

Z A H R A N I C E M I
T V Á Ř E
L E V I N A S
A S O C I A L I T A

Jan Bierhanzl a Karel Novotný (eds.)



Filosofický ústav
Akademie věd
České republiky

Vydává © Filosofický časopis a © FILOSOFIA, 2014
Filosofický ústav
Akademie věd České republiky, v.v.i.
Praha

Za hranicemi tváře

Levinas a socialita

Editoři:

Jan Bierhanzl
Karel Novotný

Mimořádné číslo Filosofického časopisu 2/2014
Praha 2014

Publikace vychází
díky finanční podpoře ze zdrojů grantového projektu
„Relevance subjektivity. Otázky fenomenologického přístupu
k tématům humanitních věd“
(M300091201)

a je jedním z hlavních výstupů tohoto projektu zaměřeného na
podporu mezinárodní spolupráce Akademie věd České republiky.

Stati prošly standardním recenzním řízením Filosofického časopisu.

Všechna práva vyhrazena



Středoevropský institut
pro filosofii



Editoři © Jan Bierhanzl, Karel Novotný, 2014

Obálka © Jan Dobeš, Designiq

Off set z obálky knihy „Přístav mrtvých vod“ od Pierre Mac Orlana,
vydáno v Aventinu v lednu 1927. © Josef Čapek, dědicové

© Filosofický časopis, mimořádné číslo 2014/2

ISSN 0015-1831

© Filosofía, 2014

ISBN 978-80-7007-428-2 (print)

ISBN 978-80-7007-368-1 (e-book)

DOI 10.47376/filosofia.2015.6

Obsah

<i>Editoři</i>	Úvodní slovo	7
I. SOCIALITA, ERÓS A POLITICKÉ JEDNÁNÍ		
<i>R. Bernasconi</i>	Totalitarismus a nekonečný čas plodnosti	11
<i>J. Mensch</i>	Erós a spravedlnost	21
<i>D. Cohen-Levinas</i>	Erós na více dob	41
<i>A. Cools</i>	Tragický smysl Levinasovy etiky	55
<i>J. Bierhanzl</i>	Slabé jednání	71
II. OTÁZKY SUBJEKTIVITY		
<i>W. Starzyński</i>	Karteziánská subjektivita podle „raného“ Levinase	83
<i>K. Novotný</i>	Vtělení: subjekt a tělo v díle Emmanuela Levinase	99
III. LEVINAS V DISKUSI		
<i>R. Karul</i>	Levinasovský „lon“ (umenie a nereprezentovateľné)	119
<i>F.-D. Sebbah</i>	Liotard a tvář bez Levinase	137
<i>A. Schnell</i>	Otázka pravdy u Levinase	147

Úvodní slovo

Předkládané mimořádné číslo Filosofického časopisu *Za hranicemi tváře. Levinas a socialita* tvoří studie významných osobností současného bádání o Levinasově filosofii. Předmětem mimořádného čísla je Levinasovo pojetí sociality, kterou autoři neredukují na etický vztah k druhému, jak je Levinas běžně vykládán, ale snaží se ji chápat širěji, také jako vztah erotický a politický. Etická odpovědnost, s níž je důraz Levinasovy filosofie spojován, je u něj neodmyslitelně spjata s obhajobou subjektivity, kterou Levinas vyzdvihuje v kritickém dialogu jak se svými učiteli, zakladateli fenomenologie, tak s tradicí evropské filosofie a se svými současníky.

Právě politické čtení Levinase v nejširším smyslu je předmětem první a zároveň hlavní části naší publikace. Tuto politickou interpretaci přitom chápeme především jako možnost myslet spravedlivé jednání na základě Levinasovy etiky pasivity, tj. artikulovat nekonečný nárok, který na mě a na nikoho jiného klade tvář druhého člověka, a konečně uskutečnění tohoto nároku ve sféře spravedlnosti, kde je kromě druhého také třetí, a to nejen jako můj další druhý, ale zejména jako druhý druhého. Má-li druhý stejnou odpovědnost za třetího, jakou já mám za něho, nemohu ho v této nezměrné odpovědnosti přece nechat samotného. Takto nějak podle Levinase vzniká společnost založená nikoli v rovnosti, nýbrž právě v nerovnosti vztahu já–druhý. Většina autorů první části „Socialita, erós a politické jednání“ – jimiž jsou Robert Bernasconi, James Mensch, Danielle Cohen-Levinas, Arthur Cools a Jan Bierhanzl – přitom v tomto Levinasově přístupu k artikulaci etiky a politiky pokazuje na nezastupitelnou úlohu erotické lásky jako dvojnásobné události, jejímž místem je hranice mezi imanencí a transcencí.

Subjektivita je jádrem sporu v Levinasově plodném a od počátku kritickém dialogu s Husserlem a Heideggerem, jak na to upozorňují ve svých příspěvcích z různých úhlů pohledu další dva autoři monografie, Alexander Schnell a Karel Novotný. Pro situování této linie myšlení E. Levinase je neméně podstatné ukázat zblízka na jeho vyrovnávání se s východisky evropského filosofického myšlení, což na dvou příkladech dokládají studie Wojciecha Starzyńskiego a Róberta Karula.

Jeden z nejvýznamnějších současných znalců a interpretů Levinasova díla François-David Sebbah pak připojuje nezvyklou konfrontaci Levinasova ústředního motivu „tváře“ s myšlenkami jednoho z jeho významných současníků,

8 — Editoři

Jean-François Lyotarda. Tato pronikavá sonda do základních východisek obou autorů rovněž obohacuje běžné pojetí Levinasovy filosofie o významné vhledy.

Cílem publikace je na základě tematického výběru původních prací současných badatelů prezentovat české veřejnosti Levinasovo myšlení jako živou součást dnešní filosofické debaty.

Jednotlivé příspěvky vznikaly na řadě pracovních setkání v rámci projektu „Relevance subjektivity. Otázky fenomenologického přístupu k tématům humanitních věd“ (M300091201), na jejichž organizaci se spolupodílel rovněž významnou měrou jak grantový projekt „Filosofické výzkumy tělesnosti“ (GAP 401/10/1164), realizovaný ve Filosofickém ústavu Akademie věd České republiky a na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, v rámci aktivit Středoevropského institutu filosofie, tak také projekt „Fenomenologie a sémiotika“ Programu rozvoje vědeckých oblastí na Univerzitě Karlově (PRVOUK, P 18), realizovaný na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Zároveň bychom rádi na tomto místě velmi srdečně poděkovali oběma redaktorkám tohoto mimořádného čísla *Filosofického časopisu*, Jitce Pelikánové a Pavle Toráčové, bez jejichž trpělivé práce by k jeho publikaci nemohlo dojít. Naše poděkování rovněž patří Aleně Bakešové za vytvoření sazby.

Editoři

V Praze v listopadu 2014

I. SOCIALITA, ERÓS A POLITICKÉ JEDNÁNÍ

Totalitarismus a nekonečný čas plodnosti¹

Robert Bernasconi —
Pennsylvania State University

Za slovy titulu *Totalita a nekonečno* se skrývají dvě vlastní jména: Hegel a Descartes. „Totalita“ odkazuje k Hegelovi, který byl podle Levinasovy interpretace přesvědčen, že „bytosti získávají smysl pouze na základě Celku dějin, který je mírou jejich reality a který do sebe zahrnuje lidi, státy, civilizace, samotné myšlení i myslitele“.² Slovo „Nekonečno“ je převzato od Descarta a Levinas je pojímá jako pojmenování toho, co tento celek přesahuje. Spojka „a“, která oba tyto výrazy spojuje, nás vede k samotnému jádru Levinasova metodologického přístupu. Kniha není nazvána *Totalita nebo nekonečno*, přestože mnoho čtenářů tento způsob četby volí. V jednom raném nástinu této knihy se uvádí titul *Celek nebo nekonečno (Le tout ou l'infini)*.³ Přejít od spojky „nebo“ ke spojce „a“ nás zásadním způsobem poučuje o tom, jak Levinas chápe protínání nekonečna s konečnem, protínání, které dalece přesahuje jen onen očividný pokus postavit titul *Totalita a nekonečno* (kde „nekonečno“ vposledku znamená „nekonečný“ čas) do kontrastu k *Bytí a času*. Nekonečný čas nenahrazuje čas souzení dějin, tedy hegelovský čas v Levinasově pojetí. Nekonečný čas eschatologicky narušuje všechny totalizující koncepce dějin. Nekonečno tedy není chápáno jako alternativa vůči totalitě; nestojí proti ní v tom smyslu, že by nekonečno (*infinite*) znamenalo ne-ukončenost (*non-finite*). Jak Levinas vysvětluje v Předmluvě: „Toto cosi, jež přesahuje totalitu a objektivní zkušenost, se nicméně nepopisuje čistě negativně. Odráží se uvnitř totality a dějin, uvnitř zkušenosti.“⁴

1 Z anglického originálu *Totalitarianism and the Infinite Time of Fecundity* přeložil Josef Fulka.

2 Levinas, E., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. 2. éd., refondue et complétée, Paris, Albin Michel 1976, s. 243.

3 Levinas, E., *Oeuvres 2. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Ed. R. Calin – C. Chalier. Paris, Grasset-IMEC 2009, s. 262.

4 Levinas, E., *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. Přel. M. Petříček jr. – J. Sokol. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 11; dále citováno jako TN.

Descartes a Hegel ovšem představují pouze referenční body a výrazy „totalita“ a „nekonečno“ v knize fungují jen jako formální struktury. Levinas jasně říká, že metodologie knihy si bere za vodítko pokus identifikovat konkretizace formálních struktur. Na rozdíl od Heideggera, který konkrétno (*existenziell*) podřizuje formálnímu (*existenzial*), však Levinas zkoumá konkretizaci těchto formálních struktur ve snaze dát jim jejich smysl, jejich směr (TN, s. 152 a 243). Druhý, třetí i čtvrtý oddíl *Totality a nekonečna* si dávají za úkol ukázat, jakým způsobem lze najít stopy transcendence právě tam, kde filosofové měli za to, že se mohou bez nějakého radikálního pojetí transcendence obejít. A jak kniha postupuje dál, takto identifikované vztahy se postupně začínou přibližovat formálnímu modelu transcendence jakožto přesahu, modelu, který Levinas stanovil již roku 1935.⁵ V *Totalitě a nekonečnu* se v tomto smyslu odráží vysvětlení předložené dříve v *Čase a Jiném*, avšak v této posledně uvedené knize nalezneme v každém z těchto tří oddílů úvahu o politickém státu, čímž se potvrzuje politický rozměr tohoto spisu.

O skutečnosti, že s konkretizací totality se setkáme v totalitarismu v širokém smyslu tohoto výrazu, nikdy nebylo pochyb, přestože zřejmě ne všichni Levinasovi vykladači vědí, jak se k tomuto faktu postavit, možná i proto, že samo toto slovo není v jeho knize nikde použito. Ale již v textu „Transcendence a výška“ Levinas hovoří o „totalitarismu či imperialismu stejného“.⁶ Nikdo, kdo byl obeznámen s rétorikou třicátých let, si nemohl nebyť vědom toho, že totalitarismus je víc než jen politický řád. Duch totalizace byl všudypřítomný: mluvilo se o totální válce, totálním nepříteli, totálním státu i totální mobilizaci.⁷ Jinak řečeno, totalitarismus není prostě jedno politické uspořádání mezi jinými, nýbrž určitá tendence, jež je přítomna i tehdy, když je Stát možné popisovat v termínech „nenásilné totality“, neboť sama tato nenásilnost žije z tyranie Státu (TN, s. 31). Tento fakt pomáhá vysvětlit, proč je Levinas podezřívavý dokonce i vůči tomu, co Stát činí ve jménu univerzální spravedlnosti pro všechny. Totalitarismus, chápaný nejen jako jistá politická realita, ale také jako filosofické myšlení o realitě, dovedlo Levinase k otázce, kterou *Totalita a nekonečno* začíná: nevodí nás morálka za nos? Tato otázka je přirozenou reakcí na to, co nazývá „evidencí války“ (TN, s. 10), anebo, jak to rov-

5 Levinas, E., De l'évasion. *Recherches philosophiques*, 5, 1935–36, s. 377.

6 Levinas, E., Transcendence et hauteur. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 56, 1962, No. 3, s. 92–93; dále citováno jako TV. V *Totalitě a nekonečnu* Levinas používá výraz „imperialismus stejného“ (TN, s. 24). V „Transcendenci a výšce“ je totalitarismus definován jako „hierarchie univerzálního řádu“ (TV, s. 95). To pochopil již Jacques Derrida v textu z roku 1964: „Skrze ně [skrze fenomenologii a ontologii jako filosofie násilí] by celá filosofická tradice byla ve svém smyslu a ve své hloubce spřažena s útlakem a totalitarismem téhož.“ – Derrida, J., *Násilí a metafyzika*. Přel. J. Pechar et al. Praha, Filosofie 2002, s. 36.

7 Na „totální mobilizaci“ činí Levinas narážku tehdy, když hovoří o „mobilizaci absoluten“ (TN, s. 9).

něž označuje s nenápadným odkazem k holocaustu, „dnešním neúspěchem dobra“ (TN, s. 255). Na otázku morálky nelze odpovědět prostě poukazem na existenci „malého dobra“, neboť to, co po sobě následující války zpochybnilo, je právě hodnota takovýchto činů.⁸ Je pravda, že roku 1982 Levinas definoval totalitární stát jeho snahou potlačit tvář Druhého (*Entre nous*, s. 125). Tvář Druhého se totalitarismu vzpírá. V *Totalitě a nekonečnu* však takto ještě odpovědět nelze, neboť východiskem této práce je tvrzení, že v kontextu totalitarismu je zpochybněna etika.

Chci zde tvrdit, že primárním místem odporu vůči totalitarismu je v *Totalitě a nekonečnu* rodina, a nikoli etika tváře, a to proto, že tím, co zajišťuje etiku, je plodnost, jejímž zdrojem je právě rodina. Co vede Levinasovu pozornost k rodině, je fakt, že plodnost je rovněž podstatným zájmem Státu. Když se Levinas snaží odpovědět na tyranii politiky, která je „ponechána sama sobě“, neobrací se k etice, nýbrž k „nenahraditelné jedinečnosti já, která se uchovává proti státu“ a která „vrcholí plodností“ (TN, s. 268). A kromě toho, pokud nenahlédneme, že Levinas hned dvakrát navrhuje pojednat to, co nazývá „tématem“ své knihy, totiž otázku osudu morálky se zřetelem ke zjevné setrvalosti války (TN, s. 17), právě z perspektivy nekonečného času plodnosti, nepodaří se nám potom pochopit argument stmelující celou *Totalitu a nekonečno*. Na konci čtvrtého oddílu tedy Levinas uznává, že nebýt nekonečného času plodnosti, dobrota by byla „subjektivitou a bláznovstvím“ (TN, s. 251). A ke konci Závěrů celé knihy nám říká, že o tom, že „mravnost a skutečnost se sbíhají“, jsme ujištěni právě díky nekonečnému času plodnosti (TN, s. 273).

Mnoho vykladačů stále zarputile čte *Totalitu a nekonečno* jako knihu věnovanou primárně etice vztahu tváří v tvář.⁹ O tom, že tvář Druhého je pro Levinase konkretizací nekonečna, není žádných pochyb, avšak nejde o primární konkretizaci nekonečna v *Totalitě a nekonečnu*. Tuto primární konkretizaci lze najít v plodnosti – Levinas toto tvrzení jasně naznačuje, když pro čtvrtý oddíl volí titul „Za hranicemi tváře“ a vysvětluje jej ve smyslu nekonečného času. To, že plodnost je primární konkretizací transcendence, či přesněji toho, co Levinas označuje jako „excendence“, tvrdil již v *Čase a Jiném*, kde napsal, že „jistým způsobem *jsem* své dítě“.¹⁰ A z této formulace, jež se v *Totalitě a nekonečnu* opakuje ve formě výroku „své dítě nemám, své dítě jsem“ (TN, s. 248), se stává jakési „já je někdo jiný“, jež charakterizuje

8 Levinas, E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Bernard Grasset 1991, s. 260.

9 Viz Bernasconi, R., Levinas's Ethical Critique of Levinasian Ethics. In: S. Davidson – D. Perpich (eds.), *Totality and Infinity at 50*. Pittsburgh, Duquesne University Press 2012, s. 251–264 a 295 až 297.

10 Levinas, E., *Čas a Jiné*. Přel. Z. Hrbata. Praha–Liberec, Dauphin 1997, s. 155 až 156; dále citováno jako ČJ.

substituci.¹¹ Teprve v pozdějším období, na sklonku šedesátých let, lze s určitostí říci, že výsadní podobu transcendence, únik či východisko ze sebe sama, v němž člověk ovšem neztrácí svůj záchytný bod v bytí, našel Levinas v etice. Teprve v tomto okamžiku již nelze důsledně tvrdit, že – jak Levinas prohlašuje v textu „Pouvoirs et Origine“ z roku 1949 – tím *jediným*, co skýtá ontologickou možnost úniku ze sebe sama, je syn jakožto článek spojující jednoho i druhého.¹²

Nechci v tomto příspěvku opakovat, co jsem o způsobu, jakým se otázka konkretizace formálních struktur stává vodítkem Levinasovy analýzy, řekl už jinde.¹³ Mým cílem je zde spíše vysvětlit své chápání toho, jak vztah plodnosti k politice, zvláště pak k totalitární politice, vysvětluje význam, který Levinas přikládá vztahu erótu k plodnosti, a tedy k rodině. Totalitární Stát si je vědom, že jeho přežití napříč generacemi závisí na jeho reprodukci prostřednictvím rodiny. Pouze takto si může udržet patřičně silnou populaci ve vztahu k populaci svých sousedů, a právě proto se Stát snaží mít kontrolu nad těmi, kdo k němu patří. Částečně tak činí udržováním kontroly nad imigrací, ale může tak činit také udržováním kontroly nad počtem a rovněž kvalitou porodů, k nimž dochází uvnitř jeho hranic. To samozřejmě není žádná novinka, která by se objevila ve dvacátém století. Lze ji vysledovat přinejmenším k Platonově *Ústavě* a v osmnáctém století se z ní stala určitá forma vědění v podobě oné *Polizeiwissenschaft*, z níž vzešly jisté aspekty toho, co Foucault označil jako „biopolitika“.¹⁴ Sterilizace, segregace, apartheid a genocida představují některé z nejdramatičtějších způsobů, jimiž tak stát činí, avšak dokonce i daňová politika může být využita k podporování některých sňatků na úkor jiných.

Od vydání Levinasových *Sešitů ze zajetí* (*Carnets de captivité*) můžeme jeho snahu o zkoumání prostředků, které by bylo možno postavit proti eugenicе, stopovat zpět až do raných čtyřicátých let. V období, které trávil v zajateckém táboře, Levinas přemýšlel nad bestsellerem Alexise Carrela vydaným pod titulem *Neznámo zvané člověk* (*L'homme, cet inconnu*). Carrel, francouzský biolog, držitel Nobelovy ceny za svou práci v oblasti medicíny a fyziologie, obhajoval zplynování nejen vrahů, ozbrojených lupičů a únosců dětí, ale také těch, kdo zamezili chudým v přístupu k jejich úsporám, a těch, kdo

11 Tento výrok, *je est un autre*, pochází původně od Arthura Rimbauda, dopis Georgesu Izambardovi, 13. května 1871. In: Rimbaud, A., *Oeuvres complètes*. Ed. R. de Renèveille – J. Mouquet. Paris, Gallimard 1963, s. 268.

12 Levinas, E., *Oeuvres 2. Parole et silence...*, c. d., s. 139.

13 Viz např. Bernasconi, R., No Exit: Levinas's Aporetic Account of Transcendence. *Research in Phenomenology*, 35, 2005, s. 101–117.

14 Foucault, M., *Dějiny sexuality I. Vůle k vědění*. Přel. Č. Pelikán. Praha, Herrmann & synové 1999, s. 164.

„ošálili veřejnost ohledně důležitých záležitostí“.¹⁵ Přestože Levinas ve svých stručných poznámkách k této knize o tomto specifickém návrhu výslovně nemluvil, pokládal popularitu, již kniha dosáhla, za téměř nevyhnutelnou reakci na rozšířenou společenskou tendenci zabývat se přežitím slabších. Místo aby se jednoduše postavil proti Carrelovi na stranu slabých, dovádí Levinas celou diagnózu na další rovinu. Klade si otázku, proč se myšlení někoho, jako je Carrel, nesetkalo s důraznějším odporem. Problém podle Levinasovy diagnózy spočíval v tom, že židovsko-křesťanská tradice se posléze úzce zaměřila na prostou snahu o uchování jednotlivce a ztratila ze zřetele jeho štěstí a důstojnost. Proto mohl Carrel své odpůrce obvinít z toho, že zhřešili proti zdraví rasy: zaměřovali se pouze na fakt, že jedinci jsou naživu, a nikoli na kvalitu života. Nacházíme tu jasnou paralelu se závěrem „Úvah o filosofii hitlerismu“ z roku 1934, kde Levinas odmítal liberalismus, protože liberalismus nebyl patřičně vybaven k boji s hitlerovským rasismem. V *Sešitech* byl dokonce ještě explicitnější: „Skutečnou spásu neskýtá ani rasismus, ani liberální demokracie.“¹⁶

Právě tento pokus překročit rasismus, liberalismus a – mohli bychom dodat – komunismus vedl Levinase na posledních stránkách *Totality a nekonečna* ke zvýraznění spojení mezi plodností a politikou. Představují dvě dimenze (TN, s. 215) a dávají vzniknout dvěma „perspektivám“ (TN, s. 268), které se protínají a ocitají v nezrušitelném, ale produktivním napětí, soustřeďujícím se ve figuře mateřství. Mateřství, jak Levinas říká v souvislosti s jediným výskytem tohoto slova v *Totalitě a nekonečnu*, se konkretizuje „v rodině a národě“ (TN, s. 249–250). V této knize jde rovněž o Levinasův jediný odkaz k „národu“ jako takovému a není bezdůvodné předpokládat, že tento výraz zde má zdůraznit, že Stát, stejně jako rodina, se rodí znovu a znovu napříč generacemi.

V *Totalitě a nekonečnu* se o rodině hovoří jen dvakrát, ale v obou pasážích se vznáší v podstatě tatáž námitka proti Hegelovu rozboru rodiny ve *Filosofii práva*. U Hegela je rodina vstřebána do Státu, a je tedy Státu podřízena. U Levinase naproti tomu rodina „svoji totožnost nedostává od Státu, i když stát pro ni vyhrazuje jisté místo“ (TN, s. 274). To znamená, že rodina stojí mimo Stát, třebaže se rovněž odráží uvnitř Státu. Levinas nejenže vymaňuje rodinu ze stínu Státu, jenž je místem, které jí přidělil Hegel, ale rovněž ji určuje jako místo odporu vůči Státu: „není jen etapou na cestě k anonymní universalitě Státu“ (TN, s. 274). Jak Levinas napsal roku 1959, rodina spíše slouží jako

15 Carrel, A., *L'homme, cet inconnu*. Paris, Plon 1935, s. 388. Viz Reggiani, A. H., *God's Eugenicist. Alexis Carrel and the Sociobiology of Decline*. New York–Oxford, Berghahn Books 2007, s. 67–73.

16 Levinas, E., *Oeuvres 1. Carnets de captivité et autres inédits*. Ed. R. Calin – C. Chalier. Paris, Grasset–IMEC 2009, s. 183.

„zdroj lidského času a nového pojmu subjektu“.¹⁷ Tento nový, „zcela modifikovaný“ (*TN*, s. 248) pojem subjektu povstává v pasivitě přijaté lásky. Levinas mluví o určitém „zženštění“, jímž je nahrazeno mužné a heroické já, a zdůrazňuje, že subjekt z tohoto nového úhlu pohledu „již za svou identitu nevděčí iniciativě své moci, nýbrž pasivitě přijímané lásky“ (*TN*, s. 241).¹⁸

Přestože interpretace *Totality a nekonečna* často omezují úlohu erótu na minimální míru, někdy možná kvůli zcela ospravedlnitelnému odmítání způsobu, jakým Levinas pojednává o ženství, erós je pro schopnost rodiny odolávat státu zcela zásadní.¹⁹ V oddíle „Synovství a bratrství“ Levinas zdůrazňuje, jakým způsobem je erotično otevřeno sociálnímu životu. Dochází k tomu skrze fakt, že společenský život je „cele význam a zdrženlivost“ a že „zahrnuje i strukturu rodiny jako takovou“, skrze bratrství a solidaritu, tj. skrze přítomnost třetího ve vztahu tváří v tvář (*TN*, s. 251). V následující větě, kterou jsem již zčásti citoval, se argument celé knihy zhušťuje v několika slovech: „Avšak erotika a rodina, která je její artikulací, zajišťuje tomuto životu, v němž já nemízí, nýbrž je zaslíbeno a povoláno k dobrotě, nekonečný čas triumfu, bez něž by dobrota byla subjektivitou a bláznovstvím“ (*TN*, s. 251). Nekonečný čas plodnosti, jenž nás ujišťuje, že morálka nás nevedí za nos, aniž se dovoláváme víry v jiný život, není špatné nekonečno po sobě následujících generací. Je to čas jako přerušení, který umožňuje novost a dokonce i odpuštění. Proč se však tento proces neobejde bez erotična? Odpověď zní, že erós je mimo stát. Erós je extrateritoriální.²⁰

Právě ve jménu „erotičnosti analyzované jakožto plodnost“ Levinas pronáší některé ze svých nejrozmáhlejších výroků nejen ohledně překročení klasických binarit, ale také ohledně subjektu vstupujícího do vztahu s jedním, který je absolutně jiný, „v sexualitě“ (*TN*, s. 247), kde tento absolutně jiný není milovaná bytost ani dítě jako takové, které je ve vztahu s milovanou bytostí zplozeno, nýbrž spíše „moje dítě“ jakožto „já sám sobě cizí“ (*TN*, s. 238). Právě v erótu je já osvobozeno od své identity, čímž se otevírá oprostění od sebe sama (*à partir de soi*) v plodnosti. Naproti tomu „osamělá a heroická bytost, jakou produkuje stát a jeho mužské ctnosti“, pro sebe usiluje o nesmrtelnost – o věčný život – „jako kdyby se v tomto spojitěm čase identita sama nestávala posedlostí“ (*TN*, s. 274).

17 Levinas, E., *Oeuvres 2. Parole et silence...*, c. d., s. 311.

18 Levinasova rezistence vůči mužství by měla být zdůrazněna víc, než jak se obvykle činí. Již v *Čase a Jiném* Levinas nahlíží, že západní metafyziku nelze překonat bez promyšlení ženství, neboť právě ženství narušuje jednotu bytí tím, že zavádí dualitu (*ČJ*, s. 158).

19 Jak si povšímlí četní interpreti a četné interpretky, Levinas si zaslouží kritiku za svůj sexistický způsob vyjadřování, v němž prezentuje plodnost nejčastěji v termínech otcovství a za upřednostňované dítě nejčastěji pokládá syna.

20 K pojmu extrateritoriality u Levinase viz Bernasconi, R., *Extra-Territoriality: Outside the State, Outside the Subject*. *Levinas Studies*, 3, 2008, s. 61–77.

Erós v plodnosti přesahuje moc Státu. To je ona „radikálně jiná struktura“, již Levinas erótu přisuzuje: v erótu subjekt není pouze subjektem moci (srv. *TN*, s. 247). Již v *Čase a Jiném* je láska čímsi mocným, protože není v mé moci (ČJ, s. 146–149). Erós je mimo kontrolu Státu, stejně jako je mimo kontrolu mužského subjektu. Politika apeluje na rozum, ale rozum nemůže ovládat lásku, a přestože státy se často snažily nařizovat, kdo bude mít pohlavní styk s kým, erós se nenechá šikanovat. Je třeba si ujasnit, že v Levinasově popisu není nic triumfalistického, přestože píše o „nekonečném čase triumfu“ (*TN*, s. 251). Na konci *Totality a nekonečna* Levinas připouští, že „universalismus hegelovské skutečnosti [bude mít] možná pravdu“ (*TN*, s. 268).

V rodině ani nedochází ke smíření plodnosti a Státu, ani nevzniká nějaká jejich důsledná protikladnost. U Levinase neexistuje žádné dialektické zprostředkování, na jaké narazíme u Hegela, který se pokouší vyřešit konflikt mezi lidským a božským zákonem. Rodina je podle Levinase spíše místem, kde se rozměry politiky a erótu skrze plodnost protínají, neboť Stát si sám může přisuzovat pouze „legitimní zájem“ o plození, přestože erós je ke všem takovýmto pokusům o své zcročení hluchý. Levinas vyjadřuje úlohu plodnosti v nejjasnější podobě následujícími slovy: „nenahraditelná jedinečnost já, která se uchovává proti státu, vrcholí plodností“ (*TN*, s. 268). Na první pohled se zdá, že v následující větě je mezi erótem a plodností ustaven toliko kontrast. Levinas píše: „V erótu se zachovávají požadavky subjektivity, ale v této jinakosti (plodnosti) je svébytnost přející, zbavená egoistické tíže“ (*TN*, s. 269). Interpretace, která by v této větě chtěla vidět pouze negativní hodnocení erótu, by však byla uspěchaná. Přestože erós může být příležitostně žádostivý, z přísně etické perspektivy požadavky erótu znemožňují Státu ovládat plodnost a podřizovat si ji jako určitý prostředek (*TN*, s. 274), sloužící podle všeho k jeho uchování. Kdybychom si chtěli představit plodnost, která se vždy odehrává bez erótu, což je ostatně něco, co by si Stát možná přál, tj. kdyby bylo možno plodnost snadno ovládat zevnějšku, potom bychom byli vrženi zpět do tyranského světa rozvrhů. A státy se často snažily podporovat mezi svými subjekty-poddanými pocity odporu vůči jistým druhům pohlavního spojení (například vůči tzv. mezirasovému křížení), stejně jako pocity nenávisti vůči těm způsobům, které jim připadají cizí. Plodnost bez erótu a erós bez plodnosti existovat mohou. V dějinách erós dokonce většinou při plození nehrál touž roli, jakou zpravidla hraje dnes: stačí si jen vzpomenout na předem dohodnuté sňatky. Oč zde jde, je výsledek konkrétních historických okolností, jako je třeba právě vzestup totalitarismu. Avšak snahy politiky o ovládnutí plození přicházejí vniveč právě kvůli onomu poutu, které alespoň v některých případech erós a plodnost pojí. Pro Stát je plodnost primárně biologickou reprodukcí a jako taková je pak nahlížena jako základ kontinuity Státu napříč časem. Avšak pro já (*le moi*) je plodnost, třebaže je

rovněž mým základem, vnímána nikoli biologicky, nýbrž jakožto má transsubstanciace.²¹

Sám erós je již „za hranicemi tváře“ (TN, s. 235). Z abstraktního hlediska je těžké to pochopit, protože se zdá, že ve vztahu tváří v tvář mne moje touha vede k tomu, abych se věnoval potřebám Druhého, kdežto v případě erótu je moje touha, jakkoli je otevřena Druhému, poháněna mými vlastními potřebami. Avšak „jinde než zde“ se otevírá do určitého „dosud ne“. Jinak řečeno, je zplozeno dítě. Je tomu tak proto, že záměrem skrývajícím se v pozadí není vždy pohlavní styk. Kdyby tomu tak bylo, erós by byl stále ještě pod nadvládou egoistického subjektu. Erós je „za hranicemi tváře“, protože nepovstává jen z potřeby, nýbrž je rovněž určitou touhou, která se „mění v potřebu“ (TN, s. 227). To je nejednoznačnost lásky: láska je současně potřebou i touhou (TN, s. 227). Odehrává se v jakési zřídka slasti, které se nikdy nemohu nabažit (TN, s. 237), a přitom je zároveň situována „mimo všechnu radost“ stejně jako „mimo všechnu válku se svobodou Jiného“ (TN, s. 242).

Levinas popisuje erós jako „nespolečenskost“ (TN, s. 236). Erós je „neveřejnost par excellence“ (TN, s. 236), je nejčastěji skrytý před veřejným pohledem a často nepovolený. Vyloučení třetí strany z erótu by nemělo být chápáno jako výsledek nějaké omezené představivosti (TN, s. 236) – je to Levinasův způsob, jak zdůraznit, že erós stojí mimo onen přechod, který počínaje oním třetím, jenž je již přítomen ve tváři Druhého, vede ke Státu. V „my“ je zahrnut vztah tváří v tvář, ale ve vztahu k erótu nemůže toto „my“ učinit nic víc než otevřít jej „do společenského života, jenž je cele význam a zdrženlivost“ v rodině (TN, s. 251).

Jedním slovem, zejména moderní Stát má na plodnosti – a to především plodnosti biologické – určitý zájem: závisí na ní jeho přežití v čase, a to zvláště v té míře, v jaké se hlásí k eugenistickým teoriím. Totalitární Stát potřebuje ovládat sexualitu, a to právě proto, že usiluje o úplnou kontrolu populace a především o vlastní uchování a regeneraci prostřednictvím plození. Ačkoli však totalitární Stát odmítá připustit, že by mohlo existovat cokoli, nad čím by nemohl mít nadvládu, nemůže ovládat erotickou touhu. Ba dokonce platí, že všechny Státy, které pečují o vlastní přežití skrze regeneraci své populace, tím či oním způsobem podporují plození a v této míře a přinejmenším v tomto jednom zásadním ohledu sdílejí určitý zájem se Státy totalitárními. Rozlišení mezi veřejným a soukromým, jež tradičně vyznačuje hranici určující, co může mít Stát legitimně pod kontrolou a co je ponecháno na jednotlivci, tu nestačí, protože v tomto bodě se zájmy obojího protínají a často mohou být v rozporu. Levinas pochopil, že skutečné meze Státu tkví v tom, koho

21 Levinas, E., *Oeuvres 3. Eros, littérature et philosophie*. Ed. R. Calin – C. Chaliier. Paris, Grasset-IMEC 2013, s. 196. Viz rovněž TN, s. 237, 240.

člověk miluje a po kom touží – to je něco, na čem má Stát zásadní zájem, ale co nepodléhá jeho kontrole. Tato skutečnost stanovuje faktické meze Státu a představuje poslední ze závěrů Levinasovy knihy: Stát není a nemůže být totální.

SUMMARY

It is clear that Levinas's critique of the dominance within Western philosophy of the concept of totality in *Totality and Infinity* was intended as a response to totalitarianism, but the extent to which this determines the organization of the book and the way in which this takes place has been largely misconceived. This is because of the failure to take seriously the opening question of whether or not we are duped by morality. The ethical resistance of the face of the Other does not adequately address that question until morality is secured against the challenge issued by a philosophy that equates being with war and that takes place only through the account of the infinite time of fecundity. Fecundity concretized in the family is the site of resistance to the totalitarian tendencies of any state that seeks for the sake of its preservation to legislate procreation. Hence fecundity and Eros are "beyond the face." This reading draws on the important role given to fecundity in *Time and the Other* as well as the texts newly available in the first three volumes of Levinas's *Oeuvres*.

Keywords: totality – infinity – history – Eros – fecundity

Erós a spravedlnost¹

Erotický původ společnosti²

James Mensch —

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Čtenáři Levinase jsou často zaskočeni pohybem od etiky k političnu. Etický vztah probíhá tváří v tvář. Je význačný nevyvážeností a výjimečností. Druhý je první a já jsem druhořadý. On zavazuje mne, ne já jeho. V nejzazším bodě Levinas praví, že v přístupu k tváři je dozajista také přístup k myšlence Boha.³ Tento přístup však probíhá v situaci jeden k jednomu. V celkové závaznosti, kterou na mě Druhý uvaluje, neponechává jakýkoli prostor pro další Druhého.⁴ Politično je však charakterizováno rovností a všeobecností. Od dob Osvícenství byla ideálem spravedlnost, která nerozlišuje mezi jednotlivými osobami, měřítkem politického byla stejná spravedlnost pro všechny. Jak se poté ale máme dostat od etiky k političnu? Nabízí nám Levinas cestu, jak tyto dva póly překlenout?

Standardní odpověď na tuto otázku tkví v tom, že se obrátíme na třetí osobu, tedy na skutečnost, že každý z nás má vícero Druhých. Každý takový Druhý, pokud k němu přistupujeme z perspektivy tváří v tvář, je výjimečný a nesrovnatelný. Avšak v konfrontaci závazků, které na mě tyto Druzí kladou, je musím srovnávat. A s tím „odbíjí hodina spravedlnosti“.⁵ Požadavek spravedlnosti na srovnání nesrovnatelných výsledků spočívá pro Levinase v proměně Druhého. Jak sám praví, „Druhý již není tou výjimečnou osobou, která

1 Tento text vznikl v rámci grantového projektu „Filosofické výzkumy tělesnosti“, GA P401/10/1164.

2 Z anglického originálu *Eros and Justice. The Erotic Origin of Society* přeložil Josef Matoušek. Pokud v článku bude citována cizojazyčná literatura, její překlad do češtiny je taktéž dílem překladatele. Ve zbylých případech je odkazováno na publikované české verze.

3 Levinas, E., *Ethics and Infinity*. Trans. R. Cohen. Pittsburg, Duquesne University Press 1985, s. 92.

4 Jako takové to kopíruje Kierkegaardův „absolutní vztah k absolutnu“, který člověk má k bohu, jenž mu ukládá povinnost. Kierkegaard, S., *Fear and Trembling and The Sickness unto Death*. Trans. W. Lowrie. Garden City, Doubleday and Company 1954, s. 122.

5 Levinas, E., *Diachrony and Representation*. Trans. R. Cohen. In: *Time and the Other, and Additional Essays*, Pittsburg, Duquesne University Press 1987, s. 106.

se oddává soucitu mé odpovědnosti, ale jedincem v logickém řádu, nebo občanem státu, ve kterém jsou instituce, obecné zákony a soudci věcí zároveň možnou a nezbytnou“.⁶ Jak lze tváří v tvář tomuto transformovanému Druhému dostát etickému závazku? Objevení třetího přináší nárok na racionalizaci mé reakce na mnohost Druhých. Jak však tento přístup založit? Adekvátní odpověď by se držela výjimečnosti Druhého a stále potvrzovala jeho rovnost s ostatními Druhými. Obtíž ale spočívá v tom, že když tuto rovnost stvrdíme obecnými předpisy, tak právě tyto předpisy kvůli svému neosobnímu charakteru tuto jedinečnost ignorují.⁷ Vyřazení jedinečnosti je však zároveň vyřazením etiky. Otázkou tady zůstává, jak se můžeme dostat od etiky k političnu, aniž bychom jedinečnost Druhého museli obětovat. Lze myslet něco, co by tento přesun mohlo zprostředkovat?

Sám motiv zprostředkování implikuje, že mezi individuální rovinou a političnem jsou ve hře rozdílné úrovně. Abychom je mohli zohlednit, bude třeba překonat obvyklé pojetí politiky, která se obvykle chápe jako pouhé uskupe ní jednotlivců. Toto chápání je založené v Platónovi, který předpokládal, že stát ve větším formátu odpovídá duši jedince, a že tedy může být analyzován na základě duši svých občanů.⁸ Tento náhled však opomíjí to, že tyto duše jsou vtělené. Občané, kteří tato těla obývají, se rodí v rodinách a žijí ve společnosti. Těchto skutečností si všiml Aristotelés a poukázal na nesoběstačnost jednotlivce – ten je co se týče obstarávání záležitostí nezbytných pro zachování kontinuity závislý na rodině stejně, jako je rodina závislá na širší společnosti. Pro Aristotela je pak městský stát přirozeným cílem individua, protože se jedná o první celek, který díky tomu, že je naprosto či téměř úplně soběstačný, může přežít odkázaný pouze sám na sebe.⁹ Nutnost žít ve městě, polis, je tedy podle Aristotela tím, co dělá z jednotlivce „politické zvíře“. Osamocný jednatel podle něj může být přirovnán k „zaběhlému kamínku ve hře“.¹⁰ Mimo hrací desku a ostatní figurky nemá sama jedna figurka žádný význam. To neznamená, že lidé jsou v rámci své vzájemné závislosti identič-

6 Robbins, J., *Is It Righteous To Be: Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford, Stanford University Press 2001, s. 116.

7 Tuto problematiku obšírně komentuje Adriaan Peperzak. Peperzak, A., *To the Other, An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette (Ind.), Purdue University Press 1993, s. 167–174.

8 Platón, *Ústava*. Přel. F. Novotný. Praha, OIKOYMENH 2005, 368b–369a.

9 Aristotelés píše: „Jest tedy nutno, aby se nejprve sdružovali jednotlivci, kteří bez sebe být nemohou, například žena a muž za účelem plození [...]“.⁴ Aristotelés, *Politika*. Přel. A. Kříž. Praha, Rezek 2009, 1252a 27. Na to jako výsledek navazuje rozšířená rodina v podobě dětí, bratranců, strýců atd. Rodiny se poté sdružují ve vesnicích a ty zase do státu. Sám Aristotelés to popisuje takto: „Konečně dovršená a dokonalá společnost, utvořená z více dědin, jest obec, společenství, které takřka dosáhlo již cíle veškeré soběstačnosti a které sice vzniklo pro zachování života, ale trvá za účelem života dobrého.“⁴ Tamt., 1252b 27.

10 Aristotelés, *Politika*, c. d., 1253a 5.

tí; právě fakt jejich rozmístění tomuto chápání stejně jako v případě figurek na hracím poli díky jejich vtělení zabraňuje. Tito jednotlivci jsou konkrétně matkami, dcerami, syny a otci. Jsou bratřenci, synovci, neteřemi a dalšími více vzdálenými příbuznými. Zohlednit tyto vztahy znamená vidět rodinu a společnost z rodin složenou jako to, co stojí mezi osobou a politikem. Znamená to vidět rodinu jako zprostředkující člen mezi etikou, s důrazem na nerosovatelnou jedinečnost každé osoby, a politikou, která požaduje rovnost. Níže se budu snažit ukázat, že právě v tom spočívá význam Levinasova pojetí erotického původu společnosti v *Totalitě a nekonečnu*. V závěrečné části tohoto článku z toho vyvodím důsledky, které se budou týkat konceptu politična.

§ 1. Erotická intencionalita a naplnění

Levinasovo pojetí je fenomenologické. Je zaměřeno na intencionalitu, která konstituuje význam rodičů pro dítě. Tento význam zahrnuje nejen jeho vlastní identitu, ale i jeho odlišnost od rodičů. Pojetí intencionality, která tento smysl konstituuje, začíná v *Totalitě a nekonečnu* popisem intencionality milencova laskání. Laskání po ničem nesahá. Nesnaží se na něčem ulpět. Podněcuje, jak Levinas píše, to, „co stále vyklouzává, jako by ještě nebylo“.¹¹ Místo uchopování spíše „hledá, slídí. Není to intencionalita odhalování, nýbrž zkoumání: cesta k neviditelnému.“¹² Tělo Jiného je mi v rámci erotické lásky přítomno, leží odhaleno mému laskání. Jiný, který je vtělený, je ale vždy až za touto situací. S pomocí laskání se snažím Jiného odhalit, znesvětit či vynést na světlo to, co je esenciálně schované, ale vždy bez úspěchu. To je příčinou toho, že laskání spočívá vždy spíše v hledání než uchopování. Toto hledání je reakcí na skrytí Jiného. Pro Levinase „profanace, která se vkrádá v laskání, je adekvátní odpovědí původnosti této dimenze absence“.¹³

To, s čím se zde podle Levinase setkáváme, je „pathos“ lásky. Zkoumáme Druhého prostřednictvím jeho těla. To odkrýváme v rámci erotické nahoty, jako kdybychom odkrývali Druhého samého, avšak ten nám stále uniká. V této nahotě, jak dále píše, „podstatně skryté proniká ke světlu, aniž by se stávalo významem. Není to nic, nýbrž to, co ještě není.“ Toto „ještě není“ poukazuje na skutečnost, že Druhý je i přes „profanaci“ své nahoty stále před námi.¹⁴ Jak tvrdí Levinas, toto „ještě není [...] odkazuje ke studu, jež [erotická láska] zprofanovala, aniž ho překročila. Tajemství se zjevuje bez zjevování [...]“.¹⁵ V erotické lásce tedy toužíme po Druhém v a skrze jeho tělo. Ono „ta-

11 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*. Přel. M. Petříček – J. Sokol. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 230.

12 Tamt.

13 Tamt.

14 Tamt., s. 229.

15 Tamt.

jemství“, kterým Druhý jest, se zjevuje v jeho těle bez zjevování. Stále nám uniká. Tento stud, odmítnutí se projevit, je profanovaný znovu a znovu v pokusech Druhého dosáhnout prostřednictvím tělesné vášně. Bez ohledu na to však stud stále trvá. Toto je pathos lásky. V Levinasově jazyce: „patetičnost ustavuje stud, jenž je v lásce nepřekonatelný.“¹⁶

Mnohoznačnost erotického vztahu zahrnuje více než skutečnost, že sexuální partner je zároveň přítomný i absentující, že je tento vztah podněcován intencionalitou, jejíž objekt se dává najevo v unikání. V důsledku identity a diference těl milenců je erotika pro Levinase také „neveřejnost par excellence“. Jak sám praví „[...] Jiný [je] já a je oddělen od já.“¹⁷ Je mnou kvůli „identitě citění“, kterou oba zakoušíme. Slovy Levinase: „Ona nespolečenská rozkoše je tedy pozitivně společenstvím citícího a citěného: jiný není jen cítěný, nýbrž v citěném se stvrzuje cítící, jako by já a jinému byl substantiálně společný jeden a týž cit.“ Nejde však o společnost jako v případě dvou lidí pozorujících stejný objekt – např. krajinu. Není to také ta shoda způsobená sdílením stejného jazyka nebo společné myšlenky. „Společenství tu nepro středkuje identický objektivní obsah a nevyplývá ani z analogie citění. Vyplyvá z identity citění.“¹⁸ Tato identita nás pobízí k zakoušení těla Druhého jako našeho vlastního.

Abychom názorněji nahlédli, kam tím Levinas míří, obraťme se nyní na postřeh, který učinil Husserl při pozorování toho, jak identifikujeme naše tělo jako nám vlastní. V základu tohoto rozpoznání je skutečnost, že když se sami sebe dotýkáme, cítíme jak tělo, které je dotýkáno, tak i to dotýkající, například ruku, kterou se dotýkáme. Tento „dvojí počíték“ nezakoušíme, když se dotýkáme jiných objektů. Když se dotýkáme jich, tak cítíme počítky v dotýkající se ruce, avšak nikoli v dotýkaném objektu. Protože nemáme pocit toho, že se nás někdo dotýká, nemůžeme to v důsledku ihned potvrdit jako počíték. Proto nemůžeme to, čeho se dotýkáme, prohlásit za část našeho těla.¹⁹ S Druhým jako erotickým partnerem je však „to cítěné“, tvrdí Levinas,

16 Tamt.

17 Tamt., s. 237.

18 Tamt., s. 236–237.

19 Jak poznamenal už Husserl, žádný jiný smysl nemůže nahradit hmat a jeho roli při ustavování identity našeho vtěleného vědomí. Zatímco mohu cítit, že se sám sebe dotýkám, nemůžu se vidět jako viděný, slyšet jako poslouchaný, cítit jako cítěný („smell myself being smelt“ – pozn. přek.) a tak dále. Co však v případě pozorování se v zrcadle? Nevidím se v tomto případě vidoucí, a tedy i sebe jak jsem viděn? Husserl namítá, že v tomto případě nevidím vidoucí oko jako viděné. Oko, které pozoruji, je jako oko druhého. Je třeba zapojit empatii, abychom dosáhli zjištění, že pozorované oko je identické s tím naším. Husserl, E., *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Přel. E. Kohák – M. Novák – A. Rettová – P. Urban. Praha, OIKOYMENH 2006, s. 142, pozn. 1. Oko, které mě pozoruje v zrcadle je zakoušeno jako objekt. To, že ho vidím, mi nedává zkušenost toho, co v první osobě vidí. Abych toho mohl dosáhnout, musel bych zakusit jeho vidění jako své vidění. Hmat však toto umožňuje díky tomu, že ruka, která se

„potvrzeno jako cítící“. Proplétání rozkoše způsobuje to, že cítím rozkoš Jiného jako svou vlastní. V tomto výkonu se hroubí rozlišení, které mi umožňuje rozpoznat mé tělo jako mé vlastní. Přijetí pocítovaného jako pocítujícího v průběhu erotické vášně lze pak také chápat jako přijetí mého partnera jako části mé vlastní tělesné identity. Toto přijetí nijak nenarušuje mnohoznačnost erotického vztahu. Bez ohledu na tento pocit identity netoužím po svém vlastním těle, ale po těle Jiného. Objektem mé intencionality je to, co ztělesňuje Jiný. Kvůli tomu Levinas tvrdí: „V rozkoši je Jiný já a je oddělen od já. Oddělení Jiného uvnitř tohoto společenství cítění zakládá prudkost rozkoše.“²⁰ Touhou je zde rozuměna touha po tom, co nemám ve své moci. V rámci erotična se tedy jedná o touhu po tom, co já jsem, ale zároveň nejsem, co mým tělem jest, nicméně je však stále i mimo ně.

Tuto mnohoznačnost erotična lze rovněž připsat i erotickému subjektu. Vlastně erotickou subjektivitu zakládá. Podle Levinase: „erotická subjektivita se ustavuje v aktu, jenž je společný cítícímu a cítěnému, jakožto Já jiného, tedy uvnitř vztahu k Jinému, uvnitř vztahu k tváři.“²¹ Jako takto konstituovaná je tato subjektivita inherentně mnohoznačná. Na jedné straně se v jednotě cítícího a cítěného „Jiný prezentuje jako žitý mnou“. Na straně druhé vztah s tváří označuje Druhého jako výlučně Jiného. Jako kombinace obou „erotická láska osciluje mezi bytím za touhou a bytím za potřebou“. Zahrnuje jak pohlavní, tak metafyzickou touhu v nestabilní rovnováze. Erotický subjekt ve splývání a odlišování se, což ho oboje dohromady konstituuje, projevuje jakousi intencionalitu, směřování za sebe. Tato intencionalita, ztělesňující jednotu a ne-jednotu milence a milovaného, podle Levinase směřuje k dítěti, které, podobně jako v případě milenců, je a není rodičem. V souvislosti s tím Levinas tvrdí, že „tento neporovnatelný vztah mezi dvěma substancemi, v němž se vykazují oblast za substancemi, se proměňuje do otcovství“.²² Jednota, která je a není erotickým subjektem, se stává konkrétní v dítěti.

Tím, o co je implicitně usilováno v erotickém vztahu, je tedy dítě. Ve své identitě a diferencii vůči rodičům ztělesňuje a naplňuje erotický vztah. Levinas to vyjadřuje tak, že „vztah k dítěti [...] je naznačen již v rozkoši a završuje se v dítěti samém [...]“.²³ Intencionalita erotického vztahu je tedy tím, co opravňuje Levinasovo tvrzení, že mé dítě „mně nejen náleží, nýbrž jest

dotýká, zároveň cítí. V protikladu k tomu oko, které pozorují v zrcadle, vykazuje charakteristiky neoduševnělých objektů, kterých se dotýkám. Cítím jejich vlastnosti, ale necítím je, jak cítí mne. Neoplácejí mi mé uvědomění.

20 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 237.

21 Tamt., s. 242.

22 Tamt.

23 Tamt., s. 237.

mnou“. Stejně tak mu to dovoluje prohlásit, že „[já] je v dítěti někdo jiný“,²⁴ Dítě je zároveň „mnou“ a „jiným“, protože intencionalita, kterou ono dítě naplňuje, zahrnuje obé. Tato intencionalita je směřování, natahování k Jinému, který je a není mnou.²⁵ Tento Jiný se stává konkrétně přítomným v dítěti. Dítě jako takové ztělesňuje konstitutivní význam intencionality, která se zaměřuje skrze erotický vztah k tomu, co leží vně.

§ 2. Bratrství a společenství

V těchto obrysech můžeme vidět první odpověď na naše tázání po vztahu etiky, s jejím důrazem na jedinečnost osoby, a politična, k čemuž patří nároky na rovnost. Co mezi oběma funguje jako zprostředkující člen, je skutečnost, že ve významu dítěte je obsaženo pojetí „já“ jako vyvoleného. Volba rodičem konstituuje ipseitu dítěte jako jedinečnou. Jak praví sám Levinas, každý „syn je jedinečný syn“. Není „jedinečný číslem“. Není něčím počitatelným v rámci nějakých jednotek. Jedná se spíše o jedinečnost ve smyslu „volby“. Tento výběr existenci syna předchází. To znamená, pokračuje Levinas, že „tento vztah otce k synovi se nepřidává k já syna“. Pro Levinase tak synovo já počíná „ve vyvolení. Syn je pro sebe jeden, protože je jediný pro svého otce.“²⁶ Vztah mezi oběma je tedy konstitutivní. Dítě je konstituováno v jeho ipseitě tím, že je jedinečně vyvoleno „otcovským Erótem“. Tento výběr, který se odehrává před samotnou existencí vybraného, je funkcí erotického vztahu: „otcovský Erós“ – uchopen jako Erós rodičů – zahrnuje jak jejich „splynutí“, tak jejich „odlišnost“. Jako takový dokládá vztah identity a diference, který se stává konkrétní ve vztahu dítě–rodič. Tato intencionalita, která prýští z Eróta, je poté tím, co činí dítě „vyvoleným“. Dítě je vybráno jako objekt jeho intencionality. Každé dítě je zvoleno a v tom smyslu jedinečné, protože je výsledkem jedinečného vztahu mezi jeho rodiči. Tato výjimečnost je však doprovázena rovností. Každé dítě je totiž rovné všem ostatním dětem, které z tohoto vztahu pocházejí. Tedy jako vyvolený, píše Levinas, potomek „současně je i není jediný“.²⁷ Je si se svými Druhými rovný, ale zároveň se od nich odlišuje.²⁸

24 Tamt., s. 238.

25 Jeho původní význam je protahování či natahování se k něčemu. Odtud je odvozen význam „vztahování se myslí k něčemu“. A *Latin Dictionary*. Eds. C Lewis – C. Short. London, Oxford University Press 1966, s. 976.

26 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 250.

27 Tamt., s. 250.

28 Tato rovnost platí jak v případě synů, tak dcer, přestože Levinas druhé uvedené explicitně nezmiňuje. Skutečnost, že tak nečiní, mu spolu s deskripcí erotického vztahu z mužské perspektivy vynesly nezanedbatelnou kritiku ze strany feminizmu. Simone de Beauvoirová udává ve svém stěžejním díle *Le deuxième sexe* tón pro vícero dalších autorů. Na adresu Levinasova

Výše řečené ústí v koncepci bratrství. Slovy Levinase „zplozené já existuje současně jako jediné na světě i jako bratr mezi bratry“.²⁹ Každé dítě je vybráno unikátně, ale jako takové existuje „mezi jinými vyvolenými, mezi sobě rovnými“.³⁰ Bratrství je zde tedy součástí ipseity dítěte. Jedná se o výsledek erotické intencionality, která konstituuje jeho smysl. Levinas to vyjadřuje takto: „Lidské já se klade v bratrství: to, že všichni lidé jsou bratři, to není k člověku dodatečně připojeno jako nějaký výtěžek morálky, nýbrž právě to tvoří samu jeho ipseitu.“³¹ Nazývat všechny lidi bratry pochopitelně neznamená, že všichni mají stejné biologické rodiče. Pro Levinase se námi zkoumané vztahy „oprošťují od svého biologického omezení“.³² Ambivalentní je až naše narození a to, co z něj plyne. V důsledku to znamená, že naše „tvářív tvář“ či etické vztahy se nejprve odehrávají v rámci rodiny. Jejich kontextem je taková rovnost, která není v rozporu s jedinečností etiky. Levinas dokonce píše: „Protože se moje postavení jakožto já již způsobuje v bratrství, právě proto se mi tvář může prezentovat jako tvář.“³³ Možnost etiky, tváře, která se objevuje a vystupuje právě jako tvář, předpokládá ipseitu já, která vzniká v bratrství. Za jedinečností vztahu tvářív tvář je tedy jedinečnost individua jako vyvoleného. Tuto asymetrii způsobuje fakt, že to není dítě, kdo

přístupu k feminitě v *Le temps et l'autre* pronáší: „je zarážející, že zcela vědomě přejímá mužskou perspektivu bez ohledu na recipocitu mezi subjektem a objektem. Když píše, že žena je tajemství, naznačuje tím, že je tajemstvím pro muže. Takto je tento popis, který se snaží být objektivní, ve skutečnosti potvrzením privilegia maskulinity.“ de Beauvoir, S., *Le deuxième sexe*, tome 1. Paris, Gallimard 1986, s. 18. Derrida znovu oživuje tento výrok, když poznamenává, že „*Totalita a nekonečno* posouvá ohled vůči nesouměrnosti až do té míry, že se zdá být nemožné, esenciálně nemožné, že mohla být napsána ženou. Jejím filosofickým subjektem je muž (viz například *Fenomenologie Eróta*, která zastává v ekonomii knihy tak významnou roli). Není tato principiální nemožnost, aby kniha byla napsána ženou, unikátem v historii metafyzického přsemnictví?“ Derrida, J., *Violence and Metaphysics*. Trans. A. Bass. In: *Writing and Difference*. Chicago, Chicago University Press 1978, s. 320. Luce Irigarayová přejímá a rozšiřuje tuto kritiku v několika esejích, zejména v: Irigaray, L., *Questions to Emmanuel Levinas*. Transl. M. Whitford. In: Whitford, M. (ed.), *The Irigaray Reader*. Oxford, Blackwell 1991, a Irigaray, L., *The fecundity of the caress: A reading of Levinas, Totality and Infinity, Phenomenology of eros*. In: *An ethics of sexual difference*. New York, Cornell University Press 1993. Typickou reakcí feministických filosofů na Levinase je výrok Stelly Sandfordové. Podle ní se těm, kdo se snaží využít Levinase, „nedáří obhájit [...] jeho odvolávání se na feminitu, tak kompromitované detaily jeho konvenčně patriarchálního vymezení“. Standford, S., *Levinas, feminism and the feminine*. In: Critchley, S. a Bernasconi, R. (eds.), *Cambridge Companion to Levinas*. New York, Cambridge University Press 2002, s. 156–157. Rozsáhlejší vyjádření k této problematice se vymyká rozsahu tohoto článku. Nicméně se mi zdá, že fenomenologické pojetí laskání lze aplikovat stejně dobře jak na mužské, tak ženské jedince. Podobně lze mluvit o „dítěti“ namísto o „synu“, aniž bychom tím narušili jádro Levinasových argumentů. Co se týče generační „transcendence“ obsažené v plodnosti, tak ta se zdá bezprostředněji vztahovat k ženám než k mužům.

29 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 250.

30 Tamt.

31 Tamt., s. 251.

32 Tamt.

33 Tamt.

si vybírá rodiče, naopak samo je vybráno rodiči. Řečeno spolu s Levinasem, „dítě je jedno pro sebe, protože je jedno pro svého otce. Přesně kvůli tomu nemůže existovat samo o sobě.“ Právě kvůli této asymetrii může rodič dítěti „přikazovat“. Tento vztah přikazování se také objevuje v bratrském vztahu sobě rovných. Levinas praví, že:

[...] Bratrství je sám vztah k tváři, v němž se završuje jak moje vyvolení, tak i rovnost, to jest to, že mi vládne Jiný. Vyvolení já, sama jeho ipseita se ukazuje jako privilegium a jako podřízení – ponevadž já tu není situováno mezi jiné vyvolené, nýbrž právě tváří v tvář jim, aby jim sloužilo a aby je nikdo nemohl nahradit a změřit rozsah jeho odpovědnosti.³⁴

Jedinečnost mé odpovědnosti má tedy svůj erotický původ v mé jedinečnosti vycházející ze skutečnosti, že jsem vyvolený „otcovským Erótem“. Toto vyvolení však, ve shodě s výše řečeným, není pouze privilegium, je také „závislostí“. Otcovský Erós, který mě činí závislým na mých rodičích, je „uskutečněn“ či naplněn v etické závislosti, kterou jsem zavázán ke svým Druhým. Jde vlastně o část smyslu dítěte, které je erotickým vztahem vytvořeno. Intencionalita tohoto vztahu se naplňuje nejen v dítěti, které je a není svými rodiči. Naplňuje se také v závislosti, která je vlastní dětské ipseitě jako vyvolené. To samozřejmě neznamená, že vztah tváří v tvář se dá redukovat na vztah dítěte ke svým rodičům. Alterita vztahu tváří v tvář je inherentně obsažená v erotické intencionalitě, která zakládá smysl vztahu mezi dítětem a rodičem. Etika je, jinak řečeno, přítomná od samého začátku. Jako obsažená v erotickém vztahu strukturuje zároveň jak onu intencionalitu, tak i dítě, které ji naplňuje.

Levinasovo pojetí nám tak dává materiál pro založení toho, proč jsme jako zrozené bytosti schopni jak etických, tak i sociálních vztahů. Přítomnost tváře v erotickém vztahu poskytuje strukturu intencionalitě, která dítěti poskytuje jeho konstitutivní smysl. Jeho smysl jako jediného zahrnuje jak alteritu tváře, tak i solidaritu bratrství. Tváří v tvář zrozené bytosti tedy konfrontují zároveň alteritu někoho jedinečně vybraného a bratrství rovně vybraných. Výsledkem je pro Levinase sociální řád. Jak praví „vztah k tváři v bratrství, v němž se druhý jeví jako solidární se všemi jinými, tvoří sociální řád“.³⁵ Sociální řád je, jinak řečeno, směr rovnosti a výjimečnosti. Jeho členové jsou si vzájemně rovní, avšak disponují jedinečností, kterou zakouší jako etický nárok. Každý je jako jedinečný nenahraditelný. Nejde pouze o to, že by každý zpřítomňoval svým jedinečným způsobem svět skrze vtělenost,

34 Tamt., s. 250.

35 Tamt., s. 251.

ktehou s ním nesdílí nikdo jiný. Každý se zároveň může stát součástí „otcovského Eróta“. Naše odpovědnost vůči němu se tak rozšiřuje i k jeho potenciálním potomkům. Když ji sledujeme, tvář Druhého implicitně obsahuje rozměr „my“. Jiný není pouhým jednotlivcem, ale také bratrem mezi bratry; je součástí rodinné a generační sítě, která lidské vztahy nutně zaplétá. Takto máme „odkaz každého dialogu k třetí straně“. Vztah tváří v tvář přestává být záležitostí jeden na jednoho. Druhý, kterému čelím, zahrnuje ve své jedinečnosti jako vyvolený smysl dalších Druhých, stejně jedinečných, což otevírá sféru sociálna.

§ 3. Politická ontologie

S tímto máme před sebou první odpověď na otázku po vztahu etiky a politična. Materiál pro tento vztah čerpáme z našeho zrození, které zahrnuje obojí. Naše ipseita jako vyvolená obsahuje jak jedinečnost, tak rovnost. Stvrzení rovnosti nepopírá jedinečnost, spíše je v ní inherentně obsaženo. Ontologické důsledky tohoto náhledu můžeme načrtnout poukazem na požadavky, které političnu, pokud ho uchopíme v moderním, demokratickém smyslu, dávají strukturu. Prvním z nich je pluralita existujících subjektů. V diskusích a debatách, které pohánějí moderní politický život, je předpokládána různorodost zájmů a přístupů. Problém politiky spočívá v jejich zformování do společného programu jednání, tedy takového, který by umožnil občanům spojit své síly a dosáhnout kolektivních cílů. Tento problém pochopitelně zmizí, pokud přistoupíme k jednotlivcům jako v podstatě identickým. V tomto bodě ničí porozumění nemůže obohatit porozumění těch druhých. Jediná perspektiva, ta vládcova, by stačila na definitivní určení kolektivního programu jednání. Avšak toto rozhodování jedné perspektivy, která nebere jakýkoli ohled na jiné, se nazývá tyranie. Tyranie v tomto významu není politický koncept, spíše se jedná o způsob, jak se vyhnout problému, který s sebou politično přináší.

Abychom tento problém vyřešili, budeme muset kromě plurality zohlednit i něco dalšího. Jakkoli je pravda, že politika v rámci svých svobodných diskusí a debat předpokládá alteritu jednotlivců, zároveň také předpokládá, že tyto debaty vyústí ve společný program jednání. Předpokládá tak také solidaritu jednotlivců v jejich schopnosti vidět toto jednání jako to, co může uskutečnit jejich zájmy. Tento požadavek na solidaritu je druhou podmínkou pro dosažení politična. Aby se nám podařilo tuto problematiku přeložit do ontologického jazyka, bude třeba vidět politično v souvislosti s transcencí, kterou samo předpokládá. Požadavkem je, aby jednotlivci byli schopni se transcencovat, a zakusit tak svou jednotu – své „bratrství“ s jinými –, zatímco si uchovají své specifické identity.

Abychom uspokojili společné nároky solidarity a alterity, a tedy transcendence vyžadované političnem, je nezbytné opustit klasické koncepce bytosti a jednoty. Podle těchto koncepcí, píše Levinas, si „idea transcendence sama protičeří“.³⁶ Pokud by se transcendence dotkla identity jednotlivce, „pak by to znamenalo smrt jeho substance“. Kdybychom trvali na tom, že substance může přetrvat po svém zničení, tedy transcendovat se, „znamenalo by to také otrěs základů naší logiky“. Toto Levinas tvrdí, protože „tato logika spočívá na nerozlučné vazbě mezi Jedním a Bytím [...] Bytost jakožto bytost je pro nás monádou“. Proto tedy vždy vidíme „existování v nějakém existujícím“, kterémuž je rozuměno jako jednotlivé substanci. To znamená, že „pluralismus se [...] manifestuje jen jako pluralita subjektů, které existují. Nikdy se nevyjevil v existování těchto existujících bytostí.“³⁷ Jinak řečeno vždy chápeme existování jako funkci bytí jednotliviny. Nikdy nechápeme bytí jedním s ohledem na nám vlastní podmínku existování – podmínku, která spočívá v plodnosti.

Podle Levinase „erotičnost, analyzována jako plodnost, člení skutečnost do vztahů, které nelze redukovat na vztahy rodu a druhu, části a celku, aktivity a pasivity, pravdy a omylu“. Všechny ze zmíněných dvojic předpokládají rovnováhu bytí a jednoty. Rod vyjadřuje jednotu druhů, které zahrnuje; celek vyjadřuje jednotu částí. Aktivita a pasivita jsou spojené v tom smyslu, že každá implikuje tu druhou, protože vykonávat aktivitu znamená, že něco tuto aktivitu zase přijímá, a naopak. Podobně tak pravda je jednota, ke které směřují rozdílné výroky. Jsou pravdivé, jen pokud tento svůj účel naplňují, a nepravdivé, jestliže se jím míjejí. Sexualita se však analýze mnohosti a jednoty vzpírá. Jak Levinas píše, „prostřednictvím sexuality se subjekt ocitá ve vztahu k tomu, co je absolutně jiné – s alteritou takového typu, který formální logika nemůže předvídat“.³⁸ Tato nepředvídatelnost pramení z toho, že sexualita implikuje fakt, že spíše než jednota je to pluralita, co je základem bytosti. Uchopuje existující jako mnohé ještě předtím, než je jedním. Levinas vyjadřuje jeho ontologický význam takto: „Sexualita v nás není ani vědění, ani moc, nýbrž sama pluralita našeho existování.“ Není erotickému subjektu vnější. Erotický vztah musí být analyzován spíše jako „charakteristika samé ipseity já, samé subjektivity subjektu“.³⁹

Politično se ve skutečnosti prostřednictvím této ipseity stává teprve možným. Tato ipseita je takové povahy, že se vymyká rozporu mezi solidaritou a výjimečností. Dovoluje nám tak nahlédnout, jak může být nárok na zacho-

36 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 245.

37 Tamt.

38 Tamt., s. 247.

39 Tamt., s. 248.

vání jedinečnosti jednotlivců spojen se sebe-transcendencí, kterou vyžaduje politično. Klíčem je zde koncept „já“ jako vyvoleného. Jako vyvolený je jednatel nadán takovou jedinečností, že spíše než aby transcendenci znemožňoval, je na ní sám založen. Tato transcendence patří k intencionalitě, která v jednotlivce vyúsťuje. Jednatel se tak ve své vlastní možnosti být plodný této transcendence účastní. Je také schopen zplodit dítě, které je i není jím samým. Je zároveň „já, osvobozené v plodnosti od samé své identity“.⁴⁰ Toto osvobození boří izolaci individua. Nadřazenost plurality nad identitou značí, že jednatel, jsa zrozený, již je transcendentní. Jako vyvolený je výjimečný, tato výjimečnost ale nezahrnuje identitu bytosti a jednoty. Zahrnuje alteritu, a tedy i transcendenci, která je vlastní intencionalitě, která mu dává jeho smysl. Takovýto smysl poté ospravedlňuje požadavky, které vytváří politično – jak plurality, tak solidarity. Pluralita vychází z výjimečnosti každého jednotlivce jako vyvoleného. Solidarita pramení z faktu, že Jiní sdílejí tuto výjimečnost. Vychází navíc i z transcendence, která je inherentní smyslu této výjimečnosti. Přesněji řečeno je tato transcendence ontologický základ pro naši schopnost vydat se za exkluzivitu naší vlastní perspektivy a dovolit Jinému ji zpochybnit. Také nám dovoluje se transcendovat skrze osvojování si náhledu Jiného. Takto nalézá svoje politické vyjádření v bratrství, které umožňuje jednotlivcům dosáhnout kompromisu mezi jejich zájmy, aniž by byli nuceni uskupit se do jednotvárného celku.

§ 4. Svrchovanost a stvoření

Druhá odpověď na tázání po vztahu etiky a politična s sebou přináší odhalení transformace, kterou Levinasovo myšlení prochází v pojmání politické svrchovanosti. To se nám nejlépe zpřístupní, když se obrátíme k filosofce, která se na rozdíl od Levinase na politiku explicitně zaměřuje: Hannah Arendtové.⁴¹ Arendtová nazývá rovnost svobody a svrchovanosti starobylou chybou, která byla považována za samozřejmou politickým i filosofickým myšlením. Svrchovanost je podle ní ideál nesmlouvavé soběstačnosti a vlády. Spojit svobodu se svrchovaností znamená tvrdit, že být svobodný nutně znamená být i svrchovaný, mít kompletní autonomii a svoji situaci naprosto ve své moci.

40 Tamt., s. 250.

41 Arendtová a Levinas žili paralelní, avšak vzájemně nepropletené životy. Oba pocházeli ze střední Evropy a narodili se v roce 1906. Oba po jistou dobu studovali v Heidelbergu u Heideggera a oba se jako Židé ukryli ve třicátých letech do Paříže. Tam navštěvovali stejné intelektuální a židovské kruhy, avšak neexistuje důkaz, který by potvrdzoval, že by se kdy potkali. Arendtová si prošla německým kempem krátce po vypuknutí války a Levinas po pádu Francie. Oba však válku přežili a stali se prominentními intelektuálními figurami: Levinas v Paříži a Arendtová v New Yorku. Určitá témata sdílejí, avšak není prokázáno, že by se znali, natož případně ovlivnili. Velmi pravděpodobně se jedná o důsledek podobnosti jejich životních osudů.

Pokud však zvážíme vzájemnou závislost lidí, dojdeme k tomu, že se jedná o něco pro jednotlivého člověka zcela nemožného. Aby této moci mohl dosáhnout, musel by vládnout ostatním. Takto pojatá svoboda slovy Arendtové implikuje despoticickou nadvládu nad všemi ostatními.⁴² Pokud na toto pojetí přistoupíme, svoboda se stane bytostně rozporuplnou. Naše původní svoboda se stane tím, co Hobbes nazval „válka každého proti každému“.⁴³ Lidé jsou přirozeně predátory, a politično musí tedy začít s potlačením naší přirozené volnosti. Omyl tohoto náhledu podle Arendtové spočívá v tom, že ignoruje pluralitu. Tvrdí, že pokud by byla pravda, že svrchovanost a svoboda jsou totožné, pak by žádný člověk nemohl být svobodný, protože svrchovanost je v rozporu se samotnou podmínkou plurality. Žádný člověk nemůže být svrchovaný, protože ne *člověk*, ale *lidé* obývají Zemi.⁴⁴

Arendtová definuje koncept „plurality“ jako skutečnost, že jsme všichni naprosto stejní, čímž myslí stejnost v tom ohledu, že jsme všichni lidé a že nikdo, kdo kdy žil, žije a bude žít, nebude stejný.⁴⁵ Tato podmínka je podle ní implicitně obsažena v jazyce Genesis, kde je popsáno, jak „muže i ženu stvořil je“. Tím se snaží poukázat na to, že pluralita je zde od samého počátku. Nejedná se o výsledek „multiplikace“ jednotlivého individua.⁴⁶

Arendtová ve svých politických spisech lidskou pluralitu jednoduše předpokládá. Čerpajíc svou inspiraci z řeckých tragédií, vidí pluralitu jako něco, co se projevuje v zapletenosti lidského jednání.⁴⁷ Pro Levinase však nedostatečné rozpoznání plurality pramení z výše zmíněného zaměnění bytosti a jednoty. Za spojením svobody a svrchovanosti je pokus vidět pluralitu jako kolekci jednotlivců, z nichž každý je pouze jeden. Jeho alternativou je rozumět jednotě prostřednictvím plodnosti. Zde je na místě podotknout, že tento model se odlišuje od toho, který známe od Parmenida. Stejně jako pro Arendtovou je i pro Levinase důležitý biblický rozměr stvoření. Levinas považuje vyvolení, které volí již před existencí vyvoleného, za druh stvoření. Jak sám praví, „stvoření [chápané] jako vztah transcendence – jako vztah sjednocení a plodnosti – naopak podmiňuje toto postavení jedinečné bytosti a její ipseitu jakožto bytosti vyvolené“.⁴⁸ Svoboda uchopená skrze tento vztah není exkluzivní. Autonomie stvořitele nepožaduje závislost stvořeného. Jeho slovy: „Stvoření protirečí svobodě tvora pouze tehdy, pokud se stvoření za-

42 Arendt, H., *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press 1958, s. 234.

43 Hobbes, T., *Leviathan*. Přel. K. Berka. Praha, OIKOYMENH 2009, s. 89.

44 Arendt, H., *The Human Condition*, c. d., s. 234.

45 Tamt., s. 8.

46 Tamt.

47 Tamt., s. 233–234.

48 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 250.

měňuje s kauzalitou.⁴⁹ Podle principu kauzality může být každý prvek ve výsledku vysledován zpět ke své odpovídající příčině. Nic nevzniká z ničeho. Počátek jakéhokoli prvku je vždy nějaká událost nebo vlastnost jeho příčiny. Kauzalita tedy devalvuje výsledek a připisuje ho příčině. Stvoření naproti tomu zapřičiňuje transcenci stvořeného. Pro Parmenida má jednota bytí povahu, která zahrnuje všechny individuální entity. Bytí je jednoduše jedno. V tom spočívá jeho dokonalost. Dokonalost biblického Boha naproti tomu zahrnuje sebe-omezení. Projevuje svoji dokonalost v tvoření bytostí, které se od něj odlišují. Jak praví Levinas, „omezení tvůrčího Nekonečna a mnohost jsou slučitelné s dokonalostí Nekonečna. Artikulují smysl této dokonalosti.“⁵⁰

Uchopit toto ontologické schéma a aplikovat ho na lidské zrození v sobě nese předpoklad, že erotická láska, která se ohlašuje v jedinečném dítěti, ho neobkličuje ani nepohlcuje. Taková láska míní dítě jako jedinečné, tedy samo vůči sobě transcendentní. Synovství v sobě, jinak řečeno, inherentně zahrnuje transcenci. Právě to ho pojí k stvoření. Jak to vyjadřuje sám Levinas: „Synovství by se nemohlo jevit jako podstatné pro úděl já, kdyby člověk nepoddržoval tuto vzpomínku na stvoření *ex nihilo*, bez níž syn není v pravdě jiný.“⁵¹ Jako opravdový Jiný má svou vlastní svobodu. Máme zde před sebou svrchovanost, která nevyžaduje to, abychom měli Jiného ve své moci. Jedná se o svrchovanost stvořitele, jehož tvůrčí čin však s sebou nese sebe-omezení.

Abychom výše zmíněné mohli aplikovat na politično, bude třeba svrchovanost nahlédnout ve vztahu ke dvěma protikladným pojetím společnosti. V rozhovoru s Philipem Nemem Levinas praví, že je důležité „mít jasno v otázce, je-li společnost v běžném slova smyslu výsledkem zásady, že člověk je člověku vlkem [...].“⁵² Tato alternativa k Hobbsovu pojetí vidí společnost jako pocházející z principu, že „člověk je *pro* člověka“. Levinas pokračuje otázkou, zdali „sociálně se svými institucemi, univerzálními formami, zákony [vyplývá] z toho, že byly vymezeny důsledky války mezi lidmi, nebo že bylo vymezeno nekonečno, jež se otvírá v etickém vztahu člověka k člověku.“⁵³ Druhý přístup nechápe politično jako protiklad etiky, ale spíše jako limit, který etice zaručuje její místo v politickém prostředí. Politično vyžaduje rovnost před zákonem. Tento náhled uchopuje rovnost ve spojení s výjimečností, kterou před zákonem rozdílné subjekty nutně mají. Podle Levinase s sebou tato výjimečnost přináší „posvátnou“ povahu těchto subjektů před zákonem. Tím mám na mysli to, že zákon respektuje esenciální nedotknou-

49 Tamt.

50 Tamt., s. 88.

51 Tamt., s. 48.

52 Levinas, E., *Etika a nekonečno*. Přel V. Dvořáková – M. Rejchrt. Praha, OIKOYMENH 1994, s. 177.

53 Tamt.

telnost, která je inherentní v jejich transcenci.⁵⁴ Politično to může naplnit pouze prostřednictvím sebe-omezení. Svrchovanost politického musí, jinými slovy, být myšlena podobně jako svrchovanost Boha, „tvořivého Nekonečna“.

Nyní se dostáváme k náhledu na lidská práva, který překračuje to, co o nich napsal sám Levinas.⁵⁵ Jedná se o přístup, podle kterého tato práva nejsou funkcí abstraktní univerzalizace naší lidské přirozenosti, ale spíše sebe-omezením politična. Toto sebe-omezení výslovně vyžaduje, aby zákony respektovaly svobodu těch, kteří se jim podřizují. Vyjádřeno v Levinasových pojmech to zní tak, že zákony nemohou omezovat svobodu „mluvení“ občanů na „řečené“. „Řečené“ chápáno ve smyslu toho, co je zrovna přijatelné, musí být otevřeno zpochybnění novou „promluvou“, novým vyjádřením transcendence, jež je inherentně obsažená v jednotlivcích, kteří se zákonům podřizují. Tato svoboda slova je zároveň svobodou publikovat, shromažďovat se, iniciovat petici či zapojit se do debat, které směr politiky určují. Zkráceně by se to dalo vyjádřit tak, že to zahrnuje všechna občanská práva, která Američané ve své Konstituci začínají vyjádřením „Kongres neschválí žádný zákon, který...“ omezuje tyto aktivity.

Zmíněné sebe-omezení politična vystupuje v důrazném kontrastu vůči pojetí Carla Schmitta, ve kterém politika požaduje neomezenou svrchovanost. Pokud na to podle Schmitta nahlédneme normativně, rozhodnutí (svrchovaného) emanuje z nicoty.⁵⁶ Jedná se jednoduše o akt čisté spontaneity vůle (svrchovaného), o akt neomezené svobody.⁵⁷ Podle toho, jak si rozumí

54 Tento význam je přítomný v etymologii slova „posvátný“ (angl. „sacred“ – pozn. překl.), které pochází z latinského sacer (což je odvozené z řeckého swos). Původní řecké slovo nese význam „bezpečí“ ve smyslu něčeho, co je oddělené či vyhrazené pro božstvo. *A Latin Dictionary*. London, Oxford University Press 1966, s. 1610. Posvátné tedy nemůžeme využívat, protože je vyhrazené božstvu. Nelze například pokácet a spotřebovat dřevo posvátného háje. Stromy, které háj tvoří, jsou nedotknutelné. Do háje bychom totiž navíc neměli ani vstoupit. Sofokles, když Oidipus zabloudil na posvátnou půdu, praví ústy neznámého cizince toto: „Je zakázáno vstoupit na tuto půdu [...] je nedotknutelná.“ *Oedipus at Colonus in Sophocles I*. Trans. R. Fitzgerald. Chicago, University of Chicago Press 1954. Podobné pojetí posvátného skýtá setkání Boha s Mojžíšem, kdy mu Bůh říká, aby nepřistupoval blíže a sundal si sandály. Jako důvod uvádí to, že Mojžíš stojí na svaté půdě. *Exodus 3:4–6*. Ve všech těchto případech posvátné zahrnuje sebe-omezení.

55 Viz například Levinas, E., *Altérité et transcendance*. Paris, Fata morgana 1995. „Interdit de la représentation de l’homme“, s. 127–135. A „Les droits de l’autre homme“, s. 149–156.

56 Schmitt, C., *Political Theology*. Trans. G. Schwab. Chicago, University of Chicago Press 1985, s. 31.

57 Aplikaci tohoto principu můžeme sledovat v Schmitt, C., *Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1935, s. 35. Schmitt zde píše: „V organizaci rozhodovacích, správních a prováděcích orgánů na úrovni obcí konečně svůj smysl ztratily liberální separace a dualismy legislativy a exekutivy. Průkopnickým příkladem tohoto rušení umělých roztržení je oprávnění říšské vlády dávat zákony. Systém rozdělování a odsouvání odpovědnosti musí být všude nahrazen jasnou odpovědností vůdce stojícího za svým rozkazem a volby musí být všude nahrazeny výběrem.“

sám Schmitt, je jeho pohled na věc jednoduše racionalizací Hobbova názoru, že svoboda je zásadně exkluzivní povahy. Jde o názor, který předpokládá, že vinou své přirozené volnosti jsou si „lidé vzájemně predátory“.⁵⁸ Levinas nám prostřednictvím svého pojetí erotického původu společnosti nabízí alternativu, která zasazuje politické do rámce naší „human condition“ jako dcer, synů, otců a tak dále. Spíše než predátory jsme v důsledku svého zrození „pro“ sebe navzájem. Toto „pro“ zahrnuje transcendenci, kterou politično, má-li fungovat, musí respektovat. Jak Levinas a Arendtová oba osobně zažili, neúspěch v tomto ohledu vedl k pohromám minulého století. Abychom se jim vyhnuli, je podle Levinase nezbytné znovu se pozastavit nad tím, co to znamená *lidská bytost*. Je třeba se nad tím zamyslet tak, abychom odpovídajícím způsobem zohlednili tvořící akt zrození.

§ 5. Plodnost a odpuštění

Nyní se dostáváme k finální odpovědi na naše tázání po vztahu etiky a politična. Ta zahrnuje úlohu odpuštění či omluvy v politické sféře. Tato role je klíčová. Bez ní se politika stává uvězněnou důsledky svých činů až do té míry, že její fungování připomíná osud. Hannah Arendtová popisuje tuto problematiku tak, že kdybychom neměli možnost odčinit, co jsme udělali, a alespoň částečně kontrolovat procesy, které jsme spustili, stali bychom se oběťmi automatické nutnosti.⁵⁹ Hlavní otázkou zde je, jak se vyrovnat s důsledky našich politických rozhodnutí. Například jak pro sebe mohou Evropské národy vytvořit budoucnost odlišnou od té, která je navždy poznamenána pohromami dvacátého století? Jak lze překonat resentment, který z těchto událostí pramení? Tím, co je potřeba, je odpuštění. Odpuštění ale je, jak píše Arendtová, „zázrak“. Spíše než aby bylo výsledkem minulosti, odpuštění naopak odčiňuje její důsledky.⁶⁰ Jak máme tomuto zázraku rozumět? Podle Arendtové má původ v naší pluralitě a „natalitě“. První označuje to, že lidé nejsou nekonečně rozmnožitelné verze stejného modelu, jehož podstata nebo přirozenost je pro všechny identická.⁶¹ Druhý pojem označuje skutečnost, že takováto alterita, se sobě vlastní kapacitou pro „nové“, se manifestuje každou generací, a pokud to dovedeme do důsledku, tak dokonce každým dítětem v jeho výjimečnosti. Pro Arendtovou tedy zázrak, který zachraňuje svět (sféru lidských záležitostí) před svým přirozeným zánikem, je fakt natality, ve kterém je ontologicky zakořeněna kapacita jednání produkovat *nové*. Jinak řečeno je to

58 Schmitt, C., *Political Theology*, c. d., s. 33–34.

59 Arendt, H., *The Human Condition*, c. d., s. 246.

60 Tamt.

61 Tamt., s. 237.

narození nového člověka a nový začátek, událost, která je jeho možností díky jeho narození.⁶² Zde se Arendtová snaží poukázat na to, že zázrak odpuštění se odehrává původně v natalitě. Dítě může díky své jedinečnosti začít s čistým štítem. Je mu odpuštěno, protože je narozeno.

Přestože neexistuje důkaz, který by potvrzoval, že Levinas *The Human Condition* četl, je jim tento přístup společný. Levinasovo pojetí je však lehce odlišné. Levinas je představuje srovnáním své pozice s Parmenidovou. Pro Parmenida je bytí neomezené. Existuje bez hranic v tom smyslu, že může omezovat jen samo sebe. Jinak řečeno, je jedno a nepřetržitě. Pro Levinase ale „existovat bez hranic“ znamená existovat „jakožto původ, počátek, to jest [existovat] znovu jako jsoucno“. Toto jsoucno, které na sebe bere podobu počátku, je dítě. S dítětem svět začíná nanovo. Nekonečnost bytí, jeho nekonečící nepřetržitost, tedy značí neustálé obnovování generací.⁶³ Jako takové zahrnuje diskontinuitu, která odděluje dítě od rodiče. V kontrastu s tím parmenidovské bytí vykazuje „absolutní neurčitost *ono jest* – existování bez existujících“. Abychom to narušili, potřebujeme „subjekt toho, co může přijít, původ a počátek [...]“. Je třeba tak učinit „joucne, které [...] může zaujímat odstup k bytí, a přitom zůstat s bytím spojeno“, tak, že bude stát vně a jednat jako počátek. Jinými slovy se jedná o požadavek „elementárního gesta bytosti, která odmítá totalizaci“. Na jedné rovině se jedná o gesto tváře. Jak Levinas píše: „Tvář zadržuje totalizaci.“⁶⁴ Činí tak kvůli jedinečnosti těch zahrnutých ve vztahu tváří v tvář, jedinečnosti, která není obsáhnutelná jakoukoli totalitou. Na další rovině jde o to, že toto gesto zahrnuje diskontinuitu generačního řetězce. Pro Levinase stejně jako pro Arendtovou může nějaká generace vskutku být polapená důsledky svých rozhodnutí. Důsledky jejího konání se mohou stát jejím osudem. To samé platí pro jednotlivce. Podle Levinase toto znamená, že „bez mnohosti a diskontinuity, tedy bez plodnosti, by Já zůstalo subjektem, v němž se každé riskantní bloudění mění v cestu osudu“.⁶⁵ Tomu unikáme díky „otcovství“, chápanému jako „způsob být jiným, a přitom být sebou samým“. Tímto se „Já“ stává „dramatem o několika aktech“, kdy každým aktem je nová generace. Pro Levinase tedy: „Bytost, jež je schopna jiného osudu, než je její vlastní, je plodná bytost.“ Díky své plodnosti „Já přes definitivnost nevyhnutelné smrti pokračuje v Jiném, čas triumfuje svou diskontinuitou nad stárnutím a osudem“.⁶⁶

Levinas směřuje k tomu, že sám čas je kvůli plodnosti diskontinuitní. Jinými slovy stejně jako rodič je a není dítětem, tak i čas jedné generace je a není

62 Tamt., s. 247.

63 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 252.

64 Tamt.

65 Tamt., s. 253.

66 Tamt.

časem té následující. Takto se dostáváme k narušení kauzality času – kauzality, podle které je přítomnost přirozeným vyústěním minulosti. Spíše než aby byla svázána minulými rozhodnutími, může nová generace začít nanovo. Levinas to podává takto: „Diskontinuitní čas plodnosti umožňuje absolutní mladost a nové počínání [...]“.⁶⁷ „Vztah ke znovuzapočaté minulosti“, kterého se nastupující generace ujímá, v důsledku spočívá ve „svobodném návratu“ do této minulosti. To se zrcadlí ve „svobodné interpretaci a svobodné volbě“ s ohledem na „existenci, které je zcela odpuštěno“. Pro Levinase tedy plodnost dělá z „odpuštění“ „dílo času samo“.⁶⁸ Díky tomu může současná generace převzít minulost té předcházející, protože *je to minulost* i této generace. Zároveň to však *není tato minulost*, protože skutky, které připomíná, jí nenáleží. Diskontinuita mezi touto a minulou generací tedy znamená, že za tu minulou nenese vinu. Ve skutečnosti její „interpretace“ a „volba“ ve vztahu k nim je „svobodná“. Nové generaci je odpuštěno díky diskontinuitě času.

Levinasovo rozluštění „zázraku“ odpuštění v sobě tedy nese natalitu, která způsobuje diskontinuitu času. Řečeno jazykem Arendtové tento zázrak spočívá v prolomení přirozeného časového řetězce příčin a důsledků. Levinas dále poukazuje na to, že koncepce takovýchto řetězců je vlastně parmenidovská. Jde o to, že „umožňuje pochopit toto rozplynutí bytosti, jež je zcela obsažena v první příčině, do zdánlivé a fantomatické řady příčin a následků“, z nichž žádný do této jednoty nic nepřidává. Když do naší úvahy zahrneme povahu plodnosti, dojdeme k tomu, že čas již tyto řady nevyjadřuje. „Čas [spíše] připojuje k bytosti vždy něco nového, absolutní novost [...] Hluboké dílo času pak v subjektu, jenž se odpoutal od otce, osvobozuje od této minulosti.“⁶⁹ Protože *je* svým otcem, subjekt se vztahuje k minulosti generace svého otce. Protože *není* svým otcem, může se s touto minulostí rozejít – interpretovat ji jinak. Ve skutečnosti si může vybrat v ní nepokračovat.

To můžeme vztáhnout k tomu, jak Levinas řeší „paradox odpuštění“. Tento paradox vzniká jako důsledek toho, že odpustit neznamená zapomenout. Levinas tvrdí, že „odpuštění [...] se netýká skutečnosti zapomenuté události“.⁷⁰ Zahrnuje pouze její vzpomínku. Což anuluje tím, že „ruší vztahy k minulosti“. V tomto bodě však není co odpouštět. Vše, co zde máme před sebou, je nevinnost zapomnění. Avšak „bytost, které bylo odpuštěno, není nevinná“. Je to právě proto, že je vinna, kvůli čemu jí musí být odpuštěno. Zmíněný paradox tedy spočívá v tom, že tato vina musí být zachována a zároveň odstraněna. Levinas postupuje tak, že mění to, k čemu se vztahuje. Píše: „Pa-

67 Tamt.

68 Tamt., s. 254.

69 Tamt., s. 254–255.

70 Tamt., s. 254.

radox odpuštění viny ukazuje k odpuštění jako tomu, co ustavuje čas sám.“ To se děje, protože, „paradox odpuštění tkví ve zpětném působení [...] představuje převrácení přirozeného řádu věcí, vratnost času“.⁷¹ Přirozený řád jde z minulosti do přítomnosti a dále do budoucnosti a události každé pozdější časové roviny jsou viděny jako důsledky té předcházející. Když někomu odpuštím, tak jednám v přítomnosti na základě reality, která náleží minulosti. V přítomnosti se chovám tak, jako kdyby se onen přečin v minulosti nestal. Levinasovými slovy: „Odpuštění se vztahuje k uplynulému okamžiku a dovoluje subjektu, který se v minulém okamžiku provinil, být tak, jako by tento okamžik neuplynul, [dovoluje mu to] být tak, jako by se tento subjekt neprovinil.“⁷² Jinak řečeno při odpuštění neruším vzpomínku, ale *realitu* uplynulého okamžiku. Tato realita je jejím *působením* na přítomnost. Když odpuštím, volím zrušení tohoto působení. V inter-generačním měřítku nám to umožňuje diskontinuita času. Jak již bylo řečeno, dítě se může rozhodnout konflikty předchozí generace nepřevzít. Může reinterpretovat příčiny těchto konfliktů. Sama možnost tohoto výkonu však nezahrnuje zapomenutí na ně. Protože je čas konstituován odpuštěním, přináší s sebou „prolomení nepřetržitosti i kontinuity skrze prolamování“. Zahrnuje jak zlom, který s sebou anulování viny přináší, tak i kontinuitu jejího zachovávání v paměti. Obé je možné v temporalitě konstituované plodností. Ta nám dovoluje vidět čas jako „drama, mnohost aktů, v níž následující jednání přináší rozuzlení předchozího“.⁷³ Řešení tedy, jinak řečeno, spočívá v situaci, kdy si určitá generace pamatuje skutky té předcházející a rozhoduje se na základě své aktuální reality, zdali v nich bude pokračovat. Právě v tom spočívá odpuštění, které udílí generaci předcházející.

Pokud je tento druh odpuštění zásadní pro politický život, jak tvrdí Arendtová, tak Levinasovo pojetí může být chápáno jako cenný příspěvek našemu porozumění tomu, co konstituuje politično. Levinas je jak známo považován spíše za etického než za politického filosofa. Arendtová se oproti tomu soustřeďuje na politiku a je brána jako někdo, kdo ve velké míře přehlíží etické aspekty politického života. Tyto dichotomie by však nyní měly být zpochybněny více než kdy jindy. Jak jsem doufám předvedl, Levinasovo myšlení má politický význam. Jeho pojetí erotického původu společnosti je návrhem, jak chápat naši politickou existenci, která na našem statusu zrozeňných bytostí staví, spíše než aby ho přehlížela. Zvláště díky sledování tohoto statusu k jeho ontologickým kořenům lze Levinasovi rozumět jako někomu, kdo politično etice otevírá.

71 Tamt.

72 Tamt.

73 Tamt., s. 255.

SUMMARY

Readers of Levinas are often puzzled by the move from the ethical to the political. The ethical relation is that of the face-to-face. It is marked by inequality and exclusivity. The political, however, is characterized by equality and universality. Since the Enlightenment, its ideal has been a justice that is no respecter of persons; the touchstone of the political has been equal justice for all. How, then, are we to move from the ethical to the political? Does Levinas provide us with a way to mediate between the two? The very notion of mediation presupposes that there are levels that intervene between the individual and the political. For Levinas, such levels are provided by the family. This, I argue, is the import of Levinas's account in *Totality and Infinity* of the erotic origin of society. In the final sections of this article, I draw out the implications of Levinas's account of fecundity for the concept of the political.

Keywords: Eros – the political – family – Other – ethics

Erós na více dob¹

Transcendence, láska a socialita²

Danielle Cohen-Levinas —
 Université Paris IV Sorbonne

Co rozumíme erótem na více dob? Vyjdeme z toho, co Emmanuel Levinas píše v knize *Mezi námi. Eseje o myšlení-na-jiné*:³ „Zásadním tématem mého zkoumání je deformalizace pojmu času.“⁴

Tato otázka deformalizace času není nijak překvapivá. Již od *Existence a toho, kdo existuje a Času a Jiného* tvoří ústřední motiv reflexe vztahu k druhému z události setkání, poněvadž čas přichází k subjektu pouze od druhého, který přichází bez ohlášení. Jinak řečeno, deformalizovat čas, tj. otevřít se události a časové formě, jež není korelátlem záměru; učinit zkušenost nesimulovatelné události, kterou Levinas nazývá Tvář. V *Totalitě a nekonečnu* k tomu říká: „Absolutně jiné je Druhý. Já a on nejdeme do žádného společného počtu. Kolektivita, v níž říkám ‚ty‘ nebo ‚my‘, není množným číslem od ‚já‘. Já, ty, to nejsou jednotlivé výskyty jednoho společného pojmu.“⁵

Nepamětný afekt – jež by bylo možné označit jako před-původní –, ten, který doprovází událost setkání a který nemá nic společného s pohybem soustředování vědomí a historické časovosti, implikuje jistou kontinuitu v diskontinuitě, kterou Levinas spatřuje v *Totalitě a nekonečnu* v čase plodnosti samé; v časovosti plodnosti, která je ve všech ohledech protikladná k definitivnosti bytí a času, jako by Levinas stavěl proti sobě motiv osudu a „neomezen[é] nekonečn[o] budoucnosti“.⁶ Levinas dodává: „Bytost, jež je schopna

1 Tento text vznikl v rámci grantového projektu „Relevance subjektivity. Otázky fenomenologického přístupu k tématům humanitních věd“ (M300091201).

2 Z francouzského originálu *Eros en plusieurs temps. Transcendance, amour et socialité* přeložil Jan Bierhanzl.

3 Levinas, E., *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*. Paris, Grasset 1991.

4 Tamt., s. 244.

5 Levinas, E., *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. Přel. M. Petříček jr. – J. Sokol. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 24; dále citováno jako TN.

6 TN, s. 253.

jiného osudu, než je její, je plodná bytost.⁴⁷ Jak chápat tento jiný osud, jehož podmínka možnosti spočívá právě v časové diskontinuitě, která otázku po počátku nahrazuje otázkou po novém počínání, nebo přesněji, po diskontinuitě nového počínání⁸ obrácené do budoucna?

Nejprve je třeba zdůraznit zakládající událost, díky níž se otázka Erótu stává u Levinase ústředním motivem. Tím, jak se zaměřuje na druhého, vyjevuje Erós samu dvojznačnost lásky a nachází se mezi dvěma časovostmi, jejichž smysl se neděje mezi jednou dobou a jinou dobou, ale v určitém blikání srovnatelném s přechodem Řečeného (Dit) jakožto „propůjčení smyslu“⁹ k Říkání (Dire) jakožto „významovosti dané druhému“.¹⁰ Erotická nahota, o které je řeč v *Totalitě a nekonečnu*, je zase situována mezi „značením řeči a ne-značením lascivity“¹¹ (TN, s. 232). Láska jakožto přijetí druhého je tedy již sama o sobě manifestací etické struktury subjektivity, kterou nelze redukovat ani na Řečené, ani na fixaci objektu či slova. Jakožto paradox dvojznačnosti spadá Erós Levinasovými slovy do „fenomenologie eróta“,¹² kterou by bylo možné převést na určitelný smysl a pojem. V Erótu však jinakost druhého získává svůj smysl do té míry jinak, jedinečným a neporovnatelným způsobem, vylučuje „Milovaného“ ze syntézy tvořící celek, že erotický moment, jak o něm Levinas uvažuje ve čtvrté a zároveň poslední části *Totality a nekonečna* „Za hranicemi tváře“, sice jako řeč a zároveň ne-řeč, profanace a ne-žádost, vlastnění a desapropriace, by klidně mohl být nikoli pouhým obrácením intencionality, ale odmítnutím a odporem vůči intencionalitě jako takové. Čas erotiky by takto znamenal vystříhat se redukce Jiného na Stejně, součtu v celek. Uchovával by vztah ne-in-diference, který není ani fenomenem extenze stejného na jiné, ani přítomností nahoty, která se vrací k minulosti poté, co se zaměřila na budoucnost. Původní smysl Erótu by tak spočíval ve vystavenosti druhému, který se na „mě dívá“ před veškerou reflexí, ne však jako projekce či prezentace znaku, ale jako význam, jenž značí sám o sobě, čistý výraz předcházející *Sinngebung*. Levinasovi se zde jedná o prvotní fenomén významu, který představuje jiný způsob, jak říci a myslet exterioritu: „Původní fenomén významu spadá vjedno s exterioritou.“¹³ Kritika intencionality, jak se klade ve vystavenosti druhému, se nadto nevychýbá nutnosti abstrahovat od každého významu, avšak tento význam není

7 Tamt.

8 TN, s. 255–256.

9 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Le Livre de Poche 2004, s. 81, dále citováno jako AE.

10 Tamt., s. 80.

11 TN, s. 232.

12 TN, s. 228.

13 TN, s. 233.

zaměřen ani na nějakou osobu, ani na věc. Jeho pohyb je pohybem za hranice, spočívá v „neustál[ém] vybíhání[í] ze svého tvarového obrazu“.¹⁴ Pohyb tohoto významu se vždy vztahuje k tváři a vposledku tak spočívá v pohybu za hranice bytosti, jež by se prezentovala „jakožto identická ve své tváři“.¹⁵ V Erótu je Druhý bližním, kterého Levinas popisuje jako partnera v rozmluvě, který je situován za hranicemi rozmluvy, jehož simultaneita slasti a touhy vyžaduje singularitu vlastní erotismu. Dotýkat se a překročit rozmluvu je možné pouze díky tomu, že tato singularita je „*dvojnáčnost* par excellence“.¹⁶ Tato dvojnáčnost má za úkol naplnit původní značení, jež již nespadá pod formální význam. Jáství je logicky jiným vůči Druhému a jinakost je Druhým vůči Jáství. Jinak řečeno, multiplicita členů, již tvoří součet Jáství a Druhého, zůstává formálně semknutá a jednotná. Dvojnáčnost lásky ruší tuto syntézu rozvažování a zachovává dualitu, o níž Levinas v *Sešitech ze zajetí* říká, že je pro něj zásadní.

Dualita a tajemství druhého – je vlastním základem lásky. Sexualita. Pojetí, jež umožňuje překonat problém ‚egoismus – altruismus‘. Protože ego nelze definovat bez ohledu na lásku ve mně. Sexualita jako konstitutivní prvek egoity. Rozchod s antickým pojetím lásky.¹⁷

V Erótu probíhá jistý genetický princip, jehož různé náčrty můžeme sledovat od *Sešitů ze zajetí* po *Totalitu a nekonečno*. Četba *Sešitů ze zajetí* dodává tomuto nárysu, kde jsou skloňovány různé motivy spojené s dvojnáčností lásky, podstatný prvek. Pohlazení, erós a plodnost jsou motivy, které strukturují vystavenou subjektivitu subjektu, v *Sešitech* však Levinas popisuje to, co činí ze sexuality ústřední pojem a co v jeho dalším díle ustupuje, sice důraz na neredukovatelnost na jednotný princip a na základní imanenci. Dualita, o níž hovoří Levinas, je v opozici vůči tomu, co nazývá „antické pojetí lásky“. Platón je citován jako protipól jeho filosofického projektu týkajícího se erótu a otázka sexuality se zde ukazuje být paradigmatem toho, co se v *Totalitě a nekonečnu* promění v neustále nově počínající pohyb vedoucí k plodnosti, k budoucnosti, o níž Levinas v odkazu na poetický výraz Paula Valéryho¹⁸ říká, že „nikdy není dosti budoucí“.¹⁹

14 TN, s. 234.

15 TN, s. 235.

16 TN, s. 227.

17 Levinas, E., *Carnets de captivité et autres inédits*. In: týž, *Oeuvres I*. Éd. R. Calin – C. Chalier. Paris, Grasset/Imec 2009, s. 114, dále citováno jako OE I.

18 „Hluboké kdysi, nikdy dosti kdysi.“

19 TN, s. 227.

Od Platóna láska pochází z jednoty Poros a Pénia. V lásce je potřeba a chudoba. V takových podmínkách ale nelze pochopit pojem sexuality. Zůstává fyziologickým pojmem. V Platónově teorii lásky je ostatně vedlejší. Proč je obraz krásna přitažlivý v ženě? V mé teorii Erótu se právě sexualita stává ústředním pojmem.²⁰

Jestliže tedy „Dualita a tajemství druhého – je vlastním základem lásky“,²¹ jak to Levinas zdůrazňuje v *Sešitech ze zajetí*, pak sexualita jakožto oblast lásky je tím, co umožňuje překonat antagonismus mezi egoismem a altruismem. Levinas se takto chce v samotné myšlence duality vymezit vůči „antické[mu] pojetí lásky“,²² jinými slovy vůči Platónovi, s nímž vede jakýsi implicitní dialog. Levinas to říká jasně: „Sexualita jako konstitutivní prvek egoity“.²³ V rámci erótu intencionální předmět přestává být pouhým předmětem názoru či touhy. Rádi bychom ukázali, že se tento motiv nedá převést na časovou linearitu, ale že se nalézá v lůně očekávání, jehož naplnění nelze myslet, ani pojmout, ani předjímat. Co erótu dává charakter neustálé otevřenosti, která se již neotvírá pouze v horizontu předmětu, ale která spíše v samotné materialitě subjektu popisuje vyjití z bytí, je myšlenka, že rozdíl mezi egoismem a altruismem je zachován: „Interval není pouze překonán, ale je neustále třeba jej překonávat.“²⁴ Mezi tyto dva členy se vsouvá jiný motiv, který posouvá náš pohled směrem k erótu chycenému do elipsy transcendence druhého, a nikoli již pouze k erótu vedenému již vždy pohlcenou či překonanou dualitou. Levinas váže na dualitu jako slast otázku sociality. Socialita svědčí o odporu vůči tvrdému jádru ipseity a odpovídá principu zjevné sedimentace v časovosti, jež je vlastní plodnosti a jež představuje pokračování analýz pohlazení v *Čase a Jiném*. Pro tuto chvíli se nebudeme k těmto analýzám vracet. Pouze bychom rádi připomněli, že na rozdíl od motivu plodnosti, rozvíjenému v *Totalitě a nekonečnu*, pohlazení, o němž je řeč v *Existenci a tom, kdo existuje*,²⁵ chápané jako utěšitelské,²⁶ neohlašuje budoucnost osvo-

20 OE I, s. 117.

21 OE I, s. 114.

22 Tamt.

23 Tamt.

24 OE I, s. 120.

25 Levinas, E., *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin 1990 (1. vyd. 1947). Český překlad: Levinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*. Přel. P. Daniš. Praha, OIKOYMENH 1997; dále citováno jako EE.

26 „Laskavost utěšitele, který se v bolesti lehce dotýká, neslibuje konec utrpení, neohlašuje náhradu, ve svém doteku se netýká potom ekonomického času. Souvisí se samým okamžikem bolesti, který pak už není odsouzen sám k sobě, který, unášen ‚jinam‘ pohybem laskavosti, se osvobozuje ze sevření ‚sebe sama‘, dostává ‚čerstvý vzduch‘, svoji dimenzi a budoucnost. Či spíše ohlašuje více než prostou budoucnost, ohlašuje budoucnost, kdy se přítomnosti dostane nějakého pozvání.“ (EE, s. 76)

bozenou od vší intencionality: „Laskavost utěšitele“²⁷ vysvobozuje z hypostaze, která netvoří transcendentální subjekt v tom ohledu, že tento subjekt je přikován ke své vlastní materialitě. Pohlazení od druhého vysvobozuje subjekt z této hypostaze, z neutrality ono je, a umožňuje sílu snášet existenci existujícího. Avšak subjekt zasažen ve svém těle, neodpustitelně připoután k sobě, zůstává osamocený. Jeho svoboda jej nevytrhuje z toho, co Levinas nazývá „definitivnost [...] mé existence samé“.²⁸ Již v roce 1942 v *Sešitech ze zajetí*, když byl uvězněn v Laval a poté ve Vesoul, Levinas poznamenal, že subjekt spadá do úplně jiného řádu, než je „opozice možného a existujícího [...]“. O jaký řád jde? Samota nebo společnost. Spoutanost a svoboda? Bytí nebo štěstí.²⁹ Materialita subjektu afikovaného *ono je (il y a)* by takto svědčila o tomto pohybu separace mimo bytí. Bez této pathické dimenze subjektu hypostazovaného skrze materializovanou identitu – skrze to, co Levinas nazývá „identitou existujícího“³⁰ –, by subjektivita subjektu ještě v ne-transcendentní pozici nemohla dovršit tento pohyb úniku, bez něhož se nemůže setkat s druhým. Běží tu o neuralgický přechod od plynutí slovesného bytí k etické struktuře subjektivit, jež překračuje svou ne-transcendentní, tj. materiální, tělesnou a smyslovou pozici způsobem, který by jí umožnil nechat se překvapit transcendencí druhého. Smysl sociality by byl výsledkem této základní samoty, jež předpokládá oddělené bytosti. V *Totalitě a nekonečnu* tato multiplicita partnerů v rozmluvě definuje také vztah učení, který stvrzuje pohyb separace: „Pouze kdosi absolutně cizí nás může poučit.“³¹ Tato socialita chápaná na způsob učení popisuje také metafyzický ideál, o němž Levinas v *Totalitě a nekonečnu* správně říká, že „je tedy tam, kde je sociální vztah – v našich vztazích k lidem“.³²

Jinak řečeno, smyslový subjekt konfrontovaný s bezprostředností slasti a žívlu již získal odstup od *ono je* a od hypostaze, jež artikulovaly genezi subjektu v *Existenci a tom, kdo existuje*. Jedná se zde o fenomén materiální kontrakce. Pohlazení, jež bylo v *Čase a Jiném* „modem bytí subjektu, kdy subjekt v dotyku s jiným jde za hranice tohoto dotyku“,³³ bylo již tehdy chápáno jako neredukovatelná zkušenost druhého, přístup k jeho transcendenci a budoucnost bez předjímání takového druhého, jenž se vždy skrývá před mým zrakem. Je tedy dovoleno zdůraznit kvazieschatologický význam sociality. Socialitu je třeba situovat mezi imanenci materiální fenomenologie

27 EE, s. 76.

28 EE, s. 71.

29 OE I, s. 67.

30 Levinas, E., *Čas a Jiné*. Přel. Z. Hrbata. Praha, Dauphin 1997, s. 85.

31 TN, s. 58.

32 TN, s. 62.

33 Levinas, E., *Čas a Jiné*, c. d., s. 149.

subjektu, který se setkává s druhým, jehož vztah k živlu není nikdy skutečně konstituován, ale je spíše konstituující, a transcendenci v imanenci, jež je prožívána jako etické zjevení, za hranicemi tematizace nekonečna a předpokladu totality. Tomuto vztahu mezi transcendencí a imanencí rozumíme z odpovědnosti za druhého a za všechny ostatní, jako by podstatnou charakteristikou druhého byla jeho pluralita, která se však stává faktickou až v momentě objevení se třetího. Slast z živlu není dáváním smyslu pro konstituci světa a předmětu.

Druhý se tak jakožto princip heterogenity ukazuje být výchozím bodem reflexe sociality a nic nemůže uniknout této etické struktuře subjektivity jednoho-pro-druhého. Druhý je s to prolomit magický kruh totality, a vystavit tak subjekt tomu, co Levinas později v *Jinak než být* nazve „současnost multiplicity“.³⁴ Tento paradoxní výraz „současnost multiplicity“ je relevantní tam, kde se etické duo stává triem předpokládajíc sebezapomenutí, korekci asymetrie konstitutivní pro blízkost, spravedlnost a socialitu. Spravedlnost a socialita nejsou výsledkem pohybu ústupu motivu pro-druhého, nýbrž spíše rozvíjením toho, co se již vždy odehrávalo v etickém duu:

Spravedlnost, společnost, Stát a jeho instituce – směny a práce chápáné z blízkosti – to znamená, že nic neunikne kontrole odpovědnosti jednoho za druhého [...]. Současnost multiplicity se však splétá okolo diachronie dvou: spravedlnost zůstává spravedlností pouze ve společnosti, kde se nerozlišují blízcí od vzdálených, kde však je zachována nemožnost přejít bez povšimnutí okolo toho nejbližšího, kde však rovnost všech je nesena mou nerovností, nadbytkem mých povinností nad mými právy.³⁵

Je-li v *Jinak než být* otázka sociality artikulována s otázkou třetího, je třeba nicméně připomenout, že v židovské tradici je přímost vztahu tváří v tvář, dlouze diskutovaná v *Totalitě a nekonečnu*, sama o sobě paradigmatickým sociality. Stejně jako je druhý „samým místem metafyzické pravdy“,³⁶ je také místem, a to již před objevením se třetího, pravdy sociální, které nelze rozumět bez horizontu spravedlnosti. Není bez zajímavosti zdůraznit, že to, co Levinas zajímá v biblické hermeneutice, je právě ideál sociální blízkosti jakožto původní modus smyslu a inteligibility, sice opak intencionální extáze či otázky uchopení bytí. Levinas klade proti sobě blízkost jakožto pravdu bytí a dialogickou, sociální a bratrskou blízkost, o níž běží v biblických vyprávěních.

³⁴ AE, s. 248.

³⁵ Tamt.

³⁶ TN, s. 63.

Vztah sociální blízkosti konstitutivní pro subjekt je bez koincidence. Jeho neredukovatelnost je nepřevoditelná. Sociální blízkost v podstatě implikuje de facto alteraci subjektivity subjektu, a tedy alteraci vztahu blízkosti samotného. To je u Levinase jeden z neuralgických bodů. Jak artikulovat alterovanou blízkost s poznáním, aniž bychom rušili či umenšili vztah blízkosti? Jak přejít z jednoho režimu do druhého? Jinak řečeno, jak přejít od Bible k Řekům a přeložit do řečtiny principy, které Řecko neznalo, jak říká Levinas? Právě v tomto přechodu z jednoho režimu do druhého se klade spravedlnost jako základ sociality a odkaz k objektivitě a zde se také splétá nedělitelné pouto mezi etikou a politikou. Simon Critchley v knize *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*³⁷ ukazuje, že Levinasova etika je ve službách politiky, sice ve službách nového pojetí politického uspořádání. Chceme hned dodat, že Levinas se podle nás explicitně nepouští do reflexe sociality, která by měla za cíl myšlení politiky. Dokonce bych řekla, že je to naopak. U Levinase není politického jednání. To by se zcela přičilo například myšlence trpělivosti či pasivity. Původní otevřenost sociality jakožto modality smyslu a inteligibility není u Levinase politickým společenstvím. Není to společný svět či prostor ani společná svoboda. Tato otevřenost se týká subjektu, který je sám, izolovaný, vyvolený k odpovědnosti. Eschatologické povolání k odpovědnosti je zásadně ne-světské a praxe je jen velice málo reflektovaná či předmětem analýzy a hermeneutiky. Subjekt se setkává s pluralitou druhých jen ve světě třetích a spravedlnosti, i zde však nárok spravedlnosti musí zajistit podmínky možnosti svého vlastního přerušení. Nárok spravedlnosti je zajisté založen na intersubjektivní praxi, avšak musí být s to uchovat etický moment, který mu uděluje autoritu. Spravedlnost jako umírněnost a usměrnění rizika spojeného s bezuzdností etické dvojice nesmí překrýt vše. Takový je biblický imperativ, který Levinas dlouze rozebírá v *Jinak než být*:

Pro to málo lidskosti, jakým je opatřena země, je třeba ochablosti esence na druhou: neustále se třást – zachvět se – v této spravedlivé válce vedené proti válce, kvůli této spravedlnosti samé. Je třeba této slabosti.³⁸

Tvrzení, že druhý již představuje třetího, je podle nás podloženo faktem, že druhý je podle Levinase „bytost [...] schopná této úlohy partnera rozmluvy, oddělená bytost“,³⁹ jinak řečeno, partner rozmluvy, k němuž se subjektivita vztahuje, k němuž promlouvá. Z toho pak může vyvodit, že etická udá-

37 Critchley, S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Oxford, Blackwell 1992.

38 AE, s. 283. Kurzíva je autorova.

39 TN, s. 61.

lost, vepsaná do lůna předvolání druhým, má responsivní povahu, že patří do řádu diskursu, neboť veškerý diskurs předpokládá partnery rozmluvy, tj. pluralitu druhých. V *Totalitě a nekonečnu* se Levinas zabývá statusem diskursu: „Rozmluva, v níž je (substance) současně cizí i přítomná, suspenduje participaci a za hranicemi poznávání objektu zakládá čistou zkušenost sociálního vztahu, v němž existence bytosti nepochází z jejího styku s jiným.“⁴⁰

Řeč je tudíž podmínkou exteriority. Přestože Levinas problematizuje základy objektivity a univerzality západního filosofického myšlení a zdůrazňuje přitom primát řeči, tato podle něj „má záležet v tom, že potlačuje Jiné a že uvádí ve shodu se Stejným!“⁴¹ Tato otázka je velmi významná, poněvadž „řeč jakožto výraz právě uchovává jiného, k němuž se obrací, jehož oslovuje či vyzývá“.⁴² Levinasův postup, který spočívá v tom, myslet společnost jako nevyplývající z účasti na společné pravdě či na poznání předmětu, přistupuje k řeči jaksí obráceně. A právě na řeči spočívá neredukovatelný vztah subjekt–objekt. Řeči rovněž náleží odpovědnost uchovat jiného jako absolutně jiného, a to takovým způsobem, že se vztah posouvá a oslovený jiný přestává být daností či představou. Je plnohodnotným partnerem rozmluvy. Síla této řeči podle Levinase již nespadá do univerzality. Předpokládá transcendenci, separaci a cizost. Řeč je „čistou zkušeností sociálního vztahu, v němž existence bytosti nepochází z jejího styku s jiným [...]. Metafyzika je tedy tam, kde je sociální vztah – v našich vztazích k lidem.“⁴³

Způsob, jakým Levinas uvádí na scénu motiv sociality, se může zdát paradoxní v tom, že vztah k druhému člověku jako absolutně jedinečnému a nerosvratelnému je prvotním značením, smyslem a inteligibilitou jen proto, že předchází veškerou sociální roli či sociální funkci. Nahota, smrtelnost, křehkost, imperativ, bída, výzva atd. jsou modality jinakosti, jež prvotně neodpovídají sociálnímu řádu. Jakožto neredukovatelné difference vyjímají jinakost jiného z veškeré syntézy, jež by mohla tvořit celek či součet celků. Levinasovými slovy, blízkost druhého neboli blízkost bližního jako ne-in-difference vůči němu – již Levinas spojoval v *Čase a Jiném* s ženskostí, erótem a plodností – není redukovatelná na formální jinakost. Nefenomenologická struktura subjektivity konfrontovaná s fenomenální přítomností druhého ohrožuje formální sílu a efektivnost sociality. To, co Levinas nazývá výškou, v sobě skrývá naladění soudu, příkazu, sumace, čímž k sobě přivádí dvě nerosvratelné subjektivity, jež nemají žádné společné měřítko, a dva konstituované světy, v nichž vztah tváří v tvář vyvrací postup odkazování znaku

40 TN, s. 62.

41 TN, s. 57.

42 Tamt.

43 TN, s. 62.

a označujícího tam, kde by toto rozlišení mohlo být dialektizováno nebo kde by mohlo směřovat k syntéze rozvažování. Toto označující, jež bychom mohli označit jako beze znaku či předcházející veškerou konstituci znaku, se také nachází mimo vší socialitu, jako by bylo čistou empirickou daností – znakem bez označujícího.⁴⁴ Levinas to jasně říká v *Totalitě a Nekonečnu*:

Výraz nadto nemanifestuje přítomnost bytí tak, že by od znaku sestupoval k označovanému. Prezentuje označující. Označující, ten, kdo dává znak – není označované. Má-li se znak moci vyjevit jako znak, musel již být ve společnosti označujících. Označující se tedy musí skrze sebe sama prezentovat před každým znakem – musí prezentovat tvář.⁴⁵

Ve světě třetích, kde je socialita alterována a kde se musí být s to jevit na jednu stranu jako spravedlnost a na druhou stranu jako vyrovnání či odpuštění, se deformalizace času, o níž jsem hovořila na počátku a jež předpokládá transcenci, musí být s to vepsat do časového rytmu a zároveň si musí uchovat stopu události jinakosti, jinakosti okamžiku události. Jako by ve světě třetích tato deformalizace času nemizela a jako by se v něm odehrávalo více časových zápletek, přičemž každá z nich může být kdykoli přerušena. Jako by Levinas uchovával neredukovatelný rozdíl mezi těmito časovostmi: rozdíl mezi světskou časovostí, ne-světskou a diskontinuitní časovostí; časovostí spojenou s před-původními afekty a „pasivní“ časovostí, jež se vzpouzí tomu, být překryta či zařazena do jakékoli syntézy. Druhý se nemůže manifestovat jinde než v oblasti mluvy, avšak mluvící subjekt nemluví o sobě, nýbrž o světě. Časovou diachronii, motiv vyrušení a syntézu je podle nás třeba myslet pohromadě jakožto rozdíl, blikání, abychom použili Levinasův výraz, s cílem zajistit to, co Levinas v *Jinak než být* nazývá „časový úsek“ (laps):⁴⁶

je to také něco nenahraditelného, něco, co se přičí simultaneitě přítomnosti, něco nepředstavitelného, nepamětného, před-historického.⁴⁷

Myšlení sociality u Levinase dává smysl jen proto, že tento proces vytržení z časové syntézy jako princip deformalizace spadá do rejstříku toho, co nelze znovu nabýt vědomím, a že „pasivní syntéza“, o níž hovoří Levinas v *Jinak*

44 Odkazují ke knize Franck, D., *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*. Paris, PUF 2008.

45 TN, s. 161.

46 AE, s. 66.

47 Tamt.

než být, jež není úplně přesně totéž co pasivní syntéza u Husserla, nikdy nemůže být artikulována s plynulou časovostí, anebo se jedná o kontinuální časovost, jež se stále rozpadá a tvoří dualitu mezi jedním a druhým časovým rejstříkem. U Husserla pasivní syntéza neimplikuje prolomení či přerušování, i když pasivita představuje moment probuzení a nároku na odpověď, poněvadž subjekt, který odpovídá na afekt, odpovídá adekvátně v konstituovaném a konstituujícím poli vědomí. Levinas toto odporování syntéze, které rozkládá konstituovanou a konstituující časovost nazývá jedním výrazem, a to výrazem „časový úsek“ (laps), který jsme již zmínili a který implikuje „nemožnost časového rozptylu shromáždit se v přítomnosti“.⁴⁸ Časový úsek je mnohem víc než motivem vyrušení. Jedná se o určitý zlom v samém lůně intencionální konstituce času, o níž se lze domnívat, že se znovu dává dohromady v přechodu od jednoho-pro-druhého k pluralitě třetích. V otázce sociality, o níž bychom chtěli ukázat, že se rozvíjí z něčeho, co bychom mohli v hudební terminologii nazvat generativní buňkou, podle formálního schématu tématu, po němž následují variace, by se takto odehrávala jistá dramaturgie času. Erós tvoří matici tohoto tématu, jehož variace vytvářejí, navzdory vši intencionalitě, zásadní konstelaci převodu etiky na její konceptuální určení.

V *Sešitech ze zajetí* Levinas zapsal určitý počet fragmentů, v nichž je časová dimenze skloňována na více dob. Jak víme, až po Heideggera čas představuje to, co bychom mohli nazvat nejrozlehlejší či nejširší syntézou. U Heideggera tato syntéza dokonce znamená samotnou otevřenost bytí a splývá s ní jedno. V obecné ekonomii této otevřenosti nemá myšlenka okamžiku žádnou hodnotu sama o sobě. Okamžik je jaksi situován za hranicemi sebe sama a získává tak transcendentní dimenzi. V *Existenci a tom, kdo existuje* Levinas píše:

Okamžik prolamuje anonymitu bytí vůbec. Je událostí, skrze níž ve hře bytí, jež se hraje bez hráčů, vyvstávají hráči; kdy v existenci vystupují existující, pro něž je bytí atributem – atributem jistě výjimečným, ale atributem. Jinak řečeno, přítomnost je skutečností samou, že je tu někdo, kdo existuje. [...] V okamžiku existující vládne existenci.⁴⁹

V přípravných poznámkách k *Existenci a tom, kdo existuje*, které najdeme v *Sešitech ze zajetí*, Levinas načrtává takové myšlení času, jehož zdrojem je okamžik, tj. myšlení času z události, která se děje v okamžiku, a nikoli naopak. Otázka tedy zní, jaké jsou podmínky možnosti odporování okamžiku

48 Tamt.

49 EE, s. 83.

syntéze. Nezdá se, že by zde Levinas věnoval pozornost motivu druhého jako toho, kdo přichází prolomit formální imanenci času. Je spíše třeba se tázat po způsobu, jakým je druhý srovnatelný s fenoménem vpádu, jenž přetřívá formální imanenci času. Druhý naráží na pohyb odporování, který se původně a předně děje v lůně subjektivity, či přesněji před subjektivitou, tj. v těle. Časová syntéza světa by se takto tříštila nejprve v samotné imanenci těla. Zdůrazněme jeden zásadní bod, osvětlující pohyb toho, co jsme nazvali Erós na více dob: událostní efektivita odehrávající se v *Sešitech ze zajetí* v pohlazení, dále pak v otázce synovství, plodnosti a otcovství, svědčí o socialitě, kterou nazýváme původní. Tato efektivita generuje diskontinuitní časový proces, který zbavuje definitivnost přítomnosti sebe samé a směřuje k sociálnímu vztahu, k tomu, co Levinas v *Totalitě a nekonečnu* označuje jako „to, čím Dobro přesahuje Bytí, čím mnohost (rozmanitost) přesahuje Jedno“.⁵⁰ Tento přesah se ohlašuje za hranicemi „ono[ho] skryté[ho] – které nikdy není dost skryté“.⁵¹ Lze to říci ještě jinak, v Levinasově jazyce: Erós není ve tváři, ale za její hranicí. Je to „stržení překračující každý rozvrh, každou dynamiku, je to zásadní indiskrece, profanace, a nikoli odhalování toho, co již existuje jakožto vyzářování a význam“.⁵²

Stržení erótu se nespokojí s tím, že by procházelo tím, co je za hranicemi tváře. Sestupuje až k tomu, co předchází tvář a nezastavuje se u ní. Mezi tímto „před“ a „po“ se napíná „nespolečenskost [...] společenství zamilovaných“.⁵³ Levinas navíc upřesňuje, že „vztah mezi milujícími se, který vzniká v rozkoši a který se zásadně vzpírá univerzalizaci, je pravým opakem sociálního vztahu. Vylučuje třetího, je intimitou, samotou ve dvou, uzavřenou společností, je to nevěřejnost par excellence“.⁵⁴

V *Sešitech ze zajetí* je tato dualita skrytého a nespolečenskosti, stejně jako socialita jako nadbývání dobra nad bytím, nejprve spatřena v sexuální lásce. Dualita já jako definitivnosti přítomnosti a „ne definitivnosti definitivnosti“ je nejprve myšlena ze sociální duality, o níž Levinas nečekaně říká, že má původ v sexualitě:

Poněvadž je tu sexuální „intimita“, je tu fenomén sociální, který je víc než „suma individuí“. [...] Naplnění – předpokládá drama – předpokládá dualitu osob. – Spojení mezi dualitou a dramatem

50 TN, s. 260.

51 TN, s. 236.

52 TN, s. 235.

53 TN, s. 236.

54 Tamt.

času bude osvětleno pomocí duality sociální, tj. sexuální. Dobro přesahuje bytí.⁵⁵

Co znamená klást „sexualitu do základu sociálna“,⁵⁶ jak to činí Levinas? Především to znamená klást řád vztahu, který vyplývá z přítomnosti, intimity a transcendence druhého. Levinas zdůrazňuje odkaz na Platóna – na Dobro jdoucí za hranice Bytí –, byť zároveň odmítá antické pojetí lásky. Tento paradox nás nemůže nechat chladnými. Stanovuje, do jaké míry dualita popsána jako „tělesná žádost“⁵⁷ nepatří do řádu čisté sexuální slasti či hledání slasti. Časový úsek mezi dualitou a dramatem času spadá do „řádu vztahu, který můžeme objevit v tomto specifickém vztahu mezi osobami, jímž je sexuální láska“.⁵⁸ Jinak řečeno, sexuální láska míří jiným směrem než „tělesná žádost“, což Levinasovi umožňuje v *Totalitě a nekonečnu* hovořit v této souvislosti o „budoucnosti a tom, co ještě není“.⁵⁹ Druhý je v žádosti intimitou, která zůstává rozhodně oddělenou: „Oddělení Jiného uvnitř tohoto společenství citělní zakládá prudkost rozkoše.“⁶⁰ V lásce bez oddělení by se totiž metafyzická touha po druhém, která se také ohlašuje v rozkoši, mohla vytratit. Láska je tedy místem, kde se manifestuje transcendence druhého. Levinas dokonce říká, že „Láska netranscenduje bez dvojznačnosti“.⁶¹ V *Sešitech ze zajetí* je tato sociální zápleтка spletená okolo tělesnosti subjektu a jeho citu pro druhého také analyzována z hlediska literatury. Levinas jakožto čtenář Prousta,⁶² a zejména *Zmizelé Albertiny*, rozebírá status a funkci citu, touhy, oddělení Jiného v samém lůně sociality:

Díky roli, jakou v jeho díle hrají emoce – reflexe na emoce druhého –, je to opravdový básník sociálna. Nikoli malíř společnosti a zvyků, nýbrž básník sociálního faktu – samotného faktu, že druhý je tu pro mě [...]. U Prousta, čistá poezie sociálna [Levinas to opakovaně zdůrazňuje]. Nezáleží tu na „psychologii“, ale na tématu: sociálno. Celý příběh uvězněné Albertiny je příběhem vztahu k druhému.⁶³

55 OE I., s. 66.

56 Tamt.

57 Tamt.

58 TN, s. 66.

59 TN, s. 236.

60 TN, s. 237.

61 Tamt.

62 Odkazují na svůj esej o Levinasovi jako čtenáři Prousta: *La naissance d'autrui* (v tisku).

63 OE I., s. 71–72.

Má-li motiv sociality svůj původ v sexuálnu, sexuálno samo je pak situováno v dvojznačném tlukotu imanence a transcendence. Žádostivý Erós by nás takto přiváděl do základní imanence a zároveň by nás pozvedal k Druhému, k lásce bez žádosti. Deformalizace času prochází v *Totalitě a nekonečnu* několika rejstříky smyslu a významu. Přechází z „erotické noci“, z „dvojznačnosti [...] [kterou] umožňuje profanace“⁶⁴ k Erótu, který vysvobozuje ze „zakrámování“, který „směřuje k budoucnosti, která ještě není, k budoucnosti, které se nechápu, nýbrž kterou budu [...]“.⁶⁵ Levinas zde odkazuje na erotičnost času, na plodnost, která zjevuje sociální strukturu zamilované subjektivity:

Bytost se děje jako mnohá a jako rozštěpená do Stejného a Jiného.
To je její poslední struktura. Je societou, a tedy časem.⁶⁶

Afikovaná identita je vskutku plodná, a to plodností smyslovosti, která se nikdy nestáhne do sebe. Takto popsaná časová variace dovršuje pohyb deformalizace času, od počáteční generativní buňky (sexuálno) až po nejvyšší etický nárok (Spravedlnost). V pojmoslovi *Jinak než být* to znamená, že blízkost, vystavenost a asymetrie jednoho-pro-druhého je Říkáním před veškerou konstituovanou řečí, tj. před veškerou syntézou, a tedy před veškerou Spravedlností. Úkolem filosofa je moci myslet tuto deformalizaci jako diachronii a ambivalenci „na více dob“ (AE).

SUMMARY

If the motif of sociality has its roots in sexuality, then sexuality itself is situated in the ambiguous throbbing of immanence and transcendence. Desirous Eros thus brings us to fundamental immanence, and also elevates us to the Other, to a love without desire. The deformalization of time undergoes several registers in *Totality and Infinity*. It goes from the “the night of the erotic”, to “the equivocal [...], that] allows profanation”, bringing us to Eros, which delivers us from “encumberment” and “it goes toward a future which *is not yet* and which I will not merely grasp, but I *will be* [...]”. Here, Levinas alludes to the eroticism of time, to fecundity, which manifests the social structure of enamored subjectivity. The affected identity is truly fecund, and that with the fecundity of voluptuosity, which never withdraws into itself. The time variations described in such a manner culminate the movement of the deformalization of time, from the first generative cell (sexuality) to the highest ethical demand (Justice).

Keywords: Sociality – ethics – Eros – sexuality – transcendence – time

64 TN, s. 229.

65 TN, s. 242.

66 TN, s. 240.

Tragický smysl Levinasovy etiky¹

Arthur Cools —

Universiteit Antwerpen

Obecně se má za to, že význam Levinasovy filosofie pro současné myšlení spočívá v tom, že nově založil spravedlnost a její podmínky. Navzdory dlouhé filosofické tradici nedefinuje Levinas spravedlivou společnost pomocí rovnosti a reciprocity intersubjektivních vztahů, ale na základě jedinečnosti subjektivity odpovědné za druhého, tzn. na základě vztahu mezi mnou a druhým, jenž se vyznačuje neredukovatelnou asymetrií. A právě z této pozice Levinas formuluje přísnou kritiku veškeré racionality, která definuje smysl subjektivity (a jejího vztahu k druhému) na základě univerzality Státu, a nabádá nás, abychom obrátili vztahy mezi subjektivitou a univerzalitou a mysleli první jako podmínku vyvstání druhého.

Spravedlnost může podle Levinase nastat pouze skrze etiku. „Spravedlnost znamená znovu umožnit výraz, kde se v nezájemnosti osoba představuje jako jedinečná. Spravedlnost je právo na slovo. Na tomto místě se snad otvírá perspektiva náboženství. Vzdaluje se od politického života, k němuž ani filosofie nemusí nutně vést.“² Naproti tomu když je spravedlnost ponechána napospas Státu, když „se smiřuje s tradicí, s kontinuitou, s institucemi, a to navzdory jejich nevěrnosti“³ hrozí jí, že zůstane mrtvou literou, že bude vytvářet vztahy, v nichž jsou partneři bez rozdílu zaměnitelní, a že takto uzavře asymetrii vztahu k druhému do dobře uspořádané totality. Odtud plyne důležitost „vyjádřit v myšlení to, co je za hranicemi bytí“, nepochybně neredukovatelné na totalitu, v němž se zjevuje etické značení – a tuto manifestaci Levinas považuje za „nutnou pro spravedlnost“⁴.

1 Z francouzského originálu *Le sens tragique de l'éthique de Levinas* přeložil Jan Bierhanzl.

2 Levinas, E., *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. Přel. M. Petříček jr. – J. Sokol. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 266.

3 Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana 1972, s. 111.

4 Tamt., s. 111.

Tento zásadní a nutný přínos etiky pro spravedlnost je třeba chápat na základě ústředního argumentu Levinasova myšlení, podle nějž pouze etika je s to přerušit tragično existence. Zkušenost tragična, ať už ji prožíváme jako nerozřešitelný konflikt mezi univerzálním a individuálním, mezi osudem a svobodou nebo mezi zákonem a hodnotami zděděnými po předcích, se tradičně chápe jako suspenze či nemožnost spravedlnosti. Levinas opakovaně definuje svůj filosofický projekt jako pokus o vystoupení ze zkušenosti tragična pomocí etiky. V raném spise *De l'évasion* například říká, že jde o to, „dostat se ven z bytí po nové cestě“, poněvadž „každá civilizace, která přijímá bytí s jeho tragickou beznadějí a se zločiny, jež ospravedlňuje, si zasluhuje být označena za barbarskou“.⁵ V *Totalitě a nekonečnu*, v samém závěru analýz subjektivity v jejím vztahu k nekonečnému času plodnosti znovu tvrdí, že „[plodnost] zbavuje subjekt poslední stopy fatality tím, že mu dovoluje být někým jiným“.⁶ Podobné odmítnutí čteme také v jádru ústředního argumentu *Jinak než být*, kde Levinas říká: „jde o to, vyjádřit rozpad osudu, jenž vládne v esenci.“⁷ Může však mít etika takovou moc? Může překonat tragično?

Této otázce bych rád podrobil Levinasovo myšlení. Odpověď lze bezpochyby zformulovat jen na základě toho, jak chápeme tragično. Má tragično ještě jiný význam kromě toho, který získalo v poetické oblasti řecké tragédie? Je možné definovat jisté locus communis zkušenosti tragična, aniž bychom přitom odkazovali k tomuto dramatickému umění? Anebo je tato zkušenost kontingentní, závislá na jedinečnosti a osobitosti kontextu a příběhu, které nelze sdílet ani učinit univerzálními? Tyto otázky je třeba klást i Levinasovi, a to navzdory tomu, že nenapsal a nechtěl napsat filosofii tragična.

Ve svém přístupu k těmto otázkám se budu opírat o Paula Ricœura, jenž do toho, co nazývá svou malou etikou, na konci *Soi-même comme un autre*, vložil poznámku o „tragičnu jednání“. Jde o několik stránek dedikovaných jeho synu Olivierovi, který spáchal sebevraždu, věnovaných reflexi řecké tragédie, zejména *Antigoné*, na začátku předposlední kapitoly „Soi a praktická moudrost: přesvědčení“.⁸ Tragično se takto stává předmětem skutečného sporu mezi Levinasem a Ricœurem. Zatímco pro prvního etika znamená neredukovatelnou transcendentu, pro druhého je tragično spjato s údělem etiky v tom, že poukazuje k určitému omezení etiky, a nutí tak vnášet do praxe jistou moudrost. Této moudrosti je podle Ricœura zapotřebí proto, aby se angažovanost za spravedlivou společnost nezvrátila v zaslepenost ulpívající na morálních principech a abstraktních ideálech: nikdy není dána jednou

5 Levinas, E., *De l'évasion*. Montpellier, Fata Morgana 1982, s. 127.

6 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 268–269.

7 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Martinus Nijhoff 1974, s. 20.

8 Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil 1990, s. 281.

provždy a je třeba ji v různých kontextech pokaždé znovu vynalézat. Ricœur mimo jiné tematizuje tragično ve vztahu k problematice jednání (a na jejím základě); Levinas naproti tomu denuncuje tragickou dimenzi v údělu existence. Proto budu nejprve zkoumat tragično, jak se objevuje v Levinasově filosofii, a poté se obrátím k Ricœurovi, abych se zabýval vztahem mezi tragičnem a jednáním.

Tragično v Levinasově filosofii

Levinas nenapsal filosofii tragické zkušenosti. To však neznamená, že by tato zkušenost v jeho díle úplně chyběla. Lze v jeho filosofii hovořit o přítomnosti tragična? A o jakou přítomnost jde?

Podle jedné interpretace, velmi rozšířené v anglofonní recepci jeho díla, Levinasova filosofie úplně postrádá tragickou dimenzi. To, co je v této filosofii problematické, je právě to, že je příliš optimistická, co se týče etických schopností subjektivity, a že nebere v potaz nelidský úděl člověka. Levinasova filosofie podle této interpretace ani nemůže mít tragickou dimenzi, protože v jádru tohoto myšlení je idea Dobra, která je popisována na způsob dobroty, jež si mě vyvolila dříve, než jsem vůbec mohl cokoli volit, a která mě přitom nepodrobila své moci. Díky tváři druhého se nemohu vyvléci z apelu, který mi adresuje idea Dobra. Tvář mě tak osvobozuje, poněvadž mě povznáší a zlidštuje: odvrací můj egoismus a vyhání mě z mého vztahu k sobě samému tím, že definuje mou subjektivitu jako odpovědnost za druhého. Tato mnohokrát opakovaná verze ústředního argumentu Levinasovy filosofie je dobře známa.⁹

Aby však bylo možné tvrdit, že tento průlom subjektivity implikuje i překonání veškeré zkušenosti tragična v existenci, je třeba přijmout perspektivu, již P. Davies nazval „a linear narrative“¹⁰ a která čte Levinasovu filosofii jako popis a artikulaci postupného rozmachu subjektivity, jež vposledku překonává zkušenost toho, co Levinas označuje jako ono je, „anonymního proudu bytí“. Takováto interpretace ve skutečnosti závisí hned na několika předpokladech: na tom, že přítomnost ono je vymezuje smysl tragična v Levinasově filosofii, že návrat ono je, bytí jej Levinas zmiňuje na více místech, je vůči významu subjektivity bezvýznamný, že s ním nic nezmůže, a konečně na tom, že ono je může být ve vztahu k druhému překonáno, tj. ohraničeno, vymezeno a zrušeno.

9 Visker, R., *The Mortality of the Transcendent. Levinas and Evil*. In: *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Levinas and Heidegger*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 2004, s. 112–141.

10 Davies, P., *A Linear Narrative? Blanchot with Heidegger in the work of Levinas*. In: Wood, D. (ed.), *Philosophers' Poets*. London–New York, Routledge 1990, s. 37–69.

Tato interpretace přece jen není zcela evidentní. Především není přesvědčivá v tom, že zdá se předpokládá, že druhý představuje jakousi zázračnou instanci, jež mě vysvobozuje z podrobení bytí tím, že mi umožňuje konat dobro. Kromě toho zdá se nebere v potaz historické skutečnosti, v jejichž kontextu Levinas odmítá západní rozum, a tak redukuje myšlení filosofa, který více než kdo jiný musel čelit každodenní zkušenosti toho, že smrt přichází právě od druhého, na myšlenku, že druhý je dobrý, že vstupuje na scénu proto, aby si mě povolalo Dobro. Tato interpretace však přehlíží hned několik konkrétních analýz smyslovosti, těla, utrpení, jinakosti a zkušenosti druhého, aby zredukovala Levinasovo myšlení na abstraktní (a navíc velice klasickou) metafyziku idey Dobra, jež nelze nesdílet.

Proto je třeba pokusit se o jiný přístup a tázat se, jak se tragično podílí na údělu, v němž se zjevuje přednost etiky. Za tímto účelem je třeba přehodnotit pojem ono je v Levinasově filosofii, nikoli jako přítomnost, která bude postupně zrušena a nahrazena významem Dobra a subjektivity, nýbrž jako přítomnost nepřekonatelnou, která se v Levinasových analýzách neustále vrací, a to dokonce i v odkazu na ideu Dobra, čímž Levinas podkopává objektivitu této idey, jež by bez sebemenší dvojznačnosti zakládala intelektualismus rozumu.¹¹ Jak tento pojem mění naše chápání tragična?

Zkušenost tragična není v Levinasově díle úplně nepřítomna, Levinas má však tendenci ji ztotožňovat s bytím jako takovým. Kain, Oidipus, Hamlet, Macbeth, všechny tyto postavy evokují peripetie bytí a slouží k odmítnutí převládající alternativy: být, či nebýt. Je to právě Heideggerova filosofie a přednost, kterou dává otázce bytí, jež nám podle Levinase ukazuje, jak je tragično nerozlučně spjato se zkušeností existence. Ocitnout se v dramatu, kde jsou kostky již vrženy, kde jsou postavy bez jejich vědomí uvězněny v zápletce, jež se vymyká jejich moci a která vypráví vítězství a prohry jejich vůle podrobené neosobní moci, jíž se nelze vyhnout a z níž se nelze vymanit, kterou však tato vůle může vzít na sebe tím, že afirmuje sebe samu, takové je tragično existence, jak podle Levinase vyplývá z Heideggerovy existenciální analýzy. „Heideggerova ontologie zde vydává své nejtragičtější tóny,“ říká v závěru svého příspěvku k obnově ontologického myšlení v Heideggerově filosofii „ontologie v časovosti“.¹²

Tato interpretace se podle Levinase nabízí ze dvou komplementárních důvodů. Heidegger podřizuje veškerý vztah k jinému rozumění bytí, které již probíhá v lůně Stejného (v lůně „onoho sebe samého, jež se skrže svou existencí vztahuje k bytí, jež je jeho bytím“). Kromě toho určuje veškerý vztah k bytí časovostí bytí-k-smrti (*Sein zum Tode*), jež vposledku spočívá na nicotě,

11 Levinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin 1992, s. 115.

12 Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin 2006, s. 89.

a přihází se tedy jako osud (*Geschick*), který mohu vzít na sebe, ke kterému se mohu hlásit anebo před kterým se mohu pokusit utéci a odmítnout jej – všechny tyto možnosti představují výrazy mého vztahu k bytí. Co tedy paradoxně v Levinasově optice vysvětluje ekvivalenci mezi bytím a tragičnem, je možnost volby mezi bytím a nebytím, je to možnost smrti jakožto konce mého vztahu k bytí, konečnost mého bytí rozpouštějícího se v nicotě. Je zřejmé, že tato interpretace tragična je do značné míry ovlivněna filosofiemi existence v tom, jak čerpá samotný princip budoucnosti osudu v absolutnu svobody.

Prvním účinkem zavedení pojmu ono je do filosofického diskursu, který odmítá primát ontologie a svobody, je desartikulace časovosti osudu a narušení logiky bytí a nicoty. Takový byl již záměr knihy *Existence a ten, kdo existuje*. Volba být, či nebýt se zde ukazuje jako závislá, druhotná, ba bezmocná – nicota přece není předmětem volby. Ani bytí, ani nicota – Levinas explicitně označuje ono je jako „vyložené třetí“.¹³ Ono je boří iluzi, podle které smrt (či sebevražda) znamená konec anebo řešení. Tím mění pravidla dramatu, v němž již neplatí zápletky, a kde je tak silně přítomné to neosobní, že vůle jáství již nemůže afirmovat sebe samu, nemůže již mít jistotu, že bude moci zkusit své štěstí a vzít je na sebe. Jinak řečeno, dříve než se klade otázka po mém vztahu k bytí, již sama přítomnost ono je nastoluje vztah k jinému, zkušenost, jejíž jinakost převrací suverenitu rozumění bytí.

Avšak můžeme si klást otázku, zda pojem ono je právě z tohoto důvodu nezveličuje až příliš smysl pro tragično existence. Neznačí sám fakt být připoután k bytí bez možnosti je vzít na sebe ani se z něj vysvobodit nepřekonatelné a nezapomenutelné utrpení v samotném srdci existování? Nevrací se tak Levinas ke spíše klasickému pojetí tragického konfliktu, který je výsledkem nikoli svobody hrdiny, nýbrž, jak si všímá Ricœur, „pradávných podzemských sil“?¹⁴ Levinas sám zavádí tento vztah:

Osudovost antické tragédie se stává osudovostí neodpuštělného bytí. Přízraky, duchové a čarodějnice nejsou jen Shakespearovou daní své době nebo stopou použitých materiálů. Dovolují pohybovat se neustále na této hranici bytí a nicoty, kde se bytí vsunuje do nicoty samé jako „bubliny země“ [...]. Hamlet ustupuje před „nebytí“, protože tuší návrat bytí [...]. Objevení přízraku Banca v Macbethovi tvoří stejně tak rozhodující zkušenost „bezvýchodnosti“

¹³ Levinas, E., *Ethique et infini*. Paris, Fayard 1982, s. 38.

¹⁴ Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, c. d., s. 282.

existence, jejího přízračného návratu trhlinami, kudy jsme ji vyhnali.¹⁵

Nicméně pojem *ono je* vnáší také do Levinasovy filosofie jistou dvojnáznost, která je patrná již z jeho raných analýz. Na jedné straně pojem implikuje redukci veškerého smyslu na bezvýznamnost, depersonalizaci všech mých vztahů k bytí anebo „rozpad hypostaze“.¹⁶ Na druhé straně se přítomnost *ono je* neustále vrací v tělesnosti a její opacitě: smyslovost, slast, únava a afekty typu hrůzy, hnusu, úzkosti, studu. Ať již jsou detailní analýzy těchto fenoménů sebediferencovanější, mají společné to, že vždy poukazují na závislost a nuznost těla, na fakt, že tělo je připoutáno k bytí. *Ono je* je takto tím, co mě neustále poutá k bytí, aniž mi přitom dává schopnost nacházet se v bytí či klást si pozici. Tento pojem je tedy dvojnázný v tom, že zároveň ruinuje a podmiňuje možnost dávat nějaký smysl. Z této dvojnáznosti však také vyplývá, že *ono je* není ani silou, ani smyslem, který by odkazoval k jakémusi prastarému dědictví. Neosobnost neutralizuje i mytické mocnosti, jež evokují nebo způsobují tragično.

Tady však dvojnáznost v Levinasově myšlení nekončí. Existuje totiž jistá analogie mezi přítomností *ono je* a setkáním s druhým. Mají společné to, že se vztahují k cizosti jiného dříve než k rozumění bytí. Setkání s druhým se proto také vyznačuje, a Levinas to říká opakovaně, násilím, hrozivou blízkostí smrti. „Druhý, neoddělitelný od události transcendence samé, má své místo v té oblasti, z níž přichází smrt, [...]“¹⁷ Tato blízkost však získá tragický smysl teprve s druhým, tváří v tvář druhému: „Výjimečná hodina jejího příchodu se blíží jako osudová hodina, kterou kdosi určil.“¹⁸ Tato tragická dimenze, která se objevuje ve vztahu k druhému, se přitom dá vysvětlit „zcizení[m] mé vůle druhým“.¹⁹ Právě ve vztahu k druhému mi hrozí, že se ocitnu v dramatu, kde má vůle bude vystavena neosobním silám: „Její tajemství střeží nepřátelské a zlovolné moci, záluďnější, moudřejší než já, moci, jež jsou absolutně jiné, a jen proto nepřátelské.“²⁰ Toto vysvětlení se nicméně nepodobá tragické dimenzi, jež se vyskytuje ve sféře rozumění bytí v tom, že zde nejde ani o volbu mezi bytím a nebytím, ani ostatně o smrt jako možnost, kterou mohu vzít na sebe. Naproti tomu jde o to, ukázat, že tragická dimenze již implikuje tento neosobní řád. Právě tváří v tvář druhému je má vůle vystavena cizosti, kterou nemůže vzít na sebe a z níž se nemůže vyvléci. Roz-

15 Levinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*. Přel. P. Daniš. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 51.

16 Tamt., s. 59.

17 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 209.

18 Tamt.

19 Tamt., s. 210.

20 Tamt., s. 209.

uzlení dramatu však ještě není dáno. Druhý mě ani zdaleka nevysvobozuje z tragického smyslu existence, nýbrž je tím, kdo mě konfrontuje s naléhavostí tragična, z něhož není úniku.

Pokus se tento vztah mezi druhým a tragičnem vnímat sevřeněji. Levinas popisuje setkání s druhým v termínech neredukovatelné asymetrie. Druhý se vymyká veškeré iniciativě mého vztahu k sobě samému. Tato asymetrie není tragická jako taková. Je v jistém smyslu třeba, aby se k ní přidala přítomnost ono je. Například vážné nemoci, když je jim druhý vystaven, způsobují nepřekonatelný rozdíl mezi mnou a druhým, rozdíl, který se ještě jiným způsobem přičítá k neredukovatelné asymetrii charakterizující setkání s ním. Zasažen rakovinou je druhý ode mě oddělen před veškerým vztahem přátelství či odpovědnosti a toto oddělení nelze protnout slovem ani voláním. Co vnáší tragický smysl do asymetrie vztahu k druhému, je nemoc, jež mu náleží bez možnosti se o ni podělit, jež mu ovšem náleží takovým způsobem, že ho zároveň zevnitř vyvlastňuje, přičemž tento vnitřek je mu vlastně vnější. Rakovina jistě není nemoc jako každá jiná. Dokonce je možné říci, že ani různé typy rakoviny se navzájem nepodobají. Avšak všechny rakoviny bezpochyby spadají do *ono je*, anonymní přítomnosti těla, jež se rozpíná v živé tělesnosti a tuto tělesnost ničí. Zvláštností rakoviny je, že její přítomnost v tělesnosti nepřeměňuje neosobnost na palivo, z něhož má živé tělo radost a které ho posiluje – takovým způsobem interpretuje Levinas závislost těla v dlouhých analýzách slasti a tělesnosti v *Totalitě a nekonečnu* –, nýbrž naopak blokuje tuto přeměnu a obrací ji proti živému tělu. Rakovina se šíří jaksi pod hranici smyslově pociťujícího těla, redukuje tkáň živého těla na nerozlišné a hrozivé bujení látek a krvinek. To, co Levinas označuje jako zástupnost, je vůči tomu to anonymnímu procesu probíhajícímu v těle nemožné: nemůžeme zaujmout místo druhého, jenž trpí rakovinou, aniž by nám úplně neunikal samotný smysl tohoto utrpení. Odpovědnosti či přímosti vztahu tváří v tvář neustále hrozí, že se stane nezamýšleným atentátem na nemocného. Samotným faktem své rakoviny je druhý oddělen: nikdo se jej nemůže dotknout, nikdo na něj nemá nárok. Jenže odpovídat druhému již znamená se jej dotýkat bez možnosti vzít tento kontakt na sebe. Jako třetí člověk bez tváře, jenž nedává čas na rozmyšlenou, ale krade nám právě lidský čas, může nemoc pokaždé vyrušit přímost sdílení tím, že fyzicky staví na odiv nuznost těla.

Někdy máme tendenci zapomínat, že *ono je* není jen to, co poutá nahé a nuzné tělo k bytí, nýbrž také to, co ruinuje toto pouto. A tuto destrukci není žádným způsobem možné vzít na sebe; zástupnost zde naráží na hranici, která je patrná v údělu těla vystaveného neléčitelné nemoci. Rozpor je jaksi situován již vždy ve smyslově pociťovatelném – mezi pociťovatelným a nepociťovatelným uvnitř smyslově pociťujícího těla. Přece však je tu jistá otevřenost vůči druhému. Smysl zkušenosti by byl úplně neznámý, kdybychom

konečnost otevřenosti subjektivity přiřkli určitému nedostatku subjektivity odpovědné za druhého, nedostatku, který by byl výsledkem egoismu jejího sebevztahu. Smysl zkušenosti by byl rovněž neznámý, kdybychom naopak tvrdili, že přítomnost utrpení druhého prolamuje veškerou konečnost mého sebevztahu tím, jak přikazuje dobro. Zkušenost je třeba artikulovat úplně jinak: pouze otevřenost vůči druhému tváří v tvář tomu, co zůstává vůči této otevřenosti lhostejné, poukazuje rovněž na konečnost této otevřenosti. Samotný smysl *charitas* vyrůstá z této nemožnosti: poskytovaná péče nemůže bližního zcela zbavit přítomnosti hrozby, jež ho ničí zevnitř. Odpověď druhému, byť dobře míněná, může být bezmocná ve vztahu k této jinakosti.

Nelze tedy říci ani to, že příchod subjektivity odpovědné za druhého odstraňuje zkušenost ono je, ani to, že transcendence Dobra prolamuje konečnost vztahu subjektivity k druhému. Naproti tomu je třeba říci, že ono je vyznačuje nepřekonatelnou hranici postavení subjektivity, a nadto, že smysl subjektivity jakožto odpovědnosti podmiňuje vědomí tragického smyslu její konečnosti. Smysl etiky v Levinasově filosofii tedy ani zdaleka nespočívá ve vysvobození či překonání tragična, ale naopak nás konfrontuje s novou zkušeností tragična. Tu je napříště možné popsat na základě vědomí, že přímot vztahu tváří v tvář, jež je podmínkou spravedlnosti, nestačí na to, činit druhému spravedlnost.

Tragično jednání

Po tomto prvním přiblížení zkušenosti tragična v Levinasově filosofii je zřejmé, že se nemůže obejít bez reflexe jednání. Je však taková reflexe schopna překonat zkušenost tragična ve vztahu k druhému?

To, co Ricœur nazývá tragičným jednáním, je především situováno na úplně jiné rovině analýzy. Spadá bezpochyby také do existence, avšak co se zde jeví tragickým, není zkušenost existence, vztah k bytí jako takovému. Ricœur tematizuje tragično jednání v rámci reflexe politické praxe. Rozhodnutí, jež je třeba činit v institucionálním a mezilidském kontextu, mohou dát vznik konfliktům mezi rozdílnými hodnotami, které se mohou stát neřešitelnými, nesmiřitelnými. Podle Ricœura tak tragično odhaluje skutečnou konečnost etiky, v tom, jak morálka, v kantovském smyslu praktického rozumu, když je konfrontována s komplexností života, vytváří skrze svou univerzalistickou přisnost spory, jež nedokáže vyřešit. Proto se Ricœur obrací ke zkušenosti řecké tragédie, kterou nepovažuje za filosofický pramen, která ale může být poučná pro etiku: nepřímo ukazuje důležitost učení se praktické moudrosti.

Pro Ricœura, jenž v tomto navazuje na Hegela, je tématem tragédie jednání. Jako příklad mu slouží Antigoné. „Tragédie Antigoné se dotýká toho [...] co můžeme nazvat agonistickým pozadím lidské zkušenosti, kde se neko-

nečně sváří muž a žena, stáří a mládí, společnost a jedinec, živí a mrtví, lidé a božské.²¹ Co činí tuto tragédii exemplární, je, že odhaluje důvody přetrvávání tragické zkušenosti v lidském údělu. Jednání Antigóné není určeno jen rodinnými povinnostmi, ale také naléháním archaických sil: „Pouto mezi sestrou a bratrem, které pomíjí politické rozlišení na přátele a nepřátele, je neoddělitelné od služby podzemským božstvům, jež proměňuje rodinné pouto v temný pakt se smrtí.“²² Vášnivost jejího chování se nedá vysvětlit ani tak svobodnou volbou a odpovědností být jediným původcem svých činů, již si nárokuje, jako spíše temnými motivacemi nerozpletitelně spojenými s osudovými nutnostmi. Ani svoboda, ani afirmace nicoty neumožňují vnést světlo do této tragédie, na rozdíl od mezilidských vztahů, rekurence archaického pozadí v těchto vztazích a nevyhnutelného vypuknutí agonistického konfliktu v životě. Zároveň je to však Antigóné, zranitelná žena bez mandátu v politickém životě obce, osamoceny jednotlivce opírající se pouze o nepsané zákony a dovolávající se jich pro navázání vztahu mezi mrtvými a živými, je to Antigóné, kdo vyznačuje hranici veškeré politické moci: „vytyčila hranici, jež odmítá lidskou, příliš lidskou povahu veškeré instituce.“²³ Proč vzpomínat toto dědictví Antigóné, široce komentované v moderní filosofii kultury, a význam této řecké tragédie v úvaze, jejímž tématem je vztah etiky a tragična v Levinasově filosofii? Levinas Antigóné nikdy nezmiňuje. Jistě, Ricœur díky tomuto připomenutí tematizuje konečnost etiky, o níž nám řecká tragédie podala svědectví. Týká se však tato konečnost Levinasovy etiky? Ricœur vidí v konfrontaci mezi morálními principy a složitostí života samotný zdroj nesmiřitelných konfliktů. Je méně jasný a srozumitelný, když jde o to, vysvětlit, kdy a za jakých podmínek mají být tyto konflikty označeny za tragické. Zdá se, že je nazývá tragickými, protože jsou již etickými, tj. že jde o konflikty hodnot, a že činit spravedlnost jedné způsobuje újmu a provinění vůči jiné. Příklady, které uvádí, se týkají lékařských rozhodnutí na konci života, uplatnění zákona na případ, jenž esenciálně spadá pod jedinečné a výjimečné, odporu utlačovaného jednotlivce, který se vzpírá diktátorskému režimu, atd. Chápeme-li je takto, tragično se jeví, navzdory tomu, co naznačovala četba *Antigóné*, na pozadí svobodné volby, na pozadí nepřekonatelného protikladu mezi principiálními přesvědčeními, a odhaluje konečnost, ba zaslepenost, v samotném jádru této volby. Levinasovo myšlení předchází těmto úvahám o konfliktní úloze morálky v životě – připomeňme první větu *Totality a nekoněčna*: „je nanejvýš důležité vědět, zda nás morálka nevedí za nos.“ Jeho cílem je naproti tomu nově vymezit sám smysl pojmu spravedlnosti, nikoli na zá-

21 Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, c. d., s. 283.

22 Tamt., s. 282.

23 Tamt., s. 285.

kladě předem daných norem, nýbrž na základě subjektivity pro druhého. Je tu však nějaká souvislost?

Abychom dobře chápali význam tohoto tázání, je třeba se hlouběji podívat na tuto souvislost. Ta se týká především pojmu jednání a místa, jaké by tento pojem měl zaujímat v úvaze o podmínkách etiky. Je nutné vypracovat pojem jednání, aby bylo možné ozřejmit tuto podmínku? Levinas tak nečiní. Vztahuje podmínku etiky k „pasivitě pasivnější než veškerá pasivita“ a neváhá přijmout, že odpovědnost značí i vystavenost pohaně, bolavou ránu, zranitelnost, jako například když v *Jinak než být* cituje z Knihy nářků: „Tvář ať nastaví tomu, kdo jej bije, potupou ať je nasycen.“²⁴ Má dokonce tendenci hlásit se k této podmínce odpovědnosti, aby explicitně odmítl etickou peritenci činu:

Je zapotřebí této pasivity. Pro to málo krutosti, kterého se zřekly naše ruce, bylo třeba tohoto nezbabělého chřadnutí mužnosti. Především takový je smysl v této knize opakovaných formulací vztahujících se k pasivitě pasivnější než veškerá pasivita, štěpení Jáství na já, vedoucí až k jeho strávení pro druhého, aniž by přitom z popela tohoto strávení mohl znovu povstat akt.²⁵

Čin podle Levinase nemůže než vyjevit tragickou dimenzi existence. Jsme tu konfrontováni s neuralgickým bodem celé jeho filosofie. Přestože byl první, kdo chápal pluralismus bytí na základě sexuální diference,²⁶ neviděl, že pluralita jednání se může podílet na pluralismu bytí. Smysl bytí se totiž ukazuje rozdílně podle neredukovatelné rozmanitosti sociálních interakcí. Pro Levinase má jednání původ v sebevztahu, a právě proto mu neustále hrozí, že bude vůči vztahu k druhému reduktivní. Výsledky jednání jsou včleněny do meziosobního řádu, v němž původní intence vůle ztrácí smysl. Tento řád je již vždy označován jako neosobní. V analýzách vůle se okamžitě a nevyhnutelně objevuje dimenze fatality: „Absurdita fatum maří suverénní vůli.“²⁷ Levinas nicméně připouští i úplně jiný přístup, poněvadž nepojímá vůli jako abstraktní ideu, ale jako konečnou tělesnost. „Vůle obsahuje tuto dvojnost zradu a věrnosti ve své smrtelnosti, která se děje či rozehrává v její tělesnosti.“²⁸ Dokonce zmiňuje „pluralitu vůlí“,²⁹ aby odmítl perspektivu, která chápe společenské vztahy jako části jistého celku. Neopomíjí zmínit ani různé čin-

24 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, c. d., s. 141.

25 Tamt., s. 233.

26 Levinas, E., *Čas a Jiné*. Přel. Z. Hrbata. Praha–Liberec, Dauphin 1997.

27 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 202.

28 Tamt., s. 207.

29 Tamt., s. 198.

nosti vůle: stavění se proti druhému, vytváření děl, erotický vztah, a dokonce možnost ujmout se slova spojenou s nárokem spravedlnosti. Avšak žádná z těchto činností nemá moc zjevit či uskutečnit dobrotu v pluralismu bytí, poněvadž dobrota je za hranicemi „schopnosti vůle“.³⁰ Jenže nemůže takový dětský smích být znamením dobroty, která by byla za hranicemi mého sebevztahu a rovněž za hranicemi smyslu utrpení pro druhého?

Levinas opomenul v tělesných gestech analyzovat modalitu jednání, stejně jako opomenul artikulovat tyto modalitu s jejich závislostí na určité pasivitě. Avšak dokud není jasné, jak aktivita činit spravedlnost má svou podmínku v pasivitě zranitelnosti, smyslem jednání nemůže být zrada odpovědnosti za druhého. Levinas je na tomto místě konfrontován s nepřekonatelným paradoxem své filosofie, poněvadž rovněž vyzývá k činu. Druhému neodpovídáme s prázdnými rukama. Spravedlnost vyžaduje také možnost rozlišovat a srovnávat. Pro uskutečnění spravedlnosti je třeba institucí.

A tak se můžeme ptát, jestli to, co Ricœur nazývá tragično jednání a co pod tímto názvem vypracovává, nepoukazuje ke konečnosti levinasovské etiky dříve, než by šlo o politickou filosofii ve vlastním smyslu, tentokrát ovšem opačným způsobem. Neboť problém, který klade Levinasova filosofie, není ten, že morální normy a etické hodnoty jdou proti sobě a že nemůžeme být věrní oběma zároveň, nýbrž především problém vědět, jak se mimořádný úděl pasivity jednoho pro druhého může projevit v angažovanosti za spravedlivou společnost, aniž přitom ztratí svůj jedinečný význam. Sám Levinas, když se klade otázka spravedlnosti, hovoří o „zradě“³¹ a o „omezení odpovědnosti“.³² Ricœurova úvaha nám v tomto smyslu pomůže vysvětlit nesnáze, které se objevují tehdy, když vyzýváme k jednání na základě podmínky definované jako pasivita. Vzpomeňme tři úvahy, jež Ricœur spojuje s etickou podmínkou jednání.

Aby spravedlnost myšlená ze subjektivity pro druhého vůbec mohla mít společenský smysl, je především třeba, aby se ona pasivita pasivnější než veškerá pasivita projevila v intenci konat dobro pro druhého (a propůjčila jí smysl). Avšak tuto intenci konat dobro nelze myslet beze vztahu k tomu, co Ricœur nazývá přesvědčení. To neimplikuje pouze kognitivní aspekt intence, ale vyjadřuje také sebedůvěru. Ricœur užívá tohoto pojmu, aby označil praktickou moudrost, jež sleduje univerzální pokaždé v singulárních kontextech. Předpokládá meziosobní řád a pěstuje se pomocí „umění konverza-

30 Tamt., s. 212.

31 Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, c. d., s. 111.

32 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, c. d., s. 245: „Třetí vnáší do Říkání (Dire), jehož význam před druhým probíhal dosud jedním jediným směrem, kontradikci. Toto omezení odpovědnosti jako takové s sebou přináší vznik otázky: Co mám učinit spravedlivého?“

ce“.³³ V tomto ohledu odkazuje k odpovědnosti za druhého, i když pro to, aby se projevila, vyžaduje také určité zaučování. Levinas nezmiňuje přesvědčení jako nutnou podmínku spravedlnosti. Ve vztahu k odpovědnosti za druhého přesvědčení neustále hrozí, že zabředne do sebe-zalíbení a že bude považovat reciprocitu meziosobních vazeb za samozřejmou. Podle Levinase neexistuje společné měřítko, které by umožňovalo rovnováhu jejich interakce. Pasivita vystavenosti není nástrojem, jak se naučit praktické moudrosti ani jak ji zachránit, nýbrž zostřuje citlivost s cílem protrhnout zaslepenost, k níž může dospět přesvědčení. Naproti tomu přesvědčení není nástrojem na transpozici pasivity vystavenosti do univerzálního smyslu společnosti: může ji pouze zrazovat tím, že vychází ze symetričnosti konverzace a z reciprocity vztahů. Na druhou stranu, sledujeme-li Ricœurovu úvahu, můžeme si klást otázku, zda přesvědčení není také možností, jak se setkat s druhým, ba co více, zda není nutné proto, abychom se vyhnuli tomu, že by pasivita vystavenosti paralyzovala ve svém znepokojení veškerou důvěru. Byť zaslepená a limitovaná ve své konečnosti, praktická moudrost, jak ji definuje Ricœur pomocí termínu přesvědčení, nevede nevyhnutelně k objektivaci či k bezpráví na druhém. Naopak může podněcovat způsoby volby a interakce, které tvoří podmínky pro to, činit spravedlnost jedinečnosti druhého a zároveň se vyhnout životním zvrátům příznačným pro tragické jednání.

Za druhé, aby spravedlnost myšlená ze subjektivity pro druhého mohla mít společenský smysl, je mimo jiné třeba, aby bylo možné vyjádřit etický smysl pasivity pokaždé v jedinečných politických a kulturních kontextech. „Spravedlnost je právo na slovo“ – na počátku tohoto článku jsme viděli, že pomocí tohoto tvrzení Levinas zdá se zajišťuje možnost sociálního, a dokonce právního smyslu spravedlnosti vzešlého z postavení jedinečné a nenahraditelné subjektivity. Tato možnost implikuje schopnost etické subjektivity vyjadřovat a artikulovat nárok spravedlnosti před druhými a v diskusi s druhými. Právě to Ricœur nazývá *deliberace*: a ta se neomezuje na srovnávání protikladných nároků, ale implikuje také konfrontaci s veřejnou diskusí.³⁴ *Deliberace* je činnost, jež probíhá uvnitř určité komunity, a tak nezávisí pouze na mně. Vyžaduje různé sociální a jazykové kompetence, diskusi s druhými a (do určité míry sdílený) dluh vůči minulosti. Z toho důvodu definice spravedlnosti jako práva na slovo nemůže opomenout rozlišení mezi soukromým a veřejným anebo mezi odpovědí danou druhému a odpovědí danou před druhými. Levinas tuto distinkci nečiní. Zmiňuje apologii, „mluv[uj] v první osobě“,³⁵ protože v tomto ujmoutí se slova je uchována jedinečnost

33 Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, c. d., s. 336.

34 Tamt., s. 300.

35 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 218.

subjektivity. „Spravedlnost by nebyla možná bez singularity, bez jedinečnosti subjektivity.“³⁶ „Jsem tedy nezbytný pro spravedlnost jako ten, kdo nese odpovědnost i za všemi mezemi, jak je určuje objektivní právo.“³⁷ Soud, jehož jsem předmětem a na nějž odpovídá apologie tím, jak není omezen žádným objektivním zákonem, vyžaduje nekonečný růst odpovědnosti, která mě neustále „vyprazdňuje“ ze mě samotného. Když však sledujeme Ricoeurovu úvahu, můžeme se ptát, jak může Levinas zároveň tvrdit, že „Ono já [...] se stvrzuje právě v tomto neustálém úsilí o oproštění“,³⁸ není-li to proto, že smysl odpovědnosti byl již vyjádřen ve veřejném prostoru, a tím byl potvrzen. Obecněji se můžeme tázat, zda je možné svědčit o utrpení pro druhého, aniž bychom toto svědectví vyjádřili ve veřejném prostoru. Veřejný prostor není jen prostorem, kde je druhý objektivován a kde se může ztratit smysl odpovědnosti. Je to také prostor, kde lze vyžadovat a potvrzovat spravedlnost. Vždyť i význam těch, kdo položili život za druhého, závisí na veřejném prostoru, který uchovává jejich jména. Avšak jak se vyhnout tomu, aby se etický smysl pasivity v deliberaci neotupil vzhledem k tomu, že ujmutí se slova se ukazuje jako zaujetí jedné z pozic, zaujetí, jež zabředává do konfliktního protikladu? A jak se navíc vyhnout tomu, aby se etický smysl nezvrátil tím, že se zamění se zadlužeností vůči minulosti?

Pro to, aby měla spravedlnost společenský smysl, je konečně třeba, aby se subjektivita pro druhého mohla zapojit do jistého institucionálního pole. Avšak pro to je třeba zprostředkování mezi výjimečným smyslem pasivity a sociálním smyslem tohoto zapojení. Odkaz na třetího nestačí na to, myslet toto zprostředkování: třetí nevysvětluje, odkud se bere nárok a sama možnost tohoto zapojení, a ostatně ani není prostředníkem mezi výjimečným smyslem pro odpovědnost a společenským smyslem pro spravedlnost. Takové zprostředkování může nastat pouze v přítomnosti institucí a s nimi spojených politických praktik. A tato přítomnost zůstává neutrální vůči významu odpovědnosti. Je to subjektivita, co působí rozdíl tím, že skrze svou angažovanost s sebou přináší význam nelhostejnosti. Jak pak ale myslet požadavek angažovanosti na základě neutrálních institucí, aniž bychom přitom zvrátili, neutralizovali či smazali význam subjektivity? Nejedem western vypráví příběh zvrácenosti spravedlivého člověka, jenž se zaváže hájit zákon ve jménu obětí proti násilí zločinců.

Tyto tři úvahy o podmínce činu dobře ukazují, že etika pasivity se nemůže obejít bez filosofie jednání. Jednání ji konfrontuje s konečností, jež je jí inhereční, a to v dvojím smyslu: sice že subjektivita pro druhého není postačující

36 Tamt., s. 224.

37 Tamt., s. 223.

38 Tamt., s. 222.

podmínkou pro uskutečnění spravedlnosti a že jí hrozí, že kompromituje, ba ztratí jedinečný smysl odpovědnosti hned, jakmile se pokusí tuto odpovědnost uvést ve skutek.

Místo závěru

Upozornili jsme na tragickou podmínku Levinasovy etiky, a to dvěma způsoby: v jádru idey substituce ve vztahu k singulárnímu smyslu utrpení druhého a v etickém významu spravedlnosti ve vztahu k otázce jejího uskutečnění skrze jednání. Oba způsoby přitom odkazují na stejnou podmínku, a to na levinasovský pojem subjektivity a na její radikální pasivitu.

Z předešlého je možné vyvodit několik závěrů. Především pro hodnocení Levinasovy etiky není na místě volit mezi transcendencí a konečností ani je klást proti sobě. Bylo by chybou říci, že Levinasova etika ruší, eliminuje či popírá veškerou tragickou dimenzi existence. Je třeba naopak říci, že Levinasova etika přináší novou zkušenost tragična, která již není definována pojmem osud, ale nepřekonatelným vědomím, že mé bytí pro druhého nedostačuje tomu, ospravedlnit utrpení druhého.

Za druhé, z etického posunu pojmu spravedlnosti plyne, že spravedlnost se jeví jako problém, jako nikdy neuskutečněná a neustále zpochybňovaná v tázání, co si s ní mám počít. Tento problém však skrývá propast v samotném srdci etiky odpovědnosti, propast, jež se prohlubuje mezi radikální pasivitou a aktivitami vůle. Dobrota je za hranicemi toho, co může vůle – to jest: spravedlnost se nemůže uskutečnit, aniž zvrátí výjimečný smysl odpovědnosti. Pak se ovšem lze ptát, zda Levinasova etika nesměřuje k fatalistickému závěru, že jsme jednoduše neschopni učinit spravedlnost druhému, ať už je jednání, jakým se toho pokoušíme dosáhnout, jakékoli.

Konečně, tragický smysl, jež jsme zdůraznili v levinasovské koncepci spravedlnosti, nás zve k tomu, abychom přehodnotili vztah mezi etikou a náboženstvím. Možná že tento vztah již nemáme pojímat jako vztah, kde etika (můj vztah k druhému) definuje náboženství (zkušenost jinakosti druhého), nýbrž kde náboženství funguje jako znamení dané transcendenci v tragické zkušenosti vztahu k druhému. Takové chápání by otevřelo prostor zhodnocení estetiky, poezie a umělecké tvorby jako prostředků k vyjádření či k nalezení nových (re)prezentací znamení daného transcendenci.

SUMMARY

This article examines the dimension of the tragic experience in Levinas's ethics. This dimension seems at odds with this ethics' claim to define justice in a new way – no longer as a relation of reciprocity between members of a community, but newly according to the individual and asymmetrical relation to the Other. On several occasions, Levinas expresses the intention to overcome the fatality of being and to break with the totalitarian effects of the State logic by revealing the ethical meaning beyond being. His philosophy has therefore been interpreted as an ethics of transcendence, based upon the reference to the idea of the Good, but which is unable to account for the tragic dimension of conflicting values and for the finitude of the subjectivity's capabilities for doing good. In this article, however, I argue that Levinas does not ignore a dimension of the tragic in the ethical relation to the other. Reconsidering the notion of the "there is" (*le il y a*) within the relation to the other, I show in the first part of this paper how Levinas's ethics of transcendence enables us to consider a new sense of the tragic experience, given with the responsibility for the other. In the second part, I examine how this sense of the tragic experience relates to Levinas's understanding of justice. Confronting Levinas with Ricœur's approach to tragic action in *One-self as another*, I point to a gap between Levinas's ethical concept of justice and the political realisation of justice, the articulation of which also reveals several major problems in Levinas's understanding of justice.

Keywords: tragic – ethics – justice – action – Ricœur

Slabé jednání¹

Činit rozhodnutí a jednat po Levinasovi

Jan Bierhanzl —

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha
Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

I. Levinasova etika pasivity a problém jednání

Levinasovu etiku lze, zejména v pozdním díle, charakterizovat jako etiku radikální pasivity. Ve vrcholné knize *Jinak než být aneb za hranice esence* mu jde o to, myslet pasivitu, která by, emfaticky řečeno, byla pasivnější než veškerá pasivita, tj. hlubší, než je pouhý protiklad aktivity. Nejde přitom o to překonat dichotomii pasivita/aktivita, jak je tomu u jiných fenomenologicky orientovaných autorů, nýbrž prohloubit tuto diferenci do té míry propastnosti, že jakákoli filosofie jednání je z tohoto pozdního projektu etiky pasivity vyloučena:

Je zapotřebí této pasivity. Pro to málo krutosti, kterého se zřekly naše ruce, bylo třeba tohoto nezbabělého chřadnutí mužnosti. Především takový je smysl v této knize opakovaných formulací vztahujících se k pasivitě pasivnější než veškerá pasivita, štěpení Jáství na já, vedoucí až k jeho strávení pro druhého, aniž by přitom z popela tohoto strávení mohl znovu povstat akt.²

Takto důsledné odtržení etiky odpovědnosti od veškeré filosofie jednání, které je jednou z hlavních výsad Levinasova pozdního díla, má však svou hranici, spojenou s takzvaným „vstupem třetího“ do sféry neomezené odpovědnosti za druhého. Jak známo, bezmezně pasivní odpovědnost za druhého je ve vztahu k třetímu konfrontována se svou vlastní hranicí, a to ze dvou důvodů. Jednak jaksi navzdory Levinasově intenci dedukovat spravedlnost ze samotné subjektivity pro druhého, a tím zajistit určitou kontinuitu mezi etikou a spravedlností (určité setrvávání spravedlnosti v etice), tato dedukce

1 Tento text vznikl v rámci grantových projektů „Relevance subjektivity. Otázky fenomenologického přístupu k tématům humanitních věd“ (M300091201) a „Filosofické výzkumy tělesnosti“, GA P401/10/1164.

2 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Le Livre de Poche 2004, s. 283 (dále citováno jako AE).

ztroskotává a etická subjektivita se ukazuje jako nikoli postačující podmínka pro ustavení sféry spravedlnosti (dalšími nutnými podmínkami jsou univerzální odpovědnost za všechny a za všechno a spravedlnost pro mne samotného, přičemž přinejmenším druhou z těchto podmínek nelze odvodit ze subjektivity pro druhého, která má formální strukturu znaku, tj. jeden-za-jednoho³). Je-li takto jednou z definic spravedlnosti u pozdního Levinase právě „omezení odpovědnosti“⁴, lze toto omezení podle nás interpretovat právě jako ztroskotání pokusu založit sféru spravedlnosti v pouhé etice. Neomezená odpovědnost také naráží na svou mez ve chvíli, kdy se pokouší tuto odpovědnost uskutečnit. Levinas sám v *Humanismu druhého člověka* činí distinkci mezi neomezenou odpovědností za druhé a odpovědností *faktickou*: jakmile se v jednání neomezená odpovědnost stává uskutečněnou, ztrácí svůj zásadní atribut – svou neomezenost.⁵ Levinas tuto ztrátu neomezené odpovědnosti nazývá zradou. Jde však o zradu nutnou, již vždy vykonanou, nutnou proto, abychom se vyhnuli nihilismu, který by spočíval v absolutním odmítnutí spravedlnosti a jednání, byť ve jménu etiky:

Nechceme-li zanevřít na společnost a utopit v nekonečné odpovědnosti za druhé veškerou možnost *faktické* odpovědi, nemůžeme se vyhnout řečenému (*dit*), ani literatuře, ani krásné literatuře, ani rozumění bytí, ani filosofii. Záleží-li nám na tom, manifestovat v myšlení – být v deformované podobě – to, co je za hranicemi bytí, nemůžeme se bez nich obejít. Tato manifestace je jistě za cenu zrady, tato zrada je však nutná pro spravedlnost, jež se smiřuje s tradicí, s kontinuitou, s institucemi, a to navzdory jejich nevěrnosti. Nestarat se o to však hraničí s nihilismem.⁶

3 K této problematice dedukce spravedlnosti z etiky viz Franck, D., *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, PUF 2008, a také Calin, R., *La déduction de l'être*. In: *Etudes philosophiques*, n°2 avril 2009, s. 289–296.

4 Viz AE, s. 245: „Třetí vnáší do Říkáni (*Dire*), jehož význam před druhým probíhal dosud jedním jediným směrem, kontradike. Toto omezení odpovědnosti jako takové s sebou přináší vznik otázky: Co mám učinit spravedlivého? Jde o otázku svědomí. Je třeba spravedlnosti, to znamená srovnávání, koexistence, současnosti, seskupení, řádu, tematizace, viditelnosti tváří a odtud pak intencionalita a intelektu a [...] inteligibility systému.“

5 Cools, A., *Tragický smysl Levinasovy etiky*. In: *Levinas a socialita. Mimořádné číslo Filosofického časopisu 2014*: „[...] etika pasivity se nemůže obejít bez filosofie jednání. Jednání ji konfrontuje s konečností, jež je jí inherentní, a to v dvojitým smyslu: sice že subjektivita pro druhého není postačující podmínkou pro uskutečnění spravedlnosti a že jí hrozí, že kompromituje, ba ztratí jedinečný smysl odpovědnosti hned, jakmile se pokusí tuto odpovědnost uvést ve skutek.“

6 Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*. Paris, Le Livre de Poche 1996, s. 123. Gérard Bensussan vidí v radikálním odmítnutí veškeré politiky riziko násilí, k němuž může vést právě i bezprostřednost a absolutnost vztahu tváří v tvář. K tomu viz Bensussan, G., *Levinas et la question politique*. *Noesis [Online]*, 3 | 2000, § 8.

Tyto dva případy, kdy je etika konfrontována se svým omezením, podle nás poukazují k tomu, že etika pasivity se nemůže úplně obejít bez určité filosofie jednání, byť by šlo o jednání v nějak oslabeném smyslu. Nemůže, a Levinas sám to dosvědčuje minimálně na dvou motivech svého pozdního díla.

První jsme již naznačili výše. Jedná se o rozlišení etiky a spravedlnosti, o otázku takzvaného vstupu třetího coby omezení odpovědnosti: Co si mám, jakožto etický subjekt, jehož odpovědnost směřuje výhradně k *jednomu* druhému, počít se spravedlností, která se týká všech, včetně mě? Neměl bych se zdržet jakéhokoli rozhodnutí a jakéhokoli jednání právě ve jménu neomezeně pasivní odpovědnosti, která mě cele stravuje? Anebo ještě jinak: jak mám jednat spravedlivě, když jsem si vědom toho, že každé jednání je omezením odpovědnosti? Tento motiv jednání oslabeného či zpochybněného co do svého původu v pasivní odpovědnosti mimo jiné implikuje zcela jedinečné pojetí rozhodnutí: rozhodnutí, které, byť je nutně vyloučením alternativ (v tomto případě alternativy výlučné odpovědnosti za druhého), by tyto alternativy nevykloučovalo *zcela*.

Předmětem tohoto příspěvku je pokus toto rozhodnutí, které nutně implikuje vyloučení ostatních možností (které však v sobě zároveň obsahuje jisté oslabení či ospravedlnění tohoto vyloučení), chápat na dvojím půdorysu Foucaultovy rané a Levinasovy pozdní filosofie. U Foucaulta nás zajímá jeho pojetí rozhodnutí v kapitole *Dějiny šílenství* nazvané „Velké uvěznění“,⁷ rozhodnutí, v němž se rozum odděluje od svého nejzazšího vnějšku – nerozum – a zároveň se k němu vztahuje. U Levinase pak jeho úvahy o spravedlnosti jako kontradikci či omezení šílenství jako nejzazšího momentu etiky odpovědnosti. Na jedné straně onoho oddělujícího rozhodnutí tak máme rozum (u Levinase i Foucaulta), na druhé straně pak „čistou“ jinakost, šílenství, které ještě není zavřené či objektivované rozumem, případně „ranní“ dialog rozumu a šílenství ještě ne zcela oddělených u Foucaulta, a „mimo-pojmovou jedinečnost psychismu jako toho, kdo má o kolečko víc, psychismu, který je již psychózou [...], já, jež je v akuzativu, skloňované před veškerým skloňováním, já nemocné, uhranuté druhým“⁸ u Levinase. Levinasovu výpověď: „Spolumluvcímu, který se nepodřizuje logice, je vyhrožováno ústavem anebo

7 V českém vydání *Dějiny šílenství* (přeložila Věra Dvořáková, v roce 1994 vydalo nakladatelství Lidové noviny), které vychází ze zkrácené verze původního vydání v nakladatelství Plon z roku 1961, bohužel chybí ona pasáž z počátku kapitoly *Velké uvěznění* pojednávající o Descartovi a o rozhodnutí oddělujícím rozum od šílenství. Toto zkrácené vydání podle znění úvodního varování upřednostňuje sociologické a historické aspekty původního vydání. V nezkráceném francouzském vydání (Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Gallimard 1972) pasáž nalezneme na s. 67–70.

8 AE, s. 222.

snáší prestiž pána či medikaci lékaře⁹ zde nebudeme připisovat údajně šílenému subjektu, nýbrž samotnému psychismu, tj. subjektivitě popsané v etických termínech. Neboť etická subjektivita v Levinasově smyslu musí být vystavena i tomu, co ji ničí, tj. šílenství *ono je (il y a)*, tomu, aby její utrpení pro druhého nemělo žádný smysl, aby trpěla bezdůvodně. Limitovat totiž toto šílenství na pomezí rozumu by znamenalo zároveň limitovat etickou významovost (*signifiance*) pro-druhého v její úplnosti.

Interpretovat rozhodnutí oddělující rozum a šílenství jako vyloučení rozumu z šílenství, které je atributem (nebo dokonce samotnou subjektivitou) etického subjektu, v návaznosti na Levinase, a nikoli jako vyloučení šílenství z rozumu jako jeho prázdného vnějšku (jak je tomu ve Foucaultových *Dějínách šílenství*) by mohlo mimo jiné oné koncepci rozhodnutí v *Dějínách šílenství* dát etický obsah a mohlo by nám umožnit vyhnout se Derridově kritice, podle které je toto pojetí jednak silně spekulativní, jednak ono vylučující rozhodnutí podle všeho unáhleně připisuje samotnému pochybujícímu subjektu, který podle Foucaulta v *Meditacích* vyloučil šílenství: „šílenství je vyloučeno pochybujícím subjektem. Stejně jako bude brzy vyloučeno, že nemyslí a že neexistuje. Bylo učiněno jisté rozhodnutí [...]“¹⁰ Karel Thein Derridovu hlavní námitku shrnuje slovy: „Aby se mohl vyhranit vůči šílenství, rozum musí ustavit svůj nejzazší vnějšek jen svým vlastním rozhodnutím.“¹¹ „[...] Toto rozhodnutí nemá jasně identifikovatelného původce, avšak tím snáze je můžeme připsat aktům filosofického rozumu, jenž se tak podílí na vzniku celé sítě mimotextových souvislostí.“¹² Nespornou výhodou levinasovské interpretace tohoto rozhodnutí je jednak fakt, že je lze připsat konkrétnímu původci, a to etickému subjektu, který stojí před rozhodnutím, co si počít se spravedlností, která jeho samého popírá jakožto subjekt neomezené pasivity. Jednak „etické vyplnění“ Foucaultova pojmu šílenství: podle této interpretace šílenství již není prázdný vnějšek rozumu¹³ či „vše, co je možné zařadit pod titul negativity“,¹⁴ ale vlastnost já (potažmo subjektivita subjektu jako taková), které je nerozumné, protože nemocné láskou. Těto možné konver-

9 AE, s. 263–264.

10 Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, c. d., s. 68–69.

11 Thein, K., Descartes, Foucault, Derrida. *Filosofický časopis*, 58, 2010, 2, s. 171–202, s. 176.

12 Tamt., s. 178.

13 Viz Derrida, J., *Cogito a dějiny šílenství*. In: *týž, Násilí a metafyzika*. Přel. J. Pechar a kol. Praha, *Filosofia* 2002, s. 197: „Rozhodnutí rozum a šílenství současně spojuje i odděluje: musí zde být pochopeno zároveň jako původní akt určitého rozkazu, určitého fiat, určitého dekretu, i jako roztržka, přerývka, separace, rozchod. Spíše než rozchod bych řekl rozdvojení, abych vyznačil, že jde o rozdělení sebe sama, o dělbú a vnitřní trýzeň smyslu obecně, logu obecně, o rozdělení v samotném aktu *sentire*. Jako vždy je rozdvojení vnitřní. Vnějšek (je) vnitřek, vyděluje se v něm a rozděluje jej v souladu s rozvitím hegelovského *Entweilung*.“

14 Derrida, J., *Cogito a dějiny šílenství*, c. d., s. 201.

gence mezi (etickou reinterpretací) pojetí rozhodnutí u raného Foucaulta a Levinasova konceptu vztahu k jinakosti si všiml již politolog Erwan Sommerer, který v této souvislosti hovoří o rozhodnutí jako „nutném vyloučení“ alternativ a o „mravním vědomí“, které musí být s to doprovázet každé rozhodnutí a které je charakterizováno jako zvědavost vůči tomu, co se nachází za onou dělicí čarou oddělující rozum a šílenství: „mravní vědomí, ve kterém to jiné – šílenství – zůstává nutně vyloučené (poněvadž nastolení sociální skrze politický akt je především delimitací), avšak aniž by přitom bylo úplně zakryto či redukováno na čistou negativitu a aniž by racionalita a smysl, jež jsou mu vlastní, ztratily povahu alternativy či konkurenční perspektivy, jakou pluralismus nesmí opomíjet“.¹⁵

Druhým motivem, který v rámci Levinasova díla určitým způsobem artikuluje etiku pasivity s jistou formou jednání, je zvláštní pojetí Díla ve spise *Humanismus druhého člověka*. Dílo je zde chápáno jako specifický typ jednání: jednajícím se vzdává toho, být současníkem naplnění svého jednání. Zde se již nejedná o jednání oslabené co do svého původu, nýbrž o jednání oslabené co do svého cíle. „Jakožto absolutní nasměrování k Jinému [...] je dílo možné pouze v trpělivosti, která v krajním případě znamená pro Jednajícího následující: vzdát se toho, být současníkem naplnění (díla), jednat, aniž by přitom ten, kdo jedná, vstoupil do Země zaslíbené“,¹⁶ jinými slovy, aniž by sklídl ovoce případného úspěchu svého jednání. Toto dobrovolné vzdání se toho, být současníkem dovršení jednání, ukazuje až k možnosti oběti.¹⁷ Jako příklad takového díla Levinas uvádí postoj Léona Bluma, který v prosinci 1941 dopisuje ve věznicí Bourassol knihu, kde vybízí k tomu, pracovat „v přítomnosti, avšak nikoli *pro* přítomnost“,¹⁸ nýbrž s ohledem na ty nevjzdálenější věci, jež by měly být mírou přítomných dnů.

Navzdory tomu, že je především myslitelem radikální pasivity, můžeme tedy najít u Levinase samotného náznaky myšlení jednajícího subjektu. Tento subjekt si není jist sám sebou, a to dvojnásobně. Je rozkolísaný mezi nejistotou původu svého jednání (který sahá až do minulosti, jež nebyla nikdy přítomná) a nejistotou jeho účinků (které odkazují kamsi do času, který přesahuje horizont mého času, do budoucnosti, o níž se dá říci snad pouze to, že bude *beze mě*: „eschatologie bez naděje pro mě“¹⁹).

15 Sommerer E., *L'école d'Essex et la théorie politique du discours: une lecture „post-marxiste“ de Foucault. Raisons politiques* 3, 2005, 19, s. 208.

16 Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, c. d., s. 45.

17 Tamt.

18 Tamt., s. 46.

19 Tamt., s. 45.

II. Slabé jednání a smrt autora

Jako případ takového dvojího oslabení jednajícího subjektu nám poslouží akt psaní ve Foucaultových (a částečně také v Levinasových) textech o literatuře. Akt psaní snad představuje ono „oslabené jednání“, oslabené v dvojím ohledu, které v celém našem příspěvku sledujeme. Rozhodnutí psát, jako každé rozhodnutí, za prvé nutně implikuje vyloučení jistých alternativ. U Marcela Prousta je tomu ve Foucaultově interpretaci například tak, že jeho život a dílo se vzájemně vylučují.

Jak víme, *Hledání ztraceného času*, to není vyprávění postupného přechodu od Proustova života k jeho dílu. Vyprávění začíná v momentě, kdy je Proustův život – jeho skutečný, mondénní život – pozastaven, přerušen, kdy se uzavírá do sebe, a v té míře, v níž se tento život stahuje do sebe, může vyvstat dílo a otevřít svůj vlastní prostor.²⁰

Toto vyloučení je však dvojnásob oslabené: na jedné straně jde o vyloučení, které tím, jak tvoří pluralizovaný, nedeterminovaný a nedeterminovatelný „svět, který není nikdy definitivní, kde určitá realizace nevyklučuje ostatní možnosti“,²¹ neobětuje plně alternativy, na druhé straně pak jde o vyloučení, které se samo vylučuje do té míry, do jaké se písící subjekt vzdává plodů svého jednání, dobrovolně ustupuje do pozadí, neboli: při psaní se vztahuje ke své vlastní smrti (takto mimochodem Foucault chápe etiku ve svých textech o literatuře: etikou se v těchto textech rozumí právě vztah písícího subjektu ke smrti²²).

Příkladem oslabeného jednání v prvním smyslu, tj. oslabeného co do svého původu v etice, jež je nemožností rozhodnout se pro tu či onu alternativu, by mohlo být Proustovo romanopisectví, jehož výsledek Levinas označuje jako „Proustovu poezii“ či „Proustův svět“. Poněvadž Proustův svět je právě světem, v němž uskutečnění jedné možnosti neobětuje ostatní možnosti.

Obrysy událostí, osob a věcí zůstávají – přes přesnost rysů, přes plastičnost charakterů a typů – absolutně neurčitě. Až do samotného konce nevíme, co se v tomto světě, který je nicméně našim

20 Foucault, M., *La grande étrangère. À propos de littérature*. Paris, Editions EHESS 2013, s. 92.

21 Levinas, E., *Jiný u Prousta. Estetika*, 40, 2004, 1–2, s. 1–6, přel. M. Ševčík, s. 2.

22 K tomu viz např. Foucault, M., *Co je autor*. In: *Diskurs, autor, genealogie*, Praha, Svoboda 1994, s. 41–73, s. 45, kde Foucault mluví o psaní jako o „otevření jistého prostoru, v němž písící subjekt neustále mizí“. Ke smrti autora jako etickému principu viz též: Barša, P., Fulka, J., *Michel Foucault. Politika a estetika*. Praha, Dokořán 2005.

světem, historicky i geograficky určeným, přesně stalo. Svět, který není nikdy definitivní, kde určitá realizace nevylučuje ostatní možnosti. Tyto možnosti se tlačí na brány bytí a usazují se jako Banquův duch na královském místě. Jako myšlenky, které jsou zdvojobovány postranními myšlenkami, jako činy, které jsou zdvojobovány „postranními činy“, a jako věci, které jsou zdvojobovány „postranními věcmi“, v nepředpokládaných perspektivách a dimenzích. To je skutečné zvnitřnění Proustova světa.²³

Příkladem oslabeného jednání v druhém smyslu, tj. oslabeného co do svého účelu, je dobrovolné ustoupení autora do pozadí, které Foucault někdy nazývá smrtí autora.

[...] psaní je nyní svázáno s obětí, dokonce s obětí života: s dobrovolným ustoupením do pozadí, jež ani není zastoupeno v knihách, protože je dovršeno v samotné existenci spisovatele. Dílo, jehož úkolem bylo přivodit nesmrtelnost, obdrželo nyní právo zabít svého autora, stát se jeho vrahem. Podívejte se na Flauberta, Prousta, Kafku.²⁴

Foucaultův přístup k etice (minimálně v jeho textech o literatuře z 60. let) v mnoha ohledech odpovídá tomu, jak lze v návaznosti na Levinase chápat rozhodnutí a jednání. Existuje tedy přinejmenším jedna rovina, kde se etika odpovědnosti za druhého nevylučuje s etikou psaní, avšak s tím upřesněním, že tomu, co Foucault nazývá etikou, totiž vztah k sobě samému, když jedná, odpovídá u Levinase nikoli etika, nýbrž „slabé“ pojetí jednání: dílo, které nedisponuje jistotou svých základů (etika sice předchází jednání, ale nezakládá je; je mezi nimi neredukovatelné napětí pramenící z toho, že rozhodnutí vždy znamená vyloučení alternativ, zatímco etika znamená nemít jinou alternativu) ani zárukou svých účinků. Rozkolísaný subjekt, myšlenka, v níž se protínají Foucaultovy úvahy o etice jako vztahu písničického subjektu ke své vlastní smrti a post-levinasovské motivy „slabého jednání“, slabého co do svého původu a co do svých účinků, je subjektem, který si, slovy Josefa Fulky, „není jist sám sebou, subjekt[em], který vystupuje ze sebe sama, který sebe sama neustále ztrácí“.²⁵ V této paralele nám ani tak nejde o konečnost subjektu (konečnost etického subjektu u Foucaulta a konečnost jednajícího subjektu v naší interpretaci Levinase) jako spíše o paradox sebevylučujícího

23 Levinas, E., *Jiný u Prousta*, c. d., s. 2.

24 Foucault, M., *Co je autor*, c. d., s. 45.

25 Barša P., Fulka J., *Michel Foucault. Politika a estetika*, c. d., s. 175.

rozhodnutí. Jde však v tomto případě stále ještě o rozhodnutí v pravém slova smyslu? Čímž se vracíme k úvodní otázce po obtížné artikulaci etiky pasivity s jakoukoli filosofií jednání: není onen subjekt, který se sám sebe zřiká, který sebe sama neustále ztrácí, spíše subjektem *události* než subjektem rozhodnutí a jednání?

III. Mimoetický moment každého rozhodnutí

Jinak řečeno, jak by si mohla inteligibilita blízkosti (či významovost jednoho-pro-druhého), jednou při rozhodnutí vyloučena jakožto alternativa, zároveň ponechat v samotném průběhu vyloučení svou povahu alternativy, jakou měla před vyloučením? Musíme upřesnit, co výše citovaný Erwan Sommerer míní oním mravním vědomím, jež musí být s to doprovázet rozhodnutí a tlumit jeho vylučující sílu, neboť zůstává-li etická významovost alternativou navzdory rozhodnutí, je možné, že se tím pádem již nejedná o rozhodnutí, nýbrž právě o nerozhodnost vlastní zaraženému subjektu, který tuhne na místě pod tíhou rozhodnutí, jež by měl učinit. A naopak tam, kde *je* rozhodnutí, již v žádném smyslu *není* alternativa, kterou představuje etika jakožto pasivita pasivnější než veškerá pasivita. Z důvodu tohoto obtížného skloubení rozhodnutí a mravního vědomí a s cílem právě z tohoto obtížného skloubení myslet jednání v oslabeném smyslu (jednání, jež by bylo zároveň nutným vyloučením a oslabením tohoto vyloučení), zdá se nám, že je třeba ono mravní vědomí alternativ, které musí být s to provázet každé rozhodnutí, nahradit převzetím původní viny. Zatímco myšlenka etického vědomí provázejícího volbu podle všeho předpokládá, že jsem s to, vždy když činím nějaké rozhodnutí, v jistém smyslu podržet oba konce alternativy, myšlenka původní viny znamená akceptovat, a radikálně vzít na sebe, fakt, že jsem již vždy vyloučil alternativu neomezené odpovědnosti za *jednoho* druhého. Arthur Cools nedávno tento problém velice přesně popsal pomocí pojmu konečnosti.

[...] Etika pasivity se nemůže úplně obejít bez filosofie jednání. Jednání ji konfrontuje s konečností, jež je jí inherentní, a to v dvojitým smyslu: sice že subjektivita pro druhého není postačující podmínkou pro uskutečnění spravedlnosti a že jí hrozí, že kompromituje, ba ztratí jedinečný smysl odpovědnosti hned, jakmile se pokusí tuto odpovědnost uvést ve skutek.²⁶

Konečnost je přesné pojmenování dělicí linie mezi etickým vědomím, jež plně neobětuje alternativy ve jméno nekonečné odpovědnosti za *jednoho* druhého

26 Cools, A., Tragický smysl Levinasovy etiky, c. d.

a zároveň za *jiného* druhého (tak vykládáme to, co Levinas v *Humanismu druhého člověka* označuje jako „neomezenou odpovědnost za druhé“) a původní vinou, která přijímá fakt, že druhého již vždy vyloučila ve prospěch třetího. Jinými slovy, jednat, to je vzdát se nekonečnosti jednoho-pro-druhého a přijmout konečnost, podle které jsem mohl zvolit jen jednu možnost, nezvolil a nemohl zvolit právě tu druhou možnost, která spočívala v úplnosti mé významovosti pro-druhého. V *Bytí a čas*, druhém oddílu, v § 58 nesoucím název „Rozumění volající výzvě a vina“, tato negativita, jež je zároveň podmínkou a hranicí každého rozhodnutí, spočívá v původní vině pobytu: „Negativita, o které zde mluvíme, patří k bytí pobytu jakožto svobodného pro existenciální možnosti. Svoboda však jest jen ve volbě jedné možnosti a tato volba znamená: nést to, že jsme nezvolili a nemohli zároveň zvolit druhou.“²⁷ Přijmout kontingenci veškerého rozhodnutí tudíž v tomto případě neznamená ani tak přijmout možnost, že mohlo být učiněno i jiné rozhodnutí, jako spíše a hlavně, že je pro mě již vždy absolutně nemožné držet pohromadě oba konce alternativy. Jednající subjekt je tak již vždy něco dlužen druhému, ne snad proto, že by se na něm nějak fakticky provinil, ale ze samotného faktu, že je tu třetí a že *faktická* odpověď na nárok druhého – rozhodnutí – nutně znamená vyloučení nekonečné odpovědnosti za druhého. Heidegger v tomto smyslu dodává:

Každé jednání je však fakticky nutně „bez svědomí“, a to nejen proto, že se nevyhne faktickému morálnímu provinění, nýbrž proto, že ve svém negativitou prostoupeném základě svého negativitou prostoupeného rozvrhování se pobyt ve spolubytí s druhými vždy již na nich provinil. „Chci mít svědomí“ tak znamená převzít bytí „bez svědomí“, které je jediným rámcem pro existenciální možnost být „dobrý“.²⁸

Přijetí této původní viny podle mne lépe umožňuje myslet slabé jednání, slabé ve smyslu podmíněné a omezené určitou negativitou, než jak je tomu v případě etického vědomí spočívajícího ve vědomí plurality alternativ. Neboť, jak jsme viděli, mravní vědomí neumožňuje myslet rozhodnutí jako takové. Zdá se tedy, že paradox rozhodnutí, jež by plně neobětovalo možnosti, který navrhuje Erwan Sommerer v návaznosti na Levinase a Foucaulta, ne-

27 Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček – J. Němec. Praha, OIKOYMENH 2002, Druhý oddíl, § 58, „Rozumění volající výzvě a vina“, s. 322–323.

28 Tamt., s. 326. Viz také s. 323: „[...] pobyt je jako takový vinen. Existenciální negativita rozhodně nemá charakter privace, nedostatku vzhledem k vytčenému ideálu, jehož není v pobytu dosaženo, nýbrž bytí tohoto jsoucna je už před vším, co může rozvrhnout a čeho většinou dosahuje, prostoupeno negativitou již jako rozvrh.“

vyhovuje myšlení slabého jednání: kromě toho, že je kontradiktorický, vede jednoduše k nerozhodnosti, k anulování každého rozhodnutí jakožto rozhodnutí. Levinas sám tento paradox uskutečnění, které neobětuje možnosti, zmiňuje v úplně jiném kontextu, než je artikulace mezi jeho etikou a myšlením jednání, a to v kontextu struktury jevení jako takového, když popisuje poezii Marcela Prousta a možná i práci, jakou vykonává fenomenolog. Výše uvedený citát z Levinasova článku *Jiný u Prousta* je proto třeba číst v jiném světle, než v jakém jsme jej zmínili výše: onen svět, kde určité rozhodnutí neobětuje ostatní možnosti, je právě světem, kde je jakékoli rozhodnutí suspendováno. Není bez zajímavosti, že tento „jiný“ svět, jiný vůči světu, kde se rozhoduje a jedná, zdá se zahrnuje v tomto raném Levinasově článku jak etiku jako vztah k jinakosti druhého, tak fenomenologii a literaturu. Proto stojí za to onu pasáž o Proustově poezii dočíst až do konce:

Obrysy událostí, osob a věcí zůstávají – přes přesnost rysů, přes plastičnost charakterů a typů – absolutně neurčité. Až do samotného konce nevíme, co se v tomto světě, který je nicméně naším světem, historicky i geograficky určeným, přesně stalo. Svět, který není nikdy definitivní, kde určitá realizace nevylučuje ostatní možnosti. Tyto možnosti se tlačí na brány bytí a usazují se jako Banquův duch na královském místě. Jako myšlenky, které jsou zdvojobovány postranními myšlenkami, jako činy, které jsou zdvojobovány „postranními činy“, a jako věci, které jsou zdvojobovány „postranními věcmi“, v nepředpokládaných perspektivách a dimenzích. To je skutečné zvnitřnění Proustova světa. Toto zvnitřnění nesouvisí se subjektivním viděním reality, [...] ale se samotnou strukturou těchto zjevů, které jsou zároveň tím, čím jsou, i nekonečnem toho, co vylučují. Jako sama duše, která se ve světě formulovatelných ustanovení a uskutečněných rozhodnutí donekonečna obrací „mimo zákon“, do společné existence protikladů a do anulování každého rozhodnutí.²⁹

Levinas zde proti sobě klade svět jevení, jenž je charakterizován komposibilitou rozporů, a svět uskutečněných rozhodnutí, který je pouze tím, čím je, a vylučuje to, čím není. Rozhodnutí jakožto vyloučení alternativ však nemůže v žádném ohledu obsáhnout oba tyto světy. A to je důvod, proč by negativita, jež tvoří zároveň podmínku a hranici slabého jednání, neměla být definována jako stále ještě etické vědomí neztrácející ze zřetele ostatní možnosti, ný-

29 Levinas, E., *Jiný u Prousta*, c. d., s. 2.

brž jako přijetí mimoetické povahy, nebo alespoň mimoetického momentu, veškerého rozhodnutí.

Cílem této studie bylo dovést do důsledků vztah vzájemného vyloučení etiky pasivity a filosofie jednání, zejména u pozdního Levinase. Onen mimoetický moment jednání, ke kterému jsme dospěli explikací převzetí vlastní konečnosti u raného Heideggera jako převzetí tragické provinilosti pobytu, je jistě spojen s poněkud vyhoceným důrazem na jednající subjekt, respektive s vyhoceným protikladem subjektu radikálně pasivního na jedné straně a odhodlaně jednajícího na straně druhé. O jistě žádoucí překonání či zjmenění takto vyostřené dichotomie pasivita/aktivita u Levinase samotného jsme se pokusili jinde.³⁰

SUMMARY

Our article focuses on the late philosophy of Levinas, which can be characterized as an ethics of radical passivity, and on its limits (especially in the relationship between ethics/society). The aim is not, however, to overcome the dichotomy of passivity/activity as other phenomenological authors attempt to do, but to deepen this differentiation to such an abysmal level that any sort of philosophy of action is eliminated from this late project of the ethics of passivity. Such a thorough separation of the ethics of responsibility from the entirety of the philosophy of action, one of the main aspects of Levinas's late works, also has its limitations in Levinas's thought itself. These limitations are associated with the entrance of the so-called "third party" into the sphere of the infinite responsibility for the Other. We attempt to interpret this contradiction of infinite ethics and finite Justice with the help of Foucault's concepts of decisions, division, and exclusion.

Keywords: action – decisions – ethics – exclusion – conscience

30 Srov. Bierhanzl, J., *Ethique, justice et utopie. Vers une autre pensée de l'action chez Levinas. Discipline Filosofiche* 24, 2014, 1, s. 193-207; Emmanuel Levinas: *Phenomenology, Ethics, Sociality*. Ed. Sebastiano Galanti Grollo.

II. OTÁZKY SUBJEKTIVITY

Karteziánská subjektivita podle „raného“ Levinase¹

Wojciech Starzyński —

Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa

V tomto textu si klademe za cíl analyzovat karteziánské motivy či, přesněji řečeno, větší rekonstruované myšlenkové celky v „raném“ období myšlení Emmanuela Levinase – tedy před vydáním průlomového díla *Totalita a nekonečno* v roce 1961. Na rozdíl od takových „průkopníků“ francouzské fenomenologie, jakými byli Jean-Paul Sartre či Maurice Merleau-Ponty, v případě autora *Totality a nekonečna* musíme ponejprv konstatovat, že jeho obecně známá adaptace karteziánské ideje nekonečna pro vlastní úvahy vyvolává celkem přirozené asociace s myšlením „otce novověku“. Tyto asociace, jejichž dnešní rozšířenost je patrně vyvolána jednoduchostí, zároveň však i sugestivitou Levinasových poukazů k tradici, považujeme za zcela opodstatněné. Naším cílem je prozkoumat, zda karteziánský charakter této teze je pouhým bodovým jevem, nebo zda ji lze navíc zasadit do širšího proudu „fenomenologického karteziánství“, který nás zde zajímá. Abychom mohli potvrdit druhou možnost, zdá se nám nezbytné rekonstruovat motivy navazující na Descarta – určitý argumentační sled, který budeme moci označit přímo za „karteziánskou cestu“. Zatím tedy předpokládejme, že tyto karteziánské motivy lze u Levinase nalézt v širším kontextu problematiky subjektivity a že právě tyto úvahy vposledku tvoří rámec, v němž dochází k formulaci slavného výkladu ideje nekonečna. Tuto hypotézu uznáme za plodnou, ukáže-li se, že zavedení ideje nekonečna v *Totalitě a nekonečnu* je vyústěním delšího procesu tvůrčího přenášení Descartova myšlení na půdu fenomenologie, a bude-li jeho výsledek zásadním završením „cesty“ založené na spe-

1 Tento text vznikl v rámci grantového projektu „Relevance subjektivity. Otázky fenomenologického přístupu k tématům humanitních věd“ (M300091201).

Z polského originálu *Podmiotowość kartezyjańska według „wczesnego“ Levinasa* přeložila Katarzyna Slowiková.

cifických úvahách o karteziánském *cogito*, jimž se Levinas pozoruhodným způsobem věnoval již v raném období své tvorby.

I. Výklad karteziánské „Mathesis v En découvrant l'existence...“

Prvním textem, v němž se pokusíme identifikovat obecný rámec, jímž je Descartes pro Levinasovo myšlení, a funkci, kterou v něm plní, bude článek *De la description à l'existence*,² zahrnutý již v prvním vydání *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* z roku 1949. Zpochybnění bezpředsudečnosti či neutrality fenomenologického popisu vede autora hned na začátku k závěru, že jedna ze základních fenomenologických pouček vyvstává na pozadí určitých předem daných rozhodnutí s dalekosáhlými filosofickými důsledky. Jedním z nich, jenž je charakteristický pro Husserla, svým vlivem však zasahuje Heideggera a Sartra, by mělo být tiché doplnění slavného pravidla „zu den Sachen selbst“ normativní tezí nemožnosti překročení těchto „věcí“. Fenomenologie by se vymezením svého úkolu jako odkrývání pouze toho, co je obsaženo ve zkušenosti, izolovala ode všeho, co je mimo tuto zkušenost, a nepřímou tak konstatovala konečnost poznávajícího subjektu. Důsledkem rozhodnutí, jež je v základech fenomenologie a omezuje zkoumání pouze na to, co se dává a co lze popsat ve fenomenologickém popisu, je podle Levinase to, že klasická teze konečnosti subjektu je nahlížena novým způsobem – konečnost již není umísťována na pozadí nekonečna, nýbrž se stává předmětem popisu, v němž se z konečnosti od začátku vychází. Proto objevili se někde nedostatek či vada, krátce řečeno příznak konečnosti, stává se ihned pozitivní kvalifikací a ta je označena za konstitutivní pro popisovaný fenomén. Levinas tento postup znázorňuje na příkladu fenoménu citu: „Je-li cit pro psychologický život nejasným či zmateným faktem, fenomenologický popis bude tuto nejasnost či toto zmatení považovat za pozitivní charakteristiku citu: není temný ve vztahu k jakémusi ideálu jasnosti; nejasnost jej naopak konstituuje jakožto cit.“³ Jak máme rozumět této Levinasově výtce, která přece docela dobře vystihuje úmysl fenomenologů vykázat spekulativní a dogmatické konstrukce, jež se neprokazují ve zkušenosti, mimo oblast filosofie? Jde snad o naivní návrat k metafyzice? To jistě ne. Tento radikální empirismus může totiž podle Levinase zastírat podstatné zúžení, tedy modifikaci fenoménu. V případě fenoménu konečnosti by tak fenomenologovo úsilí směřovalo k přetržení původního pouta konečnosti s nekonečnem a po-

2 Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Librairie Philosophique Vrin 2001, s. 129–151, dále cit. jako EDE.

3 Tamt., s. 131–132. Překlad citátů z EDE Jan Bierhanzl.

pření možnosti odhalit ji na jeho pozadí, jež byly neuvážlivě označeny za dogmaticky přijaté předpoklady.

S postupem četby článku můžeme zaznamenat, že Levinasovým protivníkem se stává především Heidegger. Jakkoli totiž Husserl redukuje filosofii na fenomenologický popis, jenž je ve svém směřování k neustále se vyjevuujícím zdrojům svým způsobem archeologický, Heidegger by se z tohoto zásadního omezení vymanil tím, že pro objasnění fenoménu *Dasein* zavádí bytí, které se samo o sobě nejví. K Heideggerovým rozhodnutím, jež modifikují klasické pojetí racionálního subjektu, Levinas poznamenává, že *Dasein* se stává natolik zapleteno do svého „bytí na světě“, že již není schopno vykročit mimo vlastní umístění, obzvláště pokud by mu to měla umožnit mohutnost rozumu. Ať již Levinasovu interpretaci pokládáme za správnou či nikoli, zásadní je pro nás to, že právě na tomto místě se jako kontrapunkt objevuje jméno Descarta, přesněji figura „idealismus je v podstatě platónský a karteziánský“.⁴ Levinas poukazuje, že „idealismus je nutně tlačen k tomu, aby hledal ve vědeckém myšlení autentický vztah myslí k bytí, poněvadž věda uchovává absolutní exterioritu člověka vůči sobě samému. Vědec se tak staví vně skutečnosti, kterou studuje.“⁵ Pro racionalistickou tradici tak charakteristickému přechodu od zkušenosti v první osobě k pohledu nezáúčastněného pozorovatele, jenž byl ostře kritizován Merleau-Pontym, se zde znovu dostává uznání, ačkoli prostřednictvím uchopení jeho hlubšího smyslu. Ve skutečnosti jde totiž o to, že „výchozí bod je situován v člověku, avšak člověk ovládá sám sebe v té míře, v níž situuje sám sebe vůči myšlence dokonalosti, která, byť se nachází v člověku, mu umožňuje vystoupit z imanence jeho významu“.⁶ „Ontologický argument“, na nějž Levinas v této souvislosti poukazuje a jenž byl v Sartrově myšlení adaptován pro potřeby filosofie existence jakožto klíčová zkušenost prereflexivního vědomí, opět „definuje transcendenci“.⁷ Je ovšem třeba zdůraznit, že karteziánský racionalistický postoj se svým úsilím vybudovat *Mathesis universalis* je Levinasovi blízký ani ne tak svým obsahem a programem, jako spíše charakteristickým prolonemím ontologické struktury a samotným procesem svého zrodu. Autor *En découvrant l'existence...* považuje východisko subjektu, *cogito*, po vzoru Descartově za určitý druh probuzení a odlišení se od bezreflexivně ponořeného do existence, anonymního světa. Karteziánský subjekt se svou subjektivní strukturou ustavuje předměty *Mathesis*, čímž jim zároveň vtiskuje status konečných. Smysl této konečnosti se však naplňuje a blíže určuje nikoli na základě těchto před-

4 Tamt., s. 136.

5 Tamt.

6 Tamt.

7 Tamt., s. 137.

mětů, nýbrž prostřednictvím fundamentálního vztahu k nekonečnu, jenž je v základu přesvědčení o možnosti vybudování univerzální vědy. Právě tento okamžik vykročení mimo svět, odpoutání se od něj, „útěku“ za hranice bytí v jeho bezprostřednosti jakožto zkušenost konečnosti ve vztahu k nekonečnu by měl chybět fenomenologii Husserlově a Heideggerově. „Husserlovský idealismus se obejde bez zdůvodnění: nemá princip, který by umožnil vysvobodit se z konkrétní existence tím, že by se umístil mimo ni. Jeho osvobození není reminiscence, není to ani rozvinutí zárodků vrozeného rozumu [...], nýbrž popis.“⁸ Tentýž motiv Levinas vyjadřuje v platónské a karteziánské tradici tolik ceněnou metaforou světla a z Descartova pojetí, podle něhož by přirozené světlo rozumu samo o sobě bylo jistou mohutností či dispozicí ke konstituování jasných a zřetelných idejí, vyvozuje relativní autonomii mohutnosti zpředmětňování. Ve zkušenosti síly tohoto prosvětlujícího světla rozumu je však podle Levinase zároveň obsažen prožitek jeho fakticity, odkazující k jeho původu, a směřující tak mimo něj k nekonečnému světlu, jež jej podmiňuje. Rozhodující je, že toto odkazování by nemělo být jen abstraktním uznáním určitého teologického dogmatu, jímž by se završovala stavba všeobjímající vědy, nýbrž druhem zkušenosti. Tomu by nasvědčovala jedna z Levinasem citovaných závěrečných pasáží *III. Meditace*: „je nasadě [...], že tuto podobu, v níž je obsažena idea Boha, vnímám toutéž schopností, kterou vnímám i sám sebe [...].“⁹ Samotná tato pasáž postačí, abychom mohli konstatovat, že evidence *cogito* se stává zároveň evidencí své podmínky, tedy evidencí samotného nekonečna. V pravidlu držet se v mezích toho, co je dáno ve fenomenologickém popisu, by se v případě Husserlovy fenomenologie měl skrývat tichý předpoklad, že mimo takto definovanou, zúženou oblast jevícího se fenoménu nelze vykročit.

Důvodem, proč Descartes může rozvíjet filosofii konečného subjektu v jeho vztahu k nekonečnu, je podle Levinase jím zavedené a důsledně dodržované rozlišení mezi modem bytí subjektu a jeho idejemi. Ačkoli by se mohlo zdát, že subjekt je Descartovi jen jakýmsi pomníkem jím myšlených idejí, ideje, jimiž *cogito* disponuje, nejenže tvoří homogenní množinu, ale ani množinu transparentní. Idea dokonalosti či nekonečna je mezi nimi přítomna jako hotový fakt, jenž stejně tak rozvrací pojetí subjektu jako „krabice“, jako umožňuje uchopit konečnou strukturu myslícího subjektu. Subjekt zjišťuje nejen, že není absolutnem, ale také, že na ideji absolutna má jakýmsi způsobem účast, že v ní má kořeny. „To podstatné je, že konečná existence není u Descarta odtržena od nekonečna a že toto spojení zajišťuje myšle-

8 Tamt.

9 Descartes, R., *Meditace o první filosofii*. Přel. P. Glombiček – T. Marvan. Praha, OIKOYMENH 2001, s. 75, dále citováno jako *Meditace*.

ní; a že myšlení, jež tvoří veškerou existenci cogito, se nadto přidává k této existenci tak, že ji spojuje s absolutnem.¹⁰ O Descartově převaze nad první fenomenologií by tak mělo rozhodovat to, že zde zůstává zachováno pouto k originárně zakoušenému nekonečnu, čehož dokladem je pojetí subjektu jako paradoxního místa, v němž se nekonečno objevuje v konečnosti. Karteziánský subjekt není jen subjektem konečným, ale vyznačuje se také určitým přebytkem projevujícím se ve vztahu k nekonečnu. Levinas zde vysvětluje skutečné důvody Husserlovy ostré kritiky karteziánského přechodu od *cogito* k substanciální *res cogitans*. Podle autora *En découvrant...* Husserla tolik nezaráží Descartova zjevná naturalizace či reifikace vědomí, které je zasazuje do světa, jako spíše teze, že „ontologická struktura vědomí odkazuje k základu, k jádru“.¹¹

Jak tedy máme rozumět hlavnímu motivu Descartovy filosofie, jenž je vyjádřen v heslu vytvoření univerzální vědy? Všimněme si, že fenomenologickému výkladu karteziánské *Mathesis* z pohledu jejího překročení se věnoval již Merleau-Ponty, jenž však sledoval její „před-metodickou“ zakořeněnost v „přírodě“ a „post-metodický“ návrat k přirozené subjektivitě, stvrzený tezí existenciálního subjektu jako jednoty duše a těla. Levinas poukazuje na „necitlivost“ (*l'impassibilité*) teoretického myšlení a společně s Descartem, který v tomto „měl pravdu“,¹² usuzuje, že figura subjektu, jenž tvoří objektivní vědu, v níž vykračuje mimo přirozený svět a uvědomuje si svou konečnost, v sobě obsahuje „apercepci nekonečna“.¹³ V samotném Levinasově výkladu Descarta lze pak spatřovat určité překročení teoretického charakteru *cogito* neboli, přesněji řečeno, „teoretická“ figura *cogito* by byla příkladem možnosti vykročit mimo svět, která je v subjektu skryta, a v uznání své konečnosti by zároveň aktivovala originární vztah k nekonečnu jako své podmínce.

V rámci úvodu do karteziánské problematiky v Levinasově myšlení jsme provedli její rekonstrukci podle raného textu z *En découvrant l'existence...* Na základě četby druhého dílu Levinasových sebraných spisů můžeme dále usuzovat, že diskutovaný článek se stal předlohou první části textu, který byl Levinasem přednesen 1. února 1949 v pařížském Collège Philosophique pod názvem *Pouvoir et Origine*.¹⁴ Jeho pokračováním, které zaznělo na přednášce o dva dny později, byly analýzy subjektivity obsažené v *Existence a ten,*

10 EDE, s. 139.

11 Tamt.

12 Tamt., s. 144.

13 Tamt.

14 Levinas, E., Pouvoirs et Origine 1re conférence. In: týž, *Oeuvres 2. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Ed. Rodolphe Calin. Paris, Éditions Grasset & Fasquelle 2009, s. 109–132.

kdo existuje, jež jsou zřetelně poznamenány neobyčejně originálně rozvíjenou karteziánskou problematikou.

II. Karteziánská subjektivita v „Existence a ten, kdo existuje“

Úvahy, které z pohledu naší práce vymezují další etapu fenomenologické revalorizace karteziánského subjektu, zahajuje Levinas otázkou po způsobu „příchodu“ tohoto subjektu. Odpovědí na problém, jenž autor *De l'existant à l'existence* formuluje v kategoriích události, je zavedení pojmu místa, určitého *zde*, které by mělo subjektu originálně příslušet, a tím jej konstituovat. Levinas však ihned dodává, že tento problém je nutno uvažovat v souvislosti s karteziánským stanoviskem, jež označuje za idealismus. Všimněme si, že tento termín nadále není používán v negativním smyslu, nýbrž jde o to, vyzvednout jeho autenticky fenomenologický ráz související právě s vyvstáním subjektivity. Levinas má tentokrát na mysli karteziánský subjekt, jenž v pochybnosti provádí určitou fenomenologickou redukci a umísťuje se tak mimo svět s jemu vlastním prostorem.

V této souvislosti se objevuje první otázka. Pokud totiž máme na paměti, že karteziánská pochybnost svým postupem vyřazuje tělo, mohli bychom se domnívat, že „vykročení mimo svět“ bude zároveň opuštěním vlastního těla. Podle autora *Existence...* je však jasné, že karteziánské vyloučení se týká těla chápaného jako pouhý předmět umístěný v přirozeném světě, zatímco „mimo svět“ vykračující, pochybující subjekt by nadále zůstával subjektem *par excellence* tělesným ve fenomenologickém smyslu. Pozitivním rysem karteziánského „idealismu“ (kterého se ovšem různé odrůdy idealismu nejčastěji zbavují) by tak podle Levinase mělo být odhalení *cogito* nezapleteného do světa, v jeho původním vyvstání a konstituci, přičemž účelem tohoto odhalení by nebylo založit *cogito* v nějaké neosobní myšlence, nýbrž naopak, vystihnout jeho individualitu. Řečeno s Levinasem, *cogito* ve svém původním uvědomění si sebe sama již zaujímá určitou pozici, která je implicitně obsažena v tezi „já jsem, existuji“ – tak odlišné od neosobního „je tu myšlení“.

Jak víme, karteziánskému subjektu se po odhalení vlastní existence v *Meditacích* dostává kvalifikace věci, substance. Podle Levinase, který *zde* jde zcela „proti proudu“ Husserlovy a Heideggerovy kritiky Descarta, vystihuje formulace *ego sum res cogitans* v odhalení věčného charakteru subjektu jeho „hmotnou hustotu“, z níž se subjekt již vždy vynořuje umístěn v nějakém *zde*. Tuto tezi, jež se s ohledem na Descartovi tradičně vytýkaný substanțialismus jeví jako kontroverzní, formuluje Levinas následovně: „Nejhlubší ponaučení z karteziánského *cogito* tkví právě v objevu myšlení jako substance, to znamená jako něčeho, co se klade. Myšlení má výchozí bod. Nejedná

se jen o vědomí umístění, ale o umístění vědomí, které se samo nevstřebává do vědomí, do vědění.¹⁵ Je zřejmé, že se zde nejedná o obnovení naivního idealismu hlásajícího jako metafyzický základ sebekonstituci v myšlení, nýbrž naopak, o originární zkušenost, v níž se subjekt konstituuje v určité původní pasivitě faktu, že již zaujímá nějakou pozici, nějaké *zde*, jemuž však nelze přiřadit souřadnice vlastní světovému prostoru. V okamžiku uvědomění si sebe sama, v aktu sebekladení by vědomí nutně odhalovalo svou vlastní zasazenost v „místě“, která nepřipouští redukci ani na pouhé vědomí, ani na svět. Levinas totiž argumentuje, že vědomí jím zaujímané místo neklade, nýbrž naopak, díky místu, na jehož základu se objevuje, se teprve přebírá a přijímá. Věcnost vědomí by tedy spočívala v jeho „hmotné hustotě“, z níž se jako odvozené vynořuje vědění uchovávací „možnost usebrat se do nějakého *zde*, od něhož není nikdy odděleno“.¹⁶ Druhý motiv popisu této substanciální subjektivity, vyvstávání její určitosti a hmotnosti, souvisí s Descartem popisovaným a nepochybně významným přechodem ze stavu bdění do spánku – fenoménem usínání. Je dobré připomenout, že karteziánský subjekt, definován jako uvědomování si sebe sama, zakouší svou existenci a svou substancialitu bez ohledu na to, zda zrovna bdí či spí, a jak k tomu Levinas doplňuje, „možnost spát [...] přináší už sám výkon myšlení“.¹⁷ *Zde* myšlení zůstává neoddělitelné jak v bdění, tak ve spánku, je výchozí podmínkou, jež předchází jakémukoli světovému prostoru a konstituuje radikálně nepředmětný, ačkoli „věčný“ charakter vědomí. Levinas tedy tematizuje určitou výchozí úroveň konstituce subjektu, v níž se subjekt ještě nenachází ve světě, není zapleten do ontologického myšlení, ačkoli již má charakter jakési události, do níž v této původní zkušenosti vstupuje. „Jiskření vědomí, jeho *útulek v širé krajině*, to je, bez jakéhokoli vztahu k objektivnímu prostoru, sám fenomén umístění a spánku, který je právě událostí bez události, událostí vnitřní“.¹⁸ Fenomén usínání se svým charakteristickým stavem vědomí je tak vykreslen jako figura zhmotňující se tělesné subjektivity připoutané k místu. Fakticitu tohoto místa však podle Levinase nelze zaměňovat s jakoukoli prostorovou kvalifikací umístění ve světě (např. sociálního umístění v rodném městě), jelikož zcela nezávisle na něm „spánek obnovuje vztah k místu jako základu. Když uléháme, když se choulíme do kouta a chceme spát, svěřujeme se místu – to se stává naším útlukem jakožto základ“.¹⁹ Vědomí se pak ustavu-

15 Levinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*. Přel. P. Daniš. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 58, dále citováno jako *Existence*.

16 Tamt.

17 Tamt.

18 Tamt.

19 Tamt., s. 59.

je „z odpočinku, z kladení, z tohoto jedinečného vztahu k místu“.²⁰ Toto *zde*, jako místo usínání a probouzení se, tak vymezuje vlastní a konkrétní fenomenologickou imanenci, jež je „útěkem k sobě“, dimenzí, jež předchází bytí na světě, a tímto se radikálně odlišuje od Heideggerova *Da*. Levinas tak nově formuluje fenomenologicky idealistickou tezi absolutního výchozího bodu vědomí – takový počátek skutečně vyvstává ve své hmotnosti, pojmáné jako zkušenost tělesnosti, prožitku sebe sama, a jeho základem je skutečnost „zaujímání pozice“. „Tím, že se klade na jistý základ, se bytím zavalený subjekt usebírá, zvedá se a stává se pánem všeho, co ho zavaluje; jeho *zde* mu dává výchozí bod.“²¹ Levinas tak předkládá určitou vlastní verzi existenciálního *cogito*, které na rozdíl od pokusů Sartrových či Merleau-Pontyových již není původně intencionálně vztaženo ke světu, nýbrž vyvstává z původní události sebeumístění, jež se stává vědomím sebe sama – verzi, jež by tak naznačovala, že subjekt se vyznačuje jistou původní reflexivitou. „*Zde*, z něhož vycházíme, *zde* kladení, předchází každému porozumění, každému horizontu a každému času. Je skutečností samou, že vědomí je počátek, že vychází ze sebe samého, že *existuje*.“²² Díky událostní dimenzi „dění“ vědomé mysli, jež není pouze jeho pasivním prožíváním, nýbrž také aktem, v němž je „subjekt bere na sebe“, se toto výchozí vědomí od počátku vyznačuje určitou fenomenologicky pojímanou materialitou, tělesností. V tomto smyslu tělo „není věcí“, jelikož „jeho bytí je řádu události [...]. Materialita těla zůstává zkušeností materiality. [...] tělo *jsm*.“²³

Dalším krokem analýzy, který lze ve všech fenomenologických výkladech *cogito* uznat za téměř povinný, je problém časovosti, jež by byla vlastní vědomí. Jak může být řeč o čase, jeví-li se vědomí sobě samému mimo svět? O jaké časovosti lze hovořit, sledujeme-li událost jeho vyvstávání z hmotného základu? I zde Levinasovi přichází na pomoc Descartes (kterému Levinas oplácí fenomenologickým výkladem jeho tezí), když prohlašuje, že myšlení substanciálně pojaté „myslící věci“ probíhá a je vykonáváno v přítomnosti okamžiku. Časovým místem konstituce subjektu tak bude přítomnost, která podle Levinase „vychází jen ze sebe“ a ignoruje nejen svět sám, ale i jeho historii. V polemice s retenčně-protenčním modelem přítomnosti Levinas dochází k závěru, že tato „mimosvětová“ přítomnost v sobě zahrnuje pouze možnou blízkost a neodvratnost svého přerušení, a zavádí tak mimohistorickou dimenzi „nekonečnosti času či věčnosti“.²⁴ Díky přítomnosti by tak zároveň docházelo k individualizaci subjektu, který by, ačkoli ještě neumístěn

20 Tamt.

21 Tamt., s. 60.

22 Tamt.

23 Tamt.

24 Tamt., s. 61.

v světovém systému vztahů, v určitém okamžiku dosahoval koherence individuálního jsoucna, subjektu vyrážejícího ze svého základu. Přítomnost okamžiku, která konstituuje subjekt, by se tak sama jevila jako něco, co nemůže mít kontinuitu, co zaniká, může pouze buď přecházet v trvání, nebo z něj vyvstávat, a tímto by se zároveň ukazovala jako radikálně odlišná od trvání. Přítomnost by se tudíž jevila na určitém širším pozadí časovosti, jež by sama nedokázala obsáhnout, v němž by však naopak byla obsažena. Co je však obzvláště podstatné jak v kontextu zde analyzovaných karteziánských motivů, tak pro samotného Levinase s jeho paradoxním pojetím subjektivity, je to, že subjekt se zdá v rámci přítomného okamžiku a jemu vlastní konečnosti plně disponovat sebou samým v sebekladení.

Ve svých úvahách nad přítomností okamžiku s jeho zmíněným širším kontextem se Levinas tentokrát odvolává na teorii stálého tvoření, kterou Descartes a Malebranche ve svých naukách zavedli, aby spojili izolované okamžiky, a která „na fenomenální rovině značí neschopnost okamžiku připojit se sám od sebe k následujícímu okamžiku“.²⁵ Této koncepci, jež je tradičně kritizována za svůj teologický dogmatismus, dává Levinas fenomenologické odůvodnění. Podle něj okamžik v karteziánské filosofii již není anonymním a neosobním výsekem času, nýbrž vyznačuje se napětím, dramatismem, jež pramení z jeho blížícího se zániku a možnosti, že v dalším okamžiku již nenalezne pokračování. Hrozba propadu do úplného nebytí dává okamžiku jeho existenciální, i když mimosvětovou dimenzi. Malebranche takto „zahlíží vlastní drama okamžiku samého, jeho zápas o existenci, [...] zhodnocuje událost okamžiku, která nespočívá ve vztahu k jiným okamžikům“.²⁶ Okamžik by tak byl vnitřně provázán s existencí jako její uskutečnění. Okamžik je počátkem, narozením, navázáním vztahu s bytím a pro svou neuchopitelnost znamená „iniciaci do bytí“.²⁷

Lze říci, že Levinas svým důrazem na fundamentální dimenzi okamžiku v jeho přítomnostním modu vyjadřuje určité fenomenologické absolutno, a vrací tak platnost karteziánské subjektivity. Autor díla *Existence a ten, kdo existuje* však považuje za nezbytné poznamenat, že nejde o subjekt absolutně svobodný, tj. dogmaticky zbavený vnějších i vnitřních determinací, jako je tomu u Sartra, nýbrž že tento výchozí bod sice znamená „zvládnutí existence existujícím“, zároveň však také naopak obsahuje „břemeno existence pro existujícího“.²⁸ Dalo by se říci, že fakticita okamžiku znamená nevyhnutelnost konstituce subjektu v přítomnosti, jelikož, řečeno biblickou metaforou,

25 Tamt., s. 63.

26 Tamt., s. 63–64.

27 Tamt., s. 64.

28 Tamt., s. 65.

„pohár existence je vypit až do dna“,²⁹ nelze mu uniknout a samotný pokus o útek by byl jen jednou z možností jeho naplnění. Tak jako se „zajatec, který se snad ve snech těší z imaginární svobody, bojí probudit [...] a oddává se dále vášním přeludům“,³⁰ vrací se i Levinas poukazem na závislost a odvozenost okamžiku ve vztahu k bytí k situaci spánku a nevyhnutelnosti probuzení: *Já* „se může zapomenout ve spánku, jenže pak přijde probuzení. V napětí a únavě počátku se perlí studený pot z nesmazatelnosti existence“ – takto se otevírá dimenze nekonečna, jelikož v okamžiku se naplňuje „nekonečno existence [...], osudovost, do níž tuhne její svoboda jako v zimní krajině, kde zkrhlé bytosti zůstávají zajatci sebe samých“.³¹ V tomto neotřelém popisu původní zatažení do bytí, omezené pouze hranicemi přítomného okamžiku a sahající až k nim, znamená zastavení, zakotvení, umístění v základu, podrobení se neredukovatelné události konstituce subjektu. Když proto Descartes v souvislosti s tezí existence *cogito* hovoří v *Meditacích* o nedotknutelnosti minulosti, hlásá *de facto* absolutní charakter přítomnosti. Levinas zde poukazuje na určitou oblast pasivity, v níž se subjekt podrobuje moci okamžiku, ponechává si pouze určitou minimální míru vědomí (jako ve spánku). Subjekt se stává svědkem hry přítomnosti, aniž by jí mohl uniknout či ji zrušit, přítomnosti, jež se po svém naplnění může (nebo také nemusí) obnovit v následujícím okamžiku. Návaznost po sobě jdoucích okamžiků potvrzuje podle Levinase, že *já* se na jednu stranu vyznačuje určitou stálostí a koherencí, je „už připoutáno k sobě“, na druhou stranu se však „nikdy nepřipodobní předmětu“.³² Levinas tak může důrazně odmítnout klasické idealistické stanovisko, jež se jako ozvěna odráží u Husserla: *já* „není ani žádná věc, ani duchovní střed, z něhož by vyzařovala fakta vědomí,“ nýbrž „já“ musíme uchopit v jeho dvojakém pohybu od události ke „jsoucím“.³³ V polemice se svými současníky Levinas opět považuje za důležité odhalit zdroj svého pojetí subjektivity: „karteziánské *cogito* se svou jistotou existence *já* se zakládá na absolutním naplnění bytí přítomností. Podle Descarta *cogito* nedokazuje nutnou existenci myšlení, ale existenci nepochybnou.“³⁴ Ve srovnání s Husserlovou tendencí redukovat karteziánské *cogito* na pouze jednu epistemologickou dimenzi je obzvláště pozoruhodné, že Levinas je uchopuje v jeho existenciální dvojznačnosti. Na jednu stranu totiž myšlení konstituované konečností okamžiku, „stvořená existence, [je] ohrožena nicotou, kdyby se Bůh – jediné bytí, z jehož esence plyne existence – od ní odvrátil. Evidence *cogito* se v tom-

29 Tamt.

30 *Meditace*, s. 37.

31 *Existence*, s. 66.

32 Tamt., s. 67.

33 Tamt.

34 Tamt.

to smyslu opírá o evidenci existence Boží.³⁵ Na druhou stranu však božské „podržování v existenci“ nevyklučuje, ba přímo naopak, otevírá dimenzi autonomie v rámci okamžiku. Levinas se táže: „O co se opírá výjimečná jistota *cogito*?“ A odpovídá si: „O přítomnost.“³⁶ Fenomenologická koexistence a nerozpornost těchto dvou dimenzí je možná díky vnitřní časovosti, jelikož „jistota *cogito* v minulosti si nevystačí. Před vždy možnými selháními paměti se musíme utéci k Bohu. Zároveň ale vynucuje tuto jistotu osobní forma *cogito*, já' onoho ‚myslím‘. *Cogito* není úvaha o podstatě myšlení, avšak intimita vztahu mezi já a jeho aktem, jedinečný vztah ‚já‘ ke slovesu v první osobě.“³⁷ Takto pojaté *já*, oproštěné od teoretických limitací, se naplňuje ve figuře karteziánského *dubito*, jež se v tomto případě ukazuje jako postup směřující k vyzdvižení tohoto jedinečného mimosvětového okamžiku: „konečně, je to akt pochybnosti, to znamená záporný akt, vyloučení každého kladení mimo okamžik, který je výsadní situací, v níž se neodolatelně naplňuje existence přítomnosti a ‚já‘.“³⁸ Pochybnost, která předchází intencionální extázi, nabízí jasnou možnost dospět k původní zkušenosti sebe sama. V této souvislosti Levinas proti sobě klade pojmy *ex-sistentia* a bytost (*être*) definovaná jako událost, která je „uzavřením do sebe [a] která, oproti extatismu současného myšlení, je v jistém smyslu substancí“.³⁹

Posledním krokem fenomenologické interpretace karteziánského *cogito*, jak ji nacházíme v díle *Existence a ten, kdo existuje*, je podobně jako u Sartra otázka svobody. Levinas s autorem *Karteziánské svobody* od začátku polemizuje a prohlašuje, že svoboda charakterizující subjekt-hypostázu – právě proto, že není definována bytím na světě či konfrontací s *en-soi* – musí spočívat v tom, že „nevyvolává zásah nicoty, [...] není ‚nicotněním‘, jak se dnes říká“.⁴⁰ Proti sartrůvsko-heideggerovské tezi Levinas formuluje pojetí, jež bychom mohli nazvat karteziánským, a prohlašuje, že „svoboda [...] je jen ‚myšlením“.“⁴¹ Na rozdíl od subjektu, který – abychom použili Levinasovu terminologii – se podílí na *ono je*, pokud upadá v „sebezapomenutí ve světě a touze po věcech“,⁴² krátce řečeno, pokud je ponořen do světa, se *já* díky uvědomění si sebe sama může stáhnout do sebe, jak již na prereflexivním stupni dosvědčuje fenomén usínání, na stupni reflexivně-teoretickém pak možnost tvořit jasně a zřetelné ideje. Vykročení směrem ke světu a vnoře-

35 Tamt.

36 Tamt.

37 Tamt., s. 67–68.

38 Tamt., s. 68.

39 Tamt.

40 Tamt., s. 70.

41 Tamt.

42 Tamt.

ní se do něj, považované za sekundární, by tak bylo pokusem osvobodit se od sebe samého, pokusem, jež se zásadně nemůže zdařit, jelikož *já* objevuje, že je nezrušitelně připevněno k určitému originárnímu *zde*, ke svému bytí, že „existence, kterou na sebe vzalo, je k němu navždy připoutána“.⁴³ Svobodu subjektu je tedy nutno vyvozovat právě z tohoto neredukovatelného faktu originárního připoutání k sobě, uzavření v mezích vlastní subjektivity. S ohledem na definitivní nemožnost osvobodit se od sebe samého, která je zároveň možností vykročit mimo svět, se svoboda stává charakteristikou v určitém smyslu odvozenou, v níž se obnovuje karteziánská *libertas indifferentiae* jako protipól nutnosti podílet se na ontologickém projektu. „Tato svoboda sama je momentem hlubšího dramatu, které se neodehrává mezi subjektem a jeho objekty – věcmi či událostmi –, nýbrž mezi duchem a skutečností *ono je*, již na sebe bere. [...] Svoboda [...] je záporná. Je to nezavázání se. [...] Je to odmítnutí definitivnosti.“⁴⁴ Nezavázání se vlastní svobodnému subjektu je pro Levinase „světem intence a touhy“,⁴⁵ tedy určitým myšlením svobody, jež se vztahuje k budoucnosti, zároveň však zůstává v módu možnosti, a není proto s to zrušit „připoutanou k sobě“, tedy osamocenou existenci. V této zdánlivě bezvýchodné situaci Levinas naznačuje, že řešením je osvobození přicházející z vnějšku v podobě „jinakosti druhého, která rozbíjí definitivnost *já*“.⁴⁶ Zde se již ohlašují teze *Totality a nekonečna* – díla nejen převratného, ale také v nejplnější podobě rozvíjejícího karteziánské motivy, jimiž se zde zabýváme.

Jak tedy máme Levinasově pojetí svobody rozumět? Jak již bylo řečeno, tato svoboda je svým způsobem paradoxní v tom, že spočívá v udržování stability a odlišenosti *já* v proměnlivosti stavů a dynamiky okolního světa. Omezujícím prvkem *zde* ani tak není svět, jako spíše nevyhnutelnost připoutání k místu vlastního vyvstávání. Subjekt, z kterého v okamžiku přítomnosti vyvěrá jeho substancialita, se tak stává svobodným vůči minulosti i budoucnosti, to však zároveň znamená jeho „připoutanost k sobě“, kterou Levinas vpsledku interpretuje jako odpovědnost. Je to odpovědnost za *já*, které „je neodpuštělně sebou“.⁴⁷ Pro svobodu tak bude konstitutivní to, že je vědomá, myšlená. Uvědomění si svobody je součástí vzetí na sebe závazku či odpovědnosti za své bytí, uskutečnění možnosti „úniku“ ze světa, zkušenosti plnosti bytí soustředěného v přítomnosti. Myšlenka na svobodu „tuší určitý způsob existence, kde nic není definitivní a který kříží definitivní subjektivitu *já*“, a stává se nakonec „nadějí na jistý řád, kde by se přítomné připoutání

43 Tamt., s. 71.

44 Tamt.

45 Tamt.

46 Tamt.

47 Tamt., s. 73.

k sobě mohlo rozvázat.⁴⁸ Levinas tak zasazuje subjekt do času, který je ze své podstaty přecházením přítomného okamžiku v další okamžik a v němž každé takové „znovuzrození“ otevírá širší či přímo nekonečnou dimenzi budoucnosti, jež je osvobozením od „definitivnosti“ neboli „samoty“ a v podstatě mesianistickým způsobem předznamenává příchod jinakosti, která bude s to lidskou konečností přesáhnout a zrušit. Nejvyšší dimenze svobody tak bude spočívat v tom, že nikoli *já*, ale jiný osvobodí časovou dimenzi od našeho definitivního připoutání k sobě v přítomnosti.

Toto pojetí svobody se zdůrazněným karteziánským momentem se o několik let později dále potvrzuje v přednášce nazvané *Le vouloir*.⁴⁹ Levinas zde vychází z karteziánské definice vůle, která podle *IV. Meditace* spočívá v tom, že „něco můžeme buď učinit, nebo neučinit [...]“, přičemž tento „náš postoj [...] necítíme jako určený nám nějakou vnější silou“.⁵⁰ Jak přednášející v Collège de philosophie podotýká, ze začátku se může zdát, že jde o klasické pojetí, v němž se formálně odmítá jakákoli možnost vnějšího zásahu, tím spíš, že Descartův pojem vůle (*voluntas*) je založen na svobodné volbě (*liberum arbitrium*). Zde však musíme poznamenat, že onen vliv vnější síly, jenž by svobodu zpochybňoval, se týká světa, zatímco samotná vůle, která svou svobodu vykonává, přesto připouští dvojí vnějšek, jenž ji nejenže neznemožňuje, ale je její podmínkou. Za prvé jím bude Descartesem přijímána vnějšnost Boha. Descartes podle Levinase svou tezí, že pouze Bůh je *causa sui*, definuje nejen bytí subjektu v jeho konečném modu ve vztahu k abstraktnímu nekonečnu, ale také samotný tento vztah jako vztah stvořeného ke Stvořiteli. Toto dodatečné určení by se konkrétně naplňovalo ve volních aktech, z nichž pramení paradoxní zkušenost, která rozhoduje o tom, že subjekt je něčím stvořeným – zkušenost určité autonomie, jež je zároveň původní odkázaností. Levinas to popisuje následovně: „Byť vůle určuje sebe samu na základě sebe, existuje tak na základě Boha“.⁵¹ Za druhé to, že existují instance předcházející vůli, neustále zakoušející svou svobodu, Descartes potvrzuje v pojetí, podle něhož chápavost předkládá vůli obsahy k potvrzení nebo popření. V obou případech by se jednalo o situaci, v níž navzdory určitému kontaktu je přítomen vnějšek, který Levinas nazývá separací „vůle, to znamená, že svoboda má podmínky, jež pro ni nepředstavují ani omezení, ani negaci“.⁵²

Máme-li nyní shrnout cestu, kterou lze právem označit za karteziánskou, je třeba k Levinasově fenomenologické analýze dodat, že celá tato argumen-

48 Tamt., s. 75.

49 Levinas, E., *Le vouloir*, c. d., s. 235–257. Text byl přednesen 1. května 1955 v pařížském Collège de philosophie.

50 *Meditace*, s. 83.

51 Levinas, E., *Le vouloir*, c. d., s. 236.

52 Tamt., s. 240.

tace je stmelena jím zastávanou tezí substanciality subjektu *já*. „A přece lidská existence obsahuje jistý prvek stability – spočívá v tom, že je subjektem svého dění“.⁵³ Je tento tradiční názor fenomenologicky obhájitelný? Zárukou identity subjektu je podle Levinase jeho vědomí sebe sama, jež v okamžiku své konstituce zároveň odkrývá svou připoutanost k „místu“. Tato situace, kterou Levinas popisuje z hlediska časovosti přítomného okamžiku, předurčuje dvojí ontologický charakter subjektu – na jedné straně ustavovaného přítomností a takto zahrnutého v čase, na druhé straně kladoucího se „jako pán času“.⁵⁴ Okamžik umisťuje původní událost nabytí vědomí, originární proměny, spočívající v tom, že „ve hře bytí, jež se hraje bez hráčů, vystávají hráči; [...] v existenci vystupují existující [...], přítomnost je skutečností samou, že je tu někdo, kdo existuje“.⁵⁵ Přítomnost je tedy výchozím bodem a podmínkou subjektivity, zároveň však otevírá další časové dimenze, včetně fenoménu nekonečna jako touhy a možnosti příchodu jiného.

V závěrečné úvaze této práce z roku 1947 Levinas opět zmiňuje radikální protiklad bytí na světě a bytí ve svém základu, jímž tentokrát navazuje na karteziánské rozlišení idejí jasných a zřetelných oproti temným a zmateným. Jas idejí by pocházel z mysli, jež jako myšlení předmětů rozjasňuje skutečnost světa, zatímco temné ideje, k nimž Levinas po vzoru Descartově z *VI. Meditace* či *Vášní duše* řadí city, jsou „poučení“ o vnějšku, který působí na naše tělo.⁵⁶ Jak tedy vysvětlit „temnost“ citů? Podle Levinase tato „temnost“ potvrzuje nepředmětný charakter původní události vědomí, přičemž „vůbec není prostým popřením jasu“,⁵⁷ nýbrž, jak je nutno zdůraznit, jeho pozitivní materialitou. Subjekt je totiž původně nejasným, neprůhledným pocitem sebe sama, který dospívá k vědomí sebe samého jako něčeho, co pochází ze svého základu, k němuž je připoutáno – místa, z něhož vyvstává.

SUMMARY

In this text we aim to analyze the Cartesian motifs in the “early” period of Emmanuel Levinas’s thought. Our goal is to explore whether Levinas’s Cartesianism is merely a singular phenomenon, or if it can be set into the wider current of “phenomenological Cartesianism”. In order to confirm the second possibility, it seems that we must reconstruct the motifs, continuing in Descartes’s specific line of argumentation, which we can directly designate as the “Cartesian way”. These Cartesian motifs can be found in Levinas’s wider context of the issue of subjectivity, and it is these deliberations

53 *Existence*, s. 82.

54 *Tamt.*, s. 83.

55 *Tamt.*

56 *Tamt.*, s. 84.

57 *Tamt.*

that form the structure in which the famous formulation of the definition of infinity is made. The first text in which we attempt to identify this general structure that Descartes provides for Levinas's thought and the function that it fulfills in it is *Description of Existence*. The second motif is Cartesian subjectivity in the book *Existence and Existents*.

Keywords: subjectivity – cogito – phenomenology – Cartesianism – will – place – materiality

Vtělení: subjekt a tělo v díle Emmanuela Levinase¹

Karel Novotný —

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha
Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

Úvod

Je-li fenomenologie ve Francii charakteristická svým zaměřením na tělesnost a smyslovost, je Levinas jejím typickým představitelem. V tomto příspěvku bych nicméně rád prezentoval Levinase jako originálního myslitele, který se v rámci filosofie 20. století a stejně tak i v užším rámci fenomenologické filosofie vyjímá, je výjimkou, protože jako energický obhájce neredukovatelnosti subjektivity lidského individua oponuje jak fenomenologům své generace, tak strukturalistům a myslitelům post-strukturalismu. Levinas tak jde s dobou, pokud ve své filosofii věnuje maximální pozornost fenoménům inkarnace, a přece jde proti hlavnímu proudu myšlení své doby, pokud inkarnaci popisuje a vykládá jako uskutečnění subjektivity neredukovatelné na strukturu, pohyb či dění, které subjekt přesahují a zahrnují. Tak je totiž podle vládnoucích způsobů myšlení ve vědách i filosofii člověk integrován do struktur, které určují jeho podstatu, zatímco Levinasovi jde o to, myslet člověka vně struktury, jako individuum, z něho samého.

Jan Patočka jednou zformuloval úvahu, „pokus reflexe“, jak říká, o tom, že mění-li se svět, mění se v individuích, tedy že „v životě jednotlivce“ se může odehrát změna světa. A mezi příklady takových jednotlivců, v nichž se měnil svět a které, jak říká, vybral „libovolně, nesoustavně, podle dojmu“ či „subjektivně“, vedle Sartra jako „smějícího se filosofa“ radikální negace všeho a vedle disidentů formátu Oppenheimera, Sacharova a Solženicyna řadí nakonec také, kupodivu, Heideggera. Patočkova úvaha na Heideggerovi vyzdvihuje vytrvalost a nešetřnost jeho tázání obecně a trvalost několika málo otázek, mezi nimiž na prvním místě uvádí tuto:

1 Tento text vznikl v rámci grantových projektů „Relevance subjektivity. Otázky fenomenologického přístupu k tématům humanitních věd“ (M300091201) a „Filosofické výzkumy tělesnosti“, GA P401/10/1164.

Jak porozumět člověku jako člověku, z něho samého, ne z věci? Co znamená porozumět mu z něho sama? Je-li jeho specifikum možnost být v pravdě, na čem to spočívá? Jak zbavit otázku pravdy její sterility, tak, aby obsáhla i možnost oné pravdy, která otrásá a vyvolává k odpovědnosti?²

Patočku zajímá to, jak porozumět člověku z něho samého a co jím otrásá a vede ho k odpovědnosti, a vzor takového tázání pro něj zjevně byl Heidegger. Domnívám se, že ještě daleko radikálněji na tyto výzvy odpovídá celým svým dílem Emmanuel Levinas, díky intenzivní kritice Heideggera na cestě od fenomenologie a ontologie k etickému diskursu, kde se důraz na to, uchopit lidské individuum z něho samého, a na to, co vlastně otrásá a vede k odpovědnosti, dostává do centra myslitelského úsilí.

V tomto stylu, v zájmu tázání, které je filosofii v této tradici vlastní, realizuje Levinas radikální sestup k subjektu – proti Heideggerovi a myšlení své doby, nakolik deklarují smrt subjektu, překonání humanismu apod. Levinasova etická geneze subjektivity je přitom nepochybně, jak se pokusíme naznačit v tomto příspěvku, prohlubováním určité linie fenomenologie smyslovosti a tělesnosti, která přímo navazuje na Husserla, na jeho transcendentálně-genetickou fenomenologickou redukci, ovšem právě jinak, než jak na něj navázal například Merleau-Ponty, který musí být v této souvislosti explicitně zmíněn. Byl to totiž myslitel, který dal svým dílem počínaje polovinou 40. let poválečnému myšlení inkarnace významné podněty, a vůči němuž se tedy i Levinas, rozvrhující své systematické úvahy právě v této době, musel vymezit. To ovšem neznamená, že by Levinasovo myšlení nemělo jiné, vlastní zdroje.

Inkarnace, propojení duše a těla, tělesnost subjektivity, je totiž téma, kterého si Levinas všímá od svých prvních filosofických esejů. Na počátku své akademické kariéry si sice zvolil jiné téma (svou disertaci publikovanou v r. 1930 pod vedením Edmunda Husserla psal o jeho pojmu názoru), ale jako spoluautor prvního překladu Husserla do francouzštiny, *Karteziánských meditací*, hned v r. 1929, se s jeho kanonickým textem k teorii tělesnosti v rámci analýzy intersubjektivit musel velmi zblízka vyrovnat rovněž. Když ale mluvíme o jiných, vlastních zdrojích, odlišných od Merleau-Pontyho tvůrčí reпрízy Husserlovy genetické fenomenologie tělesnosti, máme na mysli to, že Levinasova vnímavost vůči problematice inkarnace, která samozřejmě díky Bergsonovi, Nietzschemu a filosofům života nebyla tehdejší kontinentální filosofii cizí, nabývá na aktualitě a zostřuje se ve chvíli, kdy se latentní filoso-

2 Patočka, J., Hrdinové naší doby (1976). In: týž, *Péče o duši III*. Ed. I. Chvatík – P. Kouba. Praha, OIKOYMENH 2002, s. 190.

fie „hitlerismu“ stala oficiální doktrínou. V červenci 1933 Levinas publikuje v litevském časopise *Vairas* svou úvahu o Pojetí duchovnosti ve francouzské a německé kultuře. Následuje Několik reflexí o filosofii hitlerismu v r. 1934 v časopise *Esprit* v Paříži. A v roce 1935 rozsáhlejší a teoretičtější esej O unikání (*De l'évasion*) v renomované francouzské ročence *Recherches philosophiques*. V těchto třech textech nacházíme první úvahy, ještě ne zcela vyhraněná zaujetí stanoviska, k různým způsobům pojetí vtělenosti ducha, inkarnace. Za války si pak Levinas poznamenává myšlenky k těmto tématům, které rozvine ve svých prvních poválečných přednáškách a publikacích. Známe je díky edici pozůstalosti, zejména z tzv. *Sešitů ze zajetí*, ale i z dalších textů vydaných v posledních letech v rámci *Sebraných spisů*.

V tomto článku se však budeme věnovat jen fenomenologickým analýzám vztahu těla a subjektu ve dvou hlavních spisech reprezentujících první etapy Levinasova myšlení.

1. Kladení těla jako podmínka subjektu

První poválečné eseje vydané knižně, *Od existence k existujícímu* (1947) a *Čas a druhý* (1948), které jsou nejen pro naše téma klíčové, jsou dostupné i v českých překladech. Tělo má pro Levinase, již v tomto období 40. let, naprosto zásadní a pozitivní status. I on sice vykazuje tělo a jeho materialitu na základě prožitku, tedy řádně fenomenologicky v tom smyslu, jaký je pro fenomenologii jako metodu podstatný, ale zároveň dokáže do svého specifického způsobu praktikování fenomenologické analýzy zahrnout i to, jak o těle uvažujeme běžně, když mluvíme o tělech ve smyslu hmotných realit, které mají své bytí nezávisle na nás, v pouhém faktu jejich fyzického bytí. To je specifika Levinasova užití fenomenologie, že popisuje naše prožitky tak, že na nich a v nich ukazuje na určité podstatné meze, čímž klasickou fenomenologickou analýzu obohacuje. Levinas tak dokonce mluví o prožitcích toho, co nemá smysl, a v tom, že a jak je zohledňuje, se liší od všech předchozích fenomenologů, pro které smysl, předmětný i nepředmětný (tedy v klasickém smyslu objektivující intencionality představování ne-přítomný jako předmět), ohraničuje dosah fenomenologické analýzy. Levinas dokáže tuto hranici překračovat směrem k podmínkám faktického uskutečnění prožívání, v nichž přirozeně hraje zásadní roli právě tělo. Tak si všímá prožitků jako slast nebo nelibost z tíže, hmotnosti či materiality a konstatuje tělo jako prostou pozici na nějakém místě, kde zrovna stojím, ležím nebo sedím – to je primitivní, ale nezbytná podmínka pro uskutečnění toho, abych jakékoli prožitky vůbec mohl mít. Tato faktická podmínka je materiální tělo, které je u Levinase podmínkou možnosti vědomí ještě v elementárnějším smyslu, než jí je *la chair*, tělesnost jako smyslovost, citlivost a afektivita žitého těla u Husserla a Mer-

leau-Pontyho. Pozice těla, to je jeden aspekt tělesnosti a afektivity, který je možné u raného Levinase najít.

Tělo Levinas vymezuje ve spise *Od existence k existujícímu* z roku 1947³ jako „pozici“ nebo „bázi“ předcházející nejen vědomí, syntetizující smyslové obsahy, ale do jisté míry předcházející také afektivitě, byť skrze afektivitu emocí k tělu i v tomto smyslu „báze“ máme přístup jako prožívající a jako fenomenologové analyzující zkušenost. Tak může Levinas také konstatovat hrůzu prožitku zkušenosti pouhého faktu bytí, které není ani moje, ani pro mě nebo někoho jiného, ale prostě je, „il y a“. Je to určitá mezní zkušenost a mezní myšlenka, ke které Levinas odkazuje, ale není to zkušenost výjimečná, k níž by docházeli jen vyvolení a vzácně, je to například zkušenost, kterou mohu mít v nespavosti, kdy pouhé trvání bytí se může stát nesnesitelným cizím elementem, který pohlcuje vše, i moje tělo. Je to zkušenost, kdy ani ve svém domě, ve svém loži, ba ve svém těle se necítím doma, kdy toto vše je pouhým bytím beze smyslu. To není konstrukce, ale zkušenost, kterou každý z nás může mít. Ovšem, ne každý ji bude interpretovat stejně jako Levinas. V každém případě nacházíme u raného Levinase ostře stanovenou mezní zkušenost, která poukazuje na to, co předchází zkušenosti v obvyklém smyslu slova, co však poukazuje na to, co jako faktická podmínka jakoukoli vědomou aktivitu vědomí, ba i jeho pasivně se usebírající subjektivitu podkládá. Vystavenost pouhému trvání bytí beze smyslu „il y a“, o kterém podle Levinase podává svědectví zážitek hrůzy či děsu z nelidského, cizího, je jednou hranicí vědomí, nakolik se chápe, zejména ve fenomenologii, se kterou se Levinas ve svém díle kriticky vyrovnává, jako zkušenost smyslu. Levinas naopak mluví o zážitcích ne-smyslu. S nimi souvisí i svědectví o materialitě vlastního těla, o cizosti hranice, která prochází vnitřkem, ba dokonce předchází právě jeho ustavení, je jeho nezbytným podkladem. Nacházíme tu díky originální „fenomenologické analýze“ těla jako toho, co je vlastně za hranicí dosahu klasické fenomenologické analýzy jako analýzy daného smyslu, koncept těla jako hranice, jako „pozice“ neredukovatelné, tj. nepřevoditelné na akty vědomí, neboť tělo v tomto původním gardu není kladeno vědomím, díky svému kladení je tělo místem, na kterém se může začít usebírat interiorita vědomí a ze kterého může perspektivně zakoušet sebe a svět, tj. uskutečňovat subjektivitu jako bytí ve světě. „Pozice“ není víc než fakt zaujetí takového místa a tělo – v této souvislosti, tj. před veškerou syntetickou činností prožívání jakýchkoli smyslových obsahů – není víc než tato „pozice“.

Když Levinas ve svém raném textu *Od existence k existujícímu* popisuje nástup subjektu pod titulem „hypostaze“, hraje přitom důležitou roli vymezení

3 Levinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*. Přel. P. Daniš. Praha, OIKOYMENH 1997; dále citováno jako EE.

se i vůči tomu „neklasickému“ Husserlovi – analytikovi před-objektivujících hnutí smyslovosti a afektivity, na kterého se bude později odvolávat pozitivně. Pokusíme se i na tomto posunu ukázat kontury vývoje pojetí subjektivity a její bytostné inkarnace, který chceme v tomto článku načrtnout.

Faktem spočívání na základu se subjekt klade jako subjekt.⁴ Tělo je tak faktickou podmínkou subjektivity. A zajímavé je, jak Levinas tuto faktickou podmínku vymezuje nejen vůči Heideggerově fundamentální ontologii, která jak známo smyslovost a tělesnost nechává stranou, ale i vůči těm Husserlovým přístupům ke smyslovosti a tělesnosti, které, jak si Levinas (stejně jako Merleau-Ponty) dobře všímá, vybočují z klasického rámce pojetí subjektu jako aktivity založené na představování.

Tělo jako základ, báze, umístění vědomí předchází podle Levinase jeho aktům a rozumění, „každému horizontu a času“: „Místo je určitým základem, dříve než je geometrickým prostorem, dříve než je konkrétním okolím heideggerovského světa. Tak je tělo samotným nástupem vědomí [...] je vpádem samého faktu umístění do anonymního bytí.“⁵

Události tohoto faktu umístění, kterým je tělo, nejsme však právi ani tehdy, když k němu s Husserlem přistoupíme na základě před-intencionálních prožitků smyslovosti. To je teze, kterou chceme zdůraznit a sledovat, zda ji Levinas bude držet i v pozdějších spisech. Tělo je událostí, je kladením samým, nikoli prostředkem vědomí k tomu, aby se samo umístilo a kladlo do světa, ba dokonce ani prostředkem svých prožitků, jak se zdá plynout z následující řečnické otázky: „Řekneme, že kinesteze je víc než poznání, že ve vnitřní smyslovosti je jistá intimita jdoucí ke ztotožnění; že jsem svou bolestí, svým dýcháním, svými orgány, že tělo nejen mám, ale že tělo jsem?“ Kdyby tomu tak bylo, rozpustila by se materialita těla do „*zkušenosti materiality*“, událost by byla redukována na výskyt věci, která se smyslově dává smyslovému vědomí. Ale vtíp je v tom, že ona událost faktu kladení těla a umístění předchází i těm nejelementárnějším prožitkům vnitřku, duše, protože tělo „díky svému kladení je podmínkou každé interiority“.⁶ Odtud však také plyne nekoincidence tělesného subjektu se sebou: subjekt se předchází svou faktickou podmínkou, vždy již je tělem, které na sebe pak spolu s bytím může vzít, ale takto se ustavující vědomí je váháním bytí, protože tělo mu skýtá bázi nejen pro výkon existence, ale i pro to, aby se před bytím a před sebou v něm ukryl,

4 To je parafráze závěru následující věty: „Ce qui est ici « objet » de connaissance ne fait pas vis-à-vis au sujet, mais le supporte et le supporte au point que c'est par le fait de s'appuyer sur la base que le sujet se pose comme sujet.“ Srv. Levinas, E., *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin 1990, s. 120.

5 EE, s. 59.

6 Tamt., s. 61.

aby do něj unikl sobě.⁷ Zároveň se v něm však odehrává vždy znovu i opačný proces: „Uchopit ho jako událost znamená říci, že není nástrojem nebo symbolem, nebo příznakem kladení, ale kladením samým, že v něm dochází k samotné proměně události v bytí.“⁸

V tom je základní ontologický význam pozice těla neboli těla jako události pozice: díky ní nastává čas, vědomí okamžiku, interiorita, já.⁹ Vtělení vědomí předchází tělo jako událost kladení.

2. Tělo jako uskutečnění

2.1. Život a jeho subjektivace v separaci „já“ skrze smyslovost

V *Totalitě a nekonečnu* se „vyvstání já jako sebe sama“ vykládá jako „egoismus štěstí“.¹⁰ Je to sama afektivní kontrakce života, „chvějivá exaltace, v níž povstává já jako ono samo“.¹¹ Já nevystupuje jako podklad afektivního stavu, ale jako jeho kontrakce: „Slast je ústup do sebe, je to involuce.“¹² Levinas tu vychází z určitých popisů života, tak, jak se v sobě usebírá v lidském prožitku. Podobně jako v raném spise popisuje život již z hlediska pohybu, jímž se již stal prožitkem, na elementární úrovni slasti ze života, díky níž „ nahý fakt života“, od něhož se zde vychází jako od nulového bodu subjektivit, „nikdy není nahý“,¹³ je totiž naplňován v každém okamžiku určitými obsahy, jimiž a jejichž prožitkem se zároveň žíví. Tento prožitek obsahů a sebe sama nazývá Levinas štěstí nebo slast. I on má, podobně jako událost kladení těla, charakter události, protože „každé štěstí se přihází poprvé“. Vztah života k sobě je elementární událostí, „v anonymním bytí, v němž počátek a konec nemají smysl, vyznačuje jistý počátek a jistý konec“. Tím, že je štěstí určitým završením, „uhašením [...] žízň“, „uskutečňuje nezávislost vzhledem ke kontinuitě, uvnitř této kontinuity“,¹⁴ a tím uskutečňuje ono překročení bytí, předchůdnost vůči *conatus essendi*, kterou Levinas připisuje subjektivitě ve smyslu události, nástupu, odlišné od pojetí subjektu jako trvajících podkladu, substance. „Subjektivita pramení v nezávislosti a ve svrchovanos-

7 „Vědomí je způsobem bytí, ale když se bytí ujímá, je jeho váháním.“ Tamt., s. 57. Překlad lehce upraven.

8 Tamt., s. 60.

9 O tomto nastávání Levinas píše v následujících kapitolkách citovaného spisu, které nebudeme dále sledovat v této podobě, ale budeme ho sledovat v soustavnější podobě pozdější podtitulem Tělo jako uskutečnění v následující části našeho článku.

10 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*. Přel. M. Petříček – J. Sokol. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 100.

11 Tamt.

12 Tamt.

13 Tamt., s. 94.

14 Tamt., s. 95.

ti slasti.¹⁵ Toto je nový, pozitivní způsob, jak popsat fakt, že existence není jen vztahem k bytí, že se život bezprostředně žijící z „živin“ vztahem k sobě neosobnosti bytí vymyká: „A poněvadž život je štěstí“, ne proto, že by neznal utrpení, které je jeho privací, kdežto štěstí je završení „v uspokojené duši“, proto je život „osobní“:

Personalita osoby, ipseitas „já“, které je víc než partikulárnost atomu a individua, je partikulárnost štěstí slasti. Slast uskutečňuje bez-božné oddělení: deformalizuje pojem oddělení, jež není nějakým zářezem v abstraktním poli, nýbrž je to existence autochtonního já u sebe doma [...] přebývá sice v tom, čím není, avšak právě tímto přebýváním v „jiném“ (a nikoli v logickém smyslu prostřednictvím protikladu k jinému) nabývá své identity.¹⁶

Do jaké míry lze ještě o těle říci, že je také „jiným“, v němž subjekt vědomí přebývá a čím do jisté míry není?

Pro vyvstání subjektu z anonymních žvlů a neosobního bytí je další, zatím jen implicitně v předcházejících výkladech smyslovosti obsažená podmínka, kterou je tělesnost. Levinas se k ní explicitněji vyjadřuje poté jak v kapitolkách Slast a živiny a Smyslovost, jejichž rámcovým tématem je vymezení vůči subjektu představování, tak posléze v rámci analýzy Obydlí.

2.2. Tělo jako uskutečnění subjektu: inverze propůjčování smyslu a pohyby

Klasická transcendentální filosofie vycházela ze subjektu představování, tím, že abstrahovala od podmínek jeho „latentního zrození“, a podobně i Levinasův výklad vyvstávání ipseity momentální slasti, v níž se život afektivně kontrakcí v sobě separoval, nebere v potaz všechny podmínky.¹⁷ Tělesné postavení se do světa tak znovu přichází ke slovu, ovšem v novém kontextu, který připravil výklad nastávání ipseity ve slasti jako završení potřeby. Potřeba odkazuje k tělu, kterým se tak v aktuálním výkladovém kontextu představující subjektivita, vědomí, vrací do života „návratem neredukovatelným na myšlení“. Jde již o lidský život nesený představami a o život žijící z nich, o život, který již dosáhl interiority, o kterém teď Levinas uvažuje z hlediska jeho vztahu k vnějšku. Klasicky je tento vztah myšlen jako intencionalita představování. Proti tomu Levinas zdůrazňuje tělo jako „setrvalé popírání tohoto privilegia ‚propůjčovat smysl‘ všemu, privilegia, které se při-

15 Tamt.

16 Tamt., s. 97.

17 „Popis slasti, jak jsme jej až dosud podali, ovšem nevystihuje konkrétního člověka. Ve skutečnosti má člověk již ideu nekonečna, tj. žije ve společnosti a představuje si věci.“ Tamt., s. 120.

pisuje vědomí. Žije jako toto popírání.¹⁸ „Způsob, jímž je Stejný“, tj. subjekt jakožto vědomí intencionálního představování, „vymezen jiným [...] je právě onen *způsob*, jež jsme výše označili jako ‚žití z ...‘. Je skutečně tělem, jehož esence spočívá v tom, že *uskutečňuje* mou pozici na zemi [...] noha vstupuje do skutečného, které je touto akcí rýsováno či ustavováno [...]“¹⁹ Tělo je událost, jíž se intencionalita představování obrací v intencionalitu „žití z ...“, tělo je způsobem této inverze, tohoto převrácení. Díky tělu a jeho potřebám je například jídlo něčím, „co nelze redukovat ani na souhrn chuťových, čichových, kinestetických a jiných počítků, jež by konstituovaly vědomí pojidání. To zakousnutí do věci“, uskutečňované tělem, uskutečnění,

jež je mírou nadbývání této skutečnosti pokrmu nad veškerou představovanou skutečností, je to nadbývání, které není kvantitativní, nýbrž je způsobem, jímž já, tento absolutní počátek, závisí na ne-já. Tělesnost živé bytosti a její nouze jakožto nahého a vyhladovělého těla je uskutečněním těchto struktur (abstraktně popisovaných jako stvrzení, afirmace exteriority, které nicméně není afirmací teoretickou, kladoucí) a je jako pozice, kladení se, na zemi, které však není položením jedné hmoty na druhou.²⁰

Svět jako ne-já ztrácí svou cizost zprvu a vždy znovu skrze tělo živé bytosti a díky jeho potřebám ztrácí jejich uspokojováním svou jinakost. Tělo je tak původním způsobem bytí živého ve světě, který není zprvu předmětem představy anebo praktického rozumění, ale „podmíněním a předchůdností“, „potravou“ a „prostředím“.²¹

Levinas tuto úvahu shrnuje ještě jednou o několik stránek níže, v kapitole Smyslovost, slovy: „Smyslové bytí, tělo, konkretizuje tento *způsob bytí*, jenž záleží v nacházení podmínky v tom, co se v jiném ohledu může jevit jako předmět myšlení, jako jednoduše konstituované.“²² Ke slovu v této kapitole však přichází také tělo jako vztah subjektu k sobě předcházející sebevědomí, případně rozumění sobě jako starosti o vlastní existenci, což je pro naše téma nástupu či vyvstávání a rození subjektivity důležité místo. Podívejme se proto blíže na to, jak Levinas svou úvahu staví. Těšit se ze světa „živin“ a „živlů“ je primární vztah živé bytosti, naivní uspokojení, které nemyslí, „nemíní nějaký předmět, jakkoli rudimentární“.²³ Nepředpokládá však toto

18 Tamt., s. 111.

19 Tamt., s. 110.

20 Tamt., s. 111. Překlad upraven.

21 Tamt.

22 Tamt., s. 117.

23 Tamt., s. 118.

spokojené já „nějakou představu sebe sama“? ptá se Levinas. A jeho odpověď poukazuje na původní způsob bytí těla, na událost pozice, „postavení“, která je pro něj zde také vzorem „mého primárního vztahu ke mně samému, mé shody se sebou samým“.²⁴ Zde je Levinasův popis tohoto stavu věcí:

Tento vztah já k sobě se uskutečňuje, když *se držím* ve světě, jenž mě předchází jako nepředstavitelně starobylé absolutno [...] Tělo, pozice, kladení se, fakt držení se – to jsou obrazy mého primárního vztahu ke mně samému, mé shody se sebou samým [...] Jsem sebou samým, jsem zde, u sebe doma, což je bydlení, imanence vzhledem ke světu. Moje smyslovost je zde. V mém kladení se není pocit lokalizace, nýbrž lokalizace mé smyslovosti. Pozice, kladení se, jež je absolutně bez transcendence, se nepodobá uchopování světa v heideggerovském *Da* [...] Smyslovost je sama úžina života, naivita nereflektovaného já; je za instinktem a před rozumem.²⁵

Tím, že slast je završení potřeby, vztah, díky vzpomínce na potřebu, která je naplněna, uskutečněna tělem, je „za instinktem“, nakolik ten směřuje vně, nikoli dovnitř. Naproti tomu slast – „základní a neredukovatelná soběstačnost smyslovosti, soběstačnost toho, co setrvává uvnitř svého horizontu“²⁶ – je sebevztah já, ipseizace.

Levinas bude přesto mluvit, v následujícím oddíle o Obydlí, o „animálním zalíbení v sobě“ náležejícím k „této interioritě samé, kterou hloubí slast“: „Šťěstí slasti je silnější než jakýkoli neklid, ale neklid ji může rozrušovat – v tom je právě předěl mezi animálním a lidským.“ Předěl mezi lidským a animálním je nicméně hlouben tím nelidským, které se skrývá za elementy, z nichž ve světě živé bytosti žijí, z nichž, jak víme, člověk může pocítit onu hrůzu, která je spojena se sousedstvím nicoty a neosobního ono je:

Původní vztah člověka k materiálnímu světu není zápor, nýbrž slast a uspokojenost v životě. A vzhledem k této uspokojenosti, která je v interioritě nepřekonatelná, protože ji ustavuje, se může svět jevit jako nepřátelský [...] Jestliže nejistota světa, s nímž jsem ve slasti plně zajedno, rozrušuje tuto slast, přece ona nejistota nikdy nemůže potlačit základní spokojenost se životem.²⁷ Nicméně

24 Tamt., s. 119.

25 Tamt.

26 Tamt., s. 120.

27 Jako příklad Levinas na tomto místě uvádí: „ať jsou jakékoli nejistoty zítřka, štěstí žítí – dýchání, vidění, pocitování („Ještě minutku, pane kate!“) –, zůstává uprostřed neklidu jako bod úniku ze světa, téměř k nesnesení rozrušeného neklidem“. Tamt., s. 130.

tato nejistota vnáší do interiority slasti hranici, která nepochází od zjevení Druhého, ani od nějakého heterogenního obsahu – nýbrž která nějak pochází z nicoty [...] ²⁸

Tato nejistota – jež je jakoby lem nicoty kolem niterného života a která potvrzuje jeho insulárnost – se v okamžiku slasti prožívá jako starost o zítřek. ²⁹

Toto je Levinasův pokus na konkrétních faktických podmínkách lidské existence ukázat to, čím, díky čemu *člověk není* po způsobu porozumění bytí vystaven vládě bytí, ať v jejím převládajícím a nevyhnutelně dominantním modu každodenního zvětčujícího sebevýkladu, nebo v úsilí o porozumění autentickým možnostem existence, čerpajícího eventuálně z náhledu konečnosti bytí samého. Před veškerým vztahem k bytí předchází smyslový život, který je jádrem subjektivity nezávisle na sebevýkladu existence. Kontrakce smyslového života jako jádra subjektivity je konkrétní způsob, kterým je v každém okamžiku prolamován hermeneutický kruh rozumění bytí. Tím prolamováním je tělo, ne jako pojmový protějšek duše, tedy ne jako nějaký způsob seberozumění, sebevýkladu pobytu, kterému jde o jeho bytí, nýbrž tělo jako uskutečnění subjektivity v jejím živém jádře, „jako bod úniku ze světa“ a zároveň původní vztah ke světu jako podmínce. To je však jen jedna stránka toho, čím je člověk ještě předtím, než se stará o svou existenci a vykonává *conatus essendi*. Nejistota, kterou živá subjektivita nastávající se slastí cítí navzdory momentálnímu uspokojení, spolu s touto slastí prožívaná anticipace nejistoty zítřka, která člověka vede k budování obydlí a zajišťování potřeb, tato nejistota není jedinou otevřeností vůči jinému, cizímu. Za živly, z nichž život žije, je na jedné straně cítit prázdno nekonečných prostor, *il y a*, vůči němuž ještě v rámci obydlí poskytuje útočiště žena, ale na druhé straně je tu etický nárok druhého člověka, který otřásá uspokojením slasti a dává subjektivitě jiný, ve vlastním smyslu lidský rozměr. Místo rozebírání těchto známých pasáží *Totality a nekonečna*, kde je „tvář druhého“ místem, kterým promlouvá etický nárok, místem epifanie nekonečna, zastavíme se krátce – dvěma poznámkami – u posunu, k němuž, zdá se, dochází v *Totalitě a nekonečnu* ve vztahu ke statusu kladení těla.

2.3. Pozice těla z hlediska života jako pohybu

V *Totalitě a nekonečnu* je řeč o smyslovosti a tělesnosti uvedena výkladem o životě a jeho zvláštní intencionalitě slasti. V té souvislosti Levinas říká,

28 Tamt., s. 130.

29 Tamt., s. 131.

že se život uskutečňuje tělem, jehož podstatou je uskutečnění mého kladení, mé pozice na zemi.³⁰ Tělo je tedy znovu událostí kladení, tentokrát je ovšem tato událost popisována z perspektivy odlišné než ve spise *Od existence k existujícímu*: Tělo je nyní událostí inverze, obratu, jímž vnějšek, dříve než jsou v něm věci konstituovány jako objekty představování, mě již živi v podobě elementů, jako je především země, ale i jiné „živiny“. Díky tělu se tak subjektivitě dostává rovněž určité excentricity: „Objektivace vycházející jistým způsobem z centra myslící bytosti vykazuje jistou excentricitu, jakmile se dotýká země.“³¹ Jak jsme již citovali, nový status těla je pojat pojmem uskutečnění, *accomplissement*: „Tělesnost živé bytosti a její nouze jakožto nahého a vyhladovělého těla je uskutečněním těchto struktur (abstraktně popisovaných jako stvrzení, afirmace, exteriority, které nicméně není afirmací teoretickou, kladoucí) a je na zemi jako pozice, kladení se, které však není položením jedné hmoty na druhou.“³² Zdá se, že kladení těla nefiguruje v tomto kontextu ve funkci báze a podmínky subjektu, ale jakožto původní vztah k vnějšku a k sobě je v jistém smyslu modelem subjektivity samým. V pasáži, již citované výše, když ji přeložíme doslova, čteme:

Tento vztah já k sobě se uskutečňuje, když *se držím* ve světě, jenž mě předchází jako nepředstavitelně starobylé absolutno [...] Držet se právě je odlišné od „myslet“ [...] Vztah k mému místu skrze toto „držení se“ předchází jak myšlení, tak práci. Tělo, pozice, kladení se, fakt držení se – to jsou obrazy mého primárního vztahu ke mně samému, mé shody se sebou samým [...]³³

Tato místa čteme tak, že v *Totalitě a nekonečnu* je kladení těla integrováno do uskutečnění subjektu, do jeho samotného vyvstání, čímž se ze zřetele do jisté míry ztrácí jinakost těla, jeho cizost. Proč tomu tak může být? Možné odpovědi na tuto otázku jsou předmětem dvou následujících poznámek, ve kterých jde o pochopení vztahu mezi kladením těla jako podmínkou, bází, místem života kladeného, nikoli kladoucího, jak jsme se s ním setkali ve spise *Od existence k existujícímu*, na straně jedné a tělem jako uskutečněním „vztahu já k sobě samému“ v intencionální struktuře života završující se ve slasti na straně druhé.

Onomu kladení těla předcházejícímu vědomí a subjektivitu, pasivitě oné události „být kladen“ tělem, která byla v *Od existence k existujícímu* pojata

30 Tamt., s. 110.

31 Tamt., s. 112.

32 Tamt., s. 111. Překlad upraven.

33 Tamt., s. 119. Překlad upraven.

jako báze separace a podmínka interiorizace, odpovídá v *Totalitě a nekonečnu* „fakt držení se“, jímž je tělo uskutečňující subjekt jakožto interiorizaci a individuaci skrze slast smyslovosti a posléze skrze bydlení. Jestliže v prvním spise mohla být pozice prezentována jako událost do jisté míry vnější vůči vyvstání subjektu, třebaže ten nemůže bez těla jako místa vůbec nastat, je v perspektivě *Totality a nekonečna* tato událost, zdá se, integrována do vyvstání subjektu, ba dokonce tělo je zde uskutečňováním subjektu právě kladením, pozicí, která je ovšem popisována důsledně jako kladení se či držení se. Skrze tělo se subjekt drží na zemi a může se individualizovat smyslovou slastí. V oddíle Slast a oddělení můžeme číst poměrně jednoznačnou pasáž:

[...] ambiguita konstituce, v níž představovaný svět podmiňuje akt představování, je *způsob bytí toho*, kdo není pouze kladen, nýbrž kdo klade sebe. Absolutní prázdno, ono „nikde“, v něž se ztrácí a do něhož a z něhož povstává živel, doráží ze všech stran na ostrůvek já, které žije po způsobu interiority. Interiorita, kterou otvírá slast, se nepřipojuje jako nějaký atribut k subjektu „nadanému“ vědomým životem, tedy jako nějaká psychologická vlastnost vedle jiných. Interiorita slasti je separací v sobě, je to způsob, jímž ona událost, kterou je oddělení, může vyvstávat v ekonomii bytí. Štěstí je principem individuace, avšak individuace se v sobě může uchopit pouze zevnitř a skrze interioritu.³⁴

Tento důraz na vnitřek prožívání, z něhož je třeba uchopit individuaci, chápeme jako určitý posun, ne-li obrat k fenomenologické perspektivě zachycování stavů věcí prostřednictvím analýzy jejich prožívání. První poznámka tedy spočívá v opatrném návrhu, v možnosti všimát si určitých posunů ve statusu těla v události nastávání subjektivity, k níž hledá Levinas metodicky – fenomenologicky – přístup z perspektivy prožívání samého. Ontologický charakter události kladení tím není anulován, ale fenomenologicky redukován. A Levinas se nezastaví u této interiorizace jako způsobu individuace či singularizace – v pozdní filosofii tento pohyb bude ještě prohlubován.³⁵

Druhá poznámka se nyní bude týkat možného fenomenologického motivu této změny perspektivy, k níž – jak se nám zdá – dochází v *Totalitě a nekonečnu*, díle z r. 1961, na kterém Levinas pracoval dlouho, dá se říci po celá 50.

34 Tamt., s. 128. Oddělení není „výsledkem jednoduchého zlomu, jako je tomu v případě prostorového oddělení“. (Tamt.)

35 Srv. k tomu rozpracovanější verzi této studie v rámci knihy *Relevance subjektivity*, která vyjde v nakl. Pavel Mervart na konci roku 2014. Předcházející verze studie obsahující nárys problematiky v poslední Levinasově filosofii vychází v polském překladu Marka Drwiegy v časopise *Kwartalnik filozoficzny* v Krakově rovněž v r. 2014.

léta. Jedno z témat, která Levinase za války i v této době zaměstnávala, byl vztah subjektivity k místu a k tělu, které je „zde“ jako „nulový bodu orientace“, jak o něm reflektoval Husserl ve druhé knize svých *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, ale i v jiných textech.

Vyšli jsme od Levinasových úvah o vztahu místa a subjektu ve spise *Od existence k existujícímu* a interpretovali jej jako vztah subjektu k bázi, kterou subjekt není, tedy k materialitě či pozici těla, které se teprve mým tělem stává spolu s usebíráním interiority na tomto základě, díky té podmínce, kterou je kladení těla. Levinas se k tomuto vztahu vrací v nové konstelaci na konci 50. let, např. v článku *Intencionalita a metafyzika*, který vyšel časopisecky v r. 1959³⁶ a znovu potom v rozšířené reedici knihy *Odkrývání existence s Husserlem a Heideggerem* v r. 1967.³⁷ Jádrem tohoto článku – alespoň z hlediska našeho tématu – je komentář k Husserlovým reflexím o vztahu subjektivity a prostoru v jeho *Poznámkách ke konstituci prostoru*.³⁸

Je-li perspektivou individuace v *Totalitě a nekonečnu* život, který je u sebe v jiném, tj. v požívání živin, z nichž se žíví přímo, a stejně tak bez distance prožívá i sám sebe, lze konkretizovat tělesnou podmínku tohoto procesu, který je dynamickým vztahem k vnějšku a vnitřku, prostřednictvím pojmu kinesteze. Jak Levinas vykládá tento pojem Husserlovy fenomenologie?

Tato fenomenologie kinestetické smyslovosti odkrývá intence, jež nikterak nejsou intencemi objektivujícími, a záchytné body, jež nefungují jako předměty – kráčet, tlačit, vrhat do dálky, pevná půda, kladení odporu, dálava, země, obloha.³⁹

Subjekt již nesetrvává v nehybnosti, již se vyznačoval subjekt idealistický, nýbrž je vtahován do situací, které se nerozpouštějí do představ, jež by si o nich mohl vytvořit.⁴⁰

Je-li kinesteze nesporně smyslovým prožitkem, tedy určitým druhem pocíťování, nejde přesto o pouhou představu, nýbrž o původní vztah subjektivity a tělesnosti, který Levinas charakterizuje na tomto místě takto:

36 Levinas, E., *Intentionalité et métaphysique. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1959, n°4, octobre-décembre, s. 471–479.

37 Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 4., opr. vyd. Paris, Vrin 2006; dále citováno jako DEHH.

38 Husserl, E., *Notizen zur Raumkonstitution. Philosophy and Phenomenological Research*, 1/1 (1940), s. 21–37, a 1/2 (1940), s. 217–226.

39 Tamt., s. 218, 219.

40 Srv. DEHH, s. 195. Cituji pracovní překlad Josefa Fulky pro české vydání knihy v Nakladatelství Pavel Mervart na konci roku 2014.

Kinesteze není kvalitativní ekvivalent pohybu, není to nějaké za-
 znamenávání, vědění, odraz pohybu v nehybné bytosti, motoric-
 ký obraz. Počitek je zde pohybem samotným. *Pohybování je zde
 intencionalitou kinesteze, a nikoli jejím intentum.* Vztah k něčemu
jinému než já je možný jedině jako pronikání do tohoto jiného než
 já, jako tranzitivita. Já nezůstává v sobě samém, aby všechno *jiné*
 vstřebalo do reprezentace. Skutečně se transcenduje. Intencionali-
 ta je zde v silném a možná původním slova smyslu určitým aktem,
 určitou tranzitivitou, aktem a tranzitivitou *par excellence*, jež činí
 jakýkoli akt teprve možným. Intencionalita je zde jednotou duše
 a těla. Nikoli apercpcí této jednoty, v níž se duše a tělo coby dva
 objekty *myslí* jako spojené, nýbrž jednotou jakožto vtělením. Hete-
 rogenita členů, které se sjednocují, zvýrazňuje právě pravdu této
 transcendence, této tranzitivní intencionality. Descartovská oddě-
 lenost duše a těla, které se nemohou navzájem dotknout, umožňuje
 pouze formulovat radikální diskontinuitu, již transcendence musí
 překročit. Kontinuita čáry načrtnuté na zemi je přerušena skokem
 v prostorovém slova smyslu, ovšem v prostoru, v němž se všechny
 body dotýkají, žádná diskontinuita nevzniká. Skok transcendence
 směřující od duše k tělu je skokem absolutním. „V jistém momentu“
 dojde k tomu, že skokan není ve skutečnosti nikde. Transcendence
 vzniká kinestézí, v níž myšlení překračuje sebe sama nikoli tím, že
 se setkává s nějakou objektivní realitou, nýbrž tím, že uskutečňuje
 tělesný pohyb.⁴¹

Je-li základem veškerého subjektivního života „tato tranzitivní intenciona-
 lita vtělení“, pak je také tím pohybem transcendence ve smyslovosti samé,
 jehož je tělo uskutečněním v tom smyslu, v jakém je popisuje *Totalita a neko-
 nečno* v termínech, jako je zakusování se do exteriority živlů a živin samých,
 „intencionalita žití z ...“, které se prožívá a požívá jako slast, interiorizující
 a individualizující tento vitální proces či pohyb. Z hlediska této nové báze
 vztahu subjektivity k vnějšku a k sobě zdá se být relativizována pozice těla
 jako místa a podmínky subjektu, tak jak ji traktoval raný spis *Od existen-
 ce k existujícímu*. Je to hledisko interiorizujícího se prožitku – perspektiva
 vnitřku, kterou zde Levinas sdílí s Husserlem a kterou ovšem zároveň jedno-
 značně posouvá do úrovně vtělení, tj. kterou jednoznačně odmítá dále redu-
 kovat na úroveň konstituovanou z čistého já, brání se tedy tomuto Husser-
 lovu standardnímu kroku, jak o tom svědčí toto místo z citovaného článku:

41 Tamt., s. 195 n.

Jistě, nežli se Husserl ve svých poznámkách k prostoru pustí do fenomenologie kinestezi a těla – jež je intencionalitou *par excellence* –, činí tak s mentální výhradou, jež je charakteristická pro celou jeho filosofii, jakmile vkročí do oblasti konkrétna: na okamžik sestupuje k čistému Já odhalenému Redukcí. Vtělené já, tot' čisté já, které si uvědomilo sebe samo ve vztahu k tělu: „Já, když jsem v jáském postoji, beru ‚se‘ v mé tělesnosti jako pohybujícího sebou [...] beru se v kinestetické funkci [...] za základ [...] atd.“⁴² Jsme však oprávněni se ptát, jak Husserl vposledku chápe onen způsob, jakým se já uchopuje jako [...] Je toto „uchopování se jako“ nějakým čistě teoretickým aktem odtělesněné bytosti? Domníváme se, že v této posedlosti Redukcí, v tomto nepřekonatelném pokušení hledat za intencionalitou vtělení intenci čistého já se jedná o pozitivní možnost, jež je pro kinestezi konstitutivní, o možnost *vzpomínky na její původ v interioritě*, bez níž by kinesteze byla vztahem konstatovaným ve světě, a nikoli uskutečňovaným na základě Já a byla by totožná s psychickým *obrazem* či fyzikálním pohybem.⁴³

Ani Levinase v jistém smyslu neopustí určitá posedlost Redukcí, třebaže její radikalizace u něj bude sloužit právě tomu, aby vedla k jedinečnému já odpovědnosti, které není univerzální, ale singulární, nikoli ve smyslu „čistého Já“ jako teoreticky předpokládaného identického pólu představování. K Levinasově textu o Husserlovi nás však přivedl zájem o vysvětlení posunu perspektivy mezi ranou a střední filosofií, nakolik jej lze konstatovat ve vztahu k ústřednímu tématu našeho článku, jímž je obecně vztah tělesnosti a subjektivity, zde konkrétně vztah těla jako místa, pozice a subjektu jako uskutečnění pozice. K tomu dává tento článek zřetelný podnět. Levinas totiž

42 Husserl, E., Notizen zur Raumkonstitution. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1940, 1/1 (1940), s. 25. Celá pasáž, z níž Levinas vyjímá a klade důraz na bázi vztahu k pohybům, kterou je já, nejspíše ve smyslu „čisté já“, byt' tento výraz není použit, zní: „Wir nehmen als Beziehungsfundament der Sinnhaftigkeit den Eigenleib, oder vielmehr: ich in der Ich-Einstellung nehme ‚mich‘ in meiner Leiblichkeit – mich als ‚mich bewegend‘ (aber, da das jetzt ein setz gefährlicher Ausdruck ist, [sagen wir beder: ich in der Ich-Einstellung nehme] mich in der kinästhetischer Funktion) [als Beziehungsfundament] für Ruhe und Bewegung von äußerlich wahrnehmungsmässig Erscheinendem – [wobei unter] äußerlich [alles das zu verstehen ist], was nicht Leib selbst ist.“

43 DEHH, s. 197 n. Také pokračování této pasáže je důležité vzhledem k tomu, jaký pohyb reflexe – návrat k fenomenologické epochě a redukci – bude k nalezení v pozdním Levinasově díle: „Tato možnost hledat sebe sama, byt' možná marně a teprve zpětně, náleží k podstatě oné transcendence, kterou uskutečňuje smyslovost. Člověk získává plnou vládu nad svým osudem teprve ve vzpomínce, při hledání ztraceného času. Ve filosofii angažovanosti a jednání, k níž husserlovská fenomenologie nastiňuje cestu, se problém opětovného sebeuchopení musí nutně znovu objevit. Svědčí o tom pozornost věnovaná ‚epoché‘, třebaže Husserlovým následovníkům, pokud jde o zodpovězení této otázky, se mohou nabízet i jiné cesty.“

komentuje Husserlovu tezi o „intencionální zpětné vztaženosti všech zakoušených pohybů k mému kinestetickému konání či kinestetickému klidu“⁴⁴ těmito slovy:

Bude třeba zjistit, v jakém smyslu je kinesteze počítkem. Husserl mluví o kinestézích, které konstituují „aktivitu držení se v klidu“ (*Aktivität des Stillhaltens*). Kinesteze klidového stavu není klidovým stavem kinesteze. Tento počítkeč je rovněž aktivitou. Poznámemejme konečně, že nulový bod subjektivity, na jehož základě se konstituuje pohyb věcí, jejich místa i prostor, je již určitým propojením kinestéz a pohybů. Toto propojení odkazuje k základní intencionalitě samotné vtělenosti vědomí: k přechodu od Já ke Zde.⁴⁵

Zatímco nastávání subjektu bylo v *Od existence k existujícímu* pojato od místa jako pozice, báze a podmínky k hypostazi subjektu, kde tedy subjektivita byla touto hypostazí od pozice těla místa k Já, jsme v textech z konce 50. let svědky proměny perspektivy, která popisuje přechod od Já ke Zde, ve kterém klíčovou roli hraje pohyb těla, a kde kinesteze, v nichž být na nějakém místě, v nějakém zde, je již tím „držením se“, o kterém jsme četli v *Totalitě a nekonečnu*, že je prvním vztahem k sobě, koincencí „těla, pozice“ se sebou: „Tělo, pozice, kladení se, fakt držení se – to jsou obrazy mého primárního vztahu ke mně samému, mé shody se sebou samým [...]“⁴⁶

To, že je tedy pozice jako událost zaujetí místa tělem v této nové perspektivě relativizována tělem jako uskutečněním pohybu inkarnace na základě tranzitivity vitálních pohybů a kinestéz, neznamená, že je to nyní jediná a výlučná perspektiva, a že je tedy tělo jako pozice v této redukci eliminováno, anulováno či nahrazeno. Fenomenologicky redukovat neznamená eliminovat ani anulovat, ale vztáhnout k původnímu prožívání.

Závěr

Pokusili jsme se sledovat vztah subjektivity a tělesnosti ve dvou fázích Levinasova myšlení, a sice v rané fázi, kde jsme se opírali o spis *Od existence k existujícímu* z roku 1948, a ve střední fázi, kterou reprezentuje kniha *Totalita a nekonečno* z r. 1961.

44 Husserl, E., Notizen zur Raumkonstitution. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1940, 1/1 (1940), s. 24.

45 DEHH, s. 194 n.

46 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 119. Překlad upraven.

Naznačili jsme tak nejprve význam těla jako faktické podmínky subjektu, kterou Levinas v raném spise vyjadřuje pojmem těla jako kladení, *position*. Ta je velmi zřetelně odlišena od jakéhokoli tělesného prožitku, v obecném smyslu propriocepce, u Levinase la cénesthésie,⁴⁷ nebo v užším smyslu počivů, u Husserla, Empfindnisse, či kinestézií. Pozice či kladení těla, o němž je řeč, je událostí, nikoli prožitkem. A přece je „nástupem vědomí“, „bází“ subjektivity.⁴⁸

Poté jsme se věnovali tomu, jak ve druhé fázi svého díla Levinas rozvíjel problematiku „těla jako uskutečnění“ (*accomplissement*) pozice a subjektu, a to v rámci ipseizace tělesné smyslovosti skrze slast v požívání živlů a jejich živin, a realizující sebevtažné požívání života samého v tomto původním vztahu k jinému.

Je-li perspektivou individuace v *Totalitě a nekonečnu* život, který je u sebe v jiném, tj. v požívání živin, z nichž se žije přímo, a stejně tak bez distance prožívá i sám sebe, lze konečně i určitým způsobem konkretizovat tělesnou podmínku tohoto procesu, který je dynamickým vztahem k vnějšku a vnitřku, a to prostřednictvím pojmu kinestezie, jak se o to pokoušíme referencí k dalšímu textu ze střední fáze Levinasovy filosofie v závěru naší studie.

Pozice těla, fakticky umožňující „nástup“ subjektu, a vitální pohyb, který v každém okamžiku subjektivitu ustavuje ipseizací jednotlivé slasti a který je tak konkrétním „uskutečněním“ subjektivity těla tělesným pohybem, se tak vzájemně nevylučují. Ontologická pozice těla jako události je jen pojata do jiné perspektivy, která je již interiorizovaná jako pohyb potřeby ke slasti, z jehož hlediska je „klid“ těla jako pozice momentem pohybu života, který se nemůže uskutečňovat jinak než jako pohyblivé tělo.

Pozdní spis *Jinak než být čili vně bytování bytí* pújde v některých svých krocích v tomto směru fenomenologické redukce ještě dál, což se pokusíme naznačit na jiném místě.

SUMMARY

In his late philosophy, Levinas finds that the human being, along with his body, is constituted by “sensitivity as proximity, as signification, as one-for-the-other, which signifies in giving”; otherwise he or she is not human. For Levinas, therefore, it is also an affectivity, which, in its bind to the Other, opens up as a sensitivity to the Other. The Other is what animates affectivity. In *Otherwise than Being or Beyond Essence*, “the passage to the physico-chemico-physiological meanings of the body”, that is prepared by “sensitivity as proximity, as signification, as one-for-the-other”, as the materializa-

47 Levinas, E., *De l'existence à l'existant*, c. d., s. 123.

48 „Tak je tělo samotným nástupem vědomí“, EE, s. 59, v originále „Par là, le corps est l'avènement même de la conscience.“ Srv. *De l'existence à l'existant*, c. d., s. 122.

tion of the body, is now exclusively reabsorbed in ethical signification. Nevertheless, the article shows some other figures of incarnation in the earlier works of Levinas as well: the position and the enjoyment.

Keywords: incarnation, passivity, subjectivity, body, affectivity

III. LEVINAS V DISKUSI

Levinasovský „Ion“ (umenie a nereprezentovateľné)¹

Róbert Karul —

Ústav divadelnej a filmovej vedy SAV

Prvotným podnetom pre toto zamyslenie bolo, že sme sa v rámci našich prednášok o dejinách estetiky pokúšali nájsť nemimetické chápanie umenia v samotnom Platónovom myslení, ktoré je známe práve sformulovaním koncepcie *mimézis* v dialógu *Ústava*. Domnievali sme sa, že nemimetické chápanie nachádzame v dialógu *Ion*,² kde je umelecká tvorba predstavená ako inšpirovaný ošiaľ. *Ion* je krátky dialóg, v ktorom viac nie je, než je, a preto sme si od začiatku pri jeho interpretovaní, pri zovretí platónskych myšlienok do koncíznejšej formy, pomáhali Levinasovým myslením – vďaka tušeným štruktúrnym analógiám.

Cieľ sa pri koncipovaní tohto textu (a nie už prednášky o *Ionovi* v rámci nášho kurzu o dejinách estetiky) menil, na istý čas sme pomýšľali, že ním poukážeme na Levinasov platonizmus, na prítomnosť platónskeho myslenia v Levinasovom myslení, ponúkal sa názov „Štruktúra dialógu *Ion* v Levinasovom myslení profetizmu“. Bolo by to vskutku zaujímavé, pretože okrem porovnania Levinasovej formulácie „inak než byť“ s Platónovým slovným spojením „nad bytím“ (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) sa o Levinasovom platonizme – a to z pochopiteľného dôvodu, keďže sa všeobecne považuje za neplatónskeho mysliteľa – príliš nehovorí. Túto prácu však už jedným z možných spôsobov vykonal Jean-Marc Narbonne vo svojej knihe *Levinas a grécke dedičstvo*³ a – hlavne – napriek zaujímavosti takeého podujatia sa v konečnom dôsled-

1 Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0797-12.

2 Pri interpretácii Platónovho *Iona* sa vedome odkláňame od klasických interpretácií, ktoré v tomto dialógu vidia prejav „sporov, ktoré viedla filozofia s konkurenčnými disciplínami, nárokujúcimi si na sociálnu a epistemickú legitimizáciu v gréckej *polis*“ (Wollner, U., Platónov Sokrates o poézii a rétorike v dielach *Ion* a *Gorgias*. *Filozofia*, 63, 2008, č. 1, s. 18–27, s. 18). To, čo Platón hovorí o básníctve, sa snažíme interpretovať pozitívne.

3 Narbonne, J.-M., *Lévinas et l'héritage grec*. Paris, Vrin 2004.

ku naša otázka vykryštalizovala inak. Vrátili sme sa k pôvodnému rozvrhu: Nie nachádzanie Platóna v Levinasovi, ale Levinasa v Platónovi, čiže to, ako možno reinterpretovať *Iona* pomocou Levinasovho myslenia profetizmu. Profetizmu preto, lebo vykazuje rovnakú štruktúru ako tvorivá inšpirácia v dialógu *Ion* (čiže vyjadrenie niečoho skôr, než som to schopný pochopiť). Poznamenajme, že Levinas nepovažuje profetizmus za špecifický historicko-kultúrny fenomén, ale za samotnú podstatu psychiky. Pri tejto reinterpretácii budeme vychádzať z úzkeho výseku Levinasovej knihy *Inak než byť alebo mimo bytovania*⁴ (ďalej len *Inak než byť*, v bibliografických odkazoch *AE*), druhého paragrafu *Sláva nekonečna* v 5. kapitole *Subjektivita a nekonečno*, kde sa o ňom píše.

Aby sme mohli porovnávať Levinasa v *Inak než byť* a Platóna v *Ionovi* a používať pri tom termín reprezentácie ako jeden z kľúčových, musíme si aspoň v krátkosti spomenúť, že v oboch spôsoboch myslenia ide o spochybnenie prítomnosti významu, významu ako prítomnosti, ako danosti – u jedného ako reprezentácie, u druhého ako poznania. Levinas chce poukázať na niečo, čo prekračuje reprezentáciu, intendovaný význam. V Platónovom prípade prvotne nemôžeme hovoriť o reprezentácii (a jej rozrušení) – jednoducho preto, lebo termín „reprezentácia“ nepoužíva – v rovnakom súvisi však môžeme hovoriť v kontexte Platónovho *Iona* o poznaní, ktoré je takisto určitým intendovaným významom. V iných Platónových dielach vystupuje na mieste poznania idea. No ak je reprezentácia nahromadením významu v prítomnosti, ktorú uchopujeme nazeraním, budeme môcť hovoriť o nej bez rozlíšenia aj pri jej levinasovskej variácii, aj pri platónskom poznaní (bez či s explicitným odkazom na idey). Navyše môžeme o nej hovoriť aj vtedy, keď pristupujeme k umeniu z pozície teórie napodobnenia. Napodobnením reprezentujeme skutočnosť (platónsky model umenia z *Ústavy*) alebo ideu (plotinovský model). Umelecká reprezentácia je akási expresia prvotnej reprezentácie, ktorá je predstavou (Levinas) alebo poznaním (Platón).

Iné v „ja“ ako narušenie reprezentácie

Začnime tým, ako Levinas pristupuje k transcendentnému. Transcendentné sa neodráža v reprezentácii (v jeho reprezentácii vo vedomí) a nepodlieha mimézis (neodráža sa v reprezentácii ako v tom, čo je vonkajším výrazom tejto vedomej predstavy). Zjednodušene by sme mohli povedať, že prístup k transcendentnému nie je možný cez víziu, cez danosť víziou.

4 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Kluwer Academic – Librairie générale française 1990.

Levinas hovorí: „Reprezentácia ako nazhromaždenie bytia v prítomnosti, jeho zosúčasnenie prostredníctvom retencie, pamäti a dejín, prostredníctvom reminiscencie neobsiahne zodpovednosť za oddelené jestvujúce (*étant séparé*).“⁵ Je jasné, čo myslí Levinas pod *étant séparé*, totiž oddeleného jestvujúceho, druhého človeka. Zámerne však volíme tento voľnejší preklad, ktorý nám umožňuje posun od druhého k inému. Jednoducho: vzťah k inému, oddelenému či transcendentnému sa neodohráva ako reprezentácia.

„Pred touto an-archiou, pred tým, čo je bez-počiatku, zlyháva nazhromaždenie bytia“⁶ do reprezentácie. Pred anarchiou, čiže *an-arché*, nemožnosťou pôvodu, nemožnosťou myslenia počiatku, nemožnosťou zmocniť sa transcendentného „ne-počiatku“ ani ako kauzálnej schémy, ani ako zástupnej predstavy, zlyháva reprezentácia.

Božské a ľudské ako separácia

Aby sme mohli takéto chápanie reprezentácie a napodobnenia aplikovať na platónske myslenie, musíme tam nachádzať práve túto štruktúru⁷ Iného oddeleného od toho-istého,⁸ povedané jazykom bližším starogréckemu mysleniu, oddelenie božského a ľudského. Máme dojem, že sa takáto štruktúra nezhodnosti vyskytuje práve v dialógu *Ion*, a to tam, kde je reč o spôsobe prenikania božského do ľudského ako ošiaľu, nadšenia (ako istého rozrušenia) a posadnutia (ako istého od-cudzenia), teda nie ako poznania a jeho predstáv (reprezentácií). Ako náš text ďalej plynie, sa táto hrubá intuícia rozvinie, zatiaľ jej venujme jednu osvetľujúcu citáciu:

Básnik je totiž tvor ľahučký, vzletný a posvätný a nie je schopný tvoriť prv, než sa ho *zmocní božská inšpirácia*, len keď už *nie je pri vedomí* a keď *stratí rozum*. Pokiaľ však je pri vedomí, nie je nijaký človek schopný básniť a veštiť.⁹

Dokonca i v neskorších dialógoch je naznačená aspoň istá tendencia k tejto myšlienke oddelenosti, hoci ju aj nemožno nájsť v dokonale vyhranenej podobe. Napríklad vo *Faidrovi* sme svedkami odlišnosti medzi božským a ľudským. Ľudské nie je odlišné od božského tým, že je vtelené, sama čistá ľudská duša je navždy niečo iné ako božská duša a je nemožné, aby v nej spočinula.

5 AE, s. 220.

6 Tamže.

7 Štruktúru, v ktorej sa rozpadá jej vlastná schopnosť byť štruktúrou.

8 Iný výraz pre modalitu psychiky, ktorá sa pohybuje v reprezentácii.

9 *Ion* 534b, kurzíva R. K. Citujeme podľa slovenského vydania v Platón, *Dialógy I*. Prel. J. Špaňár. Bratislava, Tatran 1990.

Tieto duše môžeme považovať za rôzne už preto, lebo o nich Platón vo *Faidrovi* hovorí na dvakrát. *Najprv* opíše počínanie božskej duše, *potom* prejde k tej ľudskej: „Taký je život bohov, pre ostatné duše platí nasledujúce.“¹⁰ Nechajme bokom to, čo vystihuje božskú dušu, a uveďme jeho predstavu, ktorá vystihuje dušu ľudskú:¹¹

Duša, ktorá najlepšie sleduje boha a pripodobní sa mu, vyzdvihne hlavu vzotajaja do vonkajšieho priestoru, a tak obieha, kone ju však znepokojujú, preto len s *námahou* môže pozorovať skutočné bytie; iná sa raz zdvihne, raz zasa spustí dole, a keďže sú kone nespútané, jedny skutočnosti vidí, iné nie. Všetky ostatné duše túžia po tom a ťahajú sa za tým, čo je hore, lenže nemajú dost síl, a tak ostávajú pri kolobehu pod povrchom, stúpajú po sebe a vrážajú do seba navzájom, každá sa usiluje predstihnúť druhú. Vzniká nesmierny zmätok, zápas a lopotenie, pričom vinou vzotajajov sa mnohé zmrzačia, mnohé si veľmi poškodia perute; a tak aj napriek vynaloženému úsiliu všetky odchádzajú bez toho, žeby uzreli skutočné bytie a živia sa len domnienkami.¹²

I tie najlepšie ľudské duše nedosahujú úroveň božského, a preto by sme mohli pomýšľať na neprekonateľnosť transcencie. Uvedomujeme si, samozrejme, že vyjadrenie „len s námahou môže pozorovať skutočné bytie“ nie je jednoznačným tvrdením inosti, ale nemôžeme celkom potlačiť pochybnosť o totožnosti tohto nazerania s božským, ktorú obsahuje. Aké je to pozorovanie skutočného bytia, ktoré sa spája s námahou? Námaha akoby bola rozvratom v samom strede toho, čo by sme mohli považovať za dokonalé nazeranie.

Môžeme preto zhrnúť, že rozdiel medzi ľudskou a božskou dušou sa s rôznou intenzitou potvrdzuje vo viacerých Platónových spisoch. O ich vzťahu nemôžeme jednoznačne hovoriť ako o nekonečne v konečnom,¹³ ako je to často u Levinasa, ale môžeme siahnuť po inej levinasovskej formulácii a hovoriť o „viac“ v „menej“. Platón je málo platónsky oproti platonizmu, oproti učebnicovej koncepcii, ktorá je z neho odvodená. Je málo idealistický v tom zmysle, že dosiahnutie ideí je prinajmenšom ťažké. Prechod od ľudského k božskému je problematický a naznačuje separáciu. Plotinos je viac platónsky, platónsky v zmysle platonizmu, je viac idealistický, t. j. považuje cestu k ideám za nepo-

10 *Phaedr.* 247e. Citujeme podľa slovenského vydania v Platón, *Dialógy I.* Prel. J. Špaňár. Bratislava, Tatran 1990.

11 Je jasné, že božskú dušu vystihuje dokonalé nazeranie, poznanie ideí.

12 *Phaedr.* 248a–b, kurzíva R. K.

13 V prípade *Iona* by to v zásade bolo možné.

chybnú. Plotinovská duša dosahuje nazeranie rovnocenné s božskou¹⁴ dušou. No zároveň Plotinos celkom nezabúda na Platónov „tieň“, len je oveľa menej zrejmy. S inteligibilným nazeraním duše sa uňho totiž spája paradoxná únava.¹⁵ Upriamuje na ňu pozornosť Jean-Louis Chrétien, keď hovorí o „únave byť netelesnou dušou, o únave z kontemplovania a z toho, že je spolu s ostatnými dušami, o únave skoršej, než je empirická únava, ktorá súvisí s telom.“¹⁶ Napriek temer zhodnosti by sa ľudská duša dokázala unaviť tam, kde božská duša neúnavne pokračuje vo svojom nahliadaní (a tým by potvrdila svoju odlišnosť).

Je tu teda oddelenosť ľudského od božského, toho-istého od iného, čo znamená, že v *Ionovi* si básnik nemôže urobiť predstavu o oblasti, odkiaľ k nemu prichádza inšpirácia sprevádzaná nadšením, je to totiž oblasť Inakosti. Inšpirácia ho zasahuje z „viac“, ktoré nedokáže obsiahnuť, pochopiť vo svojom „menej“.

Psychika bez ideí

Po pohľade na podobnosti medzi vzťahom toho-istého a iného u Platóna s týmto vzťahom u Levinasa sa znova obráťme na druhú stranu. Na Levinasovej strane vidíme niekoľko štruktúrnych podobností, ktoré museli byť prítomné, aby nám vôbec zišlo na um porovnávať ich. U Levinasa nachádzame také vzťahy k inému a k poznaniu, ktoré ladia s platonizmom¹⁷ z *Iona*, s tým, že na ceste od toho-istého k inému sú zrušené idey.

Idey napriek istej podobnosti s platónskym, no najmä novoplatónskym¹⁸ myslením dokázal vo svojom myslení inakosti zrušiť už Bergson.¹⁹ Nazdáva sa, že Levinasovo myslenie sa vyznačuje niečím, čo si u Bergona všima

14 U Plotina Duša hypostáza.

15 Únava ako telesný fenomén by mala byť *per definitionem* vylúčená z oblasti inteligibilného.

16 Chrétien, J.-L., *De la fatigue*. Paris, Minuit 1996, s. 56, 57. Chrétien sa opiera sa o toto miesto z Plotinovej rozpravy *O zostupe duše do tiel* IV, 8 [6]: „Ale duše sa vzdalujú od tohto celku, ktorý vytvára Duša [hypostáza], aby sa stali len jednou časťou a svojimi vlastnými pánmi a akoby unavené z toho, že sú jedna s druhou, každá z nich sa sťahuje do seba“ (Plotinos, *Traités 1–6*. Trad. L. Lavaud. Paris, Flammarion 2002, s. 246).

17 Na tomto mieste už používané výraz platonizmus na označenie obsahu Platónovho myslenia a nie na označenie jeho učebnicovej formy.

18 Hoci hlavným referenčným textom ostáva Platónov *Ion* a Platónovo myslenie, niekedy sa bude odvolávať na Plotina. Obaja autori sú prepletení spôsobom, ktorý sa dobre ukazuje na príklade Hankeyho výkladu Bergsonovej interpretácie Plotina. Hoci sa príklad vzťahuje k Plotinovi, osvetľuje nám niečo zo štruktúrnych podobností medzi *Inak než byť* a *Ionom*.

19 Aby sme myšlienkou (novo)platonizmu Bergsonovho myslenia nevyvolávali prevapenie, uporiadujeme na jeho polemiku s Plotinom v *Dvoch zdrojoch morálky a náboženstva*, ktorá paradoxne naznačuje ich určitú spriaznenosť. Je to jeden z mála mysliteľov, ktorých Bergson v tomto spise menovite spomína a venuje im kritickú analýzu, ktorá vyústi do „úpravy“ plotinovského myslenia.

W. Hankey: „Bergson prevracia Plotinovo myslenie a postaví ho na nohy tým, že zruší sprostredkovanie intelektom [kde sídlia idey], spája bezprostredne spodok s vrcholom, čiže život (či vitálne) s Jedným.“²⁰ Bol by to zvláštny platonizmus, keby sme o platonizme mohli hovoriť u Levinasa, no bol by zlučiteľný práve s platonizmom z *Iona*, s platonizmom, ktorý pozná jednu psychickú modalitu zbavenú toho, bez čoho si platonizmus „nevieme“ predstaviť – bez ideí.

Bergsonovi sa v *Dvoch zdrojoch morálky a náboženstva* tento platonizmus bez ideí darí predstaviť a predpokladáme, že je to tým ťažšie, že ním komentovaný autor, Plotinos, upevnil vo svojej koncepcii oproti *Ionovi* úlohu ideí. Plotinos pozná iba jedinú cestu *zdola nahor*: prvá časť cesty je výstupom ľudskej duše k ideám, druhá časť cesty je pokračovaním výstupu od ideí k jednému²¹. Je len jedna cesta k „inému“ a tá vedie cez idey.

Inšpirácia a poznanie

Platón v *Ionovi* a Levinas v *Inak než byť* poznajú dve cesty, dve cesty psychiky, dve psychiky: Jednu, kde sa duša vzťahuje k nekonečnu,²² tou je inšpirácia; druhú, kde sa vzťahuje k ideám, tou je poznanie. Platón veľmi jasne hovorí, že umelecká tvorba nie je poznaním, že sa neodohráva pri vedomí a rozume. Je ošiaľom, nerozumom, stratou vedomia,²³ bytím mimo seba.

V dialógu *Ion* poznanie prebieha takým spôsobom (ak trochu zjednodušíme a zároveň zosystematizujeme myslenie v tomto dialógu), že to, s čím sa stretávame, nejakú myšlienku porovnávame s ideou, predstavou, ktorú o probléme máme. Keď chcem napríklad vedieť, ktorý z dvoch matematikov má pravdu a ktorý sa mylí, musím poznať pravdu, mať o nej predstavu, jej ideu (hoci, ako sme už poznamenali, v tomto dialógu Platón nepoužíva pojem idey).

Naproti tomu básnická tvorba nie je sprostredkovaná predstavami. Uvedme tri citáty, ktorými to Platón vypovedá: „Všetci dobrí epickí básnici netvorí všetky tieto svoje krásne básne odbornou znalosťou (*τέχνη*), ale nadšením a zachvátením božskou inšpiráciou.“²⁴ Nadšenie inšpiráciou sa kladie oproti „pokojnému“ odbornému poznaniu.

„Podobne ako korybandi nepredvádzajú svoje divé tance pri plnom vedomí, tak aj lyrickí básnici nevytvárajú svoje krásne básne, keď sú pri rozume,

20 Hankey, W., *Cent ans de néoplatonisme en France*. Trad. M. Achard – J.-M. Narbonne. Paris, Vrin 2004, s. 133.

21 Jedno je plotinovské Iné.

22 K „viac“.

23 Nie, samozrejme, klinickým bezvedomím.

24 *Ion* 533e.

ale oddávajú sa sile harmónie a rytmu, keď sú vzrušení.²⁵ Vzrušenie inšpiráciou sa kladie oproti vedomiu a rozumu.

To, že výborne hovoríš o Homérovi, nie je nijaká odborná vedomosť, ako som už predtým poznamenal, ale božská sila, ktorá tebou hýbe, podobná tej, ktorá je v kameni, nazývanom Euripidom magnet, väčšinou ľudí však nazývanom heraklejský kameň. Ten kameň nielen sám priťahuje železné krúžky, ale do týchto krúžkov aj vkladá silu, takže môžu priťahovať ďalšie krúžky práve tak ako sám kameň, niekedy sa utvorí celá dlhá reťaz železných krúžkov, navzájom pospájaných. Príťažlivá sila jednotlivých článkov pochádza z tohto kameňa.²⁶

Chápeme, že vo vzťahu k transcencii nejde o poznanie, o uchopenie či pochopenie,²⁷ ale o to byť uchopený nepochopiteľnou, nevysvetliteľnou silou. Sme mimo vedomia, ktoré je prítomnosťou pri sebe, ktoré je oblasťou, kde sa všetko začína pod jeho vlastným bedlivým dozorom. Tento dozor sa rozrušuje vtrhnutím neočakávaného.

Ako sme už naznačili niekoľkými citáciami na začiatku textu, transcendencia sa odohráva podobne aj u Levinasa: iné prichádza mimo štruktúr vedomia a reprezentácie:

Tento príchod príkazu prichádzajúci ‚neviem odkiaľ‘, tento *príchod* (*venir*), ktorý nie je *spomínaním* (*souvenir*), ktorý nie je návratom modifikovanej prítomnosti či prítomnosti zostarnutej na minulosť, túto ne-fenomenalitu príkazu pomimo reprezentácie, ktorá ma zasahuje bez môjho vedomia, „vkradnúc sa do mňa ako zlodej“, sme nazvali *onosť*: príchod príkazu, ktorému som podriadený predtým, než ho začujem, alebo ktorý počujem v mojej vlastnej Reči.²⁸

To, čo sa do mňa vkradne ako zlodej, teda tak, akoby som pri tom nebol, akoby som si to nemohol prehliadnúť pri jeho príchode, je dianie inakosti, inakosti v jej krajne inakšom vydaní, ktorému hovorí Levinas *onosť* (*Illéité*, onticky povedané: Boh). Toto dianie či presnejšie povedané pôsobenie iného na „ja samo“ sa nedeje cez vyvolanie poznania, cez predstavu či reprezentáciu, ktorú by sme mohli navonok vyjadriť či napodobniť. To, čo urobíme,

25 Ion 534a.

26 Ion 533c–e.

27 Predstáv.

28 AE, s. 234–235.

je skoršie, než by sme mohli uchopiť toto pôsobenie prostredníctvom jeho spoznania: „Poslušnosť predchádzajúca tomu, že by počul príkaz.“²⁹ „Výzva sa začuje v odpovedi [...]“³⁰

Spochybnenie: prítomnosť pri zdroji

Musíme otvoriť zátvorku a pristaviť sa aspoň pri dvoch elementoch dialógu *Ion*, ktoré, ako sa zdá, spochybňujú našu interpretáciu. Idea či jej mimetizmus sa navracajú, keď Platón hovorí o prítomnosti pri zdroji (inšpirácie), tam, kde sa to začína, tam, kde sa situuje pôvod – hoci sme tvrdili, že pri inakosti nemôžeme byť prítomní: „Básnici skutočne tvrdia, že nám prinášajú básne od medonosných prameňov záhrad a údolí Múz, kde ich nasali ako včely, poletujúc tak ako ony; a hovoria pravdu.“³¹

Boli teda tam, uprostred inakosti, boli pri prítomnosti niečoho, urobili si o tom predstavu a teraz nám to reprezentujú, teraz to pred nami napodobňujú? No namiesto toho, aby text hovoril v prípade básnikov o pochopení, ktoré dáva nazretie idey alebo inej vyššej reality, sme svedkami dvoch metafor: animálnej a mechanickej, ktoré na seba zrejme nadväzujú, sme svedkami zvierackosti s jej automatizmami. Polo-vedomie zvierata nie je poznávaním a náhlivé zberanie nie je pochopením. Umelci nechápu, nevidia, nepočujú, len *berú*.³² Ide o námesačnú prítomnosť bez toho, aby boli skutočne prítomní, zberanie (*prendre*) si nemôžeme mylíť s pochopením (*comprendre*).³³

Druhé textové miesto, ktoré hovorí o modalite prítomnosti tam, kde sme predpokladali oddelenosť, a teda jej nemožnosť, znie nasledovne:

Nuž, Ion, odpovedz mi ešte otvorene na moju otázku. Keď vynikajúco prednášaš epické spevy a hlboko dojímaš srdcia poslucháčov, spievajúc o Odysseovi, ako skáče na prah, dáva sa poznať pytačom a vysypáva šipy pred ich nohy, alebo o Achillovi, ako sa ženie na Hektora, alebo niektorú z dojímavých scén o Andromache, ale-

29 AE, s. 232.

30 AE, s. 234, problému predchádzania zodpovednosti začutiu príkazu sa v kontexte Levinasových kníh *Ťažká sloboda* a *Štyri talmudické čítania* venuje Pavol Sucharek, podľa neho „Levinas [...] priznáva prvenstvo splnenia pred vypočutím – toto prevrátenie logického poriadku – a pomenúva ho ako ‚anjelské tajomstvo‘ subjektivity“. (Levinasova filozofia „ťažkej slobody“. In: Javorská, A. – Stáhel, R. – Mitterpach, K. (eds.), *Metamorfózy slobody v dejinách myslenia*. Nitra, Univerzita Konštantína Filozofa 2013, s. 163–172, s. 170). V našej interpretácii „vypočutie“ hneď premieňame na „pochopenie“.

31 *Ion* 364a–b.

32 A branie odkazuje na najmenej inteligibilný zmysel, čiže na hmat.

33 Zdá sa nám, že ekvivalenty, ktoré sa vyskytovali v pôvodnej francúzskej verzii tohto textu, sa vyznačujú istou zaujímavosťou.

bo o Hekabe, alebo o Priamovi – si vtedy pri zmysloch, alebo strácaš jasné vedomie a tvoja duša je zachvátená božským nadšením, ako keby bola pri udalostiach, o ktorých hovoríš, či už sa odohrávajú na Ithake alebo v Tróji, alebo na inom mieste opísanom v spevoch?³⁴

Bola by tu „strata“ vedomia, bol by tu dych cudzoty (inšpirácia) a bola by tu neúčast na percepcii okolia (ako výraz neprítomnosti). No nie je to strata prítomnosti v podobe prenesenia sa inam, do inej prítomnosti? „Inam“ a „inde“ sa tu nerysuje ako neuchopiteľnosť, ale ako uchopenie cez „imagináciu“, nie je to naozaj iné, ale jeho sprítomnenie cez obrazy, fantazírovanie iného. Na to odpovedzme zatiaľ len tak, že v tomto prípade nejde o prvé vystavenie sa inakosti Múzy, ako je to u básnika, že nejde o najintenzívnejšie „zmagnetizovanie“, najväčší obsah inakosti, ale len o druhotné, oslabené vystavenie sa, ako je to u rapsóda, čiže interpreta.

Lepšiu odpoveď, aj keď nie presne napasovanú na Platónovu formuláciu (o prenesení sa do bájných miest), nám poskytne nasledujúce skúmanie, ku ktorému prechádzame po uzavretí tejto zátvorky.

Spochybnenie: tematizácia

V súvislosti s tým, čo sme spomenuli na konci textu pred otvorením zátvorky, keď sa hovorilo o etickej odpovedi, sa ponúka porovnanie etického činu, „odpovede“, ku ktorej inšpiruje iné u Levinasa, s umeleckým dielom, ku ktorému inšpiruje boh v *Ionovi*.

Tu už nestačí jednoducho povedať, že umelecké dielo sa nevzťahuje na ideu, ktorú by napodobňovalo, ale treba navyše myslieť na tematizáciu, ktorá je vlastná dielu. Umelecká tvorba sa, levinasovsky povedané, vzťahuje k pred-pôvodnému (k „pôvodu“, ktorý nemožno dosiahnuť a obsiahnuť), ale pritom tematizuje, uzatvára nereprezentovateľné do akejsi reprezentácie.

Ešte raz: hoci básnik nič nevie, keď tvorí, je mimo jedného režimu reprezentácie, opätovne nesprítomňuje,³⁵ tvorí dielo v druhom režime reprezentácie, tematizuje: verše prichádzajúce odinakiaľ hovoria niečo pochopiteľné, inteligibilné:

Nehovorí Homér zväčša o vojne a o vzájomných stykoch dobrých i zlých ľudí, o mešťanoch, remeselníkoch, o bohoch a ich stykoch medzi sebou a s ľuďmi, o nebeských javoch, o veciach v podsvetí

34 *Ion* 535a–c.

35 Re – opakované, prezentácia – prítomnenie.

a rodokmeňoch bohov a ľudí? Nie sú to veci, o ktorých Homér básni vo svojich básňach?³⁶

Keď vynikajúco prednášaš epické spevy a hlboko dojímaš srdcia poslucháčov, spievaš o Odysseovi, ako skáče na prah, dáva sa poznať pytačom a vysypáva šipy pred ich nohy, alebo o Achillovi, ako sa ženie na Hektora, alebo niektorú z dojímavých scén o Andromache, alebo o Hekabe, alebo o Priamovi.³⁷

To, že v umeleckom diele ide o tematizáciu či reprezentáciu, sa nám zrazu zdá znova očividné a nespochybniteľné a čudujeme sa, ako sme si mohli vôbec myslieť, že teóriou inšpirácie dospejeme k odlišnému dielu než teóriou napodobnenia. Je zrejme nevyhnutné, že sa to dostane aj do Platónovej pozornosti v *Ionovi*, aby sa podarilo zosúladiť to s predchádzajúcimi myšlienkami, ak len nechceme stratiť všetky zisky z inšpirovanej teórie umenia.

Platón iba opakuje vloženie pôvodne božskej sily a príťažlivosti nielen do básnika, ale aj do jeho diela, ktoré následne uchvacuje interpreta a nakoniec diváka. Stopa božského sa rysuje najvýraznejšie v už spomenutom podobenstve magnetu:

Ten kameň nielen sám príťahuje železné krúžky, ale do týchto krúžkov aj vkladá silu, takže môžu príťahovať ďalšie krúžky práve tak ako sám kameň, niekedy sa utvorí celá dlhá reťaz železných krúžkov, navzájom pospájaných. Príťažlivá sila jednotlivých článkov pochádza z tohto kameňa.³⁸

Uchopenie neuchopiteľným sa prenáša z krúžku na krúžok až po posledný. Neuchopiteľné zanecháva stopu svojho prechodu nielen pri prvotnej inšpirácii, ale niečo z Iného pretrváva aj v umeleckom diele, v diele by teda mala byť stopa iného.

„Aspekt“ stopy božského je aj v tom, že tieto produkty, diela Platón nepovažuje za ľudské, nie sú pristrohnuté na mieru ľudí: „Tieto básne nie sú ľudské, ani dielom ľudí, ale božské a dielom bohov, a že básnici nie sú nič iné iba tlmočníci bohov [...]“³⁹

36 *Ion* 531c–d.

37 *Ion* 535a–b, upravujeme slovenský preklad.

38 *Ion* 533d–e.

39 *Ion* 534e.

Na stope stopy

V čom však spočíva stopa iného? Odpovedať by sme mohli rôznymi spôsobmi, napríklad bergsonovsky: umelecké dielo vyťahuje z inakosti niečo nové a toto nové, vďaka v ňom sa nachádzajúcemu pozostatku z pôvodnej, nedosiahnuteľnej inakosti, má v sebe istú aurou. Aby sme však boli bližšie k Levinasovi, obráťme sa k Aristotelovmu ponímaniu tragédie. A aby sme neboli obvinení z toho, že prudko meníme komparatívne textové prostredie z Platónových spisov na Aristotelove, pokúsme sa slávnú definíciu tragédie aspoň ako koláž vyskladať z dvoch zložiek, ktoré môžeme nájsť u Platóna:

V 10. knihe *Ústavy* je reč o vplyve prednášania Homérovho eposu na poslucháčov:

Keď najlepší z nás počúvajú Homéra alebo niektorého z tragických básnikov, ktorý napodobňuje niektorého z heróov, ako prednáša vo svojom žiali dlhú žalostnú reč, alebo keď napodobňuje, ako herovia spievajú a bijú sa do prs, vieš, že sa nám to páči, dávame sa strhnúť a sledujeme to s hlbokým *súcitom* a horlivo vychvaľujeme ako dobrého básnika toho, ktorý nás najväčšmi dojme.⁴⁰

V 7. knihe *Zákonov* je reč o očisťovaní od strachu (tancom a hudbou):

Pocity strachu pochádzajú z nejakého zlého stavu duše. Kedykoľvek teda niekto používa ako liek proti takýmto stavom otras zvonka, tento vonkajší pohyb premáha vnútorný pohyb *strachu* a šialenstva; a keď získal prevahu, spôsobuje, že sa v duši rozhostí *ticho* a *pokoj*.⁴¹

Isteže, tieto dva prístupy nefungujú u Platóna na jednom mieste, na jedno miesto akoby ich umiestnil Aristoteles, keď súcit z prvého fragmentu vedie k upokojeniu v druhom fragmente:⁴² „Tragédia je teda napodobňovanie vážneho konania [...] predvádzaním deja [...], ktoré súcitom a strachom spôsobuje očistenie takýchto vášní.“⁴³

40 Resp. 605c–d, kurzíva R. K., citujeme podľa slovenského vydania v Platón, *Dialógy II*. Prel. J. Špaňár. Bratislava, Tatran 1990.

41 Leg. 790e–791a, kurzíva R. K.; porov. Everett Gilbertová, K. – Kuhn, H., *Dějiny estetiky*. Prel. P. Kovály – H. Kovály. Praha, SNKLU 1965, s. 62.

42 Cez prekonanie strachu tiež z druhého fragmentu.

43 Arist. Poet. 1449b27–28. Citujeme podľa Aristoteles, *Poetika*. Prel. M. Okál. Martin, Thetis 2009, s. 20.

Strachovanie a súcit tragédie je strachovaním sa o druhého a súcitom s druhým.⁴⁴ Strachovanie sa o druhého a súcit s ním by sme tu mohli považovať za etiku v mode „akoby“. Ak je etika pohybom stopy iného v duši človeka, potom by etika „akoby“ v tragédii bola oslabením tejto stopy, stopou stopy, ale stále stopou. Toto „akoby“ sa odvodzuje od toho, že tragédia je umenie, ktoré *napodobňuje*⁴⁵ ľudské konanie, nie je ním samým. Jej účinok by bol stále v istom vzťahu k ľudskému konaniu ako takému a tento vzťah by zdôrazňovala etickosť, ktorá sa koncentruje v slove súcit.

Stopa stopy: Levinas (dvojznačnosť výnimočného a všedného)

Skúsme do určitej miery interpretačne znásilniť Levinasove slová z *Inak než byť* s úmyslom pokúsiť sa v tomto zahladení stopy iného, v tomto „akoby“ etiky vidieť predsa len ešte stále presvitanie etiky – „ešte stále“ namiesto „už nie“ („už nie“, ktorým by sme zrejme správnejšie interpretovali nasledujúci úryvok). Inak povedané: oslabenie je strácanie sa niečoho, ale rovnako môže byť aj pretrvávaním tohto niečoho v oslabení.

Neporovnateľné, dia-chronické, ne-súčasné je prostredníctvom neodvratného zatajenia pravdy, účinkom klamlivého a nádherného schematizmu, napodobnené umením, ktoré je ikonografiou. Pohyb z „pomimo bytia“ sa zachytáva do krásy. Teológia a umenie si „pri-pamätávajú“ nepamätnú minulosť.⁴⁶

Umenie je síce zradením nezachytiteľného tým, že ho zachytíme do krásy, ale zároveň je aj jeho predložením, tým, že ho dostane do pozornosti, jeho „povedaním“. Rovnakú ambiguitu zradenia a vyrieknutia môžeme vidieť aj v prípade textu. Text o etike je zradením etiky (skrátka, odložením etického činu na neskôr), no aj jej vypovedaním.

U samého Levinasa by sme mohli hovoriť o veľmi krehkej hranici medzi tým, čo je všedné, čo v sebe akoby nenesie nijakú stopu inakšieho, čo je len reprezentáciou, a iným-v-tom-istom, čiže prienikom iného do ja samého, re-

44 Ak by sme aj strach u Aristotela pochopili ako strach o seba, ostáva nám súcit ako zložka tejto „akoby etiky“.

45 Tu nám však nejde o teóriu napodobňovania (ani o to, že Aristoteles chápe napodobňovanie pozitívne), ide nám o schopnosť toho, čo je tematizáciou, vyvolať reakciu blízku vplyvu iného a tým naň odkazovať.

46 AE, s. 235, pozn. V blízkosti interpretácie oslabenia ako pretrvávania sa pohybuje aj J. Bierhanzl: „Táto etická superiorita [etickej] reči nad umením, hoci v Levinasovom diele prevláda, je však zjemnená, keď už nie spochybnená, v dvoch pasážach piatej kapitoly *Inak než byť*...“ (Bierhanzl, J., Stopa upřímnosti slov. Pokus o přiblížení rozdílu mezi tím, co říkám a říkaním samým u pozdního Levinase. *Filozofia*, 68, 2013, mimoriadne č. 1, s. 16–24, s. 19).

žimom, ktorý prelamuje reprezentáciu. Pripomeňme si prekvapujúcu Levinasovu myšlienku – po všetkých jeho nesmiernych a nemiernych požiadavkách z *Inak než byť* –, že etika je prítomná v etikete, v banálnom „až po vás!“ (!),⁴⁷ tam, kde (by) ju nikto nevidel, v konvencii. V menej frapantnej podobe toto strácanie sa mimoriadneho vo všednom, ktoré môže viesť až k ich neodlíšiteľnosti, až k rozmazaniu či premazaniu hranice medzi nimi, nachádzame v *Inak než byť* na tomto mieste: „Táto kniha predložila význam subjektivity v mimo-riadnej každodennosti mojej zodpovednosti za druhých ľudí.“⁴⁸ V každodennosti, ktorá je iste mimoriadna, ale ktorá skrýva význam mimo-riadnosti práve preto, lebo ho zahŕňa a ponúka v háve každodennosti.

Pri etickom akte nielenže nemôžeme identifikovať podnet, ktorý nás k aktu popchne, ale strácame identitu aj my sami, keďže sa v situácii podnetu „znikadiaľ“ nemáme o čo zachytiť. No napriek tomu akoby sme na konci nadobudli určitú identifikovateľnú figúru: „Bez toho, aby ma mohli s niečím identifikovať, iba ak so zvukom môjho hlasu či s figúrou môjho skutku.“⁴⁹ Nie Iné, nie Boh, nie nezvyčajnosti tohto druhu, ale môj hlas a môj skutok sa ponúkajú sluchu a zraku druhého. Neidentifikovateľné, netematizovateľné, ktoré nesie môj skutok, čiže môj skutok sám je ponúknutý v známom vizuálnom výjave. Nie je nič nezvyčajné na tom, keď niečo prekračuje a ruší tematizáciu. Deje sa tak bez toho, aby to bolo každému na prvý pohľad zrejmé – deje sa tak v neodlíšiteľnosti od tematizácie. Neupozorňuje Levinas na to, že „zápletká etiky [...] je neredukovateľná na čin medzi činmi“⁵⁰ práve preto, lebo prvotne k tejto redukcii môže dôjsť a dochádza, lebo chápeme etický čin ako čin medzi inými činmi? Rovnako keď v nasledujúcej verzii myšlienky Levinas hovorí čitateľovi o neredukovateľnosti reči (iného) na myšlienku: „Reč [...] neredukovateľná na myšlienku medzi inými, na jeden z momentov diania bytia“⁵¹ upozorňuje na niečo, čo nikdy predtým nebolo zreteľné. Čitateľ je pri čítaní Levinasa ohromený – to, čo je *neredukovateľné* na myšlienku, na ňu skôr, než si prečítal Levinasov text, *redukoval*. Absolútna redukovateľnosť sa ukazuje ako všednosť myšlienky, čiže tematizácie.

Niekoľko nasledujúcich citácií hovorí to isté iným spôsobom a tak sa vraciame k problému textu, ktorý sme vyššie letmo spomenuli: „Jeho“⁵² význam sa nechal zradiť v logu len preto, aby sa nám predložil [...], zachovávajúc tak vo svojom vyslovení stopu nadbytku transcencie, stopu pomimo bytia.“⁵³

47 Levinas, E., *Etika a nekonečno*. Prel. V. Dvořáková – M. Rejchrt. Praha, OIKOYMENH 1994, s. 180. 48 AE, s. 220.

49 AE, s. 233.

50 AE, s. 235. Aby sme boli presní: nekonečno, ktoré sa deje v zápletke etiky a reči.

51 AE, s. 231.

52 Nekonečna, Boha.

53 AE, s. 237.

V médiu reprezentácie, v logu sa vypovedá niečo, čo logos presahuje, tento presah sa zachová v stope.

Tematizácia je nevyhnutná, aby došlo k manifestácii, a manifestácia je zradou; k tomu Levinas pridá, že po vyslovení, ktoré je zradou spočívajúcou v sofizme, prichádza filozof, aby sofizmus zredukoval: „[J]e teda tematizáciou nevyhnutnou na to, aby sa ukázal význam, ale je sofizmom, ktorým sa začína filozofia, ale zradou, ktorú je filozof povolaný zredukovať.“⁵⁴ A pokračuje sa ďalej tým, že filozof oslabí sofizmus, aby toto oslabenie nevyhnutne vyjadril v logu (v sofizme).

Levinas vyjadrí rovnakú myšlienku tak, že ju obmení použitím termínu profetizmus. Štruktúru profetizmu sme vlastne sledovali neustále, vo všetkých myšlienkach prevzatých z Levinasa, len bol ukrytý pod inými pomenovaniami. Profetizmus je samotnou psychikou, mojou odpoveďou na zasiahnutie iným. „To, že profetizmus môže na seba vziať vzhľad informácie obiehajúcej medzi ostatnými [...], je práve záhadou – dvojznačnosť, ale aj režim transcendencie [...]“⁵⁵ Dvojznačnosť ako iné vyjadrenie toho istého, čo chce vyjadriť „znamenanie stopy“, je samotný režim transcendencie v imanencii. „Vo svojej reči, vyslovené Vyrieknuté a bytie, ale aj svedectvo, inšpirácia toho-istého Iným.“⁵⁶ V jednej a tej istej reči je aj sformovanie bytia do reprezentácie (vyrieknuté), aj svedectvo iného.

Z tohto všetkého je jasnejšie, že tematizácia nevyklučuje stopu inakosti. Umenie by mohlo byť tematizáciou a zároveň stopou netematizovateľného – či už použijeme terminologickú stratégiu „stopy“ alebo alternatívnu stratégiu „dvojznačnosti“.

Táto pozícia je však vratká. Akoby sme na niečo ešte čakali. Nakoniec nás zachraňuje *deus ex machina*, lepšie povedané Levinas *ex machina*. Akoby bol Levinas svedkom našich ťažkostí so stopu iného v diele, a práve teraz dopísal do textu poznámku pod čiarou: „Tým, že blízkosť dáva znak svojho znamenania znaku, vykresluje aj *tróp* lyrizmu: milovať, a pritom vysloviť lásku milovanej – spev lásky, možnosť poézie, umenia.“⁵⁷ Vzťah k druhému sa nien len deje, ale môže sa aj vyrieknuť (je to stopa vzťahu, znak znaku) a umenie

54 Tamže.

55 Tamže.

56 AE, s. 238. Máme dojem, že sa Levinas presúva do pozície, ktorá zvyčajne nie je jeho, opisuje totiž „vždy“ skúsenosť s druhým človekom z pozície prvej osoby, subjektivity (iste, nie z nominatívnej pozície „ja“, ale akuzatívnej pozície „seba-samého“). Zakúšanie prvej osoby býva dvojznačné, medzi zodpovednosťou a poznaním. No tu akoby sme boli v pozícii pozorovateľa prístupujúceho k výjavu „ja – druhý“ zvonka prostredníctvom poznania, cez ktoré však nakoniec opäť blikoce zodpovednosť. Išlo by o posun dvojznačnosti navonok, nie ako sa javí prežívaniu, ale jeho pozorovateľovi, „tretiemu“.

57 AE, s. 227. Za upozornenie na tento úryvok ďakujeme Danielle Cohenovej-Levinasovej, úryvok neunikol pozornosti J. Bierhanzla (Bierhanzl, J., Stopa upřímnosti slov, c. d., s. 20).

môže byť týmto vyrieknutím. Levinas teda môže akceptovať umenie ako stopu (stopy iného) a priznávať dielu jeho zmagnetizovanie.⁵⁸

Inšpirácia alebo poznanie?

Táto možnosť stopy v tematizácii, nereprezentovateľného v reprezentácii, ambiguita medzi rečou (iného) a (mnou) vyrieknutým by mohla nájsť svoj pendant aj u *Iona*, ak je náš predpoklad o štruktúrnych podobnostiach správny do dôsledkov. Tu by sme si vedeli predstaviť túto ambiguitu ako „rozmazanie“ pôvodne ostro stanovenej diferencie medzi vedením a inšpiráciou. Inak povedané, aj vo vedení by sme našli znaky inšpirácie.

Múza podnecuje len k jednému umeniu⁵⁹ v rovnorodej oblasti, v oblasti básnictva (v prípade *Iona* k afinite k Homérovi, ale nie k inému básnikovi). Tým sa umenie odlišuje od poznania, ktoré zvláda celú jednu svoju oblasť, napríklad celú oblasť matematiky:

Keďže teda tvoria svoje diela a prednášajú o svojich námetoch mnoho krásneho ako ty o Homérovi, nie na základe odbornej znalosti, ale božskej inšpirácie, tak je každý schopný ospevovať len to, k čomu ho Múza podnietila, jeden len dityramby, druhý chválospevy, ďalší len zborové tanečné piesne, tamten epické básne, iný jamby. Na všetko ostatné je však každý z nich neschopný. Ich skladby nevznikali z odbornej znalosti, ale z božieho vnuknutia, lebo keby vedeli krásne hovoriť o jednej veci na základe odbornej znalosti, tak by to vedeli aj o všetkých ostatných.⁶⁰

Je však tento rozdiel tak samozrejмый, keď vidíme, ako je samo poznanie rozkúskované v tomto dialógu na jednotlivé oblasti? A keď sa popritom dozvedáme, že poznanie tej alebo onej jednotlivkej oblasti je tiež dar od boha (čiže istá inšpirácia)? „*Nedostáva od boha každé umenie [čítaj: poznanie] schopnosť poznávať určitý výkon? Totiž čo poznávame prostredníctvom kormidelnického umenia [poznania], iste nepoznáme prostredníctvom lekárskeho umenia [poznania]*“⁶¹

Ku koncu dialógu zaradí Platon medzi poznanie aj to zamestnanie, ktoré predtým radil po boku umenia – totiž veštenie. „Keď teda ty, Sokrates, nachádzaš v Homérovi veci, ktoré má posúdiť vždy jedno z týchto umení [po-

58 Hoci na začiatku Levinas hovorí iba o lyrizme, na konci podáva sám zovšeobecnenie v termíne umenie, ktoré by sme si sami zrejme nemohli dovoliť.

59 Dnes by sme povedali k jednému žánru.

60 *Ion* 534b–c.

61 *Ion* 537c, kurzíva R. K.

znaní], nuž vyhladaj mi také, pri ktorých schopnosť posúdiť, či ich básnik správne alebo nesprávne zobrazil, má veštec a veštecké umenie [poznanie].“⁶² Zaradením veštenia, ktoré je božským vnuknutím, medzi poznanie sa posilňuje pochybnosť o ostrej diferencii medzi poznaním a inšpiráciou.

Zmiernená posadnutosť

Ak tu hovoríme o tom, že psychika je zbavená svojej podstaty, svojho jadra, hovoríme zrejme o traumatizovanej psychike, ak nie rovno o psychike pomätenej. No predstava posadnutia sa snaží vyhnúť jeho príliš temnej vízii, vyhnúť sa posadnutosti ako niečomu zhubnému, rozvratnému a neludskému. Najprv sa pozrime, ako to rieši Platón (problém nie je postavený ako explicitný ani u jedného z našich mysliteľov, u Levinasa prinajmenšom nie v textovom výbere, o ktorý sa opierame), v *Ionovi* núka možno až príliš idylickú víziu posadnutia: „Aj bakchantky v opojení a posadnuté si nabierajú z riek mlieko a med, nie však pri vedomí, a tak je to aj s dušou lyrických básnikov [...]“⁶³ Na ňu nadväzuje obraz zberania medu básnikmi-včelami, ktorý sme už spomenuli vyššie – šťastná alienácia pri brehu rieky obmývanom mliekom a medom či na lúke s medonosným prameňom.

Túto tendenciu môžeme nájsť aj u Levinasa. Určite mu totiž nejde v predstavení zodpovednosti o posadnutosť nejakými telurickými silami. Tendencia sa prejaví niečím, čo má prídych paradoxu, z posadnutosti vylučuje odcudzenie: „Zbavenie sa substanciálneho jadra ‚ja‘ [...] je] opakom nezmyslu, porušením bez odcudzenia.“⁶⁴ Rovnako paradoxne vylučuje z príkazu nadvládu: „*Veľbný* príkaz, avšak bez donútenia aj bez nadvlády, ktorý ma necháva mimo akejkolvek súvzťažnosti s jeho zdrojom, reč (*dire*), ktorá mi prichádza, je mojím vlastným prevravením (*parole*).“⁶⁵ Cudzosť – akokoľvek nemožné sa to javí v kontexte Levinasovho myslenia a *napriek* tejto nemožnosti – sa interiorizuje. Prvá veta metaforou vpísania len naznačí to, čo metaforou znútornenia výraznejšie povie druhá: „Čistá stopa ‚neurčitej príčiny‘ vpísaná do mňa.“⁶⁶ „Príkaz, ktorý sa vyslovuje ústami toho, ktorému prikazuje. Nekonečne vonkajšie sa stáva ‚vnútorným‘ hlasom.“⁶⁷ Nakoniec, údiv nad interiorizáciou nie je až tak namieste, veď Levinas tu vyslovuje „podstatu“

62 *Ion*, 538d–e.

63 *Ion* 534a.

64 AE, s. 222.

65 AE, s. 235.

66 Tamže.

67 AE, s. 230. Mohli by sme nájsť ďalšie miesta, niekedy s ešte zreteľnejšími formuláciami: „Možnosť anachronicky nájsť príkaz v samotnom poslúchnutí, možnosť prijať príkaz zo seba samého – táto premena heteronómie na autonómiu je sám spôsob, ktorým sa deje nekonečno – a ktorý pozoruhodne vyjadruje metafora vpísania zákona do vedomia [...]“ (AE, s. 232.) „[...]“

ľudského (hoci sa nedarí zrušiť „hoci“, ktoré sa vracia: ... vyslovuje „podstatu“ ľudského, hoci v „neľudskej“ situácii vyňatia podstaty).

Dve psychiky v jednej

Dve psychiky, ktoré sme spomínali – psychika inšpirácie a psychika poznania – sú dve psychiky v jednej, dve duše prebývajúce v človeku zároveň. U Levinasa sú osciláciou medzi zodpovednosťou (afektivitou zasiahnutia iným či druhým) a spravodlivosťou (zvažovanie, poznávanie vzťahu medzi druhým a tretím). V *Ionovi* sa ich koexistencia ukazuje na úsmevnom priznaní Iona, ako v ošiali prednesu, ktorý by mal byť ne-vedomím a ne-rozumom, prešibane pozoruje svoje publikum, je pri vedomí a „rozumuje“:

Veľmi dobre to viem, lebo zakaždým ich pozorujem z výšky rečnickej tribúny, ako plačú a zdesene sa rozhliadajú okolo seba, prežívajúc so mnou hrôzu toho, čo im prednášam. Musím totiž na nich dávať veľký pozor, lebo ak ich rozplačem, sám sa budem nakoniec smiať pri prijímaní peňazí, ale ak ich rozosmejem, budem sám plakať nad strateným zárobkom.⁶⁸

Tieto oscilácie nie sú celkom nepodobné Plotinovmu vyjadreniu, v ktorom nehovorí, že sme výlučne v Inom (v Jednom), alebo výlučne v tom-istom (tu dolu), ale hovorí: „Vystúpil si nahor, zostávajúc tu dole.“⁶⁹ Iste, táto plotinovská psychická modalita by sa nám lepšie porovnávala s levinasovskou štruktúrou Iného-v-tom-istom, ale pre nás je teraz zaujímavá jej podobnosť s myšlienkou o dvoch psychikách v jednej.

Záver

Ako sme už povedali v úvodnej pasáži, toto porovnanie nám pomohlo lepšie pochopiť Platóna než Levinasa, presnejšie povedané, pomohlo nám vôbec pochopiť Platónovho *Iona*. Niektoré nové myšlienky sa pritom zreteľnejšie vyjavili aj u Levinasa – máme na mysli *tróp* lyrizmu. Dali by sa ďalej skúmať⁷⁰ napríklad v súvislosti s Levinasovými reflexiami románov jeho obľúbených

byť autorom toho, čo mi bolo vdychnuté *bez môjho vedomia* – predtým prijať nevedno odkiaľ to, čoho som autorom“ (Tamže).

68 *Ion* 535e.

69 Plotin, *Traités 1-6*, c. d., s. 79, rozprava *O kráse I*, 6 [9].

70 Zdá sa, že tomuto problému venoval dostatočne obsašujúci komentár práve J. Bierhanzl (Bierhanzl, J., *Stopa upřímnosti slov*, c. d.).

autorov, ktoré boli zahrnuté v zborníku *Vlastné mená*. Toto skúmanie však presúva pozornosť mimo ohraničenia, ktoré nám vymedzuje náš problém.

Platónov *Ion* sa dá pochopiť pomocou Levinasovej predstavy o inakosti a o tom, ako naruša poznanie. Touto hrubou schémou sa podobnosť nevyčerpáva a mohli sme prejsť k vysvetleniu jednotlivostí. Medzi nimi Platónovho magnetizmu, zvyšku božskosti v umeleckom diele prostredníctvom levinasovských pojmov stopy či dvojznačnosti. To, že sme použili Levinasa, zároveň neznamená, že máme v úmysle Platóna „zetičiť“,⁷¹ napriek tomu, že sme túto tendenciu uplatnili pri interpretovaní stopy stopy v tragédii. Bolo to skôr jedno z riešení, prvé riešenie, ktoré sa nám ponúkalo. Platónovo myslenie ne-etickej stopy,⁷² ne-etickeho ošialu sa nám zdá zaujímavejšie než Levinasova etická „determinácia“. A zároveň Levinasovo narušenie reprezentácie sa nám zdá byť širšou myšlienkou než jeho pozitívne vyústenie u empirického autora „Levinasa“.

SUMMARY

The main aim of the paper is to find a non-mimetic understanding of art in proper Plato's thought which is known exactly for his formulation of the concept of "mimesis" in the dialogue *Republic*. The author of the contribution presumes to find the non-mimetic understanding also in the dialogue *Ion*, in which the creation of art is presented as madness from inspiration. Plato's *Ion* can be understood with the aid of Levinas's notion of alterity, as well as of how it disturbs knowledge. This broad scheme does not exhaust the possibilities of similarities between both of the philosophers, and it opens the way to clarify singularities: Plato's notion of magnetism, the rest of Divinity in art-work, the Levinasian concept of trace, or the concept of ambiguity.

Keywords: non-mimetic conception of art, representation, non-representational, alterity, trace, madness

71 Na druhej strane nájsť v Platónovi prvky, kde vystupuje druhý ako nezastupiteľný „druh“ pri vzťahovaní sa k inému (ideám), by mohlo byť zaujímavé. Iste, nebol by to Levinasov druhý ako jediný možný nositeľ transcendencie, ale už len pripustenie, že taká náhodná zmyslová entita ako druhý je neodmysliteľná pri vzťahovaní k transcendencii, je istá ľahká verzia Levinasovho zdôraznenia druhého.

72 V zmysle „nie výlučne etickej“.

Liotard a tvář bez Levinase¹

François-David Sebbah —

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Má první poznámka vychází z jistého údivu. Je známo, že Lyotard byl již v 60. letech ve Francii jedním z prvních důsledných vykladačů Levinase a že Levinasův vliv strukturuje jeho vlastní myšlení. Avšak když na sklonku svého života promluvil na konferenci věnované tváři,² nepadlo ani slovo o tváři podle Levinase, ani slovo o Levinasovi vůbec. Lyotard tehdy navázal úplně jinou nit: v šlépějích Merleau-Pontyho *Oka a ducha* a *Viditelného a neviditelného* myslí tvář jako krajinu a krajinu jako tvář. Podstatné podle Lyotarda je, že tvář je „otevřeností vidoucího viditelnému“, sounáležitost vidoucího s viditelným, taková sounáležitost, že „hora na mě hledí“: vidím pouze díky tomu, že se v pohybu určitého rozštěpu otevírám „viditelnému“, jež je samo symetrickou „otevřeností“ a jež je samo v tomto smyslu „vidoucím“. Tvář: vidění vyzdvižené na podmínku viditelného, které však je, dle původní reverzibility, samo povoláno k viditelnosti určitým symetrickým viděním. U Levinase tvář „dělá díru“ do Světa jako „horizontu všech horizontů“ (dle Husserlova výrazu), u Lyotarda (který je zde velmi blízko Merleau-Pontymu ve *Viditelném a neviditelném*) je Svět tváří – z čehož plyne, že tváře ve Světě jsou samotným pukáním tohoto Světa, způsobem, jakým se tento Svět pootevírá sobě samému. Tvář je zde tudíž zbavena identity a uvržena do anonymity. V jistém smyslu jsme zde Levinasovi na hony vzdáleni, poněvadž tvář tu není pouze repatriována do Světa vnímání, nýbrž sám Svět je tu „tváří“ jakožto anonymní tělesnost.

Lyotard se tedy ve věci tváře podstatně zpronevěřil Levinasovi – podívejme se však na tuto nevěrnost zblízka.

1 Z francouzského originálu *Liotard et le visage sans Levinas* přeložil Jan Bierhanzl.

2 Lyotard, J.-F., *Formule charnelle* (přednáška proslovená r. 1996 na konferenci *Faire visage*). In: Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*. Paris, Galilée 2000, s. 273–283.

Jak již postřehli někteří komentátoři,³ Lyotard je v tomto textu blíže Merleau-Pontymu než dříve v *Discours, Figure*,⁴ když tvořil pojem „figurálna“. Ve lce stručně řečeno: lze pozorovat, že v *Discours, Figure* do jisté míry navazuje na merleau-pontyovskou fenomenologii vnímání a tělesnosti a rozvíjí ji, avšak s tím, že si všímá, že tato fenomenologie nedokáže být plně práva touze a tím spíše ani pudu, energetice, již zdůrazňoval Freud. Pud a touha jsou v Lyotardově textu explicitně věnovaném tváři skutečně jen málo přítomny. Figura a figurálno jsou však s pudem a touhou velmi úzce spjaty. Podle Lyotarda touha vidí a zároveň se vidí – což znamená, že se neslyší (v tom smyslu, v němž Zákon přikazuje a vyžaduje pro porozumění čisté ucho bez oka) a že se nepíše – v dvojm smyslu: není jazykově tvořeným významem, není znakem ke čtení a není ani psaním – neboť materiální otisk zvaný písmo je již součástí regularity možného opakování. Touha *se vyjadřuje*; vyjadřuje se takovým způsobem, že není situována jinde než v ek-statickém dynamismu, v němž cele spočívá (bez interiority, z níž by vyšla; čisté vycházení); uskutečňuje se a není situována nikde jinde než v této performanci sebe samé. Jako čtenář Freudových textů o snu Lyotard neustále zdůrazňuje, že úkony, jejichž pomocí se touha vyjadřuje ve snu, nejsou ani v nejmenším jazykové (i když jazyk postihují): ani hra struktur podléhající pravidlům, ani smysl, který je třeba interpretovat (v naprosto nehorázné zkratce by bylo možno říci: ani Lacan, ani Ricoeur). Sen není text, který je třeba rozluštit s odkazem na touhu jako na signifikát nebo na vnitřek či spodní část, zejména pak nikoli jako na korelát nějaké reprezentace. Sen je *stopa* touhy; energie, která se rozvíjí tím, že se vyčerpává – a která předpokládá formy jen proto, aby jimi otrásla. A to je právě figurálno, touha, jež se vyčerpává v tom, že otrásá formami: figurálno se „vidí“, protože oko-pud se tiše (za mlčení veškerých promluv – té, která přikazuje, i té, která chce tvořit význam) navrácí k pudům, které ve snu či na plátně⁵ otrásají uspořádáním, ba řádem samým. Figurálno je „stopou“, píše občas Lyotard, a „stopa“ zde není písmem, „literou“, tím méně „znakem“, jenž „odkazuje k ...“ a vpsledku ke smyslu, „stopa“ tu není ani indicie (jejíž singularitu tvoří přehlížená bezvýznamnost, jež ovšem odkazuje k přítomnosti zmizelé singularity). „Stopa“ znamená, že přítomnost pudu, čistá performance, může pouze snášet určité stažení se: v tom, jak se plně a přímo ukazuje, jak se takto uskutečňuje, touha stravuje samu sebe a sebe samu ničí: to nás naučil Freud. Je čistou performancí, která je ovšem dána pouze

3 Srv. např. Kristensen, S., *Les empreintes du silence. Merleau-Ponty, Lyotard et les intrigues du désir. Retour d'y voir*, 2013, No. 6–7–8.

4 Lyotard, J.-F., *Discours, figure*. Paris, Klincksieck 1971.

5 Lyotard se přednostně věnuje právě pudu v lůně touhy. Nebudeme se zde zabývat jednotlivými „figurami“, které Lyotard rozlišuje, ani zkoumáním statusu, který takto dává, „pudu smrti“ (pud smrti otrásá, rozkládá, vyvazuje, a je tak podmínkou možnosti touhy a figurálna).

v otrásání forem (a ne „přímo“). Dynamismus mučí formu, podržuje ji ovšem v obraze; obraz není ani pravdivý, ani nepravdivý, ale je živoucí pulsací. „Stopa“ je jako spící intenzita, kterou je třeba reaktivovat, probudit, uvidět. Zajisté je „stopu“ u Lyotarda třeba chápat zcela jinak než u Levinase či Derridy. Pro ty stopa značí radikální absenci (toho, „co nikdy nebylo přítomné“, fixováno ve své přítomnosti), k čemuž je třeba dodat, že u Derridy (a nikoli již u Levinase) stopa vypovídá o důležitosti materiálního a označeného nosiče, jenž vyjevuje absenci, stejně jako je v něm obsažen příslib náhrady (supplément) tím, že umožňuje opakovatelnost (vepsání, jež označuje nosič). U Lyotarda absence ve skutečnosti odkazuje k nezkroutilné přítomnosti, před níž duch ztratí hlavu a s níž si nemůže poradit: jako když ztrácíte půdu pod nohama, je-li toho na vás moc. A performance figurální jako stopy je právě oním „přespříliš“ přítomnosti, které tedy vždy přesahuje všechny portréty, do nichž bychom je rádi uspořádali. Značka, již je krajina, smazává svůj nosič, říká Lyotard.⁶

Zdůrazněme, že „figurální“ je vidět jen v té míře, v níž je „vidění“ odtrženo od řádu „teoretického vidění“ a v níž se uzná, že „vidění“ spočívá především v pudu, v řádu síly a energetiky. Pud „vidění“ se střetává s pudy, s intenzitami, jež se ukazují ve formách a v barvách – přičemž poslední zmíněné nejsou nikdy v klidu, nikdy u konce: pudové oko vidí figury, figurální – a toto vidění nemá nic společného s viděním teoretickým, které „reprezentuje“, čte znaky či dešifruje písmo.

Když však znovu vezmeme v úvahu ono gesto, kdy Lyotard v *Discours, Figure* sdílí pozornost, již Merleau-Ponty věnuje aisthésis a vnímání, byť v ní zároveň vyjevuje neslychanou sílu pudu (ve *Viditelném a neviditelném* se Lyotardovi v tomto období tato síla zdá až příliš nesmělá) – když tedy vezmeme v úvahu toto gesto jako takové, usoudíme, že „tvář-krajina“ popsaná Lyotardem ve *Formule chanelle* v sobě v mnoha ohledech skrývá touhu, jež je stále ještě pudem, jež je dokonce tím, čím je pouze jakožto ona síla touhy vidět. Tvář pak: touha jako vidění, které činí viditelným v takové reverzibilitě, že ona sama je zviditelněna viděním, které ji odhaluje jako viditelnou: „tvář činí viditelným vidění“. Budeme-li však tento popis považovat za osvětlující „věc samu“ a solidně zakotvený v Lyotardových textech, dovede nás respektování litery těch-

6 Lyotard, J.-F., Scapeland. *Écrire le Paysage*. *Revue des Sciences Humaines*, 1988, No. 209 (janvier-mars), s. 39–48 (ed. J.-M. Besse; Lille, Université de Lille). – Tam se lze dočíst: „Tato změna prostředří je absolutní, je to imploze forem, které tvoří ducha. Značku, jakou je krajina (a nikoli jakou číní či zanechává), je třeba si představit nikoli jako vepsání, ale jako smazání nosiče. Jestliže z ní něco zůstává, je to tato absence, která se rovná znaku strašlivé přítomnosti, kde duch SELHAL.“ Při četbě této pasáže bychom mohli poukázat na blízkost s Levinasem: jde o performatif, který narušil uspořádání forem. Až na to (a to není málo), že Lyotard poukazuje k „nadpřítomnosti“ spíše než k neredukovatelné absenci.

to textů k následujícímu upřesnění: v letech, kdy Lyotard píše *Formule charnelle*, má tendenci stále méně situovat touhu jako dynamismus a pud do lůna estetiky – estetický cit dokonce myslí a popisuje vně touhy a někdy dokonce proti ní.⁷ Ve skutečnosti se Lyotard již pozorně nezabývá silou a dynamismem pudu v lůně smyslového pocítování – jakožto smyslovým pocíčováním samým –, ale chce postihnout nepostihnutelný „dotyk“, jenž afikuje, unáší „subjekt“. (Volně řečeno: Freud neposkytuje model pudového dynamismu, ale spíš afektu na způsob traumatu a únosu.) Přesněji řečeno jde Lyotardovi o to, postihnout „estetický cit“ jako *arci-citlivost* daleko předcházející touhu, beze vztahu k touze chápané 1) jako energetika (pud), 2) jako chycení do zápletky a vyprávění, 3) jako zachvácení zájmem, jenž se rodí například v sexualitě a v sexuální diferenci. Fakt, že popis „tváře-krajiny“ ve *Formule charnelle* má více společného s „dotykem“ afektu, se smyslovým pocíčováním jako citem, než s dynamikou touhy a pudu, můžeme tedy považovat za lépe odpovídající literě a vývoji Lyotardova myšlení. Sledujeme-li takto explicitní koherenci Lyotardova vývoje, „tvář-krajina“ bude více spjata s estetikou nezaujatého citu, zbaveného touhy, zájmu a zápletky, odkazujícího v dutině vnímání k „dotyku“ nepředstavitelného – nepředstavitelného na žádné scéně („dotyk“ *arci-originárního*, ba dokonce *an-archického*, byť to Lyotard takto neříká).⁸

Přesto, ať už zvolíme kteroukoli interpretaci – a rozpor mezi těmito dvěma interpretacemi jistě není bezvýznamný –, rozhodně tu běží o nepřetržitou blízkost smyslového pocítování a tváře (rozdíl je u Lyotarda ve dvou způsobech, jakými promýšlí smyslové pocítování, první upřednostňuje dynamismus touhy, druhý trauma a pasivitu „dotyku“ jako nezaujatého citu). Na těchto několika stránkách nechám stranou zkoumání tohoto vnitřního posunu v rámci Lyotardova myšlení (byť je sám o sobě zásadní) a pokusím se zdůraznit tento bod: Lyotardova „tvář-krajina bez Levinase“ je smyslově pocívatelná tvář, tvář na způsob smyslového pocítování a smyslové pocítování na způsob tváře (ať už je toto smyslové pocítování chyceno v dynamismu pudu, nebo je proniknuto pasivitou „dotyku“). Toto je bod, na který se zde zaměříme.

7 Děkuji Corinne Enaudeauové, že mě vyzvala k tomu, abych neopomenul význam tohoto posunu, a vůbec – za její stejně pozornou jako velkorysou četbu tohoto textu. Ohledně tohoto posunu můžeme odkázat na doslov Géralda Sfeze *Ce qu'il veut, avec présence*, in: Lyotard, J.-F., *Que peindre? Adami, Arakawa, Buren* (Paris 1987), éd. H. Parret, Louvain, PUL 2012, s. 418–448 (sv. V spisů J.-F. Lyotarda o současném umění a umělcích).

8 V *Que peindre?*, c. d., obzvláště v kapitolách *La franchise* a *L'anamnèse*, explicitně formuleuje tento posun, nebo spíš tento rozpor, sám Lyotard, „vraceje“ se tu k *Discours, Figure*. Tento posun je v onom návratu k Merleau-Pontymu, na nějž jsme upozornili výše („proti“ dynamice pudu a vsazení touhy do zápletky, avšak „spolu s“ ontologií viditelného a vnímání), který ovšem neznamená odmítnutí Freuda. Stejně tak je tento posun ve významu, jaký v těchto textech získává Kantovo myšlení.

Je figurálno nositelem „tváře“? Bezpochyby ano v případě, že si dovolíme chápat „tvář-krajinu“ podle Lyotarda z *Discours, Figure* jako touhu vidět, nebo spíš touhu jako vidění, a konečně vidění chápat jako touhu a jako takové jako viditelné. Potvrdíme-li Lyotardův posun a podržíme-li se litery Formule charnelle, můžeme též usoudit, že je lépe říci, že smyslově pocítovatelné propletení „tváře-krajinu“ je spíš zkušeností únosu afektem, nepřevzatelného a neasimilovatelného dotyku.

V obou případech je však „tvář-krajina“ „vidoucím-viditelným“ jako aisthesis, jako zkušenost nevladatelnosti a odosobňující ztráty v lůně smyslově vnímatelného.

Avšak chtěl bych ukázat, že zjevná neshoda Levinase a Lyotarda ve věci tváře je ve skutečnosti výsledkem Lyotardovy velmi hluboké věrnosti Levinasovi. Lyotard totiž nechce, aby „tvář mluvila“ (podle Levinasova vyjádření v *Totalitě a nekonečnu*) – přesněji řečeno nechce, aby promluva měla tvář či se stala tváří. To je třeba vysvětlit. Právě proto, že Lyotard chápe Levinase výlučně jako svědka nejradikálnějšího příkázání, zavedení etického příkazu jako takového, toho, co v *Rozepří*⁹ nazývá „řečovou hrou“ preskriptivního, chce uchránit příkázání veškeré kontaminace fenomenalitou (která by představovala jinou „hru“, a to hru bytí) a nenechat je stát se jednou z forem viditelného. Lyotard nechce, aby se příkázání stalo jednou z forem, kterým lze rozumět a které lze pojmout (theoria), které lze vnímat, neboť vnímání předznamenává pojmání (vnímání je již uspořádáním a přijetím těch správných forem); nechce však ani to, aby příkázání spadalo do figurálna, a bylo tedy kompromitováno touhou a pudovostí, o nic víc pak nechce ani to, aby příkázání vstupovalo do kontaminující blízkosti traumatu a dotyku v estetickém citění. Ani zdaleka Lyotardovi nejde o to, odhalit v popisu „kontra-fenomenu“ tváře fenomenologický obsah příkázání, onoho „nezabiješ“, nýbrž chce uchránit příkázání od veškerého vztahu k fenomenálnu (a to včetně toho, nebo možná právě tehdy, když je poslední zmíněné popisováno jako „figurálno“ nebo také když se pokouší poukázat na traumatický únos v „dotyku“ aisthesis). Nemohl by však Lyotard z dobrých důvodů „tvář“ jaksí úplně pominout? Přes to všechno se rozhodl dát tváři všechen prostor, který jí náleží – jde o vyžádanou přednášku –, avšak, jak jsme viděli, má na mysli anonymní „tvář-krajinu“. Aby bylo jasné, oč zde běží, je třeba se nyní krátce zastavit u pojmu „krajiny“, jak jej Lyotard chápe. Nebudeme zde vyčerpávajícím způsobem uvádět vše, co o „krajíně“ říká, připomeneme jen několik podstatných rysů z výše citovaného drobného textu Scapeland: „landscape“ se ukazuje jako „scapeland“, jako „únik“, čistý únik zvířete stejně jako samotné „krajiny“. Krajina podle Lyotarda netvoří „místo“, nedá se lokalizovat: nedá

9 Lyotard, J.-F., *Le Différend*. Paris, Minuit 1983.

se vidět z pohledu určeného normalitou života („životního prostředí“, tak to ovšem Lyotard neříká) – krajina je, když převedu souřadnice svého prostoru do úplně jiného prostoru, který se stává „krajinou“ tím, že veškerý zajištěný úhel pohledu, veškeré pravidlo, veškerá syntéza se stávají nepřítomnými: tak jako pro ptáka krtčí nora. Pojem „krajina“ tu hluboce souzní s pojmem „pohanskost“, u Lyotarda zásadním (má u něj zcela jiný význam než u Levinase a je konotován pozitivně): čistá hranice – „pagus“ – čistý vnějšek, bez vnitřku, z něž by bylo možné se zorientovat. U Lyotarda usilování o nepřítomnost, o prvotní deformalizaci bez syntézy, koinciduje s otevřením vnějšku jakožto vnějšku: krajina, která se nikdy nevztahuje k nějakému pozadí, jež by nějak uspořádala, která se nikdy nevztahuje k interioritě, jež by zajistila syntézu této krajiny tím, že by si ji „vyobrazila“ (představila).

A opakujme ještě jednou: toto vyšínutí ducha, jímž je krajina, je smyslové pocítování samo, trauma estetického dotyku (nebo pudová síla v lůně figurální v případě, že zůstaneme u popisu, který činí Lyotard v *Discours, Figure*).

Proč je však tvář právě krajinou? Proč si Lyotard dává tu práci dát určitý status tváři, a to takovým způsobem, že činí tvář krajinou?

Ve Scapeland najdeme dva příklady: fotografii Beckettovy tváře ve stáří a matčiny tváře pro právě narozeného. Co jiného by byla tvář než především toto vyšínutí – tato „krajina“, tato krtčí nora pro ptáka? Veškeré strnulé rysy, jež lze určit a zařadit a jež jsou zároveň možná již na straně smyslu a dešifrovatelného významu, tvoří „tvář“ pouze na pozadí „krajiny“ jako takové bez orientace a anonymní – jako rozevírající se velký vnějšek, bez vnitřku a bez možnosti zmocnit se jej. Pak až docházejí „fixace“ oči, nos, pusa, tak jako ideogramy k rozluštění. Nic by však netvořilo „tvář“, nebýt otřesného pozadí krajiny. Otřesná krajina není nikdy úplně zakryta tím, co ji obsáhne a uspořádá; to, co ji obsáhne a uspořádá, přitom „tvoří tvář“ pouze díky tomu, že ji nikdy skutečně nepotlačí. Toto uspořádání je přitom nutné, je uchováno proto, aby bylo přestupováno, neboť právě v této transgresi krajina tvoří krajinu... Beckettova tvář, tvář Matky: čistá krajina pod hranicí uspořádání. Tuto „čistou“ krajinu pod uspořádáním (jde vlastně o gesto abstrakce – nemáme k ní přístup přímo) Lyotard odlišuje od tváře jako takové a nazývá ji „face“. „Face“ spadá tudíž do nelidského, avšak do nelidského, na němž nám jako lidem záleží: neboť tvář není kódované uspořádání překrývající „face“ – je „face“ vždy již otrásající uspořádáním „masky“ či „postavy“.¹⁰

10 „Tvář“, aby „rozpohybovala“ lyotardovské napětí, je jakoby chycena ve dvou „nelidskostech“: v nevypočitatelné, neindexovatelné „pohanské“ anonymitě „face“ a v ustrnulých rysech, které kódují substanciální identitu, identifikovatelnou „osobu“. Těžko kdy doceníme fakt, že „tvář“ tímto překonává povrchní protiklad anonymity a singularita: radikální anonymita se staví proti pseudo-„singularitě“ osoby v jejích substanciálních strnulých rysech – ona sama se přitom ukazuje jako v pohybu směrem k anonymitě řady, identifikovaného jsoucna, jež náleží do nějaké

Lyotard tedy v jistém smyslu „vidí“ tvář opravdu jinak a výrazně jinde než Levinas. Avšak jsou si, z jiného úhlu pohledu, *vlastně* natolik vzdáleni?

Nesouzní ve skutečnosti fakt, že tvář je „otřásaná/otřásající krajina“, čistý vnějšek, vystavenost bez skryté interiority, předcházející veškerý kód určený k rozluštění a veškeré uchopení ve zvládnuté představě, s tím nejradiálnějším v Levinasově myšlení tváře? Jejich slova jistě nejsou totožná, ale co zkušenost, o kterou jde? Nejsou si zkušenosti tváře popsány jedním a druhým nakonec velice blízky? Trauma a únos. Nejsou si ostatně také velmi blízky – to by však bylo na jinou debatu – jejich způsoby psaní, způsob psaní, jaký vyžaduje „krajina“ či „tvář-krajina“ a který Lyotard nazývá „roze-psaní“ (*décriture*), a synkopovaná syntax znovu navazující nit „Řečeného“ poté, co je vystavla zpřetrhání otřesem toho, co Levinas nazývá „jinak než být“?

Mohlo by se ostatně stát, že „přiblížení“ Levinasových „popisů“ tváře těm Lyotardovým zvýrazní některé její občas podceňované rysy: například, že „tvář“ tvoří „tvář“ pouze vycházejíc z „onakosti“ (*illéité*) – neosoby – nezachytitelné jako spoluhlavčí v dialogu; „onakost“ sama je přítom ve své povaze a svých účincích velice blízká anonymní neurčitosti „ono je“. Jestliže „onakost“ nebo „jinak než být“ jsou podle Levinase zakoušeny ve znepokojující blízkosti „ono je“ a jestliže „tvář“ stojí ve stopě „jinak než být“, pak zkušenost tváře druhého je u Levinase otřes a dezorientace „velkým anonymním vnějškem“, a to v neredukovatelném smyslu. „Tvář“ tak u samotných myslitelů „tváře“ zřejmě nikdy nebyla známkou uznání substanciálního individua, známkou identity osoby – kterou by bylo třeba uchránit od anonymity. Tato diskuse byla zřejmě již vždy mnohem komplikovanější: anonymita, kterou je třeba odmítnout, je ta, která činí zaměnitelnými konstituovaná individua (jakoby umístěná v řadě); a singularita byla vždy singularitou otřesu – v přís-

třdy či rodu. Z toho lze chápat, že velká anonymita „vyšilující-vyšínutý“ skutečně singularizuje – v singularitě vyšínutí – a že osoba pseudo-singularizovaná ve svých „rysech“ je již chycena v anonymitě srovnatelného.

Upozorníme na to, že v této pasáži má Lyotard tendenci příliš zdůrazňovat rozlišení „face“ (anonymní otřes) a „tvář“, jež bude jedním tahem přidržena na straně smyslu, kterému je třeba rozumět, a zákona, který přikazuje (má tedy tendenci převést jedno na druhé – většinou je však přesnější): „Je třeba dešifrovat, číst rysy a rozumět jim jako ideogramům. Disciplíně již unikají pouze vlasy a světlo vyzařující z kůže. Skrze bývalou krajinu, mezi jejími zbytky dává zákon znamenání, projevuje rozhořčení, supliku, přivítání, odpor, opuštění. Říká: Pojď, Počkej, Nemůžeš, Poslouchej, Prosím tě, Vezmi, Jdi a Vyjdi. Když tragédie vstoupí na scénou vášní a dluhů, odsune krajinu. – Avšak když se stane, že jste zamilovaní, opravdu zamilovaní, únik „face“ vás i nadále přepadá i přesto, že se skláníte před zákonem, jenž vyzařuje z tváře“ (Lyotard, J.-F., *Scapeland. Écrire le Paysage*, c. d., s. 48).

Vidíme tedy, že tvář tvoří krajinu – a tedy opravdovou tvář – pouze v napjatém spojení s „face“, jemuž se neúspěšně pokouší zamezit (tvář spočívá v jednotě úsilí zamezit „face“ a nevyhnutelného neúspěchu tak učinit), a Lyotardovi se někdy stává, že napne rozlišení mezi „face“ a „tvář“ tak, že popisuje „tvář-zákon“, tvář podle Levinase, před kterou se mám sklonit. K tomuto bodu se vrátíme v závěru.

ném smyslu nevypočitatelného a nepředstavitelného, ba neprezentovatelného (nikoli jednotka v nějaké řadě, nikoli individuum v rodu). Singularita je tudíž hluboce anonymní (tato anonymita se však úplně liší od nehybné anonymity Stejného, jež umožňuje srovnávat), vzniká ze zkušenosti anonymity (singularita tváře neasimilovatelná do jakéhokoli řádu; singularita zkušenosti, která o tom podává svědectví, svědka v „roze-psaní“). Anonymní již není protikladem singulárního. A z tohoto pohledu Lyotard a Levinas nakonec svědčí o zkušenostech „tváře“ s velkou dávkou afinity. S tím rozdílem, že zkušenost „tváře-krajiny“ je u Lyotarda „estetickou zkušeností“ par excellence, aisthesis traumatického dotyku – anebo, chceme-li, pudu v lůně figurálna – a jistojistě ne zkušeností etickou, zatímco zkušenost „tváře“ u Levinase je etikou samou, odtrženou od nezaujatého estetického citu (od Umění) stejně jako od touhy a pudovosti.

Z toho plyne zvláštní vliv, jaký má „tvář“ na vztahy mezi Lyotardem a Levinasem, nehledě na důrazy, které jsou vlastní každému z nich.

U jednoho i u druhého je tvář vyšinití, nepřipadnost, zkušenost anonymního, která paradoxně singularizuje – jako vnějšek, vystavenost; „prostorovost“ předcházející řád, „krajina“, jak říká Lyotard. U jednoho i u druhého je tvář trauma a únos. Je však pravda, že u Levinase „tvář mluví“, že otrásá smyslově pocívatelným jevením už jen tím, že se stává „příkazem“, že se odtrhává od pocítování – od aisthesis. Zatímco podle Lyotarda tvář „nemluví“, není odtržena od smyslového pocítování, je naopak samotným pocíčováním, jako traumatický „dotyk“ citu před veškerou zaujatostí (nebo jako anonymní viděné/vidoucí puzení, odkážeme-li k *Discours, Figure*). Lyotard tedy nakonec rozlišuje dva otřesy: příkázání a krajiny. Jsou do jisté míry srovnatelné co do svých účinků, co do své povahy – ale musí zůstat nesrovnatelné:¹¹ zpochybnění etickým příkázáním a vyšinití krajinou musí zůstat na-

11 Tyto dva otřesy jsou však dobře srovnatelné ve svých účincích: trauma a únos, které povolávají subjekt této zkušenosti k jeho statusu „pasivity starší než veškerá pasivita“. Tento bod si zaslouží, abychom se u něj na chvíli zastavili: třebaže, jak zde zdůrazňujeme, Lyotard nechce v žádném případě kompromitovat příkázání smyslovým pocíčováním, sám si samozřejmě velmi pozorně všimá toho, že traumatické předvolání příkázáním je pro „subjekt“ smyslovou zkušeností, trnem do jeho masa. I zde Lyotard hluboce souzní s Levinasem, zejména s Levinasem z *Autrement qu'être*, který popisuje etickou zkušenost Druhého jako „hemoragii“, „enukleaci“, „denukleaci za hranicemi kůže, zraňující až k smrti“. Přestože chce tedy Lyotard uchránit příkázání od veškeré kontaminace smyslovým pocíčováním (v posunu od *Discours, Figure* k *Que peindre?*), má možná tendenci opustit imanenci paganismu umění, aby vepsal do samotného srdce smyslového pocítování traumatický únos anonymním vnějškem – a my se můžeme ptát, zda tímto vnějškem není myšleno podle vzoru zkušeností příkázání, jež Lyotard spojuje s judaismem a zejména s Levinasem (a které chce, pro to, čím je, uchránit od smyslového...). Christine Bucí-Glucksmannová uvažuje v tomto směru ve svém doslovu *Le différend de l'art*, in: Lyotard, J.-F., Karel Appel. *Un geste de couleur*. Louvain, PUL 2009, s. 230; její text cituje a komentuje G. Sfez, *Ce qu'il veut, avec présence*. In: Lyotard, J.-F., *Que peindre? Adami, Arakawa, Buren*, c. d., s. 419.

prosto heterogenní, nesrovnatelná – každé musí být součástí heterogenní „řečové hry“, použijeme-li terminologii z *Rozepře*. Levinas si je dobře vědom kompromitace tváře smyslovým pocíťováním jakožto pudovosti (například v popisech ženské tváře v *Totalitě a nekonečnu*) a stejně tak si je dobře vědom zvláštní blízkosti „ono je“, k němuž neustále spěje Umění, a „Onakosti“, avšak pouze etickému příkázání přizná to, že jde o skutečné zpochybnění – smyslovému pocíťování tak (ani jako pudu, ani jako nezaujatému citu) schopnost zlomu a odtržení nepřiznává; zároveň však jedním tahem poukazuje na nutnou kompromitaci etického otřesu, příkázání, jako „tváře“, smyslovým pocíťováním – v tomto zlomu samém. Protože příkázání značí jako tvář v hloubce smyslového vnímání, kterým takto otřásá, a protože se nedává jinde než v konkrétnosti tváře druhého, je podle Levinase třeba neustále neúnavně znovu navazovat etikou přetrženou nit fenomenologie. Naproti tomu Lyotard, vyžaduje, aby bylo příkázání absolutně vyvázáno z veškeré vazby na smyslové vnímání, si neustále a důsledně klade otázku: proč Levinas zůstává fenomenologem?

Není tedy protikladu tam, kde bychom jej mohli nepozorně předpokládat, a to mezi anonymním a singulárním – tvář je v obou případech, u Lyotarda stejně jako u Levinase, „singularizující“ anonymita: to, co přesahuje substantiální, počítatelnou identitu a tvoří její opak. A v obou případech je zkušenost tváře únos a trauma. S tím rozdílem, že Levinas myslí jako „tvář“ právě toto: způsob, jakým příkázání narušuje smyslové a Svět a *paradoxně se na něm stále podílí*. Zatímco u Lyotarda heterogenita příkázání vůči bytí, za kterou vděčí právě Levinasovi, zdá se příkazuje, aby se příkázání nijak nedotýkalo bytí ani Světa – aby se jimi nekompromitovalo.¹² Avšak tím, že Lyotard takto ruší „tvář“, jak ji myslí Levinas, neruší veškerou tvář, ale myslí naopak tvář „jinde“, myslí tvář jako krajinu (každá tvář jakožto krajina dezorientuje, traumatizuje, unáší) a každou krajinu jako tvář (vždyť „hora na mě hledí“).

Pokusili jsme se podat referát o Lyotardově mlčení o Levinasovi, když se zabývá tváří – jde o jakési „vyhnutí se“ tomuto tématu z „věrnosti“; rovněž jsme se pokusili přiblížit onen bod afinity, kde nás oba myslitelé poučují o přeskupení vztahů mezi singularitou a anonymitou v tom, jak nechávají dosud přijímané protiklady se rozpadnout.

S ohledem na tato splétání věrnosti a nevěrnosti Lyotarda vůči Levinasovi by pak měla zaznít ještě jedna otázka: je opravdu třeba si v otázce tváře vybrat mezi otřesem etickým příkazem a smyslovým otřesem (ať už jej určíme

12 Vše nasvědčuje tomu, že věrnost Levinasovi, kterou Lyotard považuje za zásadní, mu příkazuje nenásledovat jej právě v kontaminující vazbě smyslového mezi jevením a příkázáním, fenomenologií a etikou, a zajisté také mezi dotykem afektu či pudem na straně jedné a příkázáním ze strany „etické tváře“ na straně druhé...

jako nezaújatý cit, či pudovost samu)? Je třeba si vybrat mezi „etickou tváří“, která přikazuje (Levinas), a „tváří-krajinou“ jako smyslovým únosem či pudem (Lyotard: bod povolání stejně jako působnosti pudu)? Lyotard stejně jako Levinas se, jak se zdá, vlastně shodnou na myšlence, že smyslové a etika jsou per definitionem v napětí a navzájem se vylučují (i když v jejich výkonech je třeba uznat některé podobnosti). Lyotard a Levinas se tak vlastně přou pouze o způsobu, jak tuto rozepří zvládnout. Avšak neukazuje nám čtení o tváři u Levinase a Lyotarda vlastně ještě jinou cestu: proti nebo navzdory oběma (a spíše proti Lyotardovi než proti Levinasovi) být nuceni myslet – aniž ztratíme cokoli z onoho oxymóronového napětí – inkognito etiky ve smyslovém¹³ a smyslového v etice, anebo dokonce kontaminaci jednoho druhým? Pomocí dvojí *Gestalt*: sklonit se před tváří, která přikazuje; nastavit rty k polibku.

SUMMARY

This article pauses and reflects on why Lyotard (who was an avid reader of Levinas) discusses the face in a purely Merleau-Pontyesque context. Thus, in the matter of the face, Lyotard has decisively misappropriated Levinas's thought. However, I would like to show that the obvious disagreement between Levinas and Lyotard in the issue of the face is, in fact, the result of Lyotard's deep dedication to Levinas. We attempt to report about Lyotard's silence on Levinas when he deals with the face; we also try to explain that point of affinity where both authors tell us of the reorganization of relationships between singularity and anonymity by having the heretofore accepted opposites disintegrate. Keeping in mind this weaving of the faithfulness and unfaithfulness of Lyotard to Levinas, we should ask ourselves one more question: is it truly necessary to choose between the shock of the ethical demand and the shock of the senses when dealing with the face? Is it necessary to choose between the "ethical face" that demands (Levinas), and the "face-landscape" as a libidinal kidnapping or instinct (Lyotard)?

Keywords: the Face – demands – libidinal – anonymity – Lyotard – singularity

13 Je jistě třeba zmínit stránky z *Totality a nekonečna* věnované ženské tváři jakožto té, která uchovává a možná dokonce umocňuje etickou zkušenost v samotném jádru její profanace; tyto stránky se bezpochyby odvázně přiklánějí ke kontaminaci mezi etikou a smyslovým pocitováním, které je v tomto případě přiznaně pudové (o tom Lyotard píše v *Discours, Figure*). Levinas v *Autrement qu'être* činí ze samotné etické zkušenosti nezaújaté smyslové pocitování, lásku jako nezměrné „trpět pro“. Tento pozdní Levinas uznává jako etický ten nezaújatý cit, který Lyotard v *Que peindre?* identifikuje jako estetický (a především ne etický). U nečistého fenomenologa, jakým je Levinas, je radikalita přetržení smyslově pocitovatelného jevení (Světa) etickým příkázáním uznána jako taková pouze jakožto vystavená své kontaminaci v smyslovém pocitování (v zaujaté pudovosti a v nezaujaté lásce). Lyotard naproti tomu – i v rámci silného posunu, který zaznamená jeho myšlení smyslového pocitování – bude vždy považovat příkázání za „řečovou hru“, heterogenní vůči smyslovému; bude je uchovávat nekontaminované stejně tak pudovostí, která obývá figurálně, jako citem, byť by byl nezaújatým, který je zohledněn v dotyku afektu, v práci malířů komentované v *Que peindre?*

Otázka pravdy u Levinase¹

Alexander Schnell —

Université Paris IV Sorbonne

Silvano Petrosino v jednom pozoruhodném textu tvrdí, že „téma pravdy není jedním z centrálních témat Levinasova myšlení“² a že pouze umožňuje „lépe uchopit *myslenkový pohyb*“ charakteristický pro levinasovské dílo. V následujícím textu bychom chtěli ukázat, že pravda je v Levinasově myšlení „operativní koncept“, byť pouze implicitně – v tomto ohledu má S. Petrosino přece jen pravdu. Levinas je v tomto směru věrný Heideggerovi, který v *Bytí a čase* pojednává o pravdě pouze na úplném konci první části, tedy na strategickém místě zároveň zakrývajícím i zdůrazňujícím klíčový význam tohoto pojmu v onom díle z roku 1927.

Existuje již řada významných prací o pojmu pravdy u Levinase – mimo již připomenutý článek je třeba ze sekundární literatury ve francouzštině zmínit zejména dílo otce Francisca Xaviera Sáncheze Hernándezze *Věřitě et justice dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, vydané v roce 2009 u L'Harmattana. V této studii bychom chtěli k danému tématu přistoupit zejména s ohledem na originalitu levinasovské pozice ve vztahu k otcům zakladatelům fenomenologie³ (základní referenci nám zde bude *Totalita a nekonečno*). Naše úvahy se tak dělí na tři části, pojednávající postupně o otázce pravdivosti u Husserla, Heideggera a Levinase (jímž se budu pochopitelně zabývat nejdůsledněji). Ukáže se tak, že a do jaké míry je v Levinasových úvahách o pravdivosti skutečně tematizován celý jeho vztah k fenomenologii.

Problém pravdivosti je ve fenomenologii obecně, a tedy i u Levinase, pojednáván na základě tradičního určení pravdy v termínech „adekvace“ či „ko-

1 Tento text vznikl v rámci grantového projektu „Relevance subjektivity. Otázky fenomenologického přístupu k tématům humanitních věd“ (M300091201).

Z francouzského originálu *La question de la vérité chez Levinas* přeložil Jacques Joseph.

2 Petrosino, S., L'idée de la vérité. In: Greisch, J., Rolland, J. (eds.), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Paříž, éd. Cerf 1993, s. 106.

3 Z této pozice budeme občas nuceni se poněkud vzdálit od citovaného díla.

respondence“, v odkazu na slavnou definici pravdy Tomáše Akvinského jako „*adaequatio rei et intellectus*“. Toto nadmíru slavné vymezení, kvůli kterému již bylo od středověku popsáno mnoho papíru, může být zvláště ve dvacátém století chápáno – jak víme – dvojím způsobem: buď jako „pravdivost soudu“ („*Satzwahrheit*“, „*judgment-truth*“), podle níž je nějaký soud pravdivý, když odpovídá „skutečnosti“, nebo, dalo by se říci naopak, jako „pravdivost věci či osoby“ („*Sachwahrheit*“, „*thing/person-truth*“), podle níž je nějaká věc či osoba označena jako „pravdivá“ („opravdová“), když odpovídá nějaké myšlence, totiž tomu, co se o ní soudí (například ve výrazu „Robert je ‚opravdový‘ přítel“). Originalita fenomenologického postupu v pojednávání otázky pravdivosti spočívá v tom, že se pokouší co nejdůslednějším způsobem rozpracovat spojení mezi „věcí“ a „duchem“, tj. že se pokouší jednou provždy vyjasnit smysl a podstatu této „adekvace“ či této „korespondence“.

Husserl

Co je ve fenomenologii pravda? A v první řadě, co pod pojmem „pravda“ rozuměl Husserl? Mezi *Logickými zkoumánými* a *Formální a transcendentální logikou* došlo u husserlovského pojetí tohoto pojmu k jistému *oslabení*. Zatímco *Šesté zkoumání* rozlišuje čtyři pojmy pravdivosti, Husserlova pozdní logika zachovává pouze *dva*. Připomeňme si nejprve, jaké jsou zásadní přednosti husserlovského pojetí pravdy.

Abychom pochopili, co Husserl rozumí pod „pravdou“, musíme brát v potaz zásadní výdobytky *Logických zkoumání* týkající se podstaty *intencionality*. V tomto kontextu je rozhodujících několik aspektů. Obecně vzato můžeme pravdu – chápanou (ještě a stále) jako „adekvaci věci a rozumu“ – objasnit, pouze pokud vysvětlíme, jakou povahu mají ona „věc“ a onen „rozum“, a jak přesně tedy máme pojímat onen vztah „adekvace“, o němž zde běží. V návaznosti na Kanta se Husserl staví na rovinu „*Vorstellung* (představy/reprezentace)“, nikoli ve smyslu „obrazu“ či nějaké „mentální“ entity, ale ve smyslu „způsobu, jakým se vztahujeme k nějakému předmětu“. A je to právě tento „vztah k předmětu“, který je třeba zblízka analyzovat, neboť Kant (a nejenom on) mívá občas tendenci v pojmu „reprezentace“ zaměřovat fakt *reprezentování* (něčeho) a právě onu *reprezentovanou věc*. Základní východisko, kterým se řídí celá husserlovská koncepce pravdivosti, je, že každý vztah k předmětu předpokládá nějaký „intencionální akt“ či „intencionální prožitek“ a že tyto intencionální akty jsou *různého druhu*. Nevycházíme tedy z předmětu (předpokládaného jako předem daný), u něhož bychom uznávali nějakou různost jeho typů, nýbrž tvrdíme, že o nějaké mnohosti typů předmětů může být řeč právě proto, že existují různé druhy intencionalit. Neredukovatelnými *korelát*y těchto „prožitků“ jsou „intencionální *objekty*“, které nejsou

„věcmi“ mimo intencionální sféru či za ní, nýbrž to jsou objekty *tak, jak jsou míněné v intencionálních aktech*. Pojem „fenomén“ tak u Husserla označuje (držíme-li se zde pouze *imanentní sféry vědomí*) buď – noeticky – „prožititek“, nebo – noematicky – „předmět ,tak, jak se nám dává“. Úvahy o pravdě se proto u Husserla nutně budou pohybovat na rovině vztahu mezi těmito dvěma aspekty „fenoménu“. Cítíme již, v čem bude takové pojetí lepší nežli klasické korespondenční teorie pravdivosti: nepředpokládá se zde „reálná věc“ a nezůstává neurčeno, jak bychom k ní mohli mít přístup, jelikož je celá otázka možného vztahu mezi „subjektem“ a „objektem“ přesunuta na rovinu intencionality (a na rovinu různosti a proměnlivosti jejích modalit, stejně jako jejích „objektivních“ korelátů – *míněných právě ,tak, jak se nám dávají*). Russell též v roce 1912 stanovil, že kromě „materiální“ roviny věcí předpokládá pravdivost sféru „názorů“ či „přesvědčení“, ale ty ponechávají materiální věci nedotčené v jejich předpokládanosti, zatímco Husserl bere vážně a samy o sobě tematizuje tyto *zaměřenosti*, tato *mínění*, i nutnost toho, že předměty musí být míněné tak, jak se nám dávají.

Rozhodující bod připravující husserlovskou koncepci pravdivosti spočívá v myšlence, že signifikace jsou „nevyplněné“ intence nebo též že vyplňující intence čili *intuice* „vyplnují“ signifikace. To však vyžaduje, abychom znovu a od samého základu promysleli status *intuice*.

Před Husserlem, tedy v podstatě již od Aristotela a velmi explicitně pak u Kanta, byla intuice chápána jako *bezprostřední* představa, která dává předmět jakožto jednotlivé či individuální jsoucno. Intuice se v tomto kontextu vztahuje k něčemu *jinému* než pojem (první se týká *individuí*, druhé *obecných* charakteristik). Zatímco Kant uvažoval o intuici a pojmu prostřednictvím (pokaždé *odlišného*) způsobu umožnění vztahu k předmětu, Husserl umisťuje signifikaci a intuici na rovinu *způsobů DANOSTI* – a rozhodující myšlenkou zde je, že intuice se vztahuje k *těže* věci jako prostá signifikace⁴ a že se mění, je ve skutečnosti *způsob, jímž jsou* (tedy signifikace na jedné straně a předmět v intuici na straně druhé) *DÁNY*. Právě tato koncepce umožňuje Husserlovi učinit z evidence nikoli pouze *kritérium* pravdy, nýbrž to, co vůbec činí možným právě onen *vztah* (korespondence či adekvace) *charakteristický pro jakoukoli pravdivost*. Pregnantně řečeno: pravda není determino-

4 Podle způsobu, jakým Husserl chápe svůj vlastní pojem pravdy, bychom tedy mohli nabýt dojmu, že nabízí plnohodnotnou alternativu vůči Kantovi. Při bližším pohledu jsme však nuceni konstatovat, že se rozvinutí myšlenky u Husserla nenachází na stejné úrovni jako u Kanta. Zajisté, Husserl sám jako by směřoval signitvní intence s pojmy a vyplňující intence s intuicemi, nicméně je i tak pravda, že u Kanta platí toto rozlišení jak pro zaměřenost, tak pro vyplnění, zatímco u Husserla jsou to spíše pojetí a obsahy pojetí, které fungují jako to, co se u Kanta označuje jako „pojem“ a „intuice“. Vztah, o němž se zde jedná, se tak u Husserla týká *pravdy*, zatímco u Kanta se týká pouze toho, co utváří „předmětnost“ předmětu.

vána nějakou formou (předpokládané či předem dané) „reality“ ani se k ní nevztahuje (= neobjasněná pravda korespondence), ani není determinována nějakou vnitřní koherencí či se k ní nevztahuje (= koherenční pravda), nýbrž se vztahuje pouze k tomu, co v sobě skýtá eventuální dosud nevyplněnou signifikaci, tedy k *možné* pravdě, která případně nemusí být (ještě) explicitně dána. Právě díky této naplňující *danosti* se předmět dává tak, jak *sám* je. Vyplnění neodpovídá na otázku po poznání, zda intence (nejprve signifikativní) *odpovídá* věci, ale na otázku po poznání, co věc *je* – tedy, jak zdůraznil E. Tugendhat,⁵ vyplnění neznamená *potvrzení*, ale spíše objasnění!

V § 39 svého *Šestého logického zkoumání* tedy Husserl rozlišuje mezi čtyřmi pojetími pravdivosti. Koncepce pravdy v inauguračním díle husserlovské fenomenologie je ještě podřízena perspektivě „deskriptivní psychologie“ – což vysvětluje rozdíl mezi „prvním“ a „druhým“ pojetím pravdy. Tím fundamentálním je *první* koncept pravdy. Viděli jsme, že otázka vztahu mezi signifikací a intuící se týká *způsobu danosti*. Jak jsme též viděli, jedná se zde o transpozici celé problematiky na rovinu intencionality, a ještě konkrétněji, záleží především na tom, že je učiněn zřejmým – v signifikativním aktu *a* ve vyplňujícím aktu – způsob *danosti jednoho a téhož noematického obsahu*. Když není předmět „pouze míněn, nýbrž v nejpřísnějším slova smyslu *dán*, a to tak, jak je míněn a ve spojení s míněním“, pak je zde „evidence“, tedy „prožitek“ syntézy dokončeného vyplnění. Co však přesně podle Husserla znamená evidence?

Nejprve, a tento bod je klíčový, je třeba odlišit evidenci od jakéhokoli „pocitu“ „doprovázejícího“ pravdivost soudu nebo sloužícího za jejího „garanta“ (zde vidíme Husserlův závazek vůči leibnizovské kritice karteziánského pojetí evidence). Místo abychom uvažovali o evidenci „psychologicky“ (což by z „pravdy-vytváření“ učinilo skutečný „zázrak“, jak Husserl uvádí ve *Formální a transcendentální logice*), necháváme ji v *Šestém logickém zkoumání* podstoupit „ontologický obrat“⁶, takže už pravda nezávisí na psychologické motivaci (jak se domníval např. Sigwart), ale právě na samo-danosti „věci“ v aktu evidence. *Evidence zcela jednoduše spočívá v intuitivním charakteru aktu samého*.⁷

Pravda je tak definována jako „objektivní korelát“ evidence coby podobného „prožitku pravdy“. Plyne z toho zásadní důsledek (nejenom pro *Šesté logické zkoumání*, ale pro vše, co následuje), že pravda – jakožto korelát iden-

5 Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, W. de Gruyter 1970, s. 85.

6 Husserl, E., *Logická zkoumání II/2*. Přel. P. Urban. Praha, OIKOYMENH 2012, B 239.

7 Srv. Husserl, E., *Logická zkoumání I, Prolegomena k čisté logice*. Přel. K. S. Montagová a F. Karfík. Praha, OIKOYMENH 2009, A/B 189 n., a Husserl, E., *Idea fenomenologie*. Přel. M. Petříček. Praha, OIKOYMENH 2001, s. 53.

tifikace (v níž se kryjí míněné a v intuici dané) – je *identitou: úplnou shodou mezi míněným a daným jako takovým*.

Husserl zdůrazňuje, že jakkoli je toto pojetí pravdy skutečně „objektivním“ korelátém evidence, nejedná se o „adekvátní vnímání pravdy“, neboť „uskutečňování identifikujícího krytí není ještě aktuálním vnímáním předmětové shody“ (té bude dosaženo až ve třetím pojetí pravdy, zatímco zde by to nejprve vyžadovalo *další* akt objektivujícího pojmání). Z toho plynou dva důležité důsledky: za prvé, aby mohl Husserl vymezit koncept pravdivosti, o který zde běží (protože zde skutečně jeden takový je, k čemuž se ještě vrátíme), je nucen v tomto aktuálně uskutečněném vnímání vyjmout „ideu“, „ideální vztah“, respektive v jazyce, kterého bude užívat později, „eidetický obsah“ tohoto aktu – a tím získáváme druhé pojetí pravdy, které Husserl označuje jako „ideu absolutní adekvace jako takové“. To však znamená buď to, že první pojetí pravdy není *stricto sensu* pojetím pravdy (neboť se jedná pouze o *konkrétním* způsobem uskutečňované vnímání, kterému navíc *schází* specifická evidence), nebo to s ohledem na pozdější výdobytky fenomenologické metody a zejména s ohledem na *epoché* a na eidetickou variaci vede k nadbytečnému zdvojení (jelikož aplikováním těchto fenomenologických prostředků spadá první pojetí pravdy vjedno s tím druhým). Proto se v případě těchto *dvou školských hypotéz* jedná pouze o *provizorní* rozlišení, které ostatně pozdější Husserlovy texty *nebudou zachovávat*. Za druhé se pak musíme ptát, zda se tento „objektivní korelát evidence“ nevztahuje k nějaké „předmětové shodě“, tedy ke shodě týkající se *takového* či *takového předmětu* – jaké povahy je tato *shoda* a jaký je specifický způsob pojmání *překračující veškerou evidenci*, jenž se k ní vztahuje?⁸

V *Husserlově případě* – a uvidíme, že Heideggerova, stejně jako jiným způsobem i Levinasova, kritika se bude týkat právě tohoto bodu – se to hlavně v záležitosti pravdy neodehrává na rovině abstraktního vztahu mezi míněním a intuicí (či vyplněností) *obecně*, ale na rovině „ideálního“ či „eidetického“ obsahu *determinovaného* objektivního vyplnění. To vysvětluje, proč ve *Formální a transcendentální logice* zachovává Husserl pouze třetí a čtvrté pojetí pravdy ze *Šestého logického zkoumání*. Neboť místo abychom uvažovali o *vztahu* mezi signitivní intencí a intencí vyplnění, můžeme se též zaměřit na oba *termíny* tohoto vztahu. Na „objektivní“ straně tak dostáváme třetí koncept pravdy, který není nic jiného než *sám daný předmět* jakožto to, co je vůči nějaké (signitivní) intenci „pravdu-tvořící“. Jedná se zde o „(ideální) *plnost (Fülle) specifické podstaty intence* (vztahující se k poznání)“. Na straně „subjektivní“ pak dostáváme čtvrté pojetí pravdy, které je „správností (*Richtigkeit*)“ jakožto adekvací (či „adekvátností“) intence ve vztahu k předmětu.

8 Srv. níže.

S ohledem na to, jakým způsobem nakládá Husserl s pojetím pravdy ve svých pozdějších spisech, můžeme – v návaznosti na to, co bylo naznačeno výše – k této typologii přinést několik upřesnění. Čtvrté pojetí pravdy není odpovědí, ale spíše formulováním problému: rozumíme-li „pravdivost“ „správnost“ myšlenky či soudu, musíme pak stanovit, co je vůči této *Richtigkeit* vlastně pravdu-tvořící. Husserl na to odpovídá svým prvním a třetím pojetím pravdy. První se vztahuje právě k tomu, co činí pravdivým vztah mezi nějakým zaměřením a nějakou intuicí, *ať už uvažujeme o jakémkoli konkrétním příkladu*. Setkáváme se zde s „onou“ pravdou (tedy s tím, co činí pravdivým jakékoli tvrzení – tedy právě za podmínky, že je skutečně pravdivé), a nikoli s nějakou konkrétní objektivní pravdou. Jak jsme již uvedli výše, první a druhé pojetí pravdy v míře, v jaké se nutně jedná o ideální vztah, *splývají*.

Třetí pojetí pravdy vstupuje do hry na jiné rovině – a vpsled to bude právě toto pojetí, na které bude Husserl klást největší důraz. Za význačně „pravdivý“ označuje Husserl „předmět“ – plnost *daného předmětu* –, který činí tvrzení pravdivým. Tento výběr je podložen nutným odvoláním na evidenci – „princip všech principů“ – kterému zůstane Husserl věrný až do samého konce (ale jehož problematizace je implicitně obsažena již v prvních rozpravách tohoto konceptu).

Nicméně v míře, v jaké se může tato samodanost uskutečnit podle *více či méně „adekvátní“* evidence (ve skutečnosti je však plně „adekvátní“ pouze na rovině „vnitřní percepce“ a na rovině analytického a syntetického poznávání podstat), je Husserl nucen vyvodit závěr (který vyplývá již z § 143 v *Idejích I*), že pravda je přese všechno pouze „regulativní ideou“.

Tři zásadní body plynoucí z výše uvedeného – totiž pravda jako *samo-danost* věci, *zpochybnění klíčové role evidence* pro pravdivost a pravda jako *regulativní idea* – jsou něčím, co znovu nalézáme – byť ve změněné podobě – i v heideggerovském pojetí pravdy.

Heidegger

Připomeňme nejprve, jaké jsou tři úrovně pravdivosti, které Heidegger rozlišuje v § 44 *Bytí a času* (velice jemně se tam již rýsuje i čtvrtá úroveň, té se však Heidegger explicitně chopí až po své „*Kehre*“).

První úroveň pravdy odhaluje prvotní, *neodvozenou* funkci výpovědi: spočívá v odhalení toho, co výpověď vypovídá (tedy právě toho, co je vypovídáno), v jeho *odkrytosti (entdeckt-sein)*. Toto pojetí pravdivého navazuje na husserlovský koncept pravdy (za podmínky, že sloučíme první a třetí koncept pravdy podle číslování *Šestého logického zkoumání* – což sám Husserl vpsled nečiní), aniž by s ním však splývalo: výpověď neklade do vztahu dvě různorodé entity („věc“/„reálné“/ a „rozum“/„ideální“/) ani dvě stejnorodá jsoucna

(např. nějaké představy či mentální obrazy mezi sebou) – Heidegger tedy nebere v potaz dva typy *intencionalit*, o které se zde jedná; tvrzení zato „odhaluje“ či „odkrývá“, v souladu s husserlovským pojetím *intuice*, jsoucno *tak, jak* samo o sobě jest (zásadní je zde struktura „so... wie...“, jak Heidegger zdůrazňuje jak v *Bytí a čase*, tak ve *Vom Wesen der Wahrheit*). První smysl pravdivého, který je v smyslem „ontickým“, je *tak odkrytostí*.

„Že výpověď je *pravdivá*, znamená: odkrývá jsoucno samo o sobě. Vypoovídá, ukazuje, „nechává vidět“ (αποφανοις) jsoucno v jeho odkrytosti. Že výpověď je *pravdivá* (*pravdu* výpovědi), je třeba chápat tak, že je *odkrývající*.“ V této citaci nenápadně přecházíme od první k druhé úrovni pravdy podle Heideggera (tedy k „ontologickému“ smyslu pravdivého⁹). Jak správně podotknul E. Tugendhat, tato pasáž spočívá v tom, že osekáme vyjádření – zcela odpovídající Husserlovi –, podle něhož spočívá pravda v odkrytí či obnažení *jsoucna tak, jak je samo o sobě*, a zachováme pouze ideu pravdy jako „*být-odkrývající*“. V žádném případě se však nezotožňujeme s Tugendhatovým přísným odsouzením tohoto kroku a důsledků, které z něj plynou pro chápání statusu pravdy.

Poznamenejme nejprve, že Heidegger v *Bytí a čase* často využívá postup, v jehož rámci stanoví, že rovina charakterizovaná v pasivu (příčestím trpným) předpokládá základnější rovinu postihující aktivní aspekt fenoménu¹⁰ – v tomto případě tedy, že *odkrytost* předpokládá *být-odkrývající* (*entdeckendsein*), a to přesahující jakékoli připodobnění subjektu a objektu. Heidegger zde klade důraz na „aktivní“ část implikovanou v pravdě, která nespočívá v pouhém zaznamenání nějakého předem daného jsoucna.

Následně Heidegger zdůrazňuje – explicitněji ve *Vom Wesen des Grundes* nežli v *Bytí a čase* –, že tvrzení je schopné ukázat jsoucno *tak, jak* je, pouze pokud se mu nejprve dalo *jakožto jsoucí* (tedy nikoli jakožto *Seiendes*, ale jakožto *seiend* obecně):

Odpovídání si *nexu* a jsoucna, a tedy i jeho vlastní shoda, nečiní samy o sobě, v první řadě, jsoucno přístupným. Je spíše třeba, aby bylo jsoucno již zjevné, jako „to, čeho“ je nějaká predikativní determinace možná; je tedy třeba, aby takovým bylo před touto predikací a pro ni. Aby byla predikace možná, musí mít místo v účinit-zjevným, které samo nemá predikativní charakter.¹¹

9 Toto rozlišení mezi „ontickou pravdou“ a „ontologickou pravdou“ zavádí Heidegger ve *Vom Wesen des Grundes*.

10 Takový je též případ charakterizace „prostorovosti pobytu“. Pro více podrobností k tomuto bodu srv. 7. kapitolu našeho spisu *En voie du réel*. Paris, Hermann 2013.

11 Heidegger, M., *Wegmarken (Vom Wesen des Grundes)*. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1976, s. 27.

Avšak toto být-odkrývající, toto „místo“,¹² je „způsobem bytí“ pobytu (*Seinsweise des Daseins*): místo aby dával „subjektu“ „transcendentální schopnosti“ nebo možnost „provádět“ „konstitutivní výkony“, Heidegger spíše na *základnější úrovni* rozpoznává existenciál, který vůbec umožňuje vztah „pravdivého“ ke jsovcu. Avšak to není žádným řešením, ale pouze označením nového problému: jaký je *fundament* (*Fundament*) tohoto odkrývání? Heideggerova teze je, že učiníme-li tento základ zřejmým, získáme tak „nejpůvodnější fenomén pravdy“. Tento základ je sama „odemčenost“ (*Erschlossenheit*) pobytu. Pobyt jakožto bytí-ve-světě je ontologicky „v pravdě“.¹³ To umožňuje uvědomit si plný dosah teze, že pravda je být-odkrývající. Vezměme si příklad zákonů euklidovské geometrie. Byly „pravdivé“ před jejich explicitním vyslovením Euklidem? Odpověď je *záporná*. To však v žádném případě neznamená, že byly „nepravdivé“ nebo že „nebyly“ vůbec, ale že se nejprve staly pravdivými „skrze“ Euklida. Jejich prostřednictvím a „s“ nimi získal pobyt přístup k jsovcu samému – pravda tak je v té míře, v jaké význačným způsobem otevírá světu, skutečně *existenciálem*. Takový je tedy konečný význam pravdy jako být-odkrývající: „*V odkrytosti se toto jsoucno ukazuje právě jako to, jímž bylo již předtím. Takové odkrývání je způsob bytí, pravdy.*“

Heidegger prostřednictvím tohoto zavádí dvojí determinaci „fenoménu pravdy“: „1) Pravda v nejvývodnější smyslu je odemčenost pobytu, k níž patří odkrytost nitrosvětského jsoucna. 2) Pobyt je stejně původně v pravdě i nepravdě.“

1) S otevřeností pobytu dosahujeme na „nejpůvodnější fenomén pravdy“. Toto být-odkrývající pravdy každého jsoucna odkrývá a umožňuje každý možný vztah ke světu. Tento základní smysl „odemčenosti“ pobytu se odví-

12 „Místo“, které Heidegger ve *Vom Wesen der Wahrheit* tematizuje prostřednictvím pojmu „svo-body“.

13 Idea, že pobyt „je v pravdě“, má ještě další smysl (který se týká vztahu mezi bytím a bytím pobytu): znamená to také, že *musíme nutně „předpokládat“ pravdu*. Skutečnost, že filosofie klade zásadním způsobem otázku po smyslu bytí, je od představy, že klade otázku po smyslu pravdy *právě v míře, v jaké je pobyt v pravdě*, neodlučitelná a s ní stejně původní. A proč takto předpokládáme pravdu (otázka, která rezonuje s tou, proč při tázání se po „fundamentu“ věcí klademe otázku „podmínek možnosti...“): Protože pobyt jakožto jsoucno, které je vždy v předstihu před sebou (je zásadním způsobem „rozvrhem“) a kterému v jeho bytí jde o toto bytí samo, je ontologicky charakterizován prostřednictvím „sebeředpokládání“: „Poněvadž k bytí pobytu patří toto sebeředpokládání, musíme také „my“ předpokládat „sebe“ jako určené odemčeností.“ Heidegger zavádí něco, co bychom mohli označit jako ontologické „jako“ zásadním a původním způsobem charakterizující vztah pobytu k sobě samému. S tímto kruhem sebeředpokládání pravdy, založeném v kruhu, který odráží ontologickou konstituci pobytu, se uzavírá kruh otevřený tázáním se po příčinách hledání podmínek možnosti. Toto hledání a sebeředpokládání odkazují navzájem jedno na druhé a uzavírají „ontologický kruh“, který je charakterizovaný oním ontologickým „jako“ stojícím v základu hermeneutického „jako“, jež pak samo umožňuje „jako“ apofantické.

jí – takový je základní obsah existenciální analytiky – od rozpoložení („již vždy“), rozumění („v předstihu před sebou“) a řeči („u“) a jejich odpovídajících časových určení. Odemčenosť pobytu a odkrytost nitrosvětského jsoucna tak tvoří pár.

2) Ve *Vom Wesen der Wahrheit* píše Heidegger: „Pro vědoucího ukazuje arci toto ‚ne-‘ počátečního bytostného ne-určení pravdy jakožto ne-pravdy do dosud nezakoušené oblasti pravdy Bytí [...]“¹⁴ Přesněji řečeno, „bytí v pravdě i nepravdě“ na sebe bere čtyři významné aspekty.

a) Levinas se v návaznosti na Platóna zabývá tím, že vše, co je, může práve být doprovázeno (či zdvojeno) svým *simulakrem*, „iluzorním“ a „inkonzistentním“ bytím: „[m]oc iluze není pouhé zmatení myšlení, nýbrž je to hra v bytí samém. Má ontologický dosah.“¹⁵ Tuto myšlenku znovu nalézáme v díle M. Richira – zabývá se jí též M. Loreau (v souvislosti s Dubuffetovou tvorbou) nebo ještě (nezávisle) P. Loraux: vše, co se jeví, každý fenomén, se vždy zároveň jeví i prostřednictvím svého „pseudo-fenoménu“ (nebo právě svého „simulakra“). To znamená, že každý smyslový útvar, když se utváří, se vždy zároveň ukazuje též prostřednictvím svého zkresení způsobeného snahou uchopit či fixovat jeho smysl v jazyce, zkresení, které Richir (podle Merleau-Pontyho) označuje jako „distorzi“ jevu. Toto možné zdvojení je však právě založeno v „bytí v pravdě i nepravdě“, Heidegger zde upozorňuje na fenomén, který tito jeho následovníci upřesní a prohloubí a který zakládá to, co můžeme označit jako „fenomenologii ambivalence“.

b) „Odemčenosť“ je „rozpoložené rozumění (befindliches Verstehen)“. Jako taková ve svém existenciálním smyslu konstituuje moci-být pobytu. V chápání se pobyt *rozvrhuje* do *smyslu* (= „existenciální fenomén, v němž je formální struktura toho, co je v rozumění odemknutelné a ve výkladu artikulovatelné, vůbec viditelná“¹⁶) a z tohoto „rozvrhu“ si pak ve „výkladu (*Auslegung*)“ může (nebo nemusí) přivlastnit právě to, co chce pochopit. Avšak takový „rozvrh“ zůstává vždy jen ve stavu „rozvrhu“. Žádné „vyplnění“ zde není možné (to navazuje na výše zmíněnou husserlovskou myšlenku, podle které je pravda pouze „regulativní ideou“). To neznamená, že by „pravda“ byla zakrytá, nepřístupná, ani že by neexistovala, ale že se nevyhnutelně vpisuje do onoho napětí mezi výkladem, který „se pohybuje“ v rozumění, a rozumě-

14 Heidegger, M., *Wegmarken (Vom Wesen der Wahrheit)*. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1976, s. 97; čes. překl.: *O pravdě a bytí*. Přel. J. Němec. Praha, Mladá fronta 1993, s. 55.

15 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*. Přel. M. Petříček a J. Sokol. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 215 (kurzíva A. S.).

16 Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe Bd. 2. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1977, § 33, s. 156; čes. překl.: *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec. Praha, OIKOYMENH 2002, s. 189.

ním, které není nikdy uchopeno lépe nežli v neustálém (a nekonečném) procesu výkladu. Každá „pravda“ je „interpretací“ – pravda odkazuje k ne-pravdě a *vice-versa*.

c) „Bytí v pravdě i nepravdě“ umožňuje Heideggerovi upřesnit status pobytu (a jeho „fakticity“) v protikladu k transcendentálnímu subjektu (zároveň kantovskému i husserlovskému). Pobyt je „stejně původně v pravdě i nepravdě“. To znamená, že oproti „fantasticky idealizovanému“ subjektu“ vyzdvihuje Heidegger do popředí pobyt přesahující rozlišení „ideální subjekt“/„faktický subjekt“. Status pravdy je tak propojen s pokusem překonat a překročit onu základní metafyzickou distinkci.

d) Výše zmíněná skutečnost, že pobyt je „bytí ve světě“, že jeho „odemčenost“ je odemčeností nejenom *světu*, ale i *světa*, se převádí do „ztracenosti“ světu a ve světě. Heidegger nehovoří o „zániku“, ale o „vykořenění“ bytí k a vůči jsoucnu („*Sein zum Seienden*“). V § 9 *Bytí a času* tvrdil Heidegger, že dva základní mody bytí „autenticita“ a „neautenticita“ byly založeny ve skutečnosti, že je pobyt determinován jako „můj“. Nyní se zdá, že toto určení je samo charakterizováno „bytím v pravdě i nepravdě“, které tím pádem představuje skutečný původ rozlišení mezi těmito dvěma mody bytí.

Pro heideggerovské pojetí pravdy po *Bytí a času* bude rozhodující toto určení „bytí v pravdě i nepravdě“. Zmíňme se ve stručnosti o „*Lichtung*“ (v tomto ohledu se budeme opírat o analýzy M. Zaradera, který již určil základní body tohoto tématu ve svém *Heidegger et les paroles de l'origine*), „klíčovým slovu“ filosofie pravdy u druhého Heideggera.

V první řadě po *Bytí a času* začíná klást Heidegger důraz na to, že aby „odemčenost (*Erschlossenheit*)“ pobytu učinila možnou zřejmost (*Offenbarkeit*) jsoucna, předpokládá nějaké „Otevřené pole (*Offenes*)“¹⁷ (termín vypůjčený od Hölderlina).¹⁸ Toto Otevřené pole odkazuje na „odemčenost“ přesahující „odemčenost“ pobytu, *umožňující samotnému jsoucnu být odemčené*. V tomto Otevřeném poli se přitom rozehrává zásadní hra mezi zahalením či skrytostí a odhalením charakteristickým pro bytí (a pravdu bytí): „Právě proto, že bytí znamená: zjevovat se rozvíjením se, vystupovat ze skrytosti, náležejí mu bytostným způsobem skrytost a původ vycházející z ní.“¹⁹ Jak máme konkrétně chápat toto nutné nálezení skrytosti k odhalení nebo tuto „potřebu“²⁰ první-

17 Kromě řady dalších pasáží, viz např. *Beiträge zur Philosophie*, § 205.

18 K tomuto bodu srv. výbornou analýzu M. Zaradera *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris, Vrin 1990, s. 54 n.

19 Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe Bd. 40*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1983, s. 87 (citováno in: Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, c. d., s. 62).

20 Viz Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe Bd. 7*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 2000, s. 213.

ho pro druhé (vyjadřující se skrze ono privativní „a-“ obsažené v „alétheia“)? Jak velmi přesvědčivým způsobem ukazuje M. Zarader, tato potřeba vyjadřuje (ještě) fundamentálnější myšlenku, podle které je *alétheia* „odhalováním skrytosti“.²¹ Skutečně se zde jedná o „jistý způsob zjevení“ samotného skrytého [...]. Odhalené je vytrhnuto ze skrytosti, ale v tomto vytržení se i tato skrytost sama zjevuje, tj. odhaluje, a odhaluje se jako (nezjevná) podmínka zjevení všeho odhaleného.²² Heideggerem zavedený technický termín, který vyjadřuje tento vztah a který dobře označuje způsob otevřenosti Otevřeného pole, je právě „*Lichtung* (světlina)“, k němuž se, jak M. Zarader správně připomíná, Heidegger výtečným způsobem vyjadřuje v *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964).²⁴

Od třicátých let dále je Lichtung pojmem nahrazujícím „umožňování“, formu vyjádření „umožňujícího zdvojení“, kterou Heidegger v různých podobách přezkoumává v *Bytí a čas*, v *Základních problémech fenomenologie* a v *Základních konceptech metafyziky*.²⁵ „Tradičně [...] zobrazovalo světlo, připodobněné něčemu absolutně předcházejícímu, podmínku možnosti. Avšak Heidegger tím, že hledá to, co předchází světlu (nachází to v otevřeném poli), cílí na to, co umožňuje samu podmínku možnosti“; proto také „heideggerovská meditace činí krok vzad: [...] nemůže být jasnosti, a tím pádem ani viditelnosti, bez světliny.“²⁶ Vidíme tedy (touto „duplikací“,²⁷ která konstituuje myšlení o světlině), jaká zásadní kontinuita spojuje heideggerovské myšlení po *Kehre* s jeho úvahami z období *Bytí a času* a těsně po něm.

Světlina označuje – takový je smysl *zdvojení* – zároveň jasnost, v rámci, a tím pádem i *díky* které se každé jsoucno může zjevovat; a také odemčenost předpokládanou touto jasností. Status tohoto *Offenes* je tentýž jako kantovského transcendentálna: Právě *Otevřené pole* se z principu neodhaluje, přitom však činí možným odhalování jsoucna. Ale na rozdíl od Kanta a v jisté podobnosti s Fichtem Heidegger *myslí* status toho, co tímto způsobem činí možným zjevování jsoucna. Toto „z principu“ tak ohlašuje jeho samotnou podstatu: zahalené *Otevřené pole* je *vnitřním* a *bytotným* způsobem charakterizováno svým stažením, skrytostí, ukrytostí. Heidegger to explicitně

21 Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, c. d., s. 64.

22 Mějme přitom na paměti, že „stažení neodsouvá bytí: akt stažení, jakožto akt skrytí, náleží vlastním způsobem bytí [...]. Skrytost, stažení je způsobem, jakým bytí trvá jakožto bytí, jímž se vyjímá, a tedy přivádí ke shodě.“ Heidegger, M., *Der Satz vom Grund. Gesamtausgabe Bd. 10*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1957, s. 122.

23 Tamt., s. 65.

24 Vydáno v *Zur Sache des Denkens*; český překl. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Přel. I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2006.

25 Viz druhou část naší knihy *En voie du réel*. Paris, Hermann 2013.

26 Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, c. d., s. 66.

27 Tamt., s. 69.

prohlašuje v *Anaximandrově výroku*: „A přece je toto skrývání bytování bytí a skrývání jeho vzcházení charakteristickým rysem, jímž se bytí počátečním způsobem rozsvětluje [...]“,²⁸ stejně jako v *Konci filosofie a úkolu myšlení*: „světlina [není] pouhou světlinou přítomnosti, nýbrž světlinou skrývajícím se přítomnosti, světlinou skrývajícím se ochranného ukrývání.“²⁹

Levinas

Levinasovské pojetí pravdy na to Heideggerovo především navazuje, vstupuje však vůči němu též do opozice. Musíme zde rozlišit čtyři body: 1) Levinas nejprve ukazuje, že hlubší pojednání o smyslu pravdy musí nejprve projít znovupřezkoumáním *evidence* jakožto podkladu jakékoli pravdy, přičemž toto znovupřezkoumání ústí v 2) nové připsání „místa“ pravdě. Z toho pak vyplývá 3) (aniž by to Levinas explicitně tvrdil), že pokračuje v heideggerovském projektu *zakládání* teorie pravdy-adekvace – ukazuje se tak, že pravda se odvolává na nějaké ospravedlnění, či přesněji řečeno na „ono“ ospravedlnění. Konečně pak 4) autor *Totality a nekonečna* čelně vstupuje do diskuse s tezí, že by pravda byla „pobytem“ nebo že by ji bylo třeba myslet na jakýkoli způsob „odhalování“.

V přechodu od „ontické pravdy“ k „pravdě ontologické“ vyvstala, jak jsme viděli, vůči evidenci kritická perspektiva (vracející se ostatně ke kritice „principu všech principů“ husserlovské fenomenologie). Heidegger vedl tuto kritiku ve jménu zakouření pravdy v odemčenosti – která je vždy odemčeností světa jakožto ontologickému *constituens* pobytu –, čímž přesunul problém pravdy-korespondence na „existenciální“, ba „existenciální“ rovinu. Levinas Heideggera v tomto fundamentálním pohybu *následuje*, nikoli však proto, aby setrval u „ontologických kategorií“ pobytu (= „existenciálů“), ale aby pravdu umístil na rovinu „společnosti“. Co to však znamená?

Zatímco Heidegger samozřejmě situuje „místo“ pravdy nikoli ve výpovědi, ale v „odemčenosti (*Erschlossenheit*)“ pobytu, pro Levinase je to ve skutečnosti „společnost [která] je místem pravdy“.³⁰ Levinas jinde v *Totalitě a nekonečnu* píše: „Druhý je samým místem metafysické pravdy [...]“.³¹ Podívejme se, jakým způsobem máme těmto tvrzením rozumět.

28 Heidegger, M., *Holzwege (Der Spruch der Anaximander)*. Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1977, s. 332 (citováno in: Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, c. d., s. 68; kurzíva A. S.); čes. překl.: *Anaximandrov výrok*. Přel. I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2012, s. 28.

29 Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens)*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1969, s. 78 n. (citováno in: Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, c. d., s. 69); čes. překl.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, c. d., s. 35.

30 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 85.

31 Tamt., s. 63.

Otázka pravdy vstupuje u Levinase, abychom tak řekli, do jakéhosi projektu „recentralizace subjektivity“. První podmínkou pravdy je „*oddělení*“: „Bez oddělení by nebylo pravdy, bylo by tu pouze bytí.“³² Tento pojem, jehož význam pro status subjektivity je nám znám,³³ vstupuje do Levinasova celkového projektu, jímž je snaha sesadit z trůnu filosofii stejného, identity, obzvláště filosofii pobytu rozvrhujícího se *do sebe samého*, ve prospěch otevření se jinakosti, kterou v první řadě předpokládá jakýkoli možný vztah subjektu ke světu a k sobě samému. Tento „nový“ vztah se odlišuje od všech „moci-být“ pobytu a od jakéhokoli konstitutivního vztahu transcendentální subjektivity, a to jak na rovině „obsahu“, tak na rovině „formy“.

Druhý je na jednu stranu charakterizován „metafysickou asymetrií“, kterou není žádný „subjekt“ (ať už je jakékoli podstaty) schopen asimilovat či integrovat. Na druhou stranu, a tento bod s tím předcházejícím souvisí, dokonce i tam, kde se Husserl pokouší vypořádat se skutečností, „že druhý je prvním člověkem“, tj. v *Páté karteziánské meditaci*, je vztah k druhému vždy podřízen *intuici*, tedy formě *danosti ve vědomí*, která stěží napadá jeho konstitutivní schopnost. Právě tento bod bude Levinas kritizovat.

Všechny tyto nitky se splétají v usouvzažnění „pravdy“ a „spravedlnosti“. Formálně vzato je pojem spravedlnosti („justice“) *jedním* z možných francouzských překladů německého „*Richtigkeit*“ (které se obvykle překládá buď jako „rectitude/správnost/“, nebo jako „correction/přesnost, korektnost/“, nebo jako „justesse/vhodnost/“), o němž jsme viděli, že konstituuje čtvrtý pojem pravdy v *Logických zkoumáních*. Ve skutečnosti se zde totiž jedná o prodloužení a problematizaci teorie pravdy-korespondence, o níž jsme ukázali, že představuje horizont (který je zajisté třeba překročit) každé fenomenologické teorie pravdy.

Jakkoli jsme tedy viděli, že může být pravda skutečně pojata jako *Richtigkeit* – „správnost“ či „vhodnost“, Levinas ji reinterpretuje – a to je jeho základní teze – jako „spravedlnost“.³⁴ Tento pojem konotuje zároveň *kritérium* a zároveň to ve vlastním smyslu *pravdu-tvořící*, čímž dalece překračuje husserlovské pojetí „správnosti“, které v rámci fenomenologie *evidence* neoznačovalo nic jiného než „dobrou“ zaměřenost, zaměřenost „správně“ zaměřenou.

Levinasova kritika týkající se možného založení (a legitimizace) pravdy se rozvíjí na dvou úrovních. Dotýká se zároveň Kanta na rovině gnoseologické a zároveň Sartra na rovině etické. Přesněji řečeno tyto dvě roviny neoddelu-

32 Tamt., s. 45.

33 Podrobněji k této otázce srv. naši knihu *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*. Paris, Vrin 2010.

34 Autor zde pracuje s podobností francouzských slov „justesse“ a „justice“ [pozn. překl.].

je: pro Levinase spočívá založení pravdy v nalezení podmínky podmíněného za podmíněným – což je *vpослед právě ospravedlněním spontaneity, která je svobodou*. Avšak toto založení se podle něj nevyhýbá nekonečnému regresu o nic více, než že existovat znamená být odsouzen ke svobodě. Jak vidíme, Levinas tak odhaluje spojení mezi nedostatečností touhy legitimizovat pravdu pouze na rovině Stejného a touhy pojmát svobodu jako založenou pouze v sobě samé.

Jediný způsob, jak urovnat tyto nedostatky, je pochopit, že se existující může dostat za svůj původ, že může proniknout za svou podmínku – tzn., v tomto případě, že může „ospravedlnit poznání“ – pouze díky tomu, že má skutečně možnost překročit sebe sama – protože je *stvořený!* Pro Levinase, a v kontrastu s veškerou tradicí připodobňující svobodu *autonomii*, skutečně není svoboda založena pouze v sobě samé. „Vědění, jehož podstata je kritická, není možné redukovat na objektivní poznání. Vede k Druhému.“³⁵ Levinas naléhá: „jestliže krok od této podmínky před ni popisuje status tvora, v němž se nejistota svobody splétá s jeho útekem k ospravedlnění, je-li vědění aktivitou tvora, pak toto otrěsení podmínkou a toto ospravedlnění pocházejí od Druhého.“³⁶ Jak Levinas dokládá tuto tezi?

Za tímto pojetím svobody se ukazuje, že pro Levinase není možné pojednávat otázku svobody ve vlastním slova smyslu na rovině objektivního poznání. Proto odpovídá vlastně myšlenka vztahení pravdy na rovinu spravedlnosti kritice způsobu legitimizace a ospravedlnění tohoto objektivního poznání. I když toto poznání tvrdí, že se vztahuje na *fakta*, ve skutečnosti jim *odebírá* charakter faktu, jelikož fakt – jakožto něco „hotového, minulého“³⁷ – představuje překážku pro naši svobodnou aktivitu myšlení (tj. naši spontaneitu). V míře, v jaké je tato svobodná aktivita *normou*, musí platit jedna ze dvou možností: pokus ji ospravedlnit (či ji legitimizovat) končí buď *porážkou* – takové je vyústění všech pokusů o její založení –, nebo konstatováním její *nehodnosti* (a tedy její *provinilosti* či toho, co v *Jinak než být aneb za hranice esence* Levinas formálnějším způsobem označí jako „jiné ve stejném“) – a to je levinasovská alternativa.

Nejprve se však musíme zeptat, v jakém smyslu končí tento pokus porážkou v teorii poznání? Sama metafyzika konstatuje své vlastní *zhroucení* (schellingovská „*Abgründigkeit*“ je toho dostatečným dokladem). A tam, kde se v *Bytí a čase* objevuje pokus nahradit toto založení za pomoci *Daseinsentwurf* (rozvrhem pobytu), naráží tento pobyt na svou *Geworfenheit*, na svou vrženost, která vyjadřuje nemožnost si svobodně zvolit svou existenci. To-

35 Levinas, E., *Totalita a nekonečno*, c. d., s. 69.

36 Tamt., s. 70.

37 Tamt., s. 66.

liko příklady ilustrující v Levinasových očích „slabost“ spontaneity, které se nedaří skutečně a důsledným způsobem zproblematizovat sebe samu.

Alternativa navržená Levinasem spočívá v ukázání, že skutečnost ospravedlnění svobodné spontaneity „neznamená dokázat ji, nýbrž dát jí oprávnění“.³⁸ Přesněji řečeno, a tento bod je klíčový, Levinas klade důraz na solidaritu mezi podřízením *faktu*, ohledem na *celek* a sublimací Já v *živlu univerzálního*. Jinak řečeno stigmatizuje spojení mezi *objektivujícím* postojem (v *univerzálním poznání faktů*) a přisouzením centrálního místa, které zaujímá já ve *světě*. Páka umožňující napravit toto ospravedlňování pravdy (které tedy *nekončí*) není „podřízením faktu, nýbrž Druhému, Nekonečnu“.³⁹ Jinak řečeno, a to potvrzuje, co jsme uvedli výše, Já se nerozvrhuje do světa, ale do Nekonečna, nikoli do pobytu samého, ale do Druhého. Tím pádem je to „vstřícné přijetí Druhého, počátek mravního vědomí, které problematizuje mou svobodu“.⁴⁰

Jak tedy vidíme, v tomto všem se nejedná o jednoduché odhalení (k Druhému vztaženého) původu *ospravedlnění* (toho, co jsme výše označovali jako „kritérium“ pravdy). Levinas zde nenápadně sklouznul k něčemu, co představuje nejradikálnější kritiku heideggerovského pojetí pravdy. Viděli jsme, že v § 44 *Bytí a času* chápe Heidegger pravdu jako existenciál (tedy jako jeden ze způsobů odemčenosti pobytu světu), ba dokonce téměř jako by zcela jednoduše pravdu s pobytím ztotožnil. Pro Levinase zde jde naopak všechno podle dobře známého schématu heideggerovské kritiky: stejně jako se já (nebo pobyt) neotevřívá nejprve světu, ale Druhému, tak se také pobyt nerozvrhuje do sebe sama, ale do *jinakosti* (rozvrh, *kteřý nejprve vůbec umožňuje vztah ke světu*), to *Druhý* je pravdou, nikoli *pobyt*.

Jaký obsah můžeme přisoudit tomuto Druhému? Jedná se o jiného jako druhého? Nebo spíše o nějakou božskou, radikální jinakost (Levinas píše: „Druhý“)? Jistým způsobem jsou obě odpovědi správné, neboť se jedná zároveň o druhého nahrazujícího sebe-rozvrh pobytu i o *Nekonečno*. Levinas zde totiž implicitně vstupuje do diskuse s Descartem i s velkými představiteli německé klasické filosofie. Hledání jistoty, založení poznání, které vyjadřuje pochybu stran toho, co je *fakticky* dáno, pro něj *předpokládá ideu dokonalosti*. V kontrastu vůči Fichtovi, nicméně s odvoláním právě na ideu nekonečna, otevírá Levinas sféru, která ruší platnost rozlišení mezi imanencí a transcencí: „Idea nekonečna není ani imanencí onoho *já myslím*, ani transcencí předmětu. *Cogito* se u Descarta opírá o Jiného, který je Bůh a který do duše vložil ideu nekonečna, který ji vyučil, a nikoli v ní pouze podněcoval rozpo-

38 Tamt., s. 67.

39 Tamt., s. 68.

40 Tamt.

mínání na to, co předtím už viděla, jak tomu bylo u platónského učitele.⁴¹ Avšak zatímco pro Fichteho se otevřenost této sféry uskutečňuje – za pomoci pre-subjektivní činnosti – ve smyslu imanentizace rozpracovávající „body transcendence“, odvolává se Levinas na „paradox Nekonečna uznávajícího bytí mimo sebe, které nezahrnuje“. Levinas je tím pádem jediným Kantovým následníkem, který zůstává věrný zásadnímu aspektu jeho pojetí transcendentálna. Ostatní transcendentální filosofové totiž ve skutečnosti nectí to, co přitom představuje klíčovou myšlenku samotného transcendentalismu – jmenovitě že to, co je podmínkou zkušenosti (a tím pádem i poznání), samo nemůže být zakoušeno, a to právě v té míře, v jaké to činí poznání možným. Fichte identifikuje specifický způsob uchopení transcendentálna (který se v různých verzích *Wissenschaftslehre* označuje jako „intelektuální intuice“, „*Einsicht*“, „srozumitelnost“ atd.) a Husserl pracuje s „transcendentální zkušeností“ (abychom jmenovali jenom je). Pokaždé se tak činí ve jménu zkušenosti, která vystupuje z přísného a jasně vymezeného rámce kantovské zkušenosti *smyslové*. Zato Levinas se vrací k původní Kantově myšlence: „tematizace nemůže být základem tematizace“, nicméně když dodává, že „přítomnost Druhého není totéž, co jeho tematizace, a tedy nevyžaduje tuto naivní, sebejistou spontaneitu“,⁴² vykonává cosi jako první krok směrem k fenomenologické metafyzice, jelikož – z přísně fenomenologického pohledu – myšlenka, že to, co vychází z onoho netematizovatelného, jež spočívá v základu vší tematizace, je *Druhý*, se rozhodně nenabízí sama od sebe. Jak však potom dokládá Levinas myšlenku, že nemožnost tematizovat Druhého v rámci gnoseologického přístupu z něj skutečně činí základ vší tematizace?

Zde totiž ve skutečnosti vstupuje do hry *etický* rozměr, „*kde se pohyb tematizace obrací*“ – a je třeba být vnímavý vůči tomuto „obratu“, této „inverzi“ směru: pravda je založena ve spravedlnosti, protože přijetí Druhého, k němuž dochází v základu tematizace, je vědomím mé *nespravedlnosti* vůči němu – což pro Levinase znamená, že pravda není „odhalením“, nýbrž „výrazem“.⁴³ Paralela mezi hledáním teoretického základu a etickým rozměrem je zcela důsledná: stejně jako pochyba – tj. to, co vyvolává onu touhu po založení, co nás vede k čím dál hlubšímu tázání po „podmínkách možnosti“ – předpokládá ideu dokonalého, tak i konkrétně prožívaná skutečnost *nespravedlnosti*, ve fenoménu *studu*, předpokládá *spravedlnost*. – Mimoходом řečeno zde vidíme, že Levinas dává *studu* komplexnější rozměr nežli Sartre (v *Bytí a nicotě*), protože *stud* není pouze fenoménem poskytujícím konkrétní stvr-

41 Tamt., s. 70.

42 Tamt.

43 Tamt., s. 36. Jinde Lévinas upřesňuje: „život výrazu závisí v tom, že rozrušuje formu, v níž se jsoouco, vystavujíc se jako téma, zastírá.“ Tamt., s. 50.

zení intersubjektivitu (což ostatně ukazuje, jak si povšiml již Sartre, že není konstituován pouze v čistě teoretickém rámci), ale otevírá rozměr jinakosti u zdroje veškerého hledání teoretického založení. – Pokud tedy Levinas kritizuje ideu (heideggerovského) bytí jakožto světla osvětlujícího pouze „otevřené pole“ světa, v němž pobyt vposled potkává pouze sebe sama, činí tak ve jménu (platónského) slunce, které je zdrojem zároveň Pravdy i Dobra.

Levinas se tak staví proti veškeré „*idealistické*“ filosofické tradici, která hledala založení já v já *samotném*. Nehledá ani sókratovské „poznej sebe sama“, ani kantovské či post-kantovské „sebeuvědomění (*Selbstbewusstsein*)“ nutně „doprovázející“ jakékoli vědomí. Já je *tvorem*. Levinas definuje jeho podstatu nikoli jako produkt nějakého stvořitele, ale jako jednotu svobody a sestupu za svobodu.⁴⁴

„Tvor“ je tedy (v levinasovském smyslu) transcendentálním bytím *par excellence*: obsahuje v sobě samém schopnost tázat se po vlastních podmínkách. Avšak oproti heideggerovskému pobytu, jehož ontologická struktura „moci být“ již vysvětlovala proniknutí k nejzazším možnostem⁴⁵ a který nevstupuje, jak jsme pochopili, do etické perspektivy, je tvor zvláštní v tom, že je zároveň *problematizací, otázkou, kterou klade Druhý*. Levinasovy úvahy ohledně pravdy se ji tak nepokoušejí pouze „založit“, ale chtějí také objasnit status jinakosti skryté v lůně transcendentálního rozměru ipseity samém.

* * *

Uzavřeme tuto úvahu. Hlavní Levinasův přínos fenomenologickému přístupu k problému pravdy spočívá v ambici – a schopnosti – podržet pohromadě na jednu stranu původní fenomenologické omezení – tj. nutnost postavit se nikoli na rovinu „věci“ a „mysli“, co do svého bytí předpokládaných, mezi nimiž stanovíme jakousi korespondenci, ale na *původnější* rovinu totožnosti miněného a intuicí daného, *kteřá vůbec činí možnou pravdu-korespondenci, k níž dochází ve výpovědi* – a na stranu druhou „realistické“ omezení, které vychází ze skutečnosti, že každá pravda je nejprve pravdou transcendentní, přesahující omezený rámec všech projekcí omezujících se na sféru ipseity. Tím zvládá Levinas podržet pohromadě i dvě další věci: vydává se heideggerovskou cestou tázání se po „podstatě pravdy“ (kteřá neuvažuje pouze

44 „Tato jednota spontánní svobody, jdoucí za svým přímo vpřed, a kritiky, v níž je svoboda schopna zproblematizovat sebe samu, a tedy předcházet sebe, se nazývá tvorem. Zázrak stvoření nezáleží pouze v tom, že je stvořením *ex nihilo*, nýbrž v tom, že vede ke tvoru, jenž je schopen přijmout zjevení, pochopit, že je stvořen a sebe sama uvést v pochybnost. Zázrak stvoření záleží v tom, že tvoří mravní bytosti.“ Tamt., s. 73.

45 Detailnější rozvedení tohoto motivu nacházíme v § 31 *Bytí a času*. K tomuto bodu srv. naši knihu *De l'existence ouverte au monde fini*. Paris, Vrin 2005, s. 75.

o jakékoli jednotlivé a konkrétní pravdě, ale táže se po tom, co vůbec v první řadě činí takovou konkrétní pravdu „pravdivou“), přitom však kritizuje existencialistický rozměr problému pravdy, jak o ní pojednává autor *Bytí a času*. S ohledem na to, že „ospravedlnění“ pravdy, které Levinas nijak neopouští, které pouze zasazuje do vážného zhodnocení role jinakosti v tomto problematickém horizontu, vytváří most mezi „pravdou“ a „spravedlností“, není možné říci, že by Levinas „zakládal“ pravdu, spíše provádí „jinak než založení“, které v *Jinak než být aneb za hranice esence* dále rozvede v jeho jak „teoretických“, tak i „etických“ modalitách.

SUMMARY

The author attempts to explore the status of truth in the works of Levinas. This analysis first requires a preparatory study of the status of truth in the works of Husserl and Heidegger. On the basis of these deliberations, the text then elaborates the Levinasian concept of truth with a reference to *Totality and Infinity*, as well as *Otherwise than Being or Beyond Essence*.

Keywords: Levinas – Husserl – Heidegger – Existentialism – Truth

Filosofický časopis
Mimořádné číslo 2/2014

Za hranicemi tváře. Levinas a socialita

Jan Bierhanzl, Karel Novotný (ed.)

Odpovědné redaktorky Pavla Toráčková a Jitka Pelikánová
Obálka Jan Dobeš, Designiq
Sazba Alena Bakešová
Design Studio Designiq
Tisk První dobrá s.r.o.

Vychází jako mimořádné číslo Filosofického časopisu, 2/2014, ISSN 0015-1831,
v nakladatelství FILOSOFIA Filosofického ústavu Akademie věd České republiky, v.v.i.
Jilská 1, 110 00 Praha 1 jako jeho 409. publikace
Vydání první (print)
ISBN 978-80-7007-428-2
Praha 2014
Vytištěno v České republice
Stran 164

První vydání e-book
ISBN 978-80-7007-368-1
Praha 2025

Tuto publikaci lze objednat v nakladatelství FILOSOFIA
na adrese: FILOSOFIA, Jilská 1, 110 00 Praha 1
nebo emailem:
filosofia@flu.cas.cz

Předmětem tohoto mimořádného čísla Filosofického časopisu je Levinasovo pojetí sociálnosti, kterou autoři neredukují na etický vztah k druhému, jak je Levinas běžně vykládán, ale snaží se ji chápat šířeji, také jako vztah erotický a politický. Etická odpovědnost, s níž je důraz Levinasovy filosofie spojován, je u něj neodmyslitelně spjata s obhajobou subjektivity, kterou Levinas vyzdvihuje v kritickém dialogu jak se svými učiteli, zakladateli fenomenologie, tak s tradicí evropské filosofie a se svými současníky.

ISBN 978-80-7007-428-2



9 788070 074282