

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Fakulta humanitních studií

MAGISTERSKÁ PRÁCE

SUBJEKTIVITA :
HEGEL A LÉVINAS

Bc. Tamara Furmaňská

Studijní program, obor a forma: FHS UK, OA – ISČ, prezenční
Vedoucí práce: Mgr. Aleš Novák
Termín odevzdání práce: 20. 12. 2006

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem svou magisterskou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím pramenů uvedených v seznamu literatury.

V Praze dne 20. 12. 2006

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Furmaňská', written in a cursive style.

Bc. Tamara Furmaňská

Poděkování

Za trpělivost při konzultacích, jakož i za velmi podnětné připomínky a názory, které mi v průběhu práce pomáhaly nalézt správný směr, bych pak ráda poděkovala panu Mgr. Alešovi Novákovi.

Obsah

Obsah	I, II
Úvod	1
Abstrakt	1
Účel a cíle	1
Metoda – téma, způsob získávání dat a jejich analýzy	1
Praktická relevance – souvislosti a úvod	2
Co je metafysika?	3
Shrnutí oddílu „Metafysika“	20
Totalita	22
Shrnutí oddílu „Totalita“	25
Nekonečno	26
Shrnutí oddílu „Nekonečno“	31
Co je subjekt?	32
Předběžná struktura tohoto oddílu	33
1. Stejný	33
2. Druhý	33
3. Vzájemný vztah Stejného a Jiného	33
1. Stejný	34
Determinatio negatio est	34
Expanze subjektu	36
Slast a násilí	37
Zpředmětnění lidství	39
Separace – privativní forma vztaženosti	41
Formy evidence a danosti: interiorita – exteriorita	44
Funkce erotiky a plodnosti	47
Shrnutí oddílu „Stejný“	49
2. Druhý	50
Setkání s tváří: promluva, prosba, řeč	50
Svoboda a stud	54
Svoboda a vlastnění: ekonomická existence	56

Shrnutí oddílu „Druhý“	57
3. Vzájemný vztah Stejného a Jiného	58
Vztah Stejný-Jiný jakožto figura sebevědomí	58
Vztah Stejný-Jiný jakožto figura svobody	62
Vztah Stejný-Jiný jakožto figura metafysiky	63
Vztah Stejný-Jiný jakožto panství a rabství	63
Vztah Stejný-Jiný jakožto figura negativní separace a smrti	64
Vztah Stejný-Jiný jakožto figura produktivního (sebe)kladení v plodnosti	66
Shrnutí oddílu „Vzájemný vztah Stejného a Jiného“	68
Závěr	71
Literatura	72

Úvod

Abstrakt

Cílem této práce bude vykázat explicitní vlivy George Wilhelma Fridricha Hegela na Emmanuela Lévinase, zejména pak na příkladu subjektivity.

Půjde zejména o vliv hegelíánských motivů na Lévinasovo myšlení, vliv dialektického zprostředkovávání sebe-vědomí (hlavně, byť nejenom figuru *Pána a raba*) na Lévinasův koncept setkání s Druhým. Navázala bych tak na svou „Bakalářskou práci“ (*Karteziánské motivy v myšlení Emmanuela Lévinase*), v níž jsem se věnovala René Descartesovi a jeho vlivu na Lévinase. Zpracování hegelíánských motivů na vliv myšlení E. Lévinase by tak spolu s karteziánskými motivy vyzdvihl úplnou strukturu Lévinasova konceptu subjektivity v proudu celé tradice novověké metafysiky, do níž Lévinas bezpochyby náleží a z níž se nemůže vymanit.

Účel a cíle

Porovnávány zde budou dva koncepty dvou autorů: Lévinas na jedné straně a Hegel na straně druhé. Neboť právě ideu subjektivity převzal Lévinas z Hegelovi *Fenomenologie ducha*.¹ Subjektivita je pro Lévinase, a samozřejmě pro náš záměr, důležitá z toho důvodu, že se po zásadní proměně chápání lidství člověka ve smyslu pobytu (Dasein) v Heideggerově spisu *Bytí a čas*² vrací k Descartesově – a svým způsobem klasicky metafysické - subjektivitě. Lévinas tak deklaruje důležitost tohoto návratu. Hlavní rys subjektivity, jež je založená na vůli, je *touha*.³ Lévinas se domnívá, že touha předchází a zakládá jakoukoli aktivitu;⁴ je sférou k tomu, co není předmět, jsoucno, a proto je vždy neuspokojena.

Metoda – téma, způsob získávání dat a jejich analýzy

V případě analýzy Hegelova spisu *Fenomenologie ducha* půjde zejména o vyzdvižení relevantní pasáže věnované figuře „Pána a raba“, tedy sebe-vědomí, kterou hodlám provést velmi důkladně; především o postižení jeho vnitřního smyslu a to tím způsobem, že se budu snažit extrahovat jeho celkový přístup odmítající myslitelskou polovičitost a přijímání „pouze“ pravděpodobného (v opozici proti jistému) za výkladový princip.

¹ Viz Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologie ducha*, z německého originálu *Phänomenologie des Geistes* přeložil a poznámkami, komentářem opatřil Jan Patočka, úvodní studii napsal Milan Sobotka, ČSAV, 1.vydání, Praha 1960 (dále citováno Fenom.ducha).

² Martin Heidegger, *Bytí a čas*, z německého originálu *Sein und Zeit* přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec, Oikoymenh, 2.opravené vydání, Praha 2002 (dále citováno BC).

³ Klasický subjekt je charakteristický sejetím kompetencí intelektu a vůle, zatímco Heidegger funduje pobyt (Dasein) v motivu naladěnosti (Stimmung), jež je základem sebe-nacházení se ve světě a je základem i pro vůli a chápání (poznání). Srv. BC §29, str. 163: „Jenom nás to nesmí svádět k tomu, abychom ontologicky popřeli náladu jako původní modus bytí pobytu, v němž je sobě samému odemčen před vším poznáním a chtěním“.

⁴ Z tohoto hlediska je Lévinasova koncepce subjektivity svérázným řešením tradiční problematiky tzv. *čisté činnosti* (*agere*), jež není ontickým faktem, nýbrž ontologickým předpokladem lidské existence.

V případě Lévinasova spisu *Totalita a nekonečno*¹ půjde o zachycení struktury subjektivity, která se konstituuje ponejvíše vzhledem k vztahu Já a Druhý; tedy stejně tak o zachycení jejich důležitých strukturálních momentů ideje Nekonečna, potřeby a Touhy.

Oba spisy, Hegelův i Lévinasův, podrobím analýze soustředěné na tyto strukturální momenty, na jejichž základě vysvítanou jejich podobnosti a odlišnosti.

Praktická relevance – souvislosti a úvod

U zrodu a průběhu myšlenkového konceptu E. Lévinase stojí na jedné straně karteziánské motivy, na straně druhé vliv Hegelův, ze kterého Lévinas ponejvíše vychází. Lévinasovo myšlení je však bez Descartesovy filosofie nemyslitelné. Nicméně doposud nedošlo k jednoznačnému zpracování tohoto přímého vlivu.² Pro oba autory je podstatné, že subjekt není autonomní ve smyslu *causa sui*, nýbrž je ontologicky závislý na předchůdnosti Ideje Nekonečna, za níž se skrývá motiv Boha jako *causa prima*. Oba autoři jsou exponenty *metafysiky ve smyslu onto-theo-logie*, což obzvláště u Lévinase je - po Heideggerovu útoku na metafysiku - krokem k rehabilitaci klasické metafysiky.

Subjektivita je bytostně charakterizována před-stavivostí, což se v případě Lévinase odehrává v motivu setkání s Tváří. Operativní charakter subjektu je u Descartesa bržděn omylností a hříšností vyplývajících z přirozeného sklonu (*impetus naturalis*), což se prezentuje při přesahování kompetence usuzování (představa představy), kdy vůle svádí k přitakání tomu, co se neshoduje s intelektuální evidencí. U Lévinase je přirozená potřeba, stojící v základu vši operativnosti, naopak bržděna při setkání s Tváří Druhého, jemuž subjekt rozumí díky disponování řečí, takže subjekt dokáže transcendovat vlastní žádostivost a potřebnost ve prospěch - z pohledu subjektu - negativního, nepřítomného příslibu toho, co nespadá do oblasti *fysis*, co je tedy *meta-fysické*. Transcendentalismus obou autorů vykazuje jak analogie, tak rozdíly. Evidence jistoty u Descartesa je fundována bezprostřední funkcí přirozeného světla (*lumen naturale*), jež udílí nepochybnou jistotu všem intelektuálním, ale pouze intelektuálním operacím myslícího Já, takže transcendence subjektu se odehrává během sebezpytování *Ego cogito*, tj. na způsob meditování. U Lévinase neexistuje privátní vztah k transcendenci, nýbrž ten je výhradně možný na rovině etického vztahu, povýtce představovaného rozmluvou s Druhým. Lévinasův posun spočívá především v otevření subjektu vůči jinému, druhému subjektu, ve zvýraznění intersubjektivní struktury subjektivity. Operativnost sebe-kladoucího subjektu musí být založena vždy a jedině v rámci plurality, jež zvýrazňuje naléhavost zodpovědnosti a závaznosti činnosti produktivní subjektivity. Vztah subjektu k Druhému však nesklouzává ke kolektivismu rovnocenných, tj. lhostejných a nahraditelných lidských zdrojů, nýbrž - tím, že Lévinas v Druhém nechává dosáhnout Boha - Druhý je vždy nadřazený, takže závaznost jednání subjektu je hierarchicky, a vlastně i ontologicky, podřízena tomu, co přichází, tomu budoucímu. Proto Lévinas subjektivitu koncentruje k budoucímu.

V případě Lévinase to však předpokládá zvážení Hegeliánských motivů na jeho myšlení, vliv dialektického zprostředkovávání sebe-vědomí (hlavně figuru *Pána a raba*) na Lévinasův koncept setkání s Druhým. Lévinas do značné míry přejímá strukturu Pána a raba, tak jak je předvedená Hegelem ve Fenomenologii ducha. Nicméně u Lévinase setkání s tváří neprobíhá jakožto boj o uznání.

¹ Emmanuel Lévinas, *Totalita a nekonečno (Esej o exteioritě)*, z francouzského originálu *Totalité et Infini* přeložili Miroslav Petříček jr., Jan Sokol, Oikoymenth, 1. vydání, Praha 1997 (dále citováno TN).

² O zpracování Descartesova vlivu na Lévinasovu filosofii (zejména předvedenou v jeho stěžejním díle *Totalita a nekonečno*) jsem se věnovala ve své „Bakalářské práci“ nazvané *Karteziánské motivy v myšlení Emmanuela Lévinase*.

Co je metafysika?

Je pozoruhodné, že Lévinas se vůbec nezabývá problémem, co je to metafysika, dokonce si ani nenárokují zodpovědět tuto otázku, ba co více, on sám si tuto otázku ani nepokládá.¹ Nicméně v průběhu toho, o čem mu běží v jeho stěžejním díle *Totalita a Nekonečno*, čímž je vylíčení vztahu mezi Stejným a Jiným, se nutně pouští i do výkladu metafysiky, neboť právě ta je podstatnou složkou tohoto vztahu. Přičemž však již dopředu očekává souhlas čtenáře.

Oproti tomu například Immanuel Kant si ve svých *Prolegomenech*² i v předmluvě ke *Kritice čistého rozumu*³ ihned na začátku pokládá programovou otázku, zda je vůbec něco takového jako metafysika možná. Zda je vědou a proč tedy musí bojovat o své uznání, či zda vědou není, proč se pak ale „chlubí“ zdáním vědeckosti? Je vůbec metafysika možná? Samozřejmě Kantův záměr v *Prolegomenech* i v *Kritice čistého rozumu* je zcela odlišný než Lévinasův v *Totalitě a Nekonečno*, i tak lze však vyzdvihnout několik paralelních motivů.

Rovněž je zde v souvislosti s metafysikou zmíněn Martin Heidegger a jeho relevantní motivy z jeho *Dopisu O humanismu*.⁴

Lévinas však již nutně musí moci předpokládat určité pojetí metafysiky a tudíž i rozhodnutou významovou situaci ohledně toho, co je základním tématem neboli tím, o čem v myšlení běží. Tímto základním tématem je v metafysice *otázka po jsoucnu jakožto jsoucím*. Rozhodnutá pozice, ze které Lévinas přistupuje a na které řeší tuto základní metafysickou úlohu, aniž by si toho byl patrně explicitně vědom a aniž by to tak deklaroval, je pozice doposud blíže neurčitě *identifikace substance se subjektem*, v rámci kteréžto *identity* se ani substance, ani subjekt *jakožto takové* nedostávají plnohodnotně a ve svých ontologických významech ke slovu. Tato identita substance a subjektu je historicky poprvé vyslovena a promyšlena v metafysickém systému G.F.W. Hegela.⁵ A právě na Hegela Lévinas více, či méně explicitně a kriticky navazuje.

Lévinas má pro tuto zastřenou identitu substance a subjektu označení „vztah stejného a jiného“, kdy všechny konstitutivní elementarity („stejný“, „jiný“ i samotný jejich „vztah“)

¹ Pro celou západní tradici závaznou definici „první filosofie“ neboli „teoretické vědy“ neboli „metafysiky“ podává Aristot., *Metaph.* Γ 1, 1003a 21 (přel. A. Kříž): „Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží.“ Aristotelovo odpovědi na tuto otázku je pak *úsia*, viz Aristot., *Metaph.* Z 1, 1028b 1-4 (přel. A. Kříž): „Poněvadž se o jsoucnu mluví v tolika významech, jest zřejmě jeho prvním významem, co jest věc, čímž se označuje podstata (*úsia*).“ – Problém *úsia* (kterou latiníci tlumočili jakožto *substantia* neboli „substance“) Aristotelés řeší např. v *Kategoriích* či v sedmé knize *Metafysik (Metaph. Z)* především ve významu *tode ti* (právě tato určitá jednotlivá věc) a *hypokeimenon* (to, co stabilně leží v základu), který latiníci překládali jakožto *subiectum* neboli „subjekt“.

² Immanuel Kant, *Prolegomena ke každé příští metafysice*, jež se bude moci stát vědou, z německého originálu *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* přeložili Jaroslav Kohout a Jiří Navrátil, Svoboda – Libertas, 2. upravené vydání, Praha 1992 (dále citováno *Prolegomena*).

³ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, z německého originálu přeložil J. Loužil, J. Chotaš a I. Chvatík, Oikoymenh, 1. vydání, Praha 2001 (dále citováno KCR).

⁴ Martin Heidegger, *O humanismu*, z německého originálu *Über den Humanismus* přeložil Petr Kurka, Ježek, 1. vydání, Rychnov pod Kněžnou 2000 (dále citováno *Humanismus*).

⁵ Viz Fenom. ducha, str. 60: „Podle mého názoru, který se nemůže ospravedlnit jinak než provedením soustavy samé, záleží všechno na tom, pochopíme-li a vyjádříme-li pravdu ne jako *substanci*, nýbrž právě tak jako *subjekt*.“; str. 61: „Živá substance je dále bytí, která je vpravdě subjekt...“; str. 64: „...substance je bytostně subjekt...“

mají svůj smysl a své opodstatnění *pouze* v rámci a na základě této nepostřehnuté a nepromyšlené identity. Proto se jediné může stát, že Lévinas převede ryze ontologickou problematiku základní metafysické úlohy na problematiku „etickou“: namísto řešení otázky po *ens qua ens* v drahách sledování motivů substance a subjektu v jejich zastírající se, odpírající se identitě a jednotě se Lévinasovi tato základní metafysická úloha ukazuje v podobě „etického“ vztahu mezi Stejným a Jiným. I proto Lévinas bude moci prohlásit, že „metafysika je etika“, aniž by – jak již bylo řečeno – si dal jakoukoliv práci s tím říci, co to je metafysika.

S tímto nutně souvisí idea Nekonečna, kterou Lévinas převzal z Descartesových *Meditací o první filosofii*.¹ Jak u Lévinase, tak u Descartesa je podstatná distinkce mezi ideou Nekonečna a Nekonečnem samým. Nemáme totiž bezprostřední přístup k Nekonečnu. Dostáváme se k němu pouze zprostředkovaně skrze jeho ideu. U Descartesa je však nezbytné zmínit, že ideu Nekonečna máme díky jistotě sebe sama. Což značí jistou transcendenci; neboť: za prvé se přes smyslovost dostáváme k *ego cogito*; a za druhé se od *ego cogito* dostáváme k ideji Nekonečna. Zároveň zde k některým podstatným bodům této problematiky bude uvedena komparace Lévinasových tezí s Descartesovými. Jedná se zejména o Nekonečno jako takové a ideu Nekonečna. Tedy u Lévinase o Druhého a u Descartesa o Boha.

Nekonečno se pro Lévinase zračí ve tváři Druhého, jenž je tím absolutně Jiným. Stejný – což je Lévinasovo označení pro *prvoplánově* pochopenou subjektivitu a nejbezprostředněji se podávající lidskosti člověka – existuje od tohoto Jiného oddělen, a to je umožněno na základě ideje Nekonečna. Disponujeme ideou Nekonečno, nikoliv Nekonečnem samým, neboť my jakožto bytostně konečné bytosti máme přístup jen k této ideji, tedy pouze zprostředkovaně. Přičemž k Nekonečnu samému se vztahujeme na základě Touhy, která je elementárním děním v základu lidské existence, takže se dá spolu se Spinozou říci, že touha vytváří samotnou esenci lidství.

Toužíme-li po Nekonečnu, tedy po Druhém. Touha je zde pojata v metafysickém smyslu, neboť je nekonečným prahnutím po tom, co sice nikdy nemohu vlastnit, čeho sice nikdy nemohu dosáhnout, ale co se přesto vždy již musí moci odehrávat a na základě čeho jediné může člověk jako specifické jsoucno významuplně existovat ve světě. Touha představuje Lévinasovo označení základní fenomenologické struktury „intencionality“, která bytostně charakterizuje subjektivitu jakožto ustavičně orientovanou „ven“ ze sebe k „předmětu“. Struktura intencionality je vždy „intence-naplnění“, přičemž „naplnění“ se nemusí vždy konkrétně „naplnit“ – např. metafysická touha nikdy nedospívá žádného „předmětu“ – avšak to představuje pouze její privativní a deficientní modus.

Tím, po čem subjekt ve smyslu Stejného ustavičně – jakmile a dokud existuje – touží, čili to intendované v rámci intencionální struktury subjektu, může být podle Lévinase pouze Druhý. Je zde tudíž patrný jistý vztah Stejného k Jinému, ale nikoliv vztah, jenž by je oba zahrnoval pod tentýž souhrnný pojem (např. Absolutno, nebo Duch), nýbrž vztah, který v sobě rovněž obsahuje jistou distinkci. Tuto distinkci vyjadřuje transcendence, která vyplývá ze samotné povahy metafysiky. Nejde zde tedy o totalitu, ale o vztah, kterým je tu metafysika.

Člověk je na světě, říká Lévinas, z něž povstává metafysika, která je obrácena směrem k něčemu zcela „Jinému“. Metafysická Touha tedy míří (od nás, od subjektu) k něčemu *absolutně Jinému*.² Subjektivita je u Lévinase, stejně jako u Descartesa, pozitivně definována Touhou, Touhou po Nekonečnu, které se však ustavičně odpírá a odtahuje, ale

¹ René Descartes, *Meditace o první filosofii (V nichž se dokazuje existence Boha a odlišnost duše od těla)*, z latinského originálu *Meditationes de prima philosophia* přeložili Petr Gombíček a Tomáš Marvan, Oikoymenth, 1. vydání, Praha 2001 (dále citováno Med.).

² Viz TN, str. 19.

přesto je tím, co nemůže nebýt – tudíž Nekonečno vystupuje ve významu bytostného před-pokladu (*subiectum*), kterým je tradičně v metafysice substance. Touha po Nekonečnu, intencionalita subjektu, který je substancí se ovšem u Lévinase odehrává ve smyslu transcendování (Lévinas to předvádí na motivu tváře a řeči), což u Descartesa chybí v tom smyslu,¹ že Descartesův subjekt musí principiálně a nejprve uskutečňovat souvislost (*ex-istere* znamená výkonnostní *con-sistere*) komplementární atribuce (jednota ducha s tělem) – neboli klást a potvrzovat své bytí, k čemuž mu však vposled musí napomáhat Bůh, který subjekt (tak jako vůbec veškeré jsoucí v celku) v každém okamžiku znovu tvoří.

Lévinasova metafysika² v jeho knize *Totalita a nekonečno* znamená něco jiného než v běžném aristotelském pojetí. Její pohyb sice vede k transcendentnímu (substance zakládající *ens qua ens*) jako takovému, transcendence zde však neznamená přisvojení *toho, co jest* (substance ve smyslu univerzálního a unifikujícího principu všeho jsoucího v celku: pro Lévinase ztělesněná pojmem „bytí“, který identifikuje s pojmem „Totalita“), nýbrž *úctu* k němu.³ A pravda jakožto (etická) *úcta k bytosti* (namísto pravdivé evidence theoreticky a logicky či v rámci *logu/ratia* zpřístupněného a zohledňovaného jsoucna) je smyslem metafysické pravdy. Lévinas se tedy snaží popsat metafysickou *exterioritu* (oproti klasicky metafysické *interioritě* theoreticky uchváceného „jsoucna“, které subjekt učiní svým a sebou tím, že ho „pochopí“ a „pojme“), neboť pravá exteriorita je metafysická. Je-li existence subjektu *pohostinností vůči Druhému*, tj. etickým gestem přitakávajícím diferenci a neredukovatelnosti jiného jsoucna, představuje to pro Lévinase „metafysickou etikou“. Subjekt je proto bytostně charakterizován ve své existenci *etikou* a existuje eticky, tj. ovšem pouze v rámci a nikdy mimo *vztah* k Druhému.

Snaha o radikální exterioritu, v níž se tedy konkrétně odehrává intencionalita Touhy subjektu, a které Lévinas říká metafysická, již je třeba především „nechat být“, zakládá pravdu. To, že metafysika musí být etikou, což vysvitne až v závěru knihy, značí jakýsi *sebevztah* subjektu k absolutnu, k Bohu, který je živý a přítomný ve vztahu k Druhému.⁴ Mají-li etické vztahy dovést transcendenci k cíli (tj. naplnit touhu tím, po čem touží), znamená to, že podstata etiky tkví v její *transcendující intenci*. Tradiční protiklad mezi teorií a praxí zmizí, vyjdeme-li z metafysické transcendence, kde se zakládá vztah k absolutně jinému čili pravda jakožto způsob specificky lidské existence a nikoliv jakožto logická vlastnost, a etika je k ní podle Lévinase tou nejpřímější cestou.

Jak je tomu s metafysikou u zmiňovaného Immanuela Kanta v jeho *Prolegomenech*? Dle Kanta nemohou být zdroje metafysického poznání empirické; takové poznání se má prostírat za hranicemi zkušenosti. Je to tedy poznání a priori čili poznání z čistého rozvažování a čistého rozumu.⁵ Podstatným obsahem metafysiky je tedy dle Kanta vytváření poznání a priori, a to jak podle názoru, tak podle pojmů, a rovněž tak i syntetických vět a priori ve filozofickém poznání. Ptá-li se Kant, zda je vůbec metafysika možná, ihned dospívá k následujícímu. I když nemůžeme předpokládat, že metafysika jako věda skutečně existuje, můžeme říci, že je nám dáno čisté syntetické poznání a priori – čistá matematika a čistá

¹ Touha (*appetitus*) je u Descartesa založená v přirozeném sklonu neboť jsme stvořeni do jednoty těla a ducha, z čehož plyne i příčina omylů a hříšnosti. Viz Med. III., str. 57; Med. VI., str. 79, 107, 109, 115, 117.

² Viz TN, str. 270.

³ Zůstává pak zde neřešenou otázkou, nakolik se Lévinasova „úcta“ jakožto bytostný postoj člověka v rámci metafysiky liší o postoje „theoretického“, který je závazný a adekvátní pro klasickou metafysiku ve smyslu *epistémé theoretiké*.

⁴ Tím Lévinas dokladuje, nakolik je jeho metafysika děním základní *onto-theologické* povahy metafysiky, kterou zásadním způsobem vylíčil M. Heidegger v přednášce *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in: *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1990, str. 31-67.

⁵ Viz Prolegomena, str. 32.

přírodověda, neboť obsahují věty, které jsou apodikticky jisté. Máme tedy nějaké nepopiratelné syntetické poznání a priori a nesmíme se ptát, je-li možné (neboť je skutečné), nýbrž jak je možné, abychom z principu jeho možnosti mohli odvodit možnost ostatního takového poznání.¹

Metafysika se zabývá, kromě přírodních pojmů (kterých se užívá ve zkušenosti), čistými pojmy rozumovými, které se nevyskytují v žádné možné zkušenosti; tedy pojmy a tvrzeními, jejichž objektivní obsah a pravdivost nemůže žádná zkušenost potvrdit. V metafysice se rozum zabývá sebou samým. Přičemž každá jednotlivá zkušenost je jen částí celku – absolutní celek vši možné zkušenosti nám však není dán v žádné zkušenosti, a přece je pro rozum nutným problémem. Aby si to rozum mohl představit, potřebuje rozumové pojmy, které směřují k úplnosti, tj. ke kolektivní jednotě celé možné zkušenosti, čímž přesahují každou danou zkušenost a stávají se transcendentními. Rozum má tak v sobě důvod a základ k idejím, resp. nutným pojmům, jejichž předmět nemůže být dán v žádné zkušenosti. Bez rozlišení idejí, tj. čistých rozumových pojmů, od kategorií čili čistých pojmů rozvažovacích, je metafysika nemožná. Metafysika je však subjektivně (a to nutně) skutečná.²

Dle Kanta metafysika jako přirozená vloha rozumu skutečně existuje, ale je také sama o sobě dialektická a klamná. Aby však metafysika jako věda mohla tvrdit, že vede k evidentnímu náhledu a přesvědčení, musí kritika rozumu samého vykázat zásobu apriorních pojmů a rozdělit je podle různých zdrojů – smyslovosti, rozvažovací schopnosti a rozumu, dále podat úplnou tabulku a rozbor všech těchto pojmů. Zdrojem rozumového metafysického poznání tu nejsou předměty a jejich nazírání, ale rozum sám, protože nezbyvá nic, co by čistý rozum mohl a priori poznat. Dle Kanta nastala jak doba úpadku veškeré dogmatické metafysiky, tak i doba znovuzrození metafysiky na základě důkladné a dovršené kritiky rozumu. Analýza rozvažovacích pojmů je sice rozvažovací schopnosti na prospěch, ale věda (metafysika) se tím nedostává ani o krok dále, neboť ona analýza je jen materiálem, z něhož se má věda teprve vybudovat. Nemůžeme po metafysice, filosofii pramenící z čistého rozumu, chtít, aby zakládala své soudy na pravděpodobnosti a domněnkách. Všechno, co má být poznáno a priori, je tím už prohlášeno za apodikticky jisté, a musí se tedy také jako takové dokázat. A ještě horší je to s odvoláním na zdravý lidský rozum, jde-li o pojmy a zásady, nejen pokud mají být platné ve zkušenosti, ale pokud jsou vydávány za platné také mimo zkušenostní podmínky. Neboť zdravý lidský rozum je rozvažování, pokud správně soudí, což je schopnost poznávat a používat pravidla *in concreto*, na rozdíl od spekulativního rozvažování, které je schopností poznávat pravidla *in abstracto*. Matematické soudy se liší od soudů metafysických, neboť v matematice mohou svým myšlením vytvořit (zkonstruovat) všechno to, co si prostřednictvím pojmu představují jako možné. Ale nemožou vyvodit z pojmu nějaké věci pojem něčeho jiného, jehož existence je s ní nutně spojena, nýbrž musím se dotazovat zkušenosti.³

U Lévinase jde však o jiné tematizování metafysiky, než jak to líčí Immanuel Kant. Lévinasovi jde především o vyzdvihnutí *vztahu* Stejného a Jiného, k čemuž potřebuje takových pojmů jako je Nekonečno a jeho idea, transcendence a metafysika.

Jak je na první pohled patrné, každý motiv, jenž Lévinas rozvíjí se vposledku dotýká subjektivity. Není proto zarážející, když Lévinas řekne (patrně na adresu kritiků subjektivity jako byli F. Nietzsche a M. Heidegger), že: „Tato kniha se tedy představuje jako jistá obrana subjektivity.“⁴ Musíme mít však zároveň na paměti, že subjektivita je pro něho bytostně

¹ Viz Prolegomena, str. 42.

² Viz Prolegomena, str. 93-95.

³ Viz Prolegomena, str. 131-136.

⁴ Viz TN, str. 13.

exterioritou¹, neboť to je skutečné setkání tváří v tvář. A tedy obrana subjektivita je obranou exteriority. A protože exteriorita je podle Lévinase dějící se metafysikou, je jeho kniha i obranou či rehabilitací – opět především vzhledem k Nietzscheho a Heideggerově kritice metafysiky – samotné metafysiky. Subjektivita je totiž dána vztahem s Druhým, a proto je exteriorita tím, bez čeho nemá subjektivita (ani metafysika vůbec) smysl. Jinakost je sice vnější, ale *to právě* je konstitutivní charakter lévinasovské subjektivita.²

Subjekt je u Lévinase předveden v konfrontaci s Druhým, v jejich vzájemném vztahu a omezení. V souvislosti s tím hovoří Lévinas o založení svobody a rozmluvy, jež zakládají jejich vztah. Přičemž nepostradatelnou složkou vztahu Já k Druhému je právě Touha: metafysická, nikdy neuspokojitelná, tudíž ustavičně transcendující jsočno k jeho zakládajícímu smyslu (k substanci). Nutno zdůraznit, že trvalou distinkci mezi Stejným a Jiným vyjadřuje právě transcendence. K protikladu k metafysické Touze je Lévinasem uvedena touha ve smyslu potřeby, jež je vztažena ponejvýše k předmětům, ale i k jinému v „neautentickém“ vztahování se, kdy není respektována jeho jinakost (což se pak odehrává ve formě možnosti násilí).

Lévinas se pokusí ukázat metafysický akt jakožto samu transcendenci, jež vede k absolutně Jinému, jehož způsob je možné popsat na základě ideje Nekonečna. Přičemž vztahy analogické transcendenci setrvávají ve Stejném, jelikož konstituují a realizují jeho intencionální strukturu. To se dle Lévinase dále ukáže jako přítomnost u sebe doma, což znamená ekonomii a pobývání, především ve smyslu slasti a potřeby.

Dle Lévinase³ je zde na jedné straně:

a) *filosofie transcendence*, která klade jinač pravý život, ke kterému člověk dospívá jistým únikem „odsud“, buď v privilegovaných okamžicích povznesení se nebo ve smrti. Filosofie se tak stává náboženstvím, metafysika etikou.

Proti ní stojí:

b) *filosofie imanence*, kde se člověk zmocňuje bytí, když všechno Jiné je zahrnuto Týmž a vypaří se v dějinách. Filosofie je logickým a dějinným systémem totality univerzálního pojmu „bytí“, který nivelizuje jakoukoliv výjimečnost jakéhokoliv, povýtce lidského jsočna a napadá lidské jsočno indiferencí, která ospravedlňuje násilí páchané na lidskosti ve jménu „smyslu dějin“, idejí a systémů.

Přičemž Lévinas si klade za úkol popsat mezi nimi vztah k Jinému, který nevyústí v totalitu, nýbrž v transcendentní ideu Nekonečna. Takovým vztahem je metafysika pojatá jakožto etika, v níž Jiný vůči mně zastává rovněž postoj transcendentní.

Lévinas říká, že bychom se mýlili, kdybychom opírali filosofickou racionalitu o transcendentální povahu ideje Nekonečna. Tento způsob postupu, který nedospívá až k objektivní jistotě (ve smyslu úplného zahrnutí ideje Nekonečna do imanentní „výbavy“ subjektu), se podobá tomu, co se podle Lévinase nazývá *transcendentální metodou*.⁴ Vztah k Nekonečnu – idea Nekonečna, jak ji nazval Descartes, od něhož si Lévinas tuto myšlenkovou figuru bez zmínky vypůjčuje – přesahuje myšlení v jiném smyslu než *minění*

¹ Viz TN, str. 258.

² U Lévinase je tedy subjektivita exterioritou, udržována zvnějšku. U Descartesa je však subjektivita interioritou; uvnitř Stejného se nachází to, co je absolutně Jiné (idea dokonalé bytosti čili idea nekonečného Boha).

³ Viz TN, str. 37.

⁴ Viz TN, „Předmluva“, str. 12.

(*doxa*). Descartes ve „Třetí Meditaci“¹ chápe jakousi nekonečnou, nezávislou, nanejvýš chápající a mocnou substanci, která stvořila jak jeho, tak cokoli jiného, co existuje, jménem „Bůh“. Je tedy dle Descartesa třeba učinit závěr, že Bůh existuje. Neboť v nekonečné substanci je více reality než v konečné, a proto je v každém *ego cogito* vnímání nekonečného jaksi prvotnější než vnímání konečného.² Tedy vnímání Boha je v něm prvotnější než vnímání jeho samého. Tato idea dokonalého a nekonečného jsoucna je pravdivá; ačkoliv lze předstírat, že toto jsoucno neexistuje, přece nelze předstírat, že mi jeho idea neukazuje nic reálného. K výměru nekonečného totiž patří, že jej „já“, které je konečné, neuchopuje; a když to chápe a soudí, že v Bohu je vše, co jasně vnímá a o čem ví, že to s sebou nese dokonalost; postačí to, aby idea, kterou o něm Descartes má, byla ze všech idejí, které má, nejpravdivější, nejjasnější a nejrozlišenější.

To je pro Lévinase doklad toho, že *idea Nekonečna* je vůči duchu/mysli (v nichž je tradičně shledáván význam pojmu subjekt) transcendentální,³ že je absolutní transcendentality, že je – coby skutečný význam pojmu „substance“ – *tím prvním, co konstituuje mysl* (ale v chodu faktické analýzy „výbavy“ subjektu k ní dospějeme až na konci), což je patrný *motiv sebekladení mysli*, tak jak vystupuje u Descartesa. Lévinas tedy říká, že ačkoliv máme ideu Nekonečna (jsme jakožto subjekt ve vztahu k substanci), máme ji „jen“ jakožto neadekvátní. A to sice kvůli naší přirozenosti, neboť „my“ nemůžeme být nekoneční, „my“ jsme koneční. Do protikladu je zde tedy dána *idea Nekonečna* a *Nekonečno samé*, tj. Nekonečno jako ono samo na straně jedné a Nekonečno tak, jak je přístupné pro nás. Proto Nekonečno nikdy nemůže spadat do imanentní „výbavy“ subjektu, byť je tím, co subjekt konstituuje. Řečeno tradičními technickými termíny: Substance, bez níž žádné jsoucno nemůže být, přesto neutváří esenci a není součástí esence žádného jednotlivého jsoucna, čímž je mj. zamezeno jakékoliv představě o „pantheismu“.

Lévinas zastává názor, že subjektivita dokáže uskutečnit požadavek překračování (transcendování) mezi ideou Nekonečna a Nekonečnem samým – totiž to, že obsahuje víc, než je možné pojmut.⁴ Lévinas tak představí subjektivitu jako pohostinné přijímání Druhého; jako pohostinnost, v níž se dovršuje idea Nekonečna, aniž by tím utrpěla újmu na své neredukovatelnosti.⁵ Což je podle mne lévinasovský *motiv řeči*. Obsahovat více, než je možné pojmut, znamená v každém okamžiku prolamovat rámce myšlených obsahů, překračovat bariéry imanence, ovšem tak, aby se tento sestup do bytí znovu neredukoval na pojem sestupu (descendence coby protiklad transcendence ve smyslu „redukce na univerzální, lhostejnou totalitu pojmu“).

„Já“ jakožto významová specifikace subjektu a lidství člověka však není dle Lévinase vytrženo ze sebe (*existence* subjektu není např. heideggerovskou *ekstatikou* pobytu), nýbrž zůstává oddělené a zachovává si své „o sobě“ (identitu), díky čemuž se jedinečně může plnohodnotně účastnit *vztahu* k ideji Nekonečna, který se konkrétně odehrává jakožto etický vztah pohostinnosti vůči Druhému. Metafysický vztah – idea Nekonečna – se váže k ustavičně přítomnému a předpokládanému *noumenon*, což je odlišné od pojmu samotného Boha, který přesahuje dokonce i tento noumenální vztah a je jakožto absolutní *prius* a

¹ Viz Med. III., str. 51 – 75.

² Viz Med. III., str. 65 – 67.

³ Nutno zvýraznit, že „transcendentální“ si podržuje typicky kantovský význam: *předpoklad umožnění pro...* Transcendentální znamená *ontologický*, označuje určování a konstituci jsoucna jakožto jsoucího, a proto je vlastním a prvním „obsahem“ metafysiky, jež pojednává o jsoucnu jakožto jsoucím. Srv. Aristotelés, *Metafysika* 1003a 21.

⁴ Viz TN, „Předmluva“, str. 14.

⁵ Zde jde u Lévinase o motiv řeči. Nikoliv introspekce či meditace, jak činí Descartes, ale rozhovor.

summum ens nepoměřitelný s každým jsoucnem (Bůh jakožto *verum unum*).¹ Nicméně právě bez-božnost je dle Lévinase podmínkou opravdového vztahu k pravdivému Bohu.²

Dle Lévinase slyšet božské slovo není totéž jako poznávat nějaký objekt, nýbrž *být ve vztahu k substanci*, jež přesahuje svou ideu ve mně; přesahuje to, co Descartes nazývá její „objektivní existenci“.³ Poznávaná substance totiž není již substancí, jak „je sama podle sebe“, v čemž se zračí diference v přístupnosti ideje Nekonečna a Nekonečna, a proto se rozměr božského rozevívá na základě *lidské tváře*.⁴

Poznávaná substance je totiž poznávaným jaksí „modifikována“. Nikoliv tak, že bychom ji měnili, měnili její vzhled. Nýbrž v tom smyslu, že každý člověk poznávanou substancí vidí ze „svého zorného pole“, každý máme na věc odlišný pohled a odlišný názor. *Konsensus* není možný. Ovšem *kompromis* je nutný. Blízkost Druhého je v bytosti momentem nevyhnutelného *zjevení absolutní (oproštěné od jakéhokoli vztahu) přítomnosti* neboli tradičně pojaté substanci coby významu „bytí“ ve smyslu „ustavičné přítomnosti“. Náš vztah k metafysickému však není ontologickou teorií, nýbrž etický chováním.

Bůh (substance jakožto *transcendens* a *summum ens*) se povznáší ke své nejvyšší a poslední přítomnosti jako korelát spravedlnosti, jíž se dostalo lidem. Neviditelný Bůh neoznačuje pouze to, že Boha si nelze představovat, nýbrž také to, že Bůh je přístupný ve spravedlnosti. Díky spravedlnosti, přítomnosti vztahu tváří v tvář, se nám ukazuje průsek vedoucí k Bohu. Metafysika spočívá tedy podle Lévinase v našich vztazích k lidem.⁵ Neboť Druhý (a nikoliv logický soud, jako to je přisuzováno Aristotelovi) je samým *místem* metafysické pravdy a pro náš vztah k Bohu je nepostradatelný. Druhý je ve své tváři odtělesněn, v čemž se zjevuje Bůh. Metafysika se tedy děje v etických vztazích, nikoliv v logických kategoriích.⁶

Já se bytostně vztahuje a nemůže se nevztahovat k Druhému: pro Lévinase je to zcela prvotní vztah, na základě něhož je teprve možné vztahovat se k (bezprostředně nezprostředkovatelnému) Bohu a k (bezprostředně naléhajícím) věcem. Druhý se nám *zjevuje* svou tváří. Poznáváme tak „druhý“ subjekt; substanci, která je stabilní, je identitou, ačkoli paradoxně sama ze sebe tuto identitu nikdy nezakouší. Spatřujeme či poznáváme Druhého, jeho tvář: ale jakožto tvář *jiného*, tvář toho druhého, kým *nejsem*. Každý ji sice poznává dle svého vlastního pohledu, nicméně ji nelze změnit či dokonce vlastnit. Vztahujeme se k ní na základě Touhy, úcty a pohostinnosti. Díky tváři je nám rovněž umožněn vztah k Bohu. Tvář Druhého k nám promlouvá, vybízí nás ke vztahu a podle Lévinase říká „Nezabiješ.“, v tom tkví etické chování a bytostné založení řeči. Druhý je tedy nepostradatelný pro náš vztah k Bohu, přičemž ve vztahu mezi lidmi tkví etika, metafysika se tak odehrává v etických vztazích člověka k člověku.

Subjektivita je tedy u Lévinase pozitivně definována Touhou, Touhou po Nekonečnu. Což se děje ve smyslu transcendování. Tato Touha je u Lévinase – v odkazu na židovskou mytologii, abrahámovský mýtus o putování do země zaslíbené – Touhou po zemi, v níž jsme se nenarodili. Tuto Touhu nelze uspokojit, protože je vztahem k tomu, co není předmět, co však zakládá a garantuje *význam* jakékoliv předmětnosti i ne-předmětnosti a formy vztahování se k nim. Intence této metafysické a intencionální Touhy je tedy taková, že touží po tom, co přesahuje všechno, co by ji mohlo naplnit. Touha tak nedochází uspokojení, je to vzdálení,

¹ Viz TN, str. 61.

² Tamtéž.

³ Viz TN, str. 62.

⁴ Tamtéž.

⁵ Metafysika se totiž odehrává jako etika.

⁶ Viz TN, str. 63.

jinakost a exteriorita Jiného.¹ Neboť Druhý je vždy nadřazený nade mnou, má přede mnou přednost. Subjektivita je určena ustavičně diferentní a odpírající se substancí, *ego cogito* je definováno netematicky přítomnou ideou Nekonečna, „já“ je determinováno tím, *kým* není.

Oproti metafysické Touze Lévinas opakovaně zmiňuje touhu/žádost v „běžném smyslu“, jejímž kořenem je *potřeba*.² Takovouto touhou by se vyznačovala bytost, jíž něco chybí (*privatio*).

Metafysická Touha však není význačná „chyběním“, nýbrž touží po něčem, co nikdy neměla, co není na tomto světě, *co jí tudíž nikdy chybět nemůže*. Intence metafysické Touhy je tedy taková, že přesahuje vše, co by ji mohlo naplnit. Přičemž ono vytoužené (korelát intence Touhy) ji nenaplnuje, nýbrž prohlubuje. Metafysická Touha podle Lévinase směřuje k Nekonečnu. A právě myšlenka Nekonečna charakterizuje transcendenci.³

Tato Touha je absolutní, pokud je toužící bytost smrtelná a ono vytoužené neviditelné. Neviditelnost však v žádném případě neznamená, že by tu nemohl být žádný vztah; nýbrž plynou z ní vztahy s tím, co není dáno, o čem nemáme ideu a co v tomto smysl nelze učinit nikdy „předmětem“. Neviditelnost odkazuje k tradičnímu *platónskému* rozlišení dvou ontologických řádů aisthetického a noetického, viditelného/smyslového a neviditelného/inteligibilního, které jsou ve vztahu vzájemné konstituční a významové subordinace.

Neviditelnost intencionálního korelátu pro Lévinase označuje bezmocnost Touhy subjektu (Stejného), která je Touhou po absolutně Jiném. Touha bez uspokojení tak míní vzdálení, jinakost a exterioritu Jiného, sebeodpírání substance. Onu absolutní exterioritu metafysického cíle předestírá slovo transcendentní, neboť metafysický pohyb je transcendentní. Na transcendenci je pozoruhodné to, že vzdálenost, již vyjadřuje, vchází do způsobu existence vnější bytosti. Transcendence je tedy u Lévinase podmíněna radikální jinakostí Jiného. Vzdálenost mezi Jiným a Stejným tak, dle Lévinase, vyjadřuje transcendence.⁴ Toto radikální oddělení Jiného a Stejného znamená, že se nelze *principiálně* nikdy postavit *mimo* tento vztah. Různorodost Jiného je totiž možná jen ve vztahu k nějakému členu. Metafysický Jiný je jiný jinakostí, jež tvoří samotný obsah Jiného, který neomezuje Stejného, byť ho mlčenlivým pohledem prosící tváře vyzývá a zpochybňuje. Kdyby se tak stalo, nebyl by Jiný, jejich vzájemné hranice by se smazávaly a Jiný by se stával týmž, Stejným, čímž by došlo k metafysické nerovnováze a vykloubení zakládajícího smyslu substance, která je reálná jakožto etický vztah Stejného s Jiným.

Pohyb transcendence se však podle Lévinase liší od negativity, jíž člověk odmítá podmínky, v nichž se nachází. Negativita totiž předpokládá bytost, jež je na nějakém místě doma. Práce sice proměňuje svět, ale opírá se o svět, který proměňuje. Zde Lévinas více než zjevně odkazuje na výsledek hlubokých úvah G. F. W. Hegela z pasáže *Panství a rabství* z *Fenomenologie ducha*. Popírající a popírané se tak kladou společně, tvoří celek, resp. totalitu. Negativita však není schopna transcendence. Transcendence vyznačuje vztah s nějakou skutečností, která je nekonečně vzdálena od mé, aniž by se vzdálenost se vztahem navzájem rušili. Již jsme viděli a opakovaně řekli, že tento vztah Lévinas nazval metafysickým.⁵ Předchází všechna záporná či kladná tvrzení. Přičemž Lévinasovým záměrem je popsat *positivně* právě tento vztah *jakožto pozitivní*.

Musíme se ovšem Lévinase dotázat, proč je pro náš záměr tak zcela nezbytná Touha? Touha totiž bytostně charakterizuje subjektivitu. Subjekt touží, a zároveň potřebuje. Rozdíl

¹ Viz TN, str. 20.

² Viz TN, str. 21.

³ Neboť vztah mezi Stejným a Jiným je samotným Nekonečnem, tedy transcendencí. Viz TN, str. 27: „Transcendence vyznačuje vztah s nějakou skutečností, jež je nekonečně vzdálená od mé“.

⁴ Viz TN, str. 21.

⁵ Viz TN, str. 27.

mezi potřebou a Touhou je ten, že potřeba dochází svého uspokojení, lze ji naplnit. Potřeba má svůj předmět před sebou, dokáže jej vlastnit či pohlit, učinit svým.¹ Oproti tomu Touha má sice rovněž svůj „předmět“ jaksi před sebou, ale v určité vzdálenosti. Tato vzdálenost je právě vyjádřena transcendencí. Je to nikdy nepřevoditelná vzdálenost; taková, kterou nikdy nemohu překročit, zrušit či umenšit. Zůstává stále stejnou. Tato transcendence vyznačující nekonečnou vzdálenost je vzdáleností mezi Stejným a Jiným. Neboť jen Jiný je ten, kde se vymyká vlastnění mé moci, jen Druhého nemůžeme nikdy vlastnit, pouze se k němu nekonečně vztahujeme. Je zde tedy patrný vztah a zároveň vzdálenost. Na první pohled by se snad mohlo zdát, že se tyto dva pojmy vylučují, ale podle Lévinase tomu tak není. Vztah nutně nemusí rušit vzdálenost. Jedná se totiž o metafysický vztah, který je význačný právě touto vzdáleností, transcendencí. Vztah, ve kterém jsme odsouzeni k tesknosti, k žití v osamoceném bytí. Neboť nikdy nemůžeme překročit tuto vzdálenost, a tak po Druhém můžeme jen „toužit“. Subjektivita je tedy charakterizována Touhou po Nekonečnu, metafysickým vztahem, transcendentální vzdáleností. Taková je podle Lévinase podstata její a vůbec jakékoliv *vpravdě lidské* existence.

Oproti tomu je *bytnost* (Wesen) člověka podle Heideggerova *Dopisu o humanismu* určena ek-sistencí, která je – pokud víme – vlastní jen a pouze jemu. Nemyslí se tím však existence jakožto opak esence, tedy pojem který běžně užívá metafysika. Ek-sistence podle Heideggera znamená to, že člověk je ve svém myšlení jakýmsi „tu“, přeneseněji řečeno neustále *ekstaticky* stojí ve *světlině bytí*,² do níž ostatní jsou pouze vstupují a zase z ní vystupují ve svém proměnlivém bytí. To, že je člověk schopen stát ve světlině bytí permanentně, má za následek právě to, že vidí jak se ve skutečnosti veškeré bytí děje. Znamená to, že vidí pravdu bytí, která je vyjádřena právě skutečností, že se jsoucí neustále mění ve svém vzniku a zániku. Toho jiné živé bytosti schopny nejsou, o neživých předmětech nemluvě.

Heidegger doslova praví: „Ekstatická bytnost člověka spočívá v ek-sistenci, jež zůstává odlišná od metafysicky myšlené existencie.“³ Metafysika se uzavírá té bytostné skutečnosti, že člověk bytuje ve své bytnosti pouze tehdy, když je oslovován bytím.

Existující je to, co se aktuálně zjevuje ve své ideji. To, že člověk ek-sistuje, však vypovídá o tom, že je schopen rozpoznat, jak se existující ve zjevování ve své ideji proměňuje, přičemž nepřestává být tím samým. Až tato schopnost může být nazvána bytostným údělem člověka. Tomuto údělu může člověk dostát pouze jediným způsobem a to tak, že vytrvá v světlině bytí a vidouce pravdu zjevování jsoucna, začne si o ni činit starost, tedy plně si tuto proměnlivost uvědomí.⁴ Tak se ek-sistující člověk stane pobytem, pobytem ve světlině bytí, která je mu světem.

Takovéto myšlení je zajisté *ne-metafysické*. Lidé však, podle Heideggera právě díky odkazu pozdního řečtí, prožívají zkušenost zapomenutosti bytí. To znamená, že si neuvědomují, že právě oni jsou oním „tu“ stojícím ve světlině bytí. Místo toho rozumí světu jako svému statickému okolí, v němž jsoucna, ačkoliv proměnlivá, dokud se zjevují ve své ideji, jsou chápána jako stálá. Heidegger říká, že „pravda bytí jakožto světlna sama zůstává metafysice skryta.“⁵

Rovněž tak Lévinas zastává názor, že „pravda bytí“ (která se pro něj však odehrává jakožto uvědomění si separace a zároveň vzájemného vztahu mezi Stejným a Jiným) je

¹ Jídlo, které pozřu je po způsobu potřeby učiněno mnou samou, pohlceno, vlastněno a svým způsobem zničeno.

² Viz Humanismus, str. 17.

³ Tamtéž.

⁴ Viz Humanismus, str. 19.

⁵ Viz Humanismus, str. 23.

Stejnému zprvu skryta (v pojmu „totalita“), což je však z jistého hlediska „negativní“ význam skrytosti, zatímco u Heideggera znamená „skrytost“ autentický způsob sebe-odpírajícího se podávání pravdy bytí čili v jistém smyslu „pozitivní“ fenomén.

Dle Lévinase však můžeme dojít od této zkušenosti totality¹ k takové situaci, kde se totalita láme. Takovou situací je právě záblesk exteriority či transcendence ve tváři Druhého, což se dle Lévinase vyjadřuje pojmem Nekonečna.

Pojem „totalita“ je nutno u Lévinase vnímat jen jakožto vyjádření „být cele“, Já jakožto Já, nejde zde o spojení Stejného a Jiného, kdy by Jiný byl v podstatě zahrnut do „téhož“. Takovou totalitu zde totiž láme záblesk exteriority ve tváři Druhého, který je ode mne nekonečně vzdálen. A proto Stejný a Jiný nemohou vytvářet celek, totalitu, nemohou být zahrnuti pod tentýž pojem.

Idea Nekonečna předpokládá oddělení Stejného vůči Jinému, ovšem nespočívá na protikladu k Jinému. Totalitu tvoří protiklad teze a antiteze, přičemž tato totalita relativizuje metafysickou transcendenci vyjádřenou ideou Nekonečna. V oddělení Já, jež není vzájemným protějškem transcendence Jiného vůči mně, se nabízí jistá konkrétní mravní zkušenost: co mohu vyžadovat od sebe, není srovnatelné s tím, co mám právo vyžadovat od Druhého.² Toto oddělení se děje v podobě vnitřního života, psychiky (např. myšlení). Druhý má vždy přednost přede mnou, jedná se o asymetrii vztahu; a v důsledku toho také o nemožnost totalizace.

Na ideji Nekonečna, jež však není představou Nekonečna, spočívá aktivita sama. Teoretické myšlení, vědění a kritika, proti nimž je stavěna aktivita, mají tentýž základ. Aktivitu předchází a zakládá Touha, jež je založená na vůli. Touha je sféra vedoucí k tomu, co není předmět či jsoucno, proto je neuspokojená. Touha je intencionálním zakořeněním v Nekonečnu, tedy transcendováním, ze kterého lidská bytost principiálně nikdy nemůže vypadnout, tak jako se nikdy nemůže zbýt etického vztahu k Druhému. Pro Lévinase je Touha identická s transcendencí setkáním s Druhým. *Ontologická* Touha však stále vystupuje v kontrastu a v snadno zaměnitelné souvislosti s žádostí, jež je přivlastňováním, má jistý (*ontický*) záměr a konkrétní naplnění.

Metafysická Touha je tedy pro Lévinase Touhou, kterou nelze ukojit nikoliv proto, že by byla nekonečným hladem (deficiencí, privací), neboť není voláním po živinách.³ Nelze ji ukojit, avšak ne kvůli naší konečnosti. Neboť nesmrtelnost není cílem pohybu Touhy, nýbrž tímto cílem je Jiný.

A protože podle Lévinase *metafysická Touha je nad životem*, nelze tu principiálně mluvit o nasycenosti.⁴ Pravda není *logickým ani noetickým* predikátem, nýbrž je modalitou *etického* vztahu mezi Stejným a Jiným. Pravdivost tak spadá do sféry etiky a je zprostředkovaná metafysickou Touhou. Oproti tomu živinu lze učinit mou, resp. mnou samou, tím že ji pozřu. Proto v rámci metafysické Touhy nelze mluvit o nasycení, nemůžeme zcela uspokojivě dosáhnout nasycení, tedy toho, po čem tak usilovně toužíme.

Lévinas na jedné straně říká, že život je nesen nikoliv touto metafysickou Touhou, nýbrž Touhou ve smyslu potřeb, které jsou význačné „chyběním“; takovou bytost Lévinas označuje jako ne-člověka⁵. Na druhé straně říká, že ten, jemuž nic nechybí, je člověk a jeho Touha je nesena Touhou po Nekonečnu, neboť ví o své nemožnosti dosáhnout „předmět“ své Touhy. Toto oddělené bytí je uspokojené, smířené se svou situací. Lévinas téměř s biblickou dikcí pronáší větu: „Život...záleží ve spotřebování živin pozemských a nebeských.“⁶

¹ Totalita míněna ve smyslu „být cele“, Já jakožto Já, bez přímého uvědomění si, že je tu Druhý, absolutně Jiný, který mne problematizuje a omezuje v mé svobodě.

² Viz TN, str. 38.

³ Viz TN, str. 48.

⁴ Viz TN, str. 96.

⁵ Viz TN, str. 21: „...rozdíl mezi člověkem a ne-člověkem předpokládá nezištnost dobroty, touhu po absolutně Jiném čili vznešenost, dimenzi metafysiky.“

⁶ Viz TN, str. 96.

Pak zároveň může říci, že vztah k tváři, která se představuje ve slovu, je Touhou – dobrotou a spravedlností.¹ Tvrdí, že jelikož se ve tváři objevuje každý smysl, jelikož je tvář ve své absolutní nahotě, v bídě hlavy, která nemá kde spočinout, znamená to, že bytí se děje ve vztahu mezi lidmi, a tudíž že činy jsou vedeny spíše Touhou než potřebou. Touhou, jež nevychází z nedostatku, metafysickou Touhou, Touhou po osobě.² Protože pouze tváři v tvář jinému, druhému člověku Stejný přitaká sám sobě a potvrzuje se ve svém vlastním bytí. *Pouze ve vztahu k Druhému Stejný participuje na substanci*, na Bohu garantujícím všemu jsoucímu jeho smysl. Jelikož to je vposled Bůh, kdo promlouvá v tváři Druhého, koho přítomnost se zjevuje v přítomnosti Druhého.

Zde je možné, byť by se tomu sám Lévinas patrně bránil, zahlédnout paralelu s Heideggerovou autentickou a neautentickou existencí.³ Potřebný utíká před svou existencí, před tím posledním momentem završení, tedy před smrtí. Kdežto oddělení ve smyslu Touhy značí autenticitu, tedy vztah subjektu k jeho poslednímu bodu, uvědomování si své smrtelnosti, své konečné existence (která pokračuje v jeho potomstvu, tedy nekončí zcela), v níž se paradoxně zračí samo Nekonečno, a tudíž zároveň dochází k prolamování Totality uniformní lhostejnosti univerzálního pojmu „bytí“.

Druhého nemůžeme nikdy vlastnit, nelze jej pojmut do svého světa (to by se rovnalo likvidaci Druhého), můžeme po něm pouze *toužit*. Je nám umožněno „spatřit“ jej na svém horizontu dosažitelnosti, tato dosažitelnost se však děje skrze rozmluvu, nikoliv skrze vlastnění věcí, na základě touhy jakožto potřeby, nýbrž na základě nikdy-nekončící metafysické Touhy po Nekonečnu, jež se vůči nám vždy prezentuje ve tváři Druhého. Vztah k tváři totiž není poznáváním objektu.⁴ Z toho též jasně vyplývá, že tvář nemůže být objektem, ani s nimi nemůže mít cokoli společného, neboť metafysická Touha je Touha po ne-jsoucnu⁵, po něčem, co „nikde není“, tedy po tom, co není objektem. Neboť jakožto přítomnost exteriority se tvář nikdy nemůže stát obrazem či intuicí.⁶ Význam se poměřuje Touhou, mravností a dobrotou – jakožto Touha po Jiném či vztah k Nekonečnu.

Metafysická událost transcendence – vstřícné přijetí Druhého, pohostinnost, Touha a řeč – se nezavršuje jako láska.⁷ Avšak s láskou je spojena transcendence rozmluvy.⁸ Rozmluva je však rozmluva s Bohem⁹, nikoliv se sobě rovnými.¹⁰ A právě metafysika je dle Lévinase podstatou této řeči s Bohem a vede vzhůru nad bytí, zcela po vzoru Platónova *epekeina tés úsiás* z podobenství o slunci z *Ústavy*. Máme-li ideu Nekonečna, musíme existovat jako oddělení. Idea Nekonečna je totiž sama transcendence. Totalizaci tedy nebrání nedostatečnost Já, ale Nekonečno Druhého.¹¹ Bytost oddělená od Nekonečna se k němu vztahuje v metafysice. Mít ideu Nekonečna je bytostně rozmluvou.

Metafysika či transcendence se tradičně poznává v díle intelektu¹², který aspiruje o exterioritu, jež je Touhou.¹³ Touha po exterioritě se pohybuje v Rozmluvě, jež se v přijetí tváře zpřítomnila jako spravedlnost. Svoboda je uvedena v pochybnost pouze potud, pokud je

¹ Viz TN, str. 264.

² Viz TN, str. 266.

³ Viz BC, str. 61: „...vlastní a nevlastní modus bytí, autenticita a neautenticita...“.

⁴ Transcendence tváře je současně její nepřítomností v tomto světě ve smyslu vyskytujícího se objektu.

⁵ Klasickou ukázkou významové plnosti „nicu“ je Kantova tabulka: viz *Kritika čistého rozumu*, A 292, B 348.

⁶ Viz TN, str. 265.

⁷ Lévinas pozoruhodně využívá a transformuje klasickou koncepci platónsko-křesťansko-morálních ctností.

⁸ Viz TN, str. 226.

⁹ Viz TN, str. 264.

¹⁰ Což rozlišuje např. Platón v dialogu *Faidros*.

¹¹ Viz TN, str. 64.

¹² Pro Lévinase je tedy intelekt nekonečnou Touhou po Nekonečnu. U Descartesa je jím jistota evidence vytvářející ideje a pojmy.

¹³ Viz TN, str. 66.

nějakým způsobem uložena sobě samé. Prvotní vědomí mé ne-mravnosti je podřízením Druhému, Nekonečnu.¹ Tím se od sebe odlišují idea totality (která je čistě teoretická) a idea Nekonečna (která je mravní). Druhý tak není faktem, ani překážkou, nehrozí mi smrtí. Toužím po něm ve svém studu.

Je důležité si povšimnout, že tak jako u Descartesa je i pro Lévinase *ego cogito* udržováno a zvnějšku. Je udržováno Druhým, který má přede mnou vždy přednost. Druhý mne určuje, je před-po-kladem identity Stejného. Svoboda Druhého omezuje a zakládá svobodu Stejného. Druhý je v tomto smyslu oním Nekonečnem, po kterém *ego cogito* touží. Je v absolutním oddělení, promlouvá ke mně z výše jakožto pán, kterému je třeba se podřídit, neboť se jedná o etický vztah. Ale není pánem ve smyslu Hegelova pána, který je pojatý do souboje na život a na smrt s rabem, byť na tuto myšlenkovou figuru – jak uvidíme níže – Lévinas navazuje.

Ačkoliv jsme výše určili metafysickou Touhu, v níž se realizuje etický vztah Stejného a Druhého, jakožto intencionalitu, tak se na jednom místě Lévinas ohrazuje proti tomu pojímat tento metafysický vztah jakožto vazbu subjektu k objektu, tedy že tudíž není správné vidět v něm intencionalitu.² Neboť nazírání objektů má blízko k jednání, zachází se svým tématem, což se odehrává na rovině, na které jedno bytí omezuje jiné.³ Lévinas praví: „Metafysika se přibližuje, aniž by se dotkla.“⁴ Způsobem její realizace jakožto etiky je sociální vztah, což je pro Lévinase zkušenost *par excellence*. Rozlišujeme totiž podle něho *objektivizující a metafysický akt*, a proto se Lévinas snaží ukázat rozdíl mezi vztahy analogickými k transcendenci a samu transcendenci⁵:

- a) Transcendence totiž vede *vždy* k Jinému, jehož způsob je možné popsat jedině na základě ideje Nekonečna.
- b) Vztahy analogické transcendenci, tedy i jakýkoliv objektivující vztah, setrvávají *vždy* ve Stejném.

Lévinas chce ukázat vztah k Jinému, který jde napříč logikou sporu, kdy Jiné vůči Já zůstává v opozici, tedy v záporu a můžeme jej tak nazvat Ne-Já; stejně tak jde napříč dialektickou logikou, kdy Stejně participuje na Jiném a posléze vytvoří jednotný systém.

Lévinas říká, že idea Nekonečna, jak se odhaluje ve tváři, *nevyžaduje* pouze oddělenou bytost. Zakládá intimitu domu, nepůsobí oddělení⁶ nějakou silou protikladu či dialektické výzvy, nýbrž ženským půvabem svého vyzářování.⁷

Vztah k Nekonečnu je tu jako jiná možnost bytí usebraného ve svém obydlí. Vztah k Druhému, transcendence, záleží v tom, že vyslovuji svět pro Druhého. Řeč je však završením původního pohybu, v němž se tvoří to společné a který odkazuje k vlastnění. Vztah k Druhému je tedy vztahem k Nekonečnu čili metafysikou.⁸ Transcendence není vidění

¹ Viz TN, str. 67 – 68.

² Viz TN, str. 91.

³ Tamtéž.

⁴ Tamtéž.

⁵ Viz TN, str. 92.

⁶ Separace je imanentní vztahu Stejného a Jiného, není negativním rysem, nýbrž konstitutivním aspektem sociálního vztahu, jenž je dle Lévinase naplněním vztahu metafysického. Proto je sexuální diference fundována ontologicky, nikoliv jen jako onticky nahodilý fakt, ale jako bytostný rys umožňující bytí člověka tváří v tvář ve světě.

⁷ Viz TN, str. 131.

⁸ Viz TN, str. 146. V tomto rysu metafysického založení a povahy práce je Lévinas důsledným dědicem Hegelovské myšlenkové pozice.

Druhého, nýbrž je to původní darování. Vidět tvář znamená mluvit o světě. Lévinas říká¹, že transcendence nebo-li řeč není optika, nýbrž první etické gesto.²

Přičemž vzpírání se Jiného mi nepůsobí násilí, má pozitivní strukturu: etickou strukturu.³ Idea Nekonečna nečiní duchu násilí, nýbrž je naopak podmínkou ne-násilí, a zakládá tak etickou dimenzi. Idea Nekonečna totiž působí vztah myšlení k tomu, co překračuje jeho schopnost, což Lévinas nazývá vstřícným přijetím tváře. Vztah k tváři, k absolutně Jinému, které nemohu obsáhnout, a tedy v tomto smyslu i k tomu, co je nekonečné, je přesto určitý styk, je to moje Idea. Tvář se vzpírá vlastnění, mé moci. Tvář ke mně mluví, a tak mne vybízí ke vztahu, který však může vyústit v principiální možnost násilí na Druhém. Naprosté vyhubení všeho necílí k tváři, neboť ta dle Lévinase není z tohoto světa.⁴ Pouze vražda usiluje o totální negaci. Zabít však neznamená ovládnout, nýbrž zničit. Druhý, toto Nekonečno, je ovšem silnější než vražda, vzpírá se nám svou tváří, která je prvotním slovem: „nezabiješ“.⁵ Kdyby rezistence vůči vraždě nebyla etická, nýbrž reálná, setrvali bychom ve *vědomí* zápasu, nikoliv ve vztahu k Druhému. Epifanie tváře je tedy etická.⁶

Lévinas dále zavádí motiv „domu“, který představuje sféru interiority separované od exteriority, kde se exterioritě bráníme a rušíme ji. Proti domu stojí bytostně „navenek“, vstříc exterioritě se podávající a odehrávající motiv „řeči“. Díky domu, který jsem si vybrala a díky ideji nekonečna existuje Já jakožto separované a oddělené. Řeč je naproti tomu ten prostředek, který vytváří vztah mezi Stejným a Jiným, je to samotné vyjádření transcendence, ve kterém je zcela patrné, že zde existuje jakási vzdálenost naprosto nepřevoditelná a nesmazatelná; a dům tuto hranici potvrzuje. Tvář, která nás sice vybízí ke vztahu, nám také zračí tuto distinkci. Tvář, která k nám promlouvá a ke které promlouváme i my; tato tvář je nekonečně vzdálena od naší.

Jelikož pro Lévinase „myslet znamená mít ideu Nekonečna“⁷ a zároveň říká, že Nekonečno nemůže být samo definováno⁸, tak upozorňuje, že tento způsob zpřístupnění Nekonečna poukazuje k poznávání s jinou strukturou. Přičemž tuto strukturu se zde pokouší postihnout jako vztah k tváři a chce ukázat etickou podstatu tohoto vztahu. Tvář je formou evidence, jež umožňuje jakoukoliv další evidenci ve smyslu noetickém, logickém, teoretickém i praktickém. Přičemž podmínkou (byť ne nutně v instrumentálním smyslu) racionálního myšlení je řeč, ve které se odehrává konkrétně žitý postoj Stejného vzhledem k Druhému – neboli ve kterém se ukazuje participace na substanci. Řeč proto ale není primárně komunikací, nýbrž samotným odkrýváním, ukazováním se, epifanií tváře Druhého, v níž se zjevuje samotná substance.

Máme-li ideu Nekonečna, musíme dle Lévinase existovat jako oddělení. Stejně tak je tomu i u Descartesa, neboť říká, že nemůžeme být absolutně dokonalí, jinak bychom neměli ideu jediné dokonalé bytosti. Z toho vyplývá, že existuje jedna absolutně dokonalá a nekonečná bytost, kterou je Bůh.⁹ U Lévinase je Idea Nekonečna sama transcendence. Totalizaci tedy nebrání nedostatečnost Já, ale Nekonečno Druhého.¹⁰ Bytost oddělená od

¹ Viz TN, str. 153.

² Transcendence je prvním etickým gestem, neboť jde o pohostinné přijímání Druhého, v němž tkví Nekonečno. Proto Lévinas metodicky neprovádí „meditace“, nýbrž metafysika je pro něho etikou.

³ Viz TN, str. 173.

⁴ Viz TN, str. 174.

⁵ Viz TN, str. 175.

⁶ Tamtéž.

⁷ Viz TN, str. 180.

⁸ Tamtéž.

⁹ Viz Med. III., str. 69 – 73.

¹⁰ Viz TN, str. 64.

Nekonečna se k němu vztahuje v metafysice.¹ Mít ideu Nekonečna je proto u Lévinase bytostně *rozmluvou*. Což může jistě odkazovat k biblické vazbě Hospodina ke svému vyvolenému (židovskému) národu, ke kterému ustavičně skrze své proroky promlouval.

Lévinas se však vymezuje vůči negativnímu popisu transcendence v tom smyslu, že transcendující bytí a bytí od něj oddělené *nemohou* participovat na stejném pojmu (to by pak představovalo „totalitu“), což dle Lévinase² se odehrává ještě anebo právě u Descartesa.³ Ten totiž podle Lévinase tvrdí, že pojem bytí se používá v případě Boha a v případě tvora mnohoznačným způsobem.

Naproti tomu Lévinas pro vztah mezi bytím zde a transcendentním bytím (tedy mezi Stejným a Jiným) vyhrazuje označení *náboženství*.⁴ V něm trvá vztah mezi Stejným a Jiným navzdory nemožnosti Celku (totality). Stejně a Jiné nemohou být součástí poznání, jež by je oba zahrnovalo. Vztahy separované bytosti k tomu, co ji transcenduje, se nedějí na základě totality. Druhý je ke mně, skrze mou ideu Nekonečna, stále obrácen čelem, zjevuje se a promlouvá svou tvář, problematizuje stejnost Já, což se děje jen před tvář Jiného a pod jeho autoritou. Vztah tváří v tvář je pro Lévinase základní situací rozhodující jak o ontologickém, tak antropologickém významu jsoucna jako jsoucího.

Motiv „domu“ se tak oproti ontologicko-antropologickému významu řeči ukazuje v jistém zamýšleném aspektu tak, že „být oddělen“ pro Lévinase znamená někde bydlet, neboť oddělení se uskutečňuje jakožto lokalizace, tedy v prostoru. Oddělení, jež se konkrétně uskutečňuje jako bydlení a ekonomie, umožňuje vztah k odloučené, absolutní exterioritě. Tento vztah, jež pro Lévinase představuje samotnou metafysiku, se původně uskutečňuje epifanií tváře Druhého. Subjektivita poznání nemůže rozbít totalitu, která se zrcadlí v subjektu, anebo která zrcadlí subjekt. Má-li se zachovat mnohotvárnost (jakožto principiální předpoklad „života“ vůbec), musí se v ní dít subjektivita, jež nemůže usilovat o shodnost s bytím, ve kterém se *děje*.⁵

Ačkoliv „Já“ v oddělení nezná Druhého, překračuje vždy v Touze sebe samo.⁶ Já existuje nad bytím.⁷ V Touze se toto bytí Já jeví ještě výše, poněvadž své touze je ochotno obětovat i své štěstí. Já se tedy teší z bytí a touží po něm. Lévinas zdůrazňuje, že to není nesmrtelnost,⁸ co by bylo cílem pohybu Touhy, nýbrž tímto cílem je Jiný, Cizinec.⁹ Tato Touha se tak stává neegoistickou, je to dle Lévinase *spravedlnost*, čímž Lévinas explicitně dovršuje příslušnost k platónsko-křesťansko-morální tradici západní metafysiky. Transcendence Druhého zahrnuje ve svém konkrétním smyslu jeho bídu, jeho vykořenění a

¹ Lévinas i Descartes se ke svému absolutně Jinému, tedy v případě Lévinase k Druhému a v případě Descartesa k Bohu, vztahují nepřímou, a to sice skrze ideu Nekonečna. Přičemž pro Lévinase je tímto vztahem metafysika.

² Viz TN, str. 64.

³ Viz René Descartes, *Principy filosofie: výbor doplněný dvěma Descartesovými dopisy princezně Alžbětě Falcké*, přeložili Petr Gombíček a Tomáš Marvan, Filosofie – nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 1. vydání, Praha 1998 (dále citováno PF), *První část*, str. 53: „Pokud však jde o to, co nahlížíme jako věci nebo mody věcí, bude vhodné uvážit je každou zvlášť. *Substancí* nemůžeme chápat nic jiného než věc, která existuje tak, že k tomu, aby existovala, nepotřebuje žádnou jinou věc. Avšak můžeme pochopit pouze jednu substanci, která vůbec žádnou věc nepotřebuje, totiž Boha. Neboť o všech ostatních <substancích> poznáváme, že mohou existovat jedině díky Boží součinnosti. A tak, jak se obvykle říká ve školách, jméno substance nepřísluší Bohu a věcem stvořeným *ve stejném smyslu*, tj. není možno rozlišeně pochopit žádný význam tohoto jména, který by byl společný Bohu a věcem stvořeným.“

⁴ Viz TN, str. 64.

⁵ Viz TN, str. 197.

⁶ Viz TN, str. 47.

⁷ Tamtéž.

⁸ Viz TN, str. 48.

⁹ Tamtéž. A pouze člověk může být absolutně cizí. Přičemž v jeho cizotě je obsažena i jeho svoboda, neboť jen svobodné bytosti si mohou být navzájem cizí.

jeho právo cizince. Posledním faktem, tím, kde se objevují věci nikoli jako to, co stavíme, nýbrž jako to, co dáváme, je vztah Stejného k Druhému, mé vstřícné přijetí Jiného.¹

Zpochybnění Stejného se děje skrze Jiného, nikoliv skrze žádného boha-klamatele či zlovolného démona.² Toto zpochybnění spontánnosti přítomností Druhého nazývá Lévinas *etikou*. Metafysika, transcendence čili přijetí Jiného Stejným se tedy děje jakožto zpochybnění Stejného Druhým. Pochopení bytí ale nemůže *vládnout* nad vztahem Druhého.³ Pochopitelnost bytí nezávisí na naší shodě s ním, nýbrž na naší ne-shodě⁴. Chápeme jsoucí v tom horizontu, ve kterém se rýsuje, neboť právě v něm dostává svůj obrys, ale ztrácí tvář, existování samo je zde výzvou k pochopení. Bytí nelze oddělit od porozumění bytí, a bytí je tak výzvou k subjektivitě.

Stejný a Jiný jsou ve vztahu a současně se od něj *uvolňují*, jsou v tomto vztahu absolutně oddělení. Tuto separaci vyžaduje idea Nekonečna.⁵ Metafysika se podle Lévinasova pochopení naopak vždy snažila sjednocovat.⁶ Oddělenost ve smyslu upadnutí či provizorní přerušování totality, znamená neuznat jinou separaci, než je ta ve smyslu *potřeb*. Potřebný nemá cele své bytí, a tedy ani není ve vlastním slova smyslu *oddělený*. Naproti tomu oddělení ve smyslu Lévinasovy metafysické Touhy znamená, že takovýto subjekt má cele své bytí, touží po tom, co mu nechybí, má ideu Nekonečna.⁷ V tomto se dle Lévinase ohlašují *vztahy Dobra*,⁸ ve kterých Lévinas vzdáleně transformuje a využívá platónské představy ideje Dobra, jež je tím, na čem participující jsoucno výhradně „se stává“ a trvale „je“ jsoucím.

Vztah spojuje členy, jež si nechybějí, nýbrž si dostačují. Je to podle Lévinase stále ona metafysická Touha, která naplňuje a rozehrává život bytostí. Tvor je existence, která sice závisí na Jiném, ale ne jako část, která se od něj odděluje. To podstatné na stvořené⁹ bytosti záleží v její separaci vzhledem k Nekonečnu.¹⁰ Nekonečno *přesahuje* sebe sama (a jenom proto je *ne* konečné), otevírá si řád Dobra, který „pak“ vystupuje pro jednající subjekt jakožto *forma principiální závaznosti*, v níž se coby v projevu a působnosti substance zakládá *předpoklad pro* jakékoli jednání a poznávání (evidenci) i řeč. Nekonečno se děje, aniž by usilovalo okupovat totalitu a ponechává místo pro oddělenou bytost.¹¹

Subjekt je tedy oddělen, Stejný a Jiný jsou navzájem oddělení, ale zároveň jsou ve vztahu, mimo který se *principiálně* nikdy nemohou ocitnout. Být oddělen znamená někde bydlet. Ale i bydlení je jakožto deficientní modus vztáženosti k... principiálním vztahem k Druhému. Vzájemným vztahem Stejného a Druhého je Touha, jež se vyslovuje v promluvě tváře. Neboť cílem pohybu Touhy je Jiný, jakožto Cizinec (v tom smyslu, že nepatří do našeho domu). Tato Touha se tak stává spravedlností, nebo-li vstřícným přijetím Jiného, což se děje právě zpochybněním. Stejný a Jiný jsou ve vztahu a zároveň se od něj uvolňují. Proto zde nemůže být řeč o totalitě. Přičemž modem toho oddělení je ponejvýše idea Nekonečna.

Dle Lévinase naznačuje metafysika, tento vztah k exterioritě (k tomu, co je nadřazeno), že vztah konečna a Nekonečna spočívá v tom, že konečné setrvává ve svém

¹ Viz TN, str. 61.

² Viz TN, str. 28.

³ Proto je primát etiky nad ontologií.

⁴ Lévinas vlastně přitaká ontologické diferenci v modifikovaném vztahu.

⁵ Viz TN, str. 86.

⁶ Tady jde však o pojetí metafysiky ve smyslu totality, jejímž nejlepším příkladem by mohl být Parmenidés z Eleje, tedy nejde o „etickou“ metafysiku Nekonečna ve smyslu Lévinasově.

⁷ V čemž opět spatřuji autenticitu a ne-autenticitu života.

⁸ Viz TN, str. 87.

⁹ Stvořenost neboli nedosažitelnost Jiného-Nekonečna, míněna ale pozitivně, zakládá možnost (ba nárok) transcendovat, tj. na rovině etického vztahu být pohostinný.

¹⁰ Viz TN, str. 89.

¹¹ Viz TN, str. 88.

vlastním bytí, nenechá se pohltit Nekonečnem, neboť to by byl regres do totality.¹ Chápat bytost jako exterioritu dovoluje pochopit smysl *konečného* mimo rámec „smrtnosti“, v čemž Lévinas naráží kriticky na Heideggerovo pojetí konečnosti pobytu, jež spočívá právě ve smrtnosti. Chápat bytost jako exterioritu zároveň znamená nahlédnout, že Nekonečno je Touha po Nekonečnu, a tak pochopit, že dění Nekonečna volá po oddělení a po vzniku *absolutně nahodilého* (ve smyslu nikoliv totalitního) Já čili počátku.

Z metafysického vztahu a ze vztahu k absolutně Jinému podle Lévinase profituje možnost „představovat si“ (zpředmětňovat) a z ní pramení možnost pokušení idealismu², avšak dosvědčují oddělení uvnitř této transcendence samé. Lévinas říká, že jde o to, co se podle karteziánské terminologie stává jasnou a zřetelnou ideou. V jasnosti se dle Lévinase předmět *dává*, otevírá se tomu, kdo se s ním setkává, jako by jím byl vymezen.³ V jasnosti se vnější bytí prezentuje jako dílo toho myšlení, které je přijímá. V představování se totiž stírá rozdíl mezi Já a předmětem – vnitřkem a vnějškem. Představování⁴ je možnost toho, aby se Jiné vymezovalo Stejným, aniž by vymezoval Stejně, aniž by do něj vnášelo jinakost. Představování je tedy pohyb, který vychází ze Stejného.⁵ Představování je čistá spontaneita a přítomnost, neboť „já“ v okamžiku představování není poznamenáno minulým.⁶

Přičemž musíme brát zřetel na to, že pokud se podle Lévinase pojem bytí kryje s pojmem totality, tak se dostáváme pojmem transcendentního za kategorie bytí (opět iluze na platónské *epekeina tés úsiás*). Neboť transcendentní je to, co nemůže být zahrnuto. Rozpětí mezi věčností a časem je pak pro Lévinase tím nejlepším rozlišením totality a oddělení.⁷ Potom se však Druhý svým významem podobá Bohu⁸ a v tváři Druhého se zjevuje samotný Bůh, který je tak živý a přítomný v lidských dějinách, což problematizuje či povznáší na jinou úroveň motiv „smrti boha“.

Ovšem v Lévinasem nijak neproblematizovaném a skandálně předpokládaném pojmu „stvoření“ je vyjádřena absolutní neshoda oddělení. Tedy to, že je zde zakotvena jak příbuznost všech bytostí, tak jejich radikální různorodost. V situaci stvoření je Já pro sebe, ale není *causa sui*.⁹ Stejný je ve své „stejnosti“ potvrzován a kladen přítomností Druhého.

Vztah mezi oddělenými bytostmi není jejich shrnutím, netotalizuje. Vztah mezi oddělenými bytostmi se děje ve vztahu tváří v tvář. Jakmile podle Lévinase¹⁰ uchopíme svůj protějšek myšlenkou, vystupuje za ním nový tak, jako jistota *cogito* vystupující za každým popřením jistoty.

Bytí tedy samo o sobě jakožto základní pojem „totality“ v sobě nezahrnuje lévinasovský pojem transcendentního. Pojem transcendentního totiž podle Lévinase překračuje bytí. Pohyb transcendence vychází od bytí, od Já směrem ke Druhému, ale nikdy nespočívá pouze v bytí samotném. Jde za Jiným v Touze. Jestliže transcendentní překračuje bytí, překračuje subjekt, aniž ho tím však ruší. Spíše ho tím významově proměňuje a jakoby

¹ Viz TN, str. 260.

² Idealismus je Lévinasem míněn ve smyslu idealizování (toto slovo má specifický význam „přikrášlovat) představovaného, přičemž představovaným je Druhý, absolutně Jiný a nekonečně vzdálený. Představování i idealismu však jen dosvědčují oddělení uvnitř transcendence, resp. separaci ve vzájemném vztahu.

³ Viz TN, str. 105 – 106.

⁴ Představování se u Lévinase jeví jako interpretace, tedy mít ideu jako předmět své mysli, jehož si je mysl bezprostředně vědoma.

⁵ Lévinasovo pojetí subjektivita je charakterizováno jakožto subjektivita, do které se vlamuje diference, aby ve své stejnosti byla založena etickým gestem. Oproti tomu u Hegela je subjektivita chápána jakožto subjektivita, které se vlamuje do diference, aby ji učinila stejnou.

⁶ Viz TN, str. 107.

⁷ Viz TN, str. 261.

⁸ Lévinas totiž „descartovského Boha“ vidí v Druhém. Z toho plyne naše odpovědnost vůči němu. Neboť tvář (jíž ke mne Druhý promlouvá) se dovolává spravedlnosti.

⁹ Viz TN, str. 262.

¹⁰ Viz TN, str. 263.

znovu stvoří. Setkání s tváří Druhého proměňuje existenci Stejného tím, že *teprve vůbec nechá explicitně vystoupit fakt* stejnosti Stejného a jinakosti Druhého.

Přistupme nyní opět v krátkosti k poválečnému myšlení Martina Heideggera, Lévinasova velkého filosofického soka. Heidegger se v *Dopise o humanismu* ptá, v jakém vztahu jsou vůbec člověk a bytí?¹ Člověk především nad bytím nemá žádnou moc, není v jeho silách bytí nějakým způsobem řídit, tedy dávat jsoucnům vznikat a zanikat. Místo toho je člověk pojatý jakožto „pastýř bytí“, který nemanipulativně a nenásilně respektuje a opatruje jemu uloženou závaznost podávající se pravdy (neskrytosti) bytí. Člověk je před bytí postaven – vržen do jeho pravdy tím, že je oním “tu” ve světlině bytí. To, jak se před ním bytí ukáže, vychází z údělu bytí samého. Člověk je však v tomto vztahu, právě díky svému postavení, v němž jej sleduje jako nekonečný proud vznikání a zanikání, jeho opatrovatelem. Proto Heidegger člověka pojmenuje “pastýřem bytí”.

Bytí je tím nejobecnějším, s čím se člověk ve světě setkává, a současně to však nechápe. Bytí je vlastní všemu jsoucímu, jenom současný člověk, ovlivněn metafysickým způsobem myšlení, toto nevidí a vztahuje se místo k bytí samému, k jednotlivým jsoucnům. A přitom Heidegger tvrdí, že právě bytí je člověku tím nejbližším, až skrze něj a řeč (myšlení) může člověk přestoupit k jednotlivým jsoucnům. Bytí má člověk na mysli neustále, konkrétní jsoucna pouze pokud jsou, pokud se zrovna vyskytují ve světlině bytí. Proto je bytí člověku tím nejbližším, a zároveň jej lze označit za naprosté *transcendens*,² protože teprve skrze něj přesahujeme ke jsoucnu.

A tak Heidegger požaduje, aby bylo lidem opět vštípeno myšlení bytí samého v první řadě, avšak ne myšlení jsoucna s ohledem na bytí, jak se to děje v metafysickém způsobu uvažování. Metafysika si není s to uvědomit, že jsoucí je jí umožněno zakoušet pouze skrze bytí, v němž jsoucí neustále vstupuje do světliny a vystupuje z ní. Heidegger možná rovněž kriticky akcentuje motiv „totality“, avšak zároveň klade „totalitu“ jinou, další „totalitu“ neutrálního „bytí“, které stojí jako lhostejné a bezcitné *fatum* nad dějinami lidské existence.

Metafysika čili vztah k Jinému se dle Lévinase děje jako služba a jako pohostinnost,³ avšak ne jako pohostinnost vůči nějakému abstraktnímu dějinně se podávajícímu „bytí“, nýbrž vůči Druhému člověku. Lévinas metafysické myšlení, kdy konečná bytost má ideu Nekonečna, kde se tedy děje radikální oddělení⁴ a zároveň i vztah s Jiným, nazývá *intencionalita*, nebo-li vědomí něčeho. Je to pozornost ke slovu, resp. přijetí tváře, tedy pohostinnost. Tak jak nás tvář Druhého uvádí do vztahu s Třetím, dostává metafysický vztah mezi mnou a Druhým formu My. Právě metafysika nás vede k dovršení Já jako jedinečnosti.

Tato nenahraditelná jedinečnost Já, která se uchovává proti státu, vrcholí podle Lévinase v představě *plodnosti*. Lévinas se tak dovolává jistého velmi konkrétního rozměru a perspektivy transcendence.⁵ Musíme však mít na zřeteli, že plodnost nespájí rozbité zlomky totality v jeden subjektivní příběh. Plodnost naopak zbavuje subjekt poslední známky *fatality* tím, že mu dovoluje být někým jiným.

Lévinas ustavičně opakuje,⁶ že metafysika je Touha. Přičemž Touhu popsal jako „míru“ Nekonečna, Touha zde tak stojí proti Potřebě. Přetržitost generací – smrt a plození – vyvádí Touhu z vězení její vlastní subjektivity. Vyložit metafysiku jako Touhu znamená

¹ Viz Humanismus, str. 23.

² Viz Humanismus, str. 28.

³ Viz TN, str. 267.

⁴ Tamtéž: „Oddělení dává subjektivní existenci její obrysy.“

⁵ Viz TN, str. 268.

⁶ Viz TN, str. 272.

chápat vznik bytosti jako dobrotu¹ a něco, co přesahuje štěstí; znamená to chápat vznik bytosti jako bytí pro Druhého. Ale toto „bytí pro Druhého“ není negace Já. Vztah tváří v tvář je totiž původním místem vzniku bytosti, odkud též vycházejí všechny ostatní možné vztahy. Tedy i zjevení třetího se děje skrze tvář.

Zrekapitulujme si první oddíl naší práce o Lévinasově pojetí „Metafysiky“.

Metafysika je pro Lévinase Touha. Touha po Nekonečnu, po Druhém v jeho nekonečné Jinakosti. Metafysika není otázkou po univerzálním principu garantující *ens qua ens*, nýbrž je ustavičným setkáváním se s prosbou Druhého, který zpochybňuje stejnost Stejného, aby zároveň nechal Stejného uvědomit si jak svou stejnost, tak jinakost Druhého. A v tomto etickém vztahu se odehrává samotná substance, Bůh.

Touha stojí u Lévinase v protikladu k potřebě, která může dojít svého nasycení. Touha je však nikdy nekončící, tedy nemůže dojít svého naplnění či uspokojení, metafysická Touha. V pravém slova smyslu lze takto toužit pouze po Druhém, tedy Jiném, nebo-li cizím. A pokud cizím, pak rovněž svobodným, neboť, jak bylo řečeno, jen svobodné bytosti si mohou být navzájem cizí. Metafysická Touha je tedy napřažená ke Druhému, k Nekonečnu.² V tom smyslu, že jej nikdy nemohu vlastnit či pojmout do svého světa. Druhý, a v tomto smyslu tedy Nekonečný, pouze stojí na horizontu mé viditelnosti. Nikdy jej neučiním v silném slova smyslu svým, tedy mnou samou. Vždy bude tím Druhým a tedy absolutně Jiným, a v tomto smyslu též Nekonečným, neboť po něm mohu jen nekonečně toužit – po způsobu metafysiky čili transcendence.

Pohyb metafysiky vede k transcendentnímu, to si však nepřivlastňujeme, zůstává stále transcendentním, k němuž máme úctu. Je to exteriorita, čili jinakost Jiného, metafysická exteriorita. V čemž tkví etické gesto. Metafysický akt je tedy pro Lévinase samotnou transcendencí, která vede k absolutně Jinému. Metafysika tak musí být etikou, neboť právě etické vztahy mají vést transcendenci k cíli. Nesmíme si však pod tímto cílem představit něco konkrétního či hmatatelného. Cílem je zde míněna ona exteriorita Jiného, Druhý jakožto Nekonečno; a vztah, kterým se k němu jedině můžeme vztahovat a tím je metafysická Touha.

Vztah k Druhému je tedy založen na Touze; metafysické Touze, nikdy neuspokojitelné. A neuspokojitelná je proto, že je sférou k tomu, co není předmět či jsoucno. Je to Touha po Nekonečnu tedy transcendování. Subjektivita je tak definována Touhou po Nekonečnu. A tato myšlenka Nekonečna vyznačuje transcendenci. Transcendence vyjadřuje vztah s nějakou skutečností, která je nekonečně a nedosažitelně vzdálena. Tento vztah je metafysickým vztahem.

Metafysická Touha je Touha bez uspokojení, v tom tkví vzdálení, čili exteriorita Jiného. Absolutní exteriorita metafysického cíle tkví v transcendenci, neboť metafysický pohyb je transcendentní. Transcendence je tedy podmíněna radikální Jinakostí Jiného, přičemž tím zároveň vyjadřuje vzdálenost mezi Stejným a Jiným. Nicméně to rovněž znamená, že se nelze postavit mimo tento vztah, neboť jinakost může být dána jen potud pokud je dána nějaká stejnost, resp. jedno bez druhého nemůže „být“, „existovat“.

Nesmíme si však myslet že by snad metafysická Touha byla neuspokojitelná z toho důvodu, že je nekonečným prahnutím po živinách, ani vzhledem k naší konečnosti, neboť ani jedno není jejím cílem. Cílem metafysické Touhy, jak už jsme řekli, je Jiný, Nekonečno, které

¹ Viz TN, str. 272: „Dobrota znamená jít tam, kde ji žádná vyjasňující (tj. panoramatická) myšlenka nepředchází, jít a nevědět kam. Dobrota jako absolutní dobrodružství, v prvotní neopatrnosti, je transcendence sama. Transcendence je transcendencí nějakého Já. Pouze Já může odpovédět na příkázání tváře.“ Přičemž transcendence či dobrota vystupuje jako pluralismus.

² Neboť Nekonečno je tváří, tváří Druhého.

se nám prezentuje ve Tváři Druhého. Přičemž k Druhému se vztahujeme na základě transcendence. To nám umožňuje promluva. Což je pro Lévinase první etické gesto. Neboť epifanie tváře je etická. Metafysická Touha po absolutně jiném rozvíjí podle Lévinase svou *en-ergeia* ve vidění tváře neboli v ideji Nekonečna.¹ Idea Nekonečna přesahuje mé schopnosti, nepřichází z našich apriorních základů, je to zkušenost *par excellence*.

¹ Viz TN, str. 172.

Totalita

Problematika subjektivity, ve které se specifickým způsobem odehrává řešení základní metafysické otázky po substanci, se pro Lévinase konkrétně děje takovým způsobem, že Lévinas rozlišuje *ideu totality* a *ideu Nekonečna*, přičemž zastává filosofický primát ideje Nekonečna. Nutno však rozlišit mezi ideou Nekonečna a Nekonečnem samým. Pojem Nekonečna je pro Lévinase zcela primární, neboť právě v něm jakožto garantu transcendence tkví cesta či spočívá vztah k Jinému.

Dle Lévinase můžeme dojít od zkušenosti totality k takové situaci, kde se totalita láme a dochází k zjevné primordiální sféře předpokladu umožnění *významu* bytí jsoucího jako takového neboli sféry transcendence. Takovou situací je záblesk exteriority či transcendence ve tváři Druhého, což se vyjadřuje pojmem Nekonečna.

Pro Lévinase eschatologická vize nestaví proti zkušenosti *totality* pouhý protest osoby ve jménu egoismu. Taková provolání morálky, založená na čistém subjektivismu¹ Já, se vyvracejí válkou, totalitou, kterou válka odkrývá, a objektivními nezbytnostmi. Proti objektivismu války stavíme subjektivitu vzešlou z eschatologické vize. „Já“ je vždy (nezakusitelnou) identitou. Jsme identitou, ale nikdy tuto identitu nezakoušíme.

Pro Hegela platí základní předpoklad, že totalita (celku) existuje jakožto úplnost Pojmu/Absolutna. Vědomí si je sice vědomo zápornosti, která k němu přistupuje, avšak tato zápornost je obsažena v něm samém, jedná se tedy o jakési podvojně sebe-vědomí, zdvojené sebevědomí, pána a raba v jednom celku. Ačkoli zprvu si vědomí této své „celosti“ není vědomo, dochází k němu přes pohyby překonání (sebe sama jakožto nereflaktovaného Já) a pohyb utváření, čili znovu-sebe-utváření Já, což je návratem do sebe jakožto již reflektované Já.

Totalitu tvoří protiklad teze a antiteze, přičemž tato totalita relativizuje metafysickou transcendenci vyjádřenou ideou Nekonečna. V oddělení já, jež není vzájemným protějškem transcendence Jiného vůči mně, se nabízí jistá konkrétní mravní zkušenost: co mohu vyžadovat od sebe, není srovnatelné s tím, co mám právo vyžadovat od Druhého.² Druhý má vždy přednost přede mnou, jedná se o asymetrii vztahu; a v důsledku toho také o nemožnost totalizace. Proti své totalizaci se bytost staví svou psychikou, jež je tak kořenem oddělení, což dosvědčuje *cogito*.³

Oddělení naznačuje, že *jsoucí* se může usadit a mít svůj vlastní osud. V totalitě historika je smrt Jiného *konec*, bod, kde se oddělená bytost vrhá do totality. Umírání značí úzkost, protože umírající bytost, přestože se ukončuje, nekončí, jde tam, kam se jít nedá. Umírající bytost odchází do země, ve které jsme se nenarodili, která není tady, kam ji jako živý nikdo nemůže následovat. Druhý pokračuje, resp. existuje ve svém potomstvu. Jak sám Lévinas říká,⁴ neznamená to, že by smrtelná existence byla přítomná i po své smrti. Separace Stejného a Jiného je tedy možná jen a pouze tehdy, pokud každá bytost má svůj čas, svůj vymezený čas na tomto světě. Toto vzepření je nezbytné pro ideu Nekonečna.

¹ Subjekt je u Lévinase, charakterizován touhou po Nekonečnu.

² Viz TN, str. 38.

³ Mezi bytostmi je reálná distinkce, tj. bytostná vzájemná nepřevoditelnost.

⁴ Viz TN, str. 42.

Jedinečnost „já“ vyjadřuje oddělení, což je samota a slast. To pak je separace, skrze slast, nezávislostí. Jedinost „já“ leží mimo rozlišování individuálního a všeobecného. Bytost je u sebe doma. „Já“ je tedy způsob, jímž se uskutečňuje prolomení totality. Je to osamělost *par excellence*. Tato jedinečnost je právě egoismus štěstí, které si dostává *následkem* vztahu k Jinému, které uspokojuje své potřeby. Je to existence *pro sebe*.¹ Onen průlom totality je radikální, neboť kritická přítomnost Jiného zpochybní můj egoismus, ale nerozbije jeho osamělost.

Pojem oddělené osoby, kterou jsme se zabývali v opisu slasti a která se ustavuje v nezávislosti štěstí, se dle Lévinase liší od pojmu osoby, jak jej konstruuje filosofie života. Vztah směřující od Já k Jinému nelze zahrnout do sítě vztahů, které jsou viditelné pro někoho třetího. Pohyb od já k Jinému se nemůže ukazovat jako téma nějakému objektivnímu pohledu, nějaké reflexi. Pluralismus předpokládá radikální jinakost jiného, jehož *nepojímám* ve vztahu k sobě, nýbrž se s ním *střetávám* na základě svého egoismu.² Jinakost bližního, která je v něm obsažena *se odhaluje*, přistupuji k ní ze sebe, nikoli srovnáváním sebe s Jiným. K jinakosti bližního mám přístup na základě společenství s ním. Příklad toho vztahu podle Lévinase udává *sexualita*.³

Oddělení, jež se konkrétně uskutečňuje jako bydlení a ekonomie, umožňuje vztah k odloučené, absolutní exterioritě. Tento vztah, metafysika, se původně uskutečňuje epifanií Druhého v tváři. Subjektivita poznání nemůže rozbít totalitu, která se zrcadlí v subjektu anebo která zrcadlí subjekt. Má-li se zachovat mnohotvárnost, musí se v ní dít subjektivita, jež nemůže usilovat o shodnost s bytím, ve kterém se *děje*.⁴

Naopak u Hegela zakouší vědomí sebe samo, jako vědomí, jež si samo v sobě odporuje. Je to jedno vědomí, které má v sobě dva způsoby – osvobozuje se, je neměnné a sobě samému rovné; a přitom si je vědomo svého rozporu.

Sebevědomí se zde uskutečňuje, a ničí druhou stránku jsoucna, zdvojuje se a je podvojně. Tím se zdvojení, rozdělené dříve mezi dva jednotlivce (pána a raba), navrátilo do jednoho. Je tak dáno zdvojené sebevědomí v sobě samém.⁵

Vědomí je tedy vědomím sebe jako podvojně, rozporné bytosti. Jeho pravý návrat k sobě, čili jeho vnitřní směr, bude představovat pojem ducha, který ožil a vstoupil v existenci.

Toto vědomí je pohlížením jednoho sebevědomí do druhého a samo je obojím; jednota obojího je mu bytností.⁶

Jsem vždy již ve vztahu k tomu, z čeho nežiji⁷ (na rozdíl od živlů a živin, z nichž slast žije), ke Druhému. Abych se dle Lévinase mohla osvobodit od vlastnictví, musím již to, co vlastním, umět *dávat*. K tomu je zapotřebí setkání s Druhým, který mne zpochybňuje; ochromuje vlastnění, jež popírá svou epifanií ve tváři. Moje vlastnění může popírat jen proto, že ke mně přistupuje z výše. Lévinas říká⁸, že vyučování je rozmluva, která pokračuje v zavádění ideje Nekonečna do mne. Stejně se nemůže zmocnit Jiného, může je pouze potlačit. To je však nepřekročitelná nekonečnost negace vraždy, z níž ke mně přichází Druhý v etické nemožnosti spáchat vraždu. Vítám Druhého tím, že mu otevírám svůj dům. Toto

¹ Viz TN, str. 100.

² Viz TN, str. 103.

³ Tamtéž.

⁴ Viz TN, str. 197.

⁵ Viz Fenom.ducha, str. 167.

⁶ Viz Fenom.ducha, str. 168.

⁷ Viz TN, str. 150.

⁸ Viz TN, str. 159.

zpochybnění mého já, jež se kryje s manifestací Druhého v tváři, nazývá Lévinas řečí.¹ Jejím místem je dimenze absolutní Touhy, skrze niž se Stejně ocitá ve vztahu k Jinému. Vztah k Druhému proráží dle Lévinase strop totality.² Druhý není jiná svoboda stejně libovolná jako moje, neboť v tomto případě by se zrušilo Nekonečno, jež mne od něho odděluje, a byli bychom zahrnuti pod stejný pojem, tj. v totalitu. Jeho jinakost se projevuje v mistrovství, které vyučuje, což je přítomnost Nekonečna, prolamující uzavřený kruh totality.³

Mluva⁴ se uvnitř vztahu k Druhému ukazuje jako znak, který vydává Druhý, byť i třeba zastírá jeho tvář.⁵ Absolutně mlčenlivý svět, jenž za jevy nedává tušit nikoho, kdo tento svět oznamuje, by se nemohl nabízet ani jako divadlo.⁶ Dle Lévinase tím tkví význam v prolomení poslední jednoty uspokojené bytosti. Věci začínají nabývat významu ve starosti té bytosti, jež je ještě „na cestě“. Z tohoto průlomu se pak odvozuje i samo vědomí. Vědomí je, dle Lévinase, předloženo v objektivitě.⁷ Objektivita se *vykládá* v rozmluvě, *mezi slovy*, která předkládají svět.⁸ To se odehrává mezi dvěma body, které spolu netvoří nějaký systém, kosmos, totalitu. Význam tedy pochází z tváře Jiného, který se obrací ke Stejnému, jenž po něm touží; touží po tom, co mu nechybí. Význam vychází ze slova, v němž je svět tematizovaný i interpretovaný, v němž označující se nikdy neodděluje od znaku. Mít smysl znamená vyučovat anebo být vyučován, vyslovovat anebo moci být vyslovován.⁹ Počátek a konec nejsou posledními pojmy ve stejném smyslu. Počátek vědění je možný jen tehdy, pokud se zruší trvalá dvojznačnost světa, v němž každý jev je možným zastíráním. Mluva do této anarchie, dle Lévinase, vnáší princip.¹⁰ Mluva, která proniká tvář, říká Lévinas, je první osvobozující dotek zjevení. Vzhledem k ní nabývá svět významu.¹¹

Dle Lévinase naznačuje metafysika, vztah k exterioritě, že vztah konečna a Nekonečna spočívá v tom, že konečně setrvá ve svém vlastním bytí, nenechá se pohltit Nekonečnem, neboť to by byl regres do totality.¹² Chápat bytost jako exterioritu dovoluje pochopit smysl *konečného*. Znamená to nahlédnout, že Nekonečno je Touha po Nekonečnu, a tak pochopit, že dění Nekonečna volá po oddělení a po vzniku absolutně nahodilého Já čili počátku.

Příčemž musíme brát zřetel na to, že pokud se pojem bytí kryje s pojmem totality, dostáváme se pojmem transcendentního za kategorie bytí. Neboť transcendentní je to, co nemůže být zahrnuto. Rozpětí mezi věčností a časem je tím nejlepším rozlišením totality a oddělení.¹³ Potom se však Druhý svým významem podobá Bohu.¹⁴ Ovšem v pojmu stvoření je vyjádřena absolutní neshoda oddělení. Tedy to, že je zde zakotvena jak příbuznost všech bytostí, tak jejich radikální různorodost. V situaci stvoření je Já pro sebe, ale není *causa sui*.¹⁵

Vztah mezi oddělenými bytostmi není jejich shrnutím, netotalizuje. Vztah mezi oddělenými bytostmi se děje ve vztahu tváří v tvář. Podle Lévinase¹⁶ jakmile uchopíme svůj

¹ Viz TN, str. 159.

² Viz TN, str. 151.

³ Tamtéž.

⁴ Což je u Lévinase rovina transcendování.

⁵ Viz TN, str. 77.

⁶ Viz TN, str. 77 – 78.

⁷ Ale idea nekonečna ani Druhý nejsou objekty.

⁸ Viz TN, str. 79.

⁹ Viz TN, str. 81.

¹⁰ Viz TN, str. 82.

¹¹ Tamtéž.

¹² Viz TN, str. 260.

¹³ Viz TN, str. 261.

¹⁴ Lévinas totiž „descartovského Boha“ vidí v Druhém. Z toho plyne naše odpovědnost vůči němu. Neboť tvář (jíž ke mne Druhý promlouvá) se dovolává spravedlnosti.

¹⁵ Viz TN, str. 262.

¹⁶ Viz TN, str. 263.

protějšek myšlenkou, vystupuje za ním nový tak, jako jistota *cogito* vystupující za každým popřením jistoty.

Pohyb transcendence se liší od negativity, jíž člověk odmítá podmínky, v nichž se nachází. Negativita totiž předpokládá bytost, jež je na nějakém místě doma. Práce sice proměňuje svět, ale opírá se o svět, který proměňuje. Popírající a popírané se tak kladou společně, tvoří celek, resp. totalitu. Negativita však není schopna transcendence. Transcendence vyznačuje vztah s nějakou skutečností, která je nekonečně vzdálena od mé, aniž by se vzdálenost se vztahem navzájem rušili. Tento vztah Lévinas nazval metafyzickým.¹

Metafyzika či transcendence se poznává v díle intelektu², aspirujícího o exterioritu, jež je Touhou.³ Touha po exterioritě se pohybuje v Rozmluvě, jež se v přijetí tváře zpřítomnila jako spravedlnost. Svoboda je uvedena v pochybnost pouze potud, pokud je nějakým způsobem uložena sobě samé. Prvotní vědomí mé nemravnosti je podřízením Druhému, Nekonečnu.⁴ Tím se od sebe odlišují idea totality a idea Nekonečna. U Lévinase je důležité si povšimnout, že *ego cogito* je udržováno zvnějšku. Je udržováno Druhým, který má přede mnou vždy přednost. Druhý mne určuje. Jeho svoboda omezuje a zakládá svobodu mou. Druhý je v tomto smyslu oním Nekonečnem, po kterém *ego cogito* touží. Je v absolutním oddělení, promlouvá ke mně z výše jakožto pán, kterému je třeba se podřídit, neboť se jedná o etický vztah.

Shrnutí oddílu „Totalita“

Vztah Stejného a Jiného dle Lévinase netotalizuje. Nejde o celek, jenž by byl jednotou. Jde sice o vzájemný vztah, ale vztah dvou naprosto na sebe nepřevoditelných substancí. Vztah Stejného a Jiného se děje na základě Touhy, která značí transcendenci, resp. transcendentní tedy metafyzický vztah. V tom je obsažena jednak trvalá distinkce mezi Stejným a Jiným. Totalita se tedy neděje ve vztahu mezi Stejným a Jiným, neboť Jiný by se pak stával týmž. Totalitou je zde míněno „být jako celek“, Já jakožto Já.

Vztah pána a raba, vědomí o sobě a pro sebe, nereflektovaného Já a reflektovaného Já – totalizuje. Zahrnuje je pod tentýž pojem. Nejsou zde dvě substance, dva odlišené subjekty, Já a Druhý, jako je tomu u Lévinase. Hegel naopak vyzdvihá strukturu jednoho sebevědomí, a jde mu o to ukázat, jak takové vědomí dochází k vědomí sebe samého. Vychází ze sebe, vlamuje se tak do difference, do toho, co je jiné, aby ji ale posléze učinil stejnou, resp. sebou samým a přes pohyb utváření se pak navrácí k sobě. Je to tedy zdvojené sebevědomí, které si tento svůj pohyb a tuto svou lidskou bytnost uvědomuje.

Není zde, jako je tomu u Lévinase, oddělení a zároveň vztah Stejného a Jiného. U Hegela se nejedná o absolutní separaci. Hegel naopak vyzdvihuje tuto jednotu, totalitu, zdánlivě si odporujících prvků – pána a raba.

¹ Viz TN, str. 27.

² Pro Lévinase je tedy intelekt nekonečnou touhou po Nekonečnu. U Descartesa je jím jistota evidence vytvářející ideje a pojmy.

³ Viz TN, str. 66.

⁴ Viz TN, str. 67 – 68.

Nekonečno

Lévinas říká, že idea Nekonečna se děje jako vztah k tváři, v níž se zpřítomňuje Jiný, nepopírá Stejně, nečiní mu násilí; zakládá mou svobodu a vybízí ji k odpovědnosti. Tvář se vzpírá vlastnění, mé moci, neboť ke mně mluví, a tak mne vybízí ke vztahu. Vyhubení necílí ke tváři, neboť ta není z tohoto světa, je oním absolutně Jiným, po čem ve své metafysické touze toužíme. Pouze vražda usiluje o totální negaci. Druhý, tedy Nekonečno, je ovšem silnější než vražda, a svou tváří se vzpírá, tvář tak vystupuje jakožto prvotní slovo: „nezabiješ“. Epifanie tváře je tedy etická.

Přičemž okamžik smrti leží dle Lévinase v nekonečné budoucnosti. Být časově tak pro něj znamená být pro smrt a současně mít ještě čas, být proti smrti.

Ukáže se, že nepřítel, či Bůh, nad nímž nemám moci a který není *součástí* mého světa, je dle Lévinase stále ve vztahu ke mně a dovoluje mi chtít; je to vůle, která vniká do podstaty Touhy, jenž je touhou *pro* Druhého.

Hegel tematizuje Nekonečno jen velmi okrajově a jen potud, pokud hovoří o bytnosti či jednotě, resp. trvání jakožto nekonečnost.

Nekonečno se děje ve vztahu Stejného k Jinému. Toto slovo *děni* označuje jak uskutečnění bytí, tak i jeho vystavení na světlo. Děni je pro Lévinase setkání s tváří Druhého. Idea Nekonečna není pojem, který si subjekt příležitostně vytváří při reflexi nějakého jsoucna. Děni nekonečného jsoucna nelze oddělit od ideje Nekonečna, neboť toto překračování mezi se děje právě v nepoměru mezi ideou Nekonečna a nekonečnem samým, jehož je ideou. Lévinas zde tedy zmiňuje podstatný rozdíl mezi ideou Nekonečna a Nekonečnem samým, k němuž nemáme bezprostřední přístup. Dostáváme se k němu pouze zprostředkovaně a to sice skrze ideu Nekonečna.

Ačkoliv, podle Lévinase, ideu Nekonečna máme, máme ji však jako neadekvátní, a to sice díky naší přirozenosti, neboť „my“ nemůžeme být nekoneční, „my“ jsme koneční. Do protikladu je zde tedy dána *idea Nekonečna* a *Nekonečno samé*. Idea Nekonečna je vůči duchu transcendentní, je absolutní transcendentality, je tím prvním, co konstituuje mysl (ale dospějeme k ní až na konci), což je patrný motiv sebekladení mysli, tak jak vystupuje u Descartesa. V ideji Nekonečna myslíme to, co vždy zůstává mimo myšlenku. Idea Nekonečna je podmínkou každého mínění, stejně jako každé objektivní pravdy. Idea Nekonečna je duch ještě před tím, než se vystaví rozlišení toho, co odkrývá sám sebou, od toho, co přejímá z mínění. Nekonečno tedy přesahuje myšlenku, jež je myslí. V tomto přesahování vzniká, čili děje se, sama jeho *nekonečnost*. Vztah k Nekonečnu bude proto třeba vysvětlit v jiných pojmech než v pojmech objektivní zkušenosti. Znamená-li však zkušenost vztah k absolutně Jinému, tj. k tomu, co vždy přesahuje myšlení, potom vztah k Nekonečnu uskutečňuje zkušenost *par excellence*.

Na ideji Nekonečna, jež není představou Nekonečna, spočívá aktivita sama. Teoretické myšlení, vědění a kritika, proti nimž je stavěna aktivita, mají tentýž základ. Aktivitu předchází a zakládá Touha, jež je založená na vůli. Touha je sféra vedoucí k tomu, co není předmět či jsoucno, proto je neuspokojená. Touha po Nekonečnu, tedy transcendování. Pro Lévinase je tedy onou Touhou, setkání s Druhým. Touha zde vystupuje v kontrastu s žádostí, jenž je přivlastňováním, má jistý záměr a naplnění.

Idea Nekonečna vyžaduje oddělení. Neboť subjekt, který je konstituován ideou Nekonečna je jí konstituován tak, že jí nikdy nemůže dosáhnout. V čemž opět tkví

metafysická Touha. Subjekt, podle mne, nutně obsahuje tuto negaci, tedy nemožnost dosažení, což však nemá za výsledek zoufalství.

Idea Nekonečna se děje jako vztah k tváři, v níž se zpřítomňuje Jiný, nepopírá Stejně, nečiní mu násilí; zakládá mou svobodu a vybízí ji k odpovědnosti. Tvář se vzpírá vlastnění, mé moci, neboť ke mně mluví, a tak mne vybízí ke vztahu. Pouze vražda usiluje o totální negaci. Druhý, tedy Nekonečno, je ovšem silnější než vražda, a svou tváří se vzpírá, tvář tak vystupuje jakožto prvotní slovo: „nezabiješ“. Epifanie tváře je tedy etická.

Lévinas zastává názor, že požadavek překračování mezi ideou Nekonečna a Nekonečnem samým, dokáže uskutečnit subjektivita – totiž to, že obsahuje víc, než je možné obsáhnout. Idea Nekonečna předpokládá oddělení Stejného vůči Jinému, ovšem nespočívá na protikladu k Jinému.

Máme-li ideu Nekonečna, musíme existovat jako oddělení. Idea Nekonečna je totiž sama transcendence. Totalizaci tedy nebrání nedostatečnost Já, ale Nekonečno Druhého.¹ Bytost oddělená od Nekonečna se k němu vztahuje v metafysice. Mít ideu Nekonečna je rozmluvou. Lévinas říká, že negativní popis transcendence, totiž že transcendující bytí a bytí od něj oddělené nemohou participovat na stejném pojmu, což dle Lévinase² je ještě u Descartesa.³ Lévinas pro vztah mezi bytím zde a transcendentním bytím vyhrazuje označení náboženství.⁴ V něm trvá vztah mezi Stejným a Jiným navzdory nemožnosti Celku. Stejně a Jiné nemohou být součástí poznání, jež by je oba zahrnovalo. Vztahy separované bytosti k tomu, co ji transcenduje, se nedějí na základě totality. Druhý je ke mně, skrze mou ideu Nekonečna, stále obrácen čelem, zjevuje se ve své tváři, problematizuje stejnost Já, což se děje jen před tváří Jiného a pod jeho autoritou. Vztah tváří v tvář je pro Lévinase základní situací.

Dle Hegela je život vědomí, které se vrátilo k sobě samému. Je to vnitřně reflektované bytí. Určení života, jeho povaha, se uzavírá v následujících momentech: bytností je tu nekonečnost jakožto překonanost všech rozdílů, čistý pohyb kolem vlastní osy, svůj klid jakožto absolutně neklidné nekonečnosti, samostatnost, jednoduchá bytnost času.⁵

Jednota je tedy nekonečnou jednotou, trváním, i rozdíl má tak svou samostatnost pouze v ní. Tato samostatnost podoby se objevuje jako něco pro cosi jiného. A překonání rozdvojenosti nastává proto působením něčeho jiného. Plynulost je substancí samostatných podob; tato substance je nekonečná. Podoba je ve svém samostatném trvání rozdvojením čili překonáváním svého bytí pro sebe.⁶

Vztah Téhož k Jinému, kde transcendence vztahu neruší vazby, které ke vztahu patří, zároveň však tyto vazby nesjednocují Téhož a Druhého do jednoho celku, je zachycen v situaci, jak ji podle Lévinase popsal Descartes: myslící já udržuje s Nekonečným vztah nazývaný idea Nekonečna. Lévinas však nechce pokračovat v Descartesově argumentu, který dokazuje oddělenou existenci Nekonečna konečností té bytosti, jež má ideu Nekonečna.

¹ Viz TN, str. 64.

² Tamtéž.

³ Viz PF, *První část*, str. 53: „Pokud však jde o to, co nahlížíme jako věci nebo mody věcí, bude vhodné uvážit je každou zvlášť. *Substancí* nemůžeme chápat nic jiného než věc, která existuje tak, že k tomu, aby existovala, nepotřebuje žádnou jinou věc. Avšak můžeme pochopit pouze jednu substanci, která vůbec žádnou věc nepotřebuje, totiž Boha. Neboť o všech ostatních <substancích> poznáváme, že mohou existovat jedině díky Boží součinnosti. A tak, jak se obvykle říká ve školách, jméno substance nepřísluší Bohu a věcem stvořeným *ve stejném smyslu*, tj., není možno rozlišeně pochopit žádný význam tohoto jména, který by byl společný Bohu a věcem stvořeným.“

⁴ Viz TN, str. 64.

⁵ Viz Fenom.ducha, str. 149.

⁶ Tamtéž.

Lévinas spíše říká, že transcendence Nekonečna vůči mně je mírou jeho konečnosti samé. Transcendentno je jediné *ideatum*, u něhož je nám dostupná pouze jeho idea, je nekonečně vzdáleno od své ideje, tj. je vnější, protože je nekonečné. Myslet nekonečno, nebo-li transcendenci, Cizince, tak neznamená myslet předmět. Intencionalita transcendence je taková, že vzdálenost v níž se předmět drží, nevyklučuje vlastnictví předmětu, tzn. potlačení jeho bytí.¹

Nekonečno se v konečném, podle Lévinase, děje jako Touha: Touha po Nekonečnu, kde vytoužené zastavuje „zápornost“ já, což se děje jako vlastnění nějakého světa, který mohu darovat Druhému, tedy jako přítomnost před tváří. Cizí svět zakouším z pozice ega, činím z něj svůj svět; Druhý však zpochybní to, že ke světu, k němuž se vztahujeme, je stále ještě cizí. Ke Druhému přistupujeme v rozmluvě a to tak, že přijímáme jeho výraz, to tedy znamená *přijímat* Druhého nad kapacitou Já, což přesně znamená mít ideu Nekonečna. Poměr ke Druhému je tak poměr etický.² Nekonečno, přesahující ideu Nekonečna, zpochybňuje spontánní svobodu v nás. Analýza ideje Nekonečna, k níž se lze dostat jen od nějakého Já, se završí překročením subjektivního.

Nekonečno se samo nedefinuje, nýbrž se ohlašuje; jako to, na základě čeho může být vše ustaveno identickým způsobem, tudíž má povahu formy udílející smysl a význam něčeho jako něčeho.³ Nekonečno je tváří. Přítomnost Druhého ruší anarchická kouzla faktů: svět se stává předmětem. Být předmětem znamená být tím, o čem mohu mluvit s někým. Základem pravdy je můj vztah k Jinému neboli spravedlnost. Lévinas říká, že i kdyby tu byla ve hře nějaká shoda vůle, jak je tomu u Descartesa, vždy je to vposled moje svoboda, která se ujímá svobody za pravdivé. Já je již, dle Lévinase, pod kontrolou sebe sama.⁴ Narůstání požadavků, jež mám vzhledem k sobě samé, zvyšuje mou odpovědnost. Má svoboda však nemá poslední slovo, neboť nejsem jediná. Mravní vědomí a Touha nejsou modalita vědomí vedle jiných, ale jsou jeho podmínkou. Jsou vstřícným přijetím Druhého prostřednictvím jeho soudu. Partner v rozmluvě je „Vy“, zjevuje se ve svém vrchnostenství.⁵ Moje svoboda je jím uvedena v pochybnost, zároveň ji však může ustanovit. Pak se stává možnou pravda.⁶ Všechna omezení svobody jsou omezením bytí.

U Hegela není podstatný vztah mezi dvěma subjekty, ale jakási dvojitost sebevědomí. Sebevědomí jest totiž „o sobě“ a „pro sebe“; přičemž nutným předpokladem zde je, že sebevědomí jest pro něco jiného, čili jakožto uznané sebevědomí. V tom se též rýsuje jistá nekonečnost – jednota sebevědomí v jeho zdvojení.⁷

Je to realizace samostatného vědomí jakožto záporný poměr k jinakosti, žádostivosti a práci. Ve skepticizmu přichází vědomí na nebytostnost a nesamostatnost tohoto jiného. Přičemž myšlenka se zde stává myšlením. Scepticismus má sám v sobě myšlení čili nekonečnost. Všechny samostatné věci jsou pro něj jen zanikající veličiny.⁸

Vědomí, které si je bytností jakožto nekonečnost (trvání), tedy čistý pohyb vědomí, které myslí, je tak svobodným sebevědomím.⁹

¹ Viz TN, str. 34.

² Viz TN, str. 36.

³ Tudíž je idea Nekonečna Lévinasovým řešením tradiční metafysické otázky po jsovcu jako jsovcím.

⁴ Viz TN, str. 84.

⁵ Viz TN, str. 85.

⁶ Pravda u Lévinase není logická vlastnost, ale etický vztah v jeho naplňování a uskutečňování: pravda je spravedlností.

⁷ Viz Fenom.ducha, str. 154.

⁸ Viz Fenom.ducha, str. 165.

⁹ Viz Fenom.ducha, str. 162.

Lévinas zastává klasické pojetí intencionality vědomí v tom smyslu, že vždy se již nacházíme u věcí. Lévinas říká,¹ že aby bylo možné rozlišit pohled a řeč,² to jest pohled a vstřícnost tváře, které řeč předpokládá, je třeba důkladněji analyzovat privilegium vidění. Oko nevidí světlo, nýbrž předmět ve světle, přičemž světlo vyprazdňuje prostor. V případě vidění (stejně jako hmatu) přichází bytí jako by z nicoty.³ Tato zkušenost otevření vysvětluje privilegium objektivitu. Vztah subjektu se podřizuje vztahu objektu k prázdnu této otevřenosti, jež sama žádným objektem není. Prázdno prostoru není to, z čeho může vyvstat absolutně vnější bytí; je to modalita slasti a separace. Vidění však dle Lévinase není transcendence.⁴ Neotevívá nic, co by bylo absolutně jiné. Vidět tedy znamená vidět vždy na horizontu.⁵ Řeč je vztah mezi oddělenými póly, což však neznamená, že Druhý, jenž je takto ke mne ve vztahu, se řadí mezi Stejně; nýbrž se takto stvrzuje jeho „statut“ Nekonečna,⁶ Lévinas říká,⁷ že idea Nekonečna se děje jako vztah k tváři; a pouze ona je schopna udržet exterioritu Druhého ve vztahu ke Stejnému. Tvář, v níž se Jiný zpřítomňuje, nepopírá Stejně, nečiní mu násilí; zakládá mou svobodu a vybízí ji k odpovědnosti.⁸ Stejně a Jiné nemají však společnou hranici.

Metafysická Touha po absolutně jiném rozvíjí podle Lévinase svou *en-ergeia* ve vidění tváře neboli v ideji Nekonečna.⁹ Idea Nekonečna přesahuje mé schopnosti, nepřichází z našich apriorních základů, je to zkušenost *par excellence*.

Lévinas říká,¹⁰ že vracíme-li se ke karteziánskému pojetí Nekonečna, k „ideji Nekonečna“ vložené Nekonečnem do oddělené bytosti, podržujeme jeho pozitivitu, jeho předchůdnost vzhledem ke všemu konečnému myšlení a myšlení konečného, jeho exterioritu vzhledem ke konečnému: zde byla možnost oddělené bytosti. Z toho hlediska je idea Nekonečna pro svou předchůdnost a nezprostředkovatelnou (tj. neodstranitelnou) exterioritu samotnou transcendencí, je tím v silném slova smyslu meta-fysickým. Pro Lévinase je touto oddělenou bytostí, do níž byla idea Nekonečna vložena „Já“. Nekonečno, které tuto ideu Nekonečna do oddělené bytosti vložilo je u Lévinase pojato jako Druhý, Jiný.¹¹

Bytost *přijímající* ideu Nekonečna je bytost, jejíž samo existování záleží v ustavičném přesahování sebe (tedy v čase).¹² Myslet znamená pro Lévinase mít ideu Nekonečna neboli být vyučován. Přičemž Lévinas říká, že řeč je podmínkou myšlení: řeč jakožto postoj Stejného vzhledem k Druhému, poněvadž tu běží o vztah k nekonečnu Druhého. Myšlení je však samo zaskočeno významem, který myslí.¹³ Význam, jehož původní událostí je vztah tváři v tvář, umožňuje znakovou funkci. Původní podstatu řeči je třeba hledat v prezentaci smyslu. *Bytí významu záleží v tom, že v etickém vztahu uvádí v pochybnost samu konstituující*

¹ Viz TN, str. 165.

² Je však mít třeba na paměti, že řeč jakožto přítomnost tváře nevybízí jen ke vztahu „já-ty“, zapomínající na veškerenstvo. Viz TN, str. 188: „V očích Druhého na mne hledí kdosi třetí – řeč je spravedlnost.“

³ Viz TN, str. 165.

⁴ Viz TN, str. 167.

⁵ Vidění se takto tedy nemůže týkat metafysické touhy, neboť ta sahá až za horizont. Vidění Lévinas připodobňuje k hmatu, tedy předměty vidění jsou dosažitelné, čili se týkají uspokojitelné potřeby.

⁶ Nekonečno je garantem smyslu; mimo něj nemůže být nic o čem se dá mluvit. Je absolutní substancí.

⁷ Viz TN, str. 172.

⁸ Viz TN, str. 179.

⁹ Viz TN, str. 172.

¹⁰ Viz TN, str. 173.

¹¹ Tamtéž: „Vztah k tváři, k absolutně jinému, které nemohu obsáhnout, k jinému, který je v tomto smyslu nekonečný, je však přesto moje Idea, je to styk.“

¹² Viz TN, str. 180.

¹³ Viz TN, str. 182.

svobodu.¹ Význam je dle Lévinase samo Nekonečno. Přičemž musíme mít na paměti, že toto Nekonečno se zpřítomňuje v Druhém.

Moje dítě je cizinec, který mi nejen náleží, nýbrž *jest* mnou. Jsem to já sama sobě cizí.² Je třeba setkat se s Druhým, aby zpoza hranice možného přišla budoucnost dítěte.³ Toto příští konstituuje bytí samo, vztah k budoucnosti mění na schopnost subjektu. Ovšem moje příští je také možnost Jiného. Vztah k takové budoucnosti, kterou nelze redukovat na moc nad možným, nazývá Lévinas plodnost.⁴ Vztah k dítěti je vztah k Jinému.

Nekonečná bytost,⁵ je bytost, která se neustále počíná – a jež se nemůže obejít bez subjektivity, jelikož bez ní nemůže stále znovu počínat – se děje jakožto plodnost. Nekonečný čas nepřináší stárnoucímu subjektu nějaký věčný život,⁶ nýbrž díky plodnosti se odvíjí nevyčerpateľnými mladostmi dítěte.⁷ Nekonečně znamená dít se jakožto Já, které je ustavičně na počátku⁸, avšak které nenaráží na žádné meze při obnovování své substance, i kdyby měly pocházet u jeho identity. Nekonečné bytí se děje jako plodnost.

Čas je transcendence a směřuje k Druhému, ten však není cílový bod, nezastavuje pohyb Touhy. Lévinas říká⁹, že Jiný, po němž Touha touží, je opět Touha, transcendence transcenduje k tomu, kdo transcenduje. Touha, kterou Lévinas od začátku postavil proti potřebě, se završuje v početí dítěte. Tato Touha není nedostatkem, je nezávislostí oddělené bytosti a její transcendencí. Nezavršuje se tím, že by se uspokojila, čímž by se stala potřebou, nýbrž tím, že se transcenduje, že plodí Touhu.¹⁰

Situace, kde se Já staví před pravdu tím, že vkládá svoji subjektivní mravnost do nekonečného času své plodnosti, se zhmotňuje v zázraku rodiny.¹¹ Rodina jako zdroj lidského času umožňuje subjektivitě, aby se postavila před soud a přitom si ponechala slovo. Je to metafysicky nezbytná struktura. Dle Lévinase zde stojí proti sobě dva odlišně pojaté koncepty subjektivity:

1. subjekt žijící v nekonečném čase plodnosti;
2. subjekt jakožto osamělá a heroická bytost, jakou produkuje stát a jeho mužné ctnosti. Takový subjekt přistupuje k smrti z čisté odvahy, bere na sebe konečný čas. Hrdinská existence však může dojít spásy tím, že pro sebe hledá věčný život.¹²

¹ Viz TN, str. 182.

² Viz TN, str. 248: „Své dítě nemám, své dítě jsem.“ To tedy také znamená, že mé dítě není mým dílem jako nějaký objekt, a právě tak není ani mým vlastnictvím.

³ Je to nikdy nekončící řetězec očekávání budoucnosti.

⁴ Viz TN, str. 239.

⁵ Viz TN, str. 244: „Jakožto Já se bytost může dít jakožto nekonečně počínající, to jest právě jako nekonečná.“ Nekonečná bytost se děje jako čas, přičemž podstatou času není konečnost bytosti, ale její nekonečnost.

⁶ Srv. TN, str. 211. Smrt totiž zakoušíme jen jako pozůstalí, tedy skrze Druhé, Jiné. Moje smrt přichází z okamžiku, nad nímž nemohu vykonávat žádnou moc. Okamžik smrti leží v nekonečné budoucnosti. Blížení smrti je současně hrozbou i odkladem. Naléhá a dává čas. Být časově znamená dle Lévinase současně být pro smrt a mít ještě čas, být proti smrti.

⁷ Viz TN, str. 239.

⁸ Být nekonečně znamená být bez hranic, být stále na počátku, to jest jako jsoucno. Být nekonečně můžeme pouze a jen díky plodnosti. Ovšem i v trvalosti Já, v bytí napřaženém do budoucnosti je jakási mez. Přičemž bytí, aby mohlo být napřaženo do budoucnosti musí vždy již být. Mez je zde to, co se již stalo a nedá se odestát. I když se subjektu dostane odpuštění, neznamená to zapomenutí své minulosti, neboť odpuštěná minulost se uchovává v očistěné přítomnosti.

⁹ Viz TN, str. 240.

¹⁰ Tamtéž.

¹¹ Viz TN, str. 273.

¹² Což koresponduje s počátkem Lévinasovy knihy *Totalita a nekonečno*, kdy rozlišil mezi člověkem a nečlověkem (viz TN, str.21). Přičemž v subjektu žijícím v nekonečném čase plodnosti je zřejmý odkaz na ideu Nekonečna a tedy „člověka“; v druhém případě subjekt odkazuje k totalitě a tedy „ne-člověku“.

Jako kdyby se její subjektivita nemusela obrátit proti ní a vrátit k sobě ve spojitém čase; jako kdyby v identitě, která trvá přes ty nejpodivnější proměny, nepřevládla nakonec „nuda, která nabývá rozměrů nesmrtelnosti“.¹

Shrnutí oddílu „Nekonečno“

Nekonečno se u Lévinase zračí ve tváři Jiného, jenž k nám promlouvá slovy: „Nezabiješ.“ Já, resp. Stejný se k Druhému, tedy k onomu Nekonečnu vztahuje po způsobu Touhy, nekonečně po něm touží, prahne po tom, co nikdy nemůže vlastnit. Nekonečna nikdy nemůžeme dosáhnout. Vždy jej jen spatřujeme na svém horizontu dosažitelnosti, ale čím víc se k němu přibližujeme, tím víc se nám vzdaluje, resp.tento horizont je nikdy-nekončícím horizontem, pokračuje až tam, kam se jít nedá, do země, která není tady na tomto světě. To vše zračí Nekonečno – tvář Druhého, absolutně Jiného a v tomto smyslu nikdy nedosažitelného; jeho tvář, po které lze jen toužit; zemi, která tu vůbec není. V Nekonečnu se tedy odráží naše Touha a v Touze to, co jsme nikdy neměli, a právě po tom můžeme jen toužit, po Nekonečnu, po Druhém.

¹ Viz TN, str. 274.

Co je subjekt?

Po úvodním nástinu celkového kontextu a předpokladů Lévinasova myšlení v knize *Totalita a nekonečno* můžeme nyní přistoupit k dílčí analýze centrálního tématu naší práce: k tématu *subjektivity*. Lévinas sám říká, že snahou jeho knihy *Totalita a nekonečno* je vyzdvihnout vztah k Jinakosti a zahlédnout v ní Touhu, kde se moc tváří v tvář Jinému stává nemožností vraždy, uznáním Jiného, čili spravedlností.¹ Přičemž pro svazek, který vzniká mezi bytím zde a transcendentním bytím (tedy mezi Stejným a Jiným) vyhrazuje označení náboženství.²

Lévinasův metafysický regres (či návrat zpět k metafysice) se po konci metafysiky v dílech F. Nietzscheho a M. Heideggera nemůže patrně odehrávat již v tradiční systematické podobě disciplíny zvané „první filosofie“, nýbrž metafysika na sebe bere podobu náboženství. Lévinas však opět zanedbává podat nám zdůvodnění a ospravedlnění tohoto kroku ven z filosofického diskurzu.

Téma subjektivity tak nebude líčeno kategoriálně, jelikož to by nutně odkazovalo k neutralizující a pro Lévinase nivelizující „totalitě“ – z čehož pro nás vyplývá fakt, kterého si sám Lévinas opětovně není patrně vědom, totiž že *Lévinas pracuje nevědomky se dvěma pojmy „metafysiky“*: jednak je to metafysika „totalitní“, jež se odehrává systematicko-kategoriální analýzou identity substance a subjektu; jednak je to metafysika „eschatologická“ či „náboženská“, jež se zabývá subjektivitou v poměru k Ideji Nekonečna.

Hlavním rysem Lévinasova pojetí subjektivity, jež je založena ve vůli, je *touha*.³ Lévinas se domnívá, že *metafysická* touha předchází a zakládá *jakoukoli* aktivitu;⁴ je primordiální sférou toho, co není předmět, jsoucno, a proto je vždy neuspokojena. Na základě toho je subjektivita principiálně *transcendenci*: přesahem celku jsoucího k jeho fundujícímu základu – k Ideji Nekonečna, jež se pro Stejný subjekt zračí v setkání s tváří Druhého. Subjekt je touhou, která je transcendencí přes mnohé k Jednomu, jež je základem (*arché-principium-summum ens*) a v tomto smyslu *substancí* (jež je identická s „bohem“ zcela v duchu onto-theologické povahy metafysiky, ve které – konkrétně v případě Hegelovy metafysické pozice – je metafysická disciplína *theologia rationalis* identická s metafysickou „propedeutikou“ *ontologia generalis*). *Subjektivita je proto samotnou substancí*.

U zrodu a průběhu myšlenkového konceptu E. Lévinase stojí na jedné straně karteziánské motivy, na straně druhé vliv Hegelův, ze kterého Lévinas ponejvíše, byť zamlčeně a nepřiznaně vychází. Cílem této části práce proto bude vykázat explicitní vlivy George Wilhelma Fridricha Hegela na Emmanuela Lévinase, zejména pak na příkladu subjektivity.

Půjde zejména o vliv hegelíánských motivů na Lévinasovo myšlení, vliv dialektického zprostředkovávání sebe-vědomí (hlavně, byť nejenom figuru „Pána a raba“) na Lévinasův

¹ Viz TN, str. 32.

² Viz TN, str. 64.

³ Klasický subjekt je charakteristický sejetím kompetencí intelektu a vůle, zatímco Heidegger funduje pobyt (Dasein) v motivu naladěnosti (Stimmung), jež je základem sebe-nacházení se ve světě a je základem i pro vůli a chápání (poznání). Srv. BC §29, str. 163: „Jenom nás to nesmí svádět k tomu, abychom ontologicky popřeli náladu jako původní modus bytí pobytu, v němž je sobě samému odemčen před vším poznáním a chtěním“.

⁴ Z tohoto hlediska je Lévinasova koncepce subjektivity svérázným řešením tradiční problematiky tzv. *čisté činnosti* (*agere*), jež není ontickým faktem, nýbrž ontologickým předpokladem lidské existence.

koncept setkání s Druhým. Zpracování hegelíánských motivů na vliv myšlení E. Lévinase by tak spolu s karteziánskými motivy vyzdvihlo úplnou strukturu Lévinasova konceptu subjektivity v proudu celé tradice novověké metafysiky, do níž Lévinas bezpochyby náleží a z níž se nemůže vymanit.

Předběžná struktura tohoto oddílu budiž vymezena následovně:

1. Stejný:

První část je věnována Stejnému, resp. Já. Ukázána zde bude Touha, jež je hlavním rysem subjektivity, v kontrastu s potřebou. Na základě toho rovněž dimenze erotiky a plodnosti. Ukázán zde tedy bude Stejný ve svých podstatných charakteristikách, jimiž jsou slast a štěstí, vůle a žádost, potřeba a Touha.

Předznamenána zde rovněž bude Hegelova pozice ve *Fenomenologii ducha*, a to sice jeho struktura pána a raba, resp. sebevědomí, které ještě musí překonat „jiné“, aby si skutečně sebe bylo vědomo.

2. Druhý:

Druhý ke mne přichází jako ten, kdo mi vládne, kdo se vzpírá vlastnění mé moci, kdo zpochybňuje mou svobodu a kdo ke mne promlouvá. Zpřítomňuje se jakožto tvář, která nás vybízí ke vztahu, ale zároveň jsme v tomto vztahu nekonečně oddělení. Druhý je ten, po kom Touha touží. Je samotným Nekonečnem, díky němuž máme v sobě ideu Nekonečna. Druhý k nám promlouvá, na základě řeči se ustavuje vzájemný vztah mezi Stejným a Jiným, v němž se však zračí nepřekročitelná distinkce, která je vyjádřena transcendencí.

Subjektivita je bytostně charakterizována před-stavivostí, což se v případě Lévinase odehrává v motivu setkání s Tváří. A u Lévinase je přirozená potřeba, stojící v základu vši operativnosti, bržděna právě při setkání s tváří Druhého, jemuž subjekt rozumí díky disponování řečí, takže subjekt dokáže transcendovat vlastní žádostivost a potřebnost ve prospěch - z pohledu subjektu - negativního, nepřítomného příslibu toho, co nespadá do oblasti *fysis*, co je tedy *meta-fysické*.

Ukážeme, že Lévinas čerpá význam svých motivů Stejného a Jiného od Hegela, a to sice z „bytí pro sebe“ (pán) a „bytí o sobě“ (rab), kdy sebevědomí již vyšlo ze sebe a rozestoupilo se právě v tyto členy.

3. Vzájemný vztah Stejného Jiného:

Stejný a Jiný jsou ve vztahu a současně se od něj uvolňují. Jsou absolutně oddělení, nejsou zahrnuti pod tentýž pojem, který by z nich činil totalitu, jsou nekonečně vzdálení jeden od Druhého. Osamocení, odsouzení k životu v osamoceném bytí.

V této tesknosti jde však Já za Jiným v Touze. Stejný touží po Druhém. Přičemž si je vědom toho, že jej nikdy nemůže vlastnit, nikdy na něj nemůže dosáhnout, je mu pouze umožněno spatřit jej na svém horizontu dosažitelnosti.

Vztah Stejného a Jiného tak tedy neruší jejich oddělení.

Lévinasovo myšlení, zejména struktura Já a Druhý je nemyslitelná bez Hegelovy filosofie a jeho figury pán-rab. Lévinas tedy do značné míry přejímá strukturu Pána a raba, tak jak je předvedená Hegelem ve *Fenomenologii ducha*. Nicméně u Lévinase, jak doufáme názorně ukázat, setkání s tváří již neprobíhá jakožto boj o uznání, nýbrž jakožto pohostinnost.

1. Stejný

Pro představení subjektivity je podstatné vylíčit Stejného, Jiného a jejich vzájemný vztah. V této části bude předveden Stejný, nebo-li Já.

Determinatio negatio est

Subjektivita je u Lévinase pozitivně definována Touhou po Nekonečnu. Lévinas představí subjektivitu konkrétně jako pohostinné přijímání Druhého; jako pohostinnost, v níž se dovršuje idea Nekonečna. Lévinas to charakterizuje tak, že vymezení představu „transcendence“ takovým určením, že obsahovat více než je možné pojmout znamená v každém okamžiku prolamovat rámce myšlených obsahů, překračovat bariéry imanence, ovšem tak, aby se tento sestup do bytí znovu neredukoval na pojem sestupu. Tímto je podle Lévinase naznačené absolutno.

U Lévinase je subjektivita tedy charakteristická tím, že se do ní vlamuje diference (v níž se na způsob transcendence odehrává fenomenologický *poukaz* na samotné Jedno-absolutno-Boha), aby ve své stejnosti byla založena etickým vztahem k Jinému. Identita a tudíž stabilita subjektu je konstituována diferencí a tudíž „subjekt v jeho subjektivitě zpochybňující“ nestabilitou Jiného.

Oproti tomu např. u Hegela ve *Fenomenologii ducha*, ze které si Lévinas vypůjčuje základní představu a myšlenkovou figuru pro určení subjektivity subjektu, se subjektivita ducha cílicího ke své úplnosti (absoluci) sama vlamuje do diference, aby ji na způsob dialektického zprostředkování (Hegel to nazývá *prací Pojmu*, která je v tomto smyslu určena jakožto „negativita“) jednotlivých podob a forem „vědomí“ učinila stejnou. Hegelovský Duch integruje do sebe (na způsob trojitého procesu *Aufheben*) neopravdivé a pouze zdánlivé (ve smyslu „ukazující se“ a „vystupující do zjevnosti“) formy a spodobnění svého vědomí, jež jsou pro svou dílčí omezenost projevem konečnosti a abstrakce.

Subjekt je od Descartesa výše obvykle považován za *základ* (v širokém a pro metafysiku vágním významu pojmové změti *arché-ratio*, *hypostasis-fundamentum*) jakožto předmětná fixní osoba (*res cogitans*). Odtud jakožto „nulového bodu významové orientace v rámci celku jsoucího“ postupuje pohyb zpředměťujícího ducha/mysli (*animus-mens-Geist*) k rozmanitosti určení či kategoriálně stanovitelných predikátů; zde vystupuje na místo subjektu samo Já.¹ Ale paradoxně zde dochází k jakémusi rozštěpení uvnitř samotného subjektu, což je důsledek reflexivního zprostředkovávání a zpřístupňování stejného jakožto téhož na způsob sebe-vědomí, které je smyslem všeho „vědomí“. „První“ subjekt vstupuje do samotných určení – je to *samotný akt* stanovování a uchopování předmětu, se kterým se „Já“

¹ Viz Med., str. 43: „Ale co tedy jsem? Věc myslící. Co to je? Inu, věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechťjící, něco si představující a smyslově vnímající.“

vrhá na... či vůči... svému předmětnému pólu, který jako takový je teprve vůbec konstituován v rámci tohoto aktu *expanze*, ve kterém se jasně ukazuje „volní“ založení subjektivity: *conatus/impetus-naturalis* jakožto základ všech kogitačních modů. „Druhý“ subjekt v predikátu stanoveného „předmětného“ významu/jsoucna nachází onen „první“, přes který se chce vrátit do sebe, což je akt reflexivní *repulse* a *kontrakce* zpět do sebe jakožto identicky-stabilního fundamentu poté, co expanzivní subjekt narazil na „překážku“ – jak zní doslovný překlad slova/pojmu *obiectum*.

Fakt toho, že v rámci (minimálně *novověké*) metafysiky je substance o sobě subjektem, se odehrává na způsob toho, že veškerý obsah myslí/ducha je svou vlastní reflexí v sebe – neboli duch/myśl ve všem jsoucím nalézá (co do řádu konstituce) v první řadě a co do smyslu sebe sama a tzv. „příroda“ čili to, co existuje vně rozumu se ukazuje pouze do té míry a v té podobě, jak to odpovídá základním konstitutivním předpokladům ducha/myślí, který vkládá sám sebe do celku jsoucna. V tomto ohledu je pro novověkou metafysiku například tzv. „příroda“ naprostou abstrakcí.

A rovněž i podle Hegela je trvání či substance *určitého/určeného* jsoucna rovností se sebou (identitou ducha/myślí se sebou samým), která je však jakožto pouhá konečnost abstrakcí. Abstrakcí je ale i myšlení. To tedy znamená, že *bytí je myšlení* (což je tedy jen jiná podoba identity substance a subjektu), z jejichž jednoduché identity Hegel vychází (bytí je v tzv. „velké“ *Logice* určeno jakožto to *neurčité bezprostřední*) a do níž celý chod jeho systematického předvedení podob vědomí neboli *fenomenologie* ducha kruhově opět ústí.

Na základě tohoto předpokladu naprosté integrace vší difference v rámci subjektu, který usiluje (na způsob „žádosti“) o to být substancí, pak Lévinas může prohlásit, že vztahy analogické transcenci setrvávají ve Stejném. A konkrétně se mu to pak ukáže jakožto motiv „přítomnosti u sebe doma“, což pro něho znamená ekonomii a pobývání, především ve smyslu slasti a potřebnosti. Metafysický *conatus* se tak transformuje do podoby konkrétní – ovšem z metafysického hlediska právě naopak „abstraktní“ – činnosti zaobírající se určitým (determinovaným a tj. *negativním*) jsoucnem, v jehož obstarávání se Stejný rozptyluje jakožto *konečný* a zastírá si tak své odloučení od metafysického základu, kterým je *Idea Nekonečna* zračící se v pohostinně přijímané tváři Druhého. Subjekt, který spočívá v transcenci, tak podstupuje regres do imanence (konečnost), místo substance je subjekt pouhý *modus*.

Věci, ze kterých bytost žije, které subjekt v tomto smyslu *determinují* a představují pro něj *negativitu* (to, *bez čeho nemůže být*), jsou pro Lévinase objektem slasti („žít z...“), nabízejí se našemu požívání, jsou tedy cílem potřeby, kterou lze uspokojit, a proto zde rovněž můžeme mluvit o radosti.¹ Naproti tomu *touha* je (*pozitivně-transcendující*) vztažena k bytí Druhého. Fakt slasti Lévinas popisuje jakožto smyslovost. Přičemž smyslová danost přichází naplnit (pouhou a v tomto smyslu *negativní*) potřebu. Existence, která má tento způsob, je tělo. Tělo však není objekt mezi jinými objekty: tělesnost se pro Lévinase již nevyčerpává co do smyslu v karteziánském určení *res extensa*. *Být tělem* totiž pro Lévinase znamená jednak *stát na sobě* (tj. „první“ expanzivní subjekt – nulový bod významové orientace) a jednak *být v jiném* (tj. „druhý“ reflexivní subjekt – sebe-vztah k sobě jakožto tělu a zároveň to, díky čemu se tělo živí a regeneruje a v čem se potvrzuje a čím subjekt *sám není*: živiny, slast, erotičnost). Z toho se nám ukazuje, že život je pro Lévinase tělo, avšak nejen mé vlastní.

Lévinas nadále tematizuje sám fakt života, který je pro něj štěstím. Předvedena zde bude svoboda slasti, pobývání, života a představování. Představování je pro Lévinase sídlem pravdy, vychází ze Stejného.

Podstatným bodem je Lévinasův názor, že subjekt je zároveň závislým (na Jiném) a nezávislým (na světě).

¹ Není to ale již radost ve smyslu „nárůstu schopnosti konat“ jako u Spinozy.

Ukáže se, že nepřítel, či Bůh, nad nímž nemám moci a který není *součástí* mého světa, je dle Lévinase stále ve vztahu ke mně a dovoluje mi chtít; je to vůle, která vniká do podstaty Touhy, jenž je Touhou *pro* Druhého. Nejvyšší zkouškou vůle, která je subjektivní, není dle Lévinase smrt, nýbrž utrpení.

Podle Hegela je Bůh bytost věčná či mravní světový řád a láska. Sám pro sebe je to však zvuk beze smyslu, teprve predikát praví, čím jest.¹ Je jeho vyplněním a významem; teprve tento konec činí prázdný počátek skutečným věděním. Toto slovo (Bůh) označuje, že se klade něco v sobě reflektovaného, nějaký subjekt. Subjekt je tak vzat za pevný bod, na který jsou připevněny predikáty.

Jde zde tedy o vytyčení základních rysů subjektivity subjektu s přihlédnutím na základní filosofické vlivy, jež Lévinase vedly k jejímu zformulování.

Expanze subjektu

Já je dle Lévinase bytost, jež se ztotožňuje²; nachází svou totožnost napříč vším, co se mu přihází. Já je identitou *par excellence*, neboť je identické ve svých proměnách, je substanciálním subjektem. Já je identitou skrze diferenci, neboť svou identitu, jako čirou identitu, nikdy nezakoušíme. Já je vždy (nezakusitelnou, ale ustavičně předpokládanou) identitou, která nemůže nebýt.

Jsoucno je vždy jsoucнем i nejsoucнем.³ Já jakožto univerzální myšlení je vždy a bezvýhradně „já myslím“. Já, jež myslí, si totiž reflexivně naslouchá, jak myslí⁴ a je v tomto smyslu sebe-vědomím. U Lévinase je Já Stejně i vůči jinakosti, splývá se sebou, neschopné odříci si „sebe“. Já vůči „jinakosti“ světa spočívá v *pobývání*, ve *ztotožňování*, když v něm existuje u *sebe doma*. Ztotožňování Stejného je konkrétní egoismus.⁵

Obdobně je tomu i u Hegela, který ve *Fenomenologii ducha* ztotožňuje bytí pro sebe a bytí pro něco jiného – jsou tak zahrnuty pod stejný pojem. Bytí o sobě je způsobem bytí pouze pro něco jiného, jeho pojem je překonán skutečným předmětem, resp. první bezprostřední představa je překonána zkušeností. Přičemž v této zkušenosti mizí pojem pravdy; a jistota se ztratila v pravdě. Neboť tato jistota se rovná své pravdě, jistota je totiž pro sebe samu svým předmětem a vědomí je samo pro sebe pravdou. Přičemž domovinou pravdy je sebevědomí, které je zároveň pravdou (účinností) samotného vědomí, které se sebou a o sobě samém koná zkušenost.

Pohyb vědění je pro Hegela *Pojmem* (Begriff); předmětem vědění je jednota čili Já – předmět pak odpovídá pojmu: pro nás i pro vědění samo. Pokud je pojmem předmět o sobě, pak bytí o sobě a bytí pro něco jiného je totéž.⁶ Pojem „pojmu“ je tak exemplárním příkladem totality a je to pravděpodobně právě tento hegelovský motiv, který přivedl Lévinase na to, aby interpretoval metafysiku v optice „totality“ a „nekonečna“, jež nese známky karteziánské provenience.

Jsoucno je substancí, resp. *úsiá*, tedy bytím. Substance je identitou, stabilní identitou a to není nic jiného než subjekt. U Hegela tento subjekt vystupuje jakožto reflexivní sebe-vědomé bytí, tedy Duch.

¹ Viz Fenom.ducha, str. 63.

² Viz TN, str. 22.

³ Je to záležitost toho, že Já je jen a vždy „já myslím“, což v sobě zahrnuje to, co je myšleno: subjekt-objektové rozlišení. Subjekt je zároveň jak tím, kým je on sám, i tím, kým on sám není (svět), ale bez čeho nemůže být.

⁴ Viz TN, str. 22.

⁵ Viz TN, str. 23.

⁶ Viz Fenom.ducha, str. 147.

Já jakožto subjekt je tedy identickou a stabilní substancí. To rovněž znamená, že Já musí nutně být „stejně“ vůči každému dalšímu prvku, tedy i vůči jinakosti, která je pro Lévinase vždy vnější. Úsilí subjektivity spočívá ve ztotožňování, v domově, v egoismu, který se realizuje jak jakožto prožívaná slast z požívaných živin a jiných těl (čili jakožto žádostivost), tak jakožto práce obrábějící a produktivně-kumulující jiné jsoucno.

Bytost je pro Lévinase exteriorita, přičemž exteriorita se pro oddělenou bytost děje v subjektivním poli. Pro metafysické myšlení, kdy konečná bytost má ideu Nekonečna, kde se děje radikální oddělení a zároveň vztah s Jiným, vyhradil Lévinas pojem intencionality, vědomí něčeho.¹ Oddělení dává subjektivní existenci její obrysy. Individuace je vnitřní *ztotožnění* bytosti, jejíž identita je její podstatou. Oddělení je tedy sám akt individuace.

Individualizace a spletitost života je dle Hegela předmět, na který působí žádostivost a práce. Individualita by se zde měla projevit v jednání (nebo v myšlení), každopádně výhradně v *činnosti*, jejímž smyslem je *působnost* (Wirken) coby význam pojmu *skutečnost* (Wirklichkeit).

Význam má jen ten rozdíl, který je myšlen a není tedy ode mne bezprostředně rozdílný. Toto vědomí je záporné vůči vztahu panství a rabství, což je pro Hegela označení zásadní zprostředkovací syntézy vědomí se sebou samým a s jeho předmětem. Stejně tak jako panství nemá svou pravdu v rabovi, tak nemá rabství svou pravdu ve vůli pánově a ve své službě.

Dle Lévinase² vyjadřuje Hegelovská fenomenologie universalitu Stejného, kde vědomí sebe je odlišením od toho, co není odlišné. To, co bylo odlišeno a položeno jakožto rozdílné, je vposledku zbaveno vši odlišnosti, resp. není někdo jiný. Absolutně Jiný si totiž zachovává svou transcendenci i uvnitř dějin. Stejný je ztotožněním v rozmanitém, čili dějinami.³

V karteziánském *ego cogito* je primární jistota, jež podle Descartesa, jak říká Lévinas, spočívá na existenci Boha.⁴ V tomto lze spatřit negativní určení Já: neboť jistota *ego cogito* spočívá na existenci Boha, tedy je udržováno zvnějšku. A tím, kdo takto udržuje, je (pro Descartesa) Bůh. U Lévinase je jím Druhý. Myslicí subjekt, který popírá své evidence, ve skutečnosti v *cogito* dospívá k evidenci tohoto díla negace, jako toho, co klade jistotu existence. Lévinas zde hovoří o popírání evidencí.⁵ A dospívá k afirmaci evidence, která není poslední či prvotní, poněvadž i ona může být zproblematizována. Je to sestup do imanence, k „bytí zde.“⁶

Slast a násilí

Personalita osoby podle Lévinase představuje partikulárnost štěstí a slasti. V tom smyslu, že vztah života k podmínkám vlastního života se stává živinou a obsahem tohoto života. Život je tak *láska k životu*. Je tedy štěstí žít. Život je štěstí a je osobní.⁷ Slast uskutečňuje to, co Lévinas označuje jakožto bez-božné oddělení: je to existence autochtonního já u sebe doma.⁸ Subjektem se stáváme slastným požíváním štěstí.¹ Láska

¹ Viz TN, str. 267. Přičemž Lévinas tak činí zcela opačně než Husserl. Pro Husserla je intencionalita bytí u předmětu jako obsahu svého vědomí, tj. u Husserla je to překonání separace, zatímco Lévinas chce intencionalitu brát právě jako uchování separace a jinakosti.

² Viz TN, str. 22.

³ Což je zřejmý odkaz na negativitu tak jak vystupuje u Hegela.

⁴ Viz TN, str. 76.

⁵ Tamtéž.

⁶ Viz TN, str. 77.

⁷ Viz TN, str. 97. – Viz Heideggerovo určení způsobu bytí pobytu (Dasein) v BČ jakožto „Jemeinigkeit“.

⁸ Tamtéž.

k životu se však nepodobá heideggerovské starosti o bytí,² nýbrž je to vztah života k životu.³ Každá opozice vůči životu se utíká k životu a k jeho hodnotám.⁴ Je to podle Lévinase předzjednaná harmonie s tím, co se nám teprve přihodí. Já ve své opozici vůči bytí hledá útočiště v tomto bytí samém.⁵ Utrpení si dle Lévinase zoufá nad tím, že je připoutáno k bytí, a současně miluje bytí, k němuž je připoutáno.⁶ Subjektivita dle Lévinase pramení v nezávislosti a ve svrchovanosti slasti.⁷

Slast Stejného se však vždy konkrétně odehrává vykořisťováním Jiného. Jinakost tohoto jiného, kterým je svět a druhé jsoucno, je překonána potřebou.⁸ Potřeba je tedy první pohyb Stejného, který vyplývá z jeho conativního (od *conatus*) založení. Potřeba je rovněž závislostí vzhledem k jinému, není ale okamžitým zrazením Stejného, dává možnost „ulomit“ kus jinakosti, na které potřeba závisí.⁹ Jakmile se závislosti vzhledem ke světu staly potřebou, vytrhují dle Lévinase bytost z anonymních hrozeb a zakládají bytost nezávislou na světě, pravý *subjekt*, schopný zajišťovat uspokojování svých potřeb, které poznává jako hmotné, tedy uspokojitelné. Potřeby jsou tedy v naší moci, konstituují nás jakožto Stejného, jako závislého na Jiném.¹⁰

Jakmile „Já“ poznalo své potřeby jakožto hmotné, může se obrátit k tomu, co mu nechybí. Odlíší se od duchovního, otevírá se Touze.¹¹ V Touze není žádné nasycování. Lidská potřeba však již spočívá na Touze. Neboť potřeba má čas přeměnit práci *jiné* ve *stejné*. Jelikož existujeme jako tělo, potřebujeme toto *jiné*. Být tělem znamená být *já*,¹² a přitom žít v *jiném*.¹³ To potom, což ovšem Lévinas takto není s to zahlédnout, nutně musí moci zakládat možnost *násilí*: jak na sobě, tak na druhém člověku či jiné bytosti.

A protože metafysická Touha je ustavičně nad životem, nelze tu nikdy mluvit o nasycenosti.¹⁴ Pravda je modalitou vztahu mezi Stejným a Jiným. Pravdivost tak spadá do sféry etiky a je zprostředkována metafysickou touhou. Oproti tomu např. živinu nebo intelektuální činnost (např. informaci, poznatek, prožitek, úlohu) lze učinit mou, resp. mnou samou, tím že ji pozřu, pochopím, transformuji. Proto v rámci metafysické Touhy nelze mluvit o nasycení, nemůžeme zcela uspokojivě dosáhnout nasycení, tedy toho, po čem tak usilovně toužíme.

Slast nebo-li žádost jde tedy za jiným po způsobu potřeby, chce tohoto dosáhnout a „pohlit“ tohoto jiného, který však není v pravém slova smyslu Jiným, neboť jej v žádosti můžeme učinit svým. Je to pohyb vycházející od Stejného směrem ke Druhému, ale takový pohyb, který se opět navrácí do Stejného.

¹ Viz TN, str. 101. Tedy sebe-potvrzováním se skrze „likvidaci“ toho, co nejsem já. Slast je alternativní podobou předmětného vztahu konstituujícího tradičně (od Descartesa) subjektivitu. Jinou alternativou je již zmiňované setkání s tváří Jiného.

² Což mi nutně sugeruje Heideggera. Viz BC, str. 226: „Pobyť je jsoucno, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo.“ Což znamená, že bytí pobytu se děje jako starost.

³ Viz TN, str. 126.

⁴ Zde by však šlo vznést spolu s Nietzsche námitku „nihilismu“.

⁵ K Já nutně, bytostně náleží Ne-Já.

⁶ Viz TN, str. 126.

⁷ Viz TN, str. 95. Slast a štěstí jsou zárukou nezávislosti. Štěstí na ničem nezávisí, neboť život je samo štěstí, stejně tak slast není na ničem závislá. Ani jedno nevyhledáváme, přicházejí k nám skrze naše bytí a kvůli němu.

⁸ Již zde je motiv práce.

⁹ Viz TN, str. 97 – 98.

¹⁰ Viz TN, str. 98.

¹¹ Viz TN, str. 99.

¹² Viz TN, str. 101: „Být „já“ znamená existovat tak, že vždy jsme již za bytím, ve štěstí. Být neznamená pro „já“ stavět se proti něčemu, ani si něco představovat, ani si něčím sloužit, ani o něco usilovat, nýbrž z něčeho se těšit.“

¹³ Viz TN, str. 99.

¹⁴ Viz TN, str. 96.

Rovněž i Hegel říká ve *Fenomenologii ducha*, že sebevědomí je pohyb, kterým odlišuje sebe sama od sebe sama, tím je pro něj rozdíl jakožto jinakost překonán. Jinakost je pro něj bytí čili odlišný moment; ale je pro ně také jednota s tímto rozdílem čili jako druhý odlišný moment. Prvním momentem je uchováno sebevědomí jakožto vědomí a pro ně celá rozloha smyslového světa, ale zároveň jen pokud je vztažena na druhý moment. Smyslový svět je tak něco trvajících, avšak pouhým zjevem, který o sobě nemá bytí. Jádrem tohoto protikladu zjevu a pravdy sebevědomí je pouze pravda, tedy jednota sebevědomí se sebou samým – žádostivost.¹ Sebevědomí se představuje jakožto pohyb, jímž se tento protiklad překonává a jímž se pro ně uskutečňuje jeho jednota se sebou samým.² Předmětem je podmíněna žádostivost a jistota o sobě samém, již bylo dosaženo uspokojením žádostivosti, neboť je překonáním jiného. Přičemž aby bylo toto překonání možné, musí být i to jiné.³ A rovněž pro Hegela se zde jedná o předpoklad umožnění násilí.

Z toho pak vychází i Lévinas ve svých úvahách. Já se podle Lévinase ponejprve vztahuje k životu po způsobu štěstí a slasti. Slastného a šťastného užívání si života, tedy po způsobu potřebnosti. První pohyb vycházející od Já je tedy potřeba (úsilí neboli *conatus*) čili snaha Já být šťastný, neboť život je prý podle Lévinase štěstí. Chceme slastně uspokojit naše potřeby, blaženě a šťastně se usmívat, učinit náš život šťastným. Jakmile však Já uspokojí tyto své potřeby a pozná, že v takovém smyslu jsou objekty jeho zájmu dosažitelné a jeho zájem o ně uspokojitelný; pak před ním začíná vyvstávat nový horizont; takový, který je věčně neuspokojitelný, kterého nikdy nemůže dosáhnout. Je to Touha, metafysická Touha a tímto nedosažitelným horizontem není nikdo jiný než Druhý.

K motivu slasti se váže Lévinasovo pojetí afektivity, neboť slast je formou afektu. Existují tedy dvě funkce afektivity, které souvisí s Lévinasovou kritikou Husserlovi intencionality:

a) Podoba slasti při uspokojování potřeb, která stvrzuje mou nezávislost na světě. Afektivita zajišťuje spokojenost člověka, který je rád, že má potřeby, protože jinak by neměl co uspokojovat. Afekt je aktivitou, příčinností subjektu.

b) Afekt je pasivitou, příčinností subjektu zvně. Přichází z vnějšku od Druhého, setkání s tváří zde neprobíhá jako boj o uznání (jako je tomu u Hegela v případě „Pána a raba“). Zaplavuje nás pocit hanby či viny, pokud jsem pro druhého neudělal dost. Zároveň cítíme pocit Touhy k někomu, koho nemohu nikdy dostatečně poznat. Musíme se zde zříci svého autonomního postoje, neboť se na mne cosi přičinilo (druhý mě afikoval). Nyní ho já mohu buď ignorovat, ublížit mu, anebo naopak mu pohostinně vyjít vstříc a ustoupit ze svého štěstí.

Zpředmětnění lidství

Popis slasti, jak jej Lévinas podal, však nevystihuje konkrétního člověka.⁴ Ve skutečnosti má člověk vždy již ideu Nekonečna, to jest žije ve společnosti a představuje si věci. Avšak je nutné i podotknout, že věci nemají tvář, nýbrž „cenu“, tím se tedy stvrzuje

¹ Viz Fenom.ducha, str. 148.

² Tamtéž.

³ Viz Fenom.ducha, str. 151.

⁴ Viz TN, str. 120.

jejich zakořenění v živelnosti.¹ To Druhého vymyká ze sféry živlu, neboť nikdy nemůže být oceněn. Pokud ano, není respektován v jeho bytí Jinakosti a Nekonečnosti.²

Svět vnímání je podle Lévinase takovým světem, kde věci mají identitu, což je možné jen na základě paměti. Sleduje-li moje myšlení proměňování věcí, velice brzy ztrácí stopu jejich identity.³ Lévinas říká, že Descartesova úvaha o kousku vosku – oproti smyslu výkladu inkriminovaného příkladu podávaného samotným Descartesem – naznačuje tuto cestu, na níž každá věc ztrácí svou identitu. Ve věcech je rozlišení látky a formy bytostné stejně jako rozpuštění formy v látce.⁴

Slast však vystihuje jen člověka žijícího v *modu* potřeby, tedy žijícího svým způsobem neautenticky. To však není zcela úplné tvrzení, neboť člověk má vždy již v sobě vědomí ideje Nekonečna. Dříve či později tedy dochází k poznání potřeby a Touhy, kdy si je vědom jejich odlišnosti – potřeba dochází uspokojení, Touha nikoliv. Není to tedy tak, že by neautenticky žijící Já obsahovalo v sobě jen vztahy potřeby, a naopak autenticky žijící Já jen vztahy po způsobu Touhy. Já má v sobě vždy obě tyto složky. Důležité je však uvědomění si tohoto, vědomí mé potřeby a mé Touhy.

Každý člověk něco „potřebuje“ a po něčem jiném „touží“. Musíme jen rozpoznat na co skutečně můžeme dosáhnout a takto to tedy i vlastnit a po čem můžeme jen tesklivě toužit. *Slast a štěstí je tak podstatnou charakteristikou potřeby.* Slastně se vztahujeme k objektům naší potřeby, po jejichž dosažení docházíme štěstí. Touha je tesknost, žití v osamoceném bytí. Stejný je tak odsouzen k samotě, k oddělení, k úzkosti ze samoty. V Já se tak snoubí štěstí i neštěstí, lépe řečeno úzkost – štěstí uspokojené potřeby a úzkost nikdy nedosažitelné Touhy.

Mezi Já a tím, z čeho žije, není absolutní distance, oddělující Stejně od Druhého. Věci, ze kterých bytost „žije“ nejsou instrumenty ani nástroje v heideggerovském smyslu,⁵ nýbrž jsou pro Lévinase objektem slasti, nabízejí se našemu požívání.⁶ Přijetí či odmítnutí toho, z čeho žijeme, předpokládá předchozí soulad – soulad štěstí. Přičemž štěstí je primárně chápáno jako přítomnost u sebe doma. Pobývání, bydlení náleží k esenci – k egoismu – Já.⁷ Své jednání může Já počínat v čase, jenž dle Lévinase dává tušit vratkost jeho nezávislosti. V nezávislosti slasti je tak zahrnuta závislost. Navracení všech způsobů bytí k já, k nevyhnutelné subjektivitě, ustavující se ve štěstí slasti, nezakládá nějakou absolutní subjektivitu, nezávislou na ne-já. Ne-já vyživuje slast a Já potřebuje svět, který je povznáší.⁸ Takto se svoboda slasti zakouší jako omezená.⁹

¹ Viz TN, str. 121.

² Avšak i Druhého lze redukovat na předmět uspokojení slasti. Proto je možné týrání, mučení, otroctví, chlípnost (nic z toho v hodnotícím či moralizujícím smyslu, nýbrž jako ontické výkazy). Druhý je dán vždy tvář, tj. svým tělesněním a svým tělem, a tak ho lze reduktivně zneužívat.

³ Viz TN, str. 121.

⁴ Tamtéž.

⁵ Dle Heideggera je *prostředek* jsoucno, s nímž se setkáváme při obstarávání. Prostředek neboli náčiní (*Zeug*) je jsoucno či věc určená k vhodnému použití. Dle Heideggera nemůže být prostředek sám o sobě, vždy odkazuje k nějakému celku. Toto náčiní má jistou strukturu: a) týká se ho to „na co“ a „k čemu“ je; b) „kdo“ jej používá a „pro koho“ se tak děje; c) „kde“ a „kdy“ je používán. Jeho charakteristikou je tedy vhodnost, nenápadnost a celkovost. Dle Heideggera dělá prostředek prostředkem jeho prostředecnost. Přičemž zacházení s příslušným prostředkem *nechápe* toto jsoucno tematicky jako vyskytující se věc. Nástroj se totiž „ztrácí“ během svého užívání. Vystoupí-li tematicky, je to doklad např. poruchy. Způsob bytí prostředku, v němž se prostředek sám stává zřejmým jako takový (tj. v jeho netematické prostředecnosti), nazývá Heidegger *přiručnost*. Viz BC, str. 90 – 92.

⁶ Viz TN, str. 92.

⁷ Viz TN, str. 124.

⁸ To silně připomíná klasickou figuru „pána a raba“ (např. z Hegelovy „Fenomenologie ducha“).

⁹ Viz TN, str. 125.

Člověk žije z předmětů slasti, z toho, co může učinit svým. A na základě toho je šťastný. Subjektivita založená pouze na základě slasti a tedy i štěstí života však není absolutní subjektivitou, resp. nemá cele své bytí před sebou. Je podle Lévinase „jaksi omezená“.

Slast nás odděluje a být oddělen znamená být u sebe doma, neboť být u sebe doma, znamená „žít z...“, tedy slastně požívat živelnost. Slast způsobuje, že jiná energie se stává mou energií, tedy mnou samým.¹ Všechna slast je v tomto smyslu vyživováním. Hlad jakožto potřeba značí, že ono žít z... není pouhým uvědomováním toho, co naplňuje život. Existovat se tak podobá vztahu k výživě, kde je současně vztah k objektu i vztah k tomuto vztahu.

Slast je dle Lévinase samo vystávání bytosti, která *se rodí*, která rozrušuje klidnou věčnost své zárodečné existence, aby se uzavřela do osoby, jež jakožto žijící ze světa žije u sebe doma.² Představovaný svět podmiňuje akt představování, je *způsob bytí* toho, kdo není pouze kladen, nýbrž kdo klade sebe. Svoboda, která je utvořena ze štěstí,³ je tedy slučitelná s bytostí, jež není *causa sui*⁴, nýbrž je stvořená. Taková svoboda je vystáváním Já.⁵ Slast, egoismus a celý rozměr interiority jsou nutné pro ideu Nekonečna, anebo pro vztah k Bližnímu, otevírající se od oddělené a konečné bytosti. Metafysická Touha, která se může vytvořit pouze v oddělené, tj. egoistické a uspokojené bytosti, není tedy odvozena ze slasti.⁶

Slast nás odděluje, přičemž režimem tohoto oddělení je „být u sebe doma“. Slast znamená „žít z...“, znamená slastně požívání předmětů naší potřeby. V takovém případě se vztahujeme jak k objektu tak i k tomuto vztahu samému. Takováto subjektivita založená na slasti, egoismu, a interioritě je teprve základním stavebním kamenem pro vztah k Druhému a tedy pro ideu Nekonečna. Pro uvědomění si, že tu existuje ještě něco *navíc*, ještě něco jiného než je potřeba a její objekty slasti. Subjektivita takto otevřená metafysické Touze není tedy odvozena ze slasti.

Separace – privativní forma vztáženosti

Jedinečnost „Já“ vyjadřuje oddělení, což je podle Lévinase samota a slast. To pak je separace, skrze slast, nezávislostí. Jedinost „Já“ leží mimo rozlišování individuálního a všeobecného.⁷ Bytost je vždy ponejprv a ponejvíce u sebe doma. „Já“ je tedy způsob, jímž se uskutečňuje prolomení totality. Je to osamělost *par excellence*. Tato jedinečnost je právě egoismus štěstí, které si dostačuje *následkem* vztahu k Jinému, které uspokojuje své potřeby. Je to existence *pro sebe*.⁸ Onen průlom totality je radikální, neboť kritická přítomnost Jiného zpochybní můj egoismus, ale nerozbije jeho osamělost.⁹

Rovněž tak i u Hegela je ve *Fenomenologii ducha* zprvu patrné, že sebevědomí je ponejprve jednoduché bytí pro sebe, vylučuje ze sebe všechno jiné, jeho bytností a jeho předmětem je mu já. Je tedy čímsi jednotlivým, a proto abstraktním. To, co je jiné, postrádá pro něj jakoukoli bytnost, je to pouhé *zdání* a tudíž má formu nepravdivosti, avšak i tak

¹ Slast má rys: nechat věci uskutečňovat se jejich zánikem.

² Viz TN, str. 128.

³ A jak již víme, štěstí je sám fakt žití, tedy svoboda je utvořena samotným životem.

⁴ Lévinas zastává názor, že *causa sui* je nesmyslná již ve chvíli zrození, neboť to je věc, kterou si sama nedám. Viz TN, str. 194: „*Individuální a osobní je nutné k tomu, aby se Nekonečno mohlo dít jako nekonečné.*“

⁵ Viz TN, str. 129.

⁶ Tamtéž.

⁷ Viz TN, str. 99.

⁸ Viz TN, str. 100.

⁹ Pro Descartesa je to podle mne uvědomění si své odlišnosti vůči Bohu, jenž sice stvořil každé *cogito*, avšak radikálně se od něj odlišuje, neboť je pojímán jakožto nekonečná, nezávislá, nanejvýš chápající a mocná substance. To, že se nějak vztahujeme k Božímu obrazu, chápeme dle Descartesa jen díky tomu, že v *cogito* je obsažena nezměrná vůle či svoboda rozhodování. (Ačkoliv je samozřejmě v Bohu nesrovnatelně větší než v *cogito*).

zůstává toto jiné rovněž sebevědomím, individuem – avšak konečným a nesvobodným. Jsou tedy pro sebe navzájem po způsobu obyčejných předmětů, jsou to vědomí vnořená do bytí života, neboť právě život je „předmětné bytí“. Tato sebevědomí se sobě navzájem nepředstavila jakožto bytí pro sebe, tedy sebevědomí. Každé si je jisto pouze sebou samým, ale nikoliv tím druhým. Z toho důvodu nemá ještě jistota o sobě samém povahu pravdy.¹

Pojem oddělené osoby, kterou se Lévinas zabýval v opisu slasti a která se ustavuje v nezávislosti štěstí, se dle Lévinase liší od pojmu osoby, jak jej konstruuje filosofie života² či rasy. Ovšem pozoruhodná je ta skutečnost, že jak Lévinas, tak svého času módní a vlivná „filosofie života“ vycházejí ze společného hegelovského základu, avšak dospívají k opačným závěrům.

Lévinas ve svém líčení pokračuje v tom smyslu, že ve slasti se věci vykreslují v prostředí, z něhož je bereme. Toto prostředí nikomu nepatří. A jelikož jsou věci *movitostmi*, poukazují k vlastnictví. Každý vztah či vlastnění se odbývá uvnitř nevlastnitelného, což Lévinas nazývá *živelnem*.³ Člověk se hrouží do živelnosti vycházející z obydlí. Je *uvnitř* toho, co vlastní. Obydlí jako podmínka veškerého vlastnictví umožňuje vnitřní život. Myšlení zachycuje živel jako předmět. Odděluje nás od Nekonečna.⁴

Z předmětů slasti se buď těšíme, anebo jimi trpíme, jsou to účely.⁵ A jelikož slast je vztažena ke smyslovosti, již lze uspokojit, můžeme zde mluvit o radosti, neboť samo uspokojení je smyslem radosti. Smyslovost, vycházíme-li ze slasti živlu, patří k řádu citění, tedy k afektivitě. Bytí uvnitř, bytí „v“ je smyslovost, která je *způsobem* slasti.⁶ Předměty mne *uspokojují* ve své konečnosti, aniž by se mi zjevovaly na pozadí Nekonečna. A konečné bez Nekonečna je možné jen jako uspokojení, což je smyslovost, jež vychází ze slasti živlu.

Já je tedy význačné samotou a slastí, což se vyjadřuje odděleností u sebe doma. Já prolamuje totalitu, a proto se zde jedná o osamocení, existence pro sebe. Ačkoli je zde Jiný, který zpochybní můj egoismus, není to tak, že by rozbil mou osamělost. Jakkoli může být Stejný ve vztahu k Jinému vždy zůstává osamocen. Ze svého obydlí, které je právě režimem osamocení, se Já vztahuje k předmětům své slasti, objektům své potřeby, které může vlastnit. Tyto předměty mne totiž uspokojují ve své konečnosti.

Já je dle Hegela⁷ samostatné sebevědomí, je to moment sebe sama. Rab, jenž si dává rozlišenost. Oproti tomu stojí vědomí zatlačené do sebe; je to pán, jenž se při utváření stává svým vlastním předmětem. Pro služebné vědomí tato dvě sebevědomí ještě nespádají v jedno.

Aby Lévinas ukázal vnitřní souvislost motivu slasti a představování,⁸ jež obě zračí *separovanost* plynoucí z metafysického vztahu pokračuje v analýzách motivu představování. Představující myšlení poukazuje k výjimečné možnosti oddělené existence. Chtít totiž znamená představovat si, co chci.⁹ A jednat znamená představovat si to, co chceme učinit.¹

¹ Viz Fenom.ducha, str. 156.

² Ke konstituci „osoby“ ve verzi „filosofie života“ srv. Max Scheler, *Místo člověka v kosmu*, Praha 1968.

³ Viz TN, str. 113.

⁴ Viz TN, str. 114.

⁵ Viz TN, str. 115.

⁶ Viz TN, str. 116.

⁷ Viz Fenom.ducha, str. 162.

⁸ Pro Hegela se v myšlení nepohybuje předmět v představách, ale v pojmech; představa totiž není vědomím, a pojem má jsoucno. V myšlení se skrývá svoboda, nejsem totiž v něčem jiném, zůstávám u sebe; předmět a pohyb jsou tak mé. Předmětem myšlicího vědomí je bezprostřední jednota bytí o sobě s bytím pro sebe. Je to samostatné vědomí, které se zjevilo ve vztahu panství a rabství.

⁹ V tom je možné vidět ozvuky pojetí vůle a rozumu jako identických, jak to např. klade Spinoza v *Eth.* II.49 (srv. *Etika*, Praha 2001) či Kant (viz *Základy metafysiky mravů*, Praha 1990).

Znamená to chápat, co chci, chápat své možnosti a takto se k tomu vztahovat, což je ztotožnění chápavosti s vůlí. Ale pokud chápeme své možnosti, musíme nutně takto chápat i nemožnost dosáhnout a vlastnit Druhého. Pokud si tedy představujeme naše cíle, znamená to, že se vztahujeme k předmětům slasti, jež lze uspokojit. Tedy to, oč tu běží, není metafysická Touha, nýbrž „potřeba“. Takto bychom se tedy ani nemohli mýlit v tom, co chceme a čeho můžeme dosáhnout od toho, po čem „pouze“ toužíme, avšak nikdy nemůžeme vlastnit.

Lévinas se samozřejmě rozchází s Descartesem v pojetí vůle a chápavosti, neboť Descartes tvrdí, že vůle sahá dál než naše chápavost.² Lévinas říká, že může-li vůle aspirovat na rozum, pak je rozumem – je rozumem hledajícím sebe sama či sebe sama utvářejícím.³ Ztotožňuje tedy vůli a rozum. *Ve vsřícném přijímání tváře se vůle otevírá rozumu.*⁴ Lévinas hlavně překlenuje diferenci mezi vůlí a intelektem. Přičemž dílem rozumu je idea Nekonečna a dílem vůle je jednání založené na této ideji Nekonečna.⁵

Jestliže nemohu opustit prostor, z něhož a v němž žiji, mohu z nějakého obydlí pouze vlastnit věci. V tomto obydlí, domě, je Druhý, který mě přijímá. Jsem tedy vždy již ve vztahu k tomu, z čeho nežiji⁶ (na rozdíl od živlu a živin, z nichž slast žije), ke Druhému. Abych se dle Lévinase mohla osvobodit od vlastnictví, musím již to, co vlastním, umět dávat. Jen tak se lze postavit nad své zaujetí v ne-já. K tomu je zapotřebí setkání s Druhým, který mne zpochybňuje; ochromuje vlastnění, jež popírá svou epifanií ve tváři. Moje vlastnění může popírat jen proto, že ke mně přistupuje z výše, což Lévinas uchopuje pojmem „vyučování“.

Lévinas k tomu říká,⁷ že vyučování je rozmluva, která pokračuje v zavádění ideje Nekonečna do mne. Stejně se nemůže zmocnit Jiného, může je pouze potlačit. To je však nepřekročitelná nekonečnost negace vraždy, z níž ke mně přichází Druhý v etické nemožnosti spáchat vraždu. Vítám Druhého tím, že mu otevírám svůj dům. Toto zpochybnění mého já, jež se kryje s manifestací Druhého v tváři, nazývá Lévinas řečí.⁸

Řeč je vztah k nedotknutelnému, jejím místem je dimenze absolutní Touhy, skrze niž se Stejně ocitá ve vztahu k Jinému.⁹ Vztah k Druhému proráží dle Lévinase strop totality.¹⁰ Druhý není jiná svoboda stejně libovolná jako moje, neboť v tomto případě by se zrušilo Nekonečno, jež mne od něho odděluje, a byli bychom zahrnuti pod stejný pojem, tj. v totalitu.

¹ Viz TN, str. 148. Pak by jednání – je-li intelekt identický s vůlí – bylo založeno v jejich komplexní struktuře, pro niž schází shrnující *terminus technicus*. Snad duch? Pak by se ale „jednání“ v tomto smyslu ontologicky odlišovalo od jakéhokoliv jiného působení. Což by byl motiv na samostatnou studii a není tedy naším záměrem.

² Viz Med. IV., str. 85: „Z toho vidím, že příčinou mých omylů není ani síla chtít, kterou mám od Boha, brána sama o sobě, neboť ta je převeliká a ve svém rodu dokonalá, ani síla chápat, neboť cokoli chápu, chápu bezpochyby správně a nemohu se v tom mýlit, poněvadž to, že chápu, mám od Boha. Odkud se tedy rodí mé chyby? Inu jen z toho, že když vůle sahá dále než chápavost, nedržím ji v týchž omezeních, ale dopřávám ji takovou rozlehlost, aby se týkala i toho, co nechápu, a ježto je vzhledem k tomu nevyhraněná, snadno se odchýlí od pravdivého a dobrého, a tak se mýlím i hřeším.“

³ Viz TN, str. 193.

⁴ Viz TN, str. 194.

⁵ Tamtéž.

⁶ Viz TN, str. 150.

⁷ Viz TN, str. 159.

⁸ Tamtéž.

⁹ Dle Lévinase se tedy Stejný vztahuje k Druhému skrze a díky řeči. Kdežto pro Descartesa je tímto „spojujícím článkem“ mezi každým *cogito* a oním absolutně Jiným, tedy Bohem, vůle či svoboda rozhodování a deduktivně intuitivní poznávání. Viz Med. IV., str. 83: „Jen vůli či svobodu rozhodování v sobě zakouším tak velkou, že nepostihuji ideu žádné větší, takže hlavně díky ní chápu, že se nějak vztahuji k Božímu obrazu a podobě. Byť je totiž v Bohu vůle nesrovnatelně větší než ve mně...“. Přičemž nutno poznamenat, že vztahem k druhým lidem je pro Descartesa rovina afektivity, neboť to je to společné, co každý sdílíme. K tomu srv. I. a II. část spisu *Vášně duše*.

¹⁰ Viz TN, str. 151. Taktéž je tomu, vzhledem k výše uvedenému, i v případě Descartesa.

Jeho Jinakost se projevuje v mistrovství, které vyučuje, což je přítomnost Nekonečna, prolamující uzavřený kruh totality.¹

Já se nejen vztahuje k tomu, z čeho žije, tedy k předmětům své slasti; ale rovněž je v vztahu k tomu, z čeho nežije – ke Druhému. Abych se k němu uměla vztahovat, abych se uměla osvobodit od pouhého vlastnictví, musím to, co vlastním, umět dávat. Moje vlastnění může popírat jen Druhý, který ke mne přistupuje z výše, promlouvá ke mne, pohostinně mě přijímá ve svém domě. Právě tento vztah Stejného a Druhého prolamuje totalitu, nicméně neruší separaci.

Formy evidence a danosti: interiorita – exteriorita

Svoboda Stejného v představování má svou pozitivní podmínku v Jiném. Struktura představování jakožto nesouměrného vymezení Druhého Stejným znamená, že Stejný je přítomný a Jiný je přítomen pro Stejného. Představovat si znamená zůstat Stejným. Subjekt, který myslí skrze představování, je subjekt naslouchající svému myšlení.² Představování záleží v možnosti vyložit předmět tak, jako by byl konstituován myšlením. To však redukuje svět na nepodmíněný okamžik myšlení. Cizost světa, který mne zakládá, ztrácí v uspokojení potřeby svou jinakost. Co subjekt obsahuje jakožto představované, je také tím, co nese a žije jeho aktivitu jakožto subjektu. Představované, přítomnost, je *hotový fakt*, a patří již minulosti.³

Interiorita odkrývá svou nedostatečnost, není však převoditelná na potřeby. Tato exteriorita odhaluje nedostatečnost oddělené bytosti.⁴ *Exteriorita* je naproti tomu cizí vzhledem k potřebám, odhaluje nedostatečnost, která je vyplněna touto nedostatečností samou. Zde, jak říká Lévinas, jde o Touhu. Neboť Touha není totéž, co neuspokojená potřeba, Touha stojí mimo uspokojení a neuspokojení. Jejím završením je vztah k Druhému či idea Nekonečna.⁵ Díky tomuto vztahu se člověk, který se odloučil od živlu a usebral v domě, představuje svět.⁶ Díky tomu může člověk rozeznat mezi bytím a fenoménem; člověk může poznat svou fenomenalitu a své chybění, které je nekonečné, neboť jej nelze převést na potřeby.

Smyslovost bude tedy Lévinas popisovat nikoli jako moment představování, ale jako fakt slasti. Smyslovost „poznání“ je u cíle, završuje se, aniž by se vztahovalo k Nekonečnu.⁷ Smyslová danost tedy přichází naplnit potřebu. Existence, která má tento způsob, je tělo, jež je současně oddělené od svého účelu (potřeby), avšak k tomuto účelu vždy směřuje, aniž by potřebovalo poznávat prostředky nutné k jeho dosažení.⁸ Moje smyslovost je zde, já jsem zde, jsem sama sebou. Vztah já k sobě se děje tím, že *stojím* ve světě, jenž mne předchází jako absolutno. Nemohu však *myslet* tento horizont, v němž se nacházím jako absolutní jsoucno.⁹ Smyslovost rozehrává samu separaci bytosti – oddělené a nezávislé.

¹ Viz TN, str. 151.

² Viz TN, str. 108.

³ Viz TN, str. 112.

⁴ Jde tu tedy o „já“ separované jako „já“, které něco potřebuje.

⁵ Pokud by se však tato Touha završila, nemělo by pak smysl mluvit o nezavršené, neuspokojitelné touze, nýbrž by se stala potřebou „vyššího řádu“. Pokud by završení bylo nedosažením „cíle“, pak by toto završení bylo chápáno ve smyslu pochopení nedosažitelnosti tohoto „cíle“; Idea nekonečna jakožto pochopení nemožnosti vlastnictví Druhého.

⁶ Lévinas se zde snaží prohloubit chápání světa. Jde o separaci, transcendenci, která ruší pohodlnost (živost, potřebnost) světa, kterého nikdy nemohu dosáhnout, neboť je nekonečný, skrze přítomnost Druhého.

⁷ Viz TN, str. 117.

⁸ Viz TN, str. 118.

⁹ Viz TN, str. 119.

Lévinas v tomto kontextu krátce zmíní i motiv smrti. Má smrt se neodvozuje pomocí analogie ze smrti jiných, nýbrž je vepsána ve strachu o mé bytí. Samota smrti však nedává zaniknout Druhému, nýbrž je usazena ve vědomí nepřátelství a právě proto umožňuje zároveň apel k Druhému, k jeho přátelství. Smrt se přibližuje ve strachu (před někým) a v naději (v někoho).¹ Smrt nás však staví před absolutní násilí. Zmocňuje se mne, aniž by dávala jakoukoli šanci na zápas. Přičemž věci, které přinášejí smrt, které jsou uchopitelné a podřízené práci, a které jsou tedy v tomto smyslu jistými překážkami, jsou jakoby pozůstatkem zlé vůle.² Okamžik smrti je nepředvídatelný, protože nemá místo v žádném horizontu.³ Okamžik smrti tak leží dle Lévinase v nekonečné budoucnosti. Blížení smrti je současně hrozbou i odkladem. Naléhá a dává čas. Být časově pro něj znamená být pro smrt a současně mít ještě čas, být proti smrti.⁴

Bytí pro sebe je tedy podstatně smrtelné a je podrobno věcem. Nepřítel či Bůh, nad nímž nemám moci a který není *součástí* mého světa, je stále ve vztahu ke mně a dovoluje mi chtít. Toto chtění není egoistické; je to vůle, která vniká do podstaty Touhy, jenž je Touhou pro Druhého.⁵ Tato existence pro Druhého, Touha Jiného, neboli dobrota, zachovává osobní ráz.

Určitá bytost, tedy bytost identická svým místem v celku, nedospěla ještě díky času ke svému konci, je v distanci k sobě, není ještě završena.⁶ Nejvyšší zkouškou vůle, která je subjektivní, není dle Lévinase smrt, nýbrž utrpení. Tím, že nás tvář oslovuje, jelikož na Druhého sami promlouváme, tím také dokážeme působit Druhému utrpení, což však neznamená, redukovat Druhého na objekt, nýbrž ponechat mu jeho subjektivitu. Je třeba, aby subjekt v utrpení věděl o svém zvěcnění, ale pak musí subjekt zůstat subjektem.⁷ Vůle je subjektivní, přičemž smrt nepoznamenává subjektivitu vůle jako konečný cíl, nýbrž jako nejvyšší *násilí* a odcizení. Jiný je odcizením vůle *par excellence*.⁸

K motivu *utrpení* se pro Lévinase pojí, jak se dá vytušit z jeho zakotvení v židovské tradici, motiv vyvolenosti. Vyvolení znamená mít privilegované místo vzhledem k odpovědnostem, v nichž mne nikdo nemůže zastoupit ani vyvázat. Nemoci uniknout – to je dle Lévinase „Já“.⁹ Zcizitelná subjektivita potřeby a vůle, která sice tvrdí, že je již v držení sebe samé, a přitom je hříčkou smrti, je proměněna vyvolením, které ji zakotvuje tím, že ji obrací ke zdrojům její interiority.¹⁰ Bez jedinečnosti subjektivity by pro Lévinase nebyla možná spravedlnost. V této spravedlnosti vystupuje subjektivita jako individualita.

Subjektivita je tedy časová, resp. smrtelná. Přičemž je subjekt charakteristický vůlí, která se vkrádá do Touhy. Tato vůle je subjektivní. Lévinas ztotožňuje vůli a rozum, neboť když něco chceme, toužíme po tom, pak také „víme“, že to chceme.

Tělo ve své aktivitě, tělo ve svém bytí pro sebe se proměňuje ve věc, s níž lze zacházet jako s věcí. Odmítám-li ale sloužit Druhému svým životem, není tím podle Lévinase vyloučeno, že mu budu sloužit svou smrtí.¹¹ Druhého nemohu obsáhnout, ať je rozsah mých

¹ Viz TN, str. 209.

² „Zlá vůle“ zde znamená, že jelikož Druhého nemohu znát, tedy zůstává nepoznaný, vystavuji se tomu, že mi může ublížit. Zlou vůlí Lévinas klade jako protiklad „dobré vůle“, kterou I. Kant považuje v *Základech metafysiky mravů* za to největší, co lze myslet.

³ Viz TN, str. 210: „Moje smrt přichází z okamžiku, nad nímž nemohu vykonávat žádnou moc.“

⁴ Tamtéž: „...čas, který mne dělí od mé smrti, se stále ztenčuje a přitom toto ztenčování nemá konec;...“

⁵ Tedy metafysická touha.

⁶ Viz TN, str. 213.

⁷ Viz TN, str. 214.

⁸ Viz TN, str. 216.

⁹ Viz TN, str. 221.

¹⁰ Tamtéž.

¹¹ Viz TN, str. 206.

myšlenek jakýkoliv: je nemyslitelný – je nekonečný a jako takový má být uznán.¹ Bytost tedy vyžaduje smrtelnost a tělesnost. Oddělení smrti ve smrtelné vůli – neboli podle Lévinase: čas – je způsob existence a je to realita oddělené bytosti, jež vešla do vztahu k Druhému. Zde se odehrává smysluplný život, který nesmíme měřit ideálem věčnosti, abychom jeho trvání a jeho zájmy neviděli jako absurditu nebo iluzi.

Tělo není objekt mezi jinými objekty, nýbrž sám režim, v němž se dle Lévinase děje oddělení.² Oddělené bytí je oddělené či uspokojené ve své radosti z dýchání, vidění a pociťování. *Být tělem* znamená pro Lévinase dvoji³:

- a) *stát na sobě*, být pánem sebe;
- b) stát na zemi, být v *jiném*, a tedy být zatížen svým tělem.

Z toho se nám ukazuje, že život je pro Lévinase tělo, avšak nejen mé vlastní, nýbrž jde o jakousi křížovátku fyzických sil.⁴ Moje existence má zájem na tom, co je nezbytné mé existenci k tomu, aby přežívala. „Vtělené myšlení“ se zpočátku děje jako oddělená existence, stvrzující svou nezávislost ve šťastné závislosti potřeby. Ambiguita těla je dle Lévinase *vědomí*.⁵ Mít vědomí znamená dle Lévinase mít čas. Všechna svoboda bydlení spočívá na čase, který bydlícímu zbývá. Svoboda je však jako by vedlejším produktem života.⁶ Svoboda jako vztah života k *jinému*, v němž bydlí a skrze něž je život *u sebe doma*, není konečná svoboda.⁷

Práce je možná jen v případě takové bytosti, která má strukturu těla, bytosti zmocňující se jsoucna, tj. usebrané u sebe doma a pouze *ve vztahu* k ne-já.⁸ A právě v práci se děje dvojnásobnost těla: neboť čas manifestující se v pobytu, předpokládá vztah k Jinému, které se vymyká práci; předpokládá vztah k Bližnímu, k Nekonečnu, tedy – metafysiku.⁹

Tělo je jako by možnost ruky, kterou může nahradit celá jeho tělesnost.¹⁰

A právě v práci se děje dvojnásobnost těla: neboť čas manifestující se v pobytu, předpokládá vztah k Jinému, který se vymyká práci; předpokládá vztah k Bližnímu, k Nekonečnu, tedy – metafysiku v Lévinasově pojetí.¹¹

¹ Viz TN, str. 206.

² Viz TN, str. 143.

³ Viz TN, str. 144.

⁴ Zde je podle mne možné spatřit jistou souvislost s Descartesem, který v „Šesté Meditaci“ říká, že jelikož nejprve vnímal, že má hlavu, ruce a další, z nichž sestává tělo, tak i smysly vnímal, že toto tělo pobývá mezi jinými těly. Zde tedy Descartes již uznává existenci druhých lidí, které (stejně jako sebe) vnímá jasně a rozlišeně. Záměrně zde však ve slově „druzí“ používám malé písmeno „d“, aby byla patrná distinkce vůči Lévinasovu absolutně Jinému „Druhému“. Toto Descartesovo druhé není totiž absolutně Jiné, z čehož je patrné, že oním Jiným, kterého nemohu obsáhnout či pojmout není v Descartesově pojetí druhý člověk, nýbrž Bůh. Vzájemná podobnost obou autorů by zde mohla být ta, že stejně jako pro Lévinase tak i pro Descartesa je tělo každého z nich jim vlastnější než tělo Druhých, neboť se od něj tak jako od ostatních nikdy nemůžeme oddělit. Nejpráhlednější analýzu tělesnosti a těla podal Descartes ve spisu *Vášně duše* I. 4 – 16, Mladá fronta, 1. vydání, Praha 2002.

⁵ Viz TN, str. 144.

⁶ Tamtéž.

⁷ Zde se vyskytují dva typy svobody. Jednak ve smyslu vztahu k jinakosti ve smyslu být-schopen (výraz slasti), jednak ve smyslu sebe-vztahu v rámci setkání s Jiným.

⁸ Viz TN, str. 146.

⁹ Tamtéž. V tomto rysu metafysického založení a povahy práce je Lévinas důsledným dědicem Hegelovské myšlenkové pozice.

¹⁰ Lévinas zde tedy ztotožňuje tělo a tělesnost. Naopak u Descartesa musíme tyto dva „pojmy“ odlišit. Neboť tělo se proměňuje (přibývá, ubývá, atd.), což se s ním však děje jen potud, pokud je modus tělesnosti, ta se ale nemění, zůstává, trvá. V tělesnosti se odehrává explikace samotné substance, což je absolutní klad. A to, co je kladné nikdy nemůže nebýt.

¹¹ Viz TN, str. 146. V tomto rysu metafysického založení a povahy práce je Lévinas důsledným dědicem Hegelovské myšlenkové pozice.

Lévinas neopomíná v souvislosti s tematikou těla zmínit ani duši, která podle něj k tělu nepřístupuje jako akcident.¹ Pokud jde o zasazení duše do rozlehlosti, ptá se Lévinas, jak potom rozumět tomuto zasazení duše do rozlohy těla?² Bytost existuje jakožto oddělená, přičemž režimem této oddělenosti je tělo.

Lévinas tedy jednak říká, že život je štěstí, je štěstí žít; zároveň si však uvědomuje, že život je tělo.

Oproti tomu Hegel říká,³ že život je vědomí, které se vrátilo k sobě samému. Je to vnitřně reflektované bytí. Určení života, jeho povaha, se uzavírá v následujících momentech: bytností je tu nekonečnost jakožto překonanost všech rozdílů, čistý pohyb kolem vlastní osy, svůj klid jakožto absolutně neklidné nekonečnosti, samostatnost, jednoduchá bytnost času. Zde jsou rozdíly jakožto rozdíly, neboť tato všeobecná plynulost má svou zápornou povahu pouze tehdy, když je překonáváním rozdílů. Právě tato plynulost je sama jejich trváním.

Bytí je u Hegela jednoduchá plynulá substance čistého pohybu v sobě samém. Jednota je tedy nekonečnou jednotou, trváním, i rozdíl má tak svou samostatnost pouze v ní. Tato samostatnost podoby se objevuje jako něco pro cosi jiného. A překonání rozdvojenosti nastává proto působením něčeho jiného. Plynulost je substancí samostatných podob; tato substance je nekonečná. Podoba je ve svém samostatném trvání rozdvojením čili překonáváním svého bytí pro sebe. V tom lze rozeznat dva momenty:⁴

1. trvání samostatných podob – jsoucí pro sebe.
2. podrobení onoho trvání nekonečnosti rozdílu.

Jednotná všeobecná plynulost je bytí o sobě a rozdíl podob je to druhé. Ale tato plynulost se stává sama tím druhým. Individualita tedy překonává svůj protiklad k druhému, na jehož základě je pro sebe. Překonání individuálního trvání je zároveň jeho vytvářením. Jednoduchou substancí života je tedy rozdvojování jí samé v podoby a zároveň rozplývání těchto trvajících rozdílů. Čili obě stránky celého pohybu – utváření a životní proces – splývají. Celek, který se vyvíjí a svůj vývoj opět nechává rozplynout se v tomto pohybu udržuje jednoduchým.⁵

Funkce erotiky a plodnosti

Lévinas bude chtít ještě ukázat rovinu, která předpokládá i transcenduje epifanii Druhého v tváři; rovinu, v níž se Já přenáší přes smrt a vyvazuje se ze svého navracení k sobě. Tato rovina je rovinou lásky a plodnosti, v níž se subjektivita klade jakožto tyto pohyby.

V souvislosti s tímto je zde nastíněna původnost erotiky (a rozkoše), která je pro Lévinase v tomto smyslu „dvojznačností“ *par excellence*, záleží v tom, že Druhý má možnost jevit se jako objekt potřeby, a přitom podržovat svou jinakost. Přičemž plodnost je zde míněna jakožto vztah k budoucnosti, k dítěti, který mi nejen náleží, nýbrž *jest* mnou. Čas je totiž sama transcendence a směřuje k Druhému, ten však není cílový bod, nezastavuje pohyb Touhy.

Druhý se tedy může jevit jakožto objekt naší potřeby, kdy není respektována jeho jinakost; v tom tkví původnost erotiky. Zároveň je Druhý ten, po kom lze jen toužit, ke kterému směřuje pohyb naší Touhy. V takovém smyslu je zde nutno zmínit transcendenci, jež

¹ Viz TN, str. 147.

² Tamtéž.

³ Viz Fenom.ducha, str. 148.

⁴ Viz Fenom.ducha, str. 150.

⁵ Viz Fenom.ducha, str. 151.

je časem, nebo-li plodností, a takto se vztahují ke své budoucnosti, k dítěti, které mi náleží a které je mnou.

Nekonečná bytost,¹ je bytost, která se neustále počíná – a jež se nemůže obejít bez subjektivity, jelikož bez ní nemůže stále znovu počínat – děje se jakožto plodnost. Nekonečný čas nepřináší stárnoucímu subjektu nějaký věčný život, nýbrž díky plodnosti se odvíjí nevyčerpatelnými mladostmi dítěte.² Nekonečně znamená být se jakožto Já, které je ustavičně na počátku,³ avšak které nenaráží na žádné meze při obnovování své substance, i kdyby měly pocházet u jeho identity. Nekonečné bytí se děje jako plodnost.⁴

Čas je transcendence a směřuje k Druhému, ten však není cílový bod, nezastavuje pohyb Touhy. Lévinas říká,⁵ že Jiný, po němž Touha touží, je opět Touha, transcendence transcenduje k tomu, kdo transcenduje. Touha, kterou Lévinas od začátku postavil proti potřebě, se završuje v početí dítěte.⁶ Tato Touha není nedostatkem, je nezávislostí oddělené bytosti a její transcendencí. Nezavršuje se tím, že by se uspokojila, čímž by se stala potřebou, nýbrž tím, že se transcenduje, že plodí Touhu.⁷

Rozkoš, která je vzbuzena Druhým, proměňuje sám subjekt.⁸ Subjekt se totiž v rozkoši setkává se sebou jako by byl Já někoho Jiného, nikoli jako se sebou samým.⁹ V erotickém vztahu se podle Lévinase charakteristickým způsobem navrácí subjektivita, jak vzhází z kladení. Bytost se tu neděje jako definitivní totalita, ale jako ustavičné počínání, tedy jako Nekonečno.¹⁰ Erotická subjektivita se ustavuje v aktu, který je společný cítícímu i cítěnému, jakožto Já Jiného, tedy uvnitř vztahu k Jinému, k tváři. Což není bez dvojznačnosti, neboť Jiný se dává jako prožívaný mnou samým, jako objekt mé slasti. Právě proto osciluje erotická láska mezi Touhou a potřebou. Erotický vztah je tedy třeba analyzovat jako charakteristiku samé *ipseity* Já, samé subjektivity subjektu.

Lévinas říká,¹¹ že transcendující subjekt je svým pohybem transcendence unášen pryč. Jestliže by se transcendence týkala samé identity subjektu, pak by to znamenalo smrt jeho substance.¹²

Bytost je nekonečná nikoliv tak, že by žila věčným životem, nýbrž díky plodnosti, kdy se ustavičně odvíjí ve svých dětech. Nekonečné bytí se tedy děje jakožto plodnost. Čas je tak transcendencí a směřuje k Druhému, nezastavuje pohyb Touhy. Tato Touha se nezavršuje, kdyby ano, stala by se potřebou, ovšem skutečná metafysická Touha transcenduje, plodí Touhu.

¹ Viz TN, str. 244: „Jakožto Já se bytost může být jakožto nekonečně počínající, to jest právě jako nekonečná.“ Nekonečná bytost se děje jako čas, přičemž podstatou času není konečnost bytosti, ale její nekonečnost.

² Viz TN, str. 239.

³ Být nekonečně znamená být bez hranic, být stále na počátku, to jest jako jsoucno. Být nekonečně můžeme pouze a jen díky plodnosti. Neboť Já by bez plodnosti zůstalo subjektem, v němž se každé bloudění mění v cestu osudu. Ovšem plodná bytost je bytost, která je schopná jiného osudu, než je ten její. Ovšem i v trvalosti Já, v bytí napřaženém do budoucnosti, je jakási mez. Přičemž bytí, aby mohlo být napřažené do budoucnosti musí vždy již být. Mez je zde to, co se již stalo a nedá se odestát. I když se subjektu dostane odpuštění, neznamená to zapomenutí své minulosti, neboť odpuštěná minulost se uchovává v očištěné přítomnosti.

⁴ A jen díky plodnosti, v níž se zakládá nekonečnost subjektu, může Lévinas říci, že je to právě druhý člověk, jenž je oním absolutně Jiným.

⁵ Viz TN, str. 240.

⁶ Tedy v onom subjektu, jenž je zároveň mnou a zároveň mně absolutně cizí, Jiný, nedosažitelný, nekonečný.

⁷ Viz TN, str. 240.

⁸ V tom smyslu, že z Touhy se stává potřeba, Stejný ve své požívačnosti „touží“ po Druhém, chce jej vlastnit a mít z něj rozkoš. Toto již tedy není Touhou v metafysickém smyslu, nýbrž potřebou.

⁹ Já někoho jiného je zde s vztaheno na ono budoucí, které ještě není a přece je zřetelné. Viz TN, str. 242: „Já se nenávratně vrhá kupředu, poznává se jako Já někoho jiného.“

¹⁰ Viz TN, str. 241.

¹¹ Viz TN, str. 245.

¹² Neboť kdyby subjekt transcendoval sám sebe, pak by se tím zrušil.

Situace, kde se Já staví před pravdu tím, že vkládá svoji subjektivní mravnost do nekonečného času své plodnosti (což spojuje okamžik erotiky a otcovství/mateřství), se zhmotňuje v zázraku *rodiny*.¹ Rodina jako zdroj lidského času umožňuje subjektivitě, aby se postavila před soud a přitom si ponechala slovo. Je to *metafysicky nezbytná* struktura. Dle Lévinase zde stojí proti sobě *dva odlišně pojaté subjekty*:

1. subjekt žijící v nekonečném čase plodnosti;
2. subjekt jakožto osamělá a heroická bytost, jakou produkuje stát a jeho mužné ctnosti. Bez ostychu si zde můžeme doplnit za příklad Nietzscheho s jeho pojetím lidství jakožto nad-člověka a Heideggera s jeho pojetím pobytu (Dasein).

Takový subjekt přistupuje k smrti z čisté odvahy, bere na sebe konečný čas.² Hrdinská existence však může dojít spásy tím, že pro sebe hledá věčný život.³ Jako kdyby se její subjektivita nemusela obrátit proti ní a vrátit k sobě ve spojitém čase; jako kdyby v identitě, která trvá přes ty nejpodivnější proměny, nepřevládla nakonec „nuda, která nabývá rozměrů nesmrtnosti“.⁴

Shrnutí oddílu „Stejný“

Stejný je u Lévinase především pozitivně definován Touhou a to sice Touhou po Nekonečnu, resp. po Druhém, kdy je respektována jeho jinakost. Já se však může ke Druhému vztahovat dvěma způsoby:

- a) jednak neautenticky po způsobu potřeby, v čemž se zračí erotika;
- b) jednak autenticky po způsobu Touhy, v čemž tkví plodnost.

Stejný je charakteristický jak potřebou tak Touhou. Potřeba je vztažena k předmětům slasti, které mohu vlastnit, a na základě nichž docházím uspokojení a štěstí. Zároveň může být vztažena i ke Druhému, kdy není respektována jeho jinakost. V tom tkví původnost erotiky. Oproti tomu Touha je vztažena ke Druhému v autentickém vztahování se. Po Druhém lze jen toužit, nikdy jej nemůžeme vlastnit, je nám pouze umožněno spatřit jej na svém horizontu dosažitelnosti. V tomto vztahu rovněž spočívá plodnost. Neboť bytost je nekonečná, ovšem neděje se tak v tom smyslu, že by existovala věčně, nýbrž tak, že se neustále počiná nevyčerpatelnými mladostmi svého dítěte. Dítěte, které mi nejen náleží, nýbrž které jest mnou. Pohyb Touhy se tak nezastavuje, nýbrž plodí Touhu. Čas je tedy transcendence.

Já je charakteristický potřebou, žádostí a slastí; vůlí, slastným požíváním štěstí, neboť život je samo štěstí, je totiž štěstí žít. Takto je Já egoistické, v celé své interioritě.

Teprve poznáním svých potřeb jakožto hmotných se nám odkrývá jiný horizont, nekonečně vzdálen od mé skutečnosti. Druhý jakožto Nekonečno, který k nám promlouvá svou tvář. Teprve při setkání s Druhým jsme otevření Touze, teprve tehdy jsme cele (ne ve smyslu totality), máme své bytí, jehož jsme si vědomi, žijeme autenticky.

¹ Viz TN, str. 273.

² Opět míněn Heideggerův pobyt.

³ Což koresponduje s počátkem Lévinasovy knihy *Totalita a nekonečno*, kdy rozlišil mezi člověkem a nečlověkem (viz TN, str. 21). Přičemž v subjektu žijícím v nekonečném čase plodnosti je zřejmý odkaz na ideu Nekonečna a tedy „člověka“; v druhém případě subjekt odkazuje k totalitě a tedy „ne-člověku“.

⁴ Viz TN, str. 274.

Příčemž subjektivitu u Lévinase je nutno chápat v tom smyslu, že se do ní vlamuje jistá diference, aby ve své stejnosti byla založena etickým vztahem.

2. Druhý

Tématem druhého oddílu bude Druhý jako ten, kdo ochromuje mé vlastnění, z toho důvodu, že ke mně přistupuje z výše, což Lévinas uchopuje pojmem „vyučování“, které je rozmluvou, jež pokračuje v zavádění ideje Nekonečna do mne.

Setkání s tváří: promluva, prosba, řeč

Lévinas při vši sebe-deklaraci a kritice fenomenologických autorit, sám náleží k fenomenologickému proudu ve filosofii 20. století. A tak *musí* jakožto fenomenolog výrazným způsobem zohlednit motiv „řeči“ a „promluvy“. Tento motiv pak bytostně konstituuje způsob danosti či způsob bytí „Druhého“.

Dle Lévinase se bytí vzhledem k nám vyslovuje, *vyjadřuje se*.¹ Příčemž *vyjadřované* se kryje s tím, *kdo* vyjadřuje, což je privilegovaná manifestace Druhého, tváře. Tato manifestace tváře není nic jiného než *rozmluva*. Tento způsob představování se jako Jiný znamená pro Lévinase „mít smysl“.² Neboť mluvení je původní vztah k vnějšímu bytí, mluvení je dění smyslu. Tvář Druhého k nám promlouvá a jelikož jsme sami tváří, promlouváme ke Druhému. Lévinas tento vztah k Druhému označuje vztahem k „věci o sobě“³.

Pro Hegela například má vědomí nebo-li bezprostřední jsoucno ducha dva momenty:⁴

- a) moment vědění;
- b) moment předmětnosti, který je *záporným* doplňkem vědění.

Podle Hegela ve *Fenomenologii ducha* je Věda (Wissenschaft) vědou o zkušenosti, kterou vědomí prochází. Vědomí chápe jen to, co je v jeho zkušenosti a co se v jejím rámci *ukazuje* (vědomí je tak ukazujícím se – *Erscheinen* – a zároveň zdánlivým – *Schein* – vědomím); neboť ve vědě zkušenosti vědomí – jak zní původní podtitul *Fenomenologie ducha* – spočívá duchovní substance, a ta jako předmět její vlastní osoby. Duch se však stává předmětem, protože se svým pohybem stává něčím od sebe odlišným, tj. předmětem své vlastní osoby, a *ruší* (ve smyslu trojitého *Aufheben*) tak svou jinakost. Tím ve vědomí dochází k nerovnosti mezi Já a substancí, je to jejich rozdíl, čili zápornost. Příčemž substance se zde ukazuje být subjektem. Je tak zprostředkováno bytí, nebo-li substanciální obsah, který je vlastnictvím Já. Duch si ve své fenomenologii (neboli v rámci chodu vědy zkušenosti vědomí o sobě a se sebou samým) připravuje živel vědění.

¹ Viz TN, str. 50.

² Tamtéž.

³ Viz TN, str. 52.

⁴ Viz Fenom.ducha, str. 71 – 72.

Bytost je podle Lévinase analogicky k Hegelovi exteriorita, neboť sám fakt a výkon jejího bytí spočívá v exterioritě. Přičemž myšlení je nejvíce poslušno bytí, když se nechá ovládnout touto exterioritou. Exteriorita je skutečná v setkání tváří v tvář. V tom pak spočívá zásadní rozdíl vůči Hegelovi, jelikož Lévinasovo setkání s tváří nepředstavuje zápor/negativitu v rámci chodu vědy zkušenosti vědomí. Neboť pravá podstata člověka se dle Lévinase ukazuje v jeho tváři. Člověk jako Druhý k nám přichází zvnějšku jako oddělená tvář. Jeho exteriorita, čili jeho výzva ke mně, je jeho pravdou. Tvář tedy zastavuje mé násilí svou výzvou. Přičemž pravda bytosti je bytost umístěná do subjektivního pole.¹ Vztah tváří v tvář pak podle Lévinase umožňuje pluralitu společností.

Exteriorita, kterou řeč vyznačuje – vztah k Druhému – se nepodobá exterioritě díla nebo předmětu (*ani* předmětu vědomí – jako tomu je u Hegela), protože objektivní exteriorita díla je již situována ve světě, který ustavuje řeč, tj. transcendence.² Ale ne každá rozmluva je nutně vztah k exterioritě (např. rétorika³). Rétorika nepřistupuje k Jinému čelem, ale oklikou, je tedy násilím *par excellence* namířeným proti svobodě. Rétorika tak souvisí s totalitárně pojatou metafysikou a představuje její *logickou formu*. Vzdát se rétoriky znamená přistoupit k Druhému tváří, bytost pak není objektem.⁴ Spravedlností nazývá Lévinas to oslovení, které se děje v rozmluvě a děje se tváří v tvář. Druhý má tak možnost artikulovat svůj výraz, svou subjektivitu. Pravda se dle Lévinase *děje* ve skutečné rozmluvě, tedy ve *spravedlnosti*. Společnost se však neodvozuje z kontemplace pravdy; pravdu umožňuje vztah s Druhým.⁵ Tímto způsobem se pravda spíná se spravedlností, jež záleží v tom, že v Druhém uznávám svého pána.⁶ Což je způsob jak přistupovat k Druhému vně rétoriky.

Druhý se nám tedy prezentuje ve tváři, která zastavuje mé násilí, resp. mé působení na okolí. Vůči Druhému jsme „bezmocní“, nemůžeme se ho zmocnit, vlastnit jej. Je nám pouze umožněno spatřit jej na svém horizontu dosažitelnosti, jakožto věčně vzdáleného. Jediný způsob, jak se ke Druhému můžeme přiblížit, jak se k němu můžeme vztahovat je řeč. Díky níž má Druhý, ale stejně tak i Já, možnost „vyjádřit se“, artikulovat svou subjektivitu.

Totalitárně a rétoricky pojatá bytnost řeči má podle Lévinase spočívat v tom, že potlačuje Jiné a že je uvádí ve shodu se Stejným. Avšak *fenomenologicky* pojatá bytnost řeči jakožto výraz uchovává Jiného, k němuž se obrací. Zakládá vztah, *zjevení* Jiného⁷. Jelikož řeč předpokládá mluvčího, mohlo by se zdát, že každému z nich půjde o svou vlastní prezentaci, jak se však Lévinas pokusí ukázat, půjde jim o etiku.⁸ Vztah řeči předpokládá transcendenci, radikální oddělení, zjevení Jiného mému já. Rozmluva je zkušenost absolutně cizího, je to čistá „zkušenost“. A jediné člověk může být absolutně cizí, přičemž v jeho cizotě je obsažena i jeho svoboda.⁹ Pouze svobodné bytosti si totiž mohou být navzájem cizí. Tvář se ke mne obrací ve své nahotě. *Jest* ze sebe samé, a nikoliv na základě nějakého poukazu k nějakému systému. Vztah k tváři totiž není poznáváním objektu.¹⁰ Z toho vyplývá, že tvář nemůže být objektem, ani s nimi nemůže mít cokoli společného, neboť metafysická Touha je Touha po ne-jsoucnu¹¹, po něčem, co „nikde není“, tedy po tom, co není objektem.

¹ Viz TN, str. 259.

² Viz TN, str. 54.

³ Již u Platóna je rétorika upadlou formou vědění a stojí proti filosofii. Srv. např. dialogy *Gorgiás*, *Prótagorás*, *Sofistés*.

⁴ Viz TN, str. 55.

⁵ Pravda totiž není logická vlastnost, ale etický vztah.

⁶ Tady se ale konstituuje pluralita: Třetí, Čtvrtý, atd.

⁷ Je zjevením Jiného a skrze něho zjevením ideje Nekonečna.

⁸ Viz TN, str. 57.

⁹ Viz TN, str. 58.

¹⁰ Tamtéž. Transcendence tváře je současně její nepřítomností v tomto světě ve smyslu vyskytujícího se objektu.

¹¹ Klasickou ukázkou významové plnosti „nicu“ je Kantova tabulka: viz *Kritika čistého rozumu*, A 292, B 348.

Ani Jinému ani Stejnému však nejde jen o prezentaci sebe sama v řeči, nýbrž o etiku, která je základem jejich vztahu. Řeč uchovává Jiné i Stejné, neredukuje je ve stejný pojem. Jak by také mohla, kdyby totiž byl Jiný zahrnut do Stejného, nebyla by tu pak žádná řeč, žádný dialog, který předpokládá mluvčího a toho, ke komu se mluví, ale jen monolog. Řeč je tedy základem vztahu Jiného a Druhého, je možností vztahovat se k Jinému. Odehrává se mezi dvěma body, které spolu netvoří totalitu. Řeč tak vyznačuje transcendenci v tomto vztahu Jiného a Stejného. Můžeme k němu pouze promlouvat, přičemž jsme si přímo vědomi této nepřekročitelné hranice mezi jím a námi, zároveň si však uvědomujeme paradoxnost tohoto vztahu – jsme ve vztahu, ale zároveň jsme od něj nekonečně odděleni.

Mluva¹ se uvnitř vztahu k Druhému ukazuje jako *znak*, který vydává Druhý, byť i třeba zastírá jeho tvář. Jde o formu fenomenologického „poukazu“, který zřejmě poukazuje k motivu „transcendence“ a může snadno nabýt významu „symbolu“. Podle Lévinase by se absolutně mlčenlivý svět, jenž za jevy nedává tušit nikoho, kdo tento svět oznamuje, nemohl nabízet ani jako divadlo.² Třeba by i ten, kdo oznamuje, byl zlomyslný démon. U Descartesa je tím, kdo oznamuje svět, Bůh. Dle Lévinase tím tkví význam v prolomení poslední jednoty uspokojené bytosti. Věci začínají nabývat významu ve starosti té bytosti, jež je ještě „na cestě“. Z tohoto průlomu se pak odvozuje i samo vědomí. Vědomí je dle Lévinase předloženo v objektivitě, je to čisté představování.³ Objektivita se *vykládá* v rozmluvě, *mezi slovy*, která předkládají svět.⁴ To se odehrává mezi dvěma body, které spolu netvoří nějaký systém, kosmos, totalitu.

Význam tedy pochází z tváře Jiného, který se obrací ke Stejnému, jenž po něm touží a je to tudíž ten Druhý, jenž u Lévinase zakládá fenomenalitu fenoménu (významuplné ukazování se toho, co se ukazuje). Stejný touží po tom, *co mu nechybí a co je vždy ustavičně přítomným předpokladem umožnění smysluplného ukazování se něčeho jako něčeho určitého*, kdy exemplárním jsoucnem není žádné neutrální jsoucno, nýbrž konkrétní tvář druhého člověka. Neboť metafysická Touha je vždy Touhou po něčem, co nemáme, co nám nechybí, jelikož chybět nám může jen něco, co jsme měli a ztratili.

Význam ukazující promluvy tedy vychází ze slova, v němž je svět tematizovaný i interpretovaný, v němž označující se nikdy neodděluje od znaku. *Mít smysl* znamená podle Lévinase vyučovat anebo být vyučován, vyslovovat anebo moci být vyslovován,⁵ v čem nelze nevidět Lévinasův poukaz na rabínskou tradici židovského prostředí, ze kterého sám pochází, sám byv pařížským rabínem.

Pak je rovněž srozumitelnější to, když Lévinas praví, že počátek a konec nejsou posledními pojmy ve stejném smyslu. Počátek vědění je možný jen tehdy, pokud se zruší trvalá dvojznačnost světa, v němž každý jev je možným zastíráním. Mluva do této anarchie dle Lévinase vnáší princip. Mluva, která proniká tváří, říká Lévinas, je první osvobozující dotek zjevení. Vzhledem k ní nabývá svět významu.⁶

Řeč nebo-li mluva se tedy odehrává mezi dvěma body, které však nejsou objektem, neboť promlouvat může pouze tvář. Zároveň je tak pro nás ve slovech vyslovován svět, slova nám předkládají svět. Přičemž jejich význam pochází z tváře Jiného. Mluva je tedy základem vztahu Stejného a Jiného, rovněž však také tím, co nám odkrývá a předkládá svět, který nabývá významu jen díky řeči. Jen vzhledem k řeči se vztahujeme k Jinému a ke světu, bez řeči bychom neznali jejich význam, ba dokonce bychom neznali ani Jiného ani svět.

¹ Což je u Lévinase rovina transcendování.

² Viz TN, str. 77 – 78.

³ Ale idea Nekonečna ani Druhý nejsou objekty.

⁴ Viz TN, str. 79.

⁵ Viz TN, str. 81.

⁶ Viz TN, str. 82.

Zároveň však musíme mít na paměti, že řeč k nám „přichází“ od Jiného, teprve díky Jinému máme sami schopnost promlouvat. A až na tomto základě je nám umožněn vztah k světu. Nejprve je tedy třeba setkat se s tváří Druhého, která k nám promlouvá, pochopit, že jelikož i my sami jsme tváří, promlouváme k Druhému; a teprve po té, je nám umožněn náš vztah ke světu, který je nám „přinesen“, resp. vysloven ve tváří Druhého.

Tím, že subjekt mluví a že Druhému označuje, co je vlastní, povznáší se nad svou existenci.¹ Tuto svobodu vůči sobě čerpá z nekonečnosti Druhého a Touhy, která se rodí z nadbývání, z ideje Nekonečna. Řeč umožňuje objektivitu objektů a jejich tematizaci. Objektivní poznání by tedy znamenalo, že konstituji své poznání tak, aby v něm již byl obsažen poukaz k myšlení jiných. To, co je pro mne objektivní, však nepředávám Druhému jen tak, nýbrž objektivní nabývá své objektivity teprve sdělováním. Základ objektivní se tedy ustavuje v subjektivním procesu.² Lévinas vychází z toho, že vztah k Druhému je vztah etický,³ čímž překonává nesnáz, které by se nevyhnul, kdyby filosofie vycházela z *cogito*, které by se kladlo jako nezávislé na Druhém. Sám Lévinas zde podotýká, že tak činí i Descartes, tedy že i jeho filosofie se opírá o jistotu Druhého, čili Boha, tj. o jistotu boží existence jakožto nekonečné, vzhledem k níž se pak chápe a klade samo *cogito*. Karteziánský subjekt si podle Lévinase dává perspektivu, jež je vzhledem k němu vnější, a z ní je pak s to uchopit sebe sama. V prvním kroku Descartes dospívá k nepochybnému vědění sebe sama, ve druhém pak pozoruje podmínky této jistoty, říká Lévinas. Přičemž tato jistota vyplývá z jasnosti a zřetelnosti *cogito* – ale jistota sama je to, co se hledá *kvůli* (a snad i díky) přítomnosti Nekonečna v tomto konečném myšlení, které by bez této přítomnosti o své konečnosti nevědělo.⁴

Dle Lévinase se pouze Druhý vymyká tematizaci.⁵ Neboť tematizace Druhého není to samé jako jeho přítomnost; tematizace Druhého nevyžaduje naivní sebejistotu spontaneitu subjektu.⁶ Vstřícné přijetí Druhého je vědomí mé nespravedlnosti, stud, který za sebe cítí svoboda. Druhý mne měří pohledem, jenž je nesrovnatelný s tím, jímž jej odhaluji já. Svoboda Druhého je nadřazenost. Subjekt je „pro sebe“, představuje sebe a poznává se tak dlouho, jak jest.⁷ Tím, že si sebe představuje a sebe poznává, tím sebe vlastní, vládne sobě samému, přenáší svou identitu na to, co přichází tuto identitu popírat. Toto je *podstata svobody*. Vyvěrá ze samotné subjektivity Stejného. Druhý přichází jako ten, kdo této svobodě vládne. Tedy je mnohem původnější než všechno to, co se odehrává v Já. Je tedy dle Lévinase eticky nemožné Druhého zabít.⁸ Nemohu nad ním mít moc,⁹ protože Druhý absolutně přesahuje každou ideu, kterou o něm mohu mít.¹⁰

Podobně onu „nepoznanost Druhého“ tematizuje i Hegel, resp. představované jsoucno jakožto něco známého je právě proto nepoznáno. Hegel říká,¹¹ že bytí o sobě má být obráceno ve formu bytí pro sebe. Jde zde o překonávání jsoucna. Jsoucno, převzaté zpět do substance,

¹ Viz TN, str. 186.

² Viz TN, str. 186.

³ Tamtéž.

⁴ Tamtéž. Přičemž zde Lévinas cituje z *Meditací*. Viz Med. III., str. 67: „...zjevně chápu, že v nekonečné substancí je více reality než v konečné, a proto je ve mně vnímání nekonečného nějak prvotnější než vnímání mne samého. Vždyť jak bych chápal, že po něčem toužím, to jest, že mi něco schází a nejsem naprosto dokonalý, kdyby ve mně nebyla žádná idea dokonalejšího jsoucna, ze srovnání s nímž bych uznal své nedostatky?“

⁵ V tom smyslu, že není objektem. Druhý je ustavičně transcendent.

⁶ Viz TN, str. 70.

⁷ Viz TN, str. 71.

⁸ Tamtéž.

⁹ Nad Druhým mohu mít moc, ale tím ho popřu a v sobě selžu – zruším sebe, neboť jsem sebou jen v přívětivé pohostinnosti: násilí je tedy bezmoc.

¹⁰ Viz TN, str. 71.

¹¹ Viz Fenom. ducha, str. 68.

je prvním zápořem bezprostředně převedeno do živlu osoby; toto vlastnictví osoby, má však ještě ráz nepochopené bezprostřednosti, nehybné lhostejnosti jako konečné jsoucno samo – toto jsoucno tak přešlo v představu. Zároveň se tímto přechodem stalo něčím známým, s čím duch ve formě jsoucna skoncoval, netkví v něm jeho činnost. To, co je známé, je však právě proto, že je známé, nepoznáno.

Svoboda a stud

Svoboda se podle Lévinase *odhaluje* ve vědomí studu, ale současně se v něm i *ukrývá*.¹ Podmínkou tohoto studu je Rozmluva a Touha. Můj stud probouzí Jiný, Nekonečno, které se zpřítomňuje jako ten, kdo mi vládne.² Jeho ospravedlněná existence je synonymem jeho dokonalosti. Z toho je patrné, že je to Druhý, kdo mne určuje, ustavuje a jenž má nade mnou převahu. Neboť Lévinas explicitně říká, že Jiný se zpřítomňuje jako ten, kdo mi vládne.³ Zároveň zde Lévinas vyslovuje, že Druhý je tím „descartesovským“ Nekonečnem. Což je zřejmé v jeho tvrzení, že Nekonečno, Jiný jako Jiný, probouzí můj stud.⁴

Řeč je tedy důležitá i pro vědomí svobody, která se odhaluje ve studu, jenž probouzí Jiný. Subjekt se vymyká tematizaci, není to tedy objekt mezi objekty. Druhý je mi nadřazen, přichází jako ten, kdo mi vládne, neboť je oním absolutním Nekonečnem, jeho nemohu nikdy dosáhnout a takto nad ním tedy nemohu mít ani žádnou moc. Druhý mne ustavuje, ustavuje mou svobodu, čehož podmínkou je stud. A stud probouzí rozmluva a Touha, tedy náš vztah k Jinému, který je etický, neboť Druhý má nade mnou převahu, nemohu se jej tedy zmocnit, promlouvá k nám a po něm toužíme.

U Lévinase je tedy zcela zřejmé, že je zde Já ve vztahu k Druhému, čili se jedná o dva odlišné momenty. Hegel sice také hovoří o dvou momentech, ale zcela v odlišném smyslu, neboť dochází ke dvojitosti sebevědomí.⁵ Sebevědomí jest totiž „o sobě“ a „pro sebe“; přičemž nutným předpokladem zde je, že sebevědomí jest pro něco jiného, čili jakožto uznané sebevědomí. V tom se též rýsuje jistá nekonečnost – jednota sebevědomí v jeho zdvojení.

Sebevědomí podle Hegela vyšlo ze sebe, přičemž pro toto sebevědomí je jiné sebevědomí. Což má dva významy:⁶

1. Sebevědomí se ztratilo, neboť se nachází jakožto jiná bytnost
2. Sebevědomí tím překonalo to druhé, neboť vidí sebe samo v druhém.

Sebevědomí však musí překonat tuto svou jinakost. Což je možné za předpokladu, že bude směřovat k tomu, aby překonalo jinou samostatnou bytnost a tím se ujistilo sebou jakožto bytností. Tím však také směřuje k překonání sebe sama, neboť to jiné je sebevědomí samo. Jde zde tedy o jisté překonávání své dvojsmyslné jinakosti, což je zároveň návratem do sebe sama. Jelikož totiž sebe samo propouští zpátky, zároveň také propouští to jiné opět na svobodu. Tento pohyb sebevědomí ve vztahu k jinému sebevědomí byl tímto způsobem představen jako konání jednoho sebevědomí, jež má ovšem dvojí význam:⁷

¹ Viz TN, str. 68.

² Tamtéž.

³ Tamtéž.

⁴ Tamtéž. Zde stud může akcentovat rys nedokonalosti, který se u Descartesa akcentuje motivem pochybování.

⁵ Viz Fenom.ducha, str. 154.

⁶ Tamtéž.

⁷ Viz Fenom.ducha, str. 155.

- a) je „jeho“ konáním;
- b) je konáním jiného. Konání je tedy dvojsmyslné v tom smyslu, že je konáním vůči sobě i vůči druhému, konáním jednoho stejně tak i druhého.

Vědomí vychází ze sebe; nicméně je ve svém bytí mimo sebe zároveň zadrženo v sobě – je tedy pro sebe, a jeho bytí mimo sebe je pro ně. To znamená, že je a není jiným vědomím. Každé vědomí je při druhé středním členem, přičemž každé vědomí je sobě i druhému bezprostřední bytostí, jsoucí pro sebe. Uznávají se jakožto vzájemně se uznávající. Čistý pojem uznání znamená zdvojení sebevědomí v jeho jednotě. V tomto pak tkví *nerovnost*, resp. rozestoupení středního členu v extrém, jež se staví proti sobě a z nichž jeden je částí uznávanou, druhý pouze uznávající.¹ Zde tedy tkví metafysický předpoklad pro Lévinasovo pojetí vztahu setkání Stejného s Druhým, které je však prosto dialektické negativity, byť právě v tomto bodě jak pro Hegela, tak pro Lévinase hrozí největší nebezpečí možnosti násilí.

Vzhledem k této myšlenkové figuře z Hegelovy *Fenomenologie ducha* Lévinas říká, že v tváři se kryje zjevující a zjevované. A pouze partner v rozhovoru je tak moment čisté zkušenosti,² v níž Druhý vstupuje do vztahu.³ Naopak jednání nás vede k jednajícimu v jeho nepřítomnosti, což značí jisté vloupání. Jiný se tak nevyjadřuje, jak je zřejmé z historických osobností: pouze díla označují své původce, ovšem zcela nepřimo a jen ve třetí osobě. Naproti tomu partner v rozhovoru se prezentuje jakožto nezávislý na všech subjektivních pohnutkách. Neboť Druhý se může bránit mé subjektivitě, mému vlastnění a mé subjektivní interpretaci. Druhého nemůžeme totiž nikdy vlastnit, nelze jej pojmout do svého světa. Je nám pouze umožněno „spatřit“ jej na svém horizontu dosažitelnosti, tato dosažitelnost se však děje skrze rozmluvu, nikoliv skrze vlastnění věcí, na základě touhy jakožto potřeby, nýbrž na základě nikdy-nekončící metafysické Touhy po Nekonečnu, jež se vůči nám vždy prezentuje ve tváři Druhého.

Tvář Druhého k nám promlouvá a jelikož jsme sami tváří, promlouváme ke Druhému, ani on nemůže vlastnit nás. Jsme jaksi odkázáni k tesknosti, k žití v osamoceném bytí. Lévinas tento vztah k Druhému označuje vztahem k „věci o sobě“,⁴ což podle něj není na okraji poznání, jež podle Husserlovy analýzy v páte *Karteziánské meditaci* začíná jako konstituce „živého těla“.⁵ Úmysl poznat a dosáhnout Druhého se uskutečňuje ve vztahu k Druhému, který se rozvíjí ve vztahu k řeči, jejímž bytostným momentem je oslovení.⁶ Jiný však trvá ve své heterogenitě a potvrzuje ji, je „respektován“.⁷ Ten, k němuž mluvím, odkazuje pouze sám k sobě.⁸ Oslovený je tak povolán ke slovu. Rozmluva je tak *ustavičné* přejímání plynoucích okamžiků, což tvoří přítomnost.⁹ Výraz je tedy *aktualizace* aktuálního.

To, co je tedy pro nás na řeči ve vztahu Stejného a Jiného podstatné, je její přítomnost. Musí se odehrávat v přítomných okamžicích. Jak však ještě uvidíme, mnohdy odkazujících do

¹ Viz *Fenom.ducha*, str. 155.

² Lévinas tedy rozlišuje mezi evidencí a čistou zkušeností, na niž klade důraz. Čistá zkušenost se týká přímo zakusitelných „věcí“, jevů, činností, něco, co ve své přítomnosti zakoušíme, čeho jsme přímým účastníkem. Evidence se týká sféry nepředmětné, zakládá předpoklad možnosti. Naopak pro Descartesa je právě evidence čistou zkušeností.

³ Viz TN, str. 51.

⁴ Viz TN, str. 52.

⁵ Tamtéž. K Husserlovi, srv. E. Husserl, *Karteziánské meditace*, Svoboda – Libertas, Praha 1993, především § 43n.

⁶ Viz TN, str. 53.

⁷ Anebo naopak není; ale je negací primárního respektu.

⁸ Pro Lévinase tedy Druhý, onen absolutně Jiný, odkazuje pouze sám k sobě. Stejně tak je tomu i u Descartesa, neboť i Bůh odkazuje jen sám k sobě. Nemá totiž vůči sobě žádný protiklad, je neredukovatelný.

⁹ Viz TN, str. 53 – 54.

budoucnosti. Nemůže se však odehrávat v minulosti. To by nebyla rozmluvou, ale jen jakýmsi zaznamenáním historických událostí či postav. V rozmluvě je důležité, že dva prvky na sebe mohou navzájem působit, vzpírat se cizí interpretaci, což historické osobnosti již nemohou. Pouze partner v rozhovoru je tedy zcela nezávislý, ba dokonce nadřazený nade mnou. Je tak třeba přistoupit ke tváři, k *nahotě tváře*, která k nám promlouvá a vybízí nás ke vztahu.

Nahota tváře Druhého je úplné zbavení všeho a koresponduje s mým studem, se studem Stejného. Uznat Druhého znamená uznat jeho hlad, znamená dávat, znamená zřít se expanze své stejnosti, odřít své pohlcující snaze rušit diferenci. Přítomnost Druhého je tedy zpochybnění mého šťastného vlastnění světa.¹

Uznat Druhého znamená přijít k němu světem vlastněných věcí a současně přítom prostřednictvím daru ustavit společnou universalitu. A právě řeč je tím, co je universální, protože je přechodem od individuálního k obecnému. Mluvit znamená činit svět společným. V rozhovoru svět ztrácí svůj význam, který měl v oddělení, již není přebýváním u sebe doma, kde je mi všechno dáno, ale je tím, co dávám. Transcendence Druhého zahrnuje ve svém konkrétním smyslu jeho bídu, jeho vykořenění a jeho právo cizince. Posledním faktem, tím, kde se objevují věci nikoli jako to, co stavíme, nýbrž jako to, co dáváme, je vztah Stejného k Druhému, mé vstřícné přijetí Jiného.² Rozmluva však není láska.

Svoboda a vlastnění: ekonomická existence

Druhý podle Lévinase ke mne přichází jako ten, kdo mi vládne, kdo se vzpírá vlastnění mé moci, kdo zpochybňuje mou svobodu a kdo ke mne promlouvá. V oddělení mám jen svůj ohraničený vlastněný svět domova. V momentě setkání s Druhým, nabývá svět jiného významu. Zcela neuchopitelného, neboť Druhý je ten, jehož nemohu vlastnit, kterého jen spatřujeme na svém horizontu, a mezi nímž a námi je trvalá a nepřekročitelná distinkce vyjádřena transcendencí. Druhý tak nejen, že se zpřítomňuje jakožto tvář, nahota tváře, která k nám promlouvá, probouzí můj stud a ustavuje mou svobodu, ale zároveň ten, kdo mi otevírá mé dosavadní hranice domova, jehož vstřícně přijímám.

Ekonomická existence (jež je též tou existencí vlastnění Druhého) pobývá ve Stejném.³ Díla mají osud nezávislý na Já, integrují se do souboru děl, tj. do svého druhu totality. Věci se manifestují jako odpovídající na otázku „co“, ve vztahu k níž mají smysl. Tato otázka je otázka, kterou klademe někomu. Ten, kdo má odpovídat, se dávno a vždy již *ukazuje jako přítomný*.⁴ Zpřítomnil se jako tvář. Každé otázce však předchází Touha. Korelátou Touhy je dle Lévinase *ten*, komu je otázka kladena. Toto *kdo* je většinou i nějaké *co*. Otázka *kdo?* míří k tváři, která je zároveň odpovědí na tuto otázku.⁵ „*Kdo*“ příslušící k činnosti *absentuje*, je označován znakem jakožto bytost, která se manifestuje jako absentující vzhledem ke své manifestaci: je to fenomén.⁶

Pouze přistupuji-li k Druhému, jsem dle Lévinase při sobě samém. V rozmluvě se totiž vystavuji tázání Druhého a naléhavost odpovědi, což je aktuální moment přítomnosti, mne rodí pro odpovědnost. Jakožto odpovědná jsem podle Lévinase přivedena ke své poslední realitě.⁷ Hledám-li sebe ve své poslední realitě, objevuji, že moje existence jakožto „věc

¹ Viz TN, str. 60.

² Viz TN, str. 61.

³ Viz TN, str. 154.

⁴ Viz TN, str. 156.

⁵ Zde tedy Lévinas ztotožňuje odpovídajícího s odpovědí. Ten, kdo promlouvá, kdo má odpověď, je samotnou odpovědí. A to i tehdy, ba právě tehdy, když mlčí a „neodpovídá“.

⁶ Viz TN, str. 157. Přičemž musíme mít na paměti, že Lévinas pojem fenomén (stejně jako pojem bytí či svobody) používá ve vágním slova smyslu.

⁷ V čemž podle Lévinase spočívá eschatologie.

v sobě“ započíná s přítomností ideje Nekonečna ve mně. Tento vztah záleží dle Lévinase ve službě Druhému.¹ Pouze v Druhém je *přítomná* smrt a pouze v něm mne upomíná na mou poslední podstatu, na mou odpovědnost.

Ekonomická existence je existence vlastnění věci, a rovněž tak i Druhého, když není respektována jeho Jinakost. Ekonomická existence tak spočívá pouze ve Stejném. Teprve tváří v tvář Jinému, který probouzí naši Touhu, si uvědomuje prolomení naší dosavadní existence. Díky zpřítomněním sebe sama před Druhým máme ideu Nekonečna.

Lévinas se domnívá, že existence *pro sebe* není posledním smyslem vědění, nýbrž uvedení sebe v pochybnost, návrat sebe před já v přítomnosti Druhého.² Hledání pravdy se vždy vyvozovalo z individuální svobody. Tato jednota spontánní svobody se nazývá tvorem. Lévinas chce zároveň ukázat,³ že vycházíme-li z vědění, pak pravda tohoto vědění vede ke vztahu k Druhému – tj. ke spravedlnosti. Druhý jakkoli se od věci liší, má být poznáván objektivně.

Vlastnění svým dílem redukuje na Stejně to, co se zprvu dává jako jiné. Ekonomická existence pobývá ve Stejném.⁴ Druhý může moje vlastnění popírat jen proto, že ke mně přistupuje z výše, což Lévinas uchopuje pojmem „vyučování“. Lévinas říká,⁵ že vyučování je rozmluva, která pokračuje v zavádění ideje Nekonečna do mne. Stejně se nemůže zmocnit Jiného, může je pouze potlačit. To je však nepřekročitelná nekonečnost negace vraždy, z níž ke mně přichází Druhý v etické nemožnosti spáchat vraždu. Vítám Druhého tím, že mu otevírám svůj dům. Toto zpochybnění mého já, jež se kryje s manifestací Druhého v tváři, nazývá Lévinas řečí. Řeč je vztah k nedotknutelnému, jejím místem je dimenze absolutní Touhy, skrze niž se Stejně ocitá ve vztahu k Jinému.⁶ Vztah k Druhému proráží dle Lévinase strop totality.⁷ Druhý není jiná svoboda stejně libovolná jako moje, neboť v tomto případě by se zrušilo Nekonečno, jež mne od něho odděluje, a byli bychom zahrnuti pod stejný pojem, tj. v totalitu. Jeho Jinakost se projevuje v mistrovství, které vyučuje, což je přítomnost Nekonečna, prolamující uzavřený kruh totality.

Mé vlastnění tedy popírá Druhý, vytrhuje mne z mé dosavadní existence domova a dává mi zahlédnout svůj horizont, na jejímž nekonečně vzdáleném konci spočívá on sám. Druhý ke mně přistupuje z výše, zpochybní mé Já, svou manifestací tváře, což se děje skrze řeč, která je tak mým vztahem k tomuto Jinému, přičemž jejím místem je dimenze Touhy.

Shrnutí oddílu „Druhý“

Výraz manifestuje přítomnost bytí, je sám ze sebe přítomností tváře, je *navázáním vztahu* k Jinému Já – fenomenologický výraz je tak *etickým vztahem*.⁸ Existence člověka zůstává fenomenální, pokud zůstává *interioritou*. Řeč, skrze kterou jedna bytost existuje pro

¹ Viz TN, str. 158.

² Viz TN, str. 72.

³ Viz TN, str. 73.

⁴ Viz TN, str. 154.

⁵ Viz TN, str. 159.

⁶ Dle Lévinase se tedy Stejný vztahuje k Druhému skrze a díky řeči. Kdežto pro Descartesa je tímto „spojujícím článkem“ mezi každým *cogito* a oním absolutně Jiným, tedy Bohem, vůle či svoboda rozhodování a deduktivně intuitivní poznávání. Viz *Med. IV.*, str. 83: „Jen vůle či svobodu rozhodování v sobě zakouším tak velkou, že nepostihuji ideu žádné větší, takže hlavně díky ní chápu, že se nějak vztahuji k Božímu obrazu a podobě. Byť je totiž v Bohu vůle nesrovnatelně větší než ve mně...“. Přičemž nutno poznamenat, že vztahem k druhým lidem je pro Descartesa rovina afektivity, neboť to je to společné, co každý sdílíme. K tomu srv. I. a II. část spisu *Vášně duše*.

⁷ Viz TN, str. 151. Taktéž je tomu, vzhledem k výše uvedenému, i v případě Descartesa.

⁸ Viz TN, str. 160 – 161.

druhou, je její jedinečnou možností existovat existenci, která je více než její vnitřní existence, tak jak se odehrává v pouhé slasti. Toto navíc, obsažené v řeči, je mírou odchylky mezi živým člověkem a člověkem mrtvým, jehož jediného dle Lévinase dějiny uznávají.¹ Mezi subjektivitou uzavřenou do své interiority a subjektivitou, které tak špatně rozumí dějiny, je asistence subjektivity, která promlouvá.²

Druhý ovšem přichází jako ten, kdo ochromuje vlastnění Stejného, neboť k nám přistupuje z výše, což Lévinas vyjadřuje pojmem „vyučování“, které je rozmluvou. Manifestace Druhého, resp. tváře se nám tak prezentuje jakožto řeč. Druhý k nám promlouvá. Druhý je výrazem, přítomným výrazem, jež se zračí ve tváři.

Druhý není – i když se snadno *může* stát a dějiny jsou toho manifestací – objektem mezi objekty, neboť se k němu Já vztahuje po způsobu transcendence, tedy metafysické Touhy. A jelikož takto „toužit“ můžeme jen po něčem, co nikdy nemůžeme mít, čeho nikdy nemůžeme dosáhnout, co nikdy nemůžeme vlastnit, tedy po Nekonečnu, je tímto „nekonečně vytouženým“, tedy samotným Nekonečnem, Druhý.

Druhý mi otevírá mé dosavadní hranice vlastněného domova, kde jej vstřícně přijímám. Teprve v řeči je nám předložen svět, neboť slova mu dávají význam, teprve díky řeči se vztahujeme k Druhému.

Druhý je tedy charakteristický tím, že má vždy přednost přede mnou, je mi nadřazen, ustavuje mou svobodu. Zpřítomňuje se jakožto tvář, která k nám promlouvá. Druhý je ten, koho nikdy nemohu vlastnit, pojmout ho do svého světa, mohu jej jen vstřícně přijímat, spatřit jej na svém horizontu dosažitelnosti. Druhý, absolutně Jiný, Cizinec, je oním Nekonečnem, po kterém Touha touží.

3. Vzájemný vztah Stejného a Jiného

Lévinas říká³, že jeho práce chce ukázat vztah k Jinému, který jde napříč logikou sporu i dialektickou logikou; přijetí tváře; pobývání a intimitu obydlí.⁴ Přičemž vztah mezi lidmi, tedy ideu Nekonečna, popsal v knize *Totalita a nekonečno* jako logickou osnovu bytí.⁵

Vztah Stejný-Jiný jakožto figura sebevědomí

¹ Což odkazuje k Lévinasovu rozlišení mezi člověkem a ne-člověkem. Viz TN, str. 21: „...neměřitelný rozdíl mezi člověkem a ne-člověkem...“

² Viz TN, str. 161.

³ Viz TN, str. 131.

⁴ Tamtéž: „Celá tato práce chce ukázat vztah k Jinému, který jde nejen napříč logikou sporu, v níž ono jiné vzhledem k Já je Ne-já, zápor Já, nýbrž i napříč dialektickou logikou, v níž Stejně dialekticky participuje na Jiném a usmíruje se s ním v Jednotě systému. Přijetí tváře, jež se od počátku odbývá v míru, protože v odpovědi nevykořenitelné Touze po Nekonečnu, jejíž je válka pouze možností, avšak v žádném případě podmínkou, se původním způsobem děje v mírnosti ženské tváře, v níž se oddělená bytost může soustředit k sobě a díky níž *bydlí* a ve svém obydlí dovršuje oddělení lidské bytosti, tedy již předpokládají prvotní zjevení Jiného.“

⁵ Viz TN, str. 257.

Vztah mezi Stejným a Jiným se ne vždy převádí na poznání Jiného Stejným, ba dokonce ani na *zjevení* Jiného Stejnému, což už je něco zásadně odlišného než odhalení. *Ego cogito* se tedy pohrouží do sebe, nechává v sobě vystoupit ideu Nekonečna.

U Lévinase neexistuje žádný privátní vztah k transcendenci, nýbrž ten je výhradně možný na rovině etického vztahu, povýtce představovaného rozmluvou s Druhým. Lévinasův posun spočívá především v otevření subjektu vůči jinému, druhému subjektu, ve zvýraznění intersubjektivní struktury subjektivity. Operativnost sebe-kladoucího subjektu musí být založena vždy a jedině v rámci plurality, jež zvýrazňuje naléhavost zodpovědnosti a závaznosti činnosti produktivní subjektivity. Vztah subjektu k Druhému však nesklouzává ke kolektivismu rovnocenných, tj. lhostejných a nahraditelných lidských zdrojů, nýbrž - tím, že Lévinas v Druhém nechává dosáhnout Boha - Druhý je vždy nadřazený, takže závaznost jednání subjektu je hierarchicky, a vlastně i ontologicky, podřízena tomu, co přichází, tomu budoucímu. Proto Lévinas subjektivitu koncentruje k budoucímu.

Podle Hegela jsou ve filosofickém poznání sjednoceny dva pohyby: vnitřní vznikání substance je neoddělitelně přechodem do vnějšku čili jsoucna, do bytí pro jiné a naopak je vznik jsoucna zpětným sebepojetím do bytnosti. Pohyb je tedy dvojnásobným procesem a vznikáním celku; přičemž každý moment zároveň klade ten druhý, a každý má proto v sobě tyto dva aspekty; oba dohromady pak vytvářejí celek tím, že se samy ruší a činí se jeho momenty. Přičemž čas je sám pojem mající jsoucno.¹

Prvně je třeba si uvědomit, že nebýt Stejného nebylo by Jiné a nebýt Jiného nebylo by Stejné. Jsou to dvě strany téže mince. Doplnují se, podmiňují se, ovlivňují se. Nicméně jsou od sebe odděleni. Jde o dva navzájem si podobné, ale při tom odlišné prvky, které jsou k sobě ve vztahu.

Zpochybnění Stejného se děje skrze Jiného.² Toto zpochybnění spontánnosti přítomnosti Druhého nazývá Lévinas etikou. Metafysika, transcendence, čili přijetí Jiného Stejným, se tedy děje jakožto zpochybnění Stejného Druhým. Pochopení bytí ale nemůže *vládnout* nad vztahem Druhého.³

Bez oddělení Stejného a Jiného by, dle Lévinase, nebylo pravdy, bylo by tu pouze bytí. Idea Nekonečna, vztah mezi Stejným a Jiným, neanuluje oddělení, naopak ho klade jako neredukovatelný fakt. Stejně se může připojit k Jinému pouze v náhodných zvratech a krocích hledání pravdy. Pravda nevede ke sjednocení poznávajícího a poznávaného, nevede k totalitě.⁴ Poznávající subjekt není částí celku, protože s ničím nehraničí. Bytost jde za Jiným v Touze. Idea Nekonečna⁵ nevychází z Já. Idea Nekonečna se *zjevuje*.⁶ Není „objektem“, ale tím, za čím jde Touha, ba co více, tím, co tuto Touhu probouzí. Může se k tomu přiblížit jen takové myšlení, které dle Lévinase v každém okamžiku *myslí více než myslí*. Přičemž právě tvář je tím, co měří nekonečnost Nekonečna.

V oddělení Já nezná Druhého.⁷ Já však překračuje sebe sama v Touze, jež k němu přichází z přítomnosti Jiného. Já tedy existuje jakožto oddělené, existuje nad bytím.

Stejný a Jiný jsou tedy navzájem od sebe odděleni. Současně jsou však ve vztahu. Oddělení v tom smyslu, že se navzájem nemohou vlastnit, dosáhnout jeden druhého, pojmout

¹ Viz Fenom.ducha, str. 76.

² Viz TN, str. 28.

³ Proto je primát etiky nad ontologií.

⁴ Viz TN, str. 45.

⁵ Zde nám tedy vyplývá jistý vztah mezi ideou Nekonečna a pravdou. Pravdivost je běžně pojímána jako sféra logiky, ovšem u Lévinase spadá do sféry etiky. Je zprostředkována metafysickou touhou. Idea Nekonečna zakládá etiku, je to předpoklad pro existenci etiky; díky ní je tedy možná a smysluplná pravdivost. Nejprve máma ideu Nekonečna, teprve tím je možná etika a pravdivost.

⁶ Viz TN, str. 46.

⁷ Viz TN, str. 47.

jej do svého světa. Jsme tedy sami, sami na světě, sami v životě, odkázáni k tesknosti. A při tom všem se vztahujeme k Druhému, jdeme za ním ve své Touze, ve snaze nebýt tak zcela osamoceni. Na prahu našeho domova vstřícně přijímáme Druhého, jenž je pro nás absolutně Jiným, Cizincem. Tento vztah, jenž nám dává zahlédnout idea Nekonečna, však neruší oddělení. Ba naopak, právě na základě tohoto vztahu si trpce uvědomujeme naši samotu, naši nepřekročitelnou vzdálenost od Druhého, naši nemožnost dosáhnout ho, naše oddělení.

Je tedy zřejmé, že u Lévinase lze rozlišit dva momenty – Já a Druhý.

Podobně je tomu i u Hegela. První jednota je ta od níž se vyjde a skrze ony dva momenty – utváření a procesu – nastane návrat k jednotě těchto dvou momentů, k první jednoduché substanci. Ovšem tato jednota, reflektovaná jednota, je jiná než ta původní, nereflektovaná. Život je tedy jednota, jakýsi rod.¹ Tento rod je jednoduché já čili jednoduché všeobecné; je si jisto nicotou jiného, klade pro sebe však tuto nicotu jako jeho pravdu, ničí samostatný předmět a dodává si tím jistoty sebe sama. Z toho však pro něj vzejde i zkušenost o samostatnosti jeho předmětu. Předmětem je podmíněna žádostivost a jistota o sobě samém, již bylo dosaženo uspokojením žádostivosti, neboť je překonáním jiného. Přičemž aby bylo toto překonání možné, musí býti i to jiné. Sebevědomí totiž dosahuje svého uspokojení pouze v jiném sebevědomí.² Pojem sebevědomí je uzavřen v následujících momentech:³

- a) čisté nerozlišené já je jeho první bezprostřední předmět.
- b) tato bezprostřednost je však sama absolutním zprostředkováním – žádostivost. Jde zde o reflexi sebevědomí v sobě samém, čili jistota, která se stala pravdou.
- c) Tato pravda je dvojitá reflexe, tedy zdvojené sebevědomí.

Sebevědomí je vždy *dané pro* sebevědomí. Teprve v tomto povstává reflexivní jednota jeho samého v jeho jinakosti.

Vzniká tak i zkušenost toho, co je duch: absolutní substance, jež je jednotou různých pro sebe jsoucích sebevědomí ve svobodě a samostatnosti svého protikladu – já, které je my; a my, které je já.⁴

Hegel zde tedy ztotožňuje Já a my (pod čímž je nutné si představit Jiného), ovšem neděje se tak v Lévinasově smyslu, kde Jiný je oním absolutně Jiným, Druhým subjektem, který problematizuje mou svobodu. Hegel totiž ztotožňuje Já a my, jiného, ovšem tak, že ztotožňuje dva momenty téhož. Vědomí, které jakožto nereflektované Já vychází ze sebe; vystoupilo tak ze sebe, ale přitom je zadržováno v sobě, neboť se pohybem překonání jinakosti a znovu-utvářením Já, dostává zpět v podobě již reflektovaného Já, stává se tedy *sebe-vědomím*.

Rovněž tak Lévinas zastává názor, že Stejný je Jiné, ovšem zcela v jiném smyslu než tak činí Hegel. U Lévinase je nutné si povšimnout, že Stejný a Jiný jsou sice ve vztahu, ale zároveň je od sebe dělí nepřemožitelná distinkce, a tudíž se zde jedná jen o jakýsi „rovnocenný“ vztah. Jiný je absolutně Jiný vůči Stejnému, přičemž Stejný se stává oním Jiným opět pouze vůči něčemu zcela Jinému.

Obdobu lze opět spatřit ve figure „Pána a raba“, tak jak vystupuje u Hegela.

¹ Viz Fenom.ducha, str. 151.

² Zde je však řeč o zcela jiném druhu uspokojení než je tomu u Lévinase. Pro Lévinase lze dojít uspokojení pouze ve smyslu potřebnosti, kdy cíl naší žádostivosti můžeme učinit svým. Což však nezahrnuje Jiného, po kterém je nám pouze umožněno toužit a tedy jsme odsouzeni k tesknosti, neboť nikdy nemůžeme dojít uspokojení. Hegel však říká, že uspokojení lze dojít jen v jiném sebevědomí. Nutno si však uvědomit, že toto absolutně Jiné lze dle Hegela učinit Stejným a tedy lze dojít uspokojení.

³ Viz Fenom.ducha, str.152.

⁴ Viz Fenom.ducha, str. 153.

Zprvu je totiž pro rabství bytností pán, a ačkoliv ještě nemá „v sobě“ pravdu samostatného vědomí, které je pro sebe, přesto na sobě zakusilo bytnost a má tedy pravdu čisté zápornosti a bytí pro sebe ve skutečnosti v sobě samém.¹ Toto vědomí nemělo úzkost o jakési „jednotlivosti“, nýbrž o celou svou bytnost, pocítilo totiž strach ze smrti, absolutního pána. V tom tkví absolutní rozplývání všeho trvajícího, jednoduchá bytnost sebevědomí, tedy čisté bytí pro sebe (které je zároveň pro ně, neboť v pánovi mu jest jeho předmětem). A jelikož rab slouží, činí toto rozplynutí skutkem, překonává v této službě svou přichylnost k přirozenému jsoucímu a odstraňuje je prací.²

Práce je tlumená žádostivost, zdržovaný zánik, čili utváření. Záporný vztah k předmětu se stává formou předmětu a čímsi trvalým. Jelikož pro pracujícího má předmět samostatnost. Formující konání je jak záporný střední člen, tak jednotlivost čili čisté bytí vědomí pro sebe. Toto vědomí pro sebe vstupuje prostřednictvím práce mimo sebe do živlu trvalosti, pracující vědomí tak dochází k názoru samostatného bytí jakožto sebe sama.

V utváření dochází k tomu, že rabství přichází k vědomí, že je samo o sobě a pro sebe. Rab má totiž vlastní vůli (ačkoliv se zpočátku jevila cizí), která se zračí v práci. K této reflexi jsou nezbytné dva momenty – strach a služba, jakož i utváření.³

Jednotlivost se dle Hegela⁴ rodí z neměnného a neměnné z jednotlivosti. Jednotlivost se mu objevuje na pozadí neměnné bytnosti. Což je jednota toho podvojného vědomí. Je to však taková jednota, v níž ještě převládá rozlišenost obého. Tím je pro nešťastné vědomí dán způsob, jak je jednotlivost spojena s neměnnou bytností:⁵

a) Samo pro sebe se vynořuje jako opak neměnné bytnosti, a pak je vrženo zpět na začátek, který zůstává živlem celého vztahu. Neměnné je mu zde pouze cizí bytností, které odsuzuje jednotlivost.

b) Ovšem ono neměnné má v nešťastném vědomí podobu jednotlivosti. Zde je jednotlivou podobou jako nešťastné vědomí samo.

c) Samo sebe shledává jako toto jednotlivé v neměnném. Stává se duchem a v něm nalézá sebe.

Neměnné vědomí tedy probíhá třemi momenty – nejprve tak, že je jako neměnné v protikladu k jednotlivému; pak samo jako jednotlivé proti druhému jednotlivému; a nakonec je v jednotě s jednotlivým.

Zde dle Hegela dochází k třetímu vztahu pohybu vědomí, které vystupuje ze druhého jakožto samostatné. Je to pravá skutečnost.⁶ V prvním vztahu šlo o vnitřní citovost, která v konání a požitku není ještě skutečná. Druhý vztah je toto uskutečnění jako vnější konání a požitek; zde se vědomí zakusilo jako skutečné a účinné. V práci a požitku však může také dojít k sebezapomnění a vědomou svébytnost tak ubíjí díky vzdávající uznání. Což je však návratem vědomí do sebe sama. Třetí vztah se chápe jako nicotnost, neboť realita je mu bezprostředně nicotou, stává se tedy jeho skutečné konání konáním ničeho, jeho požitek citem jeho neštěstí. Konání a počitek tak ztrácí všeobecný obsah a význam, a obojí se stahuje zpět do jednotliviny, které chce vědomí překonat. Tento zprostředkovaný vztah je úsudek, v němž jednotlivost, která se zprvu fixovala v protikladu vůči bytí o sobě, může být s tímto druhým extrémem spojena pouze něčím třetím. Tento střed je následkem toho takový, že oba extrémy

¹ Viz Fenom.ducha, str. 159.

² Viz Fenom.ducha, str. 160.

³ Viz Fenom.ducha, str. 160 – 161.

⁴ Viz Fenom.ducha, str. 169.

⁵ Tamtéž.

⁶ Viz Fenom.ducha, str. 175.

zároveň představuje jeden v druhém. Je to vědomá bytnost, neboť je to činnost, která zprostředkuje vědomí jako takové.¹

Vztah Stejný-Jiný jakožto figura svobody

Svoboda, která je schopna se za sebe stydět², zakládá pravdu. Druhý pro mne není překážkou, nehrozí mi smrtí. Toužím po něm ve svém studu. Jak sám Lévinas říká, jestliže Jiný může ustanovit mou svobodu, ustanovit mne, je to proto, že i Já sama se mohu cítit jako Jiná vzhledem k Jinému³. Toto je zřejmé i na pozdějším Lévinasově tvrzení, kde zastává názor, že Druhý mne k sobě přidružuje, abych mu sloužil, přikazuje mi jako Pán. Což je příkaz, který se mne může týkat, jen pokud jsem sám pánem, je to příkaz, který mi káže přikazovat.⁴ Přičemž v tomto vstřícném přijímání tváře se ustavuje rovnost.⁵

Svoboda se podle Lévinase *odhaluje* ve vědomí studu, ale současně se v něm i *ukrývá*.⁶ Podmínkou tohoto studu je Rozmluva a Touha. Můj stud probouzí Jiný, Nekonečno, které se zpřítomňuje jako ten, kdo mi vládne.⁷ Existence je však jako svobodná *ustanovená*.⁸

Subjekt svou svobodu vůči sobě čerpá z nekonečnosti Druhého a Touhy, která se rodí z nadbývání, z ideje Nekonečna. Řeč umožňuje objektivitu objektů a jejich tematizaci. Objektivní poznání by tedy znamenalo, že konstituují své poznání tak, aby v něm již byl obsažen poukaz k myšlení jiných. To, co je pro mne objektivní však nepředávám Druhému, nýbrž objektivní nabývá své objektivity teprve sdělováním. Základna objektivity se tedy ustavuje v subjektivním procesu. Lévinas vychází z toho, že vztah k Druhému je vztah etický, čímž překonává nesnáz, které by se nevyhnul, kdyby filosofie vycházela z *cogito*, které by se kladlo jako nezávislé na Druhém.

Sám Lévinas zde podotýká, že tak činí i Descartes, tedy že i jeho filosofie se opírá o jistotu Druhého, čili Boha. O jistotu boží existence jakožto nekonečné, vzhledem k níž se pak chápe a klade samo *cogito*. Karteziánský subjekt si, podle Lévinase, dává perspektivu, jež je vzhledem k němu vnější, a z ní je pak sto uchopit sebe sama. V prvním kroku Descartes dospívá k nepochybnému vědění sebe sama, ve druhém pak pozoruje podmínky této jistoty, říká Lévinas. Přičemž tato jistota vyplývá z jasnosti a zřetelnosti *cogito* – ale jistota sama je to, co se hledá kvůli přítomnosti Nekonečna v tomto konečném myšlení, které by bez této přítomnosti o své konečnosti nevědělo.

Přistoupit ke Druhému znamená zpochybnit moji svobodu. Svobodné přimknutí k pravdě, činnost poznávání, svobodná vůle, která se podle Descartesa, jak říká Lévinas⁹, v rámci jistoty přimyká k jasné ideji, si proto musí hledat důvod, který se nekryje s vyzarováním této jasné a zřetelné ideje samé. Mohlo by se říci, že zpochybnění jistoty vede jen k hledání jiné jistoty: že ospravedlnění svobody odkazuje ke svobodě. Ale jen potud, pokud ospravedlnění nemůže vyústit v ne-jistotu. Mravní ospravedlnění svobody není ve skutečnosti ani jistota ani ne-jistota. Svoboda se totiž ospravedlňuje nekonečným nárokem vůči sobě. Přičemž původní podoba vztahu mezi lidmi tkví v přísnosti spravedlnosti a ne v lásce.

¹ Viz Fenom.ducha, str. 176.

² K nejznámější fenomenologické analýze motivu studu srv. M.Scheler *O studu*, Mladá Fronta, Praha 1993.

³ Viz TN, str. 68.

⁴ Viz TN, str. 189.

⁵ Viz TN, str. 190.

⁶ Viz TN, str. 68.

⁷ Tamtéž.

⁸ To má důsledek pro celkové pojetí existence. Jedná se zde o ustanovení jakožto výkon transcendence, tedy setkání s Druhým.

⁹ Viz TN, str. 271.

Mou svobodu probouzí Druhý, ačkoli ji zároveň zpochybňuje a omezuje. Čerpáme tedy svou svobodu z Nekonečnosti Druhého a z Touhy. Víme, že jsme svobodní, zároveň však chápeme, že jsme v naší svobodě jaksi omezeni. Uvědomujeme si pluralitu společnosti, jakýsi průsečík svobod. Stejný není neomezeně svobodný, neboť se setkává s Druhým, jeho svoboda naráží na svobodu Jiného. Jiný tedy problematizuje Stejného, a ve své nedosažitelnosti zpochybňuje i naši svobodu.

Vztah Stejný-Jiný jakožto figura metafysiky

Stejný a Jiný jsou ve vztahu a současně se od něj *uvolňují*, jsou v tomto vztahu absolutně odděleni. Tuto separaci vyžaduje idea Nekonečna.¹ Metafysika se naopak snažila sjednocovat. Oddělenost ve smyslu upadnutí či provizorní přerušení totality, znamená neuznat jinou separaci, než je ta ve smyslu *potřeb*. Potřebný nemá cele své bytí, a tedy ani není ve vlastním slova smyslu *oddělený*. Naproti tomu oddělení ve smyslu Touhy znamená, že takový subjekt má cele své bytí, touží po tom, co mu nechybí, má ideu Nekonečna. V tomto se dle Lévinase ohlašují vztahy Dobra. Vztah spojuje členy, jež si nechybějí, ale jež si dostačují. Je to Touha, život bytostí.² Tvor je existence, která sice závisí na Jiném, ale ne jako část, která se od něj odděluje.

To podstatné na stvořené³ bytosti záleží v její separaci vzhledem k Nekonečnu.⁴ Nekonečno *přesahuje* sebe sama, otevírá si řád Dobra. Nekonečno se děje, aniž by usilovalo okupovat totalitu a ponechává místo pro oddělenou bytost.⁵ Omezení tvůrčího Nekonečna a mnohost jsou slučitelné s dokonalostí Nekonečna.⁶ Mnohost se nám jeví jako sjednocená v totalitě, jejíž rozmanitost⁷ nemůže být než zdánlivá a jinak nevysvětlitelná. Myšlení a svoboda k nám přicházejí z tohoto oddělení bytosti a Nekonečna a z uvažování Druhého.

Vztah Stejný-Jiný jakožto figura panství a rabství

U Hegela je vztah obojího sebevědomí (bytí o sobě a bytí pro sebe) určen tak, že sebe sama, navzájem mezi sebou, osvědčují bojem na život a na smrt.⁸ Aby tak povznesli jistotu sebe samých k pravdě. Protože pouze tímto bojem se osvědčuje jejich svoboda. Každé individuum musí nasazovat svůj vlastní život, ale stejnou měrou musí mít za cíl smrt druhého. Neboť jeho bytnost představuje se mu jako něco jiného, individuum je mimo sebe, musí tedy zrušit své bytí mimo sebe, aby mohlo nazírat svou jinakost jako čisté bytí pro sebe. Toto osvědčení smrtí překonává pravdu i jistotu. Nejsou si však vědomím navráceny zpět, nýbrž se propouštějí na svobodu jen po způsobu věci.

V bezprostředním sebevědomí je jednoduché já absolutním předmětem, který je o sobě absolutním zprostředkováním a jehož bytostným momentem je trvající samostatnost. Rozklad

¹ Viz TN, str. 86.

² Viz TN, str. 87.

³ Stvořenost (*apercepcce*) neboli nedosažitelnost, míněna ale pozitivně, zakládá možnost (ba nárok) transcendovat, tj. být na rovině etického vztahu pohostinný.

⁴ Viz TN, str. 89.

⁵ Viz TN, str. 88.

⁶ Zde spatřujeme jisté charakteristiky či „atributy“ Nekonečna – tvořivost, mnohost (ve smyslu neredukovatelné plurality) a dokonalost.

⁷ Stojí proti rozmanitosti Nekonečna, která není jen zdánlivá, nýbrž je neredukovatelná a je vysvětlitelná nárokem transcendence v promluvě tváře.

⁸ Viz Fenom.ducha, str. 156.

jednoduché jednoty klade čisté sebevědomí a vědomí, které je pro jiné, tj. je to jsoucí vědomí. Jedná se zde o dvě protikladné formy vědomí:¹

- a) pán – samostatné vědomí, kterému je bytostí bytí pro sebe;
- b) rab – nesamostatné vědomí, jemuž je bytostí život čili bytí pro jiné.

Pán je vědomí jsoucí pro sebe prostřednictvím jiného vědomí, a to sice takového, jehož bytostí je věčnost. Pán má vztah jak k věci, předmětu žádostivosti tak k tomuto jinému vědomí. K rabovi se však pán vztahuje zprostředkovaně skrze samostatné bytí, jímž je rab poután, a proto je rab nesamostatný, jeho samostatnost je pouze ve věčnosti. Pán se ovšem vztahuje zprostředkovaně i k věci a to sice skrze raba, pro kterého je věc samostatná a již zpracovává. Proto se pánu dostává bezprostředního vztahu k věci, dostává se mu požitku a došel tak uspokojení. Pán tedy vsunul raba mezi sebe a věc, čímž se pán vztahuje pouze k nesamostatnosti věci a má z ní čistý požitek; naopak rab, jenž věc zpracovává se vztahuje k její samostatnosti. V obou těchto momentech se pro pána realizuje jeho uznanost druhým vědomím. Jen pánovi patří bytí pro sebe, tedy bytost; rab je jen nebytostné konání. Je zde však uznání pouze jednostranné a nerovné. K oboustrannému uznání chybí, aby to, co pán činí vůči druhému, činil také vůči sobě, a to co dělá rab vůči sobě, dělal také vůči druhému.

Ovšem v tom, v čem se pán pozvedl ke své dokonalosti, dostalo se mu něčeho jiného než samostatného vědomí. Není si totiž jist bytím pro sebe jakožto pravdou, nemá tudíž samostatné vědomí, nýbrž naopak nesamostatné, jeho pravda je totiž nebytostné vědomí a konání. Pravda samostatného vědomí je následkem toho vědomí rabské, jež se sice zprvu jeví jakožto vědomí mimo sebe, a ne jako pravda sebevědomí.²

Ve svém konání je vědomí ve vztahu dvou extrémů – jako činná světskost, oproti níž stojí pasivní skutečnost. Činná síla je moc, která rozkládá skutečnost. Místo toho, aby se vědomí ze své činnosti vracelo do sebe, reflektuje tento pohyb své činnosti zpátky do druhého extrému, který je vyjádřen jako čisté všeobecné, absolutní moc, z níž pohyb vyšel do všech stran.³

Neměnné vědomí rezignuje na svůj tvar a jednotlivé vědomí se zříká své samostatnosti, a přemísťuje jádro konání ze sebe do transcendentna. Tímto vzájemným sebevzdáním obou však vzniká jeho čistá jednota s neměnným. Znovu z ní však vzchází protiklad všeobecná a jednotlivého. Neboť vědomí bylo žádostivostí, prací a požitkem; jako vědomí chtělo, jednalo a prožívalo.⁴

Celý pohyb se tedy děje ve skutečné žádostivosti, práci a požitku, stejně tak i v díkuvzdání; a reflektuje se do extrému jednotlivosti.

Vztah Stejný-Jiný jakožto figura negativní separace a smrti

Subjekt, který *a priori* konstituuje dle Lévinase svůj objekt a dokonce i místo, na němž se nalézá, nekonstituuje tento objekt a toto místo *a priori*, nýbrž právě *až potom*, co se v něm jako konkrétní bytost již zabydlel. Subjekt kontemplující svět již předpokládá událost obydlí, usebrání v intimitě domu. Izolovanost domu však nevyvolává lidskou subjektivitu. Naopak usebrání se konkretizuje jakožto existence v obydlí. Tedy stavba dostává tento význam až na

¹ Viz Fenom.ducha, str. 157.

² Viz Fenom.ducha, str. 159.

³ Viz Fenom.ducha, str. 174.

⁴ Tamtéž.

základě usebírání.¹ Přičemž oddělenost, konkretizující se skrze intimitu obydlí, rýsuje nové vztahy k živlům.²

Obydlí, tedy dům, který zakládá vlastnění, není vlastnictvím ve stejném smyslu jako movité věci, které můžeme shromažďovat a chránit. Je vlastněn, protože je vždy pohostinný pro svého vlastníka. Vlastnění samo však dle Lévinase poukazuje k mnohem hlubším metafysickým vztahům. Věc se nevzpírá svému nabývání; jiní vlastníci vlastnictví popírají, a tedy je mohou posvěcovat. Tímto způsobem vede vlastnění věcí k řeči. Jednání, které je za prací a které předpokládá absolutní vzdor tváře jiného bytí, je příkázání a promluva – anebo násilí vraždy.³

Oddělení, jež se konkrétně uskutečňuje jako bydlení a ekonomie, umožňuje vztah k odloučené, absolutní exterioritě. Tento vztah, metafysika, se původně uskutečňuje epifanií Druhého v tváři. Subjektivita poznání nemůže rozbít totalitu, která se zrcadlí v subjektu anebo která zrcadlí subjekt. Má-li se zachovat mnohotvárnost, musí se v ní dít subjektivita, jež nemůže usilovat o shodnost s bytím, ve kterém se děje.⁴

Lévinas si klade otázku⁵, jak spolu mohou mít oddělené bytosti nějaký vztah? Vztah mezi oddělenými bytostmi by totiž byl absurdní, kdyby se jeho krajní body kladly jako substance a každý by byl (*causa sui*), protože jakožto čisté aktivity, které nemohou být vystaveny žádnému jednání, by rovněž nemohly trpět žádným násilím. Má-li být vztah mezi oddělenými bytostmi možný, musí být zčásti nezávislé a zčásti k sobě vztažené.

Bytost současně nezávislá na jiné, a přitom pro ni otevřená, je bytost časová: proti nevyhnutelnému násilí smrti klade svůj čas, jenž je dle Lévinase odkladem. Čas dává smysl pojmu konečné svobody. Čas je fakt, že všechna existence smrtelné bytosti není bytím k smrti, nýbrž ono „ještě ne“, které je způsobem bytí proti smrti. Bytost je tedy vystavena násilí a zároveň se proti němu staví. Lévinas říká⁶, že asymetrický vztah k Druhému (vůči kterému máme odpovědnost a který má vždy přednost přede mnou), jenž jakožto nekonečný rozevívá čas, transcenduje subjektivitu a vládne jí (Já není transcendentní vzhledem k Druhému ve stejném smyslu, v němž Druhý je transcendentní vzhledem k Já), může nabýt podoby symetrického vztahu.⁷

Na subjektivitu tedy působí násilí smrti; čas, který je nám na tomto světě vymezen. Proti němuž klade subjektivita čas, který je odkladem, ono „ještě ne“ bytí proti smrti. Bytost je tedy bytost časová a v tomto ohledu je vystavena násilí a zároveň se proti němu staví.

Hegel říká,⁸ že jen život, který umí vydržet smrt a v ní se udržeti je život ducha. Toto není kladná činnost, neboť pohlíží zápornu do tváře, prodlévá u něho. Přičemž právě toto prodlévání je ona moc, která zápornu převrací v bytí. Tato moc je subjektem, je pravou substancí.

Kontakt duše s tělem, jímž duše disponuje, se v úderu vedeném do prázdna mění v absenci kontaktu. Tělesnost je způsob existence bytosti, jejíž přítomnost se právě v okamžiku její přítomnosti odkládá. Lévinas říká, že oddělení je zapouzdřeno v takovém

¹ Viz TN, str. 134.

² Viz TN, str. 136.

³ Viz TN, str. 142.

⁴ Viz TN, str. 197.

⁵ Viz TN, str. 199.

⁶ Viz TN, str. 201.

⁷ Jak jsme již řekli výše. Jelikož Já jsem tím, „komu“ Druhý přikazuje zároveň však tím, „kdo“ přikazuje. Viz TN, str. 189: „...přikazuje mi jako Pán. Což je příkaz, který se mne může týkat, jen pokud jsem sám pánem, je to příkaz, který mi káže přikazovat.“ Proto můžeme mluvit o asymetrii vztahu mezi Stejným a Jiným, Já a Druhý, zároveň však o rovnosti.

⁸ Viz Fenom.ducha, str. 69.

řádu, v němž se stírá asymetrie meziosobního vztahu, kde se Já a Jiný stávají navzájem zaměnitelným.¹

Tělo ve své aktivitě, tělo ve svém bytí pro sebe se proměňuje ve věc, s níž lze zacházet jako s věcí. Odmítám-li ale sloužit Druhému svým životem, není tím vyloučeno, že mu budu sloužit svou smrtí.² Druhého nemohu obsáhnout, ať je jakýkoliv rozsah mých myšlenek, které nic neomezuje: je nemyslitelný – je nekonečný a jako takový je uznán.³ Bytost tedy vyžaduje smrtelnost a tělesnost. Odkládání smrti ve smrtelné vůli – neboli podle Lévinase čas – je způsob existence a je to realita oddělené bytosti, jež vešla do vztahu k Druhému. Zde se odehrává smysluplný život, který nesmíme měřit ideálem věčnosti, abychom jeho trvání a jeho zájmy neviděli jako absurditu nebo iluzi.

Moje smrt přichází z okamžiku, nad nímž nemohu vykonávat žádnou moc. Okamžik smrti leží v nekonečné budoucnosti.⁴ Blížení smrti je současně hrozbou i odkladem. Naléhá a dává čas. Být časově znamená dle Lévinase současně být pro smrt a mít ještě čas, být proti smrti.⁵

Vztah Stejný-Jiný jakožto figura produktivního (sebe)kladení v plodnosti

Moje dítě je cizinec, který mi nejen náleží, nýbrž *jest* mnou. Jsem to já sama sobě cizí.⁶ Je třeba setkat se s Druhým, aby zpoza hranice možného přišla budoucnost dítěte.⁷ Toto příští konstituuje bytí samo, vztah k budoucnosti mění na schopnost subjektu. Ovšem moje příští je také možnost Jiného. Vztah k takové budoucnosti, kterou nelze redukovat na moc nad možným, nazývá Lévinas plodnost.⁸ Vztah k dítěti je vztah k Jinému.

Rozkoš, která je vzbuzena Druhým, proměňuje sám subjekt. Subjekt se totiž v rozkoši setkává se sebou jako by byl Já někoho jiného, nikoli jako se sebou samým.⁹ V erotickém vztahu se charakteristickým způsobem navrácí subjektivita, jak vzchází z kladení. Bytost se tu neděje jako definitivní totalita, ale jako ustavičné počínání, tedy jako Nekonečno.¹⁰ Erotická subjektivita se ustavuje v aktu, který je společný cítícímu i cítěnému, jakožto Já Jiného, tedy uvnitř vztahu k Jinému, k tváři. Což není bez dvojznačnosti, neboť Jiný se dává jako prožívaný mnou samým, jako objekt mé slasti. Právě proto osciluje erotická láska mezi touhou a potřebou.

Vztah k tváři, která se představuje ve slovu, popsal Lévinas jako Touhu – dobrotu a spravedlnost. Tvrdí, že jelikož se ve tváři objevuje každý smysl, jelikož je tvář ve své absolutní nahotě, v bídě hlavy, která nemá kde spočinout, znamená to, že bytí se děje ve vztahu mezi lidmi, a tudíž že činy jsou vedeny spíše Touhou než potřebou. Touhou, jež nevychází z nedostatku, metafysickou Touhou, touhou po osobě.¹¹

¹ Viz TN, str. 201.

² Viz TN, str. 206.

³ Tamtéž.

⁴ Smrt zakoušíme jen jako pozůstalí, tedy skrze Druhého, Jiné.

⁵ Viz TN, str. 211.

⁶ Viz TN, str. 248: „Své dítě nemám, své dítě jsem.“ To tedy také znamená, že mé dítě není mým dílem jako nějaký objekt, a právě tak není ani mým vlastnictvím.

⁷ Je to nikdy nekončící řetězec očekávání budoucnosti.

⁸ Viz TN, str. 239.

⁹ Viz TN, str. 241: „Subjekt se v rozkoši setkává se sebou, jako by byl já (což neznamená objekt či téma) někoho jiného, tedy nikoli jako se sebou samým.“ Rovněž též: Viz TN, str. 242: „Já se nenávratně vrhá kupředu, poznává se jako Já někoho jiného.“

¹⁰ Viz TN, str. 241.

¹¹ Viz TN, str. 266.

Bytost je tedy exteriorita, přičemž exteriorita se pro oddělenou bytost děje v subjektivním poli. Pro metafysické myšlení, kdy konečná bytost má ideu Nekonečna, kde se děje radikální oddělení a zároveň vztah s Jiným, vyhradil Lévinas pojem intencionality, vědomí něčeho. Oddělení dává subjektivní existenci její obrysy. Individuace je vnitřní *ztotožnění* bytosti, jejíž identita je její podstatou. Oddělení je tedy sám akt individuace.

Shledání tváří v tvář nepředpokládá pro Lévinase existenci universálních pravd, v nichž by subjektivita mohla stačit k tomu, aby Já a Jiný vstoupili do společenství shody. Vztah k Druhému tedy neruší jeho separaci. Jinakost Jiného ustavuje jeho identitu: Jiný je Druhý, který stojí v dimenzi výše a ponížení – má tvář cizince a současně pána.¹

Jestliže exteriorita znamená to, po čem lze toužit, pak i existence oddělené bytosti, která touží po exterioritě, nespočívá ve starosti o bytí. Existovat má smysl v jiném rozměru než v přetrvání totality, může překračovat bytí. Existence je bytostně transcendencí díky setkání s tváří, díky ideji Nekonečna.

Člověk jako Druhý k nám přichází zvnějšku jako oddělená tvář.² Jeho exteriorita, čili jeho výzva ke mně, je jeho pravdou. Tvář tedy zastavuje mé násilí svou výzvou. Přičemž pravda bytosti je bytost umístěná do subjektivního pole.³ Vztah tváří v tvář pak podle Lévinase umožňuje pluralitu⁴ společnosti.

Vztah směřující od Já k Jinému nelze zahrnout do sítě vztahů, které jsou viditelné pro někoho třetího. Pohyb od Já k Jinému se nemůže ukazovat jako téma nějakému objektivnímu pohledu, nějaké reflexi. Pluralismus předpokládá radikální jinakost Jiného, jehož *nepojímám* ve vztahu k sobě, nýbrž se s ním *střetávám* na základě svého egoismu.⁵ Jinakost bližního, která je v něm obsažena *se odhaluje*, přistupuji k ní ze sebe, nikoli srovnáváním sebe s Jiným. K Jinakosti bližního mám přístup na základě společenství s ním. Příklad toho vztahu dává sexualita.⁶

Metafysická událost transcendence – vstřícné přijetí Druhého, pohostinnost, Touha a řeč – se nezavršuje jako láska. Avšak s láskou je spojena transcendence rozmluvy.⁷

Záměr lásky směřuje k Druhému, ale stejně tak může být předmětem lásky nějaká věc nebo abstrakce. Tato touha, resp. touha lásky, je pohyb který se neustále počíná, neukončitelný pohyb směřující k budoucnosti, která nikdy není dosti budoucí – se láme a uspokojuje se jako nejegoističtější a nejkrutější z potřeb. Dle Lévinase je láska vztahem k Druhému, která se mění v potřebu; tato potřeba však stále předpokládá transcendentní exterioritu Druhého, milovaného. Ale láska rovněž překračuje to, co miluje.⁸ Původnost erotiky, která je pro Lévinase v tomto smyslu „dvojznačností“ *par excellence*, záleží v tom, že Druhý má možnost jevit se jako objekt potřeby, a přitom podržovat svou jinakost. Druhého současně dosahují i překračují, což záleží v současnosti potřeby a Touhy, žádosti a transcendence, v doteku toho, co lze vyznat, s tím, co vyznat nelze.⁹

¹ Viz TN, str. 223.

² Člověka lze odhadovat z jeho díla

³ Viz TN, str. 259.

⁴ Pluralitou zde Lévinas rozumí setkání nejen s Druhým, ale zároveň třetím, čtvrtým atd. Srv Marcel Mauss, *Esej o daru, podobě a důvodech směry v archaických společnostech*, z francouzského originálu *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* přeložil Jiří Našinec, Slon, 1. vydání, Praha 1999, str. 97: „A člověk tím, že dává, dává i sebe a to, že dává sebe, znamená, že ‚dluží‘ – sebe i svůj majetek – ostatním.“

⁵ Viz TN, str. 103.

⁶ Tamtéž.

⁷ Viz TN, str. 226.

⁸ Viz TN, str. 227.

⁹ Přičemž ačkoliv je zde nárok plodnosti, transcendence ve vztahu mezi nimi zůstává.

Shrnutí oddílu „Vztah Stejného a Jiného“

Subjektivita má u Lévinase strukturu jednak asymetrického vztahu, neboť Druhý má vždy přednost přede mnou. Což konstituuje subjekt jako takový.

Stejně tak má i strukturu symetrického vztahu, jelikož ve vztahu Stejného a Jiného tkví rovnost: „Já“ je totiž Stejným i Jiným (tento vztah zakládá spravedlnost, rozmluva a svoboda, která je vybízena k odpovědnosti), pánem i rabem (tedy tím, kdo naslouchá, poslouchá; a tím, kdo sám nařizuje), konečnem i Nekonečnem. Neboť subjekt ve své metafysické touze touží po Druhém, absolutně Jiném, který je Nekonečnem, avšak jelikož Já je Jiným vůči někomu dalšímu, tak i Já je Nekonečnem. Přičemž k Nekonečnu se dostáváme pouze zprostředkovaně skrze jeho ideu, kterou do nás toto Nekonečno vložilo. Subjekt jakožto Nekonečno v sobě zračí plodnost, tedy vztah k budoucnosti skrze dítě, které je zároveň mnou samou, ale jsem to i Já sama sobě cizí. Jsem Stejným i Jiným.

Čas pro Lévinase znamená transcendenci, která směřuje k Druhému, ten však není cílový bod, nezastavuje pohyb Touhy. Být časově je tak být pro smrt, ale také být ještě proti smrti. S plodností pro Lévinase souvisí i motiv lásky, což je rovina, která předpokládá i transcenduje epifanii Druhého v tváři, subjektivita se v této rovině klade jako tyto pohyby, tedy jako pohyby: lásky a plodnosti.

Subjekt má charakter závislosti na Jiném; zároveň i nezávislosti, a to sice na světě. Hlavním rysem subjektivity je Touha (po Nekonečnu), metafysická, nikdy neuspokojitelná. Subjekt jde za Jiným v Touze, v čemž tkví transcendování, čímž je pro Lévinase setkání s Druhým.

Proti Touze je zde položena potřeba, která je ponejvíce vztažena k předmětům, ale i k jinému v „neautentickém“ (poživačném) vztahování se, kdy není respektována jeho jinakost. Proto Lévinas mluví o sexualitě, erotice a rozkoši, neboť Druhý má možnost jevit se jako objekt potřeby. Bytost žije z věcí, které jsou objektem slasti, jsou cílem potřeby. A jelikož Lévinas popisuje smyslovost jakožto fakt slasti, znamená to, že smyslová danost přichází naplnit potřebu. Přičemž způsobem této existence je tělo. *Být tělem* znamená pro Lévinase jednak stát na sobě, a jednak být v jiném. Potřeba se tedy v každém ohledu jeví jakožto přivlastňování, jehož podmínkou je obydlí a práce. Mé přivlastňování ochromuje Druhý, který přichází z výše, což Lévinas uchopuje pojmem „vyučování“, které je rozmluvou, jež pokračuje v zavádění ideje Nekonečna do mne.

Lévinas rozlišuje mezi subjektem jakožto „člověkem“, jehož charakterizuje dobrota a metafysická Touha po absolutně Jiném; a „ne-člověkem“, jehož myšlenky jsou neseny potřebami. Je zde také zřejmý apel na proměnu existence a jednání, resp. neuspokojovat se pouze potřebami, ale zahlédnout v sobě Touhu (po absolutně Jiném, neuchopitelném).

Vztah mezi Stejným a Jiným je založen na Touze, metafysické, nikdy neuspokojitelné, neboť Já nikdy nemůže Druhého v pravém slova smyslu vlastnit. Stejný jde za Jiným v Touze, touží po Nekonečnu, který se pro něj ukazuje jakožto tvář Jiného. Je zde tedy trvalá distinkce mezi Stejným a Jiným, Já a Druhým, což vyjadřuje transcendence.

Mezi Stejným a Jiným je trvalá distinkce, jsme absolutně odděleni. Nic nás s Druhým nespojuje, netvoříme s ním celek, totalitu. Jsme vůči němu ve vztahu, Stejný jde za Jiným v Touze. Jsme ve vztahu, ale současně se od něj uvolňujeme.

Přičemž podstatnou složkou vztahu Stejného a Jiného je násilí. Druhý na mne působí, zpochybňuje a tematizuje mou svobodu. Působí mi tak násilí, neboť spatřuji svou svobodu jakožto omezenou. Zároveň je proti nám kladen čas smrti, který nám působí násilí, nicméně proti tomu klademe náš čas, neboť jsme bytost časová. Jsme tedy bytím pro smrt a zároveň oním ještě ne, proti smrti.

Vztah mezi „Stejným a Jiným“, tak jak jej podal Lévinas v *Totalitě a nekonečno* vychází z popisu struktury „Pána a raba“, tak jak vystupuje v Hegelově *Fenomenologii ducha*. Nutno však mít na paměti, že u Hegela jsou vůči struktuře pána a raba důležité dva vztahy, a to jednak vztah jich navzájem a jednak vztah jak pána tak raba k věci.

1) Vztah pána a raba – pán se k rabovi vztahuje jakožto ten svrchovaný, který má nad ním tudíž moc, poroučí mu; rab tak dělá jen to, co si pán přeje. Pán tedy nejprve působí jakožto uznané sebevědomí, které vítězí v souboji na život a na smrt. Rab naopak působí jakožto neuznané a prohrávající sebevědomí.

2) Vztah pána a raba k věci – pán se k věci vztahuje zprostředkovaně skrze raba, má z ní užitek, ale nepracovává ji. Nedostává se mu tak uznání. Rab se naopak k věci vztahuje zcela zprostředkovaně, neboť ji sám opracovává (ačkoli na popud pána); tím má ale pána skrze tuto věc vlastně v moci a stává se tak uznaným sebevědomím.

Pro toto uznané sebevědomí není bytností Já samo o sobě; nýbrž Já, které má v sobě jinakost¹ (myšlený rozdíl), a ve své jinakosti se vrátilo do sebe. Je to abstraktní bytnost.

Svoboda sebevědomí je lhostejná vůči přirozenému jsoucnu, proto je propustila na svobodu (a reflexe se tak zdvojnásobuje).² Sebevědomým záparem si sebevědomí samo pro sebe zjednáva jistotu své svobody, pozvedá ji k pravdě.³

Sebevědomí je zde v podstatě jednoduchá svoboda sebe sama.

Vědomí má samo v sobě protikladné vědomí neměnnosti a rovnosti, nahodilosti a nerovnosti se sebou.

Ve skepticizmu zakouší vědomí sebe samo, jako vědomí, jež si samo v sobě odporuje. Je to jedno vědomí, které má v sobě dva způsoby – osvobozuje se, je neměnné a sobě samému rovné; a přitom si je vědomo svého rozporu.

Sebevědomí se zde uskutečňuje, a ničí druhou stránku jsoucnu, zdvojuje se a je podvojně. Tím se zdvojení, rozdělené dříve mezi dva jednotlivce (pána a raba), navrátilo do jednoho. Je tak dáno zdvojené sebevědomí v sobě samém. Je bytostně v pojmu ducha, ale ještě ne jako jednota.⁴

Nešťastné vědomí je vědomím sebe jako podvojně, rozporné bytosti. Jeho pravý návrat k sobě, čili jeho vnitřní směr, bude představovat pojem ducha, který ožil a vstoupil v existenci.⁵

Toto vědomí je pohlížením jednoho sebevědomí do druhého a samo je obojím; jednota obojího je mu bytností. Ale není ještě jednotou obojího, neboť samo pro sebe si ještě není touto bytností samou.⁶

Zprvu je bezprostřední jednotou obou vědomí, které však stojí v protikladu. Jedno je mu bytností, to druhé měnlivé je nebytostné. Nešťastné vědomí se staví na stranu měnlivého vědomí, a je pro sebe nebytostným, ale zároveň směřuje k tomu, aby se osvobodilo od sebe sama. Samo pro sebe je měnlivé, ale zároveň je také jednoduchým a následkem toho neměnným vědomím. Nešťastné vědomí je tedy bezprostředně obojí a pro ně existuje vztah obou jako vztah bytnosti k mimobytnosti. Obě vědomí jsou mu stejně bytostná a přitom jsou v rozporu, znamená, že je toto vědomí pouze rozporným pohybem, kde protiklad nemizí,

¹ Přičemž vědomí přichází na nebytostnost a nesamostatnost tohoto jiného.

² Viz Fenom.ducha, str. 164.

³ Viz Fenom.ducha, str. 166.

⁴ Viz Fenom.ducha, str. 167.

⁵ Viz Fenom.ducha, str. 168.

⁶ Tamtéž.

naopak se znovu vytváří. Vědomí života, vlastního jsoucna a činnosti je v podstatě vědomí vlastní nicoty.¹

Těmito momenty;² tím, že se vzdává vlastního rozhodnutí, pak vlastnictví a požitku, a nakonec se připravuje i o vědomí vnitřní i vnější svobody, skutečnosti jako svého bytí pro sebe. Tím má jistotu, že se zbavilo svého Já a učinilo své bezprostřední sebevědomí věcí, předmětným bytím. Tímto obětováním resignovalo samo na sebe.

Vědomí oním obětováním překonalo svou vlastní činnost, tím od něho též upustilo jeho neštěstí. Toto upuštění nastalo o sobě, je to konání druhého, kterým je bytnost jsoucí o sobě. Je však zároveň něčím kladným, a to sice kladením vůle jako vůle jiného, a to ne jako jednotlivé, ale jako všeobecné. Vůle se tak stává obecnou vůlí, která je o sobě. Stejně tak i resignací na majetek a požitek vzniká všeobecně.

Je to jednota předmětného bytí a bytí pro sebe, která je obsažena v pojmu činu. Tomuto předmětu, jehož bytí a konání je jeho vlastní, tedy o sobě, vznikla představa rozumu, jistoty vědomí.

¹ Viz Fenom.ducha, str. 168.

² Viz Fenom.ducha, str. 177.

Závěr

Ve své práci jsem se zaměřila na sledování struktury subjektivity u E. Lévinase, která je ponejvíše charakteristická svou polaritou Já-Ty, Stejný-Jiný.

Stejný jde za Jiným v Touze, nekonečně se k němu vztahuje, jde tedy o metafysický vztah význačný svou transcendencí. Neboť jak je již zřejmé je tu jistý vztah a zároveň oddělení. Stejný a Jiný jsou navzájem ve vztahu a současně se od něj oddělují.

Podstatným rysem subjektivity je tedy Touha, metafysická, nikdy neuspokojená.

Stejný je tak charakteristický svou Touhou, Touhou po Nekonečnu, čímž je Druhý, kterého nikdy nemohu vlastnit. Tento vztah, vztah dvou bytostí, dvou subjektů, pak ustavuje pluralitu společnosti, vztah k třetímu, čtvrtému atd.

Je zřejmé, že E. Lévinas svou ideu ohledně konstituce subjektivity ve vztahu Stejný a Jiný čerpá od Hegela a to sice z jeho *Fenomenologie ducha*, resp. z figury „Pána a raba.“

Subjektivita u Hegela je rovněž charakteristická vztahem dvou subjektů – pána a raba. Nicméně tyto dva subjekty jsou k sobě ve vztahu v zcela jiném smyslu než-li se tak děje u Lévinase se Stejným a Jiným. Pro Lévinase jsou Stejný a Jiný dva odlišné subjekty, sice navzájem k sobě vztažené, ale zároveň od sebe nedosažitelně vzdálené. Jde zde tedy o asymetrii vztahu. Nicméně sám Lévinas rovněž připouští možnost symetrického vztahu. A to sice v tom případě, kdy se ze Stejného stává Jiný, neboť Já jakožto Stejný můžu být Jiná vůči někomu dalšímu Jinému – a proto pluralita společnosti.

Kdežto u Hegela je podstatným rysem právě takový vztah, který totalizuje. Pán a rab jsou k sobě navzájem ve vztahu, ale nejsou od sebe nedosažitelně odděleni, ačkoli zprvu se tak jeví. Ponejprve se totiž Pán a rab jeví jakožto zcela oddělené subjekty, které spolu nemají nic společného. Pán zpočátku působí jakožto uznané sebevědomí, které vítězí v souboji na život a na smrt; a rab naopak působí jakožto neuznané a prohrávající sebevědomí.

Ovšem přihlédneme-li k jejich vztahu k věci, pak musíme s Hegelem konstatovat, že pán se k věci vztahuje zprostředkovaně skrze raba, má z ní užitek, ale nepracovává ji. Nedostává se mu tak uznání. Rab se naopak k věci vztahuje zcela zprostředkovaně, neboť ji sám upravuje; tím má pána vlastně v moci a stává se tak uznaným sebevědomím.

Podstatným rysem, a tedy i tím, v čem se Lévinas liší od Hegela, je to, že u Hegela nejde o dva zcela odlišné a co je nutné zdůraznit, také rovnocenné subjekty. U Hegela je podstatné, že pán a rab jsou týmž, jsou zahrnuti pod tentýž pojem, totalizují.

Lévinas sice vyzdvihuje asymetrii vztahu, ale zároveň hovoří o symetrii. *Není jeho nárok a předpoklad ideje Nekonečna jenom jinou formou Totality?*

Literatura

- 1) Aristoteles – *Metafysika*, přeložil Antonín Kříž, Laichter, Praha 1946.
- 2) Benyovszky, Ladislav – *Filosofická propedeutika I.*, Sofis - Pastelka, 1.vydání, Praha 1999.
- 3) Benyovszky, Ladislav – *Filosofická propedeutika II.*, Sofis - Pastelka, 1.vydání, Praha 2001.
- 4) Descartes, René – *Meditace o první filosofii (V nichž se dokazuje existence Boha a odlišnost duše od těla)*, z latinského originálu přeložili Petr Gombíček a Tomáš Marvan, Oikoymenh, 1.vydání, Praha 2001.
- 5) Descartes, René – *Meditace o první filosofii, Námítky a autorovy odpovědi*, přeložili a poznámkami opatřili Petr Glombíček, Tomáš Marvan a Pavel Zavadil, Oikoymenh, 1.vydání, Praha 2003.
- 6) Descartes, René – *Principy filosofie: výbor doplněný dvěma Descartesovými dopisy princezně Alžbětě Falcké*, přeložili Petr Gombíček a Tomáš Marvan, Filosofia – nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 1.vydání, Praha 1998.
- 7) Descartes, René - *Rozprava o metodě*, přeložila Věra Szathmáryová-Vlčková, Svoboda, 3.vydání, Praha 1992.
- 8) Descartes, René – *Vášeň duše*, přel. Ondřej Švec, Mladá fronta, 1.vydání, Praha 2002.
- 9) Descombes, Vincent – *Stejně a jiné: čtyřicet pět let francouzské filosofie (1933-1978)*, přeložil Miroslav Petříček jr., Oikoymenh, 1.vydání, Praha 1995.
- 10) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – *Fenomenologie ducha*, z německého originálu *Phänomenologie des Geists* přeložil a poznámkami, komentářem opatřil Jan Patočka, úvodní studii napsal Milan Sobotka, ČSAV, 1.vydání, Praha 1960.
- 11) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – *Filosofie dějin*, z německého originálu *Vorlesungen über der Geschichte* přeložil Milan Váňa, Nová tiskárna, 2.vydání, Pelhřimov 2004.
- 12) Heidegger, Martin – *Bytí a čas*, z německého originálu *Sein und Zeit* přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec, Oikoymenh, 2.opravené vydání, Praha 2002.
- 13) Heidegger, Martin – *O humanismu*, přeložil Petr Kurka, Ježek, 1.vydání, Praha 2000.

- 14) Heidegger, Martin – *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in: *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1990.
- 15) Husserl, Edmund – *Karteziánské meditace*, z německého originálu přeložila Marie Bayerová Svoboda – Libertas, 2.vydání – reprint, Praha 1993.
- 16) Chalier, Catherine – *O filosofii Emmanuela Lévinase: s úvodní studií Jeana Lacroix*, přeložili Libuše Valentová, Miloš Rejchrt a Jan Sokol, Ježek, 1.vydání, Praha 1993.
- 17) Kant, Immanuel – *Kritika čistého rozumu*, z německého originálu přeložil J.Loužil, J.Chotaš a I.Chvatík, Oikoymenh, 1.vydání, Praha 2001.
- 18) Kant, Immanuel – *Prolegomena ke každé příští metafysice*, jež se bude moci stát vědou, z německého originálu *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* přeložili Jaroslav Kohout a Jiří Navrátil, Svoboda – Libertas, 2.upravené vydání, Praha 1992.
- 19) Kant, Immanuel – *Základy metafysiky mravů*, přeložil Ladislav Menzel, Svoboda, 1.vydání, Praha 1976.
- 20) Lévinas, Emmanuel – *Čas a jiné*, z francouzského originálu přeložil Zdeněk Hrbata; ilustroval Miloslav Moucha, Dauphin, Liberec 1997.
- 21) Lévinas, Emmanuel – *Etika a nekonečno*, z francouzštiny přeložila Věra Dvořáková a Miroslav Reichert, Oikoymenh, 1.vydání, Praha 1994.
- 22) Lévinas, Emmanuel – *Existence a ten, kdo existuje*, přeložil Petr Daniš, Oikoymenh, 1.vydání, Praha 1997.
- 23) Lévinas, Emmanuel – *Totalita a nekonečno (Esej o exteioritě)*, z francouzského originálu přeložili Miroslav Petříček jr. a Jan Sokol, Oikoymenh, 1.vydání, Praha 1997.
- 24) Nietzsche, Friedrich – *Nečasové úvahy I.*, z německého originálu přeložil Jan Krejčí, Mladá fronta, 2.vydání, Praha 1992.
- 25) Nietzsche, Friedrich – *Nečasové úvahy II.*, přeložil a doslov napsal Pavel Kouba, Mladá fronta, 2.vydání, Praha 1992.
- 26) Nietzsche, Friedrich – *Soumrak bůžků*, in: *Ecce Homo: jak se stát, čím kdo jsme*, přel. Ladislav Benyovszky, Naše Vojsko, Praha 1993.
- 27) Petříček jr., Miroslav – *Úvod do (současné) filosofie: 11 improvizovaných přednášek*, Hermann & synové, 4.upravené vydání, Praha 1997.
- 28) Platón – *Faidón*, z řeckého originálu přeložil František Novotný, Oikoymenh, 1.vydání, Praha 2003.
- 29) Platón – *Gorgiás*, z řeckého originálu přeložil František Novotný, Oikoymenh, 4.opravené vydání, Praha 2000.

30) Platón – *Kritón*, z řeckého originálu přeložil František Novotný, Oikoymenh, 1.vydání, Praha 2003.

31) Platón – *Obrana Sókrata*, z řeckého originálu přeložil František Novotný, Oikoymenh, 1.vydání, Praha 2003.

32) Platón – *Protágorás*, z řeckého originálu přeložil František Novotný, Oikoymenh, 3.opravené vydání, Praha 2000.

33) Platón – *Sofisté*, Oikoymenh, z řeckého originálu přeložil František Novotný, 1.vydání, Praha 2003.

34) Rosenzweig, Franz – *Nové myšlení : několik dodatečných poznámek ke "Hvězdě vykoupení" (1925)*, z francouzského originálu přeložil Jan Sokol, Ježek, 1.vydání, Praha 1994.

35) Scheler, Max – *Místo člověka v kosmu*, z německého originálu *Die Stellung des Menschen im Kosmos* přeložila Anna Jaurisová, úvodní studii napsal Jan Patočka, Academia, 1.vydání, Praha 1968.

36) Scheler, Max – *O studu*, z německého originálu přeložil Jaromír Loužil, Mladá fronta, 1.vydání, Praha 1993.