

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Husitská teologická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2010

Dalibor Vik

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Nekonečno u Emmanuela Lévinase

Infinity in the Thought of Emmanuel Lévinas

Vedoucí práce:
doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.

Autor:
Bc. Dalibor Vík

2010

„Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Nekonečno u Emmanuela Lévinase vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“

V Praze dne 30. června 2010

Dalibor Vik

Světlo hvězd se sotva chvěje ve vánku, který věje světem.

-Yves Bonnefoy

Děkuji Jirkovi, Tereze, Jiřímu Vogelovi, přátelům z fakulty i mimo fakultu.

ANOTACE / ANOTATION

Práce se zabývá pojmem nekonečna u francouzského myslitele Emmanuela Lévinase. Výklad z formálního hlediska sleduje tento pojem jako jádro Lévinasova myšlení (3.1) a snaží se jej uchopit na základě distinkce mezi metafyzikou jakožto ontologií (3.2) a metafyzikou jakožto etikou (3.3). Fenomenální analýza zasazuje tento pojem do konkrétních „antropologických“ kategorií a explikuje způsoby, jimiž strukturuje vnitřní život Já (4.1), jeho existenci ve světě (4.2) a jeho vztah k bližnímu, ke smrti a k lásce, která vede k plodnosti (4.3). V dílčích výzkumech se práce zaměřuje na kontext Lévinasova myšlení a zkoumá jeho kořeny v Husserlově a Heideggerově fenomenologii (2.2), u myslitelů Martina Bubera a Franze Rosenzweiga (2.3) a u průkopníka filosofie subjektivity René Descarta (2.4).

The master's thesis deals with the concept of infinity in the thought of the French thinker Emmanuel Lévinas. The formal exposition follows this concept as a core of Lévinas's philosophy (3.1) and it aims to explain it in the terms of juxtaposing metaphysics as ontology (3.2) and metaphysics as ethics (3.3). The main objective of the phenomenal analysis is to „translate“ this concept into particular „anthropological“ categories and to pursue the manners, in which it structures the interior life of the subjectivity (4.1), its existence within the world (4.2) and how does it transfigure its relation to its neighbor, to its own death, and to love, which leads to fertility (4.3). Secondly, the work focuses on the context of Lévinas's thought and explores its relation to Husserl's and Heidegger's phenomenology (2.2), thinkings of Martin Buber and Franz Rosenzweig (2.3) and the pioneer of subjective philosophy René Descartes (2.4).

KLÍČOVÁ SLOVA / KEY WORDS

Nekonečno. Bůh. Jiný. Totalita. Bytí. Stejný. Fenomenologie. Metafyzika. Ontologie. Etika. / *Infinity. God. The Other. Totality. Being. The Same. Phenomenology. Metaphysic. Ontology. Ethics.*

OBSAH

1. Úvod	7
1.1 Nekonečno jako fundamentální teologická otázka	7
1.2 Emmanuel Lévinas: myslitel mezi dvěma světy	8
2. Zdroje a kontextualizace Lévinasova myšlení	12
2.1 Legitimita Lévinasova diskurzu. Derrida	12
2.2 Fenomenologie a problém metody. Husserl, Heidegger, Patočka	13
2.3 Já a ty. Nové myšlení. Buber a Rosenzweig	19
2.4 Idea nekonečna. Descartes	24
3. Formální vypracování pojmu nekonečna. Ontologie a etika	27
3.1 Nekonečno jako metafora Boha mimo ontologické kategorie. Rozvrh zkoumání	27
3.2 Kritika metafyziky jakožto ontologie. Bytí jako válka. Totalita	34
3.3 Nasazení metafyziky z etického kořene. Touha. Nekonečno	40
4. Fenomenální analýza pojmu nekonečna. „Subjektivní antropologie“	45
4.1 Nekonečno a Já. Subjektivita. Egoismus. Oddělení. Interiorita. Čas. Paměť. Atheismus	45
4.2 Nekonečno a svět. Žítí z... Slast. Živiny. Tělesnost. Živel. Obydlí a ženství. Vlastnictví a práce. Ekonomie	49
4.3 Nekonečno a transcendence. Druhý. Tvář. Rozmluva. Smrt. Láska a plodnost	57
5. Závěr	64
Seznam literatury	67

1. Úvod

1.1 Nekonečno jako fundamentální teologická otázka

Tato práce si klade za cíl sledovat pojem nekonečna (*infini*) u francouzského myslitele Emmanuela Lévinase. Jde o téma, které se vine napříč jeho význačnými filosofickými spisy z let 1947 – 1982, a jemuž se vrcholného a zároveň nejucelenějšího vyjádření dostává v Lévinasově opus magnum *Totalita a nekonečno*, poprvé publikovaném v roce 1961.¹ Nepůjde nám však o to vytvořit nějakou „konkordanci“ výskytů a souvislostí tohoto pojmu, ani o úmyslně systematické sledování jeho geneze v rámci postupné proměny a precizování Lévinasova myšlení v průběhu jeho života. Pokud se podobné úvahy v práci objeví, pak jen jako dílčí nástroje toho, co chceme skutečně uchopit – totiž pojem nekonečna jakožto úhelný kámen Lévinasovy filosofie, který je ve své podstatě společným kořenem metafyziky, teologie, antropologie a etiky.

Jestliže se nám podaří pojem nekonečna správně rozpracovat a ukázat, jak se transcendence – specifický vztah člověka k nekonečnu – analogicky promítá do veškerého lidského jednání, oblasti, jíž Heidegger nazývá bytí-ve-světě,² měli bychom tento pojem vposled nahlédnout jako „nekonstitutivní konstituent“,³ který vytváří a artikuluje lidský život a jeho tkáň, jíž obvykle nazýváme „životními podmínkami“ (jako by snad šlo o jakési obsahy, atributy k životu samému přivěšené jaksi „zvnějšku“). Vzhledem k tomu, že Lévinas užívá pojem nekonečna především proto, aby se vyhnul „onto-theologické tradici a jejímu zpředmětňujícímu pojetí Boha jako absolutně dokonalé bytosti“,⁴ můžeme také předpokládat, že správné uchopení tohoto pojmu by se mohlo stát nosným východiskem teologického diskurzu.

¹ K seznamu Lévinasových textů, na které v této práci reflektujeme viz. Seznam literatury.

² HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha : OIKOYMENH, 2002. 487 s. ISBN 80-7298-048-3. s. 73-84 (dále jen Heidegger, 2002)

³ Totiž, jak uvidíme později, není konstitutivní v ontologickém smyslu.

⁴ TATRANSKÝ, Tomáš. *Lévinas a metafyzika*. Svitavy : TRINITAS, 2004. 117 s. ISBN 80-86036-92-8. s. 44 (dále jen Tatranský, 2004)

Základní otázka, která vede Lévinasovo filosofické bádání – totiž jak myslet Jiné jakožto „radikálně“ nebo „zcela“ Jiné, jak myslet Boha, který by se vymykal možnosti ovládní, násilí a korupce, a jak se vztah k tomuto Jinému propisuje do vrstev naší každodenní existence – je ve světě, kde nás morálka již jen „vodí za nos“,⁵ zároveň také otázkou teologickou *par excellence*. Podobně jako poctivá filosofie není služkou politického režimu, němě přitakávající „duchu doby“, neměla by poctivá teologie být pouhým epigonem vlastní konfese. Kladení fundamentálních otázek jakožto skutečně fundamentálních znamená tázání útočící na samu podstatu existence, pod jehož upřeným pohledem se taví to, co jsme dosud shovívavě nazývali její okrasou.

Promyšlení takového „pojmu“ Boha, který nebude vyjádřen v ontologických kategoriích, a který relevantním způsobem explikuje lidskou existenci v době hluboké krize hodnot, aniž by se však přitom obracel zády k teologicky (i filosoficky) „nepohodlným“ fenoménům, které člověk ve svém bytí zakouší – včetně možnosti ateismu – představuje velký úkol, na němž by teologie a filosofie měly pracovat společně. Lévinasovo pojetí Boha jakožto nekonečna, které udržuje lidský život ve vznosu a smyslu, neboť je samým nejvnitřnějším subjektem jeho jednání, jenž však (na první pohled poněkud paradoxně) leží mimo něj, představuje do tohoto „nového myšlení“ odvážný průlom.

1.2 Emmanuel Lévinas: myslitel mezi dvěma světy

Dílo Emmanuela Lévinase (1906 – 1995) ohlašuje v kontextu evropského filosofického myšlení 20. století význačný přerov, který bychom mohli v hrubých obrysech vyjádřit takto: jestliže Husserl uvedl na scénu fenomenologickou metodu reflexe očištěného vědomí a přičkl fenomenologii primát ve filosofickém zkoumání a Heidegger postavil jeho bádání na ontologický základ tím, že učinil tuto metodu relevantní

⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno : Esej o exterioritě*. Praha : OIKOYMENH, 1997a. 274 s. ISBN 80-86005-20-8. s. 9 (dále jen Lévinas, 1997a)

pro výzkum bytí a jeho struktur, Lévinasovi náleží prvenství v odkrytí roviny pro fenomenologii dosud jen obtížně dostupné – roviny takového etického vztahu, který je vůči husserlovskému vědomí i heideggerovskému bytí⁶ původnější a v některých aspektech „fundující“.⁷

Lévinas je tak na jedné straně nepochybně legitimním pokračovatelem fenomenologického myšlení, který tvůrčím způsobem polemizuje s dosavadní tradicí a poměrně tvrdě účtuje s tezemi a koncepcemi svých učitelů, na straně druhé však v jeho případě nevznikla žádná „škola“, která by systematicky rozpracovala jeho myšlenkový odkaz. To je možná dáno jednak jistou svébytností Lévinasova myšlení, charakteristickou především odvážným rozmachem, s nímž formuluje své často poměrně radikální závěry, a jednak jistě také pronikavostí jeho filosofického pohledu, který na své plné docenění možná teprve čeká.

Je zde však nicméně ještě druhá rovina – nikoli separátní – v níž lze Lévinasově filosofii rozumět, a totiž jako pokusu o uvedení hebrejského myšlení do fenomenologického diskurzu. Významu toho, co bychom mohli nazvat „biblickou metafyzikou“, si povšiml již Bergson, jemuž biblická idea Stvoření pomohla artikulovat jeho analýzy času a trvání (*durée*), na nichž založil svou kritiku evropského vědeckého myšlení počínajícího antickým Řeckem.⁸ Snahu tyto Bergsonovy pokusy systematizovat pak učinil především Claude Tresmontant ve své vynikající studii *Bible a antická tradice*,⁹ ve které načrtl výchozí linii, z níž je možné vycházet při komparaci hebrejského a řeckého (evropského) myšlení. Již před Lévinasem také pronikají do moderního evropského myšlení hebrejské prvky především se třemi výraznými osobnostmi – Hermanna Cohena, Franze Rosenzweiga a Martina Bubera.¹⁰

⁶ Budeme-li v této práci hovořit o Heideggerovi, pak výhradně o jeho etapě „fundamentální ontologie“ na pozicích *Bytí a čas*, nikoli o Heideggerovi po „obratu“. Blíže bude Lévinasova vazba na fenomenologii rozvedena v kapitole 2.2.

⁷ Dáváme do uvozovek, protože se nejedná o princip ontologické fundace.

⁸ Např. v práci *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) či *L'Évolution créatrice* (1904).

⁹ Viz. Seznam literatury.

¹⁰ Blíže k Lévinasově vztahu k těmto osobnostem viz. kapitola 2.3

U Lévinase je však tato druhá rovina jeho díla poměrně problematická – a to nejen z důvodu, na který upozorňují jeho životopisci, a totiž že Lévinas se ke koncepčnímu studiu judaismu a zejména talmudu dostal až po zkušenosti antisemitismu druhé světové války.¹¹ Shodně s Lévinasovou komentátorkou Catherine Chalierovou musíme říci, že „Lévinas nepostupuje tak, že by jen „překládal“ do filosofických kategorií tradiční hebrejská témata, ale naopak ukazuje, co se s filosofií stane, začne-li být vnímavá k tomuto zapomenutému hebrejskému dědictví“.¹² Jinak řečeno, Lévinas se neubírá cestou komparace – nejde mu o hledání styčných bodů evropské a hebrejské tradice, z nichž by *a posteriori* mohl formulovat jejich sloučení. Naopak – to, co je v jeho myšlení „židovské“, zůstává po většinu času netematizováno jako součást předfilosofické zkušenosti, formující jeho evropský světonázor a jako spodní proud napájející jeho interesované, a proto specificky fenomenologické, bádání. Podobně jako český Lévinasův interpret Tomáš Tatranský ve své studii *Lévinas a metafyzika*, ani my nebudeme pro účely této práce přeceňovat „význam Lévinasovy příslušnosti k judaismu pro jeho samostatné filosofické myšlení“,¹³ nicméně je dobré si uvědomit, že narozdíl od jeho fenomenologických současníků, kteří se vracejí k Řecku jako ke kolébce evropské tradice,¹⁴ má pro Lévinase duchovní Evropa dva kořeny – Řecko a Bibli.¹⁵

Tuto skutečnost ostatně Lévinas velmi příhodně komentuje ve svém rozhovoru s Bernhardem Casperem pro německou televizi z roku 1981: „A... mně se zdá, že evropská filosofie, tedy ta, co přišla po Řecích [...], je

¹¹ Tatranský, 2004, s. 11

¹² CHALIEROVÁ, Catherine. *O filosofii Emmanuela Lévinase : s úvodní studií Jeana Lacroix*. Praha : JEŽEK, 1993. 39 s. ISBN 80-901625-0-9. s. 15 (dále jen Chalierová, 1993)

¹³ Tatranský, 2004, s. 11

¹⁴ „Řeckocentrický“ postoj hájí prakticky shodně jak Husserl, Heidegger a Patočka, tak například ve francouzské filosofii 20. století Léon Brunschvicg ve studii o dějinách filosofie *Evropský duch*, kde vyjadřuje přesvědčení, že Evropu vymezuje duchovní klima řeckého *logu*, který je vzdálen předovýchodním a středovýchodním formám myšlení. BRUNSCHVICG, Léon. *Evropský duch*. Praha : VYŠEHRAD, 2000. 231 s. ISBN 80-7021-412-0.

¹⁵ Chalierová, 1993, s. 15. Viz. též LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého : (Dva rozhovory)*. Praha : ZVON, 1997d. 67 s. ISBN 80-7113-217-9. s. 29 (dále jen Lévinas, 1997d)

překlad, nekonečné překládání Bible. Septuaginta stále není dopsaná“.¹⁶ Jinak řečeno: máme zde starou hebrejskou Bibli, která představuje jistý daný „řád hodnot“, a řeckou filosofii, která se stala kolébkou evropského myšlení, a která se snaží tento „řád hodnot“ přeložit do řeči „univerzality“ a tím s ním vstupuje do neustálého dialogu, jež Lévinas označuje jako „nekonečný podnik a také jistý druh, důležitý druh, duchovního života“.¹⁷ Můžeme však mít zároveň jistotu, že tento „duchovní život“ jako takový, tedy v jeho univerzalitě, je Lévinasovi natolik blízký, že se nemůže stát prvoplánovým apologetou židovské tradice ve službách evropského myšlení. Na otázku, co pro něj znamená být Židem, totiž odpovídá: „Rozmýšlet a komentovat základní židovské texty [...]. Kniha, národ knihy... to neznamena jen mít vnější vztah ke Knize knih, nýbrž právě toto: denně tuto knihu slyšet, číst a komentovat.[...] v knihách, o nichž jsem mluvil, [nalézám] spoustu etického... lidského“.¹⁸ Jen stěží bychom mohli nalézt výmluvnější citát, již bychom shrnuli a podtrhli problematiku této kapitoly, neboť trefně poukazuje na skutečnost, že každý člověk je a má být vždy především, podstatně a nejprve člověkem – a potom až Židem, filosofem či fenomenologem.

¹⁶ Lévinas, 1997d, s. 28

¹⁷ Tamt., s. 29. Hranatými závorkami [] v citacích v této práci značíme vlastní proložení (doplnění, vynechání) citovaného textu.

¹⁸ Tamt., s. 27

2. Zdroje a kontextualizace Lévinasova myšlení

2.1 Legitimita Lévinasova diskurzu. Derrida

Otázka kontextu, v jakém Lévinasovo dílo komentovat, je však složitá nejen kvůli jeho nedostatečně projasněné orientaci mezi řeckým a hebrejským myšlenkovým světem. Od samého počátku, kdy začal formulovat své první samostatné filosofické teze, stojí Lévinas na pozicích ostré kritiky dosavadní tradice evropské metafyziky jakožto onto-theo-logie, která činí násilí předmětu, jímž se zabývá, protože se jej snaží ovládnout, totalizovat skrze třetí člen – bytí.¹⁹ Jak někteří poukázali, tato vlastnost vyplývá již ze samotné struktury řeckého jazyka, s nímž vstupuje do hry střední rod (neutrum) jakožto syntetizující produkt režimu *dialegesthai*.²⁰ Byť v poněkud odlišné expozici, toto téma později analyzuje postmoderna jako problém logocentrismu.²¹

Jacques Derrida se proto ve svých komentářích zamýšlí nad tím, zda je možné požadovat rozbití struktury pojmu bytí – jak sám Lévinas píše, „vymknutí“ z bytí²² – avšak setrvat stále v jazyce tradiční metafyziky.²³ Jakkoli však považujeme jeho námitky v tomto ohledu za oprávněné, v našem zkoumání je necháme ležet stranou. Z pohledu, jakým se budeme Lévinasovým dílem zabývat, se totiž tyto otázky jeví spíše jako formální než faktické a jádro toho, oč Lévinasovi běží – totiž postulovat hloubku etického vztahu jako kořen i smysl veškerého lidského jednání – tím dle našeho soudu není nikterak dotčeno. Použijeme-li na tomto místě argument v Lévinasových intencích, pak nositelem smyslu koneckonců pro nás není a ani nemůže být neosobní *logos*, vyjevující se v jazyce, ale „osoba“,

¹⁹ Lévinas, 1997a, s. 28

²⁰ Srov. SCHADEWALDT, Wolfgang. Ontologická adekvátnost řečtiny. In *Mýtus, epos a logos*. (eds. P. Rezek a M. Petříček). Praha : OIKOYMENH, 1991. 119 s. ISBN 80-85241-07-2. Neměli bychom možná nechat zcela bez povšimnutí, ačkoli to pro naši věc je zdánlivě marginální, že Lévinasovy nejbližší jazyky – hebrejštiny a francouzština – střední rod nemají.

²¹ Původně termín užívaný filosofem Ludwigem Klagesem.

²² LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH, 1994. 197 s. ISBN 80-85241-67-6, s. 168 (dále jen Lévinas, 1994)

²³ DERRIDA, Jacques, *Násilí a metafyzika*, cit. In Tatranský, 2004, s. 68

persona nebo též Tvář, která stojí za svou výpovědí jako garant její pravdivosti ve smyslu „autenticity“. Etický vztah k řeči vzniká *logu* jako „společenské normy“ vlastně teprve umožňuje. Člověk je ve svém bytí vázán na řeč, ale není v ní cele absorbován, není touto řečí samou. Přítomnost Tváře překypuje nad aktem řečového sdělení, jak uvidíme později, stojí nad obsahovým rámcem toho, co je řečeno, protože otevírá etickou dimenzi, jež vybízí k jednání. Řeč druhého je v jistém smyslu vždy voláním o pomoc.²⁴ Právě z toho důvodu nepovažujeme Derridovy námitky pro naše účely za relevantní – přísně vzato bychom nakonec museli dojít k tomu, že kdykoli se v jazyce, který má normativní povahu, pokoušíme vyjádřit dosud nepojmenovanou skutečnost, museli bychom jazyk „zrušit“.

2.2 Fenomenologie a problém metody. Husserl, Heidegger, Patočka

Pokud jsme řekli, že Lévinase jako filosofického myslitele řadíme přirozeně do linie Husserl – Heidegger, je třeba alespoň v hrubých rysech nastínit jeho vztah k těmto osobnostem, resp. k jejich dílu. Fenomenologie, jak se obvykle nazývá metoda „vynalezená“ Husserlem a po něm s úspěchem reprízovaná jeho žáky a žáky jeho žáků, je totiž, zdá se, ve skutečnosti poměrně rozvětvený a mnohvrstevný podnik, který sice u jednotlivých myslitelů sdílí společné kontury, ale jeho východiska a metody čelí také četné kritice, takže dochází k jejich neustálému prohlubování a precizování, ale také radikálnímu přepracování. Přesto Lévinas nepochybuje o tom, že „[f]enomenologické zamyšlení, tento návrat ke smyslu, je vlastně pro moderního člověka ta jediná možnost, jak metodicky filosofovat“.²⁵

Abychom toto stanovisko mohli lépe objasnit, vypůjčíme si definici fenomenologie z pera českého filosofa Jana Patočky, který tuto metodu

²⁴ „Quite simply, even idiots (*idiotes*) demand a hearing, for the fact of saying (*le dire*) is excessive to what is said (*le dit*).“ PURCELL, Michael. *Lévinas and Theology*. New York : Cambridge University Press, 2006. 196 s. ISBN 978-0-521-01280-5. s. 126

²⁵ Lévinas, 1997d, s. 21

obdobně považuje za jedinou reálnou možnost, jak zkoumat lidskou existenci ve světě mimo rámec přírodních věd. Patočka píše: „Vědecký fakt musí být objektivně zjistitelný, každému stejně přístupný, každý má stejné předznamenání něčeho existujícího v souvislosti jiných fakt, s nimiž tvoří nerozlučnou jednotu, jednotu objektivní reality“.²⁶ Fenomén se oproti vědeckému faktu vyznačuje tím, že „na tuto podmínku začlenění do jiné reality *není vázán*“, protože „má smysl sám v sobě“.²⁷ To však také znamená, že pro fenomenologa nic jako objektivní realita neexistuje, anebo lépe řečeno: je jako objektivní konstituována až *sekundárně*. Proto, uzavírá Patočka, „objektivní realita také není dána sama o sobě, nýbrž skrze fenomény“.²⁸

Patočka i Lévinas chápou fenomenologii shodně nikoli jako nějakou historickou etapu filosofického vývoje, ale jako univerzální „jazyk“ lidského myšlení, který se nespokojuje být pouhou deskripcí, ale odhalujícím principem, specifickým *viděním* světa. „Fenomenologie je způsob filosofování, který nevychází z hotových tezí jako premis, ale ke všem premisám zachovává distanci. Od sklerotizovaných tezí sestupuje k živým pramenům zkušenosti. Opakem je metafyzika – budování filosofie jako speciálně-vědního systému“.²⁹ Fenomenologie tak není jen „dobrodružným podnikem“ několika osobností první poloviny 20. století, kdy byla takto poprvé vymezena jako způsob filosofování, ale ve skutečnosti „[t]o, co jsme vymezili jako fenomenologii – učit se přesně myslet a vidět (jak přečíst, jak říci, co vidíme) – je obsaženo ve filosofii vždy“.³⁰ Fenomenologii bychom tedy mohli chápat také jako naplnění vlastního filosofického principu „nechat-být“ (*Sein-lassen*), který bývá charakterizován jako „teoretický postoj“, jenž spočívá „v takovém zaměření

²⁶ PATOČKA, Jan. Co je existence?, In *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 1, ed. Ivan Chvatík, Praha : (Archivní soubor), 1980. (dále jen Patočka, 1980), s. 3

²⁷ Tamt.

²⁸ Tamt.

²⁹ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : OIKOYMENH, 1995. 203 s. ISBN 80-85241-90-0. s. 11 (dále jen Patočka, 1995)

³⁰ Tamt.

naší činnosti, jež umožňuje, aby věc vystoupila jako to, co je“.³¹ Jinak řečeno: nemáme-li na věci nic „preparovat“ po vzoru přírodních věd, ani jí přisuzovat neviditelné „substance a akcidence“ coby rozumové konstrukty, ale ponechat ji „jako to, co je“, je třeba respektovat, že se nám v běžné zkušenosti nedává jako objekt, ale jako fenomén.

Je tedy logické, že Husserlova i Heideggerova metoda prošla zevrubnou kritikou jejich žáků, vedených potřebou odkrýt ještě hlubší vrstvy fenoménu lidské existence. U Husserla se stala kamenem úrazu zejména jeho idea apodiktické filosofie, která by v každém svém momentu podléhala jasné vykazatelnosti.³² Tuto předmětnou vykazatelnost měla zprostředkovat metoda fenomenologické reflexe, jíž však Husserl nikde ve svém díle hlouběji netematizuje a neptá se po její povaze.³³ Vychází totiž z jednoduché premisy, že reflexe nám „dává vědomí v originále, jenom reflexivně zachycené“,³⁴ a tedy že vědomí sebe sama klade stejným způsobem jako své předměty, tj. jako *noemata* vlastní *noesis*.³⁵ Husserlovo vědomí *cogito* se tak ke svým *cogitationes* podobně jako u Descarta stále ještě vztahuje po způsobu předmětné danosti – čirá kontemplace jejich obsahů však zároveň nevýslovně vyžaduje naprostou neinteresovanost vědomí na těchto svých předmětech, tj. člověka jako „nezaujatého diváka“,³⁶ který po antickém ideálu *apraxie* prožívá svůj život coby nazírání panoramatické hry bytí, příslušející pouze Bohům a nejmoudřejším z lidí. Z toho plyne pro Husserla následující konsekvence: vědomí (já) a svět stojí *proti sobě*, svět nám „stojí neustále před očima jako neproblematická existence“,³⁷ takže můžeme v transcendentální redukci (*epoché*)

³¹ BENYOVSZKY, Ladislav a kol. *Filosofická propedeutika. První díl*. Praha : SOFIS, 1998. 308 s. ISBN 80-902439-8-3. s. 17 (dále jen Benyovszky, 1998)

³² „[...] Descartova idea vědy a konečně idea univerzální vědy z absolutního odůvodnění a ospravedlnění není nic jiného než ona idea, která neustále řídí všechny vědy a jejich úsilí o univerzálnost – ať už je tomu s jejich faktickým uskutečněním jakkoli.“ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha : Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993. 210 s. ISBN 80-205-0311-0. s. 16 (dále jen Husserl, 1993)

³³ Patočka, 1995, s. 79

³⁴ Tamt., s. 63

³⁵ Husserl, 1993, s. 38

³⁶ Patočka, 1995, s. 79

³⁷ Husserl, 1993, s. 21

neproblematicky uzávorkovat (*einklammern*) svět,³⁸ a tak „oloupit o naivní platnost [...] univerzální půdu, půdu zkušenostního světa“.³⁹ To však dle Heideggera a Patočky představuje podstatný problém zejména z těchto důvodů: (1) já nemůže nikdy existovat jako „čiré“ vědomí, protože člověk má ve své každodenní praktické existenci k předmětům, k nimž se vztahuje, vztah interesovaný, tj. chápe je jako něco, co k jeho životu a k němu samému takřikajíc „patří“. Z toho důvodu ani (2) svět není něco, co by neproblematicky stálo proti mně jako pouhý horizont explikace, jehož nárok na bytí musíme potvrdit svým vědomím, nýbrž jako něco, co bytostně přísluší k já a jeho životu. Heidegger toto „příslušení k životu“ nazývá *existenciál* – svět je pro něj něco, co je nerozlučně vetkáno do ontologické struktury člověka – pobytu (*Dasein*).⁴⁰

Kriticky musíme vnímat také Husserlovo tvrzení, že „[d]o žádného jiného světa se nemohu vžívat, pronikat zkušeností, vmýšlet se, pronikat hodnocením a jednáním než do takového, který má smysl platnost ve mně a ze mně sama“,⁴¹ jež otevřeně chápe svět jako něco, co je závislé na zpředměňujících aktech mého vědomí. O mé zkušenosti se světem je tedy v redukci jaksi „rozhodnuto předem“⁴² jako o zkušenosti předmětného rázu, aniž by se reflektovalo na prostý fakt, že lidský život nevykazuje celkový ráz zpředměňujícího kladení, ba naopak – že své obsahy prožívá povětšinou netematicky, neuvědoměle, v skrytu, neboť člověk je ve svém existování tímto existováním samým a nemůže si svou situaci zpravidla jasně postavit před oči – jeho život je také sebe-skrýváním, vyplývajícím z holého faktu, že člověk je „jsoucno, které se se sebou setkává i eventuelně nerado“, neboť „existují motivy, které tomu překážejí“.⁴³

³⁸ Tamt., s. 24

³⁹ Tamt., s. 21

⁴⁰ „Naproti tomu patří ‚bytí ve‘ k bytostné skladbě pobytu a je to *existenciál*.“ Toto ‚bytí ve‘ však neznamená snad nějaký „prostorový“ „výskyt“ člověka ve světě, ale samo ‚bytí ve světě‘, které zároveň znamená „bydlím, prodlévám u... světa, jako u něčeho, s čím jsem tak a tak důvěrně obeznámen.“ Heidegger, 2002, s. 74-75 Oproti tomu Husserl otevřeně tvrdí, že „jako redukované já není kusem světa, tak obráceně ani svět či jakýkoli objekt ve světě nejsou kusem mého já“. Husserl, 1993, s. 29

⁴¹ Husserl, 1993, s. 24

⁴² Husserlovo pojetí reflexe „obsahuje jistě rozhodnutí předem o způsobu bytí toho, co bude v reflexi dáno.“ Patočka, 1995, s. 79

⁴³ Tamt.

Husserl se dle Lévinase dopouští metodického prohřešku především v tom bodu, že v transcendentální redukci vyřazuje nezávislý smysl singulárního jsoucná a vnucuje mu vlastní smysl daný vědomím, a že tedy „předmět vědomí, jenž je od vědomí odlišný, je jakoby výtvořem vědomí jakožto „smysl“, jež mu toto vědomí propůjčuje“.⁴⁴ Uznává sice, že tento objev „představování“ (reprezentace), ve kterém je já cele svobodným, protože myslící v něm zcela ovládá myšlené a toto ovládání se „děje [...] jako dávání smyslu“,⁴⁵ patří k životu vědomí, avšak také dodává, že spontaneita myšlení, jak ji prezentuje intencionalita představování, je pouze jedním modem života oddělené existence, jenž se vzápětí láme v intencionalitě slasti, která je k ní právě opačná, neboť lpí na exterioritě jako na něčem, co může učinit svým „vnitřkem“.⁴⁶ Tuto rovinu slasti můžeme navíc chápat jako původnější, protože právě ona konstituuje oddělení Já a „jeho nouze – jeho potřeby – stvrzují „exterioritu“ jako nekonstituovanou – a to přede vší afirmací“.⁴⁷

Pakliže Heidegger překonává Husserlovo pojetí reflexe pochopením, že „[p]ouhý teoreticky nazírající pohled na věci postrádá porozumění příručnosti“,⁴⁸ a že věci se nám tedy nedávají v nějakém „dívání“, jež je zpředměňující explikací horizontu, ale svou praktickou souvislostí v systému služebnosti,⁴⁹ který váže nitrosvětská jsoucná do pyramidy účelů, v jehož hloubce leží sebe-vztah existence jako specifického jsoucná, kterému „v jeho bytí o toto bytí samo jde“,⁵⁰ je třeba položit si otázku, zda se nám svět a nitrosvětské jsoucná skutečně nejpůvodněji otevírá v jeho bytí-při-ruce (*Zuhandenheit*). To si velmi dobře uvědomuje již Patočka, který právě v tomto bodě vidí limitu Heideggerova fenomenologického přístupu. Poukazuje přitom na fakt, že člověk je založen také v rovině instinktivně-afektivní, v níž existuje ještě před rozlišením nějaké praktické souvislosti jsoucná (jak je vidět například u dětí a zvířat), a tedy zde jest

⁴⁴ Lévinas, 1997a, s. 105

⁴⁵ Tamt., s. 106

⁴⁶ K této problematice srov. kapitola 4.2 a Lévinas, 1997a, s. 109-112

⁴⁷ Lévinas, 1997a, s. 110

⁴⁸ Heidegger, 2002, s. 92

⁴⁹ Viz. Heidegger, 2002, s. 89-95

⁵⁰ Heidegger, 2002, s. 28

zřejmě „ještě elementárnější půda – svět svého druhu souznění, sympatie“.⁵¹ Patočka tak na základě kritiky Heideggera odhaluje další rovinu lidské existence, na které člověk souvisí s okolním světem v emocionálně-pudovém smyslu a navazuje tak na říši animality a mýtu, kterou fenomenologie nechala dosud ležet stranou, avšak již je nutné prosvětlit, byť se každému takovému vnesení jasnosti ze své podstaty vzpírá.⁵²

Je příznačné, že Lévinas, který se s Husserlem a Heideggerem setkává o deset let dříve než Patočka, dochází k závěrům, jež sice nemůžeme srovnávat co do východisek, avšak jejichž formální podobnost je více než nápadná, neboť je u obou filosofů vedena intuicí, že je třeba postoupit na hlubší rovinu bádání o člověku. Lévinas – stejně jako Patočka – není apologetou „dogmaticky“ chápané fenomenologie (či fundamentální ontologie), ale snaží se metody svých učitelů podrobit kritickému zkoumání. „Fenomenologie je filosofická metoda,“ píše Lévinas, „ale fenomenologie – to jest pochopení vystavením do světla – není tou poslední událostí bytí samého“.⁵³ Fenomenologie je pouhou „hrou světla“ a úkolem vědomí je její překročení směrem k „uskutečňování *událostí*, jejichž poslední význam – proti pojetí Heideggerovu – není jen *odhalováním*“.⁵⁴ Lévinas si podobně jako Patočka uvědomuje, že již nelze udržet koncept pravdy jakožto ne-skrytosti (*aletheia*), ke které bychom se blížili po způsobu prostého myšlení či sebereflexe coby výkonu rozumu, jenž míří na svá *noemata* paprsky husserlovské intencionality, které nikdy neminou cíl, protože na něj vrhají specifické „světlo“. Stejně tak ale poznání pravdy nespočívá jen v praktickém, na své bytí orientovaném a proto vždy-jíž (tj. předchůdně) rozumějícím jednání, kterým pobyt vnáší jasnost do jsoucen jako je tomu u Heideggera. Nekonečno či Jiné, máme-li je chtít jako Jiné, nemůžeme prostě „odhalit“ pomocí těchto speciálních fenomenologických „brýlí“.

⁵¹ Patočka, 1995, s. 95

⁵² Pro hlubší analýzu tohoto instinktivně-afektivního pohybu, který leží hlouběji než Heideggerova „naladěnost“ či „vynacházení se“ (*Befindlichkeit*), viz. zejm. Patočka, 1995, s. 91-100. Pro srovnání jednotlivých konceptů fenomenologických myslitelů si také dovoluujeme odkázat na svou bakalářskou práci VIK, Dalibor. Patočkova koncepce tří životních pohybů. Praha : nepubl. (FHS UK), 2007. s. 11-20, kde danou problematiku pojednáváme obšírněji.

⁵³ Lévinas, 1997d, s. 15

⁵⁴ Tamt.

Vztah k němu může vzniknout jen tehdy, „když ho jeden z členů tohoto vztahu vykonává jako sám pohyb transcendence, jako *probíhání* této vzdálenosti, a ne jako zaznamenání nebo psychologické objevení tohoto pohybu“.⁵⁵ Pravda tak nespadá do domény *theoreía* či *praxis*, nýbrž děje se pozitivně jako etický vztah, jenž se odehrává mimo tyto kategorie.

K Lévinasově revizi pozic Heideggerovy fundamentální ontologie se dostaneme ještě v kapitole 3.2, kde ji zasadíme do širšího kontextu jeho obecné kritiky metafyziky jakožto ontologie. Zde také lépe uvidíme, z jakého titulu může Lévinas přehlédnout ontologii jako myšlení „diktátu bytí“ a „primátu vědění a svobody“ před etikou.

2.3 Já a ty. Nové myšlení. Buber a Rosenzweig

Jestliže jsme v předchozí kapitole podrobili zkoumání především dva myslitele, kteří Lévinase získali pro fenomenologii jako smysluplnou metodu filosofování, a schematicky jsme naznačili momenty, ve kterých se s nimi Lévinas názorově rozchází, je třeba nyní představit alespoň v krátkosti dva myslitele z tradice myšlení „hebrejského“, jež – podobně jako fenomenologie – jako určité zjevení vstoupilo na evropskou filosofickou scénu 20. století, která se nacházela ve stavu hledání smyslu po „smrti (klasické) metafyziky“.

Martin Buber, který se zapsal do akademického povědomí útlou, leč o to výstižnější a brilantnější knihou *Já a ty* (1923), předal Lévinasovi jako svému čtenáři především jedinečný smysl pro význam mezilidských vztahů, které považoval za jakési prodloužené přímky, jež se protínají v Bohu. „V každé sféře, v každém aktu, který se vyznačuje vztahem, skrze všechno, co nám dává pocítit svou přítomnost, zahlížíme lem věčného Ty, ze všeho toho slyšíme vát jeho dech, v každém Ty oslovujeme i je“.⁵⁶ Taktéž idea dvou světů či „dimenzí“ – světa Já-Ty, který charakterizuje bezprostřední

⁵⁵ Tamt., s. 25

⁵⁶ BUBER, Martin. *Já a ty*. Praha : KALICH, 2005. 164 s. ISBN 80-7017-020-4. s. 130 (dále jen Buber, 2005)

setkání a vzájemnost a odehrává se mimo světské kategorie, a světa Já-Ono, jenž je především zbytnělým předmětným vztahem,⁵⁷ může v lecčems připomínat Lévinasovu koncepci světa Jiného a Stejného, nekonečna a totality, jež se konkrétně naplňuje fenomény pohostinnosti a ekonomie. Neměli bychom se však na tomto místě nechat zmást formální podobou obou filosofí, ani faktem, že oba myslitelé bývají některými komentátory (dle našeho názoru ne zcela šťastně) zahrnováni pod hlavičku „personalismu“ či „filosofie dialogu“.⁵⁸

Ačkoli Lévinas respektuje Buberův přístup, sám se od něj poměrně ostře vymezuje v mnoha oblastech, které se zde pokusíme shrnout do několika hlavních bodů. Chalierová vidí nejpodstatnější rozdíl v *povaze* vztahu Já-Ty (u Lévinase analogicky Já-Druhý). Zatímco v Buberově pojetí vládne mezi oběma členy vztahu reciprocita, a tedy jistá rovnost, zakládající možnost jejich vzájemného přitakání, Lévinas přichází s radikálně formulovaným pojmem *etické asymetrie*. „Odpovědět na výzvu tváře neznamena očekávat, že druhý se zítra zachová stejně vůči mně [...]. Kdyby tomu tak bylo, každý by čekal, až se začne starat ten druhý. V Lévinasově koncepci se mě druhý týká a jeho tvář mě volá dokonce i tehdy, když mě vůbec nezná“.⁵⁹ Jak uvidíme dále v kapitole 4.3, vztah Já-Druhý u Lévinase není dialogem ve smyslu vzájemného „sdílení se“ rovnocenných partnerů – naopak: Druhý ke mně přichází v jakémsi paradoxním majestátu své nuzoty, je to „vznešený žebrák“, který vyžaduje mou pomoc. Nyní již také můžeme snáze pochopit, proč Lévinas s takovou oblibou cituje populární pasáž z Dostojevského, totiž že „každý z nás je vinen vůči všem, za všechny a za všechno, a já víc než ti druzí“.⁶⁰

Buber také prakticky postrádá fenomenologickou myšlenkovou výbavu,⁶¹ a tudíž v jeho práci zcela chybí vypracování vztahů Já-Ty

⁵⁷ Tamt., s. 37-48

⁵⁸ Viz. např. POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*. Praha: Ježek / Řím: Křesťanská akademie, 1995. ISBN 80-85996-01-4.

⁵⁹ Chalierová, 1993, s. 30

⁶⁰ F. M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, cit. In Lévinas, 1997d, s. 57

⁶¹ Tento fakt vyplývá i z Buberových biografických údajů. Studium filosofie započal již na sklonku 19. století, které stále čerpalo z toho „pozitivního“, co pro evropské myšlení vyzískali Kant a Hegel, a z toho, co analogicky kritizovali Kierkegaard a Nietzsche. Velké

a Já-Ono na konkrétních fenoménech tak, jak je v každodennosti prožíváme. Neboť Já ve vztahu k Ty neprochází u Bubera intervalem transcendence, nestrukturuje se analogicky život Já ve světě jakožto oddělení a život Já ve vztahu k Jinému tudíž nepokračuje jako interiorizace a ekonomie, život v obydlí a práci jako u Lévinase. Buber tak může oba tyto světy postavit poměrně neproblematicky „vedle sebe“ jako „čas-od-času-se-prolínající“, aniž by byl blíže artikulován jejich vzájemný vztah. Ačkoli se Buber snaží úzkostlivě vyhnout jakémukoli idealismu,⁶² nedostatečná projasněnost vztahu mezi postojem Já-Ty a Já-Ono vposled přece končí v obrysech jakési „dialektiky“, v níž je svět Já-Ty historicky vevazován do atrofovaných forem kultů a institucí světa Já-Ono a periodickými setkáními s touto transcendentní realitou zároveň „očisťován“ a „obnovován“ prostřednictvím symbolů.⁶³

Buber i Lévinas sice shodně chápou Boha jako „věčné Ty“, ze kterého „se samou jeho podstatou nikdy nemůže stát Ono“,⁶⁴ a sdílejí prakticky identickou nechuť k takovému typu mystiky, ve kterém mizí kontury Já a Jiného a jedno se rozplývá ve druhém, čímž se vytrácí interval transcendence jakožto podstata jejich vztahu. Kritická neshoda, vyplývající z výše řečeného, však mezi nimi nastává v analýze lidského díla. Zatímco u Bubera je tvorba jedním z druhů setkání s Ty, kdy celou svou bytostí vyslovuji Ty určitému tvaru a tvořím tak jakousi „šifru“ ve světě Ono, kterou vnímavý pohled pozorovatele může správně „přečíst“ tím, že jí rovněž vysloví (v jiném čase a prostoru) své Ty,⁶⁵ Lévinas v tomto smyslu zůstává střízlivější a jaksi „asketičtější“. Člověk nemá žádnou kontrolu nad svým dílem, které jednou opustí jeho ruku. Vůle, která dílo tvoří, se vymyká sama sobě a její dílo je tak vždy nezdařené jednání – ve svém díle

Husserlovo dílo bylo zatím v akademických plenkách a teprve čekalo na svou popularizaci v knihách jako *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii* (1913), *Karteziánské meditace* (1931) či *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* (1936). Heideggerův opus *Bytí a čas* vychází poprvé až roku 1927. Narozdíl od Lévinase v sobě Buber mnohem dříve objevil cit pro zapomenuté židovské dědictví a realizuje se coby člen aktivního sionistického hnutí a religionista-sběratel chasidské moudrosti.

⁶² „Tuto podstatně dvojí povahu světa nelze překonat tím, že se budeme dovolávat „světa idejí“ jako něčeho třetího, co je nad protiklady.“ Buber, 2005, s. 46

⁶³ Tamt., s. 69-74

⁶⁴ Tamt., s. 139

⁶⁵ Tamt., s. 43, 49, 73

nikdy nejsem cele absorbován (buberovským jazykem: *nemohu* mu vyslovit Ty celou bytostí), avšak vydávám se v něm druhému pouze jako v prázdné a němé formě a jsem v něm tak v jistém smyslu „znásilněn“, „zotročen“.⁶⁶

Lévinas otevřeně přiznává, že myšlenku neredukovatelnosti Druhého na objektivní poznání našel právě v Buberově spisku *Já a ty* a v *Metafyzickém deníku* Gabriela Marcela. Jak uvádí, není jeho cílem „korigovat“ další systematické rozvíjení těchto jejich myšlenek, neboť si dobře uvědomuje, že on sám – v perspektivě ideje nekonečna⁶⁷ – stojí na zcela jiných pozicích, nicméně vyjadřuje určitou obavu, „zda *tykáni* [u Bubera] nezasazuje Jiného do recipročního vztahu, a zda je tato reciprocita původní“.⁶⁸ Upozorňuje také na to, že „vztah Já-Ty má u Bubera stále formální ráz: Může spojovat člověka s věcmi stejně jako člověka s člověkem. Formální struktura Já-Ty nevymezuje žádnou konkrétní strukturu. Já-Ty je událost [...] – ale nedovoluje vyložit [...] jiný život než přátelství: stranou je ekonomie, hledání štěstí, představující vztah k věcem. Ty jsou v tomto povzneseném spiritualismu neprobádané a nevysvětlené“.⁶⁹

O něco blíže tak Lévinasovi možná přece jen bude jeho druhý velký inspirátor z německy hovořící židovské menšiny Franz Rosenzweig, autor filosofického spisu *Hvězda vykoupení* z roku 1921. V této práci uvádí Rosenzweig na scénu tzv. „nové myšlení“,⁷⁰ jež můžeme v kondenzované formě vystihnout základní tezí: „Zkušenost – ať proniká, jak chce hluboko – objevuje v člověku vždycky jen lidské, ve světě jen světské, v Bohu jen božské. A božské jen v Bohu, světské jen ve světě, lidské jen v člověku“.⁷¹ Jinak řečeno: zatímco evropská filosofie se v celých svých dějinách zatěžovala tázáním po podstatách, substancích zmíněných „základních entit“, a dospívala tak nevyhnutelně k řešení odvozováním jedné této entity

⁶⁶ Lévinas, 1997a, s. 204

⁶⁷ Blíže v kapitole 2.4

⁶⁸ Lévinas, 1997a, s. 53

⁶⁹ Tamt.

⁷⁰ Pojem „nové myšlení“ pochází z názvu eseje z roku 1925, který nese podtitul *Několik dodatečných poznámek ke „Hvězdě vykoupení“* a Rosenzweig jej zamýšlel jako jakýsi úvod do jinak velmi těžko proniknutelné knihy. ROSENZWEIG, Franz. *Nové myšlení : Několik dodatečných poznámek ke „Hvězdě vykoupení“*. Praha : JEŽEK, 1994. 37 s. ISBN 80-901625-5-X. (dále jen Rosenzweig, 1994)

⁷¹ Rosenzweig, 1994, s. 12

ze druhé, z nichž se žádné neprokázalo jako definitivní,⁷² běžná zkušenost, vycházející z přirozeného lidského postoje, je chápána jako „v sobě uzavřená substance“, zakouší se jako faktičnost, resp. to, co je „na těchto faktičnostech“ – a to nepředmětně, aniž bych při jejich mínění nějak spolumínil „já“.⁷³ Chceme-li tedy dle Rosenzweiga pokročit ve zkoumání těchto třech navzájem nepřevoditelných a neredukovatelných „entit“, musíme se po nich ptát nikoli otázkou „co jest“, nýbrž „jak jest“, tj. po způsobu bytí naší zkušenosti s nimi, očištěné od veškerých příměsí „myšlení“.⁷⁴

Lévinas ve svém osobním hodnocení řadí Rosenzweigovu *Hvězdu vykoupení* poměrně vysoko,⁷⁵ a to zejména (1) kritiku ideje totality, která Lévinasovi posloužila jako velká inspirace při formování jeho vlastního pojmu totality,⁷⁶ a (2) výše zmíněnou metodu trichotomního dělení skutečnosti, již sice Lévinas nepřebírá doslova, neboť se – jak jsme již řekli – pohybuje ve fenomenologickém rámci a sám sebe považuje spíše za apologetu filosofie subjektivity v linii Descartes – Husserl, avšak nachází zde silnou oporu pro myšlenku nepřevoditelnosti entit Bůh-člověk-svět jedné na druhou ve smyslu „esencialistického“ monismu či kauzálního ovlivňování. Svůj postoj shrnuje v předmluvě knihy *Totalita a nekonečno* poměrně jednoznačně: „Odpor vůči ideji totality nás překvapil v knize Franze Rosenzweiga *Stern der Erlösung*; ta je v naší knize přítomna příliš často, než abychom ji mohli citovat. Ale představování a rozvíjení používaných pojmů vděčí za všechno fenomenologické metodě“.⁷⁷

⁷² „Celá filosofie se vždycky ptala po „podstatě“. Je to tato otázka, která ji odlišuje od nefilosofického myšlení zdravého rozumu. Ten se totiž neptá, co nějaká věc „vlastně“ jest. Stačí mu vědět, že židle je židle – neptá se, jestli vlastně náhodou není něčím úplně jiným. Právě po tom se však táže filosofie, když se ptá po podstatě. Svět nesmí, proboha, být svět, Bůh nesmí být Bůh, člověk nesmí být člověk, nýbrž všichni musí být „vlastně“ něco úplně jiného. Kdyby nebyli něco jiného, nýbrž opravdu jen to, co jsou, byla by nakonec – bůh uchovej – filosofie zbytečná. Přinejmenším taková filosofie, která chce všude vydolovat něco „docela jiného“.“ Tamt., s. 10

⁷³ Tamt., s. 17

⁷⁴ Tamt., s. 11-12

⁷⁵ Ačkoli ji nepočítá mezi pět základních děl, na nichž podle něj stojí celá filosofie, mezi něž řadí Platónova *Faidra*, Kantovu *Kritiku čistého rozumu*, Hegelovu *Fenomenologii ducha*, Heideggerovo *Bytí a čas* a Bergsonův *Esej o bezprostředních datech vědomí*. Lévinas, 1997d, s. 21, 61

⁷⁶ Blíže viz. kapitola 3.2

⁷⁷ Lévinas, 1997a, s. 16

2.4 Idea nekonečna. Descartes

Třetím významným prvkem tvořícím nedílnou tkáň Lévinasova specifického myšlení, který v této kapitole pro úplnost pojednáme, je nově interpretovaná Descartova idea nekonečna, jak ji tento myslitel stojící na prahu novověku vypracoval zejména ve Třetí meditaci svých *Meditací o první filosofii*. Descartovi samotnému slouží tato idea jako specifický důkaz Boží existence, „neboť idea Boha, která je v nás, nemůže nemít za příčinu samotného Boha“.⁷⁸ Dochází k ní nasazením své filosofie nikoli z teoretického postoje v platónském smyslu jakožto údivu (*thaumadzein*), ale radikální pochybnosti (*dubitatio*), kterou provádí systematickou destrukci platnosti jak předmětného světa, který mě obklopuje, tak světa „abstraktních“ idejí. Jedinou neotřesitelnou jistotou se tak stává „já“ jako „bezrozměrný bod“ myšlení, *ego cogito* jako jediná neotřesitelná jistota – vše, co potom uvažuji, jsou určité způsoby uvažování, *modi cogitationes*.⁷⁹ V těchto modech pak Descartes rozlišuje „ideje“ (*ideae*), „chtění či stavy“ (*voluntates, sive affectum*) a „soudy“ (*judicia*),⁸⁰ přičemž však pouze ideje v sobě nesou privilegium jakési „apriorní“ pravdivosti: „Co se pak týče idejí, pokud je беру samy o sobě a nevztahuji je k něčemu jinému, nemohou být ve vlastním smyslu nepravdivé“.⁸¹

Descartes ve svých výkladech dochází k tomu, že idea Boha „je mi vrozená, stejně jako je mi vrozená idea mě samého“.⁸² A totiž: podle axiomu, že *účinek je vždy podobný příčině*,⁸³ tj. jsoucno na mě působící musí být podobno účinku, kterým na mě působí a ukládá mi tak příslušný způsob uvažování (ideu), je očividné, že idea Boha jako nejdokonalejší bytosti nemůže pocházet od ničeho jiného než od samého Boha. Řečeno spolu s Descartem: „Vždyť i kdyby ve mně byla idea substance už jen díky

⁷⁸ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii / Meditationes de prima philosophia*. Praha : OIKOYMENH, 2010. 126 s. ISBN: 978-80-7298-427-5. s. 25 (dále jen Descartes, 2010)

⁷⁹ BENYOVŠZKY, Ladislav a kol. *Filosofická propedeutika II*. Praha : SOFIS, 2001. 263 s. ISBN 80-902785-2-3. s. 30 (dále jen Benyovszky, 2001)

⁸⁰ Descartes, 2010, s. 54

⁸¹ Tamt., s. 55

⁸² Tamt., s. 75

⁸³ Srov. tamt., s. 74, pozn. 43

tomu, že já jsem substance, přesto ve mně ještě proto nebude idea nekonečné substance, když jsem konečný, leda že by pocházela od nějaké substance, která by byla nekonečná doopravdy“.⁸⁴ Tuto ideu dle Descartova názoru nejsem schopen získat „negativně“, tj. jako představu opaku konečného. „Rovněž bych se neměl domnívat, že nekonečné nevnímám pravdivou idejí, ale popřením konečného [...] právě naopak, zjevně chápu, že v nekonečné substancí je více reality než v konečné, a proto je ve mně vnímání nekonečného nějak prvotnější než vnímání konečného, to jest, vnímání Boha je ve mně nějak prvotnější než vnímání mne samého. Vždyť jak bych chápal, že pochybuji, 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?“⁸⁵

Lévinasova filosofie se již sice přirozeně nedrží této argumentační linie, avšak podržuje si z Descartova myšlení dva základní poznatky. Idea Boha, jíž nazývá ve svých spisech ideou nekonečna, je pro něj něco, co v každém historickém okamžiku přesahuje možnost filosofického ideálu autonomie myšlení, založeného na afirmativní evidenci pravdy.⁸⁶ „[V]ztah k nekonečnu – idea Nekonečna, jak ji nazval Descartes – přesahuje myšlení v docela jiném smyslu než mínění. Mínění totiž vyvane jako vítr, jakmile se ho dotkne myšlenka, nebo se ukáže být něčím, co je v té myšlence už obsaženo. V idejí nekonečna myslíme to, co zůstává vždy mimo myšlenku [...] neboť nekonečno přesahuje myšlenku, jež je myslí“.⁸⁷ Tento koncept potom dovoluje Lévinasovi ustoupit od substanciálního, realistického chápání nekonečna (Boha) jako „bytosti“, neboť v jeho pojetí nekonečno „nepřebývá snad v nějakém (kdesi) existujícím transcendentním světě idejí. „Dění nekonečného jsoucna nelze oddělit od ideje nekonečna, neboť toto překračování mezi se děje právě v nepoměru mezi ideou nekonečna a nekonečnem, jehož je ideou“.⁸⁸ Potom ale musíme říci, jak také uvidíme dále, že idea nekonečna je vlastně *způsobem bytí nekonečna samého*, a že

⁸⁴ Descartes, 2010, s. 67

⁸⁵ Tamt.

⁸⁶ Lévinas, 1997a, s. 12-13

⁸⁷ Tamt., s. 13

⁸⁸ Lévinas, 1997a, s. 14

„jeho nekonečnost se děje pozitivně jako zjevení, jako vložení jeho ideje do mne“.⁸⁹

Lévinas tedy ideu nekonečna interpretuje jako zvláštní ideu, jejíž *ideatum* nikdy nemůže být vyplněno, a vztahuje se k ní jakoby jiným „typem“ intencionality. Jeho koncepce však nese právě to plus, že neulpívá na konstatování vztahu *nekonečno-idea nekonečna-já* jako na nějaké ryze formální struktuře, u níž by se již prostý fakt jejího zjištění a konstatování mohl stát pro člověka zdrojem „nazírání božské vznešenosti“ jakožto „nejvyšší slast[i], které můžeme dosáhnout v tomto životě“, jako je tomu u Descarta.⁹⁰ Idea nekonečna je naopak vyložena jako to, co rozum uchopuje coby určité „teoretické jádro“ našeho života, jehož platnost se v konkrétních konturách vykazuje na žitých, každodenních fenoménech. V dalších kapitolách uvidíme, že uznání ideje nekonečna se děje jako věčná Touha, jež nemůže být utišena (3.3), a jež iniciuje oddělení Já (4.1, 4.2), aby se posléze mohla realizovat jako vlídné přijetí Tváře v pohostinnosti a participace na fenoménech, které leží za jejími hranicemi (4.3).

Existuje však nicméně ještě jeden moment, ve kterém Lévinas zůstává „descartovským“, a to v podobném smyslu, v němž zůstal „descartovským“ i jeho učitel Edmund Husserl. Lévinas svou filosofii chápe jako apologetiku subjektivity, která se – jak jsme ukázali – u Descarta stala jediným platným východiskem jeho *Meditací*. Pro Lévinase potom znamená jistou „metodickou nutnost“. Nemůžeme-li Jiné poznat, musí východiskem našeho uvažování být pouze člen „stejný“, jímž je Já. Možnost popsat, jak se Já vztahuje k Jinému, jak prochází k Jinému intervalem transcendence, závisí výlučně na skutečnosti, že *transcendence jako „vzdálenost“ bytostně vchází do způsobu bytí Já jakožto oddělené bytosti*.⁹¹ Skutečnost subjektivity, jež se konkrétně naplňuje jako egoismus, však, jak dále uvidíme ve 4. kapitole, není poslední událostí Já právě díky přítomnosti ideje nekonečna, která velí navázat etický vztah.

⁸⁹ Tamt.

⁹⁰ Descartes, 2010, s. 75

⁹¹ Lévinas, 1997a, s. 22

3. Formální vypracování pojmu nekonečna. Ontologie a etika

3.1 Nekonečno jako metafora Boha mimo ontologické kategorie.

Rozvrh zkoumání

Jak již bylo nastíněno v úvodu této práce, sledování koncepce nekonečna v Lévinasově myšlení neznamena omezit se na sledování výskytů tohoto pojmu v jeho dílech. Lévinas jej koneckonců sám používá jako metaforu něčeho, pro co (snad) nemáme v jazyce výstižnější vyjádření. Tatranský si zcela správně všímá, že zatímco v období kolem vydání knihy *Totalita a nekonečno* hovoří Lévinas nejčastěji o nekonečnu, v jeho pozdějších spisech se již častěji objevuje slovo Bůh, které „v podstatě pojem Nekonečna nahrazuje“.⁹² Nemůžeme však prostě konstatovat, že by tyto dva termíny byly zcela synonymní – především pro velkou zatíženost pojmu Boha staršími filosofickými a teologickými koncepcemi. Proto tam, kde budeme hovořit o nekonečnu, můžeme sice analogicky použít pojem Bůh, ale musíme jej zároveň podržet v nových konotacích, do kterých jej Lévinas zasazuje.

Nekonečno (*infini*), Bůh (*Dieu*), Jiné (*Autre*), naprosto Jiné (*tout Autre*), exteriorita (*exteriorité*), absolutno (*Absolu*), transcendence (*transcendence*) atd.⁹³ jsou tedy u Lévinase adekvátní vyjádření téže skutečnosti, která však nastavuje člověku vždy jinou tvář. Idea, která jej při formulaci těchto pojmů vede, je nasnadě: vyhnout se „zpředměťujícímu pojetí Boha jako absolutně dokonalé bytosti“,⁹⁴ které vládne západní filosofii jakožto onto-theo-logii. Otázku po nekonečnu v Lévinasově filosofii bychom mohli formulovat jako hledání způsobu, jak poctivě „myslet“ „Boha“, který přichází z intervalu absolutní transcendence. Neodmítá přitom zcela ztotožnění ideje nekonečna s ideou dokonalosti, ale

⁹² Tatranský, 2004, s. 43

⁹³ Lévinas na několika místech hovoří dokonce o Bytí (*Être*) s velkým počátečním písmenem, aby je odlišil od „ontologického“ pojmu „bytí“. Užití tohoto výrazu se však držet nebudeme, neboť by bylo zavádějící vzhledem k problematice, již rozebíráme v kapitole 3.2.

⁹⁴ Tatranský, 2004, s. 44

zdůrazňuje, že „ideu dokonalého a nekonečna nelze redukovat na popření nedokonalého“.⁹⁵ To by znamenalo nejen nastolení vztahu subjektu a Boha jako *odvozeného*, ale také odvozeného *negativně*. Metafyzika jakožto etika by potom byla primárně negativitou, což Lévinas důrazně popírá.⁹⁶ „Idea dokonalého je ideou nekonečna“⁹⁷ – ale jen do té míry, do jaké jsme schopni podržet její metafyzickou neodvoditelnost z toho, co je vlastní subjektu, nepřevoditelnost na ontologické kategorie jakožto jejich společného jmenovatele, který by subjekt a nekonečno integroval v jednotný systém.

Pojem nekonečna uchovává vlastní obsah v silném slova smyslu, protože samou svou podstatou *překypuje nad bytím*. Lze-li to tak vyjádřit, abychom byli správně pochopeni, pak nekonečno *je vždy více než je totozde*. Nekonečno je tak vůči bytí vnější, transcendentní, protože obsahuje „vždy víc, než je možné pojmut“.⁹⁸ Konkrétním způsobem bytí nekonečna je idea nekonečna. „Idea nekonečna je způsobem bytí – *děním nekonečna z nekonečna*“.⁹⁹ To je dle našeho názoru ústřední motiv nejen knihy *Totalita a nekonečno* jakožto „Eseje o exterioritě“, ale samo jádro Lévinasova myšlení. Z tohoto jádra se pak rozvíjí i jeho celoživotní úkol – explikovat a adekvátním jazykem popsat způsob, kterým se nekonečno děje ze sebe sama jako svá vlastní idea vložená do Já. Právě tento pohyb nekonečna v sobě samém, který nevede k tautologickému sebe-potvrzení, k „věčnému návratu téhož“, jenž jako sisyfovský osud stíhá slepou vůli k moci kladoucí sebe samu jako své poslední „kvůli“, nýbrž se děje pozitivně jako Stvoření – oddělení Já – bude hlavním tématem čtvrté kapitoly této práce.

Chceme-li správně uchopit pojem nekonečna ve všech jeho implikacích, nemůžeme postupovat cestou prosté deskripce – tak, že bychom začali budovat systém, do kterého bychom dosadili nějaké „já“ a „svět“ jako jeho „atributy“, jež by v něm byly implicitně zahrnuty a tedy vyvoditelné z tohoto pojmu samého. Nekonečno „není“, ale „děje se“ (*se*

⁹⁵ Lévinas, 1997a, s. 27, srov. pozn. 93

⁹⁶ Srov. Lévinas, 1997a, s. 26-27

⁹⁷ Lévinas, 1997a, s. 27

⁹⁸ Tamt., s. 14

⁹⁹ Tamt.

passee) v události jako idea. Přichází ze zcela jiného řádu než „já“ a „svět“ a není s nimi ontologicky spojeno ve smyslu kauzality či fundace. Nekonečno není platónský svět idejí, plodící smyslovou skutečnost jako vlastní nedokonalý odlesk. „Nekonečno tu není předem, aby se zjevilo až pak. Jeho nekonečnost se děje jako zjevení, jako vložení jeho ideje do mne“.¹⁰⁰ Na deskripci nekonečna (Boha) nemůžeme trvat – nikoli však z důvodu nějakého „agnosticismu“, který by mu byl *a posteriori* připsán, aby umlčel zvědavost, nýbrž z toho prostého faktu, že nekonečno není substantivum, nýbrž určitá „entita“, která způsobem svého bytí neustále toto bytí překračuje, prolamuje, rozbíjí – je jakýmsi zvláštním druhem objektu, jenž nemůže být nikdy objektivován a na nějž nemůžeme upřít proud Husserlovy intencionality. Vzpírá se vlastní definici.

Způsob našeho zkoumání tedy zřejmě vyžaduje jiné nástroje než důkazy po způsobu přírodních věd. Předně je třeba načrtnout obecné struktury, které nekonečno rýsuje přítomností své vlastní ideje v Já – jak mění dynamiku a orientaci jeho subjektivitu, která je vždy-jíž subjektivitou oddělenou a tedy smrtelnou (4.1). Dále bude třeba popsat, jak Já odpovídá na přítomnost ideje nekonečna zakotvením ve slasti (4.2), již stvrzuje svrchovanost své „nezávislosti v závislosti“ a buduje tak dimenzi vlastní interiority, a jak se z této své pozice, v níž se chová jako „nedobytná tvrz“, a již Lévinas nazývá slovem atheismus, otevírá v největší hloubce tohoto propadnutí sobě samému touze po nekonečnu (4.3). O Já však nelze hovořit abstraktně – bytost jako subjektivita není nějakým bezrozměrným bodem *cogito* volně zasazeným do rozprostraněnosti jako u Descarta¹⁰¹ či transparentním a křišťálově čirým prostorem sebe-konstitutivního vědomí, reflektujícího své obsahy (*cogitata*), na nějž ji povýšil Husserl.¹⁰² Člověk je bytostně zakotven ve světě, který proti němu nestojí jako objekt, ale přináleží ve zkušenosti spíše k tomu, co terminologicky označujeme

¹⁰⁰ Tamt.

¹⁰¹ Srov. kapitola 2.4. Problém nedostatečného Descartova zájmu o tělesnost vede k paradoxu při artikulaci spojení „duše“ a „těla“ zejména v jeho posledním spisu *Vášně duše*. DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii / Meditationes de prima philosophia*. Praha : OIKOYMENH, 2010. 126 s. ISBN: 978-80-7298-427-5.

¹⁰² Viz. kapitola 2.2

„subjektem“. Lévinas tuto lidskou pra-situaci ve světě – po Heideggerově pojmu *Dasein* a Patočkově určení prvního životního pohybu,¹⁰³ charakterizuje jako „koupání v živlu“, ve kterém je Já vždy-jíž zakotveno ve štěstí. Slastné prožívání světa neodemyká jsoucná v jejich účelném užití, ale v nevinně egoistickém „těšení se“ bez užitku.¹⁰⁴

Živel, který blíže budeme analyzovat v kapitole 4.2, s sebou přináší však ještě jiné určení, důležité pro naše zkoumání nekonečna. Přítomnost ideje nekonečna v Já strukturuje totiž jeho vztah vzhledem ke světu tak, že v některých „entitách“, se kterými se setkává, zahlíží „nekonečna“ „slabá“, „parciální“, „dílčí“ – tj. nekonečna, která se jako nekonečna pouze jeví. Já se k nim vztahuje a váže analogicky jako k nekonečnu „v silném slova smyslu“, ale tato nekonečna nevyčerpávají jeho existenci, protože vždy obsahují jistý moment „zrady“, bod, ve kterém se lidské vztahování se k nim nutně láme, uniká jim a pokračuje na své cestě k „silnému“ nekonečnu, které se vyjevuje v etickém vztahu. To, co zde nyní uvádíme, nehovoříme již v terminologii Lévinasově, ale takříkajíc lévinasovské, protože jde o náš vlastní výklad. Můžeme s jistou měrou zjednodušení říci, že nekonečno má tedy u Lévinase dvě „modality“ – nekonečno ve „slabém“ smyslu, které představuje celek, jenž lze v jisté situaci překročit, transcendovat, a nekonečno „v silném smyslu“, které nelze překročit, ale které je naopak *pohybem transcendence samé*. Je však nábledni, že Já může zahlížet ve svém konkrétním životě „dílčí“ nekonečna jen díky ohledu na nekonečno samé – neboli: přísně vzato existuje jen jedno nekonečno, neboť sám smysl tohoto slova nepodporuje plurál, avšak jeho přítomnost polarizuje lidský život tak, že se analogicky a bytostně promítá do vztahu Já k sobě samému a do vztahu Já ke světu, kde rozsévá své poukazy. Na těchto poukazech, jak bychom se mohli nesprávně domnívat, ovšem není zhola „nic ‚mystického‘, nechceme-li mystickým nazvat sám svět a bytí i člověka, tuto světskou bytost v podstatném vztahu k nim“.¹⁰⁵

¹⁰³ Viz. tamt.

¹⁰⁴ Lévinas, 1997a, s. 92-97

¹⁰⁵ Patočka, 1980, s. 16

Pokud Lévinas píše, že „[ž]ivel nás odděluje od nekonečna“,¹⁰⁶ míní tím dle našeho názoru právě onu skutečnost „slabého“ nekonečna, které je nám podsunuto v našem slastném prožívání světa za nekonečno samé. Pokud by Já setrvalo na pozicích světa živlu, odsoudilo by se k ryze „mytickému“ rázu svého vědomí, jež nezná nedostatku, tj. nereflektuje na vlastní nedostatečnost, protože ještě neví o Jiném. Živel sám však může být pocíťován jako „jiné“, protože nevládnou jeho pramenem, jeho počátkem. Bod zlomu, jak jej prožíváme v živlu, nastává s jeho imanentně časovou složkou, v jeho přicházení k Já, které je vždy přicházením „z budoucnosti“. Způsob, jakým se Já snaží eliminovat toto „budoucí“, a který vede k zaujetí odstupem od živlu v obydlí a suspendování jinakosti živlu prací a vlastnictvím, budeme analyzovat v kapitole 4.2. Lévinas obydlí líčí – narozdíl od Heideggera¹⁰⁷ – jako nutný moment dovršení separace Já vůči okolí, konkretizaci jeho odporu vůči jeho totalitě a artikulaci jeho interiority. Podíváme se také blíže na to, jak obydlí navazuje na fenomén ženství a jak jeho existence dokončuje pohyb Já, nutný ke zrození jeho touhy po nekonečnu.

Jak jsme ukázali v kapitole 2.3, Lévinas zůstává věrný Rosenzweigově ideji trichotomního myšlení. Jednotlivé členy Bůh-člověk-svět této trichotomie nelze subsumovat jeden pod druhý, nelze vyvozovat jeden z druhého na základě kauzality či nutnosti a nelze z nich vytvořit ani matematickou „trojčlenku“, která by je dopočítáním chybějícího članku uzavřela v totalitu po způsobu hegelovské syntézy. Nekonečno jako absolutní exteriorita je u Lévinase vlastní skutečností této ne-možnosti rozumu redukovat jednotlivé členy trichotomie, protože v každém okamžiku rozleptává jeho hranice. Nekonečno jako jedna z původních „entit“ této trichotomie tak musela být popsána na základě specifického pohybu její ideje, kterým se vrývá do Já (4.1) a do Já ve světě (4.2). Aby tento výzkum mohl být pro fenomenologické bádání relevantní, bylo nutné jej vést

¹⁰⁶ Lévinas, 1997a, s. 114

¹⁰⁷ O heideggerovské analýze obydlí jako „sžívání“ člověka s prostorem a o fenomenalitě prostoru u Heideggera viz. výborná studie NORBERG-SCHULZ, Christian. *Genius loci*. Praha : ODEON, 1994. 214 s. ISBN 80-207-0241-5.

po způsobu konkrétního vykazování na fenoménech každodennosti, které pečetí jeho platnost.¹⁰⁸ Pakliže jsme řekli, že nekonečno nutně uniká ukazováku, indexujícího jej jako nějaké *hic et nunc*, můžeme si klást otázku, zda je vůbec možné zvlášť hovořit o nekonečnu „samém“, aniž bychom se tím prohřešili proti fenomenologické metodě. Na tuto otázku odpovíme v kapitole 4.3, kde budeme spolu s Lévinasem zkoumat momenty lidského života, ve kterých nekonečno prolamuje hranice totality a nastoluje svůj vlastní řád.

Mějme na paměti, že úkolem této práce není snad ukázat nějaký „alternativní“ pojem Boha, který nese jméno „nekonečno“, ale otevřít cestu takovému myšlení, které se snaží o maximální respektování Boží exteriority, aniž by sklouzávalo do „agnosticismu“, jenž je pouze rubem „klasické“ ontologie.¹⁰⁹ Sám tento respekt k Jinému byl učiněn východiskem meditace o člověku a prostředí, které obývá. Je třeba říci, že „nové myšlení“, které se zde ohlašuje, neubírá nic z „bytnosti“ či „reality“ Božího majestátu jen proto, že nehovoří v aristotelsko-tomistických pojmech. To, oč zde běží, není otázka po nějaké Boží *quidditas*, ale po samotných podmínkách toho, co nám vůbec umožňuje o nějakých „věcných podstatách“ hovořit, a nakolik je toto naše vyjadřování vůči nekonečnu jakožto radikální exterioritě legitimní.

Pevně věříme, že onto-theo-logický rozvrh metafyziky, jehož kořeny můžeme zahlédnout již u eleatského pojmu bytí, není snad nějakou tajemnou *causa nostra* filosofů a teologů, odehrávající se kdesi v pomyslných akademických výšinách, jež se pranic netýkají běžného a prostého života víry a „selského rozumu“. Zvěčňující myšlení, uchopující verba a adjektiva v jejich substantivitě, v tom, co je na nich možné fixovat tak, abychom získali rozprostraněnost vydávající se všanc nezaujatému pohledu, je dle našeho mínění naopak podstatnou součástí názoru, který skrytě orientuje průměrné porozumění dnešního člověka světu. Toto myšlení, jež je zároveň kořenem vědy jako takové, bychom neměli

¹⁰⁸ Touto potřebou vykazování na konkrétních fenoménech byl veden i Heidegger. Viz. Heidegger, 2002, s. 32-57

¹⁰⁹ Tj. filosofie od Aristotela k Hegelovi. Srov. pozn. 129n

považovat poněkud paranoidně za negativum, protože se váže na jisté předmětné poznání skutečnosti, signifikantní pro lidskou zkušenost, nesmíme však na něj redukovat zkušenost vůbec. Hrozba předmětného myšlení se vyjevuje v momentu, kdy mu nad svým životem svěříme vládu. A nejlépe vládne tehdy, nejsme-li si této vlády vědomi, tj. probíhá-li ne-reflektovaně. Vždyť jakou cenu má potom sebelepší filosofická či teologická koncepce, je-li moderně-vědním (nebo onto-theo-logickým) rozvrhem skrytě vedena do toho prostoru myšlení, který ji vposled nutí orientovat se vždy a za všech podmínek v těch stejných distinkcích, jež vodí rozum v kruhu?

Právě z toho důvodu Descartes počíná své *Meditace* tím, že argumentem deceptoru a souvislého snu smete se stolu veškerou předmětnou zkušenost až na apodiktickou zkušenost *cogito*.¹¹⁰ Husserl pak jeho filosofické nasazení úspěšně reprizuje, avšak pohled *cogito* obrací „dovnitř“ vědomí a namísto filosofie budované po způsobu matematické vědy odhaluje to, co *cogito* zahlédá ve svých *cogitationes* jako vnitřní život vědomí a jeho korelátů.¹¹¹ Podržíme-li se této metafory, Lévinasovu „apodiktickou zkušenost“ bychom mohli formulovat zcela lapidárně takto: *Jiné jest*.¹¹² Pakliže připustíme přítomnost Jiného a podržíme respekt k jeho jinakosti tak, že je jakožto Jiné „necháme být“, tato bázeň k intervalu transcendence, který se zde otevírá jako trhlina v kontinuu bytí (Stejného), sama nenásilně vynutí způsob, jakým k němu přistupovat, a vytýčí struktury a vztahy, které přítomnost nekonečna ve Stejném neodbytně rýsuje. Paradox (nebo, chcete-li, „tajemství“) Stvoření, totiž oddělení (*séparation*), jak jej Lévinas nazývá, zde není proto, aby byl vyřešen myšlenkovou operací po vzoru přechodu jedné substance ve druhou či štěpení pra-jednoty.¹¹³ Lévinasův přístup je radikálně nový právě v tom smyslu, že tento paradox

¹¹⁰ Srov. kapitola 2.4

¹¹¹ Srov. kapitola 2.2

¹¹² Píšeme „jest“ místo „je“, abychom nesváděli uvažovat o něm jako o jsoucím. Jazyk pro toto označení nemá zřejmě dostatečné prostředky.

¹¹³ Řecká a na ní navazující evropská filosofie není schopna dostatečně zdůvodnit, proč v Dokonalém vznikla trhlina, proč se Jednota rozštěpila do upadlého modu mnohosti. Pluralitu vysvětluje automaticky jako pád, negativitu. TRESMONTANT, Claude. *Bible a antická tradice : Esej o hebrejském myšlení*. Praha : VYŠEHRAD, 1998. 175 s. ISBN 80-7021-270-5. s. 21 (dále jen Tresmontant, 2002)

činí východiskem a hlavním tématem filosofického výzkumu. Bůh, nekonečno, Jiné *jest*. Vše ostatní jsou jen důsledky této jediné apodiktické jistoty.

3.2 Kritika metafyziky jakožto ontologie. Bytí jako válka. Totalita

Řekli jsme, že chceme-li prozkoumat a revidovat pojem nekonečna, je třeba přistoupit na nový typ myšlení, který Lévinas uskutečňuje prakticky od počátku své filosofické dráhy, jež se začala slibně rozvíjet po druhé světové válce zejména ve dvou dílčích pracích *De l'existence à l'existant* (Existence a ten, kdo existuje) a *Le temps et l'autre* (Čas a jiné). V těchto monografiích Lévinas navazuje na pojmy užívané dříve jeho významnými učiteli na poli fenomenologického bádání, avšak v jejich myšlenkovém ovzduší je již cítit snaha o originální náhled, jenž se naplno projeví v knize *Totalité et infini* (Totalita a nekonečno).¹¹⁴ Právě zde se dosud letmo načrtnuté motivy rozehrávají na jedinečném myšlenkovém pozadí kritiky metafyziky jakožto ontologie, jež dává Lévinasově filosofii určující směr a konzistenci. I naše zkoumání nekonečna je třeba vidět proti tomuto pozadí, které nám jej pomůže nejprve vymezit jaksi „negativně“, tj. budeme schopni od něj oddělit to, čím není a nemůže být. Toto si však můžeme dovolit říci pouze metaforicky, neboť nekonečno ze své podstaty nelze negativně určit proti nějakému ne-nekonečnu (totalitě), jako by se tyto dvě „entity“ navzájem vymezovaly či „prolínaly“. Kritika metafyziky je však také důležitá pro Lévinasovo chápání tradice evropského myšlení, z níž se snaží vymanit, a ve které svým přístupem ovlivněným židovským horizontem prošlapává nové cesty.

Na začátku eseje *Totalita a nekonečno* provádí Lévinas ztotožnění několika důležitých pojmů, kterými nás uvádí do světa totality neboli světa Stejného. Tento svět je utkán z logické sítě metafyziky chápané jako ontologie, jež počíná Parmenidovým uchopením bytí a myšlení jako

¹¹⁴ Všechny tyto práce viz. Seznam literatury

identického principu.¹¹⁵ Od tohoto okamžiku zná metafyzika pouze takové bytí, které je osvětlitelné lidským rozumem, jehož hlavní vlastností je převádět vše „nové a neznámé“ na „staré a známé“.¹¹⁶ Podobně radikální kritikou veškeré dosavadní tradice proslul již Heidegger na začátku *Bytí a čas* ve svém možná až příliš často citovaném: „Uvedená otázka [po bytí] není přitom nijak libovolná. Udržovala v napětí bádání Platónovo a Aristotelovo – od té doby ovšem jako tematická otázka skutečného zkoumání umkla. Co tito dva myslitelé vydobyli, udržovalo se v rozmanitých posunech a různě přemalovávalo až k Hegelově *Logice*“.¹¹⁷ Jen pro pořádek dodáváme, že stejné schéma ctí ve své *Filosofické propedeutice* i Benyovszky, když vysvětluje proměnu chápání bytí v Heideggerově fundamentální ontologii oproti linii „tradiční“ metafyziky, která zemřela spolu se svou vrcholnou artikulací v podobě Hegelova systému rozpracovaného ve *Fenomenologii ducha*.¹¹⁸ Lévinas sice ctí tento heideggerovský „zázrak“, jak sám říká,¹¹⁹ ale vbrzku se od něj distancuje a Heideggera zahrne do své kritiky jako pokračovatele „ontologie“.¹²⁰

Lévinas proti ontologii staví následující tezi. „[B]ytí [se] filosofickému myšlení ukazuje jako válka“.¹²¹ Pokud „být a myslet je totéž“, pak skutečnost bytí, tvořená myšlením, čerpajícího svou sílu z neustálé „hry antitezí“, je skutečností války – chápáno v metafyzickém slova smyslu, tj. války probíhající imanentně v každém lidském jednání ve světě, již válka jakožto historická kategorie je pouhou vnější manifestací, avšak důležitou

¹¹⁵ „[...] vždyť myslet a býtí je totéž“. Parmenidés Zl. B2 a B3 cit. In *Zlomky předsokratovských myslitelů*. (přel. K. Svoboda). Praha : SPN, 1989. 137 s.

¹¹⁶ Proto například nedokáže řecké myšlení pochopit myšlenku biblického Stvoření jako radikálně nové události. Tresmontant, 1998 s. 12-23

¹¹⁷ Heidegger, 2002, s. 17

¹¹⁸ „Všimněme si, jak je tato [Aristotelova] základní identifikace – *bytí = jsoucnost jsoucna = jsoucno jako jsoucno = jsoucí v celku* – zachována a zároveň již přísněji proartikulována v závěru klasického filosofování, u Hegela.“ Benyovszky, 1998, s. 66

¹¹⁹ „Myslím, že ten *miracle*, ten zázrak fenomenologie je právě *Bytí a čas*.“ Lévinas, 1997d, s. 35

¹²⁰ Necháme zde stranou diskusi, nakolik v tom sehrála roli pozdější Heideggerova inklinace k nacismu, která se musela filosofa židovského původu obzvláště citelně dotknout. „Vždycky to otevřeně přiznávám, i když jsem Heideggerovi léta 1933-34 nikdy nemohl prominout a ani jsem se o to nesnažil.“ Tamt., s. 2. Z toho možná také pramení Lévinasův relativní nezájem o Heideggerovo období po „obratu“, ke kterému se vyjadřuje již výlučně kriticky – viz. např. článek Heidegger, Gagarin a my, In Lévinas, 1994, s. 122-125

¹²¹ Lévinas, 1997a, s. 9

proto, abychom si naplno uvědomili, že právě ona je pravdou skutečnosti.¹²²
Idea bytí západní filosofie je proto *ideou války*.

Tuto „neustálou možnost války“ dle Lévinase vyvolává již sám způsob, jakým se metafyzika jakožto onto-theo-logie chápe jsoúcen, které se dostávají do jejího zorného pole. Teoretický vztah k věcem neboli „vědění“, vlastní západní filosofii, má totiž dvojstupňový charakter: (1) nechat poznávanou věc projevit se tak, jak je, v její jinakosti (*Sein-lassen*), ale (2) vzápětí tuto jinakost také pochopit, vyslovit (*legein*) skrze „jakýsi třetí – neutrální – člen“, *bytí*.¹²³ Řečeno spolu s Lévinasem: „Vědění čili teorie znamená [...] že poznávající bytost nechává poznávanou projevit se s plným ohledem k její jinakosti, a aniž by ji jakkoli tímto vztahem poznání poznamenala. [...] Ale teorie znamená také pochopení – logos bytosti – to jest takový způsob přístupu k poznávané bytosti, že se její jinakost ve vztahu k poznávající bytosti vytratí“.¹²⁴

Tento problém bychom mohli také položit jako otázku chápání svobody v západní filosofii, jež od svého počátku usiluje o takovou svobodu, v níž já jakožto subjektivita nemá hranic, o svobodu *absolutní*. Nekonečnou spontaneitu implikuje právě podstata teoretického vztahu vědění, jež umožňuje každé „jiné“ a „vnější“, které by tuto svobodu problematizovalo, převést na „stejně“ – tj. suspendovat jeho jinakost v neosobním živlu bytí. „Proces poznání v tomto stadiu splývá se svobodou poznávající bytosti, jež se nesetkává s ničím vůči sobě jiným, co by ji mohlo omezovat“.¹²⁵ To ale také znamená, že ontologie je jistým „diktátem bytí“, konstatováním primátu neosobního bytí nad konkrétním jsoúcím, jež pro každé jsoúcí znamená vždy svého druhu *násilí*. „Válka nepřipouští, aby se vnější a druhé ukázalo jako jiné; ničí i totožnost Téhož“.¹²⁶ Snaží se přistihnout věci a individua v těch momentech, kdy se vydávají všanc svou

¹²² „Prozíravost – otevření se ducha směrem k pravdě – spočívá přece v tom, že zahlédáme neustálou možnost války,“ která „se tohoto myšlení nedotýká jen jako ten nejzjevnější fakt, nýbrž jako sama odhalenost – či pravda – skutečnosti.“ Lévinas, 1997a, s. 9

¹²³ Tamt., s. 28

¹²⁴ Tamt., s. 27

¹²⁵ Tamt., s. 27-28

¹²⁶ Tamt., s. 10

uchopitelností, zprostředkovatelností, osvětlitelností, pojmenovatelností¹²⁷ – v jejich substantivitě, která gramaticky odpovídá prvnímu jmennému pádu, přičemž „[e]xistující individuum se pak vzdává do myšlené obecnosti“.¹²⁸ Lidé jsou redukováni na „nositele sil, jež jim poroučejí bez jejich vědomí“.¹²⁹ Člověk je uchopen jako funkční bod na strategické válečné mapě,¹³⁰ jeho život je vlastně pouhým „životopisem“, vydaným lačnému pohledu třetího (nemusíme jistě barvitě ilustrovat na stále vzrůstajícím sociologickém fenoménu bulvarizace společnosti), úsekem mezi dvěma daty narození a úmrtí, jeho myšlenky a činy jsou redukovány na jeho „dílo“ – tj. to, co „po sobě zanechal“ v hmotném či duchovním světě, co však nenese žádnou skutečnou stopu jeho bytosti.

Program ničím neomezené spontaneity jako nosného principu západního typu poznání zahájil dle Lévinase již Sókratés svým učením o *maieutice* – „porodnickém umění“, jehož základem je přivést druhého v dialogu na to, co již bylo v jeho vědění jaksi „od začátku“, a pouze umožnit tomuto jeho vědění se explikovat. „Nepřijímat od Druhého nic, co už není ve mně, jako kdybych od věčnosti měl, co mi přichází zvenčí. Nic nepřijímat, čili být svobodný“.¹³¹ Takto pojatou svobodu pak můžeme interpretovat jako svobodu nenechat se „překvapit“ jinakostí, neboli: setrvávat v neustálé totožnosti, v níž rozum tautologicky stvrzuje sebe sama tím, že pohlcuje „jiné“, neboť „suverénní rozum zná jen sebe sama“ a „nic jiného jej neomezuje“.¹³² Svoboda v západním smyslu tak znamená zajistit svrchovanost a svébytnost já v jeho výkonech, afirmovaných rozumovou evidencí, definovanou jako shoda poznávaného s poznáváním.

Pakliže jsme se v kapitole 2.2 snažili ukázat Lévinasova fenomenologická východiska a ukázat směr, kterým se ubírá jejich kritika,

¹²⁷ „Ontologicky poznat znamená nachytat jsoucnost, jež stojí proti mně, v tom, čím není tímto jsoucnem zde, tímto cizincem zde, chytit je za to, čím se prozrazuje, vydává, dává v horizontu, kde se ztrácí a ukazuje, nechává se chytit, stává se pojmem. Poznat znamená uchopit bytost ze strany nicoty, nebo ji na nicotu redukovat, připravit ji o její jinakost.“ Tamt., s. 29

¹²⁸ Tamt., s. 28

¹²⁹ Tamt., s. 10

¹³⁰ VIK, Dalibor. Lévinasovo hledání Tváře a homilie Benedikta XVI. In *Lidé města : revue pro antropologii, etnologii a etologii komunikace*, 3/2005-17, s. 1-6, s. 2

¹³¹ Lévinas, 1997a, s. 29

¹³² Tamt.

je nyní třeba naše výpovědi upřesnit ve smyslu odmítnutí „ontologie“. Potíž fenomenologie podle Lévinase totiž spočívá obecně v tom, že sice jaksi „obrací“ logiku ontologie, ale setrvává ve stejném metodickém prohřešku násilí na jsoucím: jednotlivé jsoucí je schopna uchopit pouze skrze to, čím toto jsoucí *není*. „Jsoucí se chápe v té míře, v jaké je myšlení přesahuje a poměřuje vůči horizontu, kde se rýsuje. Celá fenomenologie, počínaje Husserlem, je prosazováním ideje *horizontu* [...]: jsoucno vystupuje na pozadí, jež je přesahuje [...]”.¹³³ Tím sice jsoucí dostává obrys, prostřednictvím kterého jej můžeme uchopit, ale ztrácí tvář.¹³⁴ To znamená, že i fenomenologická metoda musí čelit obvinění, že na jsoucím amputuje to, co mu jakožto jsoucímu náleží – jinakost, s níž se pojí určitá rezistence.

Heidegger ve své tezi, že „chceme-li poznat *jsoucí*, musíme porozumět bytí jsoucího“,¹³⁵ dává již dle Lévinase výpověď o samé podstatě své filosofie. „Tvrdit prvenství bytí vůči jsoucímu už znamená vyslovit se o podstatě filosofie: znamená podřídít vztah k *někomu*, který je jsoucí (etický vztah) vztahu k bytí jsoucího“, skrze které je druhý uchopitelný „vědění“, a tedy „podřídít spravedlnost svobodě“.¹³⁶ Můžeme si říci: hovoříme tu stále jen o „nějakém“ „myšlení“ – jak ovšem může myšlenka, která tematizuje jsoucí skrze bytí, tomuto jsoucímu nějak „ublížit“, činit mu dokonce *násilí*? Nezveličujeme zde dosah myšlení samého, který je stále na hony vzdálen tomu, co jsme si navykli od něj v průměrném porozumění oddělovat jakožto „praxi“? Cílem těchto řádků je právě ukázat, že nikoli. Neboť každá tematizace jsoucího se jej zároveň bytostně dotýká v tom smyslu, že toto jsoucí již nemůže zůstat vůči nám „neutrálně“. Pokud o jsoucím rozhodují vždy-již předem „co jest“ ve vztahu „vědění“, pak je také vlastním, *disponuji*. Jak píše Lévinas: „Myslím“ nakonec znamená „mohu“ a je to přivlastnění toho, co je, vykořistění skutečnosti“.¹³⁷

¹³³ Tamt., s. 30

¹³⁴ Tamt.

¹³⁵ Tamt.

¹³⁶ Tamt.

¹³⁷ Tamt., s. 31

Způsob myšlení ontologie je ovládání, a tedy „[o]ntologie jako první filosofie je filosofií moci“.¹³⁸ Tak můžeme spolu s Lévinasem dovodit: pojem totality, který v sobě v českém stejně jako ve francouzském znění (*totalité*) nese pachut' státních „totalitních“ režimů, není odvozen od historické zkušenosti s těmito „totalitami“, avšak je samou pravdou skutečnosti, pramenící ze západního chápání světa. Jakákoli „změna režimu“, vedená ideou založenou na tomto konceptu, potom riskuje okamžitou profanaci, a v optice historika se musí nutně jevit jen jako pouhý souboj „systémů“, z nichž vítězství žádného není zárukou míru. Ideje pak hrají jen roli jakéhosi „milosrdného závoje“, za nímž se svádí krutý boj o moc. Pokud se láskyplná zvěst takové autority, jakou byl Ježíš Kristus, dokázala dějinně přetransformovat v křížové výpravy, španělskou inkvizici, husitské drancování, německé selské bouře atd., může ještě vůbec člověk věřit v takové zřízení, které by proměnilo svět k lepšímu a přineslo mír? Koneckonců – to, že byl Sókratés, „nejspravedlivější Athénan“, odsouzen k smrti vlastním lidem, to nebyl přece justiční omyl, ale pravidlo poukazující na skrytou tyranii státu, kterému se neubrání ani nejvyspělejší nám známá forma „vlády lidu“, jíž byla athénská demokracie. Ontologie jakožto ovládání skutečnosti proto spadá pro Lévinase vjedno s politikou, jež je „uměním předvídat a všemi prostředky vyhrát válku“ a jež – jak opět musíme podotknout – se netýká jen těch, kdo „politiku“ provozují, ale „prosazuje [se] jako samotný výkon rozumu“,¹³⁹ tj. každého z nás v jeho každodenním existování. „Totalita“ jako historický fakt není „omylem“ (některých) národů a států, ale eskalací zjevení totality jako reality našeho života v její nahé a ničím nepřikrášlené formě.¹⁴⁰ Bytí západní filosofie tak

¹³⁸ Tamt. „L'homme moderne persiste dans son être en souverain préoccupé uniquement d'assurer les *pouvoirs de sa souveraineté*.“ LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Paris : Rivages poche / Petite Bibliothèque, 1998. 119 s. ISBN 2-7436-0404-2. s. 74

¹³⁹ Lévinas, 1997a, s. 9

¹⁴⁰ Kritika totality jako světa, kde o jedinci rozhoduje statistický počet, zaměštnává také myšlení německého filosofa E. Jüngera. I on si uvědomuje nezastupitelnost plurality, která rozbíjí uniformní režim společnosti, na rozdíl od Lévinase se mu však stává východiskem z tohoto neutěšeného stavu jakýsi vnitřní „odboj“, který je věcí silného jedince, jenž strhne další následovníky po způsobu Patočkovy „solidarity otřesených“ či Havlovy „moci bezmocných“. JÜNGER, Ernst. *Chůze lesem*. Praha : OIKOYMENH, 1994. 64 s. ISBN 80-85241-68-4. s. 7-19

ukazuje svou tvář jako univerzální nelidskost, jež teprve umožňuje náš pojem lidskosti jako mylné představy o (vždy jen dočasném) míru suspendováním a potlačením toho, co by mu v našich představách mohlo bránit.¹⁴¹

3.3 Nasazení metafyziky z etického kořene. Touha. Nekonečno

Jaký je tedy koncept, který Lévinas staví proti totalitě, nadvládě racionality, evropské metafyzice jakožto ontologii a z ní vyplývajícímu politikaření a válce? Je možné na systém odpovědět dalším systémem, na myšlenku myšlenkou, na ideu idejí, aniž bychom neroztáčeli opět jen kruh antinomií, který – dosadiv určitou ideu v běhu dějin jako vítěznou – povede k represí těch členů, které se budou vymykat jejímu paradigmatu? Zřejmě ano, ovšem je patrné, že budeme muset opustit běžnou logiku věci a vymanit se z jakýchkoli nároků na „vnější“ úspěch. Idea totality je příliš silně zakořeněna v našem vnímání světa a jsme to právě my, kdo ji udržujeme „v chodu“. Oproti tomu idea nekonečna jako její nesymetrická protiváha (kdo z lidí a který z lidských výtvorů může skutečně konkurovat nekonečnu samému?) nepotřebuje ani apologetů, ani institucí, ani ozbrojených armád, ale prosazuje podle svých imanentních pravidel a svou vlastní vahou.

¹⁴¹ Již ve své první větší práci *Existence a ten, kdo existuje*, se Lévinas snaží o kritiku ontologie. Bytí je zde pro něj především neosobní „ono jest“ (*il y a*). „Bytí je bez odpovědi. Vůbec si nelze představit směr, kterým by se tato odpověď měla hledat. Otázka je samým projevem vztahu k bytí. Bytí je bytostně cizí a naráží do nás. Jsme vystaveni jeho sevření, dusivému jako noc, ale ono neodpovídá. Je nevolností být. Pokud je filosofie otázkou po bytí – je už přijetím bytí. A pokud je něčím více než touto otázkou, je to tím, že ji dovoluje překročit a neodpovídat na ni. To, co tady může být navíc nad otázku po bytí, není pravda, nýbrž dobro.“ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha : OIKOYMENH, 1997b. 85 s. ISBN 80-86005-36-4. s. 19 (dále jen Lévinas, 1997b). Scott Hennessy interpretuje toto *il y a* ve svém článku jako bytí před Stvořením: „The experience of the hostility of being, the threat of existence, is the *il y a*. From a biblical perspective, it is the threat of chaos disrupting and overcoming creation. A resurgence of the *tohu wa-bohu*.“ HENNESSY, Scott. Creation, Chaos and the Shoah: A Theological Reading of the Il Y A. In *Levinas and Biblical Studies* (eds. ESKENAZI, Tamara C., PHILLIPS, Gary A., JOBLING, David). Atlanta : Society of Biblical Literature, 2003. 211 s. ISBN 1-58983-073-3. s. 49-63. s. 54

To, co vede Lévinase v těchto úvahách, je otázka: jak postulovat takový pojem, který by byl k totalitě zcela „vnější“ a netvořil by s ní jednotný systém ve smyslu jakékoli možné objektivace? V našem výkladu se můžeme opět přidržet toho, co jsme dříve řekli o metafyzice jakožto ontologii. Ontologie již totiž *vi o tomto „jiném“*, a to „[v] té nejobecnější podobě, která se v dějinách skutečně ukazuje jako nějaký pohyb vycházející z toho nám důvěrně známého světa [...] – z nějakého „doma“, které obýváme, k nějakému cizímu mimo sebe, k nějakému tam“.¹⁴² Dokud se toto „cizí“, toto „tam“ snaží metafyzika neutralizovat, ovládnout, pojmově uchopit, převést na známé prvky, zůstává ontologií se vším, co k tomu patří. Lévinas však přichází s následující tezí: pravým cílem tohoto pohybu od sebe k onomu „tam“ není nějaké „jiné“, které jsme schopni učinit předmětem tematického výzkumu. Skutečným cílem metafyzického pohybu je „jiný v mimořádně silném smyslu“ – Jiný (*Autre*), úplně jiný (*tout autre*), absolutně jiný (*absolument autre*).¹⁴³

Pohyb Já k Jinému potom Lévinas fixuje pojmem Touha (*Désir*) nebo též metafyzická touha (*désir métaphysique*). Tato touha se zcela vymyká běžné fenomenální analýze touhy, která v jejím základě spatřuje nějakou potřebu jako pohyb směrem k tomu, co tuto potřebu může uspokojit, a jejíž uspokojitelnost je *a priori* implementována v její intenci. Touha není ovšem ani steskem nějaké nedokonalé, neúplné bytosti po svém komplementu, který by ve vědomí anticipovala. „Ten Jiný, po němž metafyzicky toužíme, není „jiný“ jako chleba, který jím, země, kde žiji, krajina, kterou obývám [...]. Z těchto skutečností se mohu nasytit a do značné míry uspokojit, jako kdyby mi předtím prostě chyběly“.¹⁴⁴ Touha po tom, co je naprosto Jiné, má tedy odlišnou strukturu – nemůže být totiž nikdy naplněna: kdyby *byla* naplněna, zrušila by jinakost jiného a přišla by tak o svůj předmět. Formulováno z opačného konce: tato touha chce, ba přímo vyžaduje jiné jakožto Jiné. Po Jiném toužím takovou touhou, říká

¹⁴² Lévinas, 1997a, s. 19

¹⁴³ Tamt.

¹⁴⁴ Tamt.

Lévinas, že to „vytoužené ji nenaplnuje, nýbrž prohlubuje“.¹⁴⁵ Máme-li tady ovšem právě takový vztah Já a Jiného, který nemůže být vyplněn, protože jeho smysl spočívá v *oddělenosti* Já od Jiného, stvrzujeme tím zároveň takové Jiné, jehož se nemůžeme zmocnit objektivací, které není v naší moci a které nekonstituujeme výkonem vlastního myšlení – a tudíž se, dle Lévinase, z oblasti ontologie přesouváme na pole etiky. Zatímco ontologie redukuje Jiné na Stejné, etika uznáním přítomnosti Jiného provádí problematizaci Stejného. „Toto zpochybnění mé spontánnosti přítomností Druhého nazýváme etikou“.¹⁴⁶ Etika pak povstává jako kritika ontologie, „a tak jako kritika předchází před dogmatismem, předchází metafysika [jakožto etika] před ontologií“.¹⁴⁷

Nekonečno, které je pouze silným výrazem pro Jiné, tedy prolamuje totalitu a Já tak skrze něj uskutečňuje „vystoupení z bytí a kategorií, jež ho popisují“.¹⁴⁸ V dalších kapitolách uvidíme, že toto „vymknutí z bytí“ není mystickým aktem „vytržení“ nebo hledání osobní spásy skrze rebélii proti řádu totality, ale naplňuje se v pohostinném vztahu k Druhému skrze záblesk nekonečna v jeho Tváři jako rozmluva a štědrost neboli dobrota (4.3). Proti totalitě politiky, která nastoluje svou tyranii v dějinách tím, že vynáší všeobecné soudy nad životy jednotlivců a imputuje jim neosobní logiku, tak Lévinas staví osobní eschatologii založenou na víře. Tato víra není však vírou v nějaké „prázdné“ „kolem totality, kde by člověk mohl věřit libovolně, v co by chtěl, a tak uplatňovat práva subjektu, volného jako vítr“.¹⁴⁹ Eschatologie jakožto víra v to, co je k totalitě vnější, překonává dějiny tím, že Já vytrhuje z jejich neosobní moci, avšak probouzí je také do jeho „plné zodpovědnosti a volá je k ní“.¹⁵⁰ „Idea bytí, které přesahuje dějiny, umožňuje bytosti zároveň plně zúčastněné v bytí i osobní, povolane hájit se ve svém procesu, a tím již dospělé, ale tím také bytosti, které mohou

¹⁴⁵ Tamt., s. 20. „Metafyzická touha je myšlena jako paradox: čím víc se blížíme k tomu, po čem prahneme, tím zřetelněji pocítujeme nepřekonatelnou vzdálenost.“
CHALIEROVÁ, Catherine. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha : JEŽEK, 1995. 47 s. ISBN 80-901625-6-8. s. 37

¹⁴⁶ Lévinas, 1997a, s. 28

¹⁴⁷ Tamt.

¹⁴⁸ Lévinas, 1997b, s. 9

¹⁴⁹ Lévinas, 1997a, s. 11

¹⁵⁰ Tamt.

mluvit, namísto aby propůjčovaly ústa nějakému anonymnímu heslu dějin. Mír se děje a ukazuje jako tato způsobilost ke slovu. Eschatologické vidění ruší totalitu válek a říší, kde se nemluví“.¹⁵¹

Pro úplnost našeho výkladu je ještě třeba dodat následující. Lévinas pro nekonečno (Jiné) používá dvou opisných výrazů: exteriorita (*exteriorité*) a transcendence (*transcendence*). Všechny tyto pojmy sice míní *de facto* totéž, ale každý akcentuje něco jiného. Pojem exteriority zdůrazňuje na Jiném jeho jinakost co do nekonečné „vzdálenosti“ od Já. Jakákoli představa dimenzionálních pozic či prostorových vzdáleností by však na tomto místě mohla být konfúzní. Jakkoli Lévinas užívá termín „dimenze výšky“,¹⁵² je třeba jej vidět pouze a v přísném slova smyslu metaforicky, neboť Jiné není nějaké „tam“ (na nebi?) jsoucí ve smyslu geometrického směru a prostoru – jeho exteriorita spočívá v tom, že Jiné je „Neviditelné“.¹⁵³

Druhým výrazem pro Jiné, který před dalším výkladem musíme vyjasnit, je filosoficky poměrně zaužívaný pojem transcendence. Pokud Lévinas hovoří o Jiném jakožto o transcenci, popisuje tím tu jeho „stránku“, s níž Já může vstoupit do vztahu. Jeden z největších Lévinasových objevů však spočívá v tom, že transcendence není jen nějakým formálně položeným pojmem, který by se dal načrtnout pomocí „šipek“ mezi Já a Jiným. Transcendence coby negeometrická „vzdálenost“ exteriority není totiž výzvou k vykonání cesty, jíž bychom tuto vzdálenost překonali – pakliže je touha po Jiném nevyčerpatelná, musí oddělení zůstat zachováno. Potom však transcendence má takovou vlastnost, že „vzdálenost, již vyjadřuje – narozdíl od všech vzdáleností – vchází do *způsobu existence* vnější bytosti“.¹⁵⁴ Náš další výklad tedy musí směřovat k tomu, abychom tento způsob existence popsali v konkrétních pojmech, které by formálními kategoriemi (Jiné, touha, exteriorita, transcendence) dodaly životnost a plasticitu, jinak řečeno: spolu s Lévinasem provést

¹⁵¹ Tamt.

¹⁵² Tamt., s. 20

¹⁵³ Tamt., s. 21

¹⁵⁴ Tamt.

fenomenální analýzu pojmu nekonečna tak, jak se ukazuje Já jakožto subjektivitě. V souvislosti s tím mimoděk také formulujeme určitou „subjektivní antropologii“.

Čtvrtou kapitolu jsme se rozhodli strukturovat do třech základních částí. V kapitole Nekonečno a Já (4.1) budeme popisovat, jak se subjektivita mění a polarizuje pod vlivem ideje nekonečna, a jak do existence Já jako „vnější bytosti“ vchází interval transcendence, čímž vytváří jeho oddělení a formuje dimenzi psychiky – interiority, jíž Já vzdoruje totalizaci. V kapitole Nekonečno a svět (4.2) se blíže podíváme na to, jak Já, pro které je vždy prioritní vztah metafyzické transcendence, rýsuje vztahy analogické k transcendenci i ve světě Stejného – a to od toho nejbanálnějšího projevu, jakým je slast a koupání v živlu přírody až po proartikulované a komplexní pobývání v obydlí, v živlu ženského. V kapitole Nekonečno a transcendence (4.3) potom ukážeme, jakých konkrétních podob může pro Já nabýt setkání s nekonečnem a uvidíme, že jeho ztělesněním je pro Lévinase *Druhý*, vztahem k němu *láska* a mezníkem *smrt*, jíž můžeme transcendovat rozpuštěním egoismu skrze *plodnost*.

4. Fenomenální analýza pojmu nekonečna. „Subjektivní antropologie“

4.1 Nekonečno a Já. Subjektivita. Egoismus. Oddělení. Interiorita. Čas. Paměť. Atheismus

Východiskem fenomenální analýzy pojmu nekonečna musí být člen, který nám je nejbližší, člen z řádu Stejného – Já jakožto subjektivita, který se může s nekonečnem setkávat. Vzájemný vztah Já a Jiného se totiž nedá „číst stejně zleva doprava a zprava doleva“, netvoří spolu nějaký „systém viditelný zvenčí“, ¹⁵⁵ a proto nemůže být vystaven pohledu třetího a popsán ve třetí osobě. To, o čem je zde řeč, tedy není deskripce, ale spíše „svědectví subjektivit“, které však nesmíme chápat jako nějaké nahodilé a libovolné „subjektivní svědectví“.

Radikální jinakost Jiného je možná jen tehdy, zůstává-li člen Já „výchozím bodem“, který „slouží jako *vstup* do vztahu“ a je „totožný [...] ne relativně, nýbrž absolutně“. ¹⁵⁶ Samou podstatou Já, jak ji rýsuje přítomnost nekonečna, je tedy setrvávat na sobě samém, trvat ve své identitě, ve svém ztotožnění se sebou samým. „Být Já – to znamená mít svým obsahem identitu – mimo všechny možné individuace, jichž můžeme nabýt v nějakém systému vztahů“. ¹⁵⁷ Já je neustálou sebe-identifikací napříč svými vlastními „dějinami“, napříč „okolnostmi“, ve kterých se nachází. Já není schopno odcizit se sobě samému, protože i své proměny zahrnuje do univerzálního myšlení. Může se sice do jisté míry „odepřít“ sobě samému, žít sebe jako ošklivost, jako obtíž, popřít sebe sama – to vše jsou však ve skutečnosti pouze různé mody vědomí sebe, které vždy-již znamenají ztotožnění. Toto ztotožnění se ovšem „neděje jako monotonní tautologie: ‚Já jsem Já‘“, není to pouhý „formalismus, že A je A“. ¹⁵⁸ Zvláštní typ sebe-vztahu jakožto lpění na vlastní totožnosti naplňuje Já ve vztahu ke světu: „jinakost“ světa

¹⁵⁵ Lévinas, 1997a, s. 21

¹⁵⁶ Tamt., s. 22

¹⁵⁷ Tamt.

¹⁵⁸ Tamt., s. 23

neruší „stejnost“ Já – Já ve světě trvá ve své autonomii, protože „pobývá“, „ztotožňuje“, je v něm „u sebe doma“, kde toto „doma“ neznamená jen prostý fakt „obydlí“, ale bytostné „mohu“, „disponuji“. Totožnost Já se potvrzuje díky soustavnému obracení jinakosti světa do této totožnosti. V další kapitole (4.2) uvidíme, že „,[m]omenty“ tohoto ztotožnění – tělo, dům, práce, majetek, ekonomie“ nejsou jen „nahodilé danosti, nalepené na formální kostru Stejného“, ale konkrétní artikulace této struktury samé.¹⁵⁹

Na základě této skutečnosti může proto Lévinas prohlásit, že „,[z]totožňování Stejného není prázdná tautologie, ani dialektický protiklad k Jinému, nýbrž konkrétní egoismus“.¹⁶⁰ Jinakost světa je jen rubem totožnosti, protože jeho „vzdát se“ nebo „vzdorovat“ imperialismu Já je ryze formální – ve struktuře egoismu svět vždy-jíž podlehl mé moci. Jiné jako radikálně Jiné *nečerpá* svou metafyzickou jinakost vůči Já z nějakého silnějšího či houževnatějšího „vzdorování“ – jeho jinakost je taková, že „předchází každou jinakost, každý imperialismus Stejného“.¹⁶¹ V kapitole 4.3 ukážeme, že tímto absolutně Jiným je pro mě Druhý, který přichází ke mně jakožto cizinec, nad kterým nemohu mít moc, a který se mi nevydává svou podstatnou stránkou, ani když jím disponuji. Je vůči mně absolutně svobodný, a tím stojí *před* mým egoismem (tj. je jaksi původnější než struktura, kterou jsme výše nastínili), aby jej zpochybnil.¹⁶²

Řekli jsme, že Já může vstoupit do vztahu k nekonečnu skrze druhého proto, že v sobě má ideu nekonečna. Tato idea se k nekonečnu samému má tak, že je skrze ni nelze ovládnout či objektivovat, a představuje tak nejniternější paradox Já – idea nekonečna jakožto „nekonečno v konečném“. Nekonečno je mi vzdálené, a přece v jistém smyslu „blízké“ a jeho idea ve mně se projevuje jako nevyčerpatelná a nezištná Touha, jež vede k dobrotě.¹⁶³

Já a Jiné stojí navzájem odděleny a Já, vedeno metafyzickou touhou, musí toto oddělení uchovat. Pohyb, kterým Já zachovává toto oddělení, se

¹⁵⁹ Tamt.

¹⁶⁰ Tamt.

¹⁶¹ Tamt., s. 24

¹⁶² Tamt.

¹⁶³ Tamt., s. 35

však dle Lévinase neděje jako anti-thetický formalismus, ani jako prostý korelát vůči transcendenci jako její replika. Oddělení Já se odehrává jako jeho vnitřní život, který Lévinas nazývá psychikou či *interioritou*.¹⁶⁴ Podobně jako idea nekonečna v sobě nese paradox toho, že se „vyskytuje“ v konečné bytosti, interioritu umožňuje paradox myšlení: descartovské *ego cogito* není sice schopno konstituovat sebe sama, ale ještě dříve než objeví ideu nekonečna jako svou podmínku, vzniká zde miniaturní, takřka nepostřehnutelný interval, kdy existuje jen toto *ego cogito* samo pro sebe, jakoby „ze sebe“ a zcela svobodně. Toto momentální oddělení Já v myšlení, které umožňuje jeho interiorizaci, protože získává odstup od sebe sama, není však podle Lévinase snad nějakou chybou v plánu Stvoření, ale samou podmínkou a zároveň pečetí pohybu oddělení – „toto odtržení [je] nezbytné, aby se já *cogito* zachytilo absolutna“.¹⁶⁵

Oddělení však můžeme sledovat také z druhé strany – jako proces, kterým Já jako živá bytost vzdoruje totalizaci. V dějinách historiků a výpočtech sociologů, založených na chronologickém čase světových dějin, je možné s lidmi zacházet jako s čísly, sčítat a shrnovat jejich podstaty. Dimenze interiority je tak odsunuta stranou jako oblast „pouhého myšlení“, které je „nekontrolovatelné“, a kde tudíž „je možné cokoli“.¹⁶⁶ Avšak pro Já je interiorita naopak zárukou, že „se může usadit a mít svůj vlastní osud, to jest narodit se a zemřít, aniž by umístění tohoto narození a této smrti v čase světových dějin bylo vyúčtováním jeho skutečnosti“.¹⁶⁷ Interiorita subjektu tak zakládá možnost jiného řádu než je totalita, který ruší její objektivní platnost, protože umožňuje něco, co čistě historicky možné není (narození lidské bytosti „z nicoty“, vůle jako východisko nového jednání). Tím však *de facto* ruší historický čas, nebo lépe řečeno: vnáší do něj přeryv tím, že spouští čas vlastní. „Diskontinuita niterného života přerušuje historický čas“.¹⁶⁸ Tuto unikátní možnost subjektu podle Lévinase umožňuje fenomén *paměti*. „Prostřednictvím paměti se zakládám dodatečně, se zpětnou

¹⁶⁴ Tamt., s. 38-39

¹⁶⁵ Tamt., s. 39

¹⁶⁶ Tamt., s. 40

¹⁶⁷ Tamt.

¹⁶⁸ Tamt., s. 42

platností: беру dnes na sebe to, co v absolutní minulosti počátku nemělo subjekt, který by je přijal, a co tudíž tížilo jako fatalita. Prostřednictvím paměti беру na sebe a stavím do otázky. Paměť uskutečňuje nemožné: bere na sebe pasivitu minulého a zvládá ji. Paměť jako inverze historického času je samou podstatou interiority¹⁶⁹. Jak ukážeme v kapitole 4.3, ani smrt nemusí být jen historizována jako bodový okamžik, který dělí „bytí“ od „nebytí“. Interiorita může odkrýt vítězství nad smrtí v podobě plodnosti neboli filiace, vzkříšení v synovi.

Interiorita dle Lévinase zároveň představuje jediný způsob, jímž se může dít nepředstíraná a neredukovatelná pluralita ve společnosti – pokud vedle toho, co nazýváme kontinuitou „objektivních dějin“, postavíme na stejnou úroveň také „tajemství niterných intencí“, které tuto kontinuitu ruší.¹⁷⁰ Toto „tajemství“ člověka jako individua nesmíme však chápat jako nějaký „poslední druhový rozdíl“,¹⁷¹ ale jako sám projev individuálního stvrzování Já v jeho subjektivitě.

Jestliže bylo řečeno, že oddělení Já v jeho dimenzi interiority se děje jako moment nezávislosti *cogito*, znamená to zároveň, že prvotní pravda Já se vyjevuje jako *atheismus*. Oddělená bytost v tomto svém momentu oddělení dostává takovou svobodu, která spočívá v možnosti setrvávat „zcela sama v existenci, aniž by participovala na Bytí, od něhož je oddělena“.¹⁷² Proto Lévinas může prohlásit, že „[č]lověk žije vně Boha, u sebe doma“, a že „[d]uše – dimenze psychična – , završení separace, je přirozeně bez-božná“.¹⁷³ Tomu ovšem nesmíme rozumět zkratkovitě. Nepohybujeme se totiž v aristotelsko-tomistickém argumentačním schématu, nehovoříme zde o nějaké „esenci“ člověka, jíž by snad byl atheismus. Naopak. Atheismus je samou podmínkou toho, aby se člověk mohl vztahovat k exterioritě jakožto oddělená, a tedy nekonečně toužící,

¹⁶⁹ Tamt., s. 41

¹⁷⁰ Tamt., s. 42

¹⁷¹ Dle aristotelské definice jednotlivých jsoucen „*per genus proximum et differentiam specificam*“. Benyovszky, 1998, s. 83

¹⁷² Lévinas, 1997a, s. 43

¹⁷³ Tamt.

bytost.¹⁷⁴ Je tedy třeba dodat, že idea nekonečna a oddělení Já k sobě nejsou ve vztahu, že by jedno podmiňovalo druhé: idea nekonečna nepůsobí jako účinek, k němuž se oddělení váže jako jeho příčina – není jeho konsekventním „důsledkem“. Idea nekonečna tedy netvoří oddělení svou mocí – oddělení je možné výlučně jako pohyb Já. Tímto pohybem se však Já exterioritě ani „nepřibližuje“, ani „nevzdaluje“, ale děje se pozitivně jako interiorita, psychika a atheismus, který je předchůdnou možností „otevření se“ Já pohybu ideje nekonečna, jež je zjevením.¹⁷⁵

V této kapitole jsme se snažili fenomény, jež se rodí ze vztahu oddělených entit Já a Jiného, vykázat takříkajíc „u subjektu“, přistihnout je při činu tam, kde mají svůj původ. Vycházeli jsme přitom z takového subjektu, který se jakoby vznáší ve vzduchoprázdnu, není zatím „nikde“. Abstrakce, kterou jsme takto provedli, byla možná jen jako pomůcka pro názornější výklad. V další kapitole (4.2) musíme tedy náležitě rozvykládat tyto fenomény ve smyslu zasazení Já do konkrétních pozic ve světě.

4.2 Nekonečno a svět. Žití z... Slast. Živiny. Tělesnost. Živel. Obydlí a ženství. Vlastnictví a práce. Ekonomie

Pokud jsme Já popsali jako egoismus, který je proudem určité energie¹⁷⁶ sebe-vztahování skrze ztotožňování jinakosti světa ve stejnost mne samého, chybí zde stále podstatné vysvětlení, jaký má tato vztaženost Já k sobě samému konkrétní obsah, a proč nebo takříkajíc „z čeho“ k ní Já čerpá svou nekonečnou sílu a iniciativu. Tuto skutečnost Lévinas fixuje pojmem „žití z...“ (*vivre de*), který je svou povahou jakýmsi polemickým konceptem k Heideggerovu bytí-ve-světě.¹⁷⁷ V žití z..., které je tou nejpůvodnější zkušeností Já se světem, nevnímám svět jako „mne

¹⁷⁴ „Je velkou slávou stvořitele, že postavil na nohy bytost schopnou atheismu, bytost, která má nezávislý pohled i mluvu a je u sebe doma, aniž by byla *causa sui*.“ Tamt.

¹⁷⁵ Tamt., s. 46

¹⁷⁶ Patočka tuto energii nazývá „síla, dynamismus, který se vrhá „do věcí“, do předmětnosti“. Patočka, 1995, s. 38

¹⁷⁷ Viz. kapitola 2.2

obklopující“ „horizont“, z něž ke mně vystupují „věci“ prostřednictvím jejich poukazů „aby“ či „k jakému účelu“, nýbrž jako *to*, „z čeho“ žijeme. „Věci, z nichž žijeme, nejsou instrumenty ani nástroje či prostředky v heideggerovském smyslu. Jejich existence není vyčerpána utilitárním schematismem, jímž jsou vyznačeny, jako je tomu v případě kladiv, jehel anebo strojů“.¹⁷⁸

Původnost žití z... je podle Lévinase určena faktem, že věci se nám dávají originálně jako objekty slasti. A to tím způsobem, že přeměna jinakosti světa v totožnost sebe nemá slast jako nějaký „doprovodný efekt“, ale je *touto slastí samou*. Z jídla, ze vzduchu, ze světla, z myšlenek, ze spánku, z práce atd... žijeme tedy nikoli tak, že by se jednalo jen o nějaké dodané „obsahy“, kterými vyplňujeme něco jako „nahý fakt existování“ a kterými zabíráme prázdnotu našeho času. Život je žit jako slastné prožívání obsahů, které jsou tímto životem samým. V tom je však zároveň implikováno, že totiž to, co skutečně „vyživuje“ život, to, z čeho život doopravdy žije, neboli to, co je, jak říká Lévinas, „živinou“ života – to nejsou jeho obsahy ve smyslu „podmínek“ života a jejich „zajišťování“, ale *vztah* k těmto podmínkám, který je slastí. Živinou života je „štěstí“, „láska k životu“.¹⁷⁹ Můžeme říci, že pokud Já má vůči věcem ve světě vztah závislosti v tom smyslu, že podmínkou uchování jeho biologického života je obstarat potravu, přístřeší, oheň atd., potom fenomén slasti ruší tuto logiku strachu o vlastní úživu tím, že vztah závislosti na věcech umožňuje prožívat jako slastný a v této slasti si zajišťuje nezávislost.

Právě popsaná struktura slasti jakožto „nezávislosti v závislosti“, která je konkrétním naplněním egoismu Já, není, jak bychom se mohli mylně domnívat, (1) reflexivním vztahem vůči podmínkám vlastního života, kterým bych jim *a posteriori* vnucoval nějaký „hlubší smysl“, ani (2) psychologickým stavem vědomí, totožným s freudovským „principem slasti“, a dokonce ani (3) biologickou či antropologickou daností, jíž bychom mohli konstatovat ve třetí osobě, neboť tím, že duše přebývá v tom,

¹⁷⁸ Lévinas, 1997a, s. 92

¹⁷⁹ Tamt., s. 94

v čím není – v jinakosti světa – nabývá své konkrétní identity.¹⁸⁰ Oscilace „nezávislosti v závislosti“ je totiž „samo chvění já“, které překračuje vládu bytí a jeho kontinuity a stává se na ní nezávislou, svrchovanou prožíváním slasti.¹⁸¹ Jinak řečeno: „To, z čeho žijeme, nás nezotročuje, neboť to vše slastně prožíváme“.¹⁸²

Nemůžeme na tomto místě neupozornit, že tato zdánlivě banální skutečnost má velice hluboké konsekvence, neboť se v ní v zásadě a vlastně vyjadřujeme k povaze života samého. Pokud je život láskou k jeho obsahům, jež sice nejsou mým bytím, ale pociťováním slasti jsou mi *blíží než moje bytí*, pak nemůže platit Sartrovo „existence précède l'essence“,¹⁸³ ale spíš Lévinasova teze, již kvalifikuje vztah esence k životu: „[e]sence je jeho cenou; a hodnota zde konstituuje bytí. Realita život je již na rovině štěstí a v tomto smyslu je mimo ontologii. Štěstí není případek bytí, poněvadž pro štěstí riskujeme život“.¹⁸⁴ Pojem žití z... tedy prolamuje Heideggerovu ontologii překročením starosti o neosobní bytí (*Sorge*)¹⁸⁵ směrem ke štěstí, k životu samému.

Takový pojem slasti ovšem také znamená radikální proměnu optiky světa, jak se ukazuje pro Já. Lévinas tuto optiku vykládá pomocí polemiky s paralelním konceptem intencionálního modu představování, jak jej nachází u Husserla.¹⁸⁶ Řekli jsme dříve,¹⁸⁷ že husserlovská intencionalita předpokládá vědomí „smyslodajské“: myslící v něm tak cele ovládá myšlené, protože mu upírá vlastní identitu v *epoché* a nahrazuje ji smyslem, jež mu propůjčuje jako svému *noematu*. Představování je tak proudem konstituce, jemuž nemůže nic odolat, neboť každé jiné je jím cele vymezeno, a anticipuje dokonce i to, co je zatím „nepoznané“.¹⁸⁸

¹⁸⁰ Tamt., s. 97

¹⁸¹ Tamt., s. 95

¹⁸² Tamt., s. 96

¹⁸³ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha : VYŠEHRAD, 2004. 112 s. ISBN 80-7021-661-1. s. 15

¹⁸⁴ Lévinas, 1997a, s. 94

¹⁸⁵ Heidegger, 2002, s. 225-231

¹⁸⁶ „A tak teď platí, a to zcela srozumitelně: všechno, co pro člověka, co pro mne je a platí, je a platí v životě vlastního vědomí, jenž ve všem uvědomování světa a ve veškerých vědeckých výkonech zůstává sám u sebe“. Husserl, 1993, s. 80-81

¹⁸⁷ Viz. kapitola 2.2

¹⁸⁸ Lévinas, 1997a, s. 107

Představující Já, které si i přes mnohost pólů představování stále podržuje svou identitu, je tak čistou spontaneitou, neboť může vykládat svět, jako by byl tvořen jeho myšlenkou. Tato spontaneita se však láme v bodě, kdy si Já uvědomí, že není jen nějakým transparentním vědomím vznášejícím se v prostoru, ale bytostí zasazenou do světa – a rozezná v momentu svých konstitutivních aktů nekonstituovanou podmínku vlastního života. Fakt žití z... obrací logiku intencionality představování, neboť pouhé myšlení nikdy nemůže odhalit svým výkonem tu souvislost, čím pro mne živiny jsou právě v rámci vztahu žití z.... Vztah k živinám, který je slastí, mohu odhalit pouze a výlučně žitím z..., které, jak jsme ukázali, je zároveň bytostným (ne reflektujícím a ne rozumově-afirmativním) uznáním exteriority. „Jídlo se například nedá redukovat na chemii výživy. Avšak jídlo nelze redukovat ani na souhrn chuťových, čichových, kinestetických a jiných počitků, jež by konstituovaly vědomí požívání. To zakousnutí se do věcí, jež je par excellence zahrnuto v aktu požívání, je mírou nadbývání této skutečnosti nad veškerou představovanou skutečností, je to nadbývání, které není kvantitativní, nýbrž je způsobem, jímž já, tento absolutní počátek, závisí na ne-já“.¹⁸⁹

Spontaneita představování naráží dle Lévinase především na konkrétní postavení Já do světa, jehož první manifestací je tělo a tělesnost. K docenění plného významu tělesnosti dochází zhruba ve stejnou dobu i Lévinasův český současník Jan Patočka, který ve druhé polovině 60. let provádí analýzy tohoto „zakořenění“ Já do světa skrze tělo.¹⁹⁰ Srovnání obou koncepcí, které vykazují až nápadně mnoho společných rysů, by bylo jistě přínosné, ale přesahovalo by již rámec této práce. Omezíme se na tomto místě proto na konstatování, že Lévinas v tělesnosti rovněž spatřuje jisté orientační „osy“ existence, a to zejména (1) „napřímení“, které symbolicky odkazuje k jeho orientaci „vzhůru“, k exterioritě, jež ho oslovuje z výše své nekonečné transcendence, a (2) „všechna váha [jeho] postoj“, jež jej navrácí do skutečnosti žití z....¹⁹¹

¹⁸⁹ Tamt., s. 111

¹⁹⁰ Patočka, 1995, s. 11-42

¹⁹¹ Lévinas, 1997a, s. 109

Lévinas v této souvislosti hovoří o „nahém a nuzném“ těle, které identifikuje střed světa, a zároveň se z tohoto středu vytrhuje možností představování. „Nahé a nuzné“ však zůstává proto, že – jak jsme viděli dříve – jeho představování není faktickou konstitucí, nýbrž podléhá figurě žití z.... Tělesnost je tedy pro Lévinase nakonec právě takový způsob existence, který nám umožňuje vstoupit do vztahu k Jinému, do vztahu, v němž sice Já „vymezuje“ Jiné ve spontaneitě představování, ale ve skutečnosti je jím určeno. Spontaneita představování je tak pouze dalším momentem separace Já vůči nekonečnu, který umožňuje jejich vztah, podobně jako interiorita (4.1) a slast (4.2). Nyní zbývá prozkoumat poslední důležitý moment této separace, jímž je obydlí, které umožňuje Já vstoupit do sféry ekonomie – vlastnictví a práce.

Položili jsme otázku, jakým způsobem se Já slasti původně ukazuje jeho okolní svět, a vyloučili jsme subjekt-objektové schéma představování stejně jako heideggerovský „utilitarismus“. Nyní je třeba toto „ukazování se“, „dávání se“ světa určit pozitivně. Lévinas tuto fixaci provádí pomocí pojmu *živl*. „Slast [...] totiž nezastihuje [věci] jakožto věci. Věci přicházejí k představování z pozadí, z něhož se vynořují a do něhož se ve slasti, již nám mohou dát, navracejí“.¹⁹² Právě toto „pozadí“ potom Lévinas nazývá živlem. Živel je „obsah bez formy“, „rozvíjí se ve svém vlastním rozměru – v hloubce“, je místem, kde „nic nekončí, nic nezačíná“, nemá žádnou tvářnost, protože nemá Tvář.¹⁹³ Živel je anonymní, neurčitý, nepřichází odnikud a myšlení jej není s to myslet jako předmět. Živel nemyslíme, v živlu se, jak říká Lévinas, „koupeme“. Je to původní sféra afektivní smyslovosti, ve které nereflktujeme na sebe sama a „těšíme se bez užitku“, protože si neuvědomujeme žádnou nedostatečnost – všechny potřeby jsou uspokojitelné a uspokojování těchto potřeb je zároveň posledním členem v řadě našeho životního „kvůli...“. Proto Lévinas může říci, že Já koupající se v živlu je egoistický „hladový žaludek“ „bez uší“.¹⁹⁴

¹⁹² Tamt., s. 112

¹⁹³ Tamt., s. 113

¹⁹⁴ Tamt., s. 116

Měli bychom se však nyní ptát, proč Já nezůstává přirozeně zasazeno v této své pra-situaci smyslového cítění, prožívaného jako slast, ve kterém stojím ve světě jako ve „světě pro mě“ (neboli absolutním horizontu), aniž bych ještě mínil členy jeho vztahu jako „já“ a „svět“.¹⁹⁵ Jinak řečeno: kde bere Já iniciativu k vystoupení z živlu, pokud v něm má všeho dostatek? Na tuto otázku Lévinas odpovídá tak, že živel jako „prostředí“, které přináší živiny, a které nemohu ještě reflexivně uchopit, v sobě nese také stránku jinakosti.¹⁹⁶ Tato jinakost je pro Já zneklidňující, neboť je artikulována jako „ustavičné přicházení“ živin „odnikud“, a tedy také první pojem časového rozměru – otevření budoucnosti. Tento časový charakter mne upozorňuje na nezajištěnost mého bytí v živlu, která se otevírá jako *následek* předešlé zkušenosti slasti a štěstí. Z antropologické perspektivy má dle Lévinase budoucnost živlu jako nezajištěnost ráz „mytického božství“. „Bohové bez tváře, neosobní bohové, bohové, ke kterým nemluvíme, označují nicotu, jež ohraničuje egoismus slasti uvnitř její důvěrné obeznámenosti se živlem“.¹⁹⁷ Pro lepší představu o živlu můžeme také převzít základní rysy z analýz bytí jakožto „ono jest“ (*il y a*),¹⁹⁸ čili bytí, které se mi dává svou neosobní a neurčitou stránkou jako „cizost země“, kterou obývám.¹⁹⁹

Slast egoistického Já je tedy obklopena „nicotou“ živlu, jež značí původnost fenoménu samoty a nezajištěnosti, přicházející z budoucnosti. Na tyto impulsy reaguje Já tím, že staví obydlí – dům. Privilegovaná úloha domu mezi ostatními lidskými nástroji dle Lévinase spočívá v tom, že jej musíme interpretovat jako samu podmínku a začátek jakékoli činnosti člověka. Dům není účelem, ale příčinou, nebo ještě lépe: *možností*. Není tedy doslova „nástrojem“, ale „východiskem“.²⁰⁰ Neběží nám o nějaký „takový a takový“ „tam fyzicky stojící“ dům, ale o moment, ve kterém Já, pociťující svou situaci v živlu jako nezajištěnost, se od něj odpoutává

¹⁹⁵ Tamt., s. 119

¹⁹⁶ Tamt., s. 118

¹⁹⁷ Tamt., s. 123

¹⁹⁸ Viz. Lévinas, 1997b, s. 47-54 a LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha : DAUPHIN, 1997c. 174 s. ISBN 80-86019-33-0, s. 39-49 (dále jen Lévinas 1997c).

¹⁹⁹ Lévinas, 1997a, s. 123

²⁰⁰ Tamt.

a zaujímá k němu odstup. Obydlí – dům je „usebráním v živlu“, manifestací a zároveň završením oddělení Já slasti.²⁰¹

Sám moment bydlení však dle Lévinase stále ještě nezodpovídá dostatečně otázku, jak se ve slastném žití z... vytvoří onen „odstup“, který se artikuluje konkrétně a *právě jako* bydlení. Tento odstup, motivovaný sice pochopením nezajištěnosti, je umožněn jen na základě toho, že Já objevuje exterioritu ve tváři Druhého. Nejedná se sice ještě o setkání „tváří v tvář“ v pravém slova smyslu, které je možné až pro Já, které „bydlí“, avšak zjevení Jiného se v této pra-situaci koupání v živlu děje jako prvotní zjevení „intimity“ v „mírnosti“ ženské tváře.²⁰² Známost světa pro Já, důvěrná obeznámenost s ním, možnost adaptace, není ve skutečnosti totiž dána jen jako prostý následek našich aktů, jimiž jsme si tento svět „osvojili“ – svět se vůči nám otevírá v jakési původní „přívětivosti“, která se „rozlévá po tváři věci“.²⁰³ Toto světlo „přívětivosti“, dopadající na nás z věcí světa, je dle Lévinase ženského rodu. „Žena je [proto] podmínkou usebrání, interiority Domu a bydlení“.²⁰⁴ Ženství jako princip je tak jakýmsi „druhým stupněm“ individuace Já – je to první Jiné, které Já zahlédá v živlu jaksi „koutkem oka“, a které mu umožňuje zaujmout od živlu odstup.

Vztah k ženství, utvářející usebranost v živlu jakožto *oikos*, je analogický vztahu k Jinému v Tváři, který budeme analyzovat v kapitole 4.3, a přece se od něj odlišuje. Žena mě vstřícně přijímá v intimitě a tato intimita implikuje nikoli vztah magistrace a rozmluvy, ale spíš určité „familiární *ty*: řeč bez vyučování, mlčenlivá řeč, srozumění beze slov, výraz ve skrytu“.²⁰⁵ Lévinas proto tvrdí, že to, co Buber popisuje jako vztah Já-Ty, je právě tento fenomén vztahu k ženské jinakosti v mém obydlí. Není snad třeba dodávat, že zde nehovoříme o empirickém „výskytu“ či „ne-výskytu“ ženy v obydlí, nýbrž o určitém „rozměru ženství, jež je tu stále otevřeno jako samo vstřícné přijímání obydlí“.²⁰⁶

²⁰¹ Tamt.

²⁰² Tamt., s. 131

²⁰³ Tamt., s. 134-135

²⁰⁴ Tamt., s. 135

²⁰⁵ Tamt.

²⁰⁶ Tamt., s. 137

Dům, založený v intimitě ženského ty, tedy prolamuje anonymitu živlu. Prolomení se ovšem neděje tak, že bych byl živlu definitivně „vytržen“ a „izolován“ od něj, ale jako určitý první moment mého rozloučení „s přirozenou existencí, ponořenou do prostředí, kde se nejistá slast v křeči mění na starost“.²⁰⁷ Obydlí jako okamžik tohoto rozchodu umožňuje k živlu zaujmout distanci prostřednictvím práce a vlastnictví. Perspektiva v domě usazeného Já mění pohled na živel, neboť jej začíná chápat jako „přírodu“ přeměnitelnou ve „svět“.²⁰⁸ Toto přeměňování je samotná náplň pojmu práce *par excellence* a jeho ontologická struktura je ekonomickým pohybem ruky člověka „k sobě“, ruky, která suspenduje nezávislost bytí živlu (jinak nezvladatelného, neprůhledného, nekonečně hlubokého, protože bezrozměrného), ruší jeho nejistotu a nepředvídatelnou budoucnost, a „odročuje ji“.²⁰⁹ Práce je tak ovládním nejisté budoucnosti. Zatímco koupáním v živlu se svou smyslovostí „slastně těším“, práce znamená odložení této slasti.²¹⁰ Práci potom můžeme interpretovat také jako zmocnění se substance věcí, tj. uchopením věcí v jejich substanční povaze, jež umožňuje vlastnictví jakožto „zvládnutí“ věci právě na základě možnosti jejího uchopení jako předmětu.²¹¹ Neměla by zůstat bez povšimnutí souvislost s výkladem, který jsme provedli v kapitole 3.2, neboť právě díky pochopení této struktury, která explikuje jádro proměny světa v „lidský svět“, můžeme zahlédnout kořeny totality samé. To ale také znamená, že již musíme spolu s Lévinasem definitivně opustit představu myšlenku „dualismu“, kde by proti sobě stála „totalita“ a „nekonečno“ jako nějaké „znenárodněné“ „entity“.

Až dosud jsme líčili proces, kterým Já realizuje své oddělení, svou individuaci jakožto individuum, jež znemožňuje, aby vstoupilo do statistického součtu s jinými individui v totalitě. Interiorita jakožto psychika a paměť, žití z... jakožto slast a obydlí jakožto práce a vlastnictví

²⁰⁷ Tamt., s. 136

²⁰⁸ Tamt.

²⁰⁹ Tamt., s. 138

²¹⁰ Srov. koncept práce jako odložené žádosti u Hegela a Marxe. Viz. např. Benyovszky, 2001, s. 50-61

²¹¹ Lévinas, 1997a, s. 141-142

(neboli ekonomie), se ukázaly být hlavními zápletkami tohoto dramatu. Byť na stále vyšší úrovni, ve všech krystalizovalo shodné jádro – Já si díky interioritě, slasti a obydlí zjednává nezávislost, svrchovanost, odstup od svých podmínek, které díky tomu může prožívat jako něco, co jej nezotročuje. Interiorita jakožto paměť spouští možnost „vlastního“, individuálního času, uvnitř historického času objektivního. Slastné prožívání obsahů života umožňuje nezávislost na těchto obsazích samých, na objektivních podmínkách existence a její úživy. Tělo a tělesnost značí pro člověka „být svým pánem“ navzdory tomu, že je vsazeno do anonymity živlu. Obydlí, možnost pobývat „u sebe doma“, je odložením slasti a zaujetím odstupem od její přítomnosti, které pro Já otvírá dimenzi času vůbec.

Nyní však bude třeba zdůraznit, že oddělení čili separace Já není snad nějaký „antropologický“ podnik, kterým by Já utíkalo před tvrdou realitou vlastní existence na světě, jejíž podstatou by byla beznadějná závislost na podmínkách, jež by je jinak cele determinovaly a utvářely. Naopak. Lévinas tvrdí, že smysl oddělení není ontologický, ale etický – Já musí zůstat odděleno, aby mohlo vstoupit do vztahu k Jinému. Uchování oddělení tedy vlastně znamená: otevřít se nekonečnu. Musíme si však uvědomit, že toto „otevření“ není dialekticky zapříčiněno nekonečnem samým tak, že by se o něj Já mohlo „bezpečně opírat“ – Já se nekonečnu otvírá z vlastní touhy. Důležitost předchozích dvou kapitol by se měla nyní prokázat a završit v kapitole následující (4.3), kde vpustíme Jiné takříkajíc „na scénu“.

4.3 Nekonečno a transcendence. Druhý. Tvář. Rozmluva. Smrt. Láska.

Plodnost

Bylo mnohokrát zdůrazněno, že o nekonečnu nelze vypovídat jako o nějaké „entitě“. Já s ním však může vstoupit do „vztahu“ a kontury tohoto vztahu fenomenálně vykázat jako „svědectví subjektivity“. Vztah

k nekonečnu však zároveň může navázat pouze zabydlené, egoistické a co do svých potřeb uspokojené – tedy oddělené – Já. Navázání tohoto vztahu, který není vlastněním ani přitakáním sobě rovných partnerů, je tak určitým nadbýváním Já nad sebe sama, je, dalo-li by se to tak vyjádřit, „luxusem“ jeho bytí „u sebe doma“. Identita Já, jak je dána v egoistickém obývání světa, si v určitém momentu uspokojení všech svých potřeb uvědomuje svou nedostatečnost, a touží dovést tuto identitu skrze ideu nekonečna.

Nekonečno pro Já není nikdy přítomno „jako ono samo“, ale zjevuje se skrze Druhého. Lévinas tvrdí, že Druhý je pro můj vztah k Bohu nepostradatelný.²¹² Nikoli však tím způsobem, že by byl „prostředníkem“ mého vztahu k Bohu, jeho vtělením, nýbrž je samotným místem jeho manifestace,²¹³ Druhý je Bůh „obývající Já“.²¹⁴ Druhý přichází do mé situace panství na světě, totalizovaném prostřednictvím mého egoismu, aby zcela převrátil její směr a smysl a umožnil mi tak etický život. Pakliže má původní situace na světě je dána atheistickou existencí, a ateismus, bezbožnost, je, jak Lévinas píše, dokonce „podmínkou opravdového vztahu k opravdovému Bohu“,²¹⁵ je navázání vztahu k Druhému pramenem skutečného náboženství.

Lévinas Druhého nazývá cizincem,²¹⁶ který přichází ke mně z nekonečné vzdálenosti. Nespojuje mne s ním pokrevnost bratrství ani společný biologický rod. Je absolutně svobodný, takže se vzpírá mému vlastnění, je zastavením mého egoismu. Toto zastavení ovšem nemůžeme chápat tak, že by mne v mém egoismu omezoval „silou“. Naopak. Čelí mi jakousi nepředvídatelností, nevypočitatelností svého jednání, jež je konkrétním projevem jeho transcendence vůči mně. Původní událostí setkání s Druhým proto není „měření sil“, válka či zápas, ale jeho nealergická, etická přítomnost.²¹⁷ Konkrétním naplněním této etické

²¹² Lévinas, 1997a, s. 63

²¹³ Tamt.

²¹⁴ Tamt., s. 202

²¹⁵ Tamt., s. 61

²¹⁶ Srov. přikázání z Dt 26, 12

²¹⁷ Lévinas, 1997a, s. 175

přítomnosti je zpochybnění mé vlastní autonomie, svobody a spontaneity,²¹⁸ které se však neděje jako vymáhání nějakých práv. Druhý zpochybňuje můj egoismus nikoli nárokem egoismu vlastního, ale tak, že mne svou přítomností vrací *před* můj egoismus.²¹⁹

Druhý se mi manifestuje prostřednictvím své Tváře, setkání s Druhým může proto Lévinas popsat jako situaci „tváří v tvář“.²²⁰ Tuto Tvář však nesmíme chápat jako obraz, který na Druhém získáváme „viděním“, ale spíš „slyšením“ – Tvář mne oslovuje. Řeč Tváře charakterizuje Lévinas především třemi základními znaky: (1) výrazem „bezprostřednosti“, neboť se s ní setkáváme přímo v její nahotě a nikoli skrze předchůdné porozumění bytí či „intersubjektivitu“,²²¹ (2) neustálou proměnlivostí, neboť se mi neukazuje jako „hotový obraz“, ale svou promluvou – vyjadřováním – neustále překračuje svou ideu ve mně,²²² a (3) pravdivostí a pravdou, protože ve zjevení Tváře se „vyjadřované kryje s tím, kdo vyjadřuje“ – Tvář Druhého potom stojí za svou výpovědí jako garant jejího smyslu (i za předpokladu, že lže),²²³ (4) „nahotou“, která není nahotou po způsobu „odhalenosti“ věcí „světlem dívání“, avšak „obracením se“ ke mně.²²⁴ Tvář Druhého přichází jako prosebník, jako žebrák, jako ten, kdo žádá mou pomoc a mou účast. Jeho pozici nízkosti však převyšuje výše majestátu, z níž ke mně sestupuje, neboť v jeho Tváři zahlédá Já záblesk Nekonečna.

Vztah k Druhému nemůže Já nijak „obejít“ či „ošidit“, není možné jej odhalit myšlením či reflexí. Je možné jej pouze vykonat jako transcendenci.²²⁵ Její konkrétní náplň Lévinas charakterizuje jako vlídné přijetí Druhého, jež přináší: (1) prolomení negativity Já, která se realizuje

²¹⁸ Tamt., s. 28

²¹⁹ Tamt., s. 35

²²⁰ Lévinas, 1997a, s. 25

²²¹ Tamt., s. 36-37. Jedná se o zjevnou narážku na koncepci „intersubjektivitu“ a druhého jakožto „alter-ega“ v Husserlově 5. meditaci. Husserl, 1993, s. 87-150

²²² Lévinas, 1997a, s. 36

²²³ Tamt., s. 50. Druhý mi ve své promluvě nedává svou interioritu, ale ponechává si možnost lži. Jeho výraz – Tvář – však předchází rozlišení pravdy a nepravdy – je vždy autenticitou samou. Lévinas, 1997a, s. 178

²²⁴ Tamt., s. 59. Toto obrácení Lévinas nazývá též „epifanií“, aby je terminologicky odlišil od zážitku prosté smyslové zkušenosti. Tamt., s. 163

²²⁵ Tamt., s. 25

jako vlastnictví a moc,²²⁶ (2) studem nad svým egoismem, který vede k řeči, jež je potřebou apologie,²²⁷ (3) přijetí Druhého prostřednictvím jeho Tváře, která značí vždy víc, než jsem já sám, a tudíž navázání vztahu magistrace – vyučování,²²⁸ (4) pochopení, že řeč je médiem, v níž mohu Druhému otevřít svět, který obývám, a nabídnout mu jej jako dar.²²⁹ Z toho je dobře patrné, proč Já musí zůstat vůči Jinému odděleno: „[K] žádné tváři není možné přistupovat s prázdnýma rukama a uzavřeným domem; usebrání v domě, jenž je otevřen druhému, pohostinnost, je konkrétní a prvotní fakt lidského usebrání a oddělení, je vjedno s touhou po absolutně transcendentním Druhém“.²³⁰ To však zároveň znamená, že vztah k nekonečnu skrze Tvář Druhého nemá kontemplativní povahu, ale odehrává se v rámci ekonomických vztahů, byť tím, že tyto vztahy ruší,²³¹ neboť problematizuje mé vlastnictví tak, že svět získaný prací transcendují štědrostí vůči Druhému.²³²

Já se ve vztahu k Jinému nemění tak, že by se odcizilo sama sobě, ale shledává ideu nekonečna jako svou poslední realitu, jejíž naplnění se odvíjí od služby Druhému. Jen tak završuje svou touhu, která je nevyčerpatelná jako sama dobrota.²³³ Idea nekonečna ve mně není umístěna tak, že by mě omezovala či zraňovala, že by mi ubírala mou svobodu ve smyslu spontaneity, ale podmiňuje ji tak, že jí předchází, je vůči Já stejně původní.²³⁴ Spontaneita je mi ponechána i v tom smyslu, že se mohu kdykoli zase „uzavřít“ do světa svého egoismu, že mohu dveře svého domu nechat zavřeny. Dává mi však možnost transcendovat tuto svobodu pro svobodu k odpovědnosti za Druhého, která se děje jako dobrota.²³⁵

Vztah k Druhému zároveň též proměňuje mé vidění světa. Řekli jsme, že přítomnost exteriority problematizuje můj vztah k věcem

²²⁶ Tamt., s. 35

²²⁷ Tamt.

²²⁸ Tamt., s. 36

²²⁹ Tamt., s. 35

²³⁰ Tamt., s. 152

²³¹ Tamt., s. 151

²³² Tamt., s. 152-153

²³³ Tamt., s. 158

²³⁴ Tamt., s. 172-173

²³⁵ Tamt., s. 176

a odhaluje původní rovinu smyslu vlastnictví v tom, že vlastněné mohu *darovat*. Toto darování se děje primárně v řeči, již vy-slovuji svůj svět „pro Druhého“. To ale také znamená, že konstituci něčeho jako „objektivní realita“ předchází rozmluva Stejného a Jiného, a že imperialismus univerzálního rozumu je možný jen díky předchůdné zkušenosti sdílení světa s Druhým.²³⁶ Situace „tváří v tvář“ tak můžeme rovněž nazvat kořenem veškeré spravedlnosti, neboť Druhý, který přede mnou stojí, v sobě nese vždy „ohled na třetího“, jenž je zároveň „přítomností celého lidstva“.²³⁷

Nekonečno mne však dle Lévinase může „setkat“ ještě v jedné podstatné modalitě, již je faktum mé smrtelnosti, smrti.²³⁸ Smrt totiž přichází ze stejného „řádu“ jako Druhý – stojí „proti mně“.²³⁹ Sám strach ze smrti není strachem z toho, že „nyní jsem“ a „potom nebudu“, není to strach z „nicoty“, ale z „neznámého“, a toto „neznámé“ se podobá jinakosti Druhého – je něčím, čím nevládnou, nad čím nemám moc, nemohu to nijak „uchopit“, „integrovat“, smrt je *mysterion*. „V tomto bytí pro smrt, které náleží strachu, nečelím nicotě, nýbrž jsem tváří obrácen k tomu, co je *proti mně*, jakoby vražda nebyla jen jedním případem umírání, nýbrž byla neoddělitelná od podstaty smrti, jako by přicházení smrti bylo jednou z modalit vztahu k Druhému“.²⁴⁰ Smrt je vraždou, neboť se nebojím jí samotné, ale jejího násilí, krutosti, nepředvídatelnosti.²⁴¹ Smrt tak vyznačuje také specifickou časovost, neboť neznalost jejího okamžiku způsobuje, že se jí blíží nikoli „lineárně“, ale infinitesimálně, limitně: ten poslední interval bude překonán *beze mě*. Nekonečno se mi odhaluje v mé smrtelnosti tak, že její okamžik pro mne leží v nekonečné budoucnosti.²⁴² Lévinas tak smrt chápe jako svého druhu „rozdvojenou personální eschatologii“ – je hrozbou i odkladem, naléhá i dává čas. V tomto čase má Já šanci nalézt svůj smysl

²³⁶ Tamt., s. 185

²³⁷ Tamt., s. 189

²³⁸ Tento výklad někdy též Lévinas nazývá termínem „bytí proti smrti“ a jde o polemický koncept k Heideggerovu „bytí k smrti“. Viz. Heidegger, 2002, s. 272-303

²³⁹ Lévinas, 1997a, s. 209

²⁴⁰ Tamt., s. 209-210

²⁴¹ Tamt., s. 211

²⁴² Tamt., s. 210

navzdory objektivnímu řádu smrti v bytí pro Druhého.²⁴³ Možnost tohoto nalezení smyslu spatřuje Lévinas v tom, že vůle, která je v jedinci vždy tím, co jej zrazuje a vydává možnosti korupce, násilí, tyranie a smrtelnosti, vykoná prodloužení svého pohybu směrem k Druhému, čímž změní střed své gravitace a rozpustí se cele v touze – dobrotě.²⁴⁴ V životě, který je žit jako život „pro Druhého“, se vůle vytrhává ze svého egocentrismu a činí Druhého svým středem, čímž nad ní smrt již ztrácí moc své krutosti.²⁴⁵

Skutečné překonání smrti jakožto objektivního řádu, daného okamžikem úmrtí jakožto datem v životopisu, však nastává až skrze dva klíčové fenomény, které, jak říká Lévinas, leží „za hranicemi Tváře“, jsou transcendencí epifanie Druhého. Právě v nich subjektivita překonává své věčné vztahování se k sobě, pohyb od sebe – k sobě, který byl popsán v kapitole 4.1 jako egoismus, a klade sama sebe jako pohyb *lásky a plodnosti*.²⁴⁶

Pohostinnost a vstřícné přijetí Druhého se v Lévinasově pojetí ještě automaticky nezavršuje láskou, láska není jejím logickým vyústěním. Fenomén lásky začíná až s *transcendencí* řeči a rozmluvy. Nese s sebou nebezpečí, že (1) se stane návratem Já do imanence, k sobě samému, pokud uchopíme nalezení Druhého jako „komplementu“, „sesterské duše“, svého druhu „incestního vztahu“, nebo (2) Druhý pro mne vystoupí jako „objekt potřeby“, tj. odhalí pouze Já slasti.²⁴⁷ To, oč Lévinasovi běží, ovšem leží za hranicemi těchto dvou modalit lásky, které stále setrvávají v egoismu Já. Rozumí totiž lásce jako epifanii Milované – ženy, k níž přistupujeme ve fenoménu laskání, které odhaluje zcela specifickou intencionální

²⁴³ Tamt., s. 211

²⁴⁴ Tamt., s. 212

²⁴⁵ Tamt., s. 215. Smrti však můžeme rozumět ještě v jiném rozměru, než jak ji Lévinas vykládá v knize *Totalita a nekonečno*. Pozdější práce akcentují především skutečnost, že smrt, se kterou se nejprve setkávám jakožto se smrtí Druhého, ve mně probouzí odpovědnost. „La mort d'autrui qui meurt m'affecte dans mon identité même de moi responsable [...]. Elle est, dans ma relation, ma déférence à quelqu'un qui ne répond plus, déjà une culpabilité – une culpabilité de survivant.“ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Le Livre de Poche, 1993. 285 s. ISBN 2-253-94205-7. s. 21 V pozdějších dílech proto akcentuje vůči druhému povinnost nenechat jej „zemřít o samotě“. Lévinas, 1997d, s. 17

²⁴⁶ Lévinas, 1997a, s. 225

²⁴⁷ Tamt., s. 226

strukturu. Laskání totiž dle Lévinase „hledá v horizontu neuchopitelného“,²⁴⁸ nesnaží se zmocnit rezistentního bytí, ale respektuje ženství jako tvář překračující hranice Tváře.²⁴⁹ Setkání s ženstvím v lásce je tak krajní situací vztahu „tváří v tvář“. V lásce, jež je transcendencí Tváře k Ženě, dochází ke změně směru subjektivity – identita Já se mění z *té, již iniciuje svou mocí a vůlí na tu, kterou přijímá*. Subjekt se v rozkoši lásky setkává se sebou, jako by byl v tu chvíli Já „někoho jiného“. Neustálé navracení Já k sobě samému je narušeno v lásce tím, že se Já shledává jako Já Jiného.²⁵⁰

Toto shledání však stále nesmíme interpretovat jako jeho rozplynutí v Jiném, ale prodloužení Já skrze plodnost. Korelátém tohoto prodloužení je dítě – syn. Otec se setkává v synovi se sebou samým, ale v jeho jedinečnosti – dítě je „cizinec“, „který *jest* mnou. Jsem to já sám sobě cizí“.²⁵¹ Plodnost v dítěti odhaluje radikálně nový pojem časovosti, neboť dítě pochází z „nicoty budoucího“, která je „méně než nic“,²⁵² přichází ke mně zpoza hranic jakéhokoli rozvrhu, zpoza hranic možného. Jeho způsob bytí je tak analogický k bytí ideje nekonečna, neboť vztah k němu se vymyká mé moci nad možným, je vztahem k absolutní budoucnosti, nekonečnému času.²⁵³ Plodnost je tak dle Lévinase znakem transcendence, která otevírá řád Stvoření. Pochopení radikální novosti každého stvoření jako nového počátku, který není upadáním ani štěpením nějaké pra-jednoty, ale nekonečnou manifestací nekonečna v konečném, kde nekonečno završuje svou nekonečnost, rozbíjí eleatskou jednotu bytí a myšlení a děje se pozitivně jako etická pluralita.

²⁴⁸ Tamt., s. 230

²⁴⁹ Tamt., s. 232

²⁵⁰ Tamt., s. 241-242

²⁵¹ Tamt., s. 238

²⁵² Tamt., s. 237

²⁵³ Tamt., s. 238

5. Závěr

V této práci jsme se snažili ukázat a vyložit Lévinasův pokus o ustavení nového typu myšlení, a to prostřednictvím jeho pojmu nekonečna. „Staré myšlení“ představuje celá tradice evropské metafyziky, chápaná coby onto-theo-logie, jež není pouhým teoretickým „myšlenkovým systémem“, ale samotným plátnem totality, na němž se rýsuje historie západní civilizace jako věčný souboj antinomií. Ve světě totality není možné zůstat stranou konfliktu, protože konflikt je jeho podstatou. Jednotlivé ontologické filosofie představují v tomto smyslu pouhou „deskripci“ či „přemístování“ konfliktu, aniž by však nabízely východisko. Lévinas vedle ontologie rozumu staví eschatologii, založenou na víře, jež vybízí k etice. Není snahou o objektivující popis, ale konkrétní výzvu. Nalézt kořen takového myšlení a jednání, jež by bylo skutečně etickým, znamená opřít se ve zkoumání o takový bod, který je k totalitě natolik „vnější“, aby se svým vyslovením nestal její součástí. Lévinasovo tázání tak můžeme shrnout takto: jakým způsobem je nám – uvnitř totality, bytí, světa Stejného – možno (anebo snad lépe: dáno) myslet Jiné jakožto radikálně Jiné. S jistou měrou zjednodušení můžeme snad říci, že pokud každému ontologickému systému cosi „uniká“, Lévinas právě toto „věčně unikající“, „nepolapitelné“, činí námětem tematického výzkumu – ovšem tak, že respektuje jeho nepoddajnost a „nechává je být“.

Zároveň s touto tezí jsme narazili na problém metody. Jiné se nemůže stát východiskem, objektem našeho zkoumání. Cesta vede od Já, které má s Jiným zkušenost, již Lévinas nazývá „setkáním“. Lévinasova filosofie je proto specifickým typem fenomenologie, je apologetikou subjektivity inspirovanou Descartovou ideou nekonečna. Nekonečno, Jiné, je v Já přítomno pouze jako svá vlastní idea, „dotýká“ se jej, ale nedává se mu nikdy jakožto celek. Neodhaluje se mu po způsobu fenomenologie, hry světla a stínu, ale přichází k němu v podobě Zjevení. Této metodě, která se snaží udržet na zřeteli všechny tři prvky trichotomního dělení Bůh-člověk-svět tak, aby nesklouzla k „přirozené“ teologii či antropologii, jsme se

snažili přizpůsobit i architekturu našeho stěžejního výkladu. Nejprve jsme ukázali, jak se nekonečno děje směrem v Já, které je „abstrahováno“ ze svého prostředí (4.1), poté jsme jej zasadili do konkrétních pozic ve světě (4.2) a nakonec jsme popsali způsoby jeho setkávání s nekonečnem (4.3). Nekonečno bylo prezentováno jako princip, který nekauzativně prolamuje neosobnost bytí. Toto prolomení ovšem uskutečňuje Já na základě jakési „iniciace“ nekonečnem, jež má charakter „láskyplné neodvratnosti“, či moci, která se projevuje ve své milosti.

Já bylo fixováno pojmem specifického sebe-vztahu, který je potvrzováním jeho egoismu prostřednictvím totalizace světa „věcí“, „vjemů“, „psychologických entit“ či „intelektuálních objektů“. Já se v těchto vztazích potvrzuje tím, že v nich zanechává otisk své moci, subjektivity. Jádrem možnosti tohoto neutuchající sebe-vztahování je zaujetí distance vůči jeho faktické závislosti na světě, která se děje jako (1) slastné prožívání jeho obsahů („koupání v živlu“) a (2) pobývání v obydlí, jímž Já vzdoruje starosti o zítřek odložením této slasti a zvládnutím budoucnosti pomocí ekonomických vztahů vlastnění a práce. Tento princip Lévinas chápe jako pohyb oddělení Já, jež v sobě sice skrývá hrot ateismu, ovšem je nezbytný pro zachování distance, kterou Já stvrzuje exterioritu jako transcendentní a umožňuje tak navázání vztahu touhy. Egoismem se život Já nevyčerpává, jeho posledním smyslem je touha po Jiném jakožto Jiném. Pouze oddělené Já je však schopno pohybu dobra jako štědrosti, pohostinnosti a lásky.

Tvář Druhého, který je „Bohem obývajícím Já“, cizincem, vdovou, sirotkem, problematizuje můj egoismus tím, že mě přivádí do situace, která tomuto egoismu předchází. Jiné neklade na Já nárok po vzoru nějakého regulativu jeho chování, jako nějaký *příkaz*. Touha po Jiném vychází z luxusu „zabydleného“ Já, které opanovalo své obydlí, kterému v jistém smyslu „nic nechybí“, a které si ovšem uvědomuje vrtkavost vlastního majestátu a potřebu apologie. Tvář k Já promlouvá z pozice zvláštní dvojakosti, bere na sebe podobu vznešeného žebráka. Přichází povýšena ve své nízkosti. Její řečí je prosba, jež se manifestuje jako volání o pomoc.

Bezbrannost Tváře pokořuje majestát zabydleného Já, které jí v pohostinnosti otevírá své obydlí. A v rozmluvě, v níž Já vždy přebírá úlohu žáka a nechává se vyučovat, dává vy-slovováním Tváři vlastní svět a nabízí jej k obývání. Setkání s Tváří rozlamuje antinomii totality, bourá zavedené vztahy panství a rabství. Ruší dějiny jako vládu moci a nahrazuje je eschatologií. Možnost Božího království, míru *par excellence*, se otevírá jako možnost vlídného přijetí Tváře.

Seznam literatury

- BENYOVSZKY, Ladislav a kol. *Filosofická propedeutika. První díl.*
Praha : SOFIS, 1998. 308 s. ISBN 80-902439-8-3.
- BENYOVSZKY, Ladislav a kol. *Filosofická propedeutika II.*
Praha : SOFIS, 2001. 263 s. ISBN 80-902785-2-3.
- BUBER, Martin. *Já a ty.* Praha : KALICH, 2005. 164 s.
ISBN 80-7017-020-4.
- BRUNSCHVICG, Léon. *Evropský duch.* Praha : VYŠEHRAD, 2000. 231 s.
ISBN 80-7021-412-0.
- CHALIEROVÁ, Catherine. *O filosofii Emmanuela Lévinase : s úvodní studií Jeana Lacroix.* Praha : JEŽEK, 1993. 39 s. ISBN 80-901625-0-9.
- CHALIEROVÁ, Catherine. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase.* Praha : JEŽEK, 1995. 47 s. ISBN 80-901625-6-8.
- DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii / Meditationes de prima philosophia.* Praha : OIKOYMENH, 2010. 126 s.
ISBN 978-80-7298-427-5.
- DESCARTES, René. *Vášeň duše.* Praha, Mladá fronta, 2002, 184 s. ISBN 80-204-0963-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas.* Praha : OIKOYMENH, 2002. 487 s.
ISBN 80-7298-048-3.
- HENNESSY, Scott. Creation, Chaos and the Shoah: A Theological Reading of the II Y A. In *Levinas and Biblical Studies* (eds. ESKENAZI, Tamara C.,

PHILLIPS, Gary A., JOBLING, David). Atlanta : Society of Biblical Literature, 2003. 211 s. ISBN 1-58983-073-3. s. 49-63.

HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha : Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993. 210 s. ISBN 80-205-0311-0.

JÜNGER, Ernest. *Chůze lesem*. Praha : OIKOYMENH, 1994. 64 s. ISBN 80-85241-68-4.

LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého : (Dva rozhovory)* Praha : ZVON, 1997d. 67 s. ISBN 80-7113-217-9.

LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Praha : DAUPHIN, 1997c. 174 s. ISBN 80-86019-33-0.

LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Le Livre de Poche, 1993. 285 s. ISBN 2-253-94205-7.

LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Paris : Rivages poche / Petite Bibliothèque, 1998. 119 s. ISBN 2-7436-0404-2.

LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH, 1994. 197 s. ISBN 80-85241-67-6.

LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha : OIKOYMENH, 1997b. 85 s. ISBN 80-86005-36-4.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno : Esej o exterioritě*. Praha : OIKOYMENH, 1997a. 274 s. ISBN 80-86005-20-8.

PATOČKA, Jan. Co je existence?, In *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 1, ed. Ivan Chvatík, Praha : (Archivní soubor), 1980.

PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : OIKOYMENH, 1995. 203 s. ISBN 80-85241-90-0.

PURCELL, Michael. *Lévinas and Theology*. New York : Cambridge University Press, 2006. 196 s. ISBN 978-0-521-01280-5.

ROSENZWEIG, Franz. *Nové myšlení : Několik dodatečných poznámek ke „Hvězdě vykoupení“*. Praha : JEŽEK, 1994. 37 s. ISBN 80-901625-5-X.

SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha : VYŠEHRAD, 2004. 112 s. ISBN 80-7021-661-1.

TATRANSKÝ, Tomáš. *Lévinas a metafyzika*. Svitavy : TRINITAS, 2004. 117 s. ISBN 80-86036-92-8.

TRESMONTANT, Claude. *Bible a antická tradice : Esej o hebrejském myšlení*. Praha : VYŠEHRAD, 1998. 175 s. ISBN 80-7021-270-5.

VIK, Dalibor. Lévinasovo hledání Tváře a homílie Benedikta XVI. In *Lidé města : revue pro antropologii, etnologii a etologii komunikace*, 2005, č. 17, s. 1-6.

VIK, Dalibor. Patočkova koncepce tří životních pohybů. Praha : neubl. (FHS UK), 2007.

Zlomky před Sokratovských myslitelů. (přel. K. Svoboda). Praha : SPN, 1989. 137 s.

SUMMARY

Nekonečno u Emmanuela Lévinase
Infinity in the Thought of Emmanuel Lévinas

Dalibor Vik

The concept of infinity in the Lévinas's thought can be considered as the core of his lifetime work. To clarify the multilayered meaning of the term means, however, not only to give its definition, as it ceases to be explained only „by itself“ as an „entity“, but to explore its relation to human existence. As e. g. for Hannah Arendt among others, the question of God in the Lévinas's thought turns into a question of man. Further research on infinity shows that being human does not exhaust itself in the Husserl's concept of consciousness or Heidegger's *Dasein*, and reveals its deep foundations as an ethical being – for the possibility of transcendence to the Other structures his entire life. As far as this fact is considered, Lévinas's philosophy can be re-read as theology, as it teaches us new ways to think God outside the framework of classical onto-theo-logy, keeping respect to its radical transcendence and eliminating the long-time raging senseless struggles around the question of theodicy.