UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filozofická fakulta

Ústav filozofie a religionistiky

Studijní obor: Filozofie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

TÉMA: CHÁPÁNÍ ČASU U E. LÉVINASE VE SROVNÁNÍ S POJETÍM ČASU M. HEIDEGGERA

Edvard Meduna

Vedoucí práce: **doc. Miroslav Petříček, Dr.**
Ústav filozofie a religionistiky
Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Praha 2006

F-21/2006

2551139367

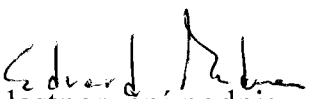
Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze

Dp - 1561

Univerzita Karlova v Praze
Knihovna filozofie FF

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím pouze citovaných pramenů a literatury.



vlastnoruční podpis

V Praze dne 26. dubna 2006

OBSAH

ÚVOD 1

1 EXISTENCE A EXISTOVÁNÍ 3

1.1 EXISTENCE A EXISTUJÍCÍ 3

1.1.1 JÁ A SVĚT JAKO KORELÁT INTENCE 6

1.1.2 SKUTEČNOST "ONO JE" 7

1.1.3 POČÁTEK VĚDOMÍ A PŘÍTOMNOST 8

1.2 EXISTENCE NA SVĚTĚ 10

1.2.1 SVĚT A "ŽITÍ Z ..." NEBOLI SLAST 10

1.3 ODDĚLENOST A SAMOTA 12

1.3.1 PROLOMENÍ TOTALITY A OSAMĚLOST 13

1.3.2 PŘEDSTAVOVÁNÍ A INTENCIONALITA ŠTĚSTÍ 13

1.3.3 ŽIVEL A VĚCI 17

2 TVÁŘ 22

2.1 BYDLENÍ A PRÁCE 22

2.1.1 ODDĚLENOST A TĚLO 26

2.1.2 ODDĚLENOST A PŘEDSTAVOVÁNÍ 27

2.1.3 ODDĚLENOST A SVĚT FENOMÉNŮ 30

3 TVÁŘ A IDEA NEKONEČNA 33

3.1 VZTAH K TVÁŘI 33

3.1.1 ROZMĚR TRANSCENDENCE A ETICKÝ VZTAH 35

3.1.2 OBJEKTIVACE A KONSTITUCE OBJEKTIVNÍHO SMYSLU 41

3.1.3 TVÁŘ A VÝŠE 43

3.2 VZTAH K TVÁŘI A ČASOVOST 44

3.2.1 JÁ, MY A SMRTELNÁ VŮLE 44

3.2.2 SOUD DĚJIN, OSPRAVEDLŇOVÁNÍ VŮLE A SPRAVEDLNOST 53

4 ČASOVOST A EXISTENCE 58

4.1 OTÁZKA PO BYTÍ A ONTOLOGICKÉ ZALOŽENÍ EXISTENCIÁLNÍ ANALYTIKY POBYTU 58

4.1.1 VYMEZENÍ ANALYTIKY ´POBYTU´ 59

4.2 EXISTENCE, ČASOVOST A DĚJINNOST 67

4.2.1 ´BYTÍ K SMRTI´ A SVĚDOMÍ 67

4.2.2 ČASOVOST JAKO ONTOLOGICKÝ SMYSL STAROSTI 68

4.2.3 DĚJINNOST JAKO SKUTEČNÉ DOSVĚDČENÍ CELOSTI STRUKTURY EXISTENCE 70

4.3 ČAS JAKO VZTAH KE DRUHÉMU 72

ZÁVĚR 78

BIBLIOGRAFIE 82

Úvod

Centrálním tématem naší práce má být koncept času vypracovaný E. Lévinasem a M. Heideggerem a úkolem nejen tyto dva koncepty ukázat a vyjasnit, zejména co do východisek a důsledků, ale i je nechat spolu takříkajíc paralelně rozmlouvat a znovu je promýšlet na základě jejich vzájemných rozdílů. Splnit tento úkol není možné bez alespoň základního náčrtu filozofických projektů obou myslitelů, v jejichž rámci se téma času a časovosti objevuje.

Hned na začátku je třeba čtenáře upozornit na základní rozdíl v přístupu k časovosti a dějinám, položený v odlišném uchopení časové bytosti v dějinách v židovské tradici a oproti tomu v tradici evropského filozofického myšlení, které je ovlivněno křesťanstvím a jeho specifickou interpretací Platóna. Tento rozdíl je možné reformulovat na tezi o primátu etiky otevřené navázáním vztahu s druhým, kterým je cizinec, vdova a sirotek, v židovské tradici a tezi o primátu ontologie v tradici evropského myšlení, jež se na člověka a jeho místo na světě dívá prizmatem jeho vztahu k bytí, ať už se pod pojmem bytí myslí bytí nejvýše dokonalé mající svůj původ a důvod v sobě nebo bytí vůbec jako podmínka vyvstání jsoucího. Lze potom říci, že čtení Lévinase bez alespoň předběžného povědomí o židovském pojetí dějinnosti a tradice, ponechává stranou jedno fundamentální explikační schéma našeho tématu.

Krátce můžeme pro úvodní přiblížení uvést významný motiv Lévinasovy tematizace dějin a vztahu smrtelného já k nim. Dějiny jsou chápány jako historie, v níž jsou nějakým způsobem zachovány činy a životy lidí v interpretaci těch, kteří přežili. Vodítkem pro tuto interpretaci jsou především zachované útvary vůle (mezi něž patří i společenské instituce) a vyprávění historiků, které zachycuje zejména heroické činy a souvislosti mezi nimi transformujících je do historických fakt. Rozumění existenci na základě jejích skutků propuštěných do veřejného prostoru, a proto jí odcizených, se s existencí nesetkává v její jedinečnosti, ale podstatným způsobem ji míjí. Toto míjení Lévinas označuje jako násilí dějin na smrtelné vůli. Ta je charakterizována právě vzdorem proti takovému uchopení a odhodlaností si před soudem dějin svoji jedinečnost uchovat. Uchování jedinečnosti je možné na základě dosvědčování. Smrt ovšem možnost dosvědčování ruší. Přesto nikoli fatálně, vztah smrtelné vůle a dějin se však musí promítnout na jinou rovinu, která bude mimo řád kauzality. Na rovinu, kde může vůle o svých činech svědčit a ospravedlnit se a to i přes svoji smrtelnost. Není to rovina univerzálních zákonů ani společenských institucí, nýbrž ospravedlňování se smrtelné

vůle před Tváří druhého, v níž se zjevuje Nekonečno, a která otevírá rozměr morálky. Uchování jedinečnosti existence je u Lévinase možné jen ve vztahu tváří v tvář jako přijetí odpovědnosti a závazku být dobrý, jenž ji odemyká pro možnost distance vůči smrti. Činy a existence sama tak nezískávají svůj smysl z dějin a existování v dějinách, ale ze situovanosti mimo dějiny, v morálním vztahu. Eschatologie, o níž mluví Lévinas v předmluvě k *Totalitě a nekonečnu*, neznamená konec dějin v jejich završení, nýbrž právě vztah k Transcendenci, jenž nemá charakter nabývání evidencí ani racionálního poznání.

Naproti tomu Heidegger chápe dějiny jako dění celkové životní souvislosti, do něhož se vřazují jednotlivé existence na základě svých činů a příslušenství k určité historické kolektivitě, která je uvolňuje ke specifickému vztahování se k totalitě bytí. Individuální jedinečnost časové bytosti se tak promítá do celku dějin, odkud čerpá svůj smysl.

Jedním z cílů naší práce bude právě uchopit a vyjasnit koncept času jakožto dialektiky vztahu já a druhého (intersubjektivní relaci), který je charakterizován jako absolutní exteriorita, a jehož příchod rozlamuje totalitu bytí konstituovanou oním já. Budeme se snažit ukázat čas jako dění vztahu imanence k transcendenci, jenž neustále rozrušuje kontinuitu dějin a usvědčuje je z násilí.

Druhým cílem bude tento koncept a postup jeho vypracovávání neustále konfrontovat s Heideggerovou ontologií vystavěnou v *Bytí a času*, která je vedena primátem otázky po bytí a vztahem existence k celku bytí. Budeme se snažit na takto připravené půdě vyjasnit Heideggerův koncept času a dějinnosti spolu s jeho důsledky pro jedinečnost existence a zachování roviny Transcendence, jíž s sebou přináší druhý.

Vodítkem naší práce bude otázka po možnosti zachování jedinečnosti existence vůči události smrti a základu její subjektivity. Na obecnější úrovni se budeme ptát po vztahu celku bytí k něčemu, co do něj vůbec nemůže být zahrnuto, a možnosti tento vztah ukázat jako základ časení časovosti, který není v Heideggerově myšlení vůbec explikován. Chceme tak ukázat význam roviny intersubjektivity pojaté jako relace já a druhého, v němž jsou obě relata ponechána ve své autonomní existenci, otevřená jedno pro druhé, aniž by se vzájemně rušila nebo by mezi ně vstupovala rovina obecnosti.

Zdá se nám podstatné zejména v naší době, kdy jsou v otázce základní hodnoty lidskosti a evropské civilizace - jako jsou lidská práva a vztah k odlišnostem kulturním či náboženským, znovu promyslet možnost založení vztahu k druhým mimo univerzální zákony ustavené v dějinách na základě náhledů konkrétních historických kolektivit i

mimo společenské instituce, které je mají prosazovat. Rovněž tak se nám zdá důležité znovu klást otázku po Nekonečnu ve vztahu k člověku, jehož příchod skrze zjevení druhého s sebou přináší rovinu morálky a dobroty vzhledem ke konkrétním dějinným situacím. Čas se potom ukazuje být rozměrem, v němž člověk může vytlačit či odložit násilí.

Vzhledem k uvedenému rozvržení tématu a metodám používaným oběma mysliteli jsme se rozhodli postupovat metodou existenciálně analytickou, fenomenologickou a pomocí ontologických analýz spolu s metodou srovnávací. Tyto metody budeme používat tak, aby odpovídaly vždy tomu kterému tématu nebo problematice. Je totiž zřejmé, že při explikaci tak rozsáhlé problematiky s jednou metodou nevystačíme, neboť bychom zdaleka nemohli postihnout plasticitu všech zkoumaných dílčích témat.

1 EXISTENCE A EXISTOVÁNÍ

1.1 Existence a existující

Pro pochopení rozdílu pojetí a geneze časovosti u E. Lévinase a M. Heideggera je podstatné pojetí subjektu a jeho subjektivity. Teprve po vypracování rozdílu v chápání existujícího a jeho vztahu k bytí resp. existenci získáme základ pro explikaci času u obou filozofů. Již samotné verbální oddělení existence a existujícího naznačuje, že existující je v nějakém vztahu k existenci. Že v nějakém význačném okamžiku (který však ještě nebudeme chápat časově) svoji existenci přebírá, že tímto výkonem svrchované moci prolamuje asubjektivní existování, které je samo čistou kvalitou, avšak bez nositele.

Prozkoumáme nyní toto vyvstání subjektu existence - existujícího na pozadí explikace fenoménu únavy a okamžiku úsilí, v němž právě únava vrcholí a naplňuje okamžik - dosvědčuje neodvolatelný vztah a zapletenost existujícího k existenci.

Lévinasovo tázání se po aktu přivlastnění existence existujícím, navázání vztahu k bytí, v němž mne nikdo nezastoupí, začíná podobně jako Heidegger od významného modu toho, jak se existující má ke své existenci, jak se ukazuje v ontologicky význačném naladění, které vytrhuje z navyklého způsobu života. Avšak zatímco u později jmenovaného je takovým význačným naladěním úzkost - úzkost o celou svoji

existenci na světě[1], *únava je spíše měřítkem naší zapletenosti do bytí, příznakem hluboké obavy, že před bytím nelze utéci. Stejně jako úzkost únava zasahuje celého* člověka jako modifikující celé jeho vztahování se ke světu a k druhým. **" Je taková únava, která je únavou ze všeho a ze všech, ale zejména ze sebe. To, co tu unavuje, není určitá forma našeho života ... únava míří na existenci samu."**[2]

V únavě tedy přichází primárně ke slovu náš vztah k existenci, který již není tlumočený naším vztahováním se ke světu, ale ještě ani reflexivním postojem. V únavě jsme takříkajíc sami sebou přistiženi v zapletenosti bytí, přitlačeni tíhou neodvolatelnosti tohoto vztahu. A právě celkovost tohoto ladění existujícího tvoří význačnost únavy pro ontologické tázání se po události nebo okamžiku převzetí existence existujícím.

Toto tvrzení by se mohlo zdát paradoxní, neboť únava právě odmítá existovat, chce se vyvléci z tíživého závazku nést svoji existenci, avšak ve stejném pohybu právě tímto odmítáním svůj vztah k existenci dosvědčuje. Nejde zde o možnost pozitivity takového dosvědčení, ale o samotný pohyb, kterým se existující ke své existenci vztahuje a přebírá ji jako tíži úkolu existovat, kterou je třeba vydržet. Zároveň se v tomto pohybu rozevírá dualita mezi existujícím a tím, jak si ve své existenci dává na srozuměnou to, jak se sebou vynachází.

Ovšem tato dualita se dá interpretovat i jinak, a sice jako diference mezi mít - již se vztahovat ke své existenci jako ke "vždy mé" a být, kde být vyjadřuje událost existování. Řečeno ještě jinými slovy, únava rozevírá ontologickou diferenci uprostřed temného nerozlišeného dění bytí. Není proto náhodou, že Heidegger své tázání se po smyslu bytí rozehrává právě na půdě analýz ´pobytu´, které je charakterizováno právě rozuměním bytí, ať už autentickým či většinou neautentickým způsobem.

Lévinas tuto význačnou situaci, situovanost do existence otevřenou v únavě rozpracovává hlouběji prostřednictvím analýzy únavy jako ochromení, které je bytostně zpožděním výkonu existence vůči existenci, k níž jsem připoután.[3] Toto zpoždění, chápané ontologicky, se v pozdější analýze ukáže jako podmínka vyvstání existujícího a jako podmínka "vzniku" vědomí, které je právě schopností odložit naléhavost zapletení do bytí.

---

[1] O těchto rozborech se zmíníme později v samostatné části.

[2] Lévinas, Emmanuel.: Existence a ten, kdo existuje. 1. vyd. Praha, OIKOYMENH 1997. s. 21.

[3] Srv. tamtéž. s. 25.

Mluvíme-li o výkonu existence, pak tu již musí být nějaké úsilí. Úsilí na jedné straně artikuluje a dosvědčuje zapletenost do bytí, na straně druhé z ní chce svobodnou tvorbou uniknout. Vnitřní dialektika tohoto pohybu odhaluje napětí úsilí jako interval tvořený neustálým dobíháním existence za přítomností a odhodláním, které míří v předjímání za přítomnost. Tento vnitřně se diferencující pohyb charakterizuje úsilí jako událost. Avšak odhodlání mířící v předjímání za přítomnost, které zde není fundováno nějakým výkonem rozvrhování svých možností "jak být" nebo realizací projektu, zde ještě nemůžeme chápat jako záblesk budoucnosti. To, co se tu otevírá, je distance mezi úsilím a přítomností, vůči níž je úsilí vždy již pozadu.

Z předchozích úvah se zdá, že tíže únavy je usmířena úsilím, jehož cíl je zvolen a činem, který je svobodnou tvorbou. Tento paradox, kdy je únava zdánlivě propuštěna ze své zapletenosti do bytí, aby z ní byla opět usvědčena, se vyjasní analýzou vztahu úsilí a okamžiku. Úsilí, jímž je veden čin, odvíjí krok po kroku vzdálenost k vytčenému cíli. Jeho trvání se děje právě tímto odvíjením, v němž rozsekává a zase navazuje okamžiky intervalu - udržuje se v zastaveních, prostřednictvím nichž odměřuje vzdálenost mezi sebou a skutečností díla. Zapletené do přítomnosti je pozadu za okamžikem. Uprostřed anonymního dění existence otevírá interval, hloubku, v níž se odehrává kladení.

Zde se dostáváme k události, která ustavuje přítomnost - přítomnost subjektu v beztvarém dění anonymní existence, které bere na sebe prostřednictvím činu. Převzetím je aktem přivlastnění, jímž se ustavuje existující jako subjekt existence.[4] Vzetí přítomnosti na sebe je však podrobení se, převzetí vážnosti závazku, který je vždy můj. Tragičnost úsilí nespočívá v tom, že by se snad minulo cílem, ale protože je odsouzeno k přítomnosti, jež se zdá být věčností.

Teprve nyní můžeme adekvátně uchopit ontologickou významnost únavy, která není únavou z nějaké konkrétní činnosti, nýbrž z bytí. A to tak, že ve svém váhání převzít bytí dává vyvstat distanci, zpoždění vůči přítomnosti, která je přítomností existujícího. A právě díky této trhlině v existenci se může rozehrát vztah mezi existencí a tím, kdo existuje.

Analýza události vyvstání já - subjektu existence v anonymním existování nás přivádí k otázce, jak se to má se vztahem já ke světu,v němž je již situovaný,a k němuž

[4] Srv. tamtéž s. 28.

míří svými činy. Nepůjde nám o tázání po realitě světa nebo jeho smyslu odvozeném od činnosti účelově jednající bytosti. Ani nebudeme chápat svět jako strukturu konstituovanou intencionálními vztahy transcendentální subjektivity nebo jako horizont vší zkušenosti, a pak o vztah já k němu. Ale naopak od tohoto vztahu vyjdeme.

1.1.1 Já a svět jako korelát intence

Vztah já ke světu prozkoumáme ve dvou základních modech vztahování se. První motivací je, abychom vykázali rozdíl mezi tím, jak se existující vztahuje ke své existenci v okamžiku přebírání přítomnosti bytí na sebe, a intencí, v níž se naopak vůči své existenci udržuje v distanci,a tak nechali vyvstat v plné plastičnosti vážnost vnitřní dialektiky existence a připravili si můstek na pozdější analýzy Stejného. Druhou motivací je ukázat svět na svém ústupu, kdy se jeho přesné obrysy uchopené intencí jako tvary již přivlastněné vnitřkem noří do neurčitého šera, aby se opět vnitřku vymkly a nechaly vystoupit anonymní dění, a tak si připravili půdu pro zachycení vyvstání vědomí jako schopnosti spát, klást se do určitého zde.

Jak jsme si již ukázali, aktem převzetí přítomnosti na sebe přebíráme na sebe úkol existovat, jehož neodvolatelnost je dosvědčována v nemožnosti uniknout únavy. Oproti tomu náš vztah ke světu je primárně vztah přivlastňování si věcí, k nimž míří touha. Touha strukturuje věci, předměty žádosti ne jako věci, které je třeba obstarávat, ale jako samotný cíl, naplnění. Narozdíl od slavných heideggerovských analýz existence jako starosti, která zprvu a většinou dlí u obstarávaných ´nitrosvětských´ jsoucen světa nejbližšího okolí, zachycuje Lévinas existenci toužící po věcech nevědomou ještě ohrožení svého naplnění v užívání si věcí.[5]

Intence není vedena primárně starostí o bytí, nýbrž naplněním. Skutečnost věci je proto dána jejím charakterem cíle, naplněním touhy. V touze se svět ukazuje jako to, co je dáno. Celá jeho hloubka je proměřována upřímností touhy, která tvoří intencionalitu intence[6]. Avšak narozdíl od přítomnosti existence ponechává možnost odstupu - nabízí existujícímu možnost odkladu "pádu" v zapletenost do existence. Mezi mne a existenci touha vkládá předměty žádosti, které se nabízejí k užívání. A právě zde

---

[5] Srv. tamtéž s. 31.

[6] Oproti pojetí intence E. Husserla, který ji chápe jako prostou (ačkoli bytostně charakterizující) schopnost vědomí vztahovat se k předmětům a zahrnovat je tak do sféry imanence. Což je přivlastňování svého druhu.

se ukazuje odlišnost východisek mezi Lévinasem a Heideggerem. Světskost světa není u Lévinase uchopena jako celková struktura souvislosti poukazů, která v posledku odkazuje k onomu 'kvůli čemu' - k existenci na světě obstarávající si možnosti svého "jak být"[7], nýbrž je samotným faktem danosti. Rovněž tak bytí na světě samo je spíše než starostí charakterizováno štědrou dostatečností světa a uspokojením.

Co tedy tvoří zásadní rozdíl mezi okamžikem, v němž na sebe bereme existenci, a vztahem já ke světu v intenci, je právě možnost odstupu, odkladu návratu k sobě v přijímání a přivlastňování obsahů světa, které v aktu přivlastnění přijímají tvářnost vnitřku, a tak získávají tvar - určitost. Svět otevřený a strukturovaný touhou nabízí možnost vytržení z anonymního dění existence, uprostřed existence se od existování odpoutat. Jak se to však má v situaci, kdy intence, pohyb vědomí naráží na nepřítomnost pevných obrysů, kdy svět jakoby ustupuje do stínu? V tomto obrácení se v "nic" světa světla a určitosti se pokusíme zachytit skutečnost anonymního dění bytí, abychom si připravili půdu pro pozdější analýzu vyvstání subjektu existence.

1.1.2 Skutečnost "ono je"

Svět se na svém ústupu ohlašuje jako ústup určitosti forem, které se dávají jakožto formy právě tím, že se nechávají přivlastnit vnitřkem. To je možné díky světlu dávajícímu vyvstat distanci - krajině, z níž vystupují věci jako to a to. Zde ještě ve vztahu k touze. Přicházející neurčitost nenechává žádnému tvaru vyvstat. Obaluje povrch, veškerou tvářnost, ukazující se jako kvalita, neprostupností šera. Toto metaforické vyjádření vystihuje přesně návrat světa do anonymního dění bytí. To, co přichází ke slovu, je nic. Negace subjektu, světa a světla. Přesto není "toto" nic absolutní negací - něco se děje, ne však jako něco.

Nejlépe to, co chceme popsat, přibližuje metafora noci. Noc rozpustila všechny tvary, proměnila známý pokoj v neurčitou změť bodů. Tma není naléhavá, že z ní snad může vystoupit nějaké konkrétní nebezpečí, ale že nechává přicházet právě to neurčitě ohrožující nic. Z noci vystupuje nepřítomnost, není to však úplná nepřítomnost, je naopak přítomností neodvolatelnou. Přítomností skutečnosti anonymního bytí, v níž je subjekt existence zadušen. To, co zbývá, je spíše jakousi atmosférou. **"Bytí zůstává**

[7] Srv. Heidegger, Martin.: Bytí a čas. 1. vyd. Praha, OIKOMENH 1996. § 18.

jako silové pole, jako tíživé okolí, které nikomu nepatří,ale jako univerzální se vrací do samotného lůna negace, jež jej vydělila..."[8]

Temnota strhávající s sebou všechnu určitost se sice neukazuje jako něco, ale je obsahem - bez kvalit, o to "hutnější". Z hlediska subjektu existence se objevuje zásadní rozdíl mezi světem světla a skutečností anonymního bytí v tom, že ve světle se svět vystavuje vzhledem ke mně, kdežto tomuto dění jsem vystaven já sám a není nic, za co bych se mohl skrýt. Vědomí je vykloubeno ze svého vztahu k existenci. Jeden člen vztahu pohlcuje druhý, existence se navrací do temnoty bytí. Zůstává jen "silové pole bytí".[9]

Stavíme před sebe otázku, jak je možná existence subjektu, soukromí vůbec. Kde je ten okamžik, kdy je vláda noci sesazena a uprostřed anonymního bytí vyvstává subjekt, vědomí, nějaký vnitřek? Tato význačná událost by pak byla samotnou možností nalézt v sobě útočiště - odložit vydanost bytí. Nástup vědomí znamená uprostřed noci usnout. A usnout znamená klást se už na určité místo. Bytí se ukazuje jako sama schopnost usebrání. A toto usebrání na určitém místě je omezení existence, kladení.[10]

Role 'tu' situovanosti do určitého místa v ontologii existence je bezesporu jedním z významných objevů heideggerovského myšlení. Avšak zde aktu kladení u Lévinase neznamená prostorovost existence na světě[11], ale **" je skutečností samou, že vědomí je počátek, že vychází ze sebe samého..."**[12] A že vychází ze sebe sama je umožněno vztahováním se k základu, tak se usebírá z neurčitosti anonymního dění bytí.

1.1.3 Počátek vědomí a přítomnost

Jak jsme již řekli, vědomí je charakterizováno schopností usnout, svěřit se základu. Avšak jakožto okamžik, samotná funkce přítomnosti, který čerpá svoji existenci a smysl ze sebe, není schopen sebe sama přesahovat - postrádá tudíž onu dynamiku rozpětí, která se nám zdá být rozpětí existence (životní souvislostí u Heideggera). Podstatný rozdíl oproti tradičně pojatému trvání je ještě v tom, že je právě

---

[8] Viz. tamtéž s. 48.

[9] Srv. tamtéž s. 53.

[10] Srv. tamtéž s. 58.

[11] Srv. Heidegger, Martin.: Bytí a čas. §§ 28-29.

[12] Viz. Lévinas, Emmanuel.: Existence a ten, kdo existuje. s. 60.

centrálním okamžikem, že drží v sobě čin, jímž se existence připisuje sobě.[13] Ustavuje v sobě vztah, který je odstupem od anonymního dění bytí, ale zároveň je nenávratným zapletením se do bytí - existence. Právě v tom spočívá celá tíha přítomnosti, že se z ní nelze vyvázat. Že je přece jistá možnost nápravy tohoto ontologického "násilí" uvnitř imanence existujícího, si ukážeme při vypracování Lévinasova konceptu času. Zatím se budeme držet pouze toho, co se nám ukázalo v samotném jádru aktu vzetí přítomnosti na sebe.

Jak jsme již řekli, okamžik k ničemu dalšímu neodkazuje, je sám v sobě završen a toto završení je možné jen jako prchavost. Prchavostí se však přítomnost nevyčerpává, v tíži zapletení, kdy je existence - vztah já k sobě, je okamžik cílem. Kruhovým pohybem se navrací k sobě jakožto k cíli. Uvnitř prchavosti tak nalézáme zastavení, svěření se základu. Přítomnost je v bytostném vztahu k ´tu´.

Oproti Heideggerovi není existence břímě proto, že je vržená do své konečnosti, ale že nepodléhá znicotnění. Její odklad ve spánku nebo v únavě je jen na chvíli. Návrat existujícího do existence je nevyhnutelný. Konečnost se zde neklade vzhledem k času, nýbrž vzhledem k přítomnosti, která se nakonec zvrací do sebe. Vztah přítomnosti a subjektu existence je proto základem identity. Není to trvání subjektivity subjektu v proudu vědomí, v němž se jeví rozmanité póly intencionality, ale neustálý zvrat já v sebe. Dění přítomnosti v jejím odstupu a zároveň nevyhnutelném návratu.[14]

Předchozí analýzy nám připravily půdu pro tázání se po smyslu vyvstání existence. Nešlo o to, zda je existující vědomím, myšlením nebo pobytem, který si již vždy nějak rozumí, ať v aktu odhodlanosti, kterým by převzal svoji existenci na zodpovědnost a to tak, že by jí rozuměl jako ´negativitou prostoupenému základu své negativity´[15] nebo po způsobu bytí ´nitrosvětských´ jsoucen. Smyslem vyvstání existence je právě událost vyvstání jsoucího v a z anonymního dění bytí. Přítomnost se vykládá sama ze sebe a jako kladoucí se do určitého místa, základu je vědomím.[16]

Jak již bylo řečeno, existence je charakterizována nezrušitelným vztahem k sobě samé. Odvolání závazku být ve spánku nebo únavě je krátkou epizodou v tomto ontologickém podniku. Ještě jsem však nerozpracovali jeden motiv, který by možná

---

[13] Srv. tamtéž s. 63-64.

[14] Srv. tamtéž s. 67.

[15] Srv. Heidegger, Martin.: Bytí a čas. s. 337.

[16] Srv. Lévinas, Emmanuel.: Existující a ten, kdo existuje. s. 70.

cestu ven ze zapletenosti já v já, mohl naznačovat. Zmínili jsme se totiž o vztahu já ke světu - k vnějšku vzhledem k niternosti existence. Budeme se proto nyní ptát, zda přece jen vztah existujícího ke světu neskýtá platnou možnost transcendence a tudíž svobody já.

1.2 Existence na světě

1.2.1 Svět a "žití z ..." neboli slast

Naším prvním motivem, kterým se necháme při našich analýzách existence na světě vést, bude takový vztah existence ke světu, který se vyznačuje spotřebováváním toho, co svět nabízí, čili „žití z ...". Toto „žití z ..." je primárně charakterizováno šťastnou příchylností ke světu, nikoli klopotným obstaráváním své existence, které rozestavuje strukturu světa podle celku poukazů k tomu a tomu vzhledem k onomu ´kvůli čemu´, jímž je bytí na světě. To, oč nám půjde, bude prozkoumání existence na světě v celé plnosti jejího vztahování se ke světu, v níž se ustavuje jako interiorita - oddělenost, a to vzhledem k možnosti transcendence, kterou již Heideggerův obstarávající ´pobyt´ předpokládá. Otázku je také možno položit tak, zda je exteriorita světa a věcí, jež nabízí, dostatečně vzdálená od imanence subjektu. Bude proto dále třeba explikovat rozdíl mezi vztahy analogickými k transcendenci (kde je však jeden člen vztahu posléze ve vztahu rozpuštěn) a vztahů transcendence samotné.

Vztahy analogické transcendenci jsou totiž nakonec návratem do sféry imanence stejného/odděleného subjektu existence. Jejich jinakost je ve vztahu překonána a v tomto pohybu zestejňování je oddělenost subjektu dokonána, jelikož je v onom vztahu absolutní.

Nejdříve je třeba vyznačit rozdíl mezi instrumentálním vztahem ke světu jako nejbližšímu okolí – krajině významnosti a účelnosti, kterým se vyznačuje starost o bytí na světě, a „žitím z ..." Instrumentální vztah ke světu již předpokládá jisté porozumění, výklad světa jako prostředí, z něhož vystupují jsoucna, která mohou být vhodná na to a to, v určitých souřadnicích rozměřených dle celkové souvislosti poukazů významnosti a dostatečnosti. Toto porozumění je však již vždy vyznačením závislosti vzhledem k onomu jinému. Používám veden starostí o svoji existenci na světě a její možnosti – jím, abych žil a platím nájem, abych mohl složit hlavu v bezpečí bytu.

Lévinasovo pochopení „žití z..." je odlišné – vyznačuje nezávislou existenci závislou na věcech, jimiž se vyživuje. Tato závislost však není kauzální. Hned na

začátku toto „žití z ..." charakterizuje jako štěstí, slastné požívání živin, které svět nabízí. Věci, kterých užíváme a z nichž se těšíme, nejsou vždy prostředkem k zajištění holé existence. Dobrá kniha nebo káva je také živinou, kterou spotřebováváme. Existence na světě je vždy něčím víc než obstaráváním. Spotřebovávání živin[17] je přeměna jejich jinakosti ve stejné, v imanenci subjektu. Toto „žití z ..." není jen uvědomováním si šťastné závislosti, v níž potřeba nalézá své naplnění, ale je žitím života, žitím v a z obsahů, které život vyživují. Je slastí, protože se živí svojí aktivitou mimo řád potřeby. Je ta jakýsi „přepych" existence na světě, která ještě neví o nezajištěnosti budoucí existence.

Lévinasovo pojetí existence na světě jako primárně šťastné ve své závislosti na jeho obsazích a jeho štěstí jako jádra nezávislosti této existence může být snad napadnutelné vzhledem k bytostné potřebnosti existence na světě stejně jako její konečnosti. Zde však tato námitka není kladena na adekvátní půdě. "Žití z..." není totiž pouhým naplňováním potřeb ani únikem před vlastní konečností do obstarávání obsahů světa, ale je prožíváním těchto obsahů - nikoli reflexí nebo věděním. V tomto prožívání je existence na světě usebrána v okamžiku, kdy prožívá. Existence na světě žije svůj život v a z přítomného okamžiku, který ještě není časem v pravém slova smyslu. Neví nic o budoucnosti, jež může naplnění potřeb odmítnout. Ještě reflexivně neuchopil svoji existenci jako konečnou. Její celkovost je dána v okamžiku, nikoli v heroickém vztahu ke smrti, kdy si ji bere na sebe jako své **"nejvlastnější, bezevztažné a nepředstižné moci být".**[18]

Dokonce "žití z ..." ve svém spotřebovávání obsahů světa neznamená pohyb upadání, protože mi nezastírá prostou existenci. Naopak štěstí **"je poslední vědomí všech oněch obsahů, které zaplňují můj život."**[19] A opět k potřebě - předmět naplnění potřeby je "žitím z ..." prožíván jako prostředek i účel. Věci, které svět nabízí, jsou tak ono více bytí nad prostředkem a příručností, která jej tvoří, protože jsou schopny naplnit život, nejen jej udržet.

Narozdíl od Heideggera, který chápe existenci na světě jako starost, Lévinas zdůrazňuje nadbývání nad starostí, zárodek budoucího vztahu k nekonečnu, který je v

---

[17] Lévinas to, co nazýváme spotřebovávání živin nazývá vyživováním. Srv. Lévinas, Emmanuel.: Totalita a nekonečno. s. 93.

[18] Heidegger, Martin.: Bytí a čas. s. 281.

[19] Lévinas, Emmanuel.: Totalita a nekonečno. s. 93.

posledku možností milosti a vykoupení ze smrti. Porozuměním životu jako štěstí, které zalévá vědomí vyživující se příchylností k životu, již vykračuje z roviny ontologie. Vztahování se k jinakosti věcí po způsobu šťastného "žití z ...", jež se ve výživě proměňují v život sám, odkrývá věci skrze jejich hodnotu. Rozvrhuje se již tedy mimo rovinu čistého bytí. Před reflexí a mimo kategorie teorie a praxe se existence na světě odkazuje k poslednímu vztahu, jímž je štěstí. Existence již vždy vyznačuje nadbývání nad existencí plnou příslibů milosti a ozvěnou transcendence.

To, z čeho existence na světě žije, nedotvrzuje její konečnost, ale tvoří kulisy pro odehrávání se její subjektivity. Subjekt se završuje v okamžiku štěstí. Závislost na živinách, které svět nabízí, se tak proměňuje v panství subjektu. Proti Heideggerovu bytí na světě rozptýlenému v každodenním obstarávání, kmitajícímu od jednoho příručního jsoucna ke druhému je "žití z..." naopak usebraností ve štěstí, završeností panství existujícího nad existencí. Přemocí závislé existence nad svojí závislostí - za kategoriemi potřebnosti.

Pohyb "žití z ..." je sice pohybem potřeby, ale potřeba je nezotročuje, protože vyznačuje závislost skrze distanci, odklad závislosti. A proto je možné naléhavost potřeby utišit v práci a praktickém pobývání na světě, které má již své doma, svůj zábor. Vržená tělesnost situovaná do světa, kterou jsem, není jen základ mé podřízenosti tomu, čím nejsem, nýbrž je vůbec způsobem jak se moci situovat do distance, způsobem jak mít čas - překonat naléhavost potřeby prací, odložit ji.[20]

1.3 Oddělenost a samota

Jak již bylo řečeno, štěstí je završením panství subjektu nad existencí a zároveň ukazuje distanci subjektu vůči jinému i vůči své potřebnosti. To, co se zde rýsuje, je oddělení. Toto oddělení ještě vůbec nevyjadřuje vztah jednotliviny a celku, z něhož se vydělila procesem individuace, a vůči němuž se stále vymezuje a ve vymezování potvrzuje svoji autonomii. Avšak co tvoří jedinečnost subjektu? V dialektice štěstí je jedinečnost právě odmítnutím pojmu, únikem před pohledem třetího, který porovnává a zevšeobecňuje podle společného členu. Při analýze subjektivity subjektu vyjdeme od tohoto prolomení totality, která se dává jako všezahrnující obecnost - srozumitelnost a jasnost pojmu, přes analýzu intencionality štěstí, prostřednictvím níž se budeme snažit

[20] Srv. tamtéž. s. 98.

uchopit vztah mezi životem, který žiji a faktem jeho žití, živlu, uvnitř něhož se nabízejí věci k vlastnění, smyslovost a konečně domestikaci světa skrze obydlí a práci.

1.3.1 Prolomení totality a osamělost

Již zmíněné odmítnutí existence být zahrnuta pod pojem rodu - být uchopena obecně, nazývá Lévinas **"egoismus štěstí"**[21]. Egoismus v tom, že se existence zvrací do své interiority, která tvoří její obsah. "Žití z ..." si ve svém šťastném žití uprostřed živin světa zcela postačuje. Předpokladem této dostatečnosti, spokojenosti obrácené do sebe je ovšem privace potřeby. Tím se však jen odkazuje k tomu nad prostředkem a prostředečností. Dříve než se obsahy světa dávají jako prostředky dostačující k tomu a tomu, jsou předmětem potěšení a touhy.

Obrácenost subjektu štěstí do sebe rýsuje jeho osamělost. Proto se říká, že je štěstí nesdělitelné - ne pro nedostatečnost jazyka, ale protože usebírá oddělenost, protože je bytostně egoistické. Vyvstání já jako bytí pro sebe ve štěstí se děje jako exaltace jsoucího překračující možnost být osloven bytím - tedy nechat si rozumět skrze porozumění bytí. Dříve než je existence na světě "pastýřem bytí", dříve než bytí bere na sebe[22] je šťastným prožíváním obsahů života - je interiorizací štěstí a zároveň otevřením dimenze mimo bytí, a takto se stává subjektem bytí.[23]

Rozum charakterizován schopností tematizace a zpředmětňující intencionality jedinečnost subjektu nekonstituuje. Je to právě díky výsostné aktivitě rozumu, která všechnu rozmanitost vnitřku i vnějšku převádí na strukturu racionality ústící do totality stejného, v níž jedinečné vůbec nemůže přijít ke slovu. Tuto podstatnou diferenci mezi řádem srozumitelnosti a štěstí vypracujeme nyní při analýze intencionality představování a štěstí.

1.3.2 Představování a intencionalita štěstí

Prostřednictvím analýzy představování při explikaci zpředmětňující intencionality, která konstituuje předmětný smysl, si připravíme půdu pro analýzu intencionality štěstí, na které budeme zase zkoumat vztah mezi životem, který žiji a

[21] Srv. tamtéž s. 100.

[22] Myslí se tím bytí v Heideggerovu slova smyslu, nikoli bytí jako existence existujícího.

[23] Srv. tamtéž s. 101.

samotným faktem žití. Tento způsob výkladu je veden otázkou, zda štěstí není způsob, jak se život vztahuje ke svým obsahům, z nichž žije, nějakou formou intencionality jakožto univerzální charakteristiky vědomí. Každý moment existence, každý konstituent proudu vědomí je vztahem k něčemu jinému než je sám. Víme, že každé poznávání je poznáváním něčeho, každé chtění je chtěním něčeho, každá myšlenka se vztahuje ke svému myšlenému. V proudu vědomí jsou k sobě vzájemně vztaženy pól já - činné subjektivity a předmětný pól dávající se v představování. Už při první explikaci intencionality se ukazuje výsostné postavení představování, které nechává vyvstat celek, z něhož teprve vystupují jednotlivosti jako jednotlivosti.

Přítomný okamžik existence, života vědomí je v anticipaci možné zkušenosti orientován k budoucnosti a zároveň je v retenci vykládá nebo přebírá na pozadí minulého. Vědomí si takto rozestavuje celou říši aktuální a potenciální zkušenosti, k níž mu intencionalita zjednává přístup. Jaký je však vztah mezi intencionalitou, která konstituje předmětný pól, a intencionalitou štěstí, která se zdá charakterizovat vztah mého života a faktu žití?

Pro zodpovězení této otázky je nutné nejdříve analyzovat vztah představování a konstituce, jak se děje v husserlovsky pojaté intencionalitě vědomí. V intencionalitě je samostatnost předmětů zdánlivě překonána uchopením předmětu jako předmětného smyslu, který je konstituován ve vědomí.[24] Avšak to, co Husserlova fenomenologie dokázala explikovat jako podstatnou diferenci v okrsku ontologie, je právě rozdíl mezi předmětem představy a aktem představování samotným. Úskalí se objevuje ve výkladu této diference jako ve skutečnosti založené. Předmět představy je ve vědomí ne ve smyslu ontologické závislosti, nýbrž ve své vztaženosti ke struktuře srozumitelnosti - že je uchopován v jasnosti rozumových určení. Proto je smysluplné mluvit o jasných a rozlišených idejích, prostřednictvím nichž je předmět dán.

Srozumitelnost osvětlující strukturu, z nichž vystupují předměty ve vztahu k vědomí, je adekvací představujícího a představovaného, které je představujícím vymezeno. Odpor vnějšího světa je tak přemožen. A toto vymezování se děje jako

[24] Srv. Husserl, Edmund.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. 2. vyd. Praha, Academia 1996. § 40-41. Významné jsou rovněž důsledky provedení transcendentální redukce uvedené v § 47.

udílení smyslu, sama spontaneita představujícího a myslícího já. Předměty jsou "vtěleny" do sféry imanence transcendentální subjektivity - struktury vědomí.[25]

Při představování je jiné vymezováno já, vnějšek je vztažen k vnitřku, vnitřek sám je však vnějškem vymezován jako to, co si ten a ten předmět představuje a v představování přivlastňuje jeho převedením na předmětný pól vědomí. Samo toto zestejňování, v němž se ztrácí jedinečnost já, jelikož zahrnuto pod všeobjímající totalitu transcendentální subjektivity, je však založeno v jiné intencionalitě - v intencionalitě štěstí. Aby mohla transcendentální subjektivita jako ve světě fungující vůbec vyvstat, musí být vtělena do jednotlivých "empirických" vědomí, která jsou svými těly vystavena do světa. Štěstí tělesné bytosti tak představuje strukturu zcela odlišnou od právě analyzované intencionality.

Lévinas ji popisuje právě pomocí protikladu k intencionalitě představování. Podstatný rozdíl spočívá v tom, že štěstí lpí na exterioritě vnějšku, kterou činnost struktury vědomí, jak ji Husserl pomocí fenomenologická metody analyzuje, ruší. Příchylnost k exterioritě obsahů světa, z nichž se štěstí těší, se děje jako vystavení a zároveň postavení tělem do světa. Tento základní postoj existence na světě nemůže být popsán ani metodou transcendentální fenomenologie, ale ani účelností obstarávání. Nahá a potřebná tělesná existence identifikuje svoji situovanost ve středu světa, jehož obsahů se zmocňuje, ale také svoji vyvrženost z tohoto středu, protože je **"podmíněno svým vlastním představováním světa ... Nahé a nuzné tělo je návratem představování do života, ..., jenž je nesen těmito představami a jenž z nich žije; jeho nouze - jeho potřeby - stvrzují "exterioritu" jakožto ne-konstituovanou - a to přede vší afirmací."**[26]

Přijetí této exteriority se děje jako vztah, v němž existence na světě vymezuje jiné, ale zároveň je jiným určována. Toto určování je námi analyzované „žití z ...", které převrací konstituci prováděnou zpředmětňující intencionalitou. Zatímco představování, intencionální akty převádějí jednotlivé předměty zkušenosti na předmětný pól vědomí - předmětnosti získávají svůj smysl ve vztaženosti k proudu vědomí, tělesná existence na světě míří na obsahy světa jako na živiny. Konstituované ve vědomí se stává podmínkou samotné existence konstituujícího, protože jej vyživuje.

---

[25] Srv. Lévinas, Emmanuel.: Totalita a nekonečno. s. 105-106.

[26] Viz. tamtéž s. 109-110.

Fakt, že já je určováno představovaným, vyznačuje nadbývání představované skutečnosti nad konstituovaným smyslem reality. Potřebnost tělesné existence zakládá možnost být situován ve vztahu, kdy já jako absolutní počátek, je podmíněno ne-já. Tato podmíněnost se však neděje tak, že by subjektivitu já rušila, nýbrž ne-já, jinakost obsahů světa je v procesu nasycení potřeb přeměněna na stejné. Z hlediska představování je intencionalita štěstí převraceným způsobem vztahování se ke vnějšku. Svobodná tvorba vědomí, které udílí věcem smysl a formu racionality, do níž je vplétá, je již předem podmíněna těmi samými předměty, jejichž předmětnost vědomí konstituovalo. Není to tak, že by toto určování exterioritou bylo nějakým protitahem vůči spontánnímu pohybu vědomí, protože toto určování se děje skrze tělo.

V těchto pasážích odkazuje Lévinas implicitně k časení starosti - sjednocujícího existenciálu bytí na světě, když popisuje intencionalitu, **"jež míní vnějšek, mění při svém mínění směr tak, že se stává vnitřkem exteriority, kterou konstituuje, že nějak vychází z místa, k němuž míří, rozpoznává se ve své budoucnosti jako minulá a žije z toho, co myslí."**[27] Narozdíl od Heideggera, který tuto dynamickou strukturu časení časovosti interpretuje jako smysl autentické starosti, se vykládá, nikoli žije z toho, co myslí, co otevírá ve svém rozumění jakožto odhodlaná převzít svoji nejvlastnější, bezevztažnou a nepředstižnou možnost. Heidegger v pasážích *Bytí a času* věnovaných časovosti jako ontologickému smyslu starosti popisuje zpřítomňování, které se u Lévinase děje jako žití z toho, co subjekt myslí, následovně - dlít odhodlaně u toho, co je v situaci po ruce, nechat v jednání – praktickém zacházení, vystoupit do světla obstarávajícího rozumění to, co se vyskytuje ve světě našeho nejbližšího okolí.[28] Heidegger přeskakuje význam fenoménu tělesnosti existence na světě přesto, že věnuje tolik prostoru explikaci praktického způsobu toho jak být. Proto nemůže být v jeho existenciální interpretaci starosti a jejího smyslu, který se ukazuje být časovostí (o tom v pozdější části práce), přiveden ke slovu fundamentální způsob existence na světě – „žití z ...". Rovněž zpřítomňování ve smyslu nezakrývajícího setkání s tím, co v jednání starost jakožto odhodlanost uchopuje[29], které je možné teprve na základě obydlí, které zase předpokládá událost setkání s absolutní jinakostí Druhého, je v *Bytí a času* založeno jinak, totiž na půdě ontologie.

---

[27] Viz. tamtéž s. 111.

[28] Srv. Heidegger, Martin.: Bytí a čas. § 65.

[29] Srv. tamtéž s. 358.

Ve zkratce – intencionalita štěstí artikuluje svět, v němž žiji svůj život a který ustavuji jako svět nejbližšího okolí v proudu vědomí a svým rozumějícím praktickým zacházením, jako podmínku a předchůdnost vzhledem k holé existenci. Pohyb konstituce mění svůj směr podle potřebného těla, na jeho základě. Výtvor vědomí se stává podmínkou vědomí.

To nás vede k otázce v jakém smyslu je existence na světě, z jehož obsahů žije, nepřevoditelná na optiku racionálního poznávání světa a vzhledem k rozumění v heideggerovském chápání v jakém smyslu je svět předchůdný. Abychom mohli tuto otázku zodpovědět, musíme nejdříve prozkoumat způsob, jak a z čeho k nám věci přicházejí – je to určitá krajina, která věci propouští do možnosti být uchopeny rozumějícím praktickým zacházením, nebo je to snad prostředí, jež je obklopuje jako jakási hutnost, neurčitelný obsah obtékající formu?

1.3.3 Živel a věci

Věci dávající se jako fenomény – koreláty vědomí ve výkonech myšlení vystupují vždy z určitého horizontu, v nějaké textuře zkušenostního schématu zasazené do souvislosti retence, prezence a protence.[30] Jejich spotřebovávání je pak zase propouští do prostředí, z něhož jsme je vzali zakusujíce se do nich. Účelností, instrumentální dostatečností není jsoucnost věcí vyčerpána. Praktické obstarávání, které jim rozumí právě v jejich dostatečnosti, je sice zasazuje do nějaké struktury celkovosti, ale věci samy odkazují k prostředí, které se takto uchopit nedá. S věcmi je možné manipulovat, vlastnit je a spotřebovávat, ale prostory, na jejichž horizontu vystupují, k žádné možnosti vlastnictví neodkazují. Lévinas tyto prostory nebo prostředí nazývá živlem, jehož živelnost se odbývá v tom, že jej nelze myslet v kategorii substanciality.[31]

Živel není vymezen formou, je jakoby čistý obsah bez podkladu a bez povrchu, to znamená bez tvářnosti. Nedá se o něm dokonce uvažovat ani v diskurzu konečného a nekonečného, ve smyslu vztahování se konečného k nekonečnému. K živlu se můžeme vztahovat právě jen jako k prostředí. Živel nás obklopuje jako vnitřek bez vnějšku.

V Heideggerově myšlení by byl živel nejspíše uchopen jako příroda, avšak příroda je zde již interpretována jako **„jsoucno, s kterým se setkáváme uvnitř světa a**

---

[30] Srv. Husserl, Edmund.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. s. 182-183.

[31] Srv. Lévinas, Emmanuel.: Totalita a nekonečno. s. 113.

které různými způsoby a v různých stupních odkrýváme.“[32] Tato interpretace přírody, ačkoli se v dalších pasážích mluví o prostředí, přírodních úkazech apod., je vedena ideou, že bytostným rysem přírodních věcí je substancialita a výskytovost, která se za jistých podmínek může stát příručností. Je zde proto hned zpočátku zakryt rozdíl mezi věcmi, které z přírody – živlu, vystupují a živlem samotným. Příroda sama je vysvětlována na základě pojmu světa, to znamená převedena na vztah k účelově jednající existenci na světě. Příroda jako prostor čistého výskytu přichází ke slovu až když je prolomena struktura světa našeho okolí, konstituovaná souvislostí celku poukazů dostatečnosti. Krajina světa nejbližšího okolí, z něhož jsou uvolňována ´příruční´ jsoucna odkazující vždy k onomu ´kvůli čemu´ – existenci na světě, se proměňuje **„ v soustavu rozlehlých věcí, které se už jen vyskytují.“**[33]

U Lévinase je živel/příroda vykládán jako dění, které se rozvíjí podle svých vlastních kategorií ontologicky původnějších než kategorie substance – podle hloubky bez formy jako prostředí, které vůbec něco jako svět uvolňuje do jeho bytí. Vztah je opačný, zatímco u Heideggera se příroda vyskytuje uvnitř světa, zde svět živin i instrumentů zabezpečujících uchování existence vystupuje na horizontu živlu. A způsob, jímž je hloubka živlu překonána, je obydlí, zábor v okrsku bytí, v němž se existence na světě jakoby ohrazuje vůči hučení živlu. Obydlí je pak středem světa, samo založeno na vztahu k exterioralitě Druhého. Všechno instrumentální jednání vzhledem k živlu, které nechává z přírody vyvstat tvářnost věcí, již odkazuje k obydlí jako podmínce vlastnictví a vnitřního života vůbec.

Tato situace tělesné existence na světě je analogická události, kdy se přítomnost jako okamžik vztahuje k základu, jejíž je podmínkou, což je interpretováno jako vyvstání já – subjektu existence. V právě rozebíraných pasážích se Lévinas snaží dosavadní analýzy prohlubovat a precizovat. To, k čemu popisy různých způsobů vztahování se jako je „žití z ...“, štěstí, zvládání živelnosti živlu směřují, je zachycení konstituování vnitřního života oddělené bytosti na pomezí vnitřku a vnějšku. Její oddělenost bude později interpretována jako podmínka vztahu k transcendenci.

Vztah k živlu je radikálně odlišný od vztahu k věcem, protože směr vztahování se je jiný – živel nás obklopuje, kdežto věci vyvstávají zasazeny do nějaké krajiny konstituované intencionalitou štěstí. Kvalita věcí je vystavena lícem, to jest tím, že jsou

[32] Viz. Heidegger, Martin.: Bytí a čas. s. 83.

[33] Viz. tamtéž s. 137.

primárně živinami, jimiž se tělesná existence na světě živí. Mají proto tvářnost rýsující ve styku s potřebným tělem. Živel se nám dává jako bytostná neurčitelnost, kvalita bez původu v nějakém bytí, z něhož by vycházela. Kvalita se ukazuje jako nic neurčující, nejde o něco, protože postrádá vnějšek, v němž by se dávala. Nemůžeme dokonce ani říci, odkud živel přichází, jakoby odnikud.

Myšlení proto nemůže živel pojmout jako předmět ani jej nějak vymezit na základě vztahu konečného a nekonečného, protože jako čistá kvalita bez substance je mimo tento vztah. Jakožto univerzální prostředí propouští teprve věci – předměty štěstí a užívání, do krajiny konstituované intencionalitou štěstí, světa „žití z ...". Každý obsah světa se nabízí šťastnému užívání a to dokonce i když jej tělesná existence na světě uchopuje v modu prostředečnosti. Používám-li klávesnici, používám instrument a jako takový se musí skládat z jednotlivých kláves a být správně zapojen, avšak žiji tím, že na ní píšu – stává se obsahem mého života a vstupuje do něj svým nadbýváním nad určením instrumentu. Můžeme tak říci, že štěstí je poslední kategorií zakoušení. Obsahy světa, věci v posledku odkazují k mému štěstí.

Toto triviální zjištění nemohlo být v Heideggerových analýzách prostředečnosti v kontextu analýz světskosti světa vyřčeno, protože zůstávají na rovině ontologie, kde je existence na světě podstatně charakterizována svým porozuměním bytí a kde dokonce i v 'existenciálu' vynacházení se se rýsuje moment vztaženosti k bytí.[34] Vlastnění uskutečňované jako praktické zacházení s věcmi na základě jejich charakteru prostředečnosti se nakonec zvrací ve šťastné užívání těchto věcí. Lévinas tento podstatný rys tělesné existence na světě podrobuje důkladným analýzám veden motivem slasti[35] **„jako posledního vztahu k substanciální plnosti bytí, k jeho materialitě, která zahrnuje všechny vztahy k věcem."**[36]

Odlišná optika vyplývající z různosti explikačních rámců se plně projevuje v pojetí jsoucnosti jsoucího - věci, v důsledku toho i světa. Struktura světa, kde je posledním vztahem k věcem šťastné užívání, které zcela míjí rovinu ontologie, nemůže být tvořena účelností. Nemůže být vůbec nahlížena prizmatem racionality, i kdyby měla

---

[34] To samozřejmě nemůže platit jako argument pro nedostatečnost Heideggerových analýz, protože jsou vedeny jiným projektem, v jehož východisku je axiom primátu ontologie, kdežto Lévinas vychází z axiomu primátu etiky, resp. axiologie přede vší ontologií.

[35] Místo Lévinasova termínu slasti používáme termín štěstí nebo šťastného užívání si – dle kontextu.

[36] Viz. Lévinas, Emmanuel.: Totalita a nekonečno. s. 114.

podobu praktického obstarávání. Svět tělesné existence – „žití z ...", je souborem živin vystupujících z neurčita živlu, aby byly vzápětí spotřebovány a v tom spotřebovávání, které není jen uspokojením potřeb, se do kvality živlu zase navrátily.

Zatímco Heideggerovo bytí na světě je primárně charakterizováno svým interesem o toto bytí, Lévinasovo šťastné „žití z ..." je naopak charakterizováno absencí zájmu o bytí. Tělesná existence na světě se nechává vést a svádět svými zájmy a vzájemně nesouvisejícími záležitostmi v jakémsi bezstarostném bezčasí – v dimenzi prchavého okamžiku, v němž není přesah k nějaké heteronomní účelnosti. Absence starosti o existenci znamená – skutečnost, že šťastné užívání ještě neví o budoucím nebezpečí. Dimenze budoucnosti ještě vůbec není otevřena. Šťastné užívání se děje právě jako možnost nevědomosti o nezajištěnosti své existence. Šťastné užívání nemíří na svoji existenci jako na něco, co je třeba nést, vykonávat, obstarávat, ale má za svůj jediný cíl živiny.

Situaci tělesné existence na světě v modu šťastného užívání nelze popsat pomocí nějaké představy, protože ta už odkazuje k funkci racionality, ale jako smyslovost, jejímž modem je štěstí. Smyslovost, o níž je nyní řeč, nebudeme analyzovat podle pojmů racionality nebo podle konstitutivní funkce vědomí, nýbrž podle řádu afektivity, to znamená základní schopnosti dotýkavosti.

Předměty dávající se smyslovosti neústí do představy, nýbrž poskytují uspokojení, tiché štěstí sytého subjektu. Smyslovost tak jako schopnost představivosti nekonstituuje nějaký svět, ale ustavuje v sobě naplněné štěstí tělesné existence. Nechat se dotýkat a naplňovat prostředím, z něhož vystupují předměty šťastného užívání, znamená neustále se zvracet dovnitř, být uvnitř bez vztahu k Nekonečnu a zároveň se ještě neotevřít pro možnost nechat se zneklidnit nesoudržným a o sobě neúčelným rázem světa našeho okolí. Tato temná stránka jsoucího není v počitku odkryta. Ve smyslovosti je odemčena situace, kdy je samotný předmět v jisté perspektivě konstituovaný v představě podmínkou představujícího subjektu. Jak jsme již řekli v předchozích úvahách, uskutečněním tohoto vztahu je tělo. Tělo popírá svobodnou tvorbu myšlení jako pouze vznášející se v čiré spontaneitě. Vztahem k podmínce vědomí je smyslovost, proto ji nelze popsat pomocí pojmů představování nýbrž jako fakt štěstí.[37]

[37] Srv. tamtéž s. 117.

Smyslovost nepostupuje stejným směrem jako racionální poznání, které sestupuje až k poslednímu důvodu, k jednomu. Smyslovost naopak je sama v sobě završena - jako monáda, která nemá okna, ale je nadána vnitřním dynamismem, chvěním egoistického subjektu. Toto završování bez vztahu k transendenci je způsobem "žití z ...". Naplňování potřeb, které je vždy víc než starost o holou existenci, míří na předměty uspokojení aniž by poznalo prostředky nutné k dosažení účelu.

Přece se však v dotyku s živlem ohlašuje nezajištěnost, ozvěna budoucnosti, která je primárně ohrožením uspokojení. Uvnitř interiority se již ohlašuje vpád vnějšku hrozící protrhnout v sobě spočívající imanenci. Způsobem, jímž je nezajištěnost budoucího upokojení přemožena, je obydlí. Šťastné užívání se uchyluje k práci, aby odložilo hrozivou budoucnost, a obrací se do představování, kde se zase stává pánem světa tím, že jej vztáhne k obydlí. Existence se uchyluje k práci, aby přemohla nezajištěnost potřeby a prolamuje uzavřenost okamžiku vydávaje se tak význačné možnosti být v čase, to znamená být situován ve vztahu k nekonečnu. Nechat se oslovit nekonečnem však může jen oddělená bytost. Konečná bytost ovšem nestojí v nějakém protikladu k nekonečnu. Ustavení interiority subjektu existence ve šťastném užívání, které završuje oddělenost, ústí do sebe zvráceného bytí, jehož uzavřenost není v protikladu k vnějšímu.

Aby se do sebe uzavřená interiorita mohla nechat oslovit druhým, exterioritou, je třeba, aby její uzavřenost byla dvojznačná, aby se v ní samé otevřela trhlina heteronomie. To znamená, aby se subjektivitě otevřela nezajištěnost. Nejistota ohledně naplnění potřeby sice neruší primární spokojenost se životem, ale rýsuje v interioritě "žití z ..." hranici, trhlinu - jež uzavírá i otevírá ve stejném okamžiku a která pochází z hlubin živlu. Nejistota prolamující strukturu v šťastném užívání vyvstavší subjektivity jakoby zevnitř lemuje vnitřní život potvrzuje jeho oddělenost. A na této hranici se otevírá starost o zítřek. Takto se v interioritě otevírá možnost doteku transcendencí, která ji však neruší. Ve starosti o zítřek přichází ke slovu nejistá budoucnost uspokojení. Aby se tato budoucnost mohla ukázat v celé plnosti intervalu, který je tvořen odkladem, to jest prací konstituující vlastnění, musí být oddělená bytost schopna se usebrat a mít představy. Toto usebrání se a představování se v konkrétnosti dějí jako prodlévání u sebe - obývání domu.[38]

[38] Srv. tamtéž s. 131.

Dům je vyznačen jako vnitřek tvořený vnějškem uvnitř živlu jakožto univerzálního prostředí propouštějícího ke šťastnému užívání živiny, jimiž se živí život. Vnějšek tu proto není něčím ohrožujícím, ale vstřícnou mírností vzhledem k u sebe dlící existenci. Na tomto místě Lévinas otevírá dialektiku vztahu k Druhému, od něhož přichází mírnost, který se zjevuje právě jako tato mírnost. Příchod druhého - zjevení absolutní jinakosti, se neděje jako potlačení mé svobody nebo vymezující určení vzhledem k univerzálnímu celku, ale jako vstřícné oslovení, v němž se oddělená existence může usebrat a díky níž může prodlévat doma.[39] Nekonečno, které se zjevuje ve tváři druhého, nepůsobí oddělené existenci násilí, ale naopak ji přivádí na práh obydlí.

2 TVÁŘ

2.1 Bydlení a práce

Dům jako místo usebrání se oddělené existence je sice možné chápat instrumentálně jako prostředek k bydlení, tím se však ztratí jeho bytostný charakter podmínky lidské činnosti vůbec. Všechno instrumentální jednání, jež je vedeno projektem, který je zase rozvrhován vzhledem k nějaké možnosti existence "jak být", již předpokládá ustavení obydlí. Prodlévat v obydlí znamená usebrat se v sobě. A toto usebrání se je podmínkou aby mohl být svět mého nejbližšího okolí vůbec představován, to jest tak a tak konstituován vzhledem k možnostem mého bytí, a aby ´příruční´ ´nitrosvětská´ jsoucna byla uchopována ve své příručnosti. Význačný způsob pobývání na světě je takový, že existence vychází ze svého prodlévání na hranici interiority a exteriority do světa a zároveň v sobě podržuje možnost se kdykoli vrátit. Hroty vrženosti do nehostinných prostor jsou tak obroušeny.

Specifický charakter obydlí spočívá v tom, že jakožto dům z tohoto a tohoto materiálu patří do souvislosti příručních jsoucen, a zároveň je vzhledem k němu struktura světa situována. Jsoucnost obydlí se nevyčerpává konstatováním, že je nástrojem k bydlení stejně jako je např. židle určena k sezení, protože je základem vůbec všech způsobů vztahování se ke světu. A to tak, že umožňuje odstup, odklad naléhavé nejistoty budoucnosti živlu. Svoboda usebrání se, soustředěnosti u sebe pramení právě z možnosti odstupu, který není dílem reflexe, nýbrž bydlení.

---

[39] Srv. tamtéž s. 131.

Kam však odstup ustupuje, kde je hráz, která odolává dotírání nejisté budoucnosti živlu? Situace, kde se odstup děje, je otevřená jako přívětivá dimenze vnitřku, v němž se rozehrává důvěrný styk s věcmi - blízká obeznámenost s tvářností světa. Že se svět vydává skrze vstřícnost, s níž se věci nabízejí chápající ruce, samo předpokládá vstřícnost jiného druhu, která něco jako možnost důvěrné obeznámenosti se světem vůbec zakládá. Tuto vstřícnost nechává Lévinas vyvstat jako samu dimenzi ženy - ne empirický fakt, že v obydlí zpravidla nějaká žena pobývá, pouze atmosféru ženství. Žena na tomto místě ještě nevystupuje jako jiný par excellence, který manifestuje a dosvědčuje svým výrazem v nahé tváři a vede tak již rozmluvu o světě a nad světem. Zde žena uniká, ačkoli dlí v základech domu.[40]

Niternost usebrání jakožto završení osamělosti se již děje ve světě zalidněném druhými. Tito druzí se však nedávají jako tvář, která osvětlujíc vyučující promluvou svět, ve stejném okamžiku prolamuje formu a ukazuje se z výše jako absolutní jinakost, nýbrž po nich zůstala určitá atmosféra, stopy před prahem a ve zdech obydlí. Bydlení tak neodkazuje k nekonečnu, ani nepředpokládá ideu nekonečna.

Důvěrná obeznámenost se světem a tvářností věcí završuje pohyb oddělení, teprve na jejím základě se konstituuje dům a možnost bydlení. Situace existence se proměňuje. Být na světě existence nyní znamená dlít u sebe doma na hranici vnitřku a vnějšku, jehož neurčitá vnějškovost (živelnost) je odložena. Zároveň se již ve zdech obydlí ohlašuje druhý, ještě ne jako tvář, ale atmosféra ženství – vstřícné přijetí.

Oddělenost, která se dovršila jako dlení u sebe doma, rozměřuje vztahy k živlům odlišné od způsobů vztahování se „žití z...". Obydlí dává možnost odstupu od ponoření se do živlů a absolutního zaujetí živinami, které nabízejí. Tato oddělenost mne však z prostředí živelnosti nevytrhuje úplně, avšak umožňuje vzhledem k němu aktivitu – práci a vlastnění. Vnáší do existence novou perspektivu, která dovoluje mluvit o aktivitě a pasivitě, což v analýzách šťastného užívání nebylo přiměřené.

Práce jako významná aktivita existence na světě je umožněna tím, že je bezprostřední šťastné užívání v domě odloženo, ale zároveň nějak zůstává pro živelno otevřená. Tato dvojznačnost odstupu překonaná v pohledu já na prahu dosvědčujícím jeho nadvládu nad bezprostředností okamžiku štěstí, v němž se již ohlašuje nezajištěnost naplnění, umožňuje existujícímu vstoupit do situace (a to překročením prahu), kdy skrze práci odkrývá svět jako svět. Živly jsou zataraseny pevnými zdmi obydlí, jejich

[40] Srv. tamtéž s. 135.

vlamování se na hranicích niternosti je ohraničeno prahem a já je proto může uchopit k opracování nebo je nechat.

Uchopení k opracování je význačné jednání, kterým existence na světě proměňuje přírodu, prostředí živelnosti na strukturu světa – celkovou souvislost poukazů odkazující k subjektu usebranému v obydlí. Heideggerovo obstarávající pobývání na světě vyvstává až s konstitucí obydlí. Zpřístupňování světa jako struktury srozumitelnosti a významnosti odkazující k jednání subjektu se děje jako odložení bezprostředního šťastného užívání.[41] Svět, který ještě nikomu nepatří, to znamená před rozmluvou tváří v tvář je dán k opracování v modu disponibility.

Práce, neustálé potvrzování svrchovanosti subjektu, nechává z beztvárnosti živlu vyvstat trvalé substance – věci, které jsou však ve stejném okamžiku zbaveny svého autonomního bytí, a tak může vystoupit jejich věcnost. Otevřenost věcí vůči tomu být k ruce, moci být přenášen a opracován. Prostřednictvím práce je zrušena nejistá budoucnost živlu, která se proměňuje ve strukturu světa, jež odkazuje k mému bytí a věci, které mohu vlastnit. V ekonomii bytí vyvstává vlastnictví.[42] Rozdíl vlastnění ve šťastném užívání a v práci je ten, že „žití z..." je živinami, z nichž žije, jakoby zaplaveno, vystaveno hloubce živlu ústící do nicoty existence (anonymního dění bytí) a v tomto vydání vlastněno. Oproti tomu práce uchopující věci, aby jim vtiskla svoji tvářnost, jejich autonomní bytí suspenduje a přivádí do světla svého porozumění bytí jejich jsoucnost – věcnost.

Vlastnění přemohlo nejistou budoucnost živlu, to znamená jeho nezávislost a odkládá ji na neurčito. V této pasáži Lévinas rozpracovává motiv nejistoty budoucnosti spočívající v tom, že je bez tvářnosti a ústící do nicoty anonymního bytí, do nějž se obrací hloubka živlu. Budoucnost je tak naplněna dusivou atmosférou která se jakoby vznáší nad existencí na světě a hrozí ji zadusit v anonymním dění bytí.

Práce odkládající naléhavou nejistotu budoucnosti však ještě není vedena idejí nekonečna. V pracující existenci se ještě neustavil vztah k transcendenci – vlastněné věci odkazují pouze k imanenci jednajícího subjektu a jeho účelům. Pohyb práce je přívratem existence k sobě, dosvědčuje jeho subjektivitu. Práce uchopuje „materiálno" živlu ne tak, že by je uvádělo do vztahu k Nekonečnu (myšlení, řeči, rozmluvě), ale vztahuje jej k onomu 'kvůli čemu', k záměrům účelově jednající bytosti.

---

[41] Srv. tamtéž s. 136-137.

[42] Termín ekonomie bytí je Lévinasův.

Odpor, který pracující subjekt pociťuje jako násilí vzhledem ke svému záměru, není nepřízeň věcí, nýbrž nicota hloubky materie lemující vnitřek věcí. Práce tuto nicotu odsouvá do pozadí tím, že ve věcech uchopuje jejich stálost a zasazuje je do souvislosti smyslu, který sama konstituovala. Svojí aktivitou se subjekt vytrhuje z proměnlivosti. Dosvědčuje svoje panství nad časem, který nelze nikomu připsat - nad budoucností, která ještě není. Vlastnění umožněné obydlím, ustavené prací, klade opracované **"jako to, co trvá beze změny v čase, tedy jako substanci."**[43] Odtud získávají věci charakter pevných těles ohraničených okraji v čisté extenzi bez podkladu.

Tělesná práce přizpůsobuje věci obrysům ruky. Kvalitu živin uchopovanou ve šťastném užívání nechává pro budoucí užívání tím, že je vytrhuje z amorfnosti živlů a vtiskuje jim pevný tvar. V Heideggerových pojmech čistou výskytovost ´nitrosvětských´ jsoucen proměňuje ve služebnou příručnost. Charakter substanciality proto nepřináleží předmětům šťastného užívání, protože zde jsou zajedno obsahy smyslovosti se šťastným užíváním, nýbrž produktům práce. Bytí věcí, neutralizované prací a vlastněním, se šťastným užíváním nevyčerpává, ale klade se jako určitá trvalost.[44]

Celková souvislost poukazů stojí tak, že odkazuje k mému obydlí jakožto podmínce práce a zároveň podmínce vlastnictví mého těla, protože konstituuje možnost samotného pobývání na hranicích vnitřku a vnějšku. Práh je zde tímto stykem, na prahu domu se proměňuje tělo, které je obsahem šťastného užívání i šťastným užíváním, v tělo, které je moje.

Interpretuje-li Heidegger svět jako celkovou souvislost, z níž a v níž se dávají ´nitrosvětská´ jsoucna jako instrumenty jsoucí k dispozici a v praktickém obhledu existence na světě obstarávající své bytí, pak překračuje konstituci věcí jakožto substancí v práci, která je sama podmíněna možností pobývat u sebe doma. Stejně jako Husserl, když uchopuje svět jako horizont vší aktuální i potenciální zkušenosti dávající se v proudu vědomí, přehlíží celé dobrodružství práce a bydlení. Jeho transcendentální subjektivita dlící v základu světa sama základ nemá, tak jako nemá čas.

---

[43] Viz. tamtéž s. 140.

[44] Srv. tamtéž s. 141.

2.1.1 Oddělenost a tělo

V explikaci Lévinasovy tematizace obydlí, práce a vlastnictví se tělo ukázalo ne jako předmět šťastného užívání mezi ostatními tohoto druhu ani ne jako objekt přetvářený v práci, nýbrž jako mechanismus, jímž se děje oddělení a jeho dialektika. Prostřednictvím těla se vnitřek ustavuje vzhledem k vnějšku, jehož vnitřek je tvořen hlubinou živlu. Ve tkaní těla stojícího na prahu obydlí se odehrává dotek zvnitřňování a pohyb práce mířící na vnitřek živlu, z něhož nechává vyvstat věci jakožto substance.

Tělo zde není odkrýváno jako možnost nechat se vymezovat jiným (a být jiným afikován) stejně jako práce není jednáním přemáhajícím vrženost do tísnivé nehostinnosti světa. Vrženost není Lévinasem vůbec interpretována jako negativita, konkrétněji jako negativita počátku, který jsem si nedal, avšak musím jej převzít jako svůj. Počátek je vyvstáním já v anonymním existování a je charakterizován svobodou prchavého okamžiku. Jako zrození jsme ovšem vystaveni do situace, kdy jsme si svůj počátek nedali, do tradice jako určité životní konfigurace a rodiny našeho nejbližšího prostředí vyznačujícího závislost v nezávislosti naší existence. Toto zakotvení v určenosti konkrétna se ale děje jako vztah s Druhým, který je bytostně pozitivitou.

Stejně jako tělesnost naší existence na světě odemyká možnost šťastného užívání, jehož potěšení, oko spočívající na horizontu krajiny, dosvědčuje jeho svrchovanost, nikoli úzkost o bytí. Práce porovnávajíc se s neuchopitelnou budoucností poskytuje subjektu čas. Jiné živlu, v němž se ohlašuje jinakost budoucího, není původně existenci nakloněno ani není zdrojem trpění, ale prostředím živin - obsahů života.

Skrze tělo vystavené vlivům živlu vyvstává dvojznačnost, která podstatně charakterizuje tělesnou existenci. Tělo odemyká možnost jednání a zároveň se samo vyživuje něčím, co není. Tato dvojznačnost je odložena obydlím, které je podmínkou práce a vlastnění. Zabezpečuje život vůči nejisté budoucnosti. V bytí usebraném u sebe doma je nějak uchopena odemčenost pro pasivitu podléhání vlivům - možnost dotýkavosti ne-já, a zároveň je neustálým odkládáním. V tíži práce projevující se v únavě těla se artikuluje jeho dvojznačnost, kterou Lévinas interpretuje jako vědomí.[45] Tělo je situovaností v prostředí živlu, ale je také to, co umožňuje zmocnit se světa tvorbou. A tvořit může jen taková bytost, která je schopna být dotčena a zároveň naléhavost dotýkavosti odložit v obydlí. Vědomí není přikováno k tělu, ani tělo

[45] Srv. tamtéž s. 144.

nedosvědčuje jeho pád, nýbrž je právě odložením tělesnosti, které je podmíněno obydlím a děje se v práci. **"Mít vědomí znamená být ve vztahu s tím, co jest, avšak přítomnost toho, co jest, jako by přitom nebyla ještě zcela završená a tvořila pouze budoucnost usebrané bytosti."**[46]

Mít vědomí zde proto neznamená rozumět si z a v rozvrhu budoucích možností existence, být místem vztahu k bytí a tak být pro rozumění tomuto bytí otevřen, tedy již překračovat přítomnost, ale ve vztahu k přítomnosti právě rozevírat distanci a odemykat se tomu být osloven tím, co ještě není.

V práci, aktivním jednání bydlící bytosti se nevyslovuje svoboda, nýbrž vůle. Vůle přichází ke slovu jako bytí, které čelí ohrožení nejisté budoucnosti, avšak v odstupu si zjednává čas a tak nebezpečí odvrací. Vůle tak rýsuje situaci, kdy se neodvratný příchod budoucnosti děje jako ono „ještě ne" událostí. Vůle se stáčí do trhliny mezi sebou a bezprostřední naléhavostí hrozby. Avšak rozevření této trhliny – odemčení času, které se ukazuje v existenci dlící u sebe doma, již předpokládá vztah k Transcendenci, která se manifestuje v Tváři.[47]

2.1.2 Oddělenost a představování

V předchozích úvahách jsme načrtli Lévinasovo pojetí těla jako samotného režimu oddělenosti, která se děje jako situovanost tu. Jaký je však vztah této oddělenosti a představování? Tělo zajisté existuje v představě jako objekt myšlení, ale zároveň myšlení podmiňuje. Zatímco život neinteresované představující myšlení usvědčuje z klamné nezaloženosti absolutního nároku být centrem, důvodem a smyslem reálného, představování jej chce nahradit a skutečnost života ustavit jako racionální strukturu, která se vznáší nad časem i dějinami. Toto ustavující určování představujícího myšlení musí být dle Lévinase vysvětleno odděleností.[48]

Představování je vůči životu jako své podmínce dodatečné, jakkoli je odemykána možnost, aby se vztah interpretoval opačně a život se svými obsahy, jimiž se živí, byl redukován na struktury představujícího myšlení. Ve fundovanosti představování ve šťastném užívání existence se ukazuje dialektika oddělenosti jako

[46] Viz. tamtéž. s. 145.

[47] Srv. tamtéž s. 145-146.

[48] Srv. tamtéž s. 148.

bytostně svázána s časem a že odvíjení této oddělenosti v čase se děje v sobě. Možnost ustavujícího představování artikuluje radikální oddělenost bytosti, která dlí u sebe doma, a vystavená tělem na prahu čelí mocnostem přírody. Mocnosti jednak ze svých hlubin vyvrhují to, čím se život živí, a jednak jsou také tím, proti čemu stojím a čeho cizost a nehostinnost zdolávám. Nehostinnost živlu je zde nicota anonymního dění bytí, kam živel ústí.

Heideggerova existence obstarávající své bytí na světě a zároveň onomu bytí nějak rozumějící nakonec všechny výkony a jsoucna, k nimž směřují, převádí na koreláty starosti. Že jsou 'nitrosvětská' jsoucna koreláty starosti, která je sama jednotícím univerzálním momentem celé existenciální struktury 'pobytu', znamená, že vyvstávají jako taková (ve své jsoucnosti) ve vztahu k účelovému jednání existence na světě. Obydlí proto v Heideggerově myšlení vůbec nemůže být uchopeno v jeho původním charakteru základu, ale pouze jako specifický instrument, jemuž existence rozumí na základě starosti o své bytí.

Celé úvahy o čase jako odkladu naléhavosti nejisté hrozby živlu, která hrozí nechat existenci stáhnout do anonymního dění bytí a popřít tak definitivnost události vyvstání subjektu v existování, nás vedou k otázce, jakým způsobem je možnost tohoto odkladu odemčena. Obydlí jako podmínka oddělenosti dosvědčované prací a vlastněním umožňuje nakládat s věcmi vystupujícími z prostředí živlu, aniž bych byl jimi zavalen. Avšak toto nakládání není nějaký způsob bytí u 'nitrosvětských' jsoucen uchopovaných v jejich instrumentalitě, který v sobě již odstup zahrnuje. Takový odstup by ještě vůbec nebyl časem, popřípadě funkcí přítomnosti - zpřítomňováním.

Odstup artikulující radikální cézuru v okrsku bytí již předpokládá úplně novou událost, která sama je právě mimo okrsek ontologie. Touto událostí je navázání vztahu k tomu, z čeho nežiji ani nevymezuji jako Stejný vymezuje jiné tak, že je převádí na struktury imanence. Takový vztah Lévinas odkrývá ve vztahu k Druhému, **"který mne přijímá v domě, je to diskrétní přítomnost ženství."**[49] Diskrétní přítomnost zde znamená, že ženství je přítomno v promluvě, která ještě není vyučováním, ale pospolubytím já a ty. Nepřichází z výše, která artikuluje absolutní Transcendenci, nýbrž je sdílením intimity obydlí.

Aby se však existence mohla vyvázat ze vztahu k věcem, který jej určuje jako to a to obstarávající, a odemkla si tak možnost z nich učinit předměty svého představování,

[49] Viz. tamtéž s. 150.

musí to, co vlastní a s čím nakládá, darovat. Teprve akt darování mne uvolňuje pro možnost postavit se nezainteresovaně jak vůči svému "žití z ...", tak vůči svému zaujetí přítomnými věcmi. Darování ovšem předpokládá indiskrétní přítomnost Druhého - zjevení Tváře, která přichází z nepřekonatelné výše. Rozměr výše vyznačuje samu indiskrétnost. To znamená vztah, který se neodehrává ve vstřícné intimitě já a ty, ale jako zpochybnění mé naivní svobody, mého nakládání se světem, v němž si vystačím.

Příchodem Druhého se otevírá dimenze etiky, v jejímž základě je etická nemožnost vraždy.[50] Prvním etickým činem je pozvání druhého přes práh, které se děje jako nabídnutí mého obydlí a skrze toto nabídnutí se odemyká možnost rozmluvy, která je primárně zpochybnění mé suverenity, obžalobou naivity svobody mého bytí, usvědčující ji z nezaloženosti a proto násilí.

Tato obžaloba se děje jako promluva z výšky, to znamená vyučování. Vyučující promluva odkrývá nezaloženost mé existence, která původně měla důvod sama v sobě. Hlas druhého zaznívající z výšky mne povolává k radikální odpovědnosti. Vyslovující nekonečnost exteriority prolamuje strukturu imanence aniž by ji však potlačila. Vzájemné vymezování se totiž děje pouze v rámci totality, jak jsme se již zmínili při tematizaci vymezování jiného Stejným. Rozlomení totality tudíž není násilím na já, ale naopak událostí navázání morálního vztahu umožňující odstup od světa, z něhož představování čerpá svoji nezainteresovanost.[51] Představování je tak podmíněno a vpleteno nikoli do struktur formální logiky, v níž platí zákon vyloučení třetího, ale vztahem k absolutní exterioritě, který je naopak charakterizován nemožností vzájemného vylučování.

Vztah k druhému je hledaný vztah k Transcendenci, která se manifestuje v jeho Tváři osvětlené mírem. Rozvíjí se ve světě, který vyvstal z prostředí živlu, jako sama problematizace vlastněného světa a zároveň jeho vyslovování pro druhého, které je darem - to znamená vyvlastněním. Rozmluvou nad světem ve světě vyvstává univerzalita ustavující společný svět. Řeč je tak první čin nad prací, jednání bez činnosti - čistým darem.[52] Být vyučován hlasem zaznívajícím z výšin Transcendence a nechat se oslovit manifestací nekonečna v Tváři je tak prvním etickým aktem, jenž tím, že umožňuje tematizaci světa a problematizuje existenci, odemyká vůbec možnost

[50] Tento motiv rozebereme v další části práce, jakkoli se nyní zdá být paradoxní.

[51] Srv. tamtéž s. 151.

[52] Srv. tamtéž s. 153.

ontologie. Tato teze precizovaná v průběhu celé knihy je základní rozdíl mezi východiskem Lévinase a Heideggera, resp. Husserla.

Možnost vstřícného přijetí druhého na prahu domova je ovšem stejně původní jako uzavření se před jeho pohledem a odmítnutí být vyučován v rozmluvě. Pře manifestací nekonečna v Tváři druhého mohu zavřít oči a zůstat uzavřený ve své imanenci. Kdyby tomu tak nebylo, oddělenost mého já by byla pouhým psychologickým faktem.

2.1.3 Oddělenost a svět fenoménů

V této části se budeme věnovat hlubšímu rozpracování oddělenosti a jejímu fungování ve světě. Jak jsme již řekli, konstituci a vůbec dění oddělenosti nelze popsat pomocí termínů formální logiky, kde by oddělenost byla vnitřkem nějakého intervalu vymezena jeho mezními body. Tím by byla již zahrnuta do celku totality a zrušena její radikálnost. Oddělení tělesné existence na světě se děje jako situovanost do nějakého význačného místa - dlení u sebe doma, vrůstání do obydlí. Situovanost do určitého tu (vzpomeňme na svěření se základu, místa uložení ke spánku při analýzách vyvstání subjektu v existování), a obydlí artikulují zaujatost existence sebou samou[53], která je původním modem toho "že jest a má být", v němž se odvíjí oddělenost. Oddělenost proto můžeme nazvat ekonomickým způsobem bytí, ale zároveň nesmíme pustit ze zřetele její bytostný charakter zlomu v totalitě. Tento zlom probíhá vnitřkem exteriority živlu a anonymního bytí jako samotná niternost "žití z ..." - plné zaujetí sebou samým odehrávající se jako šťastné užívání. Existence na světě ať už jako šťastné užívání nebo v modu práce a vlastnění se vztahuje k jinému tak, že jej proměňuje na Stejné, to znamená přivtěluje k imanenci. Řečeno jinými slovy její pohyb je dostředivý, dimenze transcendence ještě není odemčena tak, aby mohla přijít ke slovu.

V práci, v aktivním přetváření 'nitrosvětských' jsoucen a zhotovování instrumentů života se zdá, že se existence přece nějakým způsobem vymaňuje ze sféry imanence a nějak si odemyká možnost navázat vztah s druhým. Přítomnost druhého totiž tuším skrze zacházení s věcmi vytvořenými, v krajině určité poukazové souvislosti prostředků, která odkazuje ke svému autorovi.[54] Rovněž tak gesta lidí na tramvajové

[53] Tuto zaujatost subjektu sebou samým Lévinas nazývá egoismem.

[54] Srv. Heidegger, Martin.: Bytí a čas. § 15.

zastávce, které letmo zahlédám, se zdají prostředkovat přítomnost druhého. Avšak všechny právě uvedené odkazy k druhému jsou jako mimické divadlo – míříce navenek nakonec zapadají zpět do imanence interiority.

Krajina souvislosti poukazů, z níž vystupují zhotovená díla, by odkazovala k jejich autorovi a jejich záměrům jen potud, pokud by již nad nimi byla navázána řeč. Avšak řeč sama zase předpokládá zjevení Tváře. Aktivita existence na světě v práci a vlastnění tak ze sebe sféru imanence rozlomit nemůže. Díla propuštěná autorem v okamžiku zhotovení z jeho moci a udílení smyslu do veřejného prostoru se jakoby proti autorovi obracejí a naprosto nemohou manifestovat jeho živou přítomnost. Druhý se ve svých dílech a jejich prostřednictvím dává na srozuměnou, ale nedosvědčuje svojí prezentací. Souvislost děl je z řádu ekonomické existence, to znamená v režimu oddělenosti, nikoli z řádu výrazu, to jest mimo etický vztah.

Jednající není, oproti Heideggerově interpretaci obstarávající existence na světě, v příslušné činnosti vyjádřen, nedosvědčuje svým výrazem. Je přítomen pouze jako označované, kde dílo je označující a znakem celá celková souvislost krajiny. Ukazuji se ve svém díle v modu nepřítomnosti výrazu, který teprve dává živý smysl. Má díla mne tedy dávají vyvstat jako fenoménu. Vychází-li Heidegger v rozumění druhému z toho, jak se ukazuje v modu nepřítomnosti výrazu v celkové souvislosti díla a krajiny zhotovených věcí[55], nemůže si vůbec zjednat přístup k živé přítomnosti druhého dávající se ve světle tváře a promluvě vyučování. Tento přístup ke druhému takříkajíc oklikou pak přirozeně vede k ontologii každodenní upadlé existence, jejíž subjektivita je artikulována veřejným anonymem – ´ono se´.

Vztah ke druhému tváří v tvář mne uvolňuje pro možnost být při sobě samém, to znamená Heideggerovými slovy být autenticky. Toto být při sobě samém vyjadřuje situaci, kdy mne zjevení Tváře druhého uvádí do momentu okamžiku přítomnosti význačného prolamováním totality fenomenálního bytí a vystavujíc mne tázání, které požaduje (moji vstřícnou pohostinnost a můj svět zpřístupněný z nitra domova), propouští mne pro odpovědnost. Teprve jako odhodlaný odpovědnost převzít stávám se bytostí pobývající v čase. Odhodlanost zde nepředstavuje krajní akt nebo poslední realitu vůle, která artikuluje svobodné vystavení se něčemu, co mne nekonečně přesahuje (podobně jako si starost dává jako předběhově odhodlaná na srozuměnou svoji nejvlastnější, nepředstižnou a bezevztažnou možnost ´moci tu již nebýt´), ale

[55] Srv. tamtéž § 15. a § 26.

odemyká vzhledem k vědomí něco navíc, co přichází od druhého. To, co se manifestuje ve tváři druhého a co je ono navíc vzhledem k vědomí, je idea Nekonečna. V rozhodnutí nechat se ideou Nekonečna oslovit si zpřístupňuji časový smysl své existence a překračuji tak fenomenální existenci připoutanou k bezprostřední přítomnosti ať už souvislosti díla či vlastněného světa nebo šťastného užívání „žití z ...".

Neuchopuji tak celek svého života teprve v autentickém bytí k smrti, ale naopak takříkajíc v bytí proti k smrti, v odvaze přijmout za druhého odpovědnost, která mne zavazuje k životu a k tomu být dobrým více než snesu.[56]

Vztah k absolutní exterioritě druhého odkrývá moji nedostatečnost vzhledem k ideji Nekonečna, která se zračí ve Tváři jako mlčenlivé povolávání k odpovědnosti. Aby se tato nedostatečnost ukázala ve své původnosti, to jest odhalila fenomenalitu imanence konstituované v "žití z ..." a bydlení, je třeba ji vykázat mimo řád potřeb. Je to právě naprostá nesouměřitelnost zjevení exteriority s potřebami, která prolamuje sféru imanence a vystavuje ji nahotě její nedostatečnosti. Nejde o nedostatečnost, která by artikulovala negativitu existence vržené do faktičnosti. Kdyby tomu tak bylo, zjevení Druhého by mne rušilo v mé existenci a tím i tak možnost vztahu k druhému, který je z řádu etiky. Stejné si staví před sebe svoji nedostatečnost, jíž nelze vůbec utišit ani odvolat. Jako něco, co proniká středem jeho subjektivity a probouzí v něm Touhu, jež je z řádu metafyziky založené na morálním vztahu, jejímž završením je vztah k druhému čili přijetí ideje Nekonečna ve vyučování. Teprve navázání tohoto vztahu umožňuje existenci na světě, aby se oddělila od živlu a usebrala se v obydlí.[57]

Protože mimo řád potřeb, nepodřizuje zjevení Tváře existenci na světě nějaké totalitě, jež by ji redukovala na pouhou součást něčeho, co ji nekonečně přesahuje, ale propouští ji do vztahu, který vystihuje Touha. Popsaný paradox - nesouměřitelnost obou členů vztahu, který je právě proto nevřazuje do nějakého celku, nachází usmíření v odhodlanosti být vyučován ideou Nekonečna. Idea Nekonečna v člověku otevírá ono více nad vší plností bytí, které září v nahé Tváři druhého, jenž se mi dává ve své potřebnosti jako cizinec v mém světě.

Událost navázání vztahu k druhému odhaluje bytostné násilí dějin, které bytí existence na světě chápe jen na základě děl, jež se od okamžiku, kdy byly propuštěny do

---

[56] O odpovědnosti za druhého, která se ukáže být odhodláním převzít odpovědnost i za odpovědnost druhého, pojednáme v části věnované etickému vztahu a času.

[57] Srv. Lévinas, Emmanuel.: Totalita a nekonečno. s. 158.

veřejného prostoru, živoucí přítomnosti autora odcizují. Dědictví věcí propuštěných zpět do anonymního existování, které se traduje v dějinách, avšak nikoli jako obnovující přebírání, zahaluje tváře lidí, kteří je vytvořili. Čas proto v dějinách není vůbec odemčen.

Předchozími úvahami jsme si připravili půdu pro analýzu vyvstání času jakožto vztahu k druhému, Tváři v různých modech časení. Pro přesnější vymezení této půdy a zároveň uchopení možnosti udržet základ časení časovosti se budeme neustále odkazovat k Tváři, v níž se zjevuje absolutní exteriorita - idea Nekonečna či Nekonečno samé.

3 TVÁŘ A IDEA NEKONEČNA

3.1 Vztah k Tváři

Hned na začátku je třeba upřesnit povahu danosti Tváře, totiž že se může zjevovat ve světě, který je původně světem narýsovaným smyslovostí. Abychom předešli možným protiargumentům ve smyslu, že Tvář odkazuje k počitku, jenž je svojí povahou subjektivní, a tak nemůže být základem objektivace ani otevírat rovinu transcendence. Kdybychom takový argument přijali, naprosto ztratíme radikální exterioritu druhého a tím i specifickou konstituci časovosti, kterou je právě vztah k druhému – diachronie.

Jak přesně se tedy odlišuje zjevení Tváře od vztahování, které charakterizuje smyslovou zkušenost? Když jsme mluvili o smyslovosti, řekli jsme, že počitek vyznačuje tu rovinu života, kterou jsme charakterizovali jako šťastné užívání, v níž se hranice či distance mezi prožívajícím a předmětem požitku v prožívání/užívání stírá. Štěstí, žití v a z obsahů života, které jej vyživují a z nichž se těší, je posledním horizontem, z něhož vystupují počitky, **„jejichž reprezentativní obsah se rozplývá v jejich obsahu afektivním.“**[58] Realita počitku se nekonstituuje jako subjektivní korelát kvalit, jejichž danost je nezávislá na vědomí, ale konstituuje se v šťastném užívání ještě před vnitřní diferenciací vědomí na stejné a jiné. Toto vnitřní rozčleňování v proudu vědomí je potřeba chápat jako vlastní dění šťastného užívání, které má jiný režim než vnímání.

[58] Viz. tamtéž s. 164.

Povaha zkušenosti je naopak u Heideggera interpretována jako určitý akt chápajícího uchopení, který vyzvedá bytí jsoucího do světla srozumitelnosti. Podmínkou toho, aby se něco vůbec jevilo, aby mohl vystoupit fenomén v jasnosti své danosti, je základní otevřenost pro bytí, která se odemyká v existenci jakožto rozumění a starost o bytí. Zakoušení jsoucna interpretované již jako poznání – určitý výkon objektivace, spočívá tudíž v tom, že je jsoucno ve svém bytí vztaženo k existenci odemčené pro rozumění tomuto bytí. Rozumějící odemčenost pro bytí, odkrytá možnost „nechat se dotknout" bytím jsoucna ze strany ´světliny´ bytí, která umožňuje zakoušející uchopování jsoucího.

Světlina propouštějící jsoucna do sféry možné zkušenosti, to znamená do rozumějícího pohledu existence na světě, však sama nějakým bytím není. Otázka „co" zde nemá smysl. Světlina je podmínkou možnosti bytí jsoucen v tom smyslu, že jakožto prostředí, které je vůbec původním předpokladem, aby se něco jevilo jakožto jsoucí - jako původní prostředí světla vůbec, je otevřeno význačnému jsoucnu, které jsme charakterizovali jako rozumějící existence na světě. Tato interpretace sice odkrývá tento základní ontologický motiv, ale vzápětí ztrácí ze zřetele dimenzi Transcendence, neboť celá načrtnutá ontologická situace se zvrací do Totality imanence, Stejného.

Lévinas motiv světliny jako podmínky vidění a viděného uchopuje z jiné strany. Světlina (bytí) je interpretována jako plnost, nikoli konkrétního bytí charakterizovaného smyslovou kvalitou světla a jejím základem, ale náležející jinému řádu, totiž jako beztvářné "ono jest", které se vrací za každou negací jako čistá kvalita. Světlo, které ve svém dění propouští, jej neruší. Prvotní uchopování v tomto světle se odehrává ve šťastném užívání, v jehož dialektice je vystoupení z anonymního dění bytí. Světlina (bytí) je tak interpretována jako modalita štěstí a oddělenosti, které se do něj může kdykoli zvrátit.[59]

Nebezpečí tohoto zvratu lze však odložit prostřednictvím bydlení a práce. Nesmíme přesto pustit ze zřetele významný vztah mezi viděním, které nějak postihuje povrch předmětů ozářených světlem, a prací. Vidění rozměřuje svět v extenzi uspořádané dle jisté perspektivy a zachycuje jej tak v určité distanci, která právě vidění umožňuje, a práce tuto distanci překračuje chápajíc se věcí a zacházejíc s nimi jako s instrumenty. Předmět, ´nitrosvětské´ jsoucno zachycený v rozměřujícím pohledu je rukou vytržen z prostředí a zasazen do celkové souvislosti krajiny konstituované prací.

[59] Srv. Lévinas, Emmanuel.: Totalita a nekonečno. s. 166-167.

Vidění tedy samo, ačkoli rozměřuje a prochází distanci, není transcendencí, pouze zjednává přístup k jisté významnosti, kterou jsme charakterizovali jako tvářnost věcí, a význam „vyskytovat se vedle sebe".

Vidění je tak vždy viděním z určité perspektivy, která je již vždy vystoupením z prostředí anonymního dění, navracejícím se prostřednictvím šťastného užíváním do sféry imanence. Aby byla odemčena možnost zjevení absolutní exteriority, je třeba vystoupit ze souvislosti daností zpřístupněné smyslovostí a prací. Změnit radikálně optiku zde znamená nechat se oslovit Tváří. Navázat vztah k druhému, který do sféry imanence Stejného vnáší rozměr Transcendence a zakládá tak vztah, jenž je odlišný od vší smyslové zkušenosti.[60]

3.1.1 Rozměr transcendence a etický vztah

Podstatný rozdíl mezi smyslovou daností zpřístupněnou ve zkušenosti a zjevením Tváře, pro jehož uchopení jsme si připravili půdu, je v radikálním "odmítání" Tváře být obsahem vztaženým a uchopeným z perspektivy Stejného. Jinakost druhého nelze překonat ani prostřednictvím práce, to jest instrumentálního vztahu tím, že jej budeme situovat do celkové souvislosti významnosti odkazující k mé existenci. Stejně tak nelze jinakost druhého interpretovat na základě konstituce kvalitativní odlišnosti nebo jeho danost konstituovat prostřednictvím transcendentální redukce a následné konstituce primordiální sféry jako alter ega, protože tím by se do vztahu k druhému vnášela optika společenství rodu.[61] To jest, řečeno v husserlovských pojmech, to podstatně dané jako bytostná možnost, do níž jako jednotlivci oba vstupujeme - jako empirická vědomí, transcendentální subjektivita, by právě jinakost druhého, nezrušitelnou cézuru mezi námi rušila.

Vztah mezi mnou a druhým – mým bližním a zároveň cizincem v mém světě, se artikuluje ve výrazu tváře. Je děním zásadní diference, z níž vychází rozmluva, a dále ji rozvíjí tím, že vnitřně rozčleňuje momenty, které prolamují jednotu lidského rodu nebo struktury transcendentální subjektivity. Rozmluva rozbíjí kontinuitu bytí zvnějšku a prolamuje dějiny, které jsou vždy již odcizené. Dík řeči založené ve výrazu Tváře

---

[60] Srv. tamtéž. s. 169.

[61] Srv. Husserl, Edmund.: Karteziánské meditace. nakl Svoboda-Libertas, 2. vydání. Praha 1993. V. Meditace a dále Husserl Edmund.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. §54. b)

druhého je možné vnést do světa a dějin rozměr smyslu založeném v Transcendenci, jenž se ukáže být časem, a spravedlnosti oproti násilí dějin. Řeč je původně darem mého světa druhému a zároveň mým ospravedlňováním. To jest odhodláním nechat se povolat k odpovědnosti a založit tak naivní svobodu oddělené bytosti, která si ve svém světě stačí. V rozmluvě jsme vystaveni zcela nové situaci, totiž ve vztahu k něčemu, co nemohu vůbec adekvátně tematizovat, aniž by obsah tématu vždy nepřeléval formu tematizace. Druhý se sice může stát tématem rozhovoru, avšak tím se jeho přítomnost nevyčerpává.

Že se v rozmluvě založené ve výrazu Tváře odehrává a rozehrává vztah mezi mnou a druhým neznamená, že je druhý vřazován do sféry imanence. Naopak podržuje si svoji absolutní exterioritu vůči mně a problematizuje pohledem svých očí a výrazem dovolávajícím se mé štědrosti moji existenci. Přivádí pod otazník moji existenci ve smyslu zpochybnění jejího charakteru egoistické oddělené interiority. Průlom rozměru absolutní exteriority dějící se jako přítomnost Druhého dosvědčená výrazem Tváře potvrzuje jeho status pozitivně vymezeného Nekonečna. Tato pozitivita artikulující nevyčerpatelnou plnost významu se otevírá v situaci tváří v tvář existenci na světě. Přijetí ideje Nekonečna ve mně, něčeho, co mne zcela přesahuje, ale neruší moji existenci, nýbrž jí otevírá pro vyučování a rozměr etiky, se děje právě jako vztah k druhému.

Ve vyučování se v existenci na světě otevírá jiná dimenze nežli potřebnost a to rozměr Touhy, která nemůže být nikdy utišena tak, jako lze uspokojit potřeby. Uspokojováním potřeb se jiné proměňuje ve stejné, avšak předmět Touhy je nekonečně vzdálen a tato nepřekonatelná distance tvoří její obsah. Předmět Touhy nelze uchopit - ukazuje se ve zjevení Tváře. Nekonečné tak odkazuje ke konečnému a oslovuje jej nikoli v jeho smrtelnosti a negativitě či v jeho vztahu k živlům, nýbrž jako morální bytost. Druhý přichází v míru, jeho vzpírání se mé moci je z řádu etiky. První výraz jeho Tváře dává na srozuměnou "Nezabiješ!".

Zvláštní paradox, že se ve zjevení Tváře to ještě smyslové, které vidíme jako nos, oči, brada apod., zvrací v odepření být uchopeno, rýsuje nový rozměr. Nemožnost uchopení není dána slabostí mých schopností, nýbrž se pozitivně děje jako odolávání moci mé moci. Tvář ukazující se mi jako objekt mezi jinými objekty, to jest je vymezena svojí tvářností, tuto tvářnost prolamuje. Prolamování smyslové formy se děje rozmluvou, kterou mne povolává do vztahu nesouměřitelného s mojí mocí a mým rozvrhováním možností jak být.

V předchozí části jsme mluvili o nemožnosti druhého zabít. Nyní tento motiv rozpracujeme více s tím, že budeme držet právě uvedený paradox zjevení něčeho, co otevírá novou dimenzi v okrsku smyslového a ekonomie bytí existence na světě. Tvář, která se takto zjevuje, stojí proto na pomezí profánního a rozměru výšky. Dvojznačnost zjevení Tváře artikuluje situaci, kdy se moje moc setkává s něčím, co se vzpírá jejímu uchopení a jakémukoli vlastnění vůbec, ale co může zabít jako objekt smyslového světa. Zároveň je modifikována oslovením z výše. Možnost vraždy ukazuje na smyslovou danost, avšak již vždy čelí takové danosti, kterou nelze sesadit přivlastněním. Vystavuje se danosti, jíž nemůže v nevyčerpatelné plnosti jejího bytí neutralizovat. Nemůže se dotknout, tak jako se nelze dotknout mraků nebo paprsku slunce, ačkoli cítíme déšť ve vlasech a teplo ve tváři.

Neutralizace bytí jsoucna v jeho "o sobě" prováděné aktem přivlastnění a prací není úplná, konstituuje jsoucnost věcí jako ono 'kvůli čemu' věcí. Avšak žádné z jednání existence na světě se nemůže vztahovat k tváři jako k nějaké věci, protože druhý není z mého světa. Oproti tomu vražda je totální negace, chce neutralizovat bytí samo v jeho prameni. Zabít zde proto neznamená ovládnout, podrobit mé moci, ale zničit, to jest vzdát se veškerého rozumění. Vražda tedy je výkonem moci nad tím, čeho se zmocnit nemohu a co mi nakonec uniká ve smrti. To, co se v posledku vzpírá absolutní negaci vraždy, je bezbranný výraz tváře, která se vystavuje v okrsku smyslového, ale ve stejném okamžiku ono smyslové prolamuje.[62]

Lévinas v těchto pasážích interpretuje samu paradoxnost situace možnosti a zároveň nemožnosti zabít, pokud zabít chápeme jako akt přivlastnění či přivtělení ke sféře imanence. Vražda je aktem moci, která se v okamžiku svého potvrzení zvrací do bezmocnosti vůči rozměru výšky, jenž je odemčen v očích druhého. V tomto smyslu je vražda nemožná. Druhý uniká před smrtelnou ránou právě nekonečnem své transcendence, ustupuje do sféry absolutní exteriority svého "pro sebe". Nekonečno zjevující se ve tváři druhého paralyzuje moji moc a vůli zabít v samotném jejím kořeni svým bezbřehým vzdorem proti smrti, jejíž příchod odkládá ještě v okamžiku, kdy se kulka zavrtává do těla. Vzdoruje nadějí a bezbranností vyzařující v otevřenosti výrazu, která dává na srozuměnou ono "ještě ne" smrti. Jeho vzdor tak není odporem nějaké moci vůči podrobení, nýbrž mlčenlivým etickým vyslovením se. Nemožnost vraždy je

[62] Srv. tamtéž, s. 173-174.

proto etická. Síla a intenzita odhodlání zabít je poměřována rozměrem transcendence otevřeným v Tváři.[63]

Rezistence druhého vůči mé moci se pozitivně děje jako otevřenost Transcendence vzhledem ke mně. Ta sice moji moc paralyzuje, ne však jako akt násilí na mně, ale naopak pohledem bezbranných očí, v nichž vysvitá nouze a hlad cizince, vdovy a sirotka. Jeho odpor vůči jakýmkoli snahám jej přivlastnit je vymezen rozměrem etiky.

V rozmluvě založené ve výrazu dosvědčuje svoji existenci s celým bohatstvím jejího významu a hloubky. Dovolává se mne jako partnera a povolává mne do situace, v níž jsem vystaven jeho tázání i odpovědi. Dosvědčování druhého se neděje jako nějaké neutrální tlachání nebo přátelské rozmlouvání, nýbrž jako žádost, která se zračí v celé své vážnosti v jeho očích. To, oč žádá, není obyčejná věc nebo služba, ale můj svět a moje poslušenství ideji Nekonečna, které se artikuluje jako odpovědnost, jíž ze mne nemůže nikdo sejmout a která tak tvoří to, co ve mně odolává moci smrti.

Výraz jakožto živoucí prezentace druhého prolamující rovinu fenomenality tak stojí mimo diskurs pravdy a nepravdy - manifestovat se a asistovat při své manifestaci znamená stálou možnost odkrytosti, k níž odkazuje všechna významnost a to ještě před mým udílením smyslu. Toto vystavení se otevřenosti neomezuje moji svobodu ani nikterak neomezuje spontaneitu mého konstituování smyslu, protože ten, kdo mluví tak, že vyžaduje, se mne dovolává svoji bezbranností a nahotou, ačkoli promlouvá z výše. Dík této dvojznačnosti manifestace druhého je moje svoboda naopak rozvíjena tím, že se druhý dovolává mé dobroty. Přísnost a závaznost výrazu je dána řádem odpovědnosti, který byl odemčen zjevením Tváře.

Vazbu mezi výrazem a odpovědností interpretuje Lévinas jako samu podstatu řeči, která předchází každému odkrývání bytí.[64] Prezentace tváře, která nedává žádný prostor svému protikladu, je proto původnější než bytí, které ve svém dění propouští k jevení všechno jsoucí jakožto univerzální podmínka toho, aby se vůbec něco mohlo dávat jako něco, pro co je otevřená existence na světě. Oči druhého nedovolí uhnout - zavazují vstoupit do rozhovoru a být poslušen hlasu z výše, který se dává v nahé tváři bližního, jenž je cizincem v mém světě a jehož hlad jsem "povolán" utišit. Ona moc

[63] Srv. tamtéž s. 175.

[64] Srv. tamtéž s. 176.

dávající se jako nenásilí a přísná dobrota takto zakládá univerzalitu rozumu.[65] Interiorita existence na světě je neodvolatelně prolomena a odemčena pro rozumění založené ve vztahu k Transcendenci. Rovině ontologické, v níž se všechno jsoucí uchopuje skrze vztah k bytí, předchází rovina etická – stálá možnost být vyučován ideou nekonečna.

Výraz rozvíjející původní otevřenost Tváře nevyjevuje principielně srozumitelné formy již zasazené do struktur rozumění, nýbrž je svědectvím dosvědčovaným živou přítomností druhého, který za něj ručí, a toto svědectví se odvíjí jako rozmluva. Takto popsaný počátek srozumitelnosti založený ve vztahu k druhému ovšem neznamená vystavení nitra druhého. Druhý se ve svém výrazu nedává cele, a proto je možné lhát. Původní událost živé přítomnosti druhého je ale ještě mimo protiklad pravdy a nepravdy. Přítomnění Tváře není jako dávání se ´nitrosvětských´ jsoucen v jejich o sobě, ať už jsou předmětem smyslovosti nebo opracovávající činnosti, vždy charakterizovaná hodnotou vzhledem k existenci na světě. Zjevení Tváře hodnotou není, neboť je mimo dvojznačnost možnosti být ještě něco jiného – je svědectvím, v němž exteriorita nepopírá imanenci, ale situuje ji do provinilosti protože nezaloženosti, a povolává ji k odpovědnosti.

Provinilost zde není metafyzická vina, kdy jsem vinen dříve, než mohu svoji vinu převzít jakožto svoji, ale je popisem existence, která ve své soběstačnosti postrádá ospravedlnění, jež by přicházelo mimo okrsek imanence. Provinilost proto představuje spíše nahodilost. Situace vystavení existence na světě svojí nahodilosti do ní vkládá něco, co v ní jako sféře imanence předtím nebylo. Toto působení v Lévinasově interpretaci zakládá Rozum.[66] Rozum je od prvopočátku založen v etické dimenzi. Zároveň bytost přijímající toto působení – působení něčeho, co naprosto nemůže obsáhnout, je bytost, která je svým neustálým přesahem. To znamená, je podstatným způsobem časová.

Shrneme-li, k čemu jsme při explikaci Lévinasových analýz zjevení tváře, jejího výrazu a rozmluvy došly, pak racionální myšlení je založeno v působení Druhého na mne, které se odehrává v rozmluvě. Rozmluva, která je svou podstatou vyučováním, žádostí a příkazem podmiňuje strukturu racionality vůbec. Rozmluva je zde podmínkou v tom smyslu, že přivádí ke slovu první identitu významu ve tváři toho, kdo dosvědčuje svoje přítomnění tak, že ruší jakoukoli dvojznačnost své formy. Je potřeba zdůraznit, že

[65] Srv. tamtéž s. 177.

[66] Srv. tamtéž s. 180.

rozmluvu Lévinas nechápe jako určitou souvislost artikulovaných zvuků, které jsou označujícím jistého označovaného (mentálního pojmu), nýbrž jako **„postoj Stejného vzhledem k druhému, jenž je neredukovatelný na reprezentaci druhého, neredukovatelný na intenci myšlení, neredukovatelný na vědomí o ..., poněvadž tu běží o vztah k tomu, co žádné vědomí nemůže obsáhnout, o vztah k nekonečnu Druhého.“**[67]

Rozmluva z výše přicházející jako vyučování idejí Nekonečna prolamuje sféru interiority, v níž ještě nemůže být racionalita ani objektivace založena, a vystavuje vědomí něčemu, co si nemůže přivtělit nebo zasadit do struktur konstituovaných intencionalitou, a tak pojem imanence vyvrací. Oproti Heideggerovi není slovo, řeč primárně charakterizována jako jeden z význačných způsobů vztahování se k bytí a artikulací rozumění tomuto bytí. Řeč sice něco odkrývá, ale to, co odkrývá, není ontologická rovina, v němž rozumění zpřístupňuje totalitu imanence.

Myšlení odehrávající se již vždy v řeči rozčleňuje vrstvy znaků strukturované jako určitý systém hodnot, které jsou zase jako hodnoty interpretovány v historickém společenství konkrétních mluvčích. Teprve z tohoto aktu získává svůj význam. Výkony myšlení nejsou uzavřeny ve vědomích mluvčích, nýbrž strukturují do průsečíků jednotlivých označujících a označovaného jazykové hry, které jsou intersubjektivní. První otázka, jež nás v této souvislosti nutně napadne je, proč je řeč chápaná jako systém znaků, resp. systém jazykových her, pro myšlení podstatná. Proč nemůže být myšlení konstituováno ve "vnitřním dialogu", tedy v rovině imanence. Intersubjektivní charakter řeči odkazuje k tomu, že nad rovinou konstituujícího vědomí, v němž jsou jednotlivé významy - něco jako něco, intencionálními předměty, je rovina vztahu tváří v tvář, která je původní "světlinou" významu. Teprve vztah tváří v tvář umožňuje funkci označování. Řeč je tak chápána jako zpřítomňování smyslu ve výrazu Tváře. Tím se interpretace řeči jako výkonu transcendentální subjektivity, která konstituuje předměty jakožto předmětný smysl, ukazuje být reduktivní přeskakující původní událost, v níž se děje význam. Touto událostí je podle Lévinase právě zpochybnění svobody vtělené transcendentální subjektivity představující totalitu imanence, kterou je etický vztah.[68]

Smysl je tedy odemčen ve výrazu Tváře druhého a všechny jazykové hry již odkazují ke vztahu tváří v tvář. Tím se však založení řeči nevyčerpává, aby bylo možno

[67] Viz. tamtéž s. 180.

[68] Srv. tamtéž s. 182.

hned přejít k tradičním lingvistickým interpretacím jazyka. Lévinas se snaží vykázat původní souvislost mezi řečí jakožto určitým instrumentem a médiem rozumění a otevřeností pro primární význam, která je nejdříve závazkem a vstřícným přijetím druhého. Konstituce smyslu v transcendentální subjektivitě je tím teprve umožněna. Význam jako "světlina" významnosti, která ze sebe propouští smysl jednotlivin - předmětných pólů vědomí, je Nekonečno zpřítomňující se v Tváři druhého. Zjevení Tváře tak s sebou přináší srozumitelnost a zakládá konstituci smyslu. A jestliže vztah tváří v tvář odemyká význam v bytí a zakládá řeč, lze řeč ztotožnit s rozumem.[69]

3.1.2 Objektivace a konstituce objektivního smyslu

Příchod druhého do mého světa otevírá dimenzi smyslu a zakládá rozum. To je možné jen díky tomu, že zpochybňuje nahodilou existenci šťastného užívání a vnáší do totality konstituované imanencí já rozměr absolutní exteriority. Věci, které měly smysl vzhledem k účelově jednající bytosti, strukturované kolem centrální pozice obydlí, jsou nyní situovány podle optiky druhého. Na základě vztahu tváří k tvář získaly svoje označení, které zase proměnilo můj vztah k nim. Věci samy se vymanily ze souvislosti mého užívání a potěšení a vystavily se v perspektivě vnějšku. Tato proměna teprve umožňuje objektivaci jako určité vyvlastnění věcí a světa vůbec. Vyvlastnění věcí má pozitivní smysl, neboť umožňuje, aby se věci staly tématem - v rozmluvě, jíž nabízím svůj svět druhému.

Protože je objektivace sama založena ve vztahu k druhému, je objektivita nikoli specifickým útvarem transcendentální subjektivity (vědomí), ale korelátem vztahování se k druhému. Objektivita je konstituována v řeči, která dosvědčuje odpoutání se od věcí a zjednává distanci existence vůči sobě. Existence je tak vytržena z celku toho, z čeho a čím žije, kladouc se do distance i vůči odstupu daného pobýváním u sebe a doma, vystavena mnohem radikálnější distanci rozevřené zjevením Tváře. Pro odemčení sféry objektivity je právě podstatné, aby byla existence na světě vytržena ze své "přírody" - aby v jistém smyslu ještě úplně nebyla. To znamená aby byla vyvlastněna z bezprostředního vztahu k sobě. To "ještě ne" existence, že není úplně v okamžiku, označuje čas.

---

[69] Srv. tamtéž s. 183.

Ono „ještě ne" charakterizující situaci prodlévání v odstupu vůči sobě, v němž je založena tematizace věcí čili jejich objektivace, nesmíme chápat jako méně bytí jako se má potence vzhledem k aktu, nýbrž naopak jako **„nevyčerpatelnou budoucnost nekonečna, to jest jako to, co se děje v samém vztahu řeči."**[70] To, co se v řeči děje, je zjednávání si možnosti odstupu od sebe samého tím, že je na jedné straně zpochybněna ospravedlněnost či založenost mé existence a na straně druhé proměňován můj vztah k věcem v tom smyslu, že jsou aktem označování postaveny do perspektivy druhého. V rozmluvě jsem tak vyvolněn ze všech bezprostředních způsobů vztahování se a otevřen pro svobodu vůči sobě. Tuto svobodu však nemůžeme opět chápat jako ataraxii nebo prostou nepřítomnost překážek, nýbrž jako význačnou odemčenost vůči Nekonečnu manifestujícímu se ve Tváři druhého. Tato odemčenost je artikulována Touhou, která jak již jsme jednou řekli, není vyjádřením potřeby saturovat nějaký nedostatek, nýbrž je způsobem nadbývání.

Odemčenost vůči Nekonečnu situuje myšlení uvnitř Nekonečna, tj. do perspektivy a oslovení Nekonečna. Tato situovanost má podvojnou strukturu, Nekonečno je přítomno v konečném jakožto vstřícné přijetí Nekonečna manifestujícího se v druhém, a zároveň je přítomné v nepřekročitelné distanci vůči konečnému. Lévinas tuto zvláštní strukturu interpretuje jako etický vztah. Oproti tomu Husserl veškerou tematizaci klade do imanence konstituujícího vědomí(jehož strukturou je transcendentální subjektivita) a jeho evidencí založených v apodikticky evidentní sebedanosti tohoto vědomí. Tím i transcendenci samu – koncept Nekonečna, klade jako objekt. V tom je podstatný rozdíl mezi Lévinasem a Husserlem, co se týče uchopení vztahu mezi imanencí subjektu a transcendencí, ať už se nazývá jakkoli. Tematizovat totiž mohu jen ta jsoucna, která aktuálně či potenciálně spadají do sféry konstituované vzhledem k mé existenci, tj. zasadit je do celkové souvislosti odkazů významnosti. Nekonečno, resp. ideu Nekonečna dávající se ve výrazu Tváře druhého takto uchopit nemohu, protože se jeví v absolutní distanci. Vztah k druhému založený na výzvě být práv ideji Nekonečna je tudíž vztahem mezi dvěma svobodami, nikoli mezi entitami, které se vzájemně vymezují na stejné rovině, ale jako otevřenost, která ovšem není pasivitou.[71]

---

[70] Viz. tamtéž s. 186.

[71] Srv. tamtéž s. 187.

Tato otevřenost neznamená, že mi druhý odkrývá svůj svět a nitro, to by bylo možné, pokud bychom já i druhý byli zahrnuti do totality. Zjevení Tváře se ukazuje mimo okrsek daného a naopak mne odemyká pro vztah k bytí a danému. A to k bytí, které nelze redukovat na fenomén a korelát konstituujícího vědomí, protože se dává ve své manifestaci, osvětlující naopak všechno dané původním významem konstituovaným v rozmluvě, v modu naléhavosti jako výzva a rozkaz. Řeč v sobě artikuluje přítomnění tváře, což znamená, že než nějakými řečmi nebo tlacháním, v němž se já a ty uchylují do skrytu nevážnosti, je přísností výrazu, který prezentuje nuznou nezajištěnost cizince v mém světě. Zjevení tváře tak odemyká rozměr lidství a spravedlnosti.

Spravedlnost je zde otevírána ve smyslu odkazu k někomu třetímu, který je přiváděn ke slovu v chudobě Druhého. Tento třetí vystupující v pohledu bližního je lidstvo, které se dává nikoli jako suma tolika a tolika lidí, nýbrž jako nouze, na níž je třeba odpovědět. Jako nezajištěnost, která je pro spravedlnost skandálem a je třeba ji v nekonečné odpovědnosti sytit. Příbuzenství lidí, celý rozměr intersubjektivity je tak otevírán přijetím odpovědnosti v rozmluvě s druhým vystupujícím z výše jako Pán - nikoli silou své moci, nýbrž naléhavostí nouze, ubohosti a nezajištěnosti.[72]

3.1.3 Tvář a výše

Výše, z níž druhý přichází a k níž odkazuje výraz Tváře, mne nijak neponižuje ani nenaráží na moji moc, ale naopak mne uvolňuje pro ono více nad bezprostřední daností, které je tvořeno nadbýváním vstřícnosti v rozmluvě. A rozmluva sama je vztah, kde jsou členové vztahu absolutní. Druhý vstupuje do vztahu se mnou v nepřekonatelné distanci vůči mně, jakoby z druhé strany okrsku bytí - ze strany Transcendence. Výraz, kterým se druhý prezentuje a zároveň jej svojí živou přítomností dosvědčuje, prolamuje nejen formu dávající se ve smyslovosti, ale i představu Tváře konstituovanou v konstituujícím vědomí a její reprezentaci danou v proudu vědomí. Vstřícně přijímat druhého v rozmluvě znamená být otevřený pro jeho bídu, být tudíž odhodlaný převzít odpovědnost za jeho nouzi a nezajištěnost - být spravedlivý. Míra odpovědnosti zde není jednoznačná, protože na jedné straně zpochybněním mé naivní bezprostřední existence v rozmluvě jsem situován do své bytostné provinilosti a druhý vystupuje jakožto svrchovaný soudce. Na straně jiné druhý vystupující ve vztahu ke mně jako

[72] Srv. tamtéž s. 189.

absolutní exteriorita je cizinec v mém světě, v jehož očích se zračí bída vyhnance, a já jsem tak vystaven do situace, která záleží v tom, že mohu na jeho nouzi a hlad odpovědět. Jsem tedy stejně provinilý jako povinován závazkem.[73]

Asymetrie druhého vůči mně neartikuluje odlišnost kvalit nebo vlastností, nýbrž původní odemčenost já vůči druhému, odemčenost pro nechat se dotknout nuzností druhého a být poslušen výzvě k odpovědnosti. Oddělení řeči, v níž se tato odemčenost odvíjí, dosvědčuje existenci, která prodlévá u sebe doma a potvrzuje svoji interioritu ve šťastném užívání a práci, a která čerpá svoji subjektivitu z toho, že si se sebou vystačí a v tomto vystačení si se završuje její štěstí a oddělenost. Oddělenost zde není nějaké méně bytí vůči celku totality, ale naopak podmínka vztahu k Nekonečnu. Ideu Nekonečna může přijmout jen oddělená bytost, která se potvrzuje ve svém prodlévání doma, vůli a práci, jíž si přivlastňuje svět nejbližšího okolí. Druhý v kázající rozmluvě oddělenou bytost předvolává, nikoli však jako součást nějaké totality, v níž jsou oba zahrnuti (např. společnost nebo státní útvar), ale do situace, kdy může výzvy neuposlechnout a zvrátit se do své interiority. I výzvu Tváře vstřícně přijmout a převzít na odpovědnost nouzi bližního. Rozmluva tak není nějakým neutrálním médiem dávání si něčeho na srozuměnou, nýbrž je již vždy darem nebo odepřením vstřícnosti. Samo odepření je ovšem možné jen na základě původní odemčenosti vůči druhému. Tato odemčenost zase artikuluje výzvu "Nezabiješ", která je prvním výrazem rozmluvy. Podstata řeči je tudíž etická.

3.2 Vztah k tváři a časovost

3.2.1 Já, my a smrtelná vůle

Z dosavadních analýz vztahu já - existence na světě k ty, kterým je bližní vyvstávající v nouzi a potřebnosti, vyplynulo, že oddělenost interiority odvíjející se v prodlévání doma a práci je podmínkou vztahování se k odloučené absolutní exterioritě, jíž zase nemohu začlenit do žádného celku totality. Jde o to, že subjekt musí nejdříve rozvinout a završit svoji subjektivitu vyvstalou ve šťastném užívání neboli "žití z ..." na základě bydlení, které umožňuje práci a vlastnění a tím odkrývání světa jakožto světa, aby mohl být odemčen pro vstřícné přijetí druhého, tj. navázání etického vztahu. Lévinasovými slovy jen bezbožná egoistická existence může být oslovena výrazem

[73] Srv. tamtéž s. 191.

Tváře druhého, který přichází z výše a být vyučován Nekonečnem, jež se v něm manifestuje, tj. mít ideu Nekonečna. Význačnost vztahu já k druhému je v tom, že ani jeden z členů se nezříká svého bytí pro sebe, že jsou v tomto vztahu absolutní. To znamená završení v sobě a zároveň já je zde vyvázáno z bezprostředního zapletení do své existence. Charakter tohoto vztahu proto umožňuje existování v plurálu.

Pluralita zde nevyznačuje numerickou různost, nýbrž je založena rozlomením imanence příchodem radikální exteriority odemykající prostor výše, který vyznačuje absolutní nesourodost krajiny bytí. Kdyby pluralita existencí pramenila z numerické odlišnosti, pak by ji bylo možno zahrnout pod celek totality, např. jako lidstvo obecně. Odvíjení a vnitřní rozčleňování mnohotvárnosti se děje ve zjevení Tváře druhého přicházejícího ke mně v otevřenosti svého výrazu, který se dovolává mého přijetí. Plnost tohoto zjevování nadbývá nad daností, s níž jsem v důvěrné obeznámenosti, jíž spotřebovávám. Plnost a hloubka bytí druhého nekonečně přesahuje sféru imanence i to, co k ní jde přivtělit. Proto vztahování se k bytí druhého nelze adekvátně popsat reflexí (reflexivním poznáním) ani poznáváním skrze praxi, nýbrž jako sociální vztah, v němž se odemyká ono více bytí. V socialitě není bytost pojímána prizmatem adekvace či inadekvace s představou nebo ideou bytosti konstituovanou v proudu vědomí, nýbrž je situována tváří v tvář, do rozmluvy, v níž se vyvazuje ze vztahu ke své existenci i světu nejbližšího okolí.

Pravda, k níž se jako ke své limitě vztahuje reflexivní poznávání, je zde odemčena jako sama přímost sociálního vztahu - událost završující nemožnost spojit já a ne-já v nějaký celek na základě společného podstatného rysu nebo roviny styku. Bytí v plurálu proto předpokládá objektivitu, to znamená zachovávání a odvíjení distance mezi mnou a druhým.[74] Pravda je pak ona "světlina" odemčená zjevením Tváře, která teprve umožňuje vyvstání významu a tematizaci.

Druhý do vztahu ke mně přichází ze strany budoucnosti, která ještě není, přinášející s sebou rozměr radikálně odlišný od času, respektive funkce času konstituovaného ve šťastném užívání. Jak ale při všem, co bylo o já a druhém řečené, může být vztah mezi nimi vůbec konstituován? Lévinas tento paradox vztahu dvou na sobě nezávislých svobod, který je dokonce asymetrický v tom smyslu, že druhý přichází z výše a má před já takříkajíc z hlediska etiky přednost, řeší tím, že **"má-li být vztah mezi dvěma oddělenými bytostmi možný, musí být tedy mnohotvárné termíny**

[74] Srv. tamtéž s. 197.

vztahu zčásti nezávislé a zčásti k sobě vztažené. Před reflexí tak vyvstává pojem konečné svobody."[75]

Ovšem pak zase stojíme před paradoxem konstituce pojmu konečné svobody. Abychom se mu vyhnuli, je třeba vyjít z jiného předpokladu, než že je v bytosti jedna část svobodná, to jest na sobě stojící a sebe sama vymezující, a druhá nesvobodná, to jest vymezována či určována něčím jiným než je ona sama. Pojem nezávislosti či svobodné bytosti je proto třeba uchopit nikoli kauzálně pomocí vztahu vzájemného určování, nýbrž právě pomocí podstatně časového charakteru já - oddělené bytosti. Vztah ke druhému je totiž takový, že jsem v tomto vztahu absolutní a vyvázaný nejen z rozmanitých způsobů vztahování se k věcem, ale i ze zaujatosti svou existencí, přitom nejsem druhým určován v ontologickém slova smyslu a zároveň jsem pro něj otevřen, to znamená odemčen pro bytostnou možnost nechat se jím oslovit. Právě popsanou situaci lze výstižně označit situovaností existence v odkladu, distanci vůči nevyhnutelné budoucnosti tělesné bytosti, která ústí do smrti. Je tedy tomu podle Lévinase ve skutečnosti tak, že pojem konečné svobody nevysvětluje konstituci času, resp. odvíjení časovosti, nýbrž naopak čas vysvětluje pojem konečné svobody. A čas je zde chápán jako ono "ještě ne" smrtelné bytosti, jejíž vzdorování smrti je zlomeno až okamžikem příchodu této události.[76]

Vztah existence jakožto vrženého bytí na světě, kterou Heidegger explikuje pomocí pojmu fakticity, k možnosti vlastní smrti - 'bytí k smrti', je zde obrácený. Já smrt nepřijímá jako to, co je třeba odhodlaně převzít jakožto svoji autentickou nepředstižnou, bezevztažnou a nejvlastnější možnost 'moci tu již nebýt', nýbrž ji neustále odkládá a přebírá ji ve smyslu budoucnosti, která ještě není. Lévinasova existence je bytostně bytím proti smrti, vzdorováním proti jejímu násilí až do konce. A smrt znamená právě nemožnost "moci být", konec panství subjektu nad svojí existencí - jakousi ontologickou nespravedlnost, jíž lze narovnat či vymazat z ekonomie bytí právě prostřednictvím vztahu ke druhému. Čili odhodlaným převzetím své nejvlastnější existenciální možnosti být dobrý, to jest absolutně odpovědný. Smrtelná vůle, která je neustále odemčena pro možnost být etickou, násilí smrti láme v převzetí odpovědnosti a za odpovědnost druhého, to znamená ve vztahu k ženství, plodnosti a bratrství, který odkrývá v jejím nejvnitřnějším pohybu vzdoru dimenzi milosti a věčnosti (v jistém

[75] Viz. tamtéž s. 199.

[76] Srv. tamtéž s. 200.

slova smyslu).[77] Čas je tedy způsob a smysl existence subjektu, který navázal vztah k druhému.

Přivedení ke slovu smrtelné bytosti, která je oddělená jsouc interioritou otevřenou pro absolutní exterioritu, ve vůli vášnivě odporující násilí, ačkoli je ve stejném okamžiku zrazována prostřednictvím těla, se neděje jako explikace kauzálních souvislostí a pojetí vůle vnitřně rozčleněné na část, jež stojíc sama na sobě určuje se pouze sebou samou a část podléhající trpnosti určování jiným. Ale jako samo odvíjení času, který si tato bytost odemyká jakožto odklad a odročení neodvolatelného příchodu limitní události.

Dvojznačnost vepsaná ve tváři smrtelné bytosti, která je neustále zrazována tělem a zároveň tuto zradu suspenduje, ústí do otevřenosti vůči druhému, jehož transcendence zakládá svobodu interiority manifestujíc se jako mravní síla vyzařující z Tváře. Jako mravní nemožnost vraždy.

Jak již bylo řečeno, Heidegger uchopuje událost smrti z druhé strany jakožto bytostnou možnost existence na světě 'moci být celou', to jest odemčenou pro možnost uchopit a jakožto otevřená prostřednictvím odhodlaného budoucnostně předběhového rozumění si zjednat přístup k celkovému smyslu své existence. Smrt tak chápe pozitivně jako specifickou limitní možnost existence, k níž odkazuje volání ontologicky pojatého hlasu svědomí povolávajícího 'pobyt' k převzetí sebe jako negativitou prostoupeného základu své negativity. Tato bytostná negativita vržené existence na světě, která si zprvu a většinou rozumí v modu propadlosti do každodenního obstarávání prodlévajícího v bezprostředním zaujetí životními instrumenty a naslouchajícího tlachání odcizených druhých, v němž se artikuluje povrchní rozumění, se v odemčené události smrti obrací k možnosti být autenticky (která sama je záležitost okamžiku). „Nicování" nicoty smrti je tak horizont, k němuž se konečná existence, smrtelná vůle vztahuje jako k význačné možnosti odemčení celkového smyslu svého „že a jak být". Z tohoto základního uchopení události smrti se dále odvíjí Heideggerovy analýzy časení časovosti v jejich dynamické jednotě a vnitřní provázanosti a časového smyslu existence, která se ve své úplnosti odemyká až v dějinách jakožto specifickém obnovujícím přebírání.

Lévinas podobně při analýzách smrti a smrtelné vůle vychází od smrti druhého, avšak již od počátku chápe událost smrti jako něco čistě negativního vzhledem

[77] Tyto rozmanité způsoby vztahování se ke druhému popíšeme v příslušných partiích týkajících se přímo explikace časovosti konstituované jako vztah k absolutní jinakosti později.

k možnosti bytí. Zároveň ale jako něco, co se ohlašuje mimo dialektiky bytí a negace. Ke své smrti se vztahuji právě skrze odmítnutí této události. Můj vztah ke smrti se neodvozuje ze zkušenosti smrti druhých, nýbrž pramení z úzkosti o moji existenci, ze zapletenosti do existence a přitakávání životu i v okamžiku, kdy tělo zrazuje v utrpení. Existenciální úzkost si dává na srozuměnou neurčitou, ale o to naléhavější hrozbu návratu bytí do lůna negace, který se neustále přibližuje, ale okamžik příchodu této události je nejistý. Blízkost hrozby tak nevychází z nějaké konkrétní situovanosti v budoucnosti, ale naopak odkrývá naprostou nesituovanost okamžiku smrti v nějakém horizontu ať už aktuální nebo potenciální zkušenosti. Smrt se vzpírá jakémukoli uchopení vystupujíc jako absolutní násilí, která láme moji moc nad existencí – suspenduje panství subjektu nad životem a láme tak jeho subjektivitu povolávajíc temné hučení anonymního bytí.

Vzdor, jímž se vzpírám smrti až do posledního konce, vyznačuje interval transcendence, dimenzi nikoho odkud smrt přichází. Lévinas druhého v jeho neoddělitelnosti od události a výrazu transcendence umísťuje právě do této dimenze, z níž na nás zeje smrt, možnost totálně negujícího násilí a vraždy.[78] Událost příchodu druhého a smrti je totiž stejně nepředvídatelná a je charakterizována naprostou exterioritou vůči subjektu, která odolává jeho moci. Tato interpretace odkrývá intersubjektivní ráz smrti, to že přichází ze strany jinakosti, která mne zasahuje jakožto mocnost v neuralgickém bodě mého vztahu k existenci. Nepřátelství smrti vystupuje z pohledu druhého, jenž mne může zabít stejně jako mne pohostinně přijmout. Z propasti nicoty nezeje možnost nemožnosti onoho 'moci být', nýbrž druhý ve své exterioritě nadbývající nad okrskem bytí osvětleným smyslotvornou činností subjektu. Není to proto heideggerovské dění nicoty, ale druhá strana bytí, která ústí do anonymní noci, z níž přichází událost transcendence.

Tento popis je zcela klíčový pro explikaci a pochopení Lévinasova pojetí času. Můžeme zde naleznout společné rysy s Heideggerovými analýzami časovosti, avšak Heidegger vychází z primátu ontologie a tento základní předpoklad v posledku vede k redukci všech událostí a fenoménů na jejich vztah k bytí čili je zahrnuje do totality jednoho. Transcendence, která je pro konstituci časovosti podstatná, nemůže být v logice analýz Bytí a času vůbec uchopena. Oproti tomu Lévinas vychází z pojetí času jako diachronie a časovost odkrývá jako rozmanité způsoby vztahování se imanenence k

[78] Srv. tamtéž s. 209.

něčemu absolutně jinému, co přichází právě z rozměru transcendence. Obě na sobě nezávislé roviny bytí si v tomto vztahu zachovávají svoji autonomii a specifické odvíjení "vnitřku" s celou původní dynamičností a rozčleňováním. Pro pochopení Lévinasova pojetí časovosti je tak podstatné držet stále na vědomí prioritu etického vztahu a radikální exterioritu druhého, která je v tomto směru stejné povahy jako událost smrti. Tím je připravena půda pro odemčení časovosti, jejíž jedním ze způsobů časení je historie. Ta je však neustále prolamována a znovu navazována přítomnícím vztahováním se subjektu k druhému, které odemyká okamžik nad historií teprve odkrývající smysl existence.

V odemčení si smrti jako neodvolatelné nemožnosti "moci být" nečelím dění nicoty, nýbrž jsem vystaven a vystavuji se něčemu, co je bytostně proti mně, to jest co je na mne otevřeno. V důsledku se tak ukazuje, jakoby událost příchodu smrti byla **"jednou z modalit vztahu k Druhému. ... Řád nutnosti, jenž se ve smrti završuje, není podoben neúprosnému zákonu determinismu, který vládne totalitě, nýbrž je jako zcizení mé vůle druhým."**[79] Příchod smrti s sebou přináší jistý intersubjektivní řád svého druhu. Tento význačný okamžik znamená konec vlády nad mou existencí, která se mi odcizuje a stává se dědictvím, s nímž již nakládají druzí. Přibližování se smrti se děje jako tajemství, v němž není místo pro záblesk světla rýsujícího obrysy útvarů smyslu konstituovaných existencí, jež jsou samotnými díly života, otevírajíc cézuru, kterou vědomí nemůže přemostit, kde každý životní projekt zapadá do propasti nadvlády anonymního existování. K poslednímu kroku se tak vykračuje beze mne, odpor ani přitakání již nedávají smysl. Časové dění smrti má opačný směr nežli časení existence, která je bytostně vztahováním se k budoucnosti prostřednictvím rozvrhování svých možností.

V tomto přibližování je však zároveň protipohyb neustálého odkládání události smrti. Vědomí si možnost smrti, jak jsme již řekli dříve, odemyká jako ono "ještě ne", v němž se cele klade, jehož završení pak s vědomím není současné. Vzájemná souvislost těchto pohybů v distanci dělící mne od okamžiku konce mé moci nad existencí odlišuje podle Lévinase časový interval od prostorového. Ve vztahování se ke smrti si dávám čas tím, že její příchod kladu do budoucnosti "ještě ne", a zároveň nemohu nijak otupit její naléhavost. Časení časovosti se zde tak ukazuje jako dějící se vnitřní provázanost či

[79] Viz. tamtéž s. 210.

souvislost dvou protikladných pohybů odročování a blížení hrozby. Být časově tudíž znamená být otevřen pro možnost smrti a mít ještě čas, to jest být proti smrti.[80]

Narozdíl od Heideggerovy interpretace vztahu subjektu ke smrti není u Lévinase možnost příchodu smrti subjektem odemčena prostřednictvím význačného modu ´vynacházení se´ úzkosti z univerzální nicoty (dějící se negace, která je obecným znicotňujícím prostředím), ale strachem z násilí. Nejvýstižněji lze tento strach popsat prostřednictvím strachu z vraždy, kdy se oběť dívá do ústí hlavně. V nejhlubším ohrožení existence se smrtelnost ukazuje jako původní fenomén. Charakterizuje bytost, která je pro sebe v prodlévání u sebe doma, a může si proto představovat věci, a zároveň je těmto věcem vydána. Charakterizuje bytost nadanou vnitřním životem a zároveň podléhající zradě těla, jejíž tělesnost je jednak podmínkou možností existence a jednak možností negace těchto možností.

Avšak není to pouze tělesný charakter existence subjektu, který jej vhání do náruče smrti a zrazuje v okamžiku, kdy vůle její příchod ještě odkládá, nýbrž i vůle sama odemyká v existenci rozměr, v němž může být negativně zasažena cizí vůlí. Řečeno jinými slovy subjekt je v těchto souvislostech uchopen jako trpnost, která je ohrožena nejen hrozbou znicotnění ze strany své smrtelnosti, ale i vůlí ve svém chtění. To proto, že vůle ve svých rozmanitých aktech, v jednání, v nichž se vůle takříkajíc "ztělesňuje" a přetváří ´nitrosvětská´ jsoucna na útvary vůle, je vystavena cizí vůli. V tom vidí Lévinas důvod, proč smrt nemůže znicotnit všechen smysl existence. A ne proto, že onen smysl nebyl ani specificky existencí na světě převzat vlivem propadlosti každodenního obstarávání. Druhý, který může být nepřítelem, není součástí mého světa, naopak jeho celkovou souvislost prolamuje, je stále ve vztahu ke mně a odemyká možnost vůle ještě něco chtít.

Toto chtění ovšem se nevztahuje pouze a jen k zájmům a horizontům oddělené bytosti prodlévající šťastně a soběstačně ve své imanenci, ale je již v doteku s druhým. Chtění ústí do Touhy, která není totožná s potřebou, do Touhy vztahující se k transcendenci, to jest toužící po druhém. Takto je vůle ve své dynamice rozpřažena mezi vystavením se druhému a přibližováním smrti, kterou odkládá a tak si odemyká čas být pro druhého, což je vlastní způsob vztahování se ke druhému. Nikoli heideggerovské každodenní pobývání s druhými ve smyslu "ono se" veřejného anonymu. Otevírá se zde rozměr, odkud pramení smysl navzdory smrti. Otevřené bytí

[80] Srv. tamtéž s. 211.

pro druhého, do něhož se rozvrhuje časová bytost, artikuluje, že za smrtí přetrvává ještě řád dávající smysl - že nad násilím smrti je dobrota, která právě nemůže být znicotněna.

Tyto závěry nás vedou k otázce, jaký je vztah vůle k času. V předchozích úvahách jsme narazili na dvojznačnou povahu vůle, která je jakoby v okamžiku, kdy má završit svoji svobodu a vítězství svého záměru ve zhotovení díla, jež je jejím vlastním "tělesným" projevem, zrazena a odcizena zásahem vůle druhého nebo soudem dějin nad mrtvými. Avšak v riziku této porážky odhalující křeč smrtelné vůle, kolem níž krouží všechny její akty, se ukazuje pozitivní fenomén, totiž samotný rozměr času. Vůle ve svém dialektickém pohybu zradu a odcizení (jejich dokonání) odkládá do budoucnosti a tím v sobě odemyká časení časovosti. V časení časovosti se objevuje protiklad vůle, která je na jednu stranu svrchovaná, takže se zdá být neomezenou co do hranic své moci, a na stranu druhou křehká v neustálém riziku podlehnutí svodu a tak překročení "spravedlnosti" či toho být práv výzvě Tváře druhého. Její zdánlivá svoboda spontaneity jako svrchované tvorby a ničím omezené aktivity se ukazuje jako jistý sklon, v němž si již dokonce může zakrýt svoji otevřenost pro porozumění tomuto sklonu.[81]

Podlehnutí sklonu znamená možnost radikálního zvratu v dialektickém pohybu vůle, protože prolamuje její vnitřní konzistenci, hrozí rozvrátit samotnou její strukturu konstituovanou pouze na základě vůle jakožto důvodu a principu svého bytí, z něhož také odvozuje svoji identitu. Ostří radikálnosti uvedeného zvratu je však již otupeno, protože je to možnost, možnost neustále odročovaná, to jest vědomí. Schopnost odročovat, či klást násilí do nekonečné distance charakterizuje význačný modus existence vědomí - klást se v čase, být dynamickým centrem rozmanitých způsobů časovosti tak, že je uvádí do vzájemné provázanosti a jednoty. Lidskou svobodu tak Lévinas situuje do budoucnosti její nesvobody, která je ještě i minimálním odstupem a rezistencí až do konce, spočívajíc předvídání násilí, jejíž přibližování vyznačuje čas, jenž ještě zbývá. Oproti Heideggerovu pojetí vztahu ke smrti či odvozeně k násilí a válce vůbec se předvídání hrozby neděje předběhově jako přesah za horizont časovosti časící se z přítomnosti, nýbrž právě jako prodlévání v distanci vůči přítomnosti. To znamená vztahovat se **"k bytí jakožto přicházejícímu, zachovávat distanci vůči bytí, a přitom již být v jeho sevření. Být svoboden znamená mít čas k předvídání vlastního úpadku pod hrozbou násilí."**[82]

---

[81] Srv. tamtéž s. 112.

[82] Viz. tamtéž s. 213.

Řečeno heideggerovsky bytost vržená do existence, to jest podstatně charakterizovaná fakticitou, která je jedním z význačných modů její negativity (vymezená něčím, co si nemohla připsat jako vycházející z ní coby původu), nedospěla dík kladení se do distance vůči přítomnosti ke svému konci - je podstatně nezavršená. A dále Heidegger ve specifickém vztahování se existence na světě ke své smrti a faktu svého zrození odkrývá její možnost být celou - to jest otevřenou pro možnost převzít autentický smysl svého "že a jak moci být".

Nezavršenost časové bytosti umožňuje, aby vůči faktu svého zrození zaujímala stanovisko, takříkajíc "suspendovala" přirozený postoj, z horizontu zpřístupněného právě kladením se do distance vzhledem k bytí. V tomto smyslu je stále ještě před faktem své vrženosti. Vnitřní souvislost přítomnosti je neustále rozbíjena diskontinuitou okamžiků, jež v sobě chovají nevyčerpatelný nadbytek možného prolamující tak jejich definitivnost. Nezavršenost časové bytosti má proto pozitivní význam možnosti aktivity čelící hrozbě ochromení. Ochromení přichází až v situaci fyzického utrpení, teprve bolest završí pohyb smrtelné vůle. Bolest není utrpením proto, že omezuje existenci a činí ji nesnesitelnou, nýbrž proto, že před ní nelze utéci. Jsme postaveni před samotný fakt zapletenosti do bytí. Oproti význačnému naladění úzkosti, v níž se k negaci vztahujeme jako k budoucí události, bolest nás neodvolatelně otevírá vůči působení světa. Hrozba hrozícího se přiblížila až k místu kontaktu se smrtelnou vůlí. Lévinas však jde v popisu vůle zakoušející bolest ještě dále, když tvrdí, že i v naléhající blízkosti zla, kdy už je jím vůle zasahována, se k němu přesto nějak vztahuje jako k budoucímu – totiž jakožto vědomí. V trpící vůli tak odhaluje dialektický pohyb svobodné bytosti. Utrpení sice vědomí zbavuje svobody, ale to se přesto udržuje v distanci vůči přítomnosti – pasivita trpnosti se proměňuje v jednání a naději, jako co je charakterizována trpělivost.[83]

Trpělivost je popisem situace dvojznačné z pohledu smrtelné trpné vůle – uprostřed neodvolatelné zapletenosti do bytí vyvstává odpoutání, vlastní zrada vůle je završována převzetím vlády nad bytím, které mi sice hrozí zadušením, avšak ještě vždy nepřišlo. Dávám si jej na srozuměnou jako pouze uvědomované. Vůči mnou a nepřátelskou mocností není dotek. Zkouškou mojí svobody tudíž není smrt, protože ta ještě vždy nepřišla, nýbrž utrpení a bolest. Samotná křeč tělesnosti, v níž je vůle vháněna do zapletenosti v bytí a jím znásilňována ve smyslu zvěcňování. Avšak aby

[83] Srv. tamtéž s. 214.

vůle mohla dosvědčovat své utrpení, nemůže být redukována pouze na kus masa, ale má si ponechat svoji subjektivitu. A ponechává si ji dík schopnosti odročit naléhavost utrpení.

Popis trpělivosti nás přivádí před otázku, co je tímto význačným postojem v ekonomii bytí odemčeno. Na základě čeho si existence jakožto trpělivá rozumí. Rozumí si na základě otevřenosti vůči druhému z možnosti být druhým usmrcen stejně jako pro druhého být a být práv jeho rozmluvě promlouvající k jeho provinilosti. Násilí tuto možnost neznicotňuje, což činí utrpení ještě snesitelné. Fakt, že smrt je jistou modalitou vztahu ke druhému, zbavuje smrt její výlučnosti plynoucí z toho, že je to moje smrt, moje nezcizitelná možnost být celý a v sobě završený. Naopak trpělivost tváří v tvář hrozbě smrti smrtelnou vůli modifikuje tím, že ji propouští z uzamčenosti v jejím egoismu a spokojenou zaujatostí sebou samou a vnáší do ní rozměr touhy a dobra.

3.2.2 Soud dějin, ospravedlňování vůle a spravedlnost

Jak již bylo řečeno, vůle vůči smrti přistupuje v celé hloubce svého vzdoru proti jejímu násilí a zvěcňování a v tomto odporu se dotvrzuje jako subjekt rozevírajíc distanci mezi ní a událostí příchodu smrti. Smrt proto na vůli nemůže mířit jako na konečný cíl, nemůže se jí dotknout, protože vůle je ve svém odstupu vůči přítomnosti vědomím (totiž vědomím si své smrtelnosti), může ji však sobě samé odcizit. Znicotňující pohyb odcizení je ale neutralizován trpělivostí, to jest odemčeností možnosti existence být proti někomu i pro někoho. Je však tato neutralizace ontologicky původní fundovaná ve význačném postoji existence na světě nebo je pouze subjektivním fenoménem vůle? Lze se tudíž přesvědčovat o odolnosti vůči smrti navzdory jejímu destruktivnímu působení, ačkoli je vůle neustále zrazována? Vůle a vědomí, samotné pnutí a dynamika vnitřního života, které hrozí zánik a odcizení završené v historii a dějinách, ovšem vyžaduje ospravedlnění, v němž se vyvléká z působení smrti.

Vůle se pro odemčení si možnosti odolat násilí smrti, vyvléknout se z jejího dusivého stisku rozhodla na základě vlastní spontaneity stanout před soudem, před nímž by se mohla ospravedlnit. Ospravedlnění zde znamená odhodlání přijmout verdikt o svém svědectví, jemuž asistuje. Takový soud ale nemůže být soudem historie, jenž spočívá ve vypovídání těch, kteří přežili na základě výtvorů a útvarů vůle, která již není

a nemůže tudíž dosvědčovat a dosvědčovat pravdu svých děl. Status soudu, před nímž vůle vypovídá svoje ospravedlnění a završuje se vzhledem ke své smrtelnosti, je situovanost ve vztahu k Nekonečnu, to jest k absolutní exterioritě. Vůli nemůže uspokojit soud dějin či historie, ačkoli jsou vůči ní vnější, potvrzují ovšem její smrt. Vůle se chce naopak stvrdit proti smrti, to znamená vypovídat před instancí, která ji rozvíjí v jejím odstupu a neustálém odročování pádu. Takovou instanci vidí Lévinas zprvu ve společenských institucích - útvarech konstituovaných na základě vztahu subjektu k druhým, prostřednictvím nichž se vůle vtiskuje do skutečnosti.[84] Nad přirozeným řádem, do něhož jsou smrtelné bytosti podstatně charakterizované odemčeností pro čas vrženy, je takový (konstituovaný) řád, v němž se smrtelná vůle může stvrdit proti smrti tím, že vytlačí násilí ze světa jeho odročením prostřednictvím společenských institucí.

Avšak společenské instituce ve svém vlastním fungování posléze ustavují řád, který je svobodě cizí, vůči níž je sice univerzální, ale právě proto neosobní. Vůle je tak opět zrazována a umlčována v okamžiku, kdy chce manifestovat u svého ospravedlňování. Prostřednictvím zákonů a norem, jejichž dodržování mají instituce zajišťovat - vytlačovat a potlačovat každý projev násilí vůči řádu konstituovaným vůlemi, je vůle přítomná ve třetí osobě zastupující jí v její obecnosti, to jest skrze její díla zanechaná ve světě. Oproti tomu svědectví subjektu, svědectví v první osobě vyžaduje k univerzálnímu soudu společenských institucí a dějin přidat výraz a výpověď své interirority, která již míří mimo sebe - k druhému, v dobrotě a naději. To je však přesně to, co k tomuto soudu přidáno být nemůže. Soud společenských institucí a dějin umlčuje ospravedlňování subjektu a dovoluje na něj již jen vzpomínat prostřednictvím jeho činů. Dokonává tudíž zvěcňující dění smrti. Ospravedlňování subjektu se tak ukazuje mít podstatné slabiny, jež nakonec subjekt přivádějí do zkázy.

Aby se vůle mohla zachovat v plné situovanosti do vztahu vůči sobě, musí si odemknout ještě možnost být vystavena soudu mimo své ospravedlňování. Odemknout si možnost jasnozřivé pozornosti vůči událostem, které mohou přijít od druhých. Jinými slovy, to co je pro vůli osudné vzhledem k možnosti jejího zachování není znicotňující pohyb smrti, nýbrž pasivita vystavující ji působení událostí, to znamená otevírající ji pro znásilnění a vraždu. Jak jsem si ukázali, instituce tuto pasivitu jistým způsobem překonávají, avšak za cenu jejího odosobnění. Je proto třeba najít v ekonomii bytí

[84] Srv. tamtéž s. 216-217.

takový soud, na jehož základě vůle potvrzuje svoji subjektivitu a jedinečnost. Pro vůli musí být zachována možnost o sobě svědčit, vyslovovat se navzdory totalitě historického diskursu a objektivujícímu fungování společenských institucí.[85]

Lévinas další úvahy vede směrem k dialektice viditelného a neviditelného, kde soud dějin charakterizuje viditelností, jenž ukazuje pravdu historických událostí ve světle evidence. Evidence historiků a pamětníků, kteří ovšem původní celkovou souvislost událostí přetavují do souřadnic své perspektivy a především disponují jiným výkladovým klíčem odvozeným od jejich vlastního zhodnocení životních zkušeností a vztahů s druhými. Teprve zde bychom mohli vykázat podobnou strukturu jako Heideggerův veřejný anonym konstituovaný dynamickou jednotou vyčkávání (specifický rys časení časovosti vycházející z budoucnosti), zpřítomňování (subjekt si rozumí ve svých možnostech z toho, co je možné v okrsku ´nitrosvětských´ jsoucen obstarat) a zapomenutosti (charakterizující specifický vztah subjektu ke své bývalosti, v němž subjekt minulé uchopuje na základě zapletení do a u obstarávaného - minulost je tak uchopována na základě souvislosti díla nikoli převzatých možností existence).[86] Tyto vnitřně provázané mody časení časovosti charakterizují konečnou bytost, jež si rozumí na základě svého zacházení s věcmi a fungování v rámci společenských útvarů. To znamená vystavuje se objektivizujícímu soudu dějin (v Lévinasově slova smyslu). Ten je pak sice soudem před druhými, avšak druhými, kteří vystupují ve své zapletenosti do společenské totality. Nevystupují zde tedy ve světle výrazu tváře, nýbrž unikají do společenského diskursu.

Lévinas proto vychází od významnosti neviditelného a jeho manifestace směřující proti logice a evidenci dějin. Manifestace neviditelného jejich totalitu rozlamuje a bere jim právo vyslovení ortelu nad smrtelnou vůlí. Připomeňme si souvislosti, v nichž jsme mluvili o dobru o dobrotě, jež nyní budou půdou pro explikaci dění neviditelného. Neviditelné neoznačuje rozměr, který je zatím pro nás nepoznatelný, ale který si později budeme moci odkrýt. V diskursu dějin a souvislostí konstituovaných na základě historických faktů a jejich hodnoty zabudované do společenských institucí se neviditelné ukazuje jako urážka plynoucí právě z vypovídání ortelu dějin, jež bude nakonec odkryta jako **„dosvědčení takové subjektivity, která soudu předchází anebo která soud odmítá, pokud se děje pouze jako výkřik a jako protest, pokud je**

[85] Srv. tamtéž s. 218.

[86] Srv. Heidegger, Martin.: Bytí a čas. § 68.

pociťována v já. Děje se jako soud sám, jestliže se mne týká a obviňuje mne ve tváři Druhého – jejíž sama epifanie je vyvolána utrpěnou urážkou, ...“[87]

Před soudem, který je vyvolán zjevením tváře druhého v jeho ubohosti, bezbrannosti a nahotě je zachována jedinečnost subjektu a odemčena možnost obhajoby a ospravedlnění, u níž asistuje. Ortel není vyřčen na základě univerzálních principů nebo odcizených útvarů vůle, nýbrž jako potvrzení subjektivity souzené vůle vyslovující svoji obranu. Potvrzení a neustálé završování subjektivity vůle proti pohybu dějin a logice fungování společenských institucí ústící do násilí univerzality a neosobních struktur moci, jež hrozí násilí institucionalizovat, se děje v její absolutní odpovědnosti. Autorita soudu před tváří druhého mne zavazuje, pokud jsem vyzýván k odpovídání. Rozhodnost v převzetí odpovědnosti nedosvědčuje moc subjektu, v níž utvrzuje svoji subjektivitu vůči smrti a dějinám, ale je naopak otevření subjektivity vůči druhému a jeho absolutnímu nároku na existenci, aby byla nejvýše dobrá.

Dobro zase není kategorie morálky založené na univerzálních principech, které jsou obecnými zákony společenství mravnosti, nýbrž je ještě za spravedlností, jež je uvedenými pojmy konstituovaná. U Lévinase, dá-li se to tak říci, není pro existenci možné dobro nějak obsáhnout nebo jej dosáhnout jako nejvyšší dokonalost. Dobro míří ke mně spíše jako milost od Nekonečna zjevujícího se v druhém. Vždy ještě zbývá krok, který již subjekt učinit nemůže. Vztahování se k dobru se děje jako přijímání odpovědnosti, jež vzrůstá právě v té míře, v jaké ji přijímám. Povinnostem tak nelze nikdy dostát, protože se neustále rozšiřují. Stejně tak je tomu se spravedlností, v níž se rozmnožuje moje vina. Převedeno na praktický příklad, který by Lévinas snad mohl přijmout - čím více se otevírám pro odpovědnost a čím více naslouchám výzvě tváře zračící se v očích mých bližních, tím více já sám a nikdo jiný nesu vinu za utrpení i těch nejvzdálenějších. Jakoby všechny války, hlad a bezpráví bylo něco, co musím vyhladit ze tváře země, aby bylo učiněno spravedlnosti zadost. Je tomu tak, protože v odpovědnosti jsem odpovědný i za druhého vůči někomu třetímu. Já se vyvléká ze zapletenosti do své existence tím, že její střed projikuje mimo sebe - do vztahu ke druhému. Jeho jedinečnost se potvrzuje a završuje právě v tomto pohybu sebezbavování. To Lévinas nazývá dobrem a jde ještě dále, když říká **"možná, že sama**

[87] Viz. Lévinas, Emmanuel.: Totalita a nekonečno. s. 219.

možnost bodu v universu, kde dochází k tomuto přetékání odpovědnosti, nakonec definuje já".[88]

Spravedlnost zde tedy není vyznačena přijetím a poslušenstvím univerzálních zákonů morálky, ale je naopak výzvou je překročit, překročit dokonce spravedlnost samu, kde se poslední krok děje jako eschatologie. Z tohoto úhlu pohledu je já vyvolenost svého druhu. Ta nejpřísnější, přísnější než soud před zákonem, avšak potvrzující jedinečnost smrtelné vůle proti smrti a dějinám. Taková spravedlnost ani pak v dějinách být nemůže, protože právě kontinuitu a tok dějin neustále prolamuje. O pravdě můžeme říci něco podobného, její jeviště není ani v objektivizaci pojmové, institucionální a historické ani v subjektivitě uzavřené v sobě, nýbrž v povolávání a vyslechnutí tohoto povolávání k absolutní odpovědnosti, jež pokračuje až za smrt a odemyká subjektivitu pro to, aby se neustále prohlubovala. Řád odpovědnosti vnáší do subjektu rozměr, v němž se může obrátit ke zdrojům své interiority, které jsou nekonečné vzrůstajícími povinnostmi, jež proto nemohou být nikdy naplněny.[89] Není to jeden význačný čin, v němž je existence sama za sebe v celé plnosti svého bytí, jímž povznáší individuální časovost k dějinám jako u Heideggera, ale naopak dějiny jsou rozlamovány nekonečným množstvím (alespoň v nároku) plněných povinností, které potvrzují jedinečnost subjektu v jejím vztahu ke druhému, jenž se ukazuje být časovostí.

Explikací výsadního vztahu ke druhému, který je založen v odpovědnosti a řádu spravedlnosti jsme si připravili půdu pro vypracování a předvedení Lévinasova konceptu času, resp. časovosti, jenž je právě konstituován jakožto intersubjektivní relace s celým bohatstvím původních způsobů vztahování se interiority k rozměru transcendence. Avšak dříve než k tomuto projektu přistoupíme, budeme vzhledem k tématu a postupu naší práce potřebovat alespoň základní exposé Heideggerových existenciálně-ontologických analýz či uchopení a interpretace časových struktur existence na světě, které ústí do specifického pojetí dějinnosti a původnímu vztahu subjektu k bytí v jeho plasticitě, jak se ukazuje v explikaci starosti jako smyslu bytí ´pobytu a smyslu starosti, jímž je zase časovost.

---

[88] Viz. tamtéž. s. 220.

[89] Srv. tamtéž s. 221.

4 ČASOVOST A EXISTENCE

4.1 Otázka po bytí a ontologické založení existenciální analytiky pobytu

Heidegger vodítko a založení svého filozofického projektu, tak jak je vypracován v *Bytí a času*, klade do primátu otázky po bytí, jejíž adekvátní položení a tematizace teprve rozkryje a strukturuje celé pole filozofického uchopování základních ontologických kategorií a příslušných okruhů tázání se. Hned na začátku je vymezeno východisko analýz vedených otázkou po smyslu bytí (na příslušném místě Lévinas oproti tomu začíná otázkou po vztahu k Nekonečnu, respektive ideji Nekonečna) tázáním se po tom, kdo tuto otázku klade, kterým je ´pobyt´[90] , jehož fundamentální strukturou je ´bytí ve světě´. Ovšem ´bytí ve světě´ není nějaká ex post složenina sestávající z prvků jsoucna, situovanosti označené předložkou v a světa, ale původní celkovou strukturou. Teprve v tematizaci vnitřně rozčleněnou původní souvislostí základních charakteristik, které Heidegger označuje termínem existenciály, aby odlišil tyto charakteristiky od charakteristik ´výskytových´ jsoucen - kategorií.

Předmět existenciálně ontologických analýz se mu tak strukturuje na svět ve své světskosti (fundamentální struktuře orientované a odkryté vzhledem k ´pobytu´), ´bytí ve světě´ jako ´spolubytí´ (kde Lévinas rozpracovává téma obydlí, v němž už je kladen prvotní vztah k druhému jako podmínce domu) a ´bytí sebou´ (které se u Lévinase završuje v práci a vlastnění) a ´bytí ve´ jako takové (situovanost interiority či sféry imanence vůči exterioritě). Teprve na této půdě pak bude předběžně tematizovat bytí ´pobytu´, jehož existenciální smysl se mu posléze ukáže jako starost. V druhém oddíle *Bytí a času*, pro nějž byl první oddíl přípravou a rovněž určitým vyrovnáním se s filozofickou tradicí reprezentovanou především R. Descartesem, fenomenologií E. Husserla, I. Kantem, německým idealismem a W. Diltheyem, mezi nimiž je pro Heideggera společným motivem zejména otázka po realitě světa či vnější skutečnosti, rozpracovává konečně téma pobytu a časovosti. To pak ústí do vztahu časovosti a dějinnosti. Po druhém oddíle měl původně následovat oddíl třetí věnovaný celkovému uchopení vztahu bytí a dějinnosti, resp. nástinu otázky po dění bytí. K napsání tohoto oddílu již nedošlo, protože téma dění bytí nabylo v Heideggerově myšlení zásadního významu a autor se mu potom věnoval v období po roce 1935, které je v dějinách

[90] Překlad Heideggerova pojmu Dasein - to jest, kterým je svým "tu".

filozofie označováno jako das Kehre (Úvod do metafyziky nebo dříve proslovené přednášky Základní problému fenomenologie).

My se pro potřeby naší práce a v zájmu udržení souvislosti jejího tématu budeme zabývat zejména východiskem analytiky ´pobytu´ - konkretizací pojmu ´pobytu´ a expozicí jeho existenciálních struktur, náčrtem ´bytí ve světě´ jako základní struktury ´pobytu´ (s jeho mody ´spolubytí´ a ´ono se´), charakteristikou již zmíněných existenciálů, starostí a konečně tematikou časovosti, jak se ukazuje v základních způsobech svého časení.

4.1.1 Vymezení analytiky ´pobytu´

Termínem ´pobyt´ je označováno bytí, které je vždy moje (k němuž se již vždy vztahuji a v tomto vztahování si nějak rozumím) a jemuž jsem vydán jako něčemu, oč mi vždy jde a jímž "jest mi být". Tyto fundamentální rysy tvoří bytnost ´pobytu´. Bytnost je zde interpretována jako sama existence s tím, že veškeré kvality a základní kategorie připisované existenci předchozí filozofickou tradicí Heidegger rezervuje tomu, co označuje termínem ´výskytové´ jsoucno. Oproti tomu "že a jak bytí" u ´pobytu´ znamená být u tohoto bytí, to jest že se k němu podstatným způsobem vztahuji a do tohoto vztahu situuji tak, že jest mi bytí vykonávat. Svému bytí dále rozumím prostřednictvím rozmanitých možností jak být, do nichž se rozvrhuji a z nichž zpětně svoji existenci uchopuji a vykládám.

Charakter existence, že je vždy moje, znamená, že ji nelze zahrnout pod nějaký obecný pojem rodu. Její obsah je tvořen podstatnou nelhostejností vůči tomu „že bytí“, v níž jde existenci o její nejvlastnější bytí samo. Subjekt je tak záhy zahražen svým vztahem k sobě, ovšem na druhou stranu odemčen vůči rozumění bytí, které Heidegger uchopuje jako východisko své existenciálně analytické metody. Interes na své existenci vyznačuje naprostou zaujatost jejími možnostmi, jimiž vždy jest (slovem možnost tak není označovaná nějaká vlastnost nebo kategoriální určení, které přísluší ´výskytovému´ jsoucnu), a proto může mezi rozmanitými možnostmi „jak být“ volit a do těchto možností se rozvrhovat. Z ontologického hlediska Heidegger vyzdvihuje dvě fundamentální možnosti toho „jak být“, a sice vlastní a nevlastní modus existence, který podstatně modifikuje celou existenciální strukturu, jak bude později načrtnuta. Pojem nevlastní modus však neoznačuje méně bytí nebo dokonce privaci, ale sklon ´pobytu´ se vykládat a rozumět si na základě svého obstarávání prodlévajícího u těch či oněch

jsoucen, která jsou při ruce.[91] Zde můžeme nalézt jistou podobnost s Lévinasovými analýzami šťastného užívání si existence zprvu charakterizované smyslovostí, kde je v užívání živin rozostřena hranice mezi užívajícím, užíváním a předmětem užívání.

Začátek celého postupu Heidegger klade do průměrného způsobu existence ´pobytu´ jak se odvíjí v každodenním zaujetí běžnými životními záležitostmi, v nichž se zdržuje zprvu a většinou. Což bylo také důvodem, proč byla celá tato problematika tak často přehlížena pro svoji zdánlivou filozofickou nevýznamnost. Každodenní způsob existování existence zde ale není pojat jako určití životní postoj ve smyslu přirozeného či samozřejmého postoje Husserlova, avšak i v něm je obsažena a ve svém vlastním modu se čas celá existenciální struktura. Proto je východisko analýz právě u každodenního bytí sebou v jeho fundamentální struktuře ´bytí ve světě´ (což je samozřejmě i struktura autenticky se rozvrhujícího vykládajícího ´pobytu´).

'Bytí ve světě´ je celková vnitřně provázaná existenciální struktura, jejíž konstitutivní momenty Heidegger pro potřeby přesného uchopení vymezuje jako moment „ve světě" (vzhledem k němuž se táže po ontologické struktuře „světa", tj. po světskosti světa), jsoucno, které je vždy tak, že „je ve světě" (subjekt ´bytí ve světě´) a „bytí ve" jako takové (prostorovost ´pobytu´). Existenciálním rysem „bytí ve" se nemyslí charakter vedle sebe bytí v rozlehlosti, ale vůbec existenciální rys „dotýkavosti", jenž vyznačuje otevřenost existence vůči sobě samé i vůči jsoucnům, která se vyskytují „uvnitř" světa. Heidegger je proto nazývá ´nitrosvětskými´. Právě v zaujatém zacházení s věcmi vystupujícími uvnitř světa se existence ve svém rozumění v modu praktického obhledu objektivizuje a vykládá se tak po způsobu ´faktického výskytu´. Tuto faktičnost existence Heidegger nazývá fakticitou (která je jedním z existenciálů).

Po krátkém uvedení do základních pojmů úvodu analytiky ´pobytu´ můžeme přejít k vypracování konceptu světa, to jest k ideji světskosti (světskost sama je existenciál, neboť je ontologickým pojmem pro strukturu jednoho z konstituentů ´bytí ve světě´)[92], na níž je založen. Pro vypracování ideje světskosti je důležitý rys ´bytí ve světě´, jímž je praktické zacházení s věcmi, jež jsou po ruce (s ´příručními´ jsoucny). Že jsou po ruce, je odkryto vzhledem k určitému záměru prakticky jednající existence na světě. Tento záměr, určitý životní projekt, který realizuje tu kterou možnost

[91] Srv. Heidegger, Martin.: Bytí a čas. s. 60.

[92] Srv. tamtéž s. 84.

existence, je veden starostí o tuto existenci a strukturuje svět nejbližšího okolí podle odkazů poukazujících k onomu ´kvůli čemu´ – k starostlivému obstarávání možností existence, jimiž jest. ´Příruční´ jsoucna jsou ve své služebnosti suspendována ve svém bytí pro sebe[93] a získávají význam instrumentu, jehož instrumentalita vystupuje v širší souvislosti krajiny jako určitého celkového kontextu odkazujícímu k projektu díla. Z této krajiny může vystupovat i druhý ovšem pouze na základě vytvořeného díla odkazujícího ke svému tvůrci. Druhý proto je přítomen v modu odcizené vůle, protože nemůže dosvědčovat svým živoucím výrazem.

´Příruční´ jsoucno získává vzhledem k praktickému obhledu existence charakter prostředku, který vyznačuje k tomu a tomu věci. Ovšem i existence na světě je rozvrhováním se do praktického obstarávání čili zaujatého prodlévání u a v zacházení s věcmi modifikována. V pohroužení se do poukazů instrumentality se jeho vztahování se k sobě prostřednictvím porozumění svým možnostem "jak být" rozmělňuje do těkavého shánění věcí (prostředků k tomu a tomu, jejichž prostředečnost je konstituována dostatečností) a klouzání po povrchu jejich tvářnosti. Dostatečnost je zase to, co pro mne tvoří obsah věci jakožto věci. Dostatečnost věci je vždy odemčena vzhledem k účelově jednající bytosti jako specifický předmětný pól intence záměru, která je zformovaná v jistém životním projektu. Věci tak vystupují v určitém celkovém kontextu či souvislosti konstituované na základě konkrétního rozvržení možnosti existence, jíž je třeba realizovat a završit ve světě jako určitý útvar ´bytí ve světě´. **" To, "v čem" si pobyt předchůdně rozumí** (korelát možností "jak být" existence) **v modu sebeodkazování, je to, "do čeho" nechává předchůdně vystupovat jsoucno** (z horizontu krajiny odkrytém nějakým záměrem). **To, " v čem" si toto sebeodkazování rozumí, jako to, "do čeho" nechává vystupovat jsoucno ve způsobu bytí dostatečnosti je fenomén světa. A struktura toho, do čeho se pobyt odkazuje, je to, co tvoří světskost světa."**[94] Tato struktura je konstituována jako celková souvislost poukazů dostatečnosti odkazující k onomu ´kvůli čemu´ - k existenci na světě v jejím obstarávání a praktických životních zájmech.

---

[93] Bytí pro sebe výskytového jsoucna je praktickým obhledem uchopováno jako příručnost, kterou Heidegger interpretuje jako ontologicko-kategoriální určení jsoucna, jak je „o sobě". (Bytí a čas. s. 92.)

[94] Viz. tamtéž s. 108.

Již jsme implicite naznačili takový modus existence na světě, v němž se nachází zprvu a většinou a který tvoří první východisko a půdu tázání se po hlubších ontologických strukturách. Tímto modem je každodenní existování charakterizované právě těkavým prodléváním u obstarávaných věcí, z nichž si rozumí a ve svém rozumění se tak zvěcňuje. Tento zvěcňující pohled na sebe, jímž si zastírá podstatné možnosti existence (jako je např. smrt nebo opravdové bytí pospolu s druhými, v němž je kladeno společenství založené na odhodlaném převzetí možnosti smrti v ´předběhu´ k ní a sdílení osudu - lidské dějinnosti), je to, co Heidegger nazývá nevlastním modem existence. Je potřeba poznamenat, že každodennost neoznačuje nějaký osudový sklon existence odcizující ji neustále od sebe samé, ačkoli je k sobě nejvíce připoutána, ale způsob "jak být" existence na světě, v němž je zprvu a většinou. To je také důvod, proč všechny další analýzy u tohoto způsobu existence začínají.

Existenciálně ontologický popis každodennosti začínají u tázání se po tom, kdo to je, ten existující v modu každodennosti. Okruh možných odpovědí je Heideggerem vymezen strukturami existence, které jsou ontologicky stejně původní jako ´bytí ve světě´, totiž ´spolubytí´ a ´spolupobyt´, v nichž je každodenní žití zakotveno. Subjektem každodenního žití, jež řečeno Husserlovými slovy je charakterizováno přirozeným či samozřejmým postojem, je neurčité ´ono se´, resp. veřejný anonym.[95] Jakási kolektivní subjektivita, která je sice moje, ale je konstituována na základě každodenního spolubytí s druhými, jež se artikuluje v tradici a řečech. V řečech se rozehrává zastírání si jedinečné odpovědnosti a výzvy k naslouchajícímu a odpovědnému vztahu ke druhému (který zakládá či podmiňuje moji autenticitu) uchopujíce existenci v zástupném charakteru „bytí sebou", tedy jako výskyt sui generis.

Kolektivita, specifický modus bytí s druhými spolupvystupuje v poukazové souvislosti prostředků, avšak nepřímo prezentovaná svými útvary. Tato zprostředkovaná prezentace otevírá rozměr vedle sebe bytí s druhými, společný prostor (ovšem ne ve smyslu sdílení, k tomu by byla zapotřebí obdarovávající a vyučující řeč), v němž se setkávají prakticky jednající bytosti, které obstarávají své záležitosti stejně jako já. Druzí zde vystupují ve svém prodlévání ve společném světě. Existence je tak již vždy odemčena pro setkávání se s druhými, většinou ale tak, že je nechává vystupovat jako

[95] Srv. tamtéž s. 139.

´nitrosvětská´ jsoucna. V dalších analýzách Heidegger tematizuje bytí s druhými jako konstituent ´bytí ve světě´.[96]

Každodenní žití existence na světě se odehrává v obstarávaném společném světě s druhými jako rozptýlenost v rozmanitých zájmech a rolích, jež modifikují vztah a rozumění sobě samému. Tyto role jsou tak různé mody subjektu vystupujícího v kolektivitě založené v neurčitém ´ono se´, pro něž byl vynalezen výstižný termín veřejný anonym. Protože role „ulpělé" na každodenní existenci ve světě s druhými charakterizují všechny a nikoho. Roli hraji já, jsem v okamžiku zastávání určité role rolí samou, ale to mne právě činí zastupitelným. Zrovna tak druzí vystupují zprvu a většinou v určitých rolích, které již poskytují vodítko pro základní rámec vztahování se existence k nim.

Na strukturách každodenního žití uchopených v jejich strukturní jednotě starosti Heidegger vymezuje existenciály čili podstatné struktury existence na světě, jež budou významné pro explikaci různých způsobů časení časovosti. Existenciální strukturu jako celek explikuje jako ´bytí tu´ existence. Jednotlivými strukturními momenty či konstituenty, které mají zase svoji sobě přiměřenou dynamiku jsou vynacházení, rozumění, řeč (spíše řečovost) a propadlost věcně si podávanému způsobu existence. Vynacházení se zasazuje subjekt do "že jest a má být", to jest situuje jej před jeho "tu", kterým má právě být. Tento charakter Heidegger nazývá vržeností, jež naznačuje fakticitu (neodvolatelnost) vydanosti existence svému tu.[97] Vynacházení se tedy existenci na světě odemyká v její vrženosti, ačkoli ona sama si ji většinou zastírá nebo si od ní zjednává odstup v každodenním žití. Heideggerovi jde právě o to, aby na význačném modu vynacházení, jímž je úzkost (explikovaná na rozdílu vzhledem ke strachu, který se strachuje vždy z určité hrozby), jednak explikoval možnost existence být dotknuta něčím (zde ´nitrosvětskými´ jsoucny a druhými vystupujícími ze souvislosti světa) a jednak tematizovat událost, kdy je existence na světě odemčena úzkostí o celé své bytí oslovením onoho nic úzkosti, z něhož je úzko, pro holý fakt ´bytí ve světě´ a bytostné možnosti toho "jak moci být" a uvolňuje ji tak pro volbu té které možnosti.[98] Tím je získána půda pro vykázání existence na světě v jednotě jejích konstitutivních momentů dějící se jako starost.

---

[96] Srv. tamtéž s. 151.

[97] Srv. tamtéž s. 162.

[98] Srv. tamtéž § 40.

Po rozboru vynacházení se jako význačné odemčenosti existence na světě vůči možnostem svého bytí a jejich volbě, tudíž rozvrhování se do té které možnosti je 'bytí tu' tematizováno jako rozumění. Hned na začátku je strukturní moment rozumění interpretován jakožto vynacházející se rozumění, to jest rozumějící si jako vržený do zvolených možností "jak být". Rozumění byl již dříve předvedeno jako odemčenost existujícího 'bytí ve světě', které se ontologicky stejně původně týká celé existence na světě. Odemčenost je zase třeba chápat jako specifický způsob vztahování se subjektu k sobě samému charakterizovaný interesem a zaujetím tematizovanými možnostmi bytí tak a tak jako onoho 'kvůli čemu' existence. Zpřístupňuje si proto jak na tom se sebou je. Rozumění je dále analyzováno na základě vztahu k možnostem - ve své existenciální struktuře rozvrhu. Rozumění je proto podmínkou, aby existence na světě vůbec byla svými možnostmi jakožto možnostmi, jež si tak odemyká (tedy nikoli jako danost, jíž je vystaven a musí jí snášet jako určité faktum, které ostatně přísluší do okrsku výskytovosti). Ovšem své možnosti si může dávat na srozuměnou i v modu netematizované samozřejmosti "že **se** tak sluší a dělá" podávané v každodenním žití v určité historické kolektivitě. Avšak díky tomu, že se existence rozvrhuje a vždy si rozumí na základě svých možností (ať už zvolených nebo potlačených) vyznačuje jeho bytostný charakter být v kterémkoli okamžiku něčím víc, než aktuálně je. Rozvrh tak rýsuje nadbývání nad vší daností a bezprostřední přítomností. Ono víc nad bytím je zde ovšem třeba chápat v jiném smyslu než u Lévinase, neboť nadbytek není výrazem pro událost transcendence, ale naopak specifický rys imanence existence na světě.

Rozumění dále tím, že zjednává přístup k celku existence na světě, modifikuje rozvrh existence jako celek a to vždy podle toho, k čemu se obrátí.[99] Vztaženo ke každodennímu žití, jeho rozumění modifikuje rozvrh podle běžného obstarávání a těkajícího prodlévání u životních instrumentů a běžných záležitostí zpřístupněných na základě historicky podmíněných společenských zvyklostí, které tematizuje např. kulturní a sociální antropologie (jež je však sama vedená nějakým náhledem samozřejmého postoje a jež se sama netáže po základech a zdrojích své vědeckosti).

Vzato souborně vynacházení se i rozumění dle předchozích analýz charakterizují původní odemčenost (a i otevřenost ve smyslu nechat se být dotknut 'výskytovými' jsoucny i druhými) existence na světě a podmiňují tak možnost tematizace vůbec. Připomeňme si, že u Lévinase je možnost tematizace odemčena teprve až navázáním

[99] Srv. tamtéž s. 173.

vztahu s druhým, který se děje v rozmluvě, v níž se subjekt vyvazuje z bezprostřední zaujatosti obsahy světa i sebou samým. A rovněž rozumění je u něj strukturováno dle perspektivy druhého, artikulováno ve výkladu, jenž vyznačuje distanci od bezprostřední přítomnosti pociťované jako tíže. Oproti tomu u Heideggera je výklad charakterizován jako vnitřně rozčleněná artikulace rozumění mířící za přítomnost a čerpající smysl z vrženého vztahování se k rozměru budoucnosti prostřednictvím rozvrhu. Rys vrženosti je konkretizován předložkou "před", která zase označuje kontextovost a jistou zakotvenost výkladu, jenž je osvojením si toho, čemu rozumíme. Smysl je pak odkryt jako **"pře-se-vzetím, před-vídáním a před-pojetím strukturované "to, do čeho" se rozvrh rozvrhuje a z čeho je srozumitelné něco jako něco."**[100]

Třetím fundamentálním existenciálem, který je vlastně specifickou artikulací vynacházení se a rozumění, konstituujícím ´bytí tu´ existence na světě je řeč. Jakožto konstituent existenciální struktury pobývání na světě svým "tu" je ontologicky stejně původní jako předešlé existenciály a tvoří s nimi vnitřní celkovou souvislost. Předvedeno v této souvislosti vynacházející se rozumění promlouvá jako řeč, v níž se odehrává rozčleněno do celků významnosti. Vyslovená řeč, to jest dějící se ve světě, je jazyk, který sám je otevřeným celkem útvarů významu - dynamickou vzájemně k sobě a mezi sebou odkazujících hodnot, jež jsou uchopovány jako jednota označujícího a označovaného srozumitelnou tak a tak v určité historické kolektivitě. Protože je existence na světě již vždy i existencí s druhými, je i řeč otevřeností vůči druhým, jak je zřejmé z fenoménu sdělování, v němž se artikuluje rozumějící (a vynacházející se) artikulace onoho bytí spolu a mezi ostatními. Rozumějící artikulaci bytí s ostatními, jež jsme charakterizovali termínem veřejný anonym, pak Heidegger tematizuje jako řeči.[101]

Právě nastíněné strukturní momenty existence na světě jsou dále předvedeny v jejich modifikaci při analýzách každodenního žití jako již zmíněné řeči, zvědavost, která je existenciální modifikací rozumění, a dvojznačnost, jež je existenciální modifikací výkladu. Nevlastním modem vynacházení se je průměrnost. Tyto modifikace se ukazují jako základní způsob bytí každodenní existence, který Heidegger nazývá upadáním.[102] Upadání samo není v žádném případě pojato jako negativní rys existence, který by jí ubíral na dokonalosti bytí, ale naopak jako pozitivní možnost existence, jež jako

---

[100] Viz. tamtéž s. 179.

[101] Srv. tamtéž § 35.

[102] Srv. tamtéž s. 204.

obstarávající je v tomto obstarávání (svých existenciálních možností) rozptýlena ve světě nejbližšího okolí. Pohyb upadání charakterizuje a završuje možnost existence zakrýt si své faktické pobývání na světě a být zcela vůči a kvůli sobě samému zahražen světem.

Po explikaci uvedených strukturních momentů existence na světě Heidegger přirozeně klade otázku po původní celosti strukturního celku existence a zjednává si přístup k tomuto celku jako takovému skrze uchopení a tematizaci určitého původně jednotného fenoménu, který se mu ukáže být starostí, k níž již poukázala úzkost, v které je existenci úzko o své pobývání na světě jako celek a je tak sebou samou přivedena k holé fakticitě svého ´moci být´. Toto přivedení je možné dík ztrátě běžné významnosti instrumentálního charakteru světa, který se pak ukazuje jako svět ve své světskosti. Existence je proto v úzkosti takříkajíc vržena zpět z propadlosti sebevýkladu na základě obstarávání příručních jsoucen a každodenního žití s druhými do vlastního "moci být ve světě" a uvolněna pro svobodu zvolit a uchopit sebe sama. [103] Tento návrat k sobě samému se děje dík osamocenosti, která právě zpřístupňuje existenci možnost zvolit si být autenticky či neautenticky. Řečeno ve zkratce význačný modus vynacházení se úzkost dovoluje na existenci na světě vykázat její fundamentální konstitutivní momenty existencialitu, fakticitu a upadlost, jež jsou jako jisté mody dynamismu bytí vnitřně provázány vzájemnou souvislostí, která zase tvoří celost strukturního celku existence.

Tím se dostáváme konečně k otázce, jak tuto dějící se (časově) jednotu charakterizovat. Heidegger vychází od toho, že existence je podstatně určována tím, že jí v jejím existování jde o ni samu, totiž o své nejvlastnější možnosti ´moci být´. V úzkosti se ukázala význačná odemčenost existence na světě, jíž je uvolněnost pro své holé (či nejvlastnější) ´moci být´. Tato odemčenost je dále interpretována jako předstih existence před sebou samou. Ono být vždy již přede sebou je zde uchopeno jako bytí k ´moci být´ existence na světě. Jeho struktura je pak pojata jako **"být v předstihu před sebou"**.[104] Tato struktura zasahuje celou existenci a charakterizuje tak celek existence na světě, která je již vždy do konkrétního žitého světa vržena. Popis struktury ´moci být" může být proto zpřesněn a vykázán jako **"být v předstihu před sebou vždy již ve světě**´. Tím se naznačuje, že existování je vždy již faktické. Všimněme si oproti tomu,

[103] Srv. tamtéž s. 216.

[104] Viz. tamtéž s. 221.

že když Lévinas mluví o vztahu existence k sobě samé, mluví naopak o jakémsi si zpožďování nebo dobíhání přítomnosti existence.

Struktura (existenciálně ontologicky uchopena) celosti vnitřně strukturovaného celku existence na světě je potom pojata následovně: "**bytí pobytu znamená: ´být v předstihu před sebou vždy již ve´ (světě) jakožto ´bytí u´(nitrosvětsky vystupujícího jsoucna).**"[105] A takto tematizované bytí existence je právě starost, jež je z analytického hlediska vzato jednotícím momentem a dynamismem celé skladby existence. Problémem nyní je, jak existenciálně ontologicky přiměřeně vůbec starost uchopit. Takové uchopení je možné teprve z nějakého celkového horizontu, aby bylo možné postihnout a tematizovat starost jako celek s tím, že je neustále třeba držet na zřeteli jednotu všech konstitutivních momentů. Předvést existenci jako celek znamená najít takovou význačnou možnost ´moci být (celý)´. Tu Heidegger tematizuje jako ´bytí k smrti´, jehož analýza mu připraví půdu pro tematizaci časovosti a časovost zase specificky pojaté dějinnosti, která teprve přiměřeně nechat vystoupit starost v její celkovosti jako jednotící časově se dějící moment existence na světě (časovost se proto ukáže jako smysl starosti).

4.2 Existence, časovost a dějinnost

4.2.1 ´Bytí k smrti´ a svědomí

Existenciálně analytické uchopení ´bytí k smrti´ tvoří východisko k zjednání si přístupu k význačné možnosti existence charakterizované jako starost - k ´moci být celý´. Stejně jako Lévinas začíná Heidegger u každodenního vztahování se ke smrti prostřednictvím setkání se smrtí druhých. Zakoušení smrti druhého v každodenním žití však ještě neodemyká možnost vztahovat se ke smrti jako ke své nejvlastnější možnosti a jako takovou ji převzít. Jisté řešení se nabízí v charakteru existence, který jsme označili ´vždy již být v předstihu´. Existence však není charakterizována oním předstihem, je také jistou nezavršeností - rys "ještě ne" k existenci bytostně patří. "Ještě ne" ale není Heideggerem pochopeno jako distance vůči přítomnosti (jako je tomu u Lévinase), nýbrž jako stávání se na základě nějaké zvolené nebo z kolektivity přebrané možnosti. Nemůže být proto z této nezavršenosti získán přístup k události smrti jako k nemožnosti možného, ale naopak, jak již jsme řekli dříve, smrt je pojata jako možnost

nemožnosti, k níž existence v předstihu je. Ve svém "ještě ne" je existence vždy již svým koncem.

Východisko pro přiměřené uchopení ´bytí k smrti´ jako možnosti existence být celá je kladeno do fundamentální struktury existence, jíž se ukázala být právě starost. Ve struktuře starosti zase byly tematizovány základní rysy existence na světě a to v ´bytí v předstihu před sebou´ rys existence, ve´vždy již na´rys fakticity a v ´bytí u´rys upadání.[106] Smrt uchopená na základě této struktury potom ontologicky znamená bytostnou možnost, k níž se existence v předstihu před sebou samou vztahuje jako k něčemu, co musí převzít ona sama (v největší osamělosti, protože smrt vyvazuje ze vztahů k druhým - jak odlišné od Lévinase) jako svoji nejvlastnější (smrt je vždy moje), bezevtažnou a nepředstižnou možnost (jako nejzazší možnost existence ´moci tu již nebýt´).[107]

Vztahem ke smrti Heideggerovy existence není její ustavičné odkládání a tím odemykání možnosti mít čas, to jest být podstatně časově, ale naopak udržování si před očima neustálou možnost smrti, která může přijít každým okamžikem a v tomto si zpřístupnit nejvlastnější možnosti svého bytí (máme na mysli autentickou existenci nikoli každodenní žití), protože ji vrhá zpět ze zapletenosti do obstarávaných životních záležitostí. Tím je rovněž odkryt charakter takového ´bytí k smrti´: **"Předběh odhaluje pobytu ztracenost v neurčitém ono se a staví ho před možnost být sebou, a to primárně bez opory v obstarávající péči druhých, být sebou ve strhující, iluzí neurčitého ono se zbavené, faktické, sebejisté a sebeúzkostné svobodě ke smrti."**[108] Všimněme si - nikoli ve vzdoru a distanci vůči smrti.

Dosvědčení této možnosti, které Heidegger hledá v bytí existence, je nalezeno jako svědomí (nesmí být ovšem chápáno jako morální kategorie), v němž existence, jíž jsme dříve tematizovali jako starost, povolává sebe sama k převzetí své nejvlastnější možnosti ´moci být´. Odpovědností či rozuměním vzhledem k povolávajícímu hlasu svědomí (které je samo odemčeností existence) je odhodlanost převzít to, do čeho svědomí povolává, totiž do nejvlastnější provinilosti. Provinilost je Heideggerem interpretována jako význačný rys existence, jež je charakterizována jako negativní

---

[105] Viz. tamtéž s. 221.

[106] Srv. tamtéž s. 279.

[107] Srv. tamtéž s. 280.

[108] Viz. tamtéž s. 296.

základ své negativity. Negativní základ své negativity znamená: bytí existence jakožto starost, zahrnující v sobě fakticitu (vrženost), existenci (rozvrh) a upadání, je určeno negativním charakterem své vrženosti (již vždy je vrženo do ´moci být´, jež si nedalo), negativním charakterem rozvrhu onoho ´moci být´ (které jakožto rozvrhování, již vždy nějaké možnosti nezvolilo) a negativním charakterem upadání (v němž si existence svoji nejvlastnější možnost ´moci být´zakrývá).[109] Bytostná provinilost existence, jejíž rysy jsme právě tematizovali, tak konstituuje starost, která si ji dává na srozuměnou ve volání svědomí. Tím, že hlas svědomí povolává existenci z její rozptýlenosti, přivádí ji před její nejvlastnější možnost, jíž jako předběhově (ve spění ke smrti) odhodlaná přebírá - to jest do spění ke smrti se svobodně rozvrhuje jakožto bytostně provinilá.

4.2.2 Časovost jako ontologický smysl starosti

Rozměr odemčený svědomím je situace, v níž je existence ve své celkovosti usebrána. Tím je dosvědčena možnost existence být celá. Zdá se však, že jsme ztratili ze zřetele souvislost spění ke smrti a konkrétními situacemi jednání. Tím by se dosavadní analýzy mohly zdát umělé nebo přinejmenším pouze teoretizující. Je proto třeba najít pojítko mezi starostí uchopenou v její celistvosti a prakticky jednající existencí na světě. Tímto pojítkem je časovost jakožto smysl bytí starosti časící se v konkrétních dynamismech příslušných konstitutivních momentů existence - vynacházení se, rozumění, řeč a upadání (resp. každodenní žití). Co může nyní znít poněkud kostrbatě, je rámcově načrtnuto následujícím způsobem: v předběhu k možnosti smrti si existence jakožto odhodlaná tuto možnost převzít zpřístupňuje fundamentální možnosti svého bytí, to jest být "autenticky" či "neautenticky" vzhledem ke svému základu. To, v čem si svoje možnosti zpřístupňuje je právě časovost. Aby bylo možné určit časovost jako ontologický smysl starosti, je třeba zachytit její rozmanité způsoby časení na konstitutivních momentech existence.

Vodítkem nám bude vnitřní vzájemně provázané členění starosti, které jsme vyjádřili jako předstih před sebou samým vždy již kladoucí se ve světě jakožto prodlévání u obstarávaných jsoucen našeho nejbližšího okolí. Charakter předstihu naznačuje budoucnostní dynamismus, vždy již zase charakter specifické bylosti a prodlévání u zase specifické zpřítomňování. Hned na začátku je však třeba upozornit, že

[109] Srv. tamtéž s. 314-315.

časovost se činí v každém existenciálu ve všech svých dimenzích.[110] V příslušných pasážích *Bytí a času* se ovšem naznačuje jistá priorita budoucnosti, když je časovost určena **"jakožto bývale-zpřítomňující budoucnost."**[111] Tím je i rovněž naznačeno, že původní strukturní jednota starosti se děje právě v časovosti.

V dalších pasážích Heidegger načrtává časovou interpretaci jednotlivých strukturních momentů existence. Rozumění, které primárně odemyká konkrétní možnosti existence, do nichž se rozvrhuje, je jako předběh k těmto možnostem interpretováno jako primárně časící ze z budoucnosti. Nicméně aby se mohlo dít časově, musí být stejně původně určeno bylostí a přítomností. Vynacházení se, které existenci přivádí před fakt její vrženosti (vždy již v ...) se primárně činí v bylosti a opět jako jednota všech dimenzí časovosti. Upadání potom má základ svého činění v přítomnosti. Celá struktura existence na světě se artikuluje v řeči, která je sama dějištěm odemčenosti existence, která je svým "tu".

Z důvodu prostoru a dodržení hlavní linie naší práce nebude probírat detailně další analýzy časovosti a jejích jednotlivých dimenzí, to, co považujeme pro Heideggerův koncept časovosti za významné je, že časovost se v každém modu činění ve specifické dimenzi pokaždé odvíjí jakožto jednota těchto dimenzí, v níž je založena celost strukturního celku existence, fakticity a upadání - jednota struktury starosti.[112]

4.2.3 Dějinnost jako skutečné dosvědčení celosti struktury existence

V předchozí části jsme se pokusili ukázat časovost jako ontologický smysl starosti. Tato tematika sama je vedena obecnější otázkou a to po smyslu bytí vůbec. Vzhledem k ní nemůže Heidegger svůj projekt po explikaci časovosti na konstitutivních momentech existence (existenciály i existence na světě) považovat za vypracovaný. Základní otázka je tak modifikována na, zda je možné existenci uchopit ještě původněji než z jejího rozvrhování se do autentické možnosti ´moci být´. Východisko je tím významně radikalizováno. Ptáme se po širší referenční souvislosti než je individuální jedinečná jednota dimenzí činění časovosti dějící se v existenci.

---

[110] Termín dimenze budu používat tam, kde Heidegger používá termín ekstase.

[111] Viz. tamtéž s. 358.

[112] Srv. tamtéž s. 382.

Vypracování pozadí tohoto radikalizovaného zkoumání začíná poměrně skromně u toho, zda předchozí rozbory celku existence vzhledem k jeho možnosti být celý byly ontologicky dostatečné. Obecně vzato smrt je jen jedním koncem existence, druhým koncem je počátek existence čili zrození a souvislost života sama je tvořena rozpětím mezi těmito termíny, které mezi sebou souvisejí v jednotě vrženosti a budoucnostně se ke své nejzazší možnosti vztahujícího spění ke smrti. Existence na světě jakožto starost je právě prodléváním mezi zrozením, jež jsme si nedali, a smrtí. Jelikož je hybnost existence – určitý dynamismus souvislosti života, pojata jako dění (dění založené v časovosti), pak vykázat strukturu dění znamená získat přístup k dějinnosti.

Z hlediska použité metody je podstatné Heideggerovo rozhodnutí vyjasnit dějinnost z autentické časovosti cestou fenomenologické konstrukce oproti běžnému porozumění a výkladu dějin existence.[113] Vodítkem pro existenciálně ontologickou analýzu dějinnosti je zde vytčena provedená interpretace autenticky uchopeného a převzatého ´moci být celý´existence na světě a z ní vypracovaná analýza starosti v jejím ontologickém smyslu časovosti. Po vypořádání se s běžným porozuměním dějinám přistupuje k rozpletení dějinné konstituce existence na světě, která vůbec podmiňuje možnost mít fakticky dějiny.

Protože bylo bytí existence na světě uchopeno jako starost, jež je sama zakotvena v časovosti, tematizace dějinnosti se ukáže být konkrétním rozpracováním motivu časovosti.[114] V rámci analýz dějinnosti je tematizován osud spočívající v autentické odhodlanosti, v níž se existence svědomím odemčená k autentickému vztahování se ke smrti podává ve zděděné (motiv počátku) avšak zvolené (převzaté v obnovování) možnosti sama sobě, a úděl, který je výrazem pro dění určité historické kolektivity – společenství a národa, jehož moc se uvolňuje teprve ve sdílení a boji.[115] Právě v těchto téměř závěrečných pasážích vyvstává nejsilněji rozdíl mezi postavením člověka v dějinách jakožto časové bytosti v Heideggerově a Lévinasově filozofickém projektu. Heideggerova existence sebou samou zvolená na základě odkrytých autentických možností svého ´moci být´prodlévající v rozpětí mezi zrozením, které ji již vždy situovalo do souvislosti konkrétní historické kolektivity, a smrtí, jež je poslední výzvou a zkouškou autenticity možností bytí předaných a obnovujícím způsobem

[113] Srv. tamtéž s. 409.

[114] Srv. tamtéž s. 416.

[115] Srv. tamtéž s. 417-418.

převzatých, vystupuje v dějinách nikoli jako vzdor proti násilí historie (i té vtělené do společenských institucí) a smrti, nýbrž naopak jako heroické převzetí dějin v jakési přemoci existence vůči smrti. Dějiny nejsou urážkou druhého, svědka – jsou dosvědčením a jevištěm ortelu totality bytí nad křehkou jedinečností druhého, kterého lze zabít (ontologicky nikoli eticky), ale ne jej v jeho absolutní exterioritě uchopit.

4.3 Čas jako vztah ke Druhému

Lévinasovo základní východisko pro vypracování konceptu časovosti je, že čas není modus existence osamělého subjektu, nýbrž intersubjektivní relace ve všech modech vztahování se subjektu ke druhému. Hned na začátku je třeba zdůraznit, že zde není míněn pojem či idea času, ale čas sám jako význačný rozměr bytí nebo řečeno spíše heideggerovsky jakožto univerzální podmínka dění bytí. Pro připravení si půdy pro takto vymezené zkoumání Lévinas nejdříve vypracovává pojem samoty existence na světě a analyzuje možnosti, které časení časovosti osamělému subjektu odemyká. Oproti metodě a vedení analýz použité a vypracované v *Totalitě a nekonečnu* je zde použit ontologický náhled vedený tezí, že bytí má svoji vlastní dialektiku (specifický způsob dění), v jejíchž bodech vyvstávají pojmy samoty a společenství.[116]

Východisko a postup analýz časovosti jsou konkrétněji vedeny význačným pojmem samoty osamělého subjektu, jak vyvstává v dění anonymního existování , s tím vykázat její místo v ekonomii bytí. Lévinas se hned na začátku vymezuje vůči samotě, jak ji uchopuje a vypracovává její koncept (uvnitř předběžného vztahování se ke druhým) Heidegger v *Bytí a času*. Jde o to, že Heidegger sice klade vztah k druhému do celkové existenciální struktury 'pobytu', spíše však jako určitým způsobem formální konstituent, neboť v dalších ontologických analýzách zaměřených na explikaci podstatných existenciálních struktur v ekonomii bytí vedené primátem vztahování se a rozumění bytí, dokonce ani v existenciálně-analytické metodě vztah ke druhému není samostatně jako téma rozpracováván. Dokonce se s dialektikou rozmanitých způsobů vztahování se subjektu k druhému nijak zásadně nepočítá. Ontologický význam vztahu k druhému tak oproti antropologickému zůstává nevyjasněn. Je však otázkou, nakolik Heidegger v rámci svého filozofického východiska a vedoucí teze mohl tento existenciál vůbec v plnosti jeho významu uchopit. Jestliže je jako základní výkladová

[116] Srv. Lévinas, Emmanuel.: Čas a jiné. 1. vyd. nakl. Praha-Liberec, Dauphin 1997. s. 29.

rovina vzata rovina odkrytá vztahováním se existence na světě k bytí (přes svoji existenci k bytí uchopenému jako ´světlina´ bytí jsoucího) v rozumění, vynacházení se, řeči a propadlosti (kde je částečně otevřena rovina vztahování se ke druhým), pak téma původního vztahu subjektu izolovaného šťastným užíváním a svým bezprostředním vztahem k sobě k druhému jako k absolutní jinakosti, vůbec nemusí vyvstat.

Nejde o to, že Lévinas, ačkoli ve svých dílech používal metodu analýz vypracovanou ve fenomenologii, ať už Husserlově nebo ještě v prvních kapitolách *Bytí a času*, vypracovával jiné roviny bytí a jeho dění z jiných konceptuálních východisek a pohledů než Heidegger, ale o to, že k rozměru času vůbec přistupoval na základě jiného myšlenkového nebo filozofického schématu. Čas je pro něj ve vztahu k eschatologii a k ospravedlnění a odpovídání individuální existence vůči něčemu, co ji nekonečně přesahuje. Myšleno do důsledků a v souladu s jeho vlastními tezemi bůh je druhý. Jako kdyby celá filozofie, která u něj nutně začíná u etiky a jejích základů, byla vyjádřením a koneckonců děním význačných způsobů vztahování se existence podstatně charakterizované jako imanence vnitřního nicméně aktivně se ve světě projevujícího života, k transcendenci. Kde dějiny jednotlivců tradované podle útvarů jejich vůlí petrifikovaných v dílech jsou neustále prolamovány okamžiky dosvědčování svého vlastního výrazu, jež boří každý pokus zahrnout jej pod totalitu nebo explikační schéma.

Heidegger oproti tomu je od začátku veden primátem ontologie nejen vůči všem ostatním disciplinám, ale i primátem dění bytí před vyvstání jsoucího, skrze něž a v něm si bytí rozumí (ve svém bytí). Dovedeno do důsledků, existence, která plně převzala možnost svojí smrti a zjednala si tak přístup k autentickému modu své existence (že se již nevykládá na základě rozumění, vynacházení se a řečí veřejného anonyma ani na základě svého praktického zacházení s věcmi), může v jistém význačném okamžiku činu, v němž je úplná, vstoupit na jeviště dějin, rovněž ovšem jako zločinec. Autentický vztah k sobě, jenž je sice odemčen hlasem svědomí, jímž se existence povolává k sobě samé, to jest k převzetí své nejvlastnější, bezevztažné a nepředstižné možnosti "moci být", má výsadní pozici v ekonomii bytí či dialektice dění bytí a bytí jsoucího, ale není zde místo pro dobrotu ani pro svědomí jako etickou kategorii. Dá se říci, že Heidegger (alespoň v *Bytí a času*), je završením evropské metafyziky a té filozofie, která začala u Parmenida a Platóna, kdežto Lévinas v opravdu obnovujícím převzetí západní tradice myšlení jej založil v tradici stále živého judaismu, který je specifický svým vztahem k dějinám, jež ustavičně modifikuje (a v podstatě jako jisté kontinuum historických

událostí znovu a znovu reinterpretuje) vztahem k něčemu, co je přesahuje a v tomto přesahu jim také dává smysl.

Celkové uchopení tematiky času a časovosti vychází z jiného bodu nežli v *Totalitě a nekonečnu*, kde jsou počáteční analýzy věnovány především výchozímu položení otázky po vztahu k Nekonečnu a ideji Nekonečna, jež je leitmotivem celého díla, a poté vyvstání subjektu/existence v anonymním dění existování a konečně konstituci subjektivity jednak v rámci sféry imanence a jednak ve vztahu k druhému. V "Čase a jiném" je formulací teze o času jako intersubjektivní relaci dané bezprostřední schéma budoucích úvah, které již nejsou tak zřejmě vedeny fenomenologicko analytickou metodou, ale jsou spíše jednotlivými úvahami provázanými jednotícím motivem času a jeho jednotlivých dimenzí.

Vzhledem k úvodní tezi a potřebě jejího vypracování v celé plastičnosti, nechává Lévinas nejdříve subjekt vyvstat jako osamělou existenci a rozpracovává ontologický rozměr samoty na pozadí nemožnosti jí přesáhnout poznáním nebo extatickou kontemplací, v níž se identifikuje a splývá s kontemplovaným objektem. Ontologický základ samoty je explikován ve vztahu k mystériu smrti, avšak bez patosu, jímž se vyznačují Heideggerovy úvahy o bytí k smrti a úzkosti o celé bytí, které je právě tak odemyká pro uchopení té nejvlastnější možnosti existence. Koncept mystéria smrti je přitom interpretován pozitivně jako průlom duality, jež se ve smrti zjevuje a stává se ve specifickém postoji či lépe otevřenosti vztahem k jinému a dle úvodní teze časem.[117]

Počáteční otázkou uvádějící nás do tematiky samoty je, v čem spočívá její naléhavost. S konstatováním, že tomu tak není, ne v té míře nehostinnosti, neboť jsme již vždy zasazeni do určité historické kolektivity a zacházeními s věcmi, si zde nevystačíme. Stejně tak jako vidím a jednám, jsem zároveň viděn a dotknut jednáním ostatních. To, co mne osamocuje a zahražuje vůči druhým, je fakt mé existence, má zapletenost do vztahu k já, kterým jsem, a jež je bezevztažná. Být tak znamená uzavírat se do sebe jako do místnosti bez oken svým existováním. Existování zde tudíž vymezuje hranici mezi subjektem (existování) a ostatními, která je nepřekročitelná. Můžeme tedy říci o krok na obecnější úrovni našich úvah, že samota se ukazuje být právě jako nezrušitelná jednota mezi existujícím a výkonem jeho existování - tento výkon (osvojení si existence jako již vždy mé) je to, co jsme dříve nazvali vyvstáním existence

[117] Srv. Lévinas, Emmanuel.: Čas a jiné. s. 33.

v anonymním dění existování.[118] Vynecháme proto navazující Lévinasovy úvahy o existování bez existujícího a vyvstání (subjektu) existence a připomeneme pouze s odkazem na předchozí analýzy, že samota je zde uchopována jako něco, co vyplývá z události vyvstání subjektu a co rýsuje jeho celistvost jakožto základu odvíjené a vnitřní rozčleňování existence. Samota tak není výrazem zoufalství a úzkostí o bytí, ale naopak panství subjektu nad existencí. Přesto je možné existenci označit v jistém smyslu za tragickou. A to právě dík připoutanosti existence k sobě samé, z níž nelze uniknout a která Lévinasovými slovy tvoří samo materiálno subjektu. Což právě vyjadřuje fakt nikoli toho, že je subjekt vymezován něčím jiným (ne-já), ale že je přikován ke své existenci. Rozlomit tyto okovy znamená potom být v čase, to jest být otevřen rozměru exteriority. Vyjít ze vztahu k sobě a k sobě se nevrátit, nýbrž se situovat do vztahu k druhému. Situovanost ve vztahu ke druhém je ovšem plným rozvinutím samoty subjektu podmíněna. Toto rozvinutí samoty se potom odehrává a prohlubuje v každodenním žití, jež u Heideggera znamená propadlost do neautentického modu existence a neustálé zakrývání si svých bytostných možností. V každodenním žití, jak jsme jej podrobili analýzám v první části práce, se sice setkáváme a zacházíme s jinakostí (světa živin), ale tato jinakost není dost radikální na to, abychom v dalším kroku nepadli zpět do zapletenosti ke své existenci.

Možnost prolomení dialektiky každodenního žití, v níž se završuje tragičnost imanence a vnitřního života existence, se tak rýsuje jako příchod radikální exteriority - druhého jakožto absolutní jinakosti, jíž není s to já asimilovat či si přivtělit, ale která ji v jejím bytí neruší a neláme její autonomii. Vstoupení takové jinakosti na jeviště imanence je Lévinasem načrtnuta v explikaci vztahu ke smrti, jež je u Heideggera (opět odkazujeme k předchozí části práce) skrze odhodlanost předbíhající k možnosti již nebýt (tu) jako nejzazší možnosti existence ve význačném smyslu nejvlastnějším výrazem aktivity existence, v níž je právě autenticky svým ´tu´ - smrt je u Heideggera chápána jako sama událost svobody.[119]

Lévinas naopak nechává smrt přijít jako událost vzhledem k subjektu naprosto jinou, zcela mimo sféru jeho možností, vůči níž je já naprosto pasivní. Smrt se přihází, poslední krok je směrem od smrti - událostí budoucnosti, která vždy ještě není. Vztah ke

[118] Srv. tamtéž s. 37.

[119] Tohoto paradoxu, který je pro Heideggerův způsob výstavby ontologie typický, si všiml a vyzdvihnul jej i Lévinas - např. v tomto díle s. 105.

smrt je zde proto na základě charakteru "vždy ještě ne" tematizován jako jediný vztah k budoucnosti, v němž můžeme být situováni.[120] Otevřením rozměru exteriority událostí smrti se rozlamuje samota subjektu. Já je vystaveno něčemu, co radikálně modifikuje jeho vztahování se k sobě. V existování existujícího se objevuje specifická pluralita – existence odcizující se sama sobě jsouc vyvazována ze zapletenosti ve vztahu k sobě (připomeňme Heideggerův motiv spění a vztahování se ke smrti) oslovena ohlašující se jinakostí. V této pasáži dochází u Lévinase k podivuhodnému zvratu, když po popisu odcizování subjektu vůči sobě v souvislosti se smrtí a jejím mystériem mluví v dalším o jinakosti jiného jakožto o něčem, **„co přivádí subjekt k němu samotnému, ustavuje celé jeho bytí.“**[121] Ještě zde však není jasné, zda je stále řeč o jinakosti smrti nebo o jinakosti druhého. Vysvětlení přichází bezprostředně, pouze taková bytost, která završila svoji samotu, jež byla rozlomena ve vztahování se ke smrti, se může situovat ve vztahu ke druhému. Tím jsme se dostali k expozici tematiky jiného a druhého.

Analýzy vztahu ke druhému, které vycházejí z popisu situace, kdy je prolomena neodvolatelnost samoty, v níž se subjekt završuje, jsou vedeny otázkou po možnosti zachování subjektivity vůči něčemu, co právě subjektivitu rozdírá. To znamená, jak můžu v takové situaci vůbec být. Je třeba najít vztah, kdy si subjekt ještě zachovává svoji subjektivitu, ale zároveň je otevřen mystériu. Řečeno jinými slovy – jde o zachování já v transcendenci.[122] Smíření mezi mnou a tím, co mne nekonečně přesahuje, se děje ve vztahu k druhému. Ve vztahu k druhému si právě já zachovává svoji jedinečnost aniž by bylo ve výkonu svého existování rušeno a ve stejný okamžik je vystaveno Transcendenci, jíž s sebou přináší druhý. Tímto význačným poukazem je připravena půda pro expozici základní otázky či tematiky celé naší práce – totiž po čase. Souběžně s tímto je třeba navíc držet na mysli, že budoucnost smrti není ještě časem. Pro konstituci času je totiž fundamentální podmínkou, aby budoucnost navázala vztah s přítomností - nějakým způsobem se prezentovala v přítomnění přítomnosti, aby se mohla stát dimenzí času.[123]

Tato podmínka nás opět vede ke vztahu já ke druhému, kde událost příchodu druhého - zjevení Transcendence a odemčení ideje Nekonečna ve výrazu tváře je právě

---

[120] Srv. tamtéž s. 107-113.

[121] Viz. tamtéž s. 115.

[122] Srv. tamtéž s. 121.

[123] Srv. tamtéž s. 125.

ta budoucnost, k níž přítomnost existence může navázat vztah. Situování já ve vztahu tváří v tvář s transformací struktur sféry imanence dle perspektivy cizince, vdovy a sirotka by pak byla samotným časením časovosti, z jejíž jednoty (jednotné souvislosti dění) se vnitřním rozčleňováním odvíjejí jednotlivé časové dimenze.

Je nyní na místě připomenout s odvoláním na předchozí analýzy, co tvoří budoucnost druhého. Druhý přichází ve svém "ještě ne" (svým 'tu') vzhledem k přítomnosti existence na světě, jakoby celá jeho přítomnost byla tvořena odstupem a přebýváním nad přítomností daného uchopitelného, které se dává na horizontu srozumitelnosti (potenciální obeznámenosti). Ke druhému se vztahujeme jako k absolutní exterioritě, jeho reakci nemůžeme předvídat stejně jako jsou budoucí možnosti a jejich naplnění nepředvídatelné na základě přítomné skutečnosti. Možnosti jsou tak uchopitelné až zpětně, nikoli ve vztahování se a rozvrhování budoucího. Každá budoucí událost je tak bytostně prolomením kontinuity okamžiků a zrozením něčeho jiného, co nemá společnou přirozenost s předchozím. Vztaženo zpátky na vztah ke smrti a možnosti subjektu svoji smrt nějak "přestát" tato možnost nemůže být panství subjektu založené v jeho subjektivitě, ale má být osobním vztahem, v němž se uchovává jeho jedinečnost. V předchozích úvahách jsme řekli, že vítězství nad smrtí předpokládá navázání vztahu ke druhému. Nyní nás bude zajímat, jaké jsou fundamentální způsoby takového vztahování se a v nich ukážeme základní mody časení časovosti.

Hned na začátku je třeba říci, že vzhledem k tomu, že druhý má již pro sebe nějakou minulost, to znamená paměť, z níž události získávají pro něj smysl, nedefinuje Lévinas druhého na základě budoucnosti, ale naopak budoucnost na základě druhého.[124] Původní časení se ovšem děje nikoli ve vztazích v rámci kolektivity, v nichž se odvíjejí dějiny a konstituuje historická kolektivní paměť, nýbrž uvnitř společenství jako vztah tváří v tvář, který na rozdíl vztahů v určité socio-ekonomické kolektivitě není reciproční a konstituovaný na základě současnosti. Rozměr, v němž se otevírá vztah já k druhému, není strukturován symetricky na základě průsečíků perspektiv, druhý zde má přednost (nikoli ontologickou nýbrž etickou), která se ukazuje jako výzva k dobrotě a dobročinnosti.

Lévinas proto hledá vztah tváří v tvář v jeho jasnosti, jenž by bylo možno odkrýt v běžném životě. Jde o to nalézt takovou jinakost, která by byla vůči já absolutně protikladná a protikladná dokonce řádu světla a rozumu. Tuto protikladnost, jež není

[124] Srv. tamtéž s. 135.

tvořena diferencí vzhledem ke svému korelátu v rámci systému logiky, charakterizuje jako ženství. Ženství však není chápáno jako čistě biologická danost, nýbrž zasazeno v ekonomii bytí (vůči kterému neustále nadbývá a překračuje ústíc do nekonečna) přinášejíc a udržujíc nepřekonatelnou dualitu bytí. Dualita bytí ovšem nevzniká rozlomením původní jednoty, to už by předpokládalo zvratitelnost exteriority či jinakosti do totality stejného. Stejně tak by z tohoto konceptu bytí vyplývalo pojetí vztahu k ženství jako splynutí. Tento vztah ale je naopak završováním duality bytí. Vzato zpětně k časení časovosti - časovost se odvíjí právě jako nesoučasnost stejného a jiného z budoucnosti ("ještě ne " svým 'tu' druhého). Lévinas analyzuje dva význačné mody vztahu ke druhému, které odemykají časovost. Prvním z nich je právě rozebíraný vztah k ženství (eros) a druhým je plodnost čili otcovství, který je prvním podmíněn. Pro naše potřeby postačí přiblížit vztah otcovství poukazem k tomu, že dítě (u Lévinase konkrétně syn) je jistým způsobem mnou a zároveň někým jiným. V dítěti je tak dosvědčováno vítězství subjektu nad smrtí.Jde o to, že otcovství udržuje pluralitu v bytí a umožňuje provést odpoutání existence od svého existování. Svoboda a čas se tak dějí podle kategorie otce skrze plodnost, nikoli v souvislostech kauzality. Ve vztahu k jinému se existence sama v sobě zdvojuje a v tomto zdvojování se rozlamuje jeho samota. Existence je uvolňována pro svobodu a odemčena pro čas, v němž se vyjadřuje Transcendence. Čas pojaty jako diachronie a nesouměřitelnost v existování tak konstituuje samotnou událost bytí.[125]

ZÁVĚR

Vypracováním konceptu existence ve vztahu k existování a k druhému, kterého jsme nechali vyvstat jako radikální jinakost, jež nesnese být zahrnuta v totalitě ať už jde o totalitu vztahu a porozumění bytí nebo rozumu a dějin, čímž jsme si zjednali přístup ke konceptu času jako intersubjektivní relace, spolu s neustálým srovnáváním s Heideggerovým podstatně odlišným uchopením této tematiky, jak je provedeno v *Bytí a času, které* začíná v načrtnutí horizontu fundamentální filozofické otázky po smyslu bytí a po povaze bytí jsoucna, jež se takto táže, jsme si připravili půdu pro shrnující vytýčení plodných náhledů a výdobytků stejně jako slabin či spíše slepých uliček obou filozofických cest. Přičemž první z nich se neustále odkazuje k etickém rozměru ekonomie a dobrodružství bytí a druhá k základu všeho se dějícímu bytí jakožto

[125] Srv. tamtéž s. 159.

´světlině´ - univerzální podmínce pro vyvstání jsoucího jako jsoucího prostřednictvím porozumění bytí, které je konstituentem existence na světě.

V Lévinasově myšlení jsme odkryli motiv existence, jež potvrzujíc se ve své subjektivitě vnitřně rozčleňujícím pohybem mířícím prostřednictvím rozmanitého vztahování se k vnějšku věcí (vystupujících z prostředí živlu) a zase zapadajícím do zapletenosti k sobě samé, čelí násilí smrti a dějin, jež ji mají naopak vůči smrti uchovat. Při analýze události smrti a vztahu k ní jakožto k něčemu, co ji připravuje o veškerou moc nad svojí subjektivitou, jsme nechali vyvstat motiv druhého (který se již, avšak ne jako tvář, objevil při expozici tématu obydlí, práce a vlastnění) přicházejícího jako absolutní exteriorita, ne v komplementárnosti k rozměru imanence, jejíž jádro tvoří vnitřní život čili interiorita, ale jako radikální jinakost vyjadřující se ve tváři. Tvář druhého s sebou přináší rozměr výše "poměřovaný" ideou Nekonečna (a proto jakýmkoli poměrem neuchopitelný) a odemyká svojí skandální nahotou a ubohostí dimenzi dobra a existenci zase pro odpovědnost a svobodu vůči vlastněnému světu a sobě. Ve vztahu tváří v tvář a jeho rozmanitých modech, explicite ve vztahu k ženství, plodnosti, otcovství a bratrství se odkrývá časení časovosti, v němž se zakládá možnost zachování jedinečnosti subjektu vůči smrti a dějinám.

Přesto se zde ukazují jistá úskalí, především domyslíme-li do důsledků tezi o etické prioritě druhého vůči mně, jak se ukazují v pojetí absolutní odpovědnosti, podle níž jsem odpovědný i za odpovědnost druhého vůči třetímu, která je základem bratrství a autentického společenství (pozemské) spravedlnosti, živoucí jedině takto, ale podle níž je rovněž druhý bohem, v jehož tváři se zjevuje přísná morálka a dobrota nebes. Odhodlané poslušenství této dobrotě a morálce sice udržuje jedinečnost subjektu a je jedinou možností milosti a spásy ještě na našem světě proto, že jejím nárokům nelze z principu nikdy dostát, a tak člověka nechávají vůči Nekonečnu otevřeného, ale kdo je takové odpovědnosti mocen. Lze se vůbec pro takovou morálku rozhodnout?

Druhým úskalím se mi zdá být jistá absence rozměru minulosti uchopené z jedinečné situovanosti konkrétního subjektu, který ve svém vzdoru dějinám je svědkem své osobní historie zachycené v paměti, obnovované v otcovství skrze živoucí tradování, jež je bytostně obnovováním. Právě toto dosvědčování skrze přítomnost jedinečného výrazu prolamuje kontinuitu neustále ustrnujících dějin dávajíc originální smysl každému bylému okamžiku ze situovanosti mimo dějiny. Eschatologie zde pak dostává význam nikoli konce dějin, nýbrž ustavičného situování se právě mimo dějiny.

Každý útvar vůle tak získává smysl stále znova prostřednictvím nového uchopení a obnovujícího tvoření, v němž se vyjadřují smrtelní.

V Heideggerově myšlení jsme zase odkryli motiv jisté distance vůči filozofické tradici, která našla svůj výraz v novém (a určitém smyslu obnovujícím) položení otázky po smyslu bytí, která byla východiskem i vodítkem pro explikaci tématu existence pojaté jako ´bytí svým tu´ a jejích struktur, jejichž jednotící souvislostí je starost, která se ve své celkovosti ukazuje v časení časovosti odkazující k dějinnosti jako fundamentální souvislosti života. Teprve dějinnost zdá se po všech analýzách být jevištěm pro dění bytí, k němuž se existence vztahuje v modu autentického rozumění prostřednictvím okamžikového odhodlání převzít vlastní možnosti svého ´moci být´ odemčené svobodným vztahem k nejvlastnější, bezevztažné a nepředstižné možnosti ´tu již nebýt´. Autentická existence pak se stává "pastýřem" bytí a to právě skrze nezakrývající si rozumění svému bytí jako starosti prodlévající mezi zrozením a smrtí jakožto ´bytí k smrti´.

Ačkoli bychom čekali, že zrození bude jako význačná událost v ekonomii bytí hrát větší roli, zdá se, že je spíše explikováno jako jeden termín životní souvislosti. Naproti tomu v Lévinasově myšlení hraje zrození subjektu mnohem větší roli a to hned ve dvojím smyslu - jako vyvstání subjektu existování v anonymním dění bytí a jako zrození dítěte v plodnosti. Zrození je tak dějištěm časení dimenze přítomnosti i obnovující budoucnosti.

Avšak podstatnější slabinou Heideggerova myšlení zdá se mi být teze o primátu ontologie, která ve svých důsledcích ústí do totality bytí a ztrátě přístupu nejen k rozměru transcendence, ale i etiky, k níž nelze z takto vystavěné ontologie zjednat přístup. Pro rozumění bytí a uchovávání tohoto rozumění jakožto fundamentální otevřenosti vůči jeho dění je relevantní pouze existence odhodlaná převzít sebe sama jako provinilý základ své provinilosti (která je ovšem interpretována jako specifická ontologická negativita, nikoli v morálním smyslu) uvolněná pro smrt. Jak je smrt v této souvislosti chápána se pokusím přiblížit následujícím citátem z přednášky, kterou Heidegger pronesl v období, v němž se zabýval především děním bytí a kde lze vystopovat jistý primát časovosti vzhledem k bytí (ovšem specificky uchopené časovosti, jíž zde nechceme vůbec rozebírat).

Smrt je zde tematizována, stejně jako v *Bytí a času*, prostřednictvím smrtelných. Smrtelní jsou ti, kteří jsou schopni (skoro se nabízí pojem mocni) smrti. Ve vztahu ke smrti se situuje v její jednoduchosti, jež vyjadřuje, že nemá nic před ani za sebou. Smrt

je tak v sobě prodlévajícím vytržením, které v sobě uchovává negativitu. **"Smrt je schrána, v níž je Nic, totiž to, co v žádném ohledu vůbec není něčím pouze jsoucím, co však nicméně bytuje, dokonce jako tajemství bytí sama. Smrt jakožto schrána tohoto Nic ukrývá v sobě bytování bytí. Smrt jakožto schrána tohoto Nic je skrýše bytí. ... Smrtelní jsou, kdož jsou, jakožto smrtelní, totiž bytující ve skrýši bytí. Jsou bytujícím vztahem k bytí jakožto bytí."**[126] Jedinečnost existence a možnost jejího zachování vůči smrti je tak vydána vztahu k bytí, které se skrze ni a v ní děje a pouze potud je rozumějící existence jedinečným jsoucnem v ekonomii bytí. Význačnou otevřeností vůči něčemu, co mne nekonečně přesahuje, ale zároveň uchovává a završuje moji jedinečnost není druhý zjevující se jako tvář, ale moje rozumění v základu všeho se dějícímu bytí, které propouští zemi, nebe, smrtelné a božské do jejich vlastního bytí v jejich jednoduché semknutosti, v níž se jedno zrcadlí v druhém. Teprve z tohoto zrcadlení vyvstává věc jakožto věc otevřená pro dotek a uchopení chápající ruky, která je zase "nástrojem" rozumějícího rozvrhování možností existence.[127] Celé ontologické dobrodružství tak ústí zpět do bludiště parmenidovského bytí.

[126] Viz. Heidegger, Martin.: Básnicky bydlí člověk. s. 29.

[127] Srv. tamtéž s. 31-35.

Bibliografie

Použitá literatura:

Heidegger, Martin.: Básnicky bydlí člověk. 1. vyd. Praha, OIKÚMENÉ 1993. 187 s.

Heidegger, Martin.: Bytí a čas. 1. vyd. Praha, OIKOYMENH 1996. 477 s.

Husserl, Edmund.: Karteziánské meditace. 2.vyd. Praha, Svoboda-Libertas 1993. 209 s.

Husserl, Edmund.: Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. 2.vyd. Praha, Academia 1996. 568 s.

Lévinas, Emmanuel.: Čas a jiné. 1. vyd. Praha-Liberec, Dauphin 1997. 174 s.

Lévinas, Emmanuel.: Existence a ten, kdo existuje. 1.vyd. Praha, OIKOMENH 1997. 85 s.

Lévinas, Emmanuel.: Totalita a nekonečno. 1. vyd. Praha, OIKOMENH 1997. 274 s.

Doporučená literatura:

Heidegger, Martin.: Co je metafyzika? 2. opr. vyd. Praha, OIKOYMENH 2006. 95 s.

Lévinas, Emmanuel.: Etika a nekonečno. 1. vyd. Praha, OIKÚMENÉ 1994. 197 s.

Peperzak, Adrien T. B.: To the Other: an Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas. West Lafayette, Purdue University Press 1993. 247 s.