

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bytí pro sebe i pro Druhého v díle Totalita a
nekonečno E. Lévinase

Being for oneself and for the other in the work
"Totality and Infinity" of E. Levinas

Bakalářská práce

Vedoucí bakalářské práce:

PhDr. Miloslava Blažková, CSc.

Autor:

Miloslav Veselý

Praha 2017

Děkuji PhDr. Miloslavě Blažkové, CSc., za odborné vedení práce a za rady, kterými mi byla při zpracování ochotně nápomocna.

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci „Bytí pro sebe i pro druhého v díle Totalita a nekonečno E. Lévinase“ vypracoval samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 1.5. 2017

Miloslav Veselý

.....

Anotace

Má práce se zabývá E. Lévinasem a jeho koncepcí lidského života v jeho altruistické podobě a zároveň v jeho spontánní egoistické a osamocené podobě, když se nevztahuje ke druhému. Předtím se však chci zabývat dílem M. Heideggera, abych později na Lévinasově díle ukázal, jak moc je Lévinasova koncepce odlišná od té Heideggerovy. Přeji si zde popsat vrcholná díla obou autorů, jejich přístupy a náhledy na lidského jedince a jeho soužití v kolektivu či s Druhým. Práce odpovídá na otázku, zda je možný správný přístup ke druhému bez přílišného zaměření na teoretickou etiku.

Annotation

My work is dealing with E. Levinase and his concept of human life in its altruistic form, and and the same time in its spontaneous egoistic and solitary form, when it isn't related to the other person. Beforehand I would like to deal with the work of M. Heidegger, so I could show, how much is Levinases concept different from Heidegger's. I wish to describe here top works of both, their approaches and outlook on human individual and his coexistence in collectivity or with the Other. My work answers the question, whether it is possible to have appropriate approach to Other without excessive focus on theoretical ethics.

Klíčová slova

Totalita, Nekonečno, Heidegger, Lévinas, Fundamentální ontologie, Metafysika, otázka po smyslu Bytí, autenticita, neautenticita, Dasein, spolubytí, bytí ve světě, úzkost, rozpoložení, starost, smrt, rozumění, řeči, , čas, temporalita, Druhý, Jiný, touha, metafysik, domov, slast, potřeba, prostředek, etika, vztah k druhému, subjektivita, spravedlnost, panenství, erós, dítě, otcovství, oddělení, rozmluva, živel.

Keywords

Totality, Infinity, Heidegger, Levinas, Fundamental ontology, Metaphysics, question of the meaning of Being, authenticity, inauthenticity, Dasein, being-with, being in the world, distress, mood, care, death, understanding, idle talk, time, temporality, the Other, Other, desire, metaphysician, home, delight, need, means, ethics, relation to the other, subjectivity, justice, virginity, eros, child, paternity, separation, discourse, element.

OBSAH

Úvod.....	6
1 Heidegger: Bytí a čas – otázka po bytí a analýza pobytu	8
1.1 Bytí a primární úkol Heideggerova tázání	8
1.2 Pobyt ve své zběžnosti ,bytí ve světě‘ a jeho spolubytí.....	10
1.3 Analýza možnosti autentické existence	22
2 Lévinas: Kritika Heideggera a jeho prvenství bytí před subjektivitou ...	28
3 Lévinas: Totalita a nekonečno – subjektivita a tvář Druhého	31
3.1 Úkol Lévinasovy etiky a díla	31
3.2 Mé Já a Druhý	32
3.3 Život v oddělení od Druhého	41
3.4 Metafyzický Druhý a jeho tvář	50
3.5 Transcendence za Já a Druhého	55
Závěr.....	60
Seznam použité literatury.....	63
Summary	64

Úvod

Úkolem této práce, jak by se na první pohled zdálo, není teoretická etika, ale spíše, jak se sám domnívám, vztah k Druhému v každodenní praxi. Vztah k Druhému jistě implikuje, že tu musí být vztah i k sobě samému.

Zatímco filosofie většinou upřednostňuje primát vztahu jedince k sobě samému (tento trend je asi nejvýrazněji vidět ve filosofii novověku, kde je vše stavěno na liberalizaci subjektu od všech pout, která by jej svazovala), je vztah ke druhému spíše opomíjen. Tím samozřejmě nechci tvrdit, že ve filosofii nevznikly etické systémy, které by se nezabývaly soužitím s Druhým, avšak jejich řešení je podle mého názoru nedostatečné.

Pro případ takové nedostatečnosti bych rád zde uvedl známý příklad Kantovy etické filosofie, v které Kant přistupuje ke druhému jako k rozumu (tj. bytosti, která je obdařena mohutností rozumu), který umí s povinností akceptovat, že je lidskou bytostí, která patří do říše inteligibilních bytostí, z čehož sám poznává, že ona sama je též onou bytostí, která má rozum. Toto uvědomění, že patříme do jedné obecniny nazývané *homo rationalis*, nás vede k povinnosti, kterou v rámci určitého kalkulu (tj. že každý chce být uznán jako člověk rozumný) nemůžeme nikdy odvolat.

Zdá se mi, že takový přístup je však „chybný“ v tom ohledu, že nelze s určitostí zjistit, zda vůbec taková bytost, která je oddělená od Druhého, může a priori o sobě říct, že je inteligentní, že její vlastností či mohutností je rozum. Dále pro takový etický vztah je jistě mylné, když řekneme, že mám vůči Druhému vždy povinnost, jako kdybychom nemohli součástí této etiky, tento „zákon“, porušit.

Porušení Kantova etického zákona samozřejmě není, jak se sám domnívám, oblastí, která je už „neetická“, naopak je to oblast, která je etická na vyšší úrovni, neboť mluví o oblasti, která je „za“ či je (jak by řekl sám Lévinas) „jinakostí“ vůči totalitě rozumu. Z tohoto důvodu bych chtěl ve své práci dát prostor dílu E. Lévinase *Totalita a nekonečno*; rád bych podal židovský pohled a důraz na společenství s Druhým, který začíná ve tváři druhého.

Chci se zde zabývat vztahem ke druhému, který nemá okamžitě teoretické konotace, ale je přístupem trpělivého lékaře, který naslouchá svému pacientu, aby mu mohl nabídnout lepší podmínky života, když se k němu v osobní vazbě vztahuje a promlouvá s ním. Jinými slovy: je to vztah, který je vztahem dennodenní praxe, kterou každý z nás (jak se domnívám) zakouší.

Je v určitém smyslu jisté, že Lévinasovo dílo by nevzniklo, kdyby nebylo určitou polemikou s Heideggerovým dílem *Bytí a čas*, v kterém téma praktického vztahu či soužitím s druhým

nalézáme také. Popisem tohoto díla, jeho hlavních momentů, chci ukázat, v čem je Lévinasovo dílo přednější před tím Heideggerovým, v čem jeho popis vztahu k druhému je „vhodnější“.

Chtěl bych zde jenom podotknout, že cílem mé práce není komparace dvou autorů, ale spíše snaha ukázat, že křesťansko-řecká tradice filosofie v něčem selhává – a jak nás v tomto smyslu židovsko-řecká filosofie, kterou zastupuje Lévinas, může v naší každodennosti obohatit. A proto se chci především zabývat Lévinasovým pojetím a lépe jej nastínit.

Ve své práci pracuji především s hlavními díly obou autorů (tj. buď *Bytí a čas*, nebo *Totalita a nekonečno*). Pod čarou pak už dávám ostatní (spíše sekundární) literaturu.

Rád bych podotkl, že obě díla jsou velmi složitá na interpretaci, jednak kvůli svému jazyku, kterému se nelze vždycky vyhnout, neboť zakládá samotný diskurz na téma jednotlivého autora, jednak pro svůj obsah a témata, proto může dojít k tomu, že mé čtení textu je jiné (liší se) než toho, kdo svůj život propůjčil jednomu z uvedených autorů nebo dokonce oběma autorům současně.

1. Heidegger: Bytí a čas – otázka po bytí a analýza pobytu

1.1. Bytí a primární úkol Heideggerova tázání

V hlavním díle Heideggerova myšlení *Bytí a čas* se před osudným obratem (kehre) činí otázka po porozumění bytí.¹ Co je na klasickém porozumění bytí nedostatečné, je podle Heideggera způsobeno nesprávným porozuměním tomuto pojmu, kterému dala tradice od platónského bádání² nesprávný smysl, jenž se nyní nese v „pochybné samozřejmosti“, která má za následek, že se pojmu bytí nerozumí správně.

Vůči novému kladení otázky tradice zdůvodňuje, že pojem bytí je všeobecný, z tohoto principu nedefinovatelný, a samozřejmý pojem,³ kterému každý již nějak „logicky“ rozumí. To je však problém, který je třeba řešit, neboť je třeba explicitního vyjasnění, které se při snaze o ujištění, že bytí je „samozřejmé“, nebude odhazovat na vnější předmětnost. Proto se Heidegger táže po konkrétním jsoucnu, které zprvu tímto bytím rozumí.

Tímto jsoucnem, které v sobě obsahuje průměrné rozumění a toto rozumění patří k jeho bytostné struktuře, je člověk. Skrze analýzu bytí tohoto jsoucna, které dostává nové pojmenování – „pobyt“ (Dasein)⁴, aby se tak odlišilo od dosavadní tradice, se má odpovědět na otázku, proč je v tradici neadekvátní porozumění bytí.

Tím, že bude ujasněno, co pojem bytí znamená, získává toto tázání z hlediska vědeckých ontologií svou pozitivní stránku, neboť zlepší porozumění vědeckým pojmům a samotnému okruhu jsoucna: „Veškerá ontologie, i kdyby disponovala sebebohatším a sebepevněji skloubeným systémem kategorií, zůstává od základu slepá a odvrácená od svého nejvlastnějšího záměru, jestliže předem dostatečně neujasnila smysl bytí a nepojala toto ujasnění jako svůj fundamentální úkol.“⁵

¹ „Being and Time begins with an evocation of the question of being and it is made clear that it is the concept of being as such that the book as a whole is to be concerned with.“ Guignon 1993, s. 98.

² „Již v antice se prosadil průměrný pojem bytí, jehož se používalo k interpretaci veškerého jsoucna odlišných oblastí bytí a jejich způsobů bytí, aniž se stalo výslovným problémem specifické bytí samo ve své struktuře a aniž by bylo toto specifické bytí vymezeno.“ Thurnher, Röd, Schmidinger 2009, s. 278.

³ „Traditional metaphysics, which thought it was simply describing things as they are, does not realize that it is constructed on the basis of a certain assumed attitude towards the world, which in fact is not fundamental, but belongs to a distorted way of experiencing due to the way humans are drawn down into everyday existing.“ Moran 2000, s. 197.

⁴ „Because of this self-awareness and world awareness, he introduced the technical term „Da-sein“ for human beings.“ Guignon 1993, s. 55.

⁵ Heidegger 2002, s. 27; SZ, 11.

Rysem pobytu je podle Heideggera „existence“, to jest to, že chce být určován volbou k sobě samému. Prostřednictvím vlastní volby, jak chce či nechce být, nalézá pobyt v sobě předontologické rozumění, jež mu dává pochopení vlastnímu bytí. Tímto rozuměním pak odhaluje pobyt své porozumění pojmu bytí, jež je – z jeho perspektivy – základem veškeré vědeckosti, a proto pro toto porozumění se ujímá označení „fundamentálně ontologické porozumění“.

Jestliže se tedy máme ptát po bytí, je třeba se ptát skrze struktury pobytu, jež tomuto smyslu díky své význačnosti rozumí. Tázání však nezískává svou odpověď hned, neboť pobyt ve svém každodenním životě svému smyslu bytí – a bytí jako takovému – rozumí na způsob toho, co se nachází ve světě, k čemu se on vztahuje. Tato neadekvátní idea sebe funduje veškeré výklady (psychologický, antropologický, etický apod.) pobytu, které pro něj nejsou původní.

Toto původní chápání, a tedy i porozumění bytí, se má získat z každodennosti pobytu, na základě porozumění v jeho časovosti jakožto smyslu jeho bytí. Z časovosti se pobyt vykládá, je bytostně dějinný. To, co brání k adekvátnímu uchopení sebe a smyslu bytí, je tradiční „vulgární“ pojetí času, datující se od Aristotela. Úkolem fundamentální ontologie tedy je současně najít původnější explikaci času, která by vysvětlila bytí pobytu v jeho adekvátním bytí, a tedy skrze ně též vhodné porozumění bytí. To však vyžaduje „destrukci“ tradice, z níž by mohl být nalezen její původní zdroj.

Destrukce⁶ má ráz kritiky filosofie, jejího tradovaného pojmového aparátu, jenž podle Heideggera je „(...) dokladem toho, že pobyt sobě samému a bytí vůbec rozumí ze „světa“ a že takto vyrostlá ontologie propadá tradici, jež ji nechává poklesnout na samozřejmost a pouhý materiál k novému zpracování.“⁷ Jde tu tedy o moment, kdy tradované je třeba vytrhnout ze samozřejmosti, radikálně reinterpretovat tradované pojmosloví v novém kontextu pomocí porozumění cesty, kterou se dosavadní filosofická tradice ve svém snažení ubírala. Pro budoucí vývoj má tato kritika ráz pozitivní, když tedy umožňuje nové možnosti tradice.

Významným činitelem této celé tradice a jejího dosavadního tradování smyslu bytí a časovosti je především antická ontologie od Platóna, díky které může Descartes – a na něj navazující Kant – interpretovat pobyt jakožto *res cogitans*, jakožto jsoučno, které se nějak –

⁶ V kontextu tohoto Heideggerem slíbeného plánu Dekonstrukce dějin je nutné poznamenat, že: „The promised „destruction“ of the history of ontology, as Heidegger had initially planned it, was never carried out.“ Guignon 1993, s. 62

⁷ Heidegger 2002, s. 38-39; SZ 22-23.

z hlediska své časovosti – vyskytuje v přítomnosti (*úsia*). Descartovo chápání času a lidské jsoucnosti, stejně tak bytnosti ostatních jsoucen, se tedy řídí antickou snahou po čistém teoretickém poznání, odhlížejíc od toho poznání, v kterém věci prakticky a opravdu „jsou“.

Způsob metody, kterou se bude znovu klást otázka po bytí, je fenomenologické bádání. S její pomocí fundamentální ontologie přesně vyjádří to, co je v pojmu fenomenologie (*fainesthai*: to, co se ukazuje samo od sebe; *logos*: přivést ke zřejmosti to, co se ukazuje) vyjádřeno přímo, že otázka po bytí či bytí jako takové jest fenoménem, který je třeba vykázat v jeho prostém ukazování se, jak se ono samo od sebe ukazuje.⁸

Fenomenologie tedy jedná na způsob ontologie, neboť se zabývá zkoumáním bytí jsoucího. Avšak aby ke svému cíli dospěla, tj. fundamentální ontologii jako takové, musí své bádání vést přes význačné jsoucnost, kterým je pobyt sám. Proto výklad bytí jde přes hermeneutiku pobytu, skrze níž se zjeví ostatní nepobyťová jsoucnost, stejně tak existenciality existence (pobytu): „(...) fenomenologická ontologie vycházející z hermeneutiky pobytu, která jakožto analytika existence upevnila konec (...) tam, kde toto tázání vzniká a do čeho se opět vrací.“⁹

1.2. Pobyt ve své zběžnosti ,bytí ve světě‘ a jeho spolupobývání

Pobyt je specifické jsoucnost, jehož „bytnost pobytu spočívá v jeho existenci.“¹⁰ Má tu charakteristiku, že u něj předchází existence před jakoukoliv esencí, umí totiž vystoupit z průměrného způsobu bytí ve světě tak, že utváří možnosti svého bytí, jak autenticky či neautenticky být, neboť k jeho rysu patří, že je to existování, které je vždy mé, patří vždy do struktury ,bytí ve světě‘.¹¹

K tomu pak tedy patří, že se netážeme po tom „Co to je?“, jako bychom se ptali na nějaké výskytové jsoucnost, ale spíše se tážeme po bytostných rysech či možnostech, jak toto jsoucnost samo existuje, a kdo vlastně tímto jsoucnem je. Z tohoto hlediska je pak patrné, že existenciální analytika pobytu se vymezuje vůči jakékoliv psychologii, antropologii, biologii, neboť „vymezení existenciální analytiky vůči antropologii, psychologii a biologii se týká pouze zásadně ontologické otázky.“¹²

Toto analytické zkoumání probíhá na rovině pobytu v jeho, řekli bychom, způsobu bytí, tedy sum. Není tu tedy předpokládáno, že by byl hned tvořenou substancí či tělesně-duševně-

⁸ *Tamtéž*, s. 52; SZ 35.

⁹ *Tamtéž*, s. 56; SZ 39.

¹⁰ *Tamtéž*, s. 60; SZ 42.

¹¹ „Only those entities that have a world and uncover entities other than themselves and also uncover themselves as so uncovering other entities can be said to exist (...).“ Guignon 1993, s. 101

¹² Heidegger 2002, s. 64; SZ 45.

duchovní jednotou ani rozumným zvířetem, jehož schopnost spočívá v transcenci, jak se domnívá předešlá tradice, neboť to vše, i kdyby byl pobyt definován jako život, by jej snižovalo na pouhý výskyt. Pobyt je vždy již ‚tu‘ bez potřeby jakékoliv empirického dokazování.

O pobyt, o který v tomto zkoumání jde především, je takovým pobyt, který se „nachází“ v moderní společnosti. Jeho sebe-rozumění se rozvíjí v ‚bytí ve světě‘, které lze dělit do tří okamžiků: 1) ‚ve světě‘ jako struktury pobytového světa a jeho světskosti; 2) otázka po každodennosti jsoucna, které je ‚ve světě‘; 3) ‚bytí ve‘ jako oné skutečnosti ‚ve‘, která má rys existenciální jakožto bydlení či prodlévání u... světa.¹³

Jsoucna, jak pobytová i nepobytová, se ve svém ‚bytí ve‘ setkávají, protože od svého původu jsou předem již ‚tu‘. Pobyt, jehož faktičnost ve světě Heidegger charakterizuje výrazem „úděl“, se setkává s těmito věcmi na základě své specifické prostorovosti, jakožto způsobu ‚bytí ve světě‘, jehož čistým projevem je starost či obstarávání: „Poněvadž k pobytu bytostně patří ‚bytí ve světě‘, je jeho bytí k světu bytostně obstarávání.“¹⁴

Svět je pobytu znám, což se děje na základě skladby ‚bytí ve světě‘, která je mu skrze obstarávání nitrosvětských jsoucenců především i skryta, a v níž se odehrává, v podobě jeho vlastního zakoušení, jak praktické, tak teoretické poznávání. Poznání je konkrétní způsob ‚bytí ve světě‘,¹⁵ jež určuje pobytové „zajetí“ světem, které on obstarává. Není tu žádný subjekt, který by jenom nahlížel objekty kolem sebe, ale je tu bytostný postoj, která říká, že pobyt je už u jsoucenců bez nějakého konkrétního čistého nahlížení.

Jsoucno, která je takto obstaráváno, nelze uchopit pojmy jako příroda či hodnota, neboť jimi není uchopen fenomén světa v různých svých odstínech. Světskost světa (to, co svět sám obsahuje) má rys pobytu samého, tj. co tento svět pro pobyt samotný znamená. Toto bylo tradiční ontologii vynecháno, když byl tematizován svět pouze v jeho výskytovosti.

Možným důvodem, proč k tomuto zakrytí světskosti světa došlo, je podle Heideggera mnohoznačnost slova „svět“. Jednak může znamenat veškerenstvo v podobě materiálních předmětů a prostředků, jednak matematikou vyjádřený celek na jejich čistou číselnou podobu, anebo to, v čem pobyt „žije“ jakožto svém „hermeneutickém“ okolí, či v poslední řadě to, co pro pobyt onen „svět“ z hlediska jeho existenciálního znamená.

¹³ „Bytí ve‘ je (...) výraz pro bytí pobytu, které má bytostnou strukturu ‚bytí ve světě‘.“ *Tamtéž*, s. 75.

¹⁴ *Tamtéž*, s. 78, SZ 57.

¹⁵ *Tamtéž*, s. 82, SZ 61.

Tak či tak, u Heideggera nalézáme pojetí světa především v jeho prvotním a terciálním významu, když popisuje svět, kde pobyt žije a kde se nalézá množství předmětů, prostředků, materiálů atd. Dominantní je zde tedy svět našeho okolí, nikoliv nějaké prostorovosti, kde pobyt se může s těmito jsoucnými bezprostředně setkat.

Nejbližší způsob zacházení s tímto jsoucnem je předtematický, jakmile se pobyt do manipulujícího obstarávání vpraví. Jsoucnem neboli prostředkem je v takové chvíli, kdy s ním pobyt zachází, teoreticky nejasné. Při zacházení s ním se objevuje nejen jeho funkčnost, ono k čemu tento prostředek pobytu slouží, což Heidegger nazývá praktický ohled, ale zároveň se odkrývají i ostatní prostředky, které může pobyt sám využít, protože každý prostředek poukazuje k jinému prostředku, má tedy charakter poukazování.

Práce s pracovními prostředky není pro pobyt jediným způsobem zacházení, ale je tu současně i práce samotná, která se manifestuje v díle. Dílo samo je vytvořený prostředek, který je pobyttem vytvořen ke konkrétnímu účelu, k onomu „k čemu“, a má tedy onen svůj odkazující charakter jako ostatní prostředky, který jednak poukazuje na další prostředky, kterými by mohlo být dohotoveno, jednak které se nehodí k této tvůrčí práci, ale současně má odkaz k tomu, co lze nazvat „materiál“ či příroda.

Při tvoření jednotlivého díla, na kterém se pobyt podílí, se pobytu ukazuje znakový odkaz k síti prostředků, které jsou vhodné či nevhodné k použití. V těchto odkazech se kromě jsoucnem ukazuje i on sám, jeho vlastní zhotovování a používání prostředků, které se děje bez předchozího teoretického vysvětlení. To pak implikuje, že nitrosvětská jsoucnost vystupují ve svém přirozeném určení, ve svém „o sobě“.¹⁶ Svět se nám tedy, skrze zacházení s prostředky, takto odkývá bez potřeby jej pomocí definice vysvětlit, neboť pobytu je již nějak znám, je předpokládán.

Samozřejmě je možné, že existují momenty, kdy v těchto praktických odkazech na ostatní prostředky nalézáme prostředek, který buď není na svém místě (tj. chybí) nebo je jaksi v nefunkčním stavu, který neumožňuje, aby byl použit. Nefunkčnost ani chybění však nelze podle Heideggera brát jako námitky proti celku odkazů, neboť je tu stále jakýsi odkaz, svědčící o této síti jednotlivých jsoucnem, v které se pobyt jako „bytí ve světě“ nalézá. Vždy je tedy patrné, že „obstarávání, tak jak je, je vždy již na základě jisté důvěrné obeznámenosti se

¹⁶ *Tamtéž*, s. 94, SZ 71.

světem. V této důvěrnosti může se pobyt v nitrosvětsky potkávaném jsoucnu ztratit a být v jeho zajetí.¹⁷

Podstatná je pro orientaci ve světě (pro pobyt) znakovost, kterou se vyznačuje každý prostředek, a znak jako takový, který ukazuje a slouží v jeho orientaci, to ‚v čem‘ se pobyt nalézá. Tato znakovost není vytvářena tím, že by byl vytvořen pomocí teorie nový prostředek k tomuto účelu, ale je již použito to, co je z přítomných prostředků již „při ruce“, tj. dostupné. Vše, co je již ‚tu‘, dostává pobytu ve své významnosti tak, že je jím objeveno, vystouplo ze svého pozadí, když tato věc, záležitost, naléhá, aby byla vyřízena. Samozřejmě, ne každé znaky jsou přístupné v takové významnosti, neboť může dojít nepřístupnosti, která brání, aby takový uzel na kapesníku byl dešifrován k tomu, co poukazuje. Je zde dočasně přerušovaný vztah mezi označujícím a označovaným.

To, co je ve svém poukazování odkryto, ukazuje na to, že fenoménu „svět“ pobyt již rozumí, protože bez tohoto rozumění nebude možné, aby se spletitost významu jemu samému objevila. Není tu místo tedy pro nějaké nahlížení, způsob intelektuálního názoru čistých podstat, jak to pojímá například Husserl. Svět je tu v té nejčistější zkušenosti tak, jak lze prožívat.

Pro Heideggera tedy Descartovo určení světa na základě rozlehlosti (*extensio*) jakožto primární vlastnosti, která má určit pomocí matematiky ideu substanciality světa, je nedůležitá, neboť samotná extenzionalita je nejasná, stejně tak samotné substancialitě chybí podstatné rozdělení na to, co náleží do „okresu“ jsoucna a co náleží do oblastí bytí (tzv. ontologická diference).

Podle Heideggera se tedy filosofické tradici nepodařilo vyřešit problematiku světa proto, že se příliš upínala na snahu uchopit svět a priori za pomocí logických predikátů (jako je samotná rozlehlost) aplikovaných na vnější, příruční jsoucno. Samotné tradici tedy chyběla, jak se Heidegger domnívá, analytika pobytu, vyjasnění jeho vlastních bytostných možností a struktur. Bez tohoto vyjasnění není možné, i při nepřísnejším poznání, prostorovost jsoucna a pobytu – a zároveň svět – od-vysvětlit.

Svět zakládá prostorovost, která je ve světě, nikoliv naopak, že by prostor založil svět. Od toho se pak odvíjí, že okolí, které se váže k pobytu, je plné prostředků, s kterými lze manipulovat a používat je podle potřeb. Aby každé jsoucno mohlo být odhaleno ve svém místě a kontextu jednotlivých prostředků, je třeba, aby se tu již dříve odhalila krajina. Tím, že

¹⁷Tamtéž, s. 99, SZ 76.

tu máme krajinu, může pobyt mít své okolí, v kterém, ve svém způsobu praktického života, odhaluje místo jednotlivého prostředku.

Okolí, které tvoří pro pobyt jeho svět, nemá svůj specifický prostor, nýbrž je pobyt odhaleno při zacházení s prostředky ve svém celku dostatečnosti. To naznačuje, že okolí samotného pobytu, které není předem začleněno do předem připraveného prostoru, a pobyt sám nemá své specifické místo, nýbrž je již světem obklopen. S tím i souvisí to, že vzdálenosti vnímá na základě určité dálky toho či onoho prostředku, ve svém od-dálení, které je pro každý pobyt konkrétně specifické.

Prostorové zaměření pobytu znamená, že pobyt jako obstarávající nemá své místo, jak tomu je u ostatních vyskytujících se jsoucna. Vždy při svém zacházení se nalézá v nějakém ‚tam‘ a ‚zde‘, podle místa prostředku, s kterým – ve svém specifickém způsobu – zachází. Prostornost si tedy evidentně pobyt nese s sebou podle toho, kde dochází k jeho vlastnímu obstarávání.

Jak bylo naznačeno dříve – pobyt je svým světem pohlcen či uvězněn ve své každodennosti při obstarávání jsoucna. Tato jsoucna však nemají pouze charakter příručnosti nebo čisté výskytovosti, ale spolu s pobyt, který je ve svém ‚bytí ve světě‘, se mu zjevují ostatní pobyty, což vyjadřuje pro pobyt samotný, že jeho svět má prvek spolubytí a spolupobývání.

Jestliže jsou tu druzí, pak je ovšem pochopitelné, proč pobyt má nějaké ‚Já‘, který chce označit, že druzí jim nejsou, že má charakter sebe sama. Toto ‚Já‘ však podle Heideggera vede k banální samozřejmosti, která však naznačuje, že pobyt je ztracen sobě samému, neboť v jeho struktuře jsou druzí již zahrnuti. Jinými slovy lze říct, že pobyt při říkání svého ‚Já‘ vlastně není tím, kým se tímto zájmenem označuje.

Druzí jsou ‚tu‘ spolu s prostředky, díly, materiály, vystupují v příruční významnosti světa, onoho okolí, který pobyt momentálně situuje. ‚Bytí ve světě‘ je sdíleno s druhými, když vystupují ‚spolu‘ a ‚uvnitř‘ světa jako samotné prostředky při praktickém zacházení. Pobyt si tedy rozumí na základě světa, v jeho obstarávání a v spolupobývání s druhými.

Vztah k druhému však není primární, neboť ten vystupuje až teprve tehdy, když vystoupí prostředek. Lze tedy říct, že druhý pobyt má pro pobyt samotný hodnotu sekundární, protože první jsoucno, která vystoupí pro náš pobyt, je samotný prostředek, a až pak po něm, skrze ně, druzí. Druhý tedy přichází do zorného pole až skrze starost samotného pobytu o vlastní bytí:

„Být jeden pro druhého, proti druhému, bez druhého, jeden druhého mít, nemít spolu nic společného, vzájemně se o sebe nestarat, jsou způsoby starání.“¹⁸

Starost pobytu o sebe sama je primární i v tu chvíli, kdy o druhého pečujeme, kdy jaksi jemu samému jeho vlastní starost odnímáme, zaskakujeme za něj, neboť tím získáváme nad ním moc, vládu. Druhý je tedy „(...) zprvu odemčen v obstarávajícím starání“,¹⁹ nikoliv v nějakém porozumění, ale v souvislosti odkazů ‚kvůli čemu‘.

V tomto zápase je založen samotný problém, že žádný pobyt ve své každodennosti obstarávání nemá svou pravou starost o sebe, neboť je mu v kontextu celkových poukazů odnímána. Pobyt si tedy nerozumí, neví, kdo je on sám, neboť je tu něco, co přezvalo vládu nad ním samotným, něco, co mu jaksi odňalo jeho vlastní bytí. Tento fenomén je Heideggerem nazýván ‚ono se‘ a míní se jím, že nad jednotlivým pobytem vládne neurčitý druhý.

Tato vláda ‚ono se‘, do které pobyt rozpouští svou vlastní starost a své vlastní bytí, se projevuje jistou nenápadností a neurčitostí, svým vlastním způsobem, kterou Heidegger nazývá průměrnost. Ta řídí vše za pomoci specifického myšlení, které se nazývá ‚veřejnost‘, která má konečnou pravdu ve všech ‚faktech‘, třebaže jejím rysem je to, že nic v tomto myšlení není studováno do hloubky.

Bdění ‚veřejnosti‘ nad vším znamená, že není možné pro jednotlivý pobyt se z této vlády lehce vymanit, že ‚(...) způsob bytí je nesamostatný a nevlastní.“²⁰ Pobytu vždy svou odpovědnost za svou existenci ztratil, neboť si své bytí ve vládě ‚ono se‘ odlehčuje, čímž ‚ono se‘ získává na síle a upevňuje svou vládu.

Průměrnost, veřejnost, odlehčování jsou jistě znaky ‚ono se‘, v kterém většinou prodlévá každodenní pobyt a jehož nadvláda se během času i dějinně proměňuje. Pobyt však má též tu možnost odlišit se od nadvlády neznámého druhého tím způsobem, že uchopí své autentické ‚bytí sebou‘, které je jenom proměna bytostných struktur pobytu. ‚Autentické ‚bytí sebou samým‘ nespočívá v nějakém od neurčitého ‚ono se‘ odtrženém výjimečném stavu subjektu, nýbrž je existenciální modifikace neurčitého ‚ono se‘ jako bytostné existenciálu.“²¹

Protože dochází k takovéto vládě, kde se bytí pobytu vytrácí a jeho vlastní struktury jsou mu po většinou zahaleny, je nutné podle Heideggera tyto bytostné struktury ‚bytí ve‘ postihnout.

¹⁸ *Tamtéž*, s. 151, SZ 121.

¹⁹ *Tamtéž*, s. 154, SZ 124.

²⁰ *Tamtéž*, s. 158, SZ 128.

²¹ *Tamtéž*, s. 160, SZ 130.

Pobyt si je podle něho již nějak „odemčen“,²² tj. že mu jde o jeho ‚tu‘, o jeho ‚bytí ve světě‘. Způsob našeho ‚tu‘ je založen na třech existenciálech, které bytostně patří pouze pobytu, jsou jimi: rozpoložení, rozumění a řeč.

Rozpoložení vyjadřuje, jak pobyt je naladěn ve svém ‚tu‘²³, když se mu otevírá v náladě jeho bytostné okolí a s ním vědomí, že jaksí je a být má. To, že se občas nenachází „v náladě“, že se jí třeba vyhýbá, označuje pořád to, že je rozpoložen, že je vrženým bytím, které se ve svém ‚bytí ve světě‘ fakticky nalézá. Nálada má ten status, že „(...) vždy již odemkla ‚bytí ve světě‘ jako celek a činí jakékoliv zaměření se na teprve možným.“²⁴

Nálada nemá své místo, nějaký „vnějšek“ či „vnitřek“, ale je způsobem pobytového ‚bytí ve světě‘, které se nezakládá na zkonstatování pobytu, že je naladěn, ale že je již ve světě, kde může prakticky obstarávat jsoouca, neboť jeho bytostná naladěnost mu to umožňuje. To je evidentní i v případě, kdy pobyt zažívá strach: ve strachu vystupuje jsoouco, které se nějak pobytu význačně týká, neboť je to strach z něčeho, co pobytu hrozí, a naznačuje, že pobyt je už ‚bytím ve‘.

Strach odhaluje jsoouco v jeho hrozivosti, odemyká pobyt pro svět, ale současně jej uzamyká pro uchopení jeho nejvlastnější možnosti, jak být. Samozřejmě, ne vždy se pobyt může strachovat o sebe, může též se bát o někoho druhého, avšak podle Heideggera je tento strach primárně zakotven ve strachu o sebe.²⁵ Z toho lze soudit, že pobyt vnímá všechno na způsob sama sebe, jako by nemohl uvažovat o „skutečnostech“ jinak.

Kromě rozpoložení, které nás zakládá v našem ‚tu‘, je pobytu svět odemknut skrze rozumění, které je svém původu vždy rozpoložené. Rozumění má ten charakter, že ukazuje pobytu celek významnosti ‚bytí ve světě‘, jež se vyjadřuje svobodnou možností, jak existovat, své moci být. Tento „rozvrh“ odhaluje svět tak, jak má být uchopen, podává ve svém rozumění již předem vyjasnění konkrétních jsooucen, v jejich možnosti, příručnosti, služebnosti atd.

Protože rozumění má svůj původ ze světa, může být z hlediska svého rozvrhu autentické či neautentické, přičemž tato neautenticita je chápána jako určitá modifikace vlastního rozumění, svého ‚moci být‘.

²² „Pobyt jest svou odemčeností.“ *Tamtéž*, s. 163.

²³ „Naladěnost, to, že člověk tak a tak „je“, situuje nás – takto naladěné – do jsoouca v celku.“ Heidegger 2006, s. 53.

²⁴ Heidegger 2002, s. 168, SZ 137.

²⁵ „Podíváme-li se na to však blíže, znamená bát se o někoho přece jen bát se o sebe.“ *Tamtéž*, s. 173.

V rozumění je již zakotven i výklad toho, co v praktickém ohledu pobyt sám nahlíží, střetává se apod. Prosté jeho vidění světa se obejde bez teoretické výpovědi, neboť tato výpověď je již něčím odvozeným od prostého vidění. Kdykoliv pobyt bere něco do ruky, anebo i předtím, než se tak stane, má již porozumění.

Mít již nějaké porozumění tedy znamená, že pobyt se již nachází v nějakém vyloženém výkladu, který mu umožňuje rozumět skutečností, které souvisí s jeho obstaráváním. Jestliže je to tak, pak je jisté, že pobyt již má dostupné nějaké pojmy, pro které se bezvýhradně rozhodl, což Heidegger označuje jako „před-pojetí“.

Předpojetí je možné (na základě onoho „před-“) uchopením samotného jsoucna – je zakotveno v existenciálním rozumění pobytu v kontextu „bytí ve světě“. Z toho se pak odvíjí i samotný smysl, které je vlastně: „(...) před-se-vzetím, před-vídáním a před-pojetím strukturované ‚to, do čeho‘ se rozvrh rozvrhuje a z čeho je srozumitelné něco jako něco.“²⁶ Je tedy jasné, že smysl „má“ jedině pobyt, který může být naplněn smyslem či smyslu prost.

Pobyt má svůj základ ve smyslu bytí, které je základem pro to, aby mohl mít vlastní smysl. Z toho tedy i plyne samotný hermeneutický kruh, který již má k dispozici porozumění tomuto smyslu, a který vykládávanému už dávno rozumí. Výklad je už vždy založen na předem daném rozumění, který je založen v hermeneutice pobytu.

Naproti tomu může pobyt disponovat výpovědí, soudem, jenž je formální odvozenina z výkladu, která má svůj specifický smysl, který vždy může vyjádřit tři druhy významu či funkce: a) poukazuje na jsoucno ve své příručnosti a nechává jej vidět (např. „kladivo je těžké“); b) predikuje o tomto jsoucnu a konkretizuje na tomto jsoucnu jeho obsah; c) vyjadřuje, sděluje druhému, co se má vidět, co je tímto ukazováním ukázáno.

Co je dominantní v těchto logických výpovědích, je samotné zdůraznění ukazovaného, které je pak nadále rozděleno do představ a pojmů, stejně i vědomí určitého před-pojetí. V jistém smyslu lze chápat výpověď jako nivelizaci praktického výkladu a rozumění, když je vše degradováno na čistou výskytovost a pouhé ukazování.

Výpovědi jako mluvení o něčem nás vedou k jazyku. Řeč je další bytostný existenciál, patří k pobytu a učleňuje zbylé existenciály (rozumění, rozpoložení) v jeden celek. Její způsob bytí je dán samotnou světskostí, která je kotvena v naladění, které promlouvá skrze rozumění. K řeči jako takové dozajista patří i schopnost naslouchat, mlčet, ale především však sdělovat něco někomu o něčem, protože její rys tkví v tom, že není možná bez spolubytí s druhými.

²⁶ *Tamtéž*, s. 183, SZ 151.

Protože řeč něco sděluje, je pro ni podstatné i samotné naslouchání. Obojí, jak sdělování, tak mlčení, je založeno v rozumění, které se vyjadřuje i tehdy, když pobyt mlčí nebo je od „přirozenosti“ němý. Řeč vždy něco vyjadřuje, třebaže pro to nejsou vždy užita slova. Pobyt dokáže „mluvit“, třebaže mlčí.

Z těchto tří existenciálů (rozumění, naladění, řeč), které jsou specifické pro pobyt v jeho odemčenosti (autenticita) se odvozují jejich specifické modifikace, které jsou vázané na běžnou průměrnost každodennosti neboli „ono se“. „Ono se“ má své způsoby, jak každodennímu pobytu zjednat náladu, porozumění a mluvení. Personifikují se v řečech, zvědavosti, dvojznačnosti.

V řečech se vytváří specifický styl, jak věcem rozumět a jak je vyložit. Vždy mluví povrchně, přibližně, nedávají důležité sepětí se jsouncem, o kterém se mluví, jen upevňují kolektivitu²⁷ onoho „bytí spolu“ ve formě „ono se“ (anonymní třetí), neboť potřebuje, aby se každý pobyt vyjadřoval, aby se pouze mluvilo. Řečené tedy nemá žádný význam, věčnost, protože ji ztratilo. Chybí tu opravdový vztah ke jsouncu, pouze se v „řečech“ omílá dokola stále vyřčené, třeba i formou psaného textu, který jakoby doplňuje „lidovou modrost“.

V této změti řečeného není možné se vyznat, rozhodnout, zda jsou daná „fakta“ pouze opakovaná, či je tu opravdové vidění skutečnosti.²⁸ V jejich sevření se pobyt povětšinou nalézá od momentu svého vržení do světa. Umožňují pobytu všemu rozumět, třebaže tu nedochází k pravému osvojení. Pro každodenní pobyt tu není možnost se vymanit, neboť jakékoliv „proti němu“ se děje již „v něm“ a z „něho“ neboli z jeho rozumění. Pobyt tedy žije v řečech.

Specifické „vidění“ každodenního pobytu se nazývá zvědavost, jež se vyznačuje tím, že je vůči světu vstřícně otevřena a setkává se s ním na základě jeho vzhledu. Pobyt se ve zvědavosti nechává unášet tím, jak svět vypadá, ale současně mu v ní nejde o to, aby tomuto světu rozuměl, chce jenom vidět, nazírat.

Charakteristické pro zvědavost je, že pobyt svůj pohled nezaměřuje na konkrétní moment, ale jaksi téká od jednoho momentu, předmětu, k druhému, a tím je vlastně rozptýlen v tomto světě, což vede i k tomu, že mu chybí ryzí situace, do které by mohl se sám situovat a ryze podle svého uchopit. Zvědavost je řízená řečmi, které určují, co se musí vidět, co se musí přechíst apod., což dává pobytu dojem plného a fascinujícího života.

²⁷ „(...) it is true that Heidegger's account of our connection with others in Being and Time largely stresses that we encounter them in the domain of the public, in idle talk.“ Moran 2000, s. 243.

²⁸ „(Člověk) Chce dokonce myslet velmi mnoho, a proto je schopen myslet tak málo.“ Heidegger 2014, s. 7.

Ze samotných řečí a zvědavosti pak pramení to, že není jasné, které věci jsou konkrétně původní ve smyslu autentického rozumění. Tato nejasnost, kterou Heidegger nazývá „dvojznačnost“, odebírá pobytu jeho sílu, jak se opravdově starat o své nejryzejší být, neboť „řeči“, jako základ zvědavosti a dvojznačnosti, nutí pobyt být vždy u toho nejzajímavějšího, což vede, že pobytové „rozumění, (...) v neurčitém ‚ono se‘, se (...), stále mýlí.“²⁹

V každodenním dění ‚ono se‘ se nic tedy vlastně neděje. Druhý pobyt ‚tu‘ je na základě toho, co se o něm v řečech říká, mluví, což nakonec naznačuje skryté soupeření v rámci každodenního ‚ono se‘. Nikdo tedy zde vlastně nemá význačné slovo, když v řečech a zvědavosti je udáván tón života.

Řeči, zvědavost, dvojznačnost vedou pobyt do módu existence, v které není on sám sebou, ale je jaksi někým druhým. Tyto neautentické existenciály vedou pobyt k tomu, aby se více zaobíral obstaráváním světa než sebou samým. V tomto upadání je pobyt pohlcen světem, respektive jeho prostředky, stejně tak i druhým ve formě spolubytí. Oboje brání pobytu z této neautenticity vystoupit a praktikovat své vlastní bytí. Oboje tu funguje jako jakási „zátěž“ bránící k cestě k vlastnímu autentickému porozumění.

V této upadlosti, v které se pobyt většinou nachází, je pobyt v nereálnu, je vlastně ‚všude a nikde‘. Řeči, zvědavost a dvojznačnost však nic pobytu neskrývají. Dávají mu najevo, že je všechno v pořádku, a proto pobyt je v jejich vládě zklidněný. Upadlý pobyt má dojem, že je všechno v pořádku, o čemž nabývá jistoty. Tato jistota však ztvrzuje nadvládu ‚ono se‘ v tom, že upadlý pobyt se již k sobě nevrátí, že bude sobě odcizen.

‚Bytí ve světě‘ samotného pobytu je upadlé, avšak „(...) kde je nebezpečí, tam je i záchrana“,³⁰ když pobyt z tohoto modu bytí může za pomoci starosti „vystoupit“. Je to starost, která kotví veškerou původní strukturu pobytu a zakládá všechny pobytové možnosti v jejich celosti. To, co vede pobyt k jeho nejautentičtější odemčenosti, tj. starosti, je naladěnost v podobě úzkosti, která vytrhuje pobyt z vazby na druhého a „svět“, a ponořuje jej do nejzákladnější pravdy.³¹

Pravda jako taková je v upadání pobytu uzamčena a zjevuje se pouze tehdy, když pobyt má svůj moment úzkosti, v němž odhaluje sebe, své bytí. Naopak strach uzamyká tuto bytostnou pravdu, neboť strach máme z toho, co je ‚ve světě‘, vede nás k zaobírání se světem. V úzkosti

²⁹ Heidegger 2002, s. 207, SZ 174.

³⁰ Heidegger 2004, s. 34.

³¹ „(...) anxiety thus serves to reveal that we are caught up in a structure of care about the world; (...).“ Moran 2000, s. 241.

nalézáme tuto původní pravdu, protože pravda nitrosvětsky vystupujícího jsoucna ztrácí v úzkosti svůj veškerý význam. Úzko nám tedy není z toho, co je ze světa, ale z toho, co je jaksí jinde, ale vlastně nikde. Toto nikde však říká pobytu, že mu jde především o jeho ,bytí ve‘. „Když se tedy jako to, z čeho je nám úzko, vyjevuje ,nic‘, to znamená svět jako takový, pak je to tím řečeno: to, z čeho je úzkosti úzko, je ,bytí ve světě‘ samo.“³²

V úzkosti celek dostatečnosti veškerého jsoucna ztrácí svůj význam, neboť pobyt nutí k tomu, aby zaujal ke svému bytí autentický postoj ke svému ,bytí ve světě‘. V osamocení, které úzkost způsobuje, se pobytu otevírá pole možností, zbavených veškeré vlády ,ono se‘, a dává možnost být svobodný ke konkrétnímu uskutečnění vlastního rozvrhu. Úzkost vyzdvihuje pobyt v jeho svobodě, autenticitě.

Protože se tato nálada projevuje tísnivou nezabydleností, jež informuje o jeho vrženosti, má pobyt většinou ve svém zvyku před ní utíkat do světa, kde se mu úzkost může projevit ve svém upadlém modu formou strachu. Pobyt většinou spíše zažívá hrůzu, strach než autentickou úzkost, která podle Heideggera je vzácná, stejně tak jako u Kierkegaarda autentická víra.³³

Pobyt v osamocení, zachvácen úzkostí, odemyká sobě nejen svět, ale i ,bytí ve‘, ,bytí sebou‘, které může uchopit na základě skutečné starosti o sebe. Tím, že se o sebe stará ve své nejvýznačnější možnosti, se nám může zjevit celková struktura pobytu. Ve starosti se nám odhaluje jeho existencialita, fakticita, upadlost, jeho bytí v předstihu před sebou... Starost je vždy v každém „chování“ a „situaci“, v každé „teorii“ a „praxi“, každém „dříve“ nebo „později“. Projevuje se přáním, které je odlišné od pouhého chtění (vůle) neurčitého ,ono se‘, rozvrhovat autentické možnosti svého bytí podle „dostupných“ možností.

Protože se starost projevuje v pobytovém ,předstihu před‘, má jistě charakter dějinný, což pak znamená, že rozumění, smysl a výklad pobytu tento význam mají také. Je to jistě i tím, že se pobyt nachází ve svém „světě“, který je nazýván též „realita“. Tento termín je však zcela nejasný a vede k těmto otázkám: a) zda něco jako realita je; b) zda je možné tuto realitu nějak dokázat; c) jak dalece lze tuto realitu poznat ve svém ,o sobě‘; d) co se vlastně míní, když se řekne realita.

³² Heidegger 2002, s. 221, SZ 187.

³³ „Rytíř víry je však naprosto a úplně sám, v tom právě spočívá hrůza. Většina lidí žije v etických závazcích a každý den má kvůli nim své starosti, takže se nikdy nemohou vášnivě koncentrovat, nedosáhnou tohoto energií nabitého vědomí.“ Kierkegaard 1993, s. 68.

Podle Heideggera je dokázat realitu nemožné, neboť snaha tradiční ontologie dokázat „vnější svět“ byla vázána na nitrosvětské jsoucno, které však není schopno této lidské potřebě „vyhovět“, nehledě na to, že na takovou otázku odpovídá upadající pobyt. Není problém možno řešit ani orientací na nějaké „nitro“, neboť to v Heideggerově myšlení ukazuje na subjekt-objekt dělení.

To, že něco jako realita „je“, je vedeno představou nitrosvětského jsoucna, které je v při pobytovém starání se o sebe ve svém „bytí ve světě“.³⁴ Jinými slovy: realita je název pro nitrosvětské jsoucno, přičemž příručnost a výskyt jsou mody této reality, a je samotná zakotvena ve starosti samotného pobytu, což pak nás vede i k tomu, že pobyt nemůže být pochopen na základě této reality či nějaké substanciality, jeho „substancí“ je pouze jeho existence.

Jestliže jsem se dotkli problematiky reality, musíme se též zabývat podle Heideggera problémem pravdy, neboť je tu jistá souvislost daná už samotnou ontologickou tradicí mezi realitou (bytím) a pravdou (myšlením). Pravda jistě do pobytové analytiky patří, neboť samotnou pravdou pobyt „žije“, avšak je třeba se tázat po „bytnosti“ této pravdy v pobytu, odkrýt její původnost a tázat se na onen předpoklad, proč tedy pravda „existuje“.

S pravdou je to tak, jak se domnívá Heidegger, že je založena na soudu (výpovědi), který se shoduje se svým předmětem: jde tu o vztah mezi ideálním a reálnou věcí, který ověřuje to, co bylo na jsoucnu odkryto. Toto odkrývání vypovídá o tom, jak jsou věci pobyttem viděny, jak ony jsou v jejich „odkrytosti“. Pravda je tedy odkrývající (A-létheia) – odkrývá jsoucno z jeho „skrytosti“ do „neskrytosti“, neboť pobyt ve své starosti o sebe tento předmět chce uchopit a použít libovolně podle své vlastní rozvrhové možnosti.

Protože je pobyt bytostně odhalující, lze říct, že „(...) jest v pravdě“,³⁵ a to především tehdy, když je v modu autenticity. Jelikož však většinou bytostně upadá skrze „řeči“, zvědavost, dvojznačnost, je jsoucno, která je odkrýváno, viděno pouze v jeho zdánlivé přirozenosti, což i pro pobyt samotný znamená, že je v „nepravdě“.³⁶ Pobyt tedy ve svých možnostech balancuje mezi původním viděním jsoucna a zdáním – neboli „(...) pobyt je vždy již v pravdě i nepravdě.“³⁷

³⁴ „Vědomí reality“ je samo jedním ze způsobů „bytí ve světě“. Heidegger 2002, s. 246, SZ 211.

³⁵ *Tamtéž*, s. 256, SZ 221.

³⁶ „Pobyt – poněvadž je bytostně upadající – je strukturou svého bytí v nepravdě.“ *Tamtéž*, s. 257.

³⁷ *Tamtéž*, s. 258, SZ 222-223.

Pravda a nepravda jsou tedy jenom způsoby ‚bytí ve světě‘, které jsou zakotveny ve struktuře pobytu. Pravda je nejpůvodnější způsob odemčení pobytu, který za pomoci jazyka vyjadřuje, vypovídá, o jsoučnu, jak je v originální zkušenosti viděno. Avšak protože pobyt většinou o jsoučnu ví ne ze zkušenosti, ale jak jej druhý prezentuje ve vyjádřeném, dostává se pobyt do moci ‚řečí‘ a neurčitého ‚ono se‘, což pro něj znamená, že je v nepravdě.

Když je tedy v nepravdě, dochází k záměně či prolínání smyslu bytí s výskytovostí, takže je tu ztracen původní modus bytí pravdy, stejně tak i struktury pobytu jako takového. ‚Porozumění bytí pobytu, které zprvu převládlo a které dodnes nebylo zásadně a výslovně překonáno, samo tedy zakrývá původní fenomén pravdy.‘³⁸ Pravdivost výpovědi o jsoučnu (odhalování) je určeno chováním pobytu, v kterém se nalézá ‚místo‘ pravdy, tj. schopnost či možnost vlastní autentické zkušenosti. Proto lze říct, že pravda existuje, neboť existuje v souvislosti s pobytem.³⁹

1.3. Analýza možnosti autentické existence

Při rozboru světa a průměrného bytí pobytu (každodennosti) jsme se dostali k jeho struktuře jako ‚bytí ve světě‘, která je odemčena pro možnost být v pravdě. Být v pravdě především znamená starost o svou existenci, která fakticky je ‚ve světě‘, jež nahlíží svět a jeho jsoučna v ‚originále‘ tak, jak jsou, tj. v autentické zkušenosti. Je třeba tedy tuto autentickou zkušenost, respektive autenticitu pobytu, uvidět ve své celosti, s ohledem na fakt, že pobyt je třeba ještě ‚interpretovat‘ z pozice jeho (autentické a neautentické) časovosti, v níž se objevuje jeho ‚konec‘ jakožto smrt.

K uvědomění si své konečnosti a časovosti (protože ta je většinou zakryta v modu ‚ono se‘) je pro pobyt důležité svědomí, jež odhaluje jemu jeho starost, její podstatu, a může vést k uvědomění, že pobyt sám ještě není celostní, že je ‚neuzavřen‘ či ‚neukončen‘,⁴⁰ neboť se v jeho ‚životě‘ ještě neuskutečnila finální možnost v podobě smrti.

Smrt je specifická tím, že ji nemůže pobyt zakusit tak, jak ji zakouší na druhých pobytech. V úmrtí druhého získává jakousi zkušenost jeho smrti, která mu však samému nepomáhá pochopit, co znamená zemřít sám, nebýt ve svém ‚tu‘. Jediné, co se na této skutečnosti vyjevuje, je to, že ‚nikdo nemůže druhému odejmout jeho umírání.‘⁴¹ Každý pobyt je ve své

³⁸ *Tamtéž*, s. 261, SZ 225.

³⁹ ‚Veškerá pravda je na základě svého bytostně pobytového způsobu bytí relativní k bytí pobytu.‘ *Tamtéž*, s. 262.

⁴⁰ ‚Dokud pobyt jako jsoučno jest, nikdy nedosáhl své ‚celosti‘.‘ *Tamtéž*, s. 273.

⁴¹ *Tamtéž*, s. 276, SZ 240.

starosti zastupitelný, v tom, co on obstarává, avšak na tuto možnost je on ve své starosti vždycky sám.

To, že se v pobytu neučinila ještě jeho celistvost, neboť jakmile pobyt je celý, již není ‚tu‘, je pouhým tělem-věcí, která se vyskytuje, pro něj znamená, že ho teprve čeká, je tedy vůči této možnosti (smrt) v před-stihu, v budoucnosti. Umírání tedy patří k němu, třebaže nejde tu o nějakou vlastnost, která by se na něm vyskytovala. Těž je tato smrt (umírání) odlišná od uhynutí ostatních živočichu, neboť Heidegger se domnívá, že jeho existenciální analýza je nad vší biologií a ontologií života.

Možnost smrti musí každý pobyt převzít sám, neboť byl do ní vržen a čeká jej v předstihu před..., což činí ze smrti nejvlastnější, bezvztažnou, nepostižitelnou možnost, kterou je třeba vzít na sebe skrze starost o sebe.⁴² Avšak v každodennosti, v které se pobyt nalézá, se pobyt snaží této možnosti vyhnout, respektive se jí snaží utéct či přinejmenším si ji zakrýt. V řečech si totiž každodennost vykládá umírání jako jakousi nitrosvětskou událost, která je nevyhnutelná, avšak zatím se jeho samého netýká.

V utěšování dochází tedy k zakrytí skutečnosti konce. Pobyt je lhostejný v ‚ono se‘ k této možnosti, avšak protože neautentický pobyt je existenciální modifikace autentického (její upadlá verze), tak této možnosti nějak rozumí. „Pobytu jde i v průměrné každodennosti neustále o toto nejvlastnější, bezvztažné a nepředstižné ‚moci být‘ (...).“⁴³

Průměrný pobyt je jaksi v ‚nepravdě‘, když jde o jeho vlastní smrt, jednak je si jist, jednak je pro něj nepřítomná. To je způsobeno především tím, že je z jeho hlediska interpretována jako empiricky zakusitelná událost, která je evidentní na základě úmrtí druhých pobytů. Tato jistota však podle Heideggera nedostačuje, neboť smrt druhého je pro pobyt vnímána podle nitrosvětských jsoucn, u kterých každodenně prodlévá. Přes tuto upadlost je pobyt vždy pro svou smrt nějak rozhodnutý.

Rozumění smrti v modu authenticity, která si ji nezakrývá a neuniká před ní, ale snaží se ji vydržet, má charakter očekávání této bytostné možnosti v předběhu, kterou si sám zvolil. Zvolit si ji však může teprve tehdy, když zjistí, že tato možnost je výhradně jeho, což ale teprve pro něho samého znamená, že musí vyjít z modu ‚ono se‘, aby se mohl stát svým

⁴² „Základem ontologické možnosti umírání je starost.“ *Tamtéž*, s. 288.

⁴³ *Tamtéž*, s. 291, SZ 255.

nejvlastnějším ‚moci být‘. ‚Ukazuje, že jde-li o nejvlastnější ‚moci být‘, veškeré bytí u obstarávaného a každé spolubytí s druhými selhává.“⁴⁴

Heidegger se tedy domnívá, že k pochopení vlastní autenticity druhý nehraje takovou roli, jakou nalézáme u Lévinase, tj. pomocnou, naopak se zdá, že jednotlivému pobytu je druhý přítěží při jeho vlastní volbě, jak být. Pobyt při této volbě je osvobozen z pout druhého, neboť rozhodnutí přiznat si smrtelnost je způsobeno úzkostí jako specifickým osobním rozpoložením, které pobyt vrhá do osamocení, v kterém získává větší jistotu o sobě a v kterém nalézá původní pravdu (Alétheia).⁴⁵

Pobyt chce být autentický, třebaže většinou není. Co jej k takovému přání vede je hlas svědomí, který je ve struktuře pobytu. Svědomí informuje pobyt pomocí volání, kterým je modus řeči, že je ztracen v ‚ono se‘, že je provinilý, a nutí jej, aby se odhodlal k tomu, aby byl sám sebou. Způsob, jak svědomí volá, není zprostředkován ničím jiným, nelze jej nějak zaměnit jako ‚řeči‘ neurčitého ‚ono se‘, protože jeho mluva pocházejí z ‚nitra‘ ve způsobu mlčení.⁴⁶

Ve svědomí se nepersonifikuje někdo jiný, ale pobyt sám, když volání pochází z něho a dopadá přímo na něj. Pobyt je tedy volající a volaný, přičemž volající je pobyt jako ten, kdo má úzkost ze své vrženosti, a volaný jako ten, kdo volán k odpovědnému chopení své existence, k ‚moci být‘. Pokud pobyt volání svého nitra rozumí, může čelit své vině, která je ‚dluhem‘ vůči sobě samému. Jeho vina vyjadřuje především to, že základní struktura pobytu v jeho vrženosti je založena na určité negativitě.

Tato negativita pochází z jeho existenciální vrženosti, z voleb svých možností, které ve své starosti obstarává. Pobyt si může zvolit vždy jenom jednu možnost ze dvou, což znamená, že jednu z nich musí opomenout, vynechat, což v něm zakládá negativitu, určité ‚ne‘, v tom smyslu, že pro tuto možnost se nerozhodl. Proto je pobyt většinou prostoupen provinilostí, negativitou.

Rozhodnout se mít svědomí znamená, že se pobyt zbavuje viny, která je neautentická, a přijímá autentickou vinu a s ní i porozumění, že je vždy již vinen. Ale než toto pobyt udělá, musí rozlišit, zdali svědomí, které v sobě prožívá, je to pravé, zdali není pouze vulgární pojetí, které se za svědomí považuje. Takové svědomí se jistě neprojevuje jako ‚dobré‘, ‚špatné‘, ‚kárající‘ nebo ‚varující‘, vždy je v nich něco podle Heideggera opomenuto, stejně tak jeho

⁴⁴ *Tamtéž*, s. 300, SZ 263.

⁴⁵ ‚Die Angst offenbart das Nichts.‘ Heidegger 2006, s. 56.

⁴⁶ ‚Svědomí mluví výhradně a neustále v modu mlčení.‘ Heidegger 2002, s. 311.

funkce není pobyt navracet do minulosti svých činů, ale volá jej dopředu, k nadcházejícím činům.

Vulgární pojetí svědomí jistě má svůj základ v autentickém svědomí, které v pobytu otevírá správné rozumění, rozpoložení, řeč. Toto svědomí znamená, že pobyt nabývá samoty, v které prožívá úzkost jakožto naladěnost, nejvlastnější rozvrhování, jakožto rozumění, a mlčenlivost jako formu řeči, kterou promlouvá toto svědomí. V tomto „stavu“ pobyt nabývá odhodlanosti, která odemyká opravdovou starost o sebe a vidí, jaké opravdové možnosti si může zvolit.

Pobyt je tedy ve své svědomité odhodlanosti rozhodnut jít do situace, která se mu nabízí, a tu se rozhoduje učinit.

Souvislost mezi předběhem k tomu nejzazšímu a odhodlaností pro tuto význačnou možnost (smrt) je především ve starosti, která se personifikuje jako bytostně časová, neboť její smysl se nalézá především v čase. Čas je jistě charakteristický tím, že prostupuje všechny struktury pobytu, ale i tím, že se časí v různých možnostech pobytu jinak. To platí i pro existenciální mody pobytu v jeho autentické i neautentické existenci. To, co sjednocuje odhodlanost k vině, smrti, akceptaci oné bytostné negativity, a předběh k neurčité smrti, je jejich modalita – předběhová odhodlanost, v nichž se pobyt rozhoduje jednat s vědomím nadcházející neurčité možnosti.

Existencialita, fakticita, upadlost jsou prvotními momenty starosti, jež umožňují pochopit strukturu pobytu, ale pro bližší pochopení starosti je třeba vidět též fenomény smrt, vina, svědomí, které poukazuje na nějaké „Já“, udržující se ve změnách (časovost), jež se ukazuje většinou v neautentickém sebepochopení každodennosti a kterým pobyt míní být sebou ve svém ‚bytí ve světě‘. Toto „Já“ se vyslovuje, protože pobyt je bytostně starostí, především ve svém obstarávání. U autentického pobytu však takové „Já“ nemůžeme hledat, neboť ve své mlčenlivé vrženosti pouze vyjadřuje ‚jest‘ a není pro něj důležité nějaké ‚být sebou‘, neboť jeho starost to nevyžaduje.

Co spojuje nějakou autentickou starost a ‚bytí sebou‘ nějakého „Já“ je jistě časovost (čas).⁴⁷ Časovost ukazuje na jeho bývalost v tom smyslu, že je vrženost, která se nějak provinila, a současně jeho budoucnost, neboť v ní umožňuje svou faktickou existenci skrze starost. Ve svém předstihu se pobyt snaží o aktivní starost vůči své existenci, zatímco v odhodlanosti přejímá svou bývalost, svou vrženost, vinu atd.

⁴⁷ „Jako smysl autentické starosti se odhaluje časovost (...).“ Pechar 2007, s. 154.

Časovost či čas není forma objektivního času tak, jak je obecně znán, tzn. který má svou přítomnost, minulost, budoucnost, neboť to je podle Heideggera pouze jeho nivelizované vulgární pojetí, které se děje v jednotlivých „ted“ (tzv. sukcesivní čas). Avšak tento čas jakožto časovost se děje v tom, že se časí v jednotlivých ekstázích,⁴⁸ určitých „temporálních“ momentech, jež jsou původnější než odvozené formy vulgární času (minulost apod.). Jeho dominantní či hlavní extází je „budoucnost“ (předstih),⁴⁹ neboť má jistou přednost při starosti, v níž se ukazuje jednota existence, fakticity, upadání.

Struktura pobytu je možná na základě této časovosti, neboť pobyt s časem počítá a potřebuje jej při svém ‚bytí ve světě‘. Počítá s ním, když potřebuje porozumět něčemu takovému jako vlastním dějinám, při praktického ohledu, když zachází se jsoucнем. Z nitrosvětského jsoucna, u kterého se pobyt většinou zdržuje, vzniká i vulgární pojetí času. ‚Ono se‘ poskytuje pobytu čas, který je časem výskytových a příručních jsoucen (nitročasovost).

Rozdíl mezi autentickou a neautentickou starostí z hlediska času lze vidět především také na základě existenciálů. Zatímco autentické rozumění otevírá možnost budoucnosti ve formě očekávání možnosti, minulost ve formě obnovování, a přítomnost jako okamžik, tak její upadlá forma (neautenticita) má budoucnost jako vyčkávání toho, co přijde, minulost jako bývalost toho, co bylo a již nebude, a přítomnost jako zpřítomnění toho, co se prezentuje ke svém obstarávání.

Časovost autentických a neautentických rozpoložení se také velmi liší. Zatímco strach jako upadlá forma naladění vede pobyt při nadcházející hrozivé situaci k jeho vlastní bývalosti, navrácí jej zpět, a při panice ze setkání s tímto hrozivým je jeho pozornost zpřítomňující a těkavá, tak úzkost jej vede k soustředění na budoucí, k budoucímu, aby se pobyt mohl odhlodat, tj. vzít na sebe svou existencialitu.⁵⁰

Jen z těchto ukázek neautentické naladěnosti a rozumění je jasné, že upadání má svou specifickou časovost. Ta se podle Heideggera nejlépe ukazuje na zvědavosti, která si chce všechno zpřítomnit, nikoliv pro samotné porozumění, ale aby o všem věděla, nesoustředěně těká od jednoho předmětu k druhému, a tím je bytostně nesituovaná. Současně také však ve své budoucnosti nevyčkává své možnosti, není tedy v situaci.

⁴⁸ „The way we project ourselves in the future (ahead of ourselves) while taking with us our past (being already in) in our immersion into the present (being at home with) is what Heidegger designates as the „ekstases“ of temporality.“ Guigon 1993, s. 64.

⁴⁹ „Primární fenomén původní a autentické časovosti je budoucnost.“ Heidegger 2002, s. 368.

⁵⁰ Proto může Heidegger říct: „Úzkost je od strachu zásadně odlišná.“ Heidegger 2006, s. 55.

Co se týče časovosti řeči, jež sjednocuje rozumění, rozpoložení i samotné upadání, není to, jak Heidegger sám říká, možné prozatím vyjádřit, neboť nejdříve je třeba vysvětlit souvislost mezi bytím a pravdou. Důležité je však si uvědomit, snad i z hlediska problému časovosti řeči, že rozumění má svou časovost především v budoucnosti (vyčkávání), zatímco rozpoložení v bývalosti (obnovování).

Časovost jako taková se ve svých ekstazích časi celostně, což znamená, že „v ekstatické jednotě každého úplného časení časovosti je založena celost strukturního celku existence, fakticity a upadání, tj. jednota struktury starosti.“⁵¹ Jinými slovy lze říct, že časení časovosti probíhá jako bývalé-zpřítomňující budoucnost.

Tato „jednota“ časovosti jednotlivých ekstasí je určena starostí. Starost je časová, to znamená, že pobyt je bytostně časový. Protože tomu tak je, samotný svět může také být bytostně charakterizován časovostí, všemi jeho ekstazemi. Svět je ‚tu‘, protože je vázán na pobyt, na veškeré jeho „vnitřní“ struktury. Jeho časovost je transcendentní, protože pobyt je transcendentní vzhledem ke svému času.

Objektivita světa nepramení z předmětné reality, která se nalézá „v prostoru“, ale ze samotného pobytu, na základě jeho vlastní starosti, v níž se mu dává prostorovost a časovost. Ve starosti nejen dává světu „svůj“ čas, ale zároveň mu dává možnost, aby byl prostorový, neboť pobyt nemá místo, jak tomu je u výskytových jsoucen, ale zaujímá prostor ve světě. Při obstarávání si pak svůj prostor bere s sebou, což naznačuje, že prostor je možný na základě samotné časovosti pobytu.

Je tedy jasné, že smysl bytí pobytu je zakotven v časovosti. Z té si on rozumí, i když se nachází v každodenním pobývání. Ona každodennost znamená „každý den“, jak „den ze dne žije“, tj. je v zajetí zvyku, který pobyt v modu upadlosti přejímá, a který jej táhne vždy do minulosti, onoho „věčně včerejší“. Každodenní pobyt je tedy svým existováním v minulosti, do které jej dostává tento zvyk a na jehož základě upadá do jednotvárnost. Jestliže si pobyt ve své upadlosti skrze úzkost, svědomí uvědomí, že jeho existence je zaměřena v tomto modu na minulost, může se v odhodlání rozhodnout pro budoucnost, jež patří bytostně autentické existenci, jež má svůj předběh k... jako „bod“, díky kterému se on může upínat na budoucnost.

⁵¹ Heidegger 2002, s. 389, SZ.

2. Lévinas: Kritika Heideggera a jeho prvenství bytí před subjektivitou

Abychom zcela vysvětlili kritiku Heideggerovy koncepce *Bytí a čas*, jejího základního problému, co je přesně na ní škodlivé z pohledu E. Lévinase, je třeba zmínit duchovní klima 20. století, které vedlo Lévinase a jeho práci ke kritice heideggerovského raného díla.

Dvacáté století je jistě spojené s intelektuálním klimatem, kde končí cesta metafyziky a klasického humanismu, který je se samotným metafyzickým tázáním spřízněný. Tento konec metafyziky je spojen s metodologickou povahou, vystihující určitý stav a snahu humanitních věd o vědeckou přesnost, což nakonec těmto vědám (a vědcům jako takovým) samotným dává nedůvěru vůči samotnému člověku, na kterém jejich vědění stojí.

Touha po vědecké přísnosti vede ke zkoumání člověka, k jeho podrobné analýze, což vede k tomu, že člověku náhle mizí kvalita onoho Já, které je jeho pravé „tajemství“. Člověk je zkoumán pouze z hledisek, které zohledňují jen to, co lze na něm fakticky vykázat jako evidentní, jistý (tj. určité kvality či atributy), avšak už nemluví o tom, co je „za“ těmito fakty, tj. podstata člověka. Otázka po „substanci“ člověka a jeho vlastního lidství je z hlediska vědecké metodologie pokládáno pouze za prostoduchost či unáhlenost. Člověku chybí tedy jeho Já, jeho subjektivita.

Zájem o lidský vnějšek i ignorování jeho subjektivity vede k tomu, že „subjekt je nadále vyloučen z oblasti odůvodňování.“⁵² Formalismus materie, který se zajímá o vnější strukturu věcí, neumožňuje člověku shodu se sebou samým, pocit, že člověk má svou vlastní interioritu, svůj vlastní domov, kde by měl svou pravdu.

Vše je náhle věcí vnějšku, od kterého se odvíjí veškerá pravdivost. Na člověku příliš nezáleží. Není tu pro člověka onen prostor, kam by se mohl uchýlit. Není tu ani možné nějaké „transcendentální vědomí“, neboť podle Lévinase rozumnost tohoto vědomí, které je zaměřeno na logické protiklady (např. bílá-černá, muž-žena apod.), rozkládá samotnou identitu subjektu.⁵³ Veškeré projekty rozumu, ať už se týkají vědy, techniky nebo politiky, mají rozpolcený charakter, který naznačuje, že identita Já, kterou by měl zajišťovat tento transcendentální subjekt, postrádá sama sebe.⁵⁴

⁵² Lévinas 2009, s. 115.

⁵³ *Tamtéž*, s. 115-116.

⁵⁴ „Výchozím bodem se tak stává určitým prožitkem depersonalizace, „existence bez existujícího“, kdy všechny věci a osoby se propadají do nicoty a zůstává tu přece „anonymní proud bytí“, v němž už není možno rozlišovat mezi vnějškem a vnitřním světem.“ Pechar 2007, s. 354.

Toto odcizení v západní společnosti vnímá člověk podle Lévinase již dlouho, neboť v něm on sám ztrácí svou vlastní identitu jakožto svobodu. S každým pokusem o řešení tohoto problému se samotné odcizení spíše prohlubuje. Revoluce 20. století, které měly zajistit člověku svobodu a identitu v rámci totální společnosti, podle Lévinase selhaly: „V nich se totiž odcizuje samo osvobození.“⁵⁵ Člověk je v těchto totálních systémech vždy někdo jiný,⁵⁶ nikoliv však on sám.

Do tohoto duchovního podhoubí (tj. odklon od metafyziky, ztráta subjektivity a vlastní podstaty člověka) spadá podle Lévinase i Heideggerova práce *Bytí a čas*. Na Heideggerově práci je patrné jeho spojení transcendentální subjektivity s metafyzikou, kterou obviňuje ze zapomenutosti bytí.⁵⁷ Já, vědomí, psychika, subjekt, uzavření se do sebe je tedy podle Heideggera stále metafyzika, která nemyslí bytí.

Jestliže je metafyzika je podle Heideggera zbytečná, protože během svých dějin myslela jenom jsoucí jakožto jsoucí, a ne bytí, pak lze vyvodit, že i subjektivita jakožto podstata člověka je pro Heideggera též nadbytečná. Smysl bytí tedy nevychází, jak se Heidegger domnívá, z nějaké „duše“ člověka, i přesto, že – jak Lévinas poukazuje – toto bytí ke svému zjevování nějaké „Já“, „duši“, „subjekt“ v člověku vyžaduje. Člověk je bez nitra i přesto, že skrze své pobývání má vydávat svědectví o tomto bytí.

V tomto konci metafyziky, který je ohlášen Heideggerem, se lidské nitro rozpouští a s ním i jeho vnitřní svět. „Heidegger stejně jako humanitní vědy popírají vnitřní svět.“⁵⁸ Po tomto konci metafyziky člověk jaksí už nemluví sám za sebe, ale promlouvá za něj něco jiného, co je oním bytím. Člověk se v takovém universu nemá kam schovat, jeho vlastní život je mlčení uměleckého díla poukazující na autoritu bytí.

Heidegger tedy zpochybňuje vnitřní smysl Já a vůči tomu radikalizuje určitý postoj přijatý od Husserla (tzv. antipsychologismus), v kterém lidskému subjektu nic konkrétního nezbyvá, pouze vyjadřuje to, co skrze Bytí a problematiku Bytí je myšleno. K lidskému Já je tedy přístupováno, podobně jako ve snahách oněch humanitních věd 20. století, z vnější perspektivy, z perspektivy Bytí. Filosofie Heideggera, stejně tak jako humanitní vědy, jak se domnívá Lévinas, vede k radikálnímu sebeodcizení člověka k sobě.

⁵⁵ Lévinas 2009, s. 116.

⁵⁶ „Já je někdo jiný.“ *Tamtéž*, s. 116.

⁵⁷ „Pravda bytí zůstává (...) metafyzice během jejích dějin (...) skryta.“ Heidegger 2006, s. 15.

⁵⁸ Lévinas 2009, s. 117.

Podle Lévinase, jak později uvidíme v rozboru jeho díla *Totalita a nekonečno*, je jediný účinný boj vůči této vykořeněnosti subjektu jeho obhajoba,⁵⁹ která se děje nikoliv prostředky vědy, ale prostřednictvím etického vztahu. Je třeba se vždycky tázat, jak říká Lévinas, jestli dříve než heideggerovské bytí byla subjektivita, která by jej umožnila. V této krizi humanismu se objevuje nový humanismus, který umožní metafyziku promýšlet jinak než dosud.

⁵⁹ „Levinas’ s phenomenology aims to restore a true sense of subjectivity (...).“ Moran 2000, s. 342

3. Lévinas: Totalita a nekonečno – subjektivita a tvář Druhého

3.1. Úkol Lévinasovy etiky a díla

Hlavních motivů Lévinasovy tvorby jsme se dotkli již v předchozí kapitole, když jsme zmínili jeho kritiku dobového myšlení a Heideggera. Jak již bylo naznačeno: v tomto myšlení se pravda subjektivity zakrývá, zbavuje se závazků, je překonána a povýšena na vyšší rovinu, kde se subjektivita jako taková vytrácí. Cítíme zde vlivnou hegelovskou filosofii, která podstatně ovlivnila 19. a 20. století.

V tomto myšlení teze a antiteze (Já a Druhý, subjektivita a transcendence) splývají v jednotu čistého bytí, v jednotu totality, kde je všechno řízeno absolutně objektivním řádem, v kterém si všechno podržuje stejnou logickou identitu. Tento řád myšlení je řád politický, který je veden potřebou moci. Je udržován výkonem rozumu, který neumožňuje něco vnějšího, přerušuje kontinuitu osob, přinucuje hrát role, které si jedinec (subjektivita) sám nezvolil.

Pokud onen řád neumožňuje nic vnějšího, a přitom ruší totožnost subjektivity a jejího vědomí, pak je samozřejmé, že tu není možná etika a čisté lidské svědomí. Je tu pouze morálka řádu, která přikazuje, ale neohlíží se na osobní soud jedince. V politickém myšlení je lidská subjektivita a svědomí ztraceno a odcizeno sobě samé. Jedině v možnosti přestoupení tohoto ontologického řádu, vrácení subjektivity subjektu, je podle Lévinase možná morálka jakožto nepodmíněná a všeobecná.

Takovou morálku můžeme ustanovit jediné tehdy, když ji založíme na mínění, nikoliv na samotném rozumu. Rozum je, jak říká Lévinas, tímto míněním prostoupen, touto vírou, ale ontologie moci si v celých dějinách západní filosofie tuto skutečnost zakrývá. Tato víra je víra v transcendenci, v manifestaci druhého, subjektivity druhého, kterého nelze obsáhnout rozumem, ale jenom pouhým míněním. Je to vztah k něčemu, co je rozumu vždycky vnější, transcendentní, co nepodléhá jeho moci.

Totalita moci rozumu má své hranice, kam může situovat své dějiny a pojmy, avšak manifestace druhého je řádem význačné zkušenosti, která je neredukovatelná na kategoriální pojmy rozumu. V této zkušenosti, kdy se před námi zjevu tvář druhého, v níž se probouzí naše subjektivita, naše svědomí a zodpovědnost, se děje etická rozmluva.

Na rozdíl od totality, kde vše je jenom mlčení, neboť vše vychází pouze z imperativů rozumu, se tato etika (tento etický vztah) děje jako rozmluva, na jejímž základě je podle Lévinase možná pravá etika a subjektivita jako taková.

Tato transcendence druhého, jež ruší identitu rozumu, především pak mého rozumu, se děje jako idea nekonečna, jako exteriorita. Tato jinakost zakládá ve mně veškerou mou objektivní pravdu. Je protestem Druhého proti totalitě odcizení, protest Já vůči převádění veškerého smyslu přítomnosti na společnou budoucnost, v nichž se odehrává vše první a poslední. „Tato kniha se tedy představuje jako jistá obrana subjektivity.“⁶⁰

Jde tu tedy o ideu subjektivity, kterou lze „objektivně“ zakusit jako epifanii tváře. Ta se zjevuje v momentu mé vlastní imanence jakožto identity, Stejnosti, Já. V této epifanii nejsem schopen tuto ideu do sebe obsáhnout, mohu s ní pouze promlouvat a pohostinně ji předjímat, a tím ji vlastně dovršit: „Tato kniha představí subjektivitu jako pohostinné předjímaní druhého, jako pohostinnost.“⁶¹

Vědomí je možné, protože jeho aktivita je založena samotnou ideou transcendence, která zakládá pravdu toho, že vně mne je subjektivita či vědomí. Proto veškeré mé jednání a teorie již předpokládá, že mou subjektivitu založila tato transcendence, tato idea. Transcendence jakožto zjevení Druhého mi otevírá mou zakrytou zkušenost o metafysickém, událost, kterou mi struktura rozumu dosud zastírala – tj. mou subjektivitu.

3.2. Mé Já a Druhý

K druhému přicházíme ze svého osobního světa, pohybem, v kterém máme přistoupit k něčemu, co je tam, mimo naši moc, co je nám absolutně cizí. Tato cizota je cílem pohybu, kterému též můžeme říkat jinakost či druhý. K druhému směřuji za pomoci své touhy, která se odlišuje od potřeb, neboť v potřebách se mohu uspokojit, ale v touze po metafysickém, po druhém, se uspokojit nemohu.

Metafysická touha je touha, která jde mimo to, co lze v potřebách uspokojit, co je možné myslet či vlastnit,⁶² neboť „(...) míří k něčemu úplně jinému, k absolutně jinému.“⁶³ Potřeby lze pokládat za pouhé její deriváty, v nichž je možné mít to, co se jenom odrazem podobá tomu, po čem metafyzická touha touží.⁶⁴ Její idea, po které ona touží, je jiného charakteru než ta, která má co do činění s mými potřebami (např. chléb k jídlu). Tato idea je absolutně mimo mé konceptualizující vědomí.

⁶⁰ Lévinas 1997, s. 13.

⁶¹ *Tamtéž*, s. 14.

⁶² „Čím je tedy toto setkání s absolutně-jiným? Ani představou, ani omezením, ani pojmovým vztahem k těmž.“ Derrida 2002, s. 41

⁶³ Lévinas 1997, s. 19.

⁶⁴ „Transcendence v Levinasově smyslu se děje jako Touha, kterou nelze převádět na potřebu, jež by spočívala ve vyplnění nějakého vlastního nedostatku.“ Pechar 2007, s. 368.

Za metafyzický pohyb touhy lze pokládat to, co je za... či mimo mé formalizování. Toto za... je jiné vůči mně, a to tvoří jeho obsah. V tomto hledisku se tedy dá říct: „(...) metafysik⁶⁵ a Jiný se netotalizují.“⁶⁶ Mám vždy před sebou radikální oddělení, které neumožňuje v rámci jednoho systému nějaký vztah „uvnitř“, ale jenom absolutní Jinakost, která je možná vůči výchozímu bodu, jehož členem jsem Já jakožto Stejný. Odsud, z tohoto bodu, je možný vztah Jiného a Stejného.

Já znamená být ve vlastní identitě, ve vlastním ztotožnění. Ztotožnění není nějaká stejnost ve formálním logickém způsobu ($A = A$), ale spočívá v tom, že Já nachází svou totožnost napříč tím, co k němu přichází. Toto já je tedy identické i ve svých proměnách, v kterých se samo myslí a představuje se. Avšak též může být toto já totožné samo se sebou v jiném smyslu, tj. ve formě odcizení se sám sobě, kdy vnímá sebe jako někoho jiného, a přesto je to on sám. V této hře se sebou je Já vlastním popřením či zapíráním, ale i tak je to jiný způsob, jak se k sobě mít a ztotožnit se ve svém vědomí.

V tomto modu vědomí jde o ztotožnění Stejného v Já, které nelze uchopit formou Descartova myšlení, nějaké sebe-reflexe. Já je možné jen díky určitému světu, který zaručuje, že se mé Já proměňuje, že – heideggerovsky řečeno – někde pobývá. V pobývání se děje jako způsob, v němž veškerá jinakost světa je ztotožněna, suspendována, v níž je mi všechno k dispozici, při ruce, a mohu tuto jinakost věci a předmětu proměnit na způsoby své Stejnosti.

Svět je v takovém případě můj domov, protože mi umožňuje mé vlastnění, momenty mého ztotožňování jako je tělo, domov, práce, majetek a ekonomie jako taková. Artikuluje strukturu mého egoismu, mého Jáství, v němž jsem ztotožněním protikladu vůči Jinému, kdy jsem Já jako metafysik oddělen od metafysického.

Metafysický vztah ke Druhému nemůže být vztahem reprezentace či nějakého představování, jako nějaké nakládání s neživými předměty. Jiný, Absolutně Jiný, nemá z mého pohledu v mém světě nějaké místo tak, jak jej přiděluji věcem, neboť není součástí mých vlastních možností, oné vzdálenosti, v níž se děje moje moc. Je jiný jinakostí,⁶⁷ která neomezuje mou Stejnost, kdyby omezoval, pak už by byl součástí Stejnosti.

⁶⁵ Tímto pojmem Lévinas označuje subjektivitu či osobu, která se vztahuje k Druhému (kterého občasně nazývá ve své terminologii „metafysické“) prostřednictvím své touhy.

⁶⁶ Lévinas 1997, s. 21

⁶⁷ „Metafysický Jiný je jiný jinakostí, jež není formální, jinakostí, jež není pouhým rubem totožnosti, jinakostí, jež nevzniká jen z odporu vůči Stejnému, nýbrž jinakostí, která předchází každou iniciativu, každý imperialismus Stejného.“ *Tamtéž*, s. 24.

Absolutně jiný je jiný, protože je oním Druhým, který vůči mně a mé moci je svobodný. Nachází se za hranicemi mého totalizujícího myšlení. Je tedy cizincem, který vůči mé moci je svobodný, a proto může i se mnou rozmlouvat. To, že mé Já může rozmlouvat s Druhým, znamená, že mohu též pro Druhého být oním Druhým. Jsem tedy současně Stejný a zároveň Jiný.

Vztah Stejného a Jiného se tvoří formou rozmluvy, dobroty a touhy. Aby Já člověka mohlo přemýšlet, uvažovat a myslet, je třeba tu již mít tento vztah k druhému, tuto rozmluvu, na jejímž základě je možná i interiorita Já. Na základě pohybu transcendence je možné myšlení, na základě toho, že se vztahují k Jinému a Jinakost vychází ze mě pro Druhého: „Myšlení“, „interiorita“, jsou samým zlomem bytí a vznikem (nikoliv odrazem) transcendence.“⁶⁸

Díky rozmluvě nejen vzniká myšlení, ale též se udržuje radikální oddělenost, zachovává se totalita mého Já. V této rozmluvě spočívá ospravedlnění mého egoismu, když druhému udělujeme právo na jeho egoitu a on nám též toto právo propůjčuje. Rozmluva rozhodně není prolomení či zrušení totality, ale umožňuje ji na základě vztahu tváří v tvář.

Transcendence k Druhému nemá rys negativity, s kterou se potýkám během zabydlování světa. Uvnitř systému je možný odpor v podobě práce, dřiny, odpírání, je tu možné být popírající a popírané, avšak s těmito hodnotami Jinakost nemá nic společného. Dokonalost a nedokonalost patří Stejnému, avšak ideu nekonečna tím neobsahují. V ideji nekonečna je reminiscence limity Stejného, v nichž se veškerá negativita není schopna transcendovat za hranice skutečnosti mého Já.

Teoretický vztah, který by se snažil vztah k jinému postihnout, je pouze odvozeninou vztahu k metafysickému. Teorie, jako způsob poznávání, je vztahem poznávající bytosti, nenechává poznávané se projevit v jeho jinakosti, převádí všechno na neurčitý třetí člen jakožto myšlenkový pojem, pod který jsou podřazeny do svého specifického druhu všechna individua.

V této teorii jde Stejnému o specifické rozumění jsoucím, o prosazování jeho vlastní moci, o ontologii. Ontologie jako bytostný postoj Stejného, v němž se prosazuje jeho vlastní svoboda, svoboda teorie, a odmítá něco vnějšího jako exterioritu, natož pak touhu po ní. Avšak to je jenom jedna z možností, jak je možno teorii pěstovat.

Podle Lévinase je tu možnost zdravé teorie, která dokáže uznat exterioritu, rýsuje strukturu metafysiky a děje se jako forma kritiky Stejného, jeho svobodné spontaneity. Vůči Druhému

⁶⁸ Lévinas 1997, s. 25.

tato teorie nevystupuje, jak lze usoudit, s mocenským nárokem, který převádí všechno jiné na obecný pojem, a tím to znicotní, ale formou etiky, která zohledňuje jinakost Jiného.

Tematizace a konceptualizace jistě zajišťuje svébytnost nějakého Já, avšak neumožňuje smíření s Druhým, mír s Jinakostí⁶⁹. Je to forma vlastnění, již oslavuje i sám Heidegger,⁷⁰ která má ve svém úmyslu pouze ontologickou moc a nespravedlností vůči Druhému. Náprava je možná pouze tehdy, když zaměníme členy, primát ontologie za metafysiku, a tak zahlédneme pravdu a spravedlnost etického, nikoliv mocenského vztahu, neboť „ontologie předpokládá metafysiku.“⁷¹

Převádět všechno na třetí pojem je možnost Stejného, jak být sebou, jak být jako poznávající oddělen od poznávaného. Tím, že je tu tato oddělenost, vzniká možnost k transcendenci, k přesahu za kategoriální pojmy, ideje, které si Stejný utvořil o předmětech. Jiný však není ideou předmětu, ale ideou nekonečna, v níž se zjevuje limita myšlení Stejného.

U věcí a předmětů se konsistentní formální ideje můžeme dobrat, avšak ideu nekonečna nelze myslet v tomto smyslu, neboť na rozdíl od věcí si udržuje svoji odlišnost. Má svou svobodu, která mu umožňuje se projevit vždy jinak. Předměty se „chovají“ vždy stejně, a proto je možné je objektivizovat, formalizovat apod. Avšak Jiný se projevuje od nich jinak, nikoliv jako forma konstantních kvalit, čímž zastavuje Já v jeho totalizující moci.

Samotná oddělenost Stejného od Jiného na základě jeho způsobu nahlížení na svět nabízí pro Stejně a Jiné možnost transcendence, a tedy i rozhovor, jehož tématem je svět. V rozhovoru tvář Druhého ve svém zjevení informuje Stejného o jeho pravdách a omylech, neboť jedině ve zjevení tváře Druhého a jeho slovech je zakotvena podmínka vší teoretické pravdy a všeho omylu.

Vše ve tváři umožňuje vyučování, ale také dobrotu, neboť mluvení dává smysl či význam věcem, který leží v jejich možnosti, aby byly darem či obdarováním Druhého. V tomto bezprostředním zjevení se umožňuje popis bezprostřední reality a štědrosti.

Ale aby se tato rozmluva stala skutečností, potřebuje Stejně svůj vlastní vnitřní život založený na slasti a počítku.⁷² Takový život se děje mimo teorii Stejného, neboť ta zakládá pouze

⁶⁹ „Lévinase už zneklidňoval imperialismus theoria.“ Derrida 2002, s. 24.

⁷⁰ „Heidegger zavrhuje suverenitu technické moci člověka, ale oslavuje před-technickou moc vlastnění.“ Lévinas 1997, s. 31.

⁷¹ *Tamtéž*, s. 33.

⁷² „Naproti tomu slast (...) je sebevztah já, ipseizace.“ Bierhanzl, Novotný 2014, s. 107.

historický čas, čas, v který všechno sjednocuje do třetího členu a neumožňuje, aby jedinec ve své oddělenosti zakoušel interioritu vlastního času a svých vlastních dějin.

Já, jež je spleteno z rozumu a smyslů, se děje ve své oddělenosti jako čas objektivní a subjektivní, čas pojmů a slasti. Obojí umožňuje ideu nekonečna, avšak k založení vlastní individuality je třeba pro Já prodlévat ve své vlastní paměti a čase, ve své slasti, což implikuje více potřebu smyslového zakoušení světa než rozumového. Tomu slastnému zakoušení živlu světa Lévinas říká „psychika“, což je označení pro vlastní osobní individualitu.

Individualita zakoušející svou psychiku uvnitř oddělení jako egoismus prodlévající ve slasti živlu uspokojuje veškeré své potřeby, a dosahuje jejich naplnění. To, co ze své podstaty nemůže být naplněno, je Touha po Druhém. Já sice v oddělení nezná Druhého, je zcela uspokojené a šťastné, co se týče jeho potřeb, avšak pro svou touhu, která směřuje k druhému, je schopen toto své vnitřní štěstí a samotu obětovat. „Touha je touhou v bytosti, která je již šťastná: touha je neštěstí šťastného, přepychová potřeba.“⁷³

Touha, kterou egoita má, dává příkaz v momentech nejvyššího štěstí, aby se separovaná bytost začala zabývat jinou bytostí, než je ona sama. Já, v poznání této touhy, která prodlévá vně jeho samého, suspenduje v takovém momentu svůj spontánní pohyb existování. Touha umožňuje oddělení,⁷⁴ protože v ní si oddělený uvědomuje svou oddělenost, ale současně závazek vůči druhému jako odpovědnost a svou obět’.

Uvědomění si těchto závazků vede k řeči, rozmluvě, ale též i k pravdě, neboť v přítomnosti, která je vyznačena mluvením, se ukazuje a dává smysl. Rozmluva je událost, která dává témata k rozhovoru, na nimiž může Jiný a Stejný mluvit, vytvářet hru pravdy a lži, upřímnosti a zastírání, což je privilegiem vztahu v absolutní otevřenosti.

Mluva či rozmluva je způsob, kterým se děje smysl přímo, kdy čelím Druhému tváří tvář a mluvím o sobě i o něm. Naopak, mé vykonané činy, jakožto mé dílo, mě činí nejasným, neboť se nevyjadřuji jimi přímo (tak, jak to dělají moje slova v rozmluvě), ale jsem vyjádřen ve třetí osobě, osobě, kterou mé Já již nemůže být. Jedině přítomná gesta, jednání apod. doprovázená slovy mohou být tím pravým rozhovorem, v ostatních případech jde pouze o teoretické vědění o druhém.

⁷³ Lévinas 1997, s. 47.

⁷⁴ „Metafyzika touhy je tedy metafyzikou nekonečné separace.“ Derrida 2002, s. 38.

V rozmluvě se ukazuje čistá zkušenost nemožnosti druhého převést na předmět objektivního poznání,⁷⁵ je spíše důkazem snahy porozumění Druhému a dát mu svrchované místo v našem světě. Jakmile oslovím, pak již je Druhý „respektován“, i kdybych se na něm dopustil zranění, znásilnění či jiných aktů vůči němu

Když poznávám předměty, jsem již s nimi nějak hotov, protože jejich přítomnost je aktem mého poznání již překročena. Tak se to však neděje při oslovení, neboť partner rozhovoru je vždy přítomen v plynoucích momentech okamžiků, v kterých se mi, skrze rozmluvu, dávají předměty a aktualizují se mi, když s Druhým rozmlouvám.

Avšak ne každé rozmlouvání je vztahem k exterioritě,⁷⁶ neboť existuje taková rozmluva, která nevnímá Druhého jako partnera, ale jako někoho, koho lze zneužít, koho mohu využít ve svých vlastních plánech. Taková rozprava je rétorikou, a má za cíl za pomoci slov a taktiky získat nad Druhým moc. Druhý sice zde nevystupuje jako nějaký předmět, neboť i v rétorice je patrný odkaz k pravé rozmluvě, ale je jistě bezprávím vůči Druhému.

Jestliže se vzdáme psychologie, demagogie, pedagogiky, aplikovaných na Druhém, pak se zbavujeme rétorického přístupu ke Druhému a můžeme nastolit opravdovou rozmluvu, a tedy spravedlnost: „Spravedlnost nazýváme právě toto oslovení tváří v tvář, které se děje v rozmluvě.“⁷⁷ Pravdivost tohoto rozhovoru je patrná i v tom, že partneři rozhovoru si nejsou v této rozmluvě rovni, neboť ve spravedlnosti vnímáme Druhého jako někoho výše postaveného, než jsme my sami.

Řeč – jakožto etické vztahování k Druhému reprezentované znaky – oslovuje a vyzývá Druhého k překračování sebe, neboť „jejím místem je (...) transcendence.“⁷⁸ V momentech universálního myšlení, které se dějí jako hra s pojmy, se neděje tato transcendence, protože se v ní neděje samotná komunikace s Jiným, trvá se na Stejnosti a oddělení.

V rozmluvě čili řeči nalézáme poučení od cizince, ale v našem objektivním myšlení toto poučení od Druhého postrádáme, neboť v dimenzi osobní interiority, světě odděleném od Druhého, dáváme světu naší vlastní účelnost a význam věcem, které nás obklopují. Dávat věcem kolem nás význam znamená, že jim propůjčujeme vlastní formu, která je hnána potřebou dát věcem – z pohledu naší vnitřní iniciativy – jejich účelnost.

⁷⁵ „The relation to the other is irreducible to ,to objective knowledge.“ Moran 2000, s. 346.

⁷⁶ „Začíná-li však každá spravedlnost promluvou, každá promluva spravedlivá není. Rétorika může znovu upadnout do násilnické teorie, která druhého redukuje, když ho vede v psychologii, demagogii, dokonce i v pedagogice, která není ponaučením.“ Derrida 2002, s. 59.

⁷⁷ Lévinas 1997, s. 55.

⁷⁸ *Tamtéž*, s. 58.

V řeči se však nejeví žádná námi daná hodnota, je tu pouze tvář, která lomí pohyb vlastnění a může se zjevovat jako nahota těla, v němž se ukazuje bída Druhého. To může být podnětem k tomu, aby se v sobě obrátil a vnímal druhého v jeho potřebách a nahotě. Takto uzнат druhého znamená uzнат ho v jeho potřebách, v jeho svobodě, což implikuje z naší strany druhému dávat a dát mu přednost před námi.

Svět, který je povětšinou vlastnictvím Já, se ve štědrosti stává nezávislý vůči mé osobní egoitě, neboť jeho předměty či věci jsou darovány druhému, aby o nich mluvit spolu se mnou, a se mnou je zakoušel Mluva neboli řeč umožňuje nejen darování světa, ale i setkat s druhým v ekonomické směně, při směňování zboží, které může být zobecněno pomocí peněz. Na základě těchto dvou vztahů k druhému, které se vždy dějí prostřednictvím řeči, se neodmyslitelně ustanovuje obecnost a universalita.

Transcendence v řeči se odlišuje od sjednocení, které se děje v objektivizaci a tematizaci všechno živého a neživého. V naší oddělené bez-božnosti od našeho Boha, který je Druhým, se nalézají podmínky vši naší etičnosti. Metafyzik není oddělen od metafyzického pouhou svou potřebou vlastnění a být v osamělosti, ale současně i svou skrytou úctou k transcenci k Jinému, k duchovnosti, která se děje v etickém vztahu.

Tato úcta k metafyzickému se může dít i jako vztah, v kterém se neukončuje oddělenost, a přitom má mnoho prvků ze vztahu k tomu, s kým promlouvám. Mluvit s Druhým je absorbování vědomostí o transcenci, kterou mohu činit i za jeho zády, ve své osamělosti, ve Stejnosti svého téhož, v níž mohu tento vztah k Druhému imitovat jako vztah k božstvu či božství. Jde tu pouze o určitou imitaci a zbožštění ideje nekonečna, nikoliv o ideu nekonečna jako takovou, kterou zakouším v rozmluvě.

Avšak v takovém to vztahu se neděje svoboda nabytá ve vztahu k Druhému, pouze její reminiscence v oddělenosti. Pravá svoboda pramení v řeči, v díle spravedlnosti a pravdy, ve zjevení druhého, kterému se snažíme porozumět. V pouhé svobodě teorie v naší oddělenosti, v níž se děje i naše idolatrie ideje nekonečna, se vždy objevuje nejistý postoj bytosti, která nedůvěřuje své svobodě a jejím počátkům. To je i možný důvod, proč si tato bytost vytváří modly uvnitř sama sebe (viz např. Descartův Bůh a jeho *Cogito*).

Naše svoboda je jistá jen tehdy, když se zjeví kritika ze strany Druhého, když se zjeví epifanie tváře, která odhaluje slabost mé svobody v osamění. Taková svoboda pak není dokázána pomocí argumentů, ale je plně oprávněna. Při zjevení tu dochází k pravé reflexy o své

svobodě, ne v momentu spontánního chování bez vědomí druhého, ale teprve po ní je založena možnost vší teorie Já, předpokládá ji.

Stud ustanovuje mou existenci, mou mravní nehodnost před Druhým, a svobodu. Přijetím této svobody je vědomí mého vlastního omezení, mé vlastní bezmocnosti. Je tu problematizace mých schopností, které při zjevení Jinakosti naprosto selhávají. Selhání je počátkem ustanovení svobody a mého vědomí o ní.

Svoboda nemůže být ustanovena ze sebe sama, mé vlastní podstaty, mým vlastním omezeným věděním uvnitř Stejného. Má omezenost již předpokládá nějaké vně, nějakou jinakost, o které se má totožnost zprvu bojít mluvit. Mé cogito se jistě vyznačuje mírou probuzení uvnitř své ipseity, ale toto probuzení již pochází od Druhého. To, že jsem si zastřel tento počátek, znamená, že tuším, že tu něco takového jako počátek je, avšak nutí mě to – namísto jeho hledání – získávat ospravedlnění za pomoci evidence o sobě samém.

Absence Druhého v mém životě vytváří onu nejistotu, onen otřes mého vlastního počátku vědomí, který mě v určité možnosti nutí vyhledat ono transcendentní, které přesahuje moji moc. Druhý je mimo veškerou moji moc či možnost, což je základem jeho vlastní svobody, ale též i svobody mého Já, neboť to umožňuje, aby se Druhý – jakožto oddělený od mé moci – ke mně vztahoval, promlouval se mnou a dal mi mé vlastní sebe-vědomí (tj. vědomí).

V zoufalé snaze o evidenci v sobě samém se však může má interiorita snažit o radikální cestu, v které se bude snažit zajistit sebe sama v totalitě. Svoboda takto získaná je vlastně nesvoboda, kdy mé Já jako tvůrce je nahrazeno neutralitou idejí a veškerý možný vztah k exterioritě vztahem interioritního logického vztahu.

Taková existence není posledním smyslem vědění o sobě, již předpokládá pohyb druhého, jeho očekávání a získané ospravedlnění, abychom mohli takové království pojmu a idejí, řád objektivního bytí, vytvářet. Určitému smyslu naše oddělení stvrzuje druhého, jinakost, protože v nás zakládá stud z opuštění tohoto druhého, a snahu se nějak ospravedlnit.

Svoboda Já v mlčenlivém světě bez druhého je v určitém smyslu velmi problematická, neboť je to svět jakoby bez počátku, v němž se jeho vnitřní fenomény dávají ve dvojznačnostni, tj. ve dvojím značení. To, co se takto dává, v nás vyvolává dojem pochybnosti nad možnostmi poznání světa prostřednictvím našich vlastních sil. Co se takto jeví, není nicotné, nese však známku naší bezradnosti, s kterou si vedeme při poznávání světa bez druhého.

Je tu přítomen výsměch či smích druhého někde v dálce, když jsme odmítli s ním rozmlouvat, a současně s tímto odmítnutím i jeho pomoc se světem. V takovéto situaci je svět pro naše

rozumění dvojznačný. Chybí tu značení či pomoc od Druhého. Pomoc se světem je možná jen za přítomnosti tváře druhého, který nám v řeči pomáhá značit jednotlivé fenomény světa pomocí znaku, a tím odkrýt jejich iluzornost a vážnost.

Ambivalence světa a jeho jevovost pro náš rozum překonává samotný Výraz, neboť to je původní událost značení. Přijímat danosti světa je možné jedině skrze vyučování, prostřednictvím výpovědi o světě skrze řeč s druhým.

V negativitě pochybování, kde je zrušena participace na řeči s druhým, není možné se zachránit od svých pochybností. Na druhou stranu, pokud si zvolíme rozhovor, pak se nám otevírá jasnější princip daností, neboť vztah rozmluvy umožňuje symbolismus nutný k tomu, abychom dešifrovali danost světa, která funguje jako znak.

Ten, kdo nám v rozmluvě pomáhá, nám prostřednictvím znaku dává smysl, bez něhož by naše vědění nemohlo vůbec začít. Svět mlčení, který je obklopen tichostí, která je lhostejná vůči slovu a mluvě, by byl jakoby bez počátku i pro samotnou osamělou egoitu. Beze slov od druhého tu není smysl, a tedy i význam a účelnost pro oddělenou bytost, není možné slastně zjednávat věci a předměty, neboť bez významu nemají pro mne tuto charakteristiku.

Objektivita světa jako význam či inteligibilita se dává v rozmluvě, v které se však u osoby označujícího Druhého nevyčerpává, neboť druhý sice podává významy, ale sám je významu prost.⁷⁹ Jeho vyjevování či manifestování se děje tím, že nám v řeči předkládá svět a tematizuje jej v podobě odpovědi a otázek. „Objektivita objektu a jeho význam pocházejí z řeči.“⁸⁰

Význam tedy pochází z Jiného, neboť ten nás poučuje a vnáší do dvojznačné anarchie princip pomocí řeči, která nám umožňuje onen soubor odkazů na lidská díla a nástroje. Tím, že je v řeči či mluvě něco tematizováno, ztrácejí fenomény na své jevovosti a neurčitosti, protože mluva nebo výpověď o nich je definuje. To se děje i se samotnou řečí, která teprve v možnosti mluvení s Druhým umožňuje, abychom ji lépe pochopili.

Mluva je tedy počátkem pravdy o předmětech,⁸¹ svět již nemá, jak tomu je v mé separaci od Jiného, rys pouhých faktů, u kterých se snažím o přísnou evidenci. Získání takové pravdy mě pak v separaci nutí být zodpovědný za tuto pravdu.

⁷⁹ „Tvář nesignifikuje, neprezentuje se jako znak, nýbrž vyjadřuje se, dává se jako taková, o sobě (...).“ Derrida 2002, s. 51.

⁸⁰ Lévinas 1997, s. 80.

⁸¹ „Z řeči pochází i sama objektivita objektu a jeho význam: sám fakt značení odkazuje na toho, jehož výrazem znak je a kdo nám svým vypovídáním svět předkládá.“ Pechar 2007, s. 367.

Společenství v rozmluvě je obrácení pozornosti ke Druhému, který mi dává na vědomí, v němž se rodí má svoboda, pravda a touha, ale i odpovědnost za Druhého a pocit mravní nehodnosti vůči tváři druhého v momentu, kdy od někoho odcházím do své interiority na základě své vlastní prosby. Tento odchod do své interiority není mravní upadání, ale je předpoklad dobra, štědrosti, rozmluvy, proto se Druhý nesnaží obsáhnout mou totalitu, ale ponechává mne v mé vlastní spontánní svobodě, protože ví, že z toho čerpá i svou nezávislost.

3.3. Život v oddělení od Druhého

Naše jednání ve světě, které se děje jako obstarávání, tj. práce a ekonomie, předpokládá vztah k něčemu jiného a transcendentnímu, ale také znamená jisté omezení sociálního vztahu na kontemplující nazírání vně sebe sama uvnitř naší interiority. Odehrává se tedy na rovině, v které jedno omezuje jiné za pomoci především analytické transcendence, tj. transcendence, která patří jenom stejnému a odlišuje se od transcendence do vztahu k Druhému, třebaže tato transcendence „kopíruje“ transcendence k exterioritě (opírá se o ni). Být u sebe znamená psychismus, který si udržuje distanci od vztahu k Druhému a slastně požívá svých vlastních vnitřních darů.

V takovém světě žijeme zprvu jako požívačné bytosti, které nejsou v nějakém stavu představování, když si dopřávají svůj svět ve světle, v myšlenkách, spánku, práci apod. Tyto věci nejsou prostředky nebo účely života, ale jsou to objektivy slasti, oné ryzí nezávislosti, v nichž žijí z... Být nezávislý znamená záviset na nějakém obsahu, z něhož jsme vyživováni, v němž obnovujeme svou stejnost a z něhož se my v bolesti a radosti těšíme. „Chléb a práce mne nerozptylují (...), neodvádějí mne od nahého faktu existence a nezavírají prázdnotu mého času: slast je poslední vědomí všech oněch obsahů, které zaplňují můj život – slast je objímá.“⁸²

Vše je zde, v této primární interioritě, jako obsah mojí hry, mého vlastního sebe-zaměstnání, v němž se rmoutím a těším se. Vztah k těmto živinám, obsahům mého života, není dán nějakou starostí o své bytí ve světě, nežijeme je v podobě vědomí, které je pouze reflektuje, ale je to prostý egoismus spontaneity, který tyto obsahy jako esence střežává do své substance, aby jí konstituovaly. Žít z... není z teorie ani praxe, neboť „za teorií a praxí je slast z teorie a praxe: egoismus života.“⁸³

⁸² Lévinas 1997, s. 93.

⁸³ *Tamtéž*, s. 95.

Slast není psychickým stavem nějaké bytosti, ale spíše oním Já, egoitou, která se doposud jenom vyživuje a nestará se o nějakou reflexi. Jde tu o Já, které je na jakémisi druhém stupni před rozumovým myšlením a jeho upevněnosti ve své rozumnosti, pouze spotřebovává živiny k vlastnímu životu.

To, z čeho my žijeme, nás nezotročuje,⁸⁴ nevede nás potřeba, kterou lze chápat jako nějaký nedostatek či privaci. Žijeme, jak říká Lévinas, ve svrchované závislosti, v které je – v kontrastu s kontemplativní evropskou filosofií – lepší mít potřeby a uspokojovat je, neboť jediné tak je možná nějaká „privace“ potřeb. Štěstí či slast je završení potřeb, které nemají být podle Lévinase umrtvovány, ale naplněny, proto potřeby nemohou být pouze vykládány jako aktivita a pasivita.

Slastné žití je pohybem Stejného, který sice zná jiné, ale nebere na něj ohled, neboť v tomto jiném se pohybuje jako tělo, nabírá skrze svou práci a ekonomické chování uspokojení svých potřeb, získává si svůj čas na to, aby mohl své potřeby a své štěstí jako plán naplnit. Moje tělo není principem otroctví, jak se domníval Platónův Sokrates,⁸⁵ ale stvrzením Stejnosti, jeho nadvlády a svobody nad jiným.

Tělo tedy je principem „já“, jehož jedinečnost pochází z toho, že není součástí nějakého pojmu či druhu, že existuje mimo rozlišování individuálního a všeobecného, neboť se nachází jako ve své dostatečnosti, živí se z živin sám pro sebe, jako každý. V této dostatečnosti, která je podnícena slastí a osobním štěstím, je samota já jeho výsostnou půdou, v které může být pro sebe a nic jeho nárok na živiny (ani kritika Druhého) nemůže rozbít.

Tuto ipseitu slasti v osamění nelze spojovat s rozumem, neboť Já jako rozum by znamenalo, že již se nenacházíme v tom, co nás těší, ale v nějaké objektivní říši, v níž se toto já rozplynulo. Žít z... (jako slast) a konstatování (jako teoretická intencionalita) tohoto žití jsou dva odlišné způsoby, jak můžeme mít vztah k něčemu jinému a k sobě samému. Buď mohu toužit, nebo mít touhu něčeho toužebného, cítit, nebo mít pocit něčeho emotivního, mít ideu, či pouze její ideatum.

Představování se liší od slasti v tom, že předmět se vymezuje v konkrétním ohraničení ve formy, že tu dochází k jasnému splynutí myslícího a myšleného, čímž nad předmětem získáváme moc, neboť předmět ztrácí tak svou rezistenci a je zcela v moci Stejného. Tato moc

⁸⁴ „To, z čeho žijeme, nás nezotročuje, neboť to vše slastně požíváme.“ *Tamtéž*, s. 96.

⁸⁵ „Vidíš snad, že by bylo věci filosofovou míti vážný zájem o takové tak řečené rozkoše, jak jest jídlo a pití? Nikoliv, Sókrate, řekl Simmiás. A co o rozkoše lásky? Nikterak. A co o ostatní starosti o tělo? Zdá se ti, že mi takový člověk přikládá nějakou cenu? (...). Zdá se mi, že to pro něho nemá ceny, aspoň pro opravdového filosofa.“ – Platón 2000, I, 64d – I, 64e.

se děje tím, že předmětu dáváme význam, čímž se stírá jeho „osobitost“ a stává se součástí mne. Tento vztah se odlišuje od ostatních vztahů tím, že tu Stejně nenalézá nic jiného, nic vnějšího, pouze stejnost jako takovou.

V okamžiku takového představování se čas zjevuje pouze jako věčná přítomnost, třebaže se tento čas děje v čase, tak tento čas není pro představující Já přítomen. To, že je nám možné představování jako takové, závisí na minulém, na zjevení Druhého, který nám podal smysl v rozmluvě, a tedy nám pomohl ovládat předměty za pomoci významů. Představování si však takovou minulost zastírá, neboť jí jde o to, co se jí před-stavuje ve své zvláštnosti a možnosti, jak být zobecněna.

Slast (jako protiklad představování) záleží v tom, že lpí na exterioritě, protože je jí samotná vymezena a určena. V nasycenosti se reálné stává mnou, což tedy znamená, že proces konstituce se v onom „žít z...“ převrací, neboť není to Já, které konstituuje vnějšek, ale je to vnějšek, který konstituuje mne. Současně představování není prvotní podmínkou možného vyžívání, ale je to přesně na opak: tělo a jeho potřeby jsou tu dříve než jakákoliv teoretické představa.

Věci, z kterých se slastně těšíme, k nám přicházejí z pozadí, z kterého je bereme. Prostředí je tu i tehdy, když věci bytostně vlastníme, neboť jedině tak s nimi lze nakládat a pohybovat s nimi, je to společná půda pro všechny, protože nikomu nepatří, a proto může zakládat každý vztah a vlastnění, neboť je to samotná (jak říká Lévinas) živelnost či živel, který není možno jako u Heideggera redukovat na systém poukazů.

Prostředí neboli živel nemá formu ani tvárnost.⁸⁶ „Přistoupit“ k němu můžeme jenom jedině tak, že se v něm „koupeme“, jsme vždy v něm – a toto vně už nějak poukazuje na jeho kvality, které nejsou kvalitami nějakého jsoucna, neboť „jako čistá kvalita je mimo rozlišení konečného a nekonečného.“⁸⁷

Věci se dávají ve slasti a na slast poukazuje moje vlastnění, což tedy znamená, že slast je poslední vztah k věcem. Dům, potrava, šatstvo nejsou heideggerovské prostředky, ale jsou to účely, které požívající bytost vedou ke slasti. Všechno se nabízí slasti, i kdyby to bylo na první pohled bez užitku, i kdyby zprvu jejich účelnost byla skryta. Starost o živiny není

⁸⁶ Živel, do kterého se hroužíme, je bez formy a živelno není myšlením zachycováno jako předmět.“ Pechar 2007, s. 372.

⁸⁷ Lévinas 1997, s. 114.

starost o existenci, hledání nějakého řádu za potřebami, ale prosté hraní a zakoušení života v bezstarostnosti, neboť „ve slasti jsem absolutně pro sebe.“⁸⁸

Být v živlu znamená být plně v celku bez účasti myšlení či poznání, znamená slastné cítění či prociťování toho, jak jsme uvnitř živlu. Smyslovost nelze podle Lévinase pokládat za naivní nižší teoretické poznání spjaté s afektivními stavy, neboť tělesnost, která je opředena touto smyslovostí, se děje jako čistá účelnost, které jde o slast, a nikoliv o zkušenost. Smyslovost nepotřebuje tedy zprvu poznávat předmět svých potřeb, účelů apod.

Postavení těla ve světě se děje jako domov, jako imanence, v které jsme lokalizován spíše jako smyslovost než jako cítění. Není tu teoretické postřehování světa a jeho obsahů, neboť popis světa v oddělení se především děje na úrovni naplňování vlastních potřeb, ve spontánní egoitě.

Třebaže je mé oddělení egoistické, které slastně požívá bez ohledu na druhého, pořád tu je přítomná idea nekonečna, která mi skrze slova pomáhá k ustanovení si předmětu ve slasti: „Nad slastí se (...) rýsuje rozmluva o světě.“⁸⁹ Protože tato idea je tu přítomná při naší hře smyslovosti a vnímání světa uvnitř naší identity a umožňuje nám tento život slastně požívat, je pak patrné, že je možný jen proto, že máme paměť – na základě rozpomínání na tvář Druhého a rozhovoru s ním.

Ve slastném požívání však se manifestuje též určitý neklid, neboť aby mohlo být něco slastně získáno, musí být vykoupeno prací v živlu, což pro separované Já nabývá bytostně časového smyslu ve smyslu budoucnosti. Slast v práci jakožto dění se snaží získat jistotu nad svou budoucností, nad budoucí možností uspokojení svých potřeb. Avšak protože ve svém svobodném zápase vůči živlu toho nemůže vždy dosáhnout, což Lévinas popisuje slovy „ono jest“, tj. nejistá či bezmocná budoucnost pro požívajícího, vzniká tu „odkaz“ k radikální alteritě, jinakosti.

Pohyb štěstí a slasti je pohybem soběstačnosti Já, avšak zároveň je nedostatečností či závislostí na onom ne-já, z čeho slast slastně žije. Jakkoliv je toto Já zakořeněné v tom, co není, přesto je stále od někoho nezávislé a oddělené, protože „mezi já a tím, z čeho žije, se neprotírá ona absolutní distance, oddělující Stejně od Druhého.“⁹⁰ Postavení já je tedy dáno jednáním na základě toho, co nabývá, ale současně závislé, neboť to, co požívá, musí vydobýt na budoucnosti skrze dřinu práce. Proto můžeme říct, že „(...) se svoboda slasti zakouší jako

⁸⁸ *Tamtéž*, s. 116.

⁸⁹ *Tamtéž*, s. 120.

⁹⁰ *Tamtéž*, s. 124.

omezená.⁹¹ Štěstí slasti je tedy jenom dnes, avšak zítřek je věc nejistoty, která Já jaksí omezuje, ale současně jej stvrzuje, neboť toto já může prosazovat svou Stejnost na jiné skrze svou práci.

Láska k životu, která se upevňuje ve slasti, nenachází svůj protiklad v bolesti života, neboť i bolest k životu patří k němu a stvrzuje jej: „Každá opozice vůči životu se utíká k životu a k jeho hodnotám.“⁹² Lásku k životu tedy nacházíme teprve tehdy, když život je dřina, práce a utrpení, když život samotný odmítáme jako nesnesitelný. V radikální revoltě, v které se vidí všechno jako negované nebo spotřebované ve slasti, se neukazuje nihilismus života ani pesimistické vize, ale je vidět to, že se od počátku všechno dává.

Sebevražda – jako jedna z variant radikálního popření – nedokáže jakožto popírání popřít slastné hodnoty a radosti žití: „Sebevražda je tragická, neboť smrt neřeší všechny problémy, jež vznikají s narozením, není schopna ponížít pozemské hodnoty.“⁹³ Jakýkoliv pesimismus a popírání života má tedy podle Lévinase ve skutečnosti charakter úzkosti o naplňování budoucích hodnot, které nemají být popírány, ale naplněny skrze bolesti práce. Jedině naplněním či uspokojením potřeb prostřednictvím práce můžeme překonat „bídu“ života a nejistotu budoucnosti.

Život pro jednotlivce je možný jedině jako naplňování své slasti, být u sebe doma a naplňovat své ekonomické potřeby v separaci od druhého, neboť toto oddělení činí jeho individuaci a možnost konstituovat jeho minulost, jakožto vědomí vlastní identity. Egoismus, slast a sensibilita jsou rozměry této identity, která bytost uzavírá do interiority, a jež jsou nutné pro vztah k Druhému, avšak bytost současně je jaksí otevřená, a to prostřednictvím metafysické touhy.

Bytost je tedy svou vlastní povahou přirozeně dvojznačná, jednak se tedy před druhým uzavírá do sebe a naplňuje slastný egoismus, jednak je prostřednictvím své touhy otevřená k možnosti setkání s tváří. Interiorizující pohyb tedy není pohybem konečným, protože v bytosti je již podmínka vztahu k druhému, jeho otevřenost, která v něm již je podmíněna.

To, že se v bytosti již nalézá touha, která jí otevírá, znamená též, že může být obhájena jeho láska k životu, neboť naše touha znamená, že známe druhého, vztahujeme se k němu, stejně tak i on k nám. Je tu vztah vzájemné benevolence či mírnosti, která se děje, jak říká Lévinas, pohledem ženské tváře, s kterou a pro kterou je možné naplnit své egoistické potřeby.

⁹¹ *Tamtéž*, s. 125.

⁹² *Tamtéž*, s. 126.

⁹³ *Tamtéž*, s. 126-127.

Ale aby se člověk mohl usebrat do sebe, je třeba, aby tu byl již dříve svět. Tuto záležitost Lévinas nazývá „obydlím“ a je podmínkou k tomu, aby mohla být ekonomická bytost, která si ve své soustředěné snaze svět představuje a zpracovává. Podle Lévinase tedy neexistuje zprvu teoretická reflexe světa, a pak sám svět, ale naopak: nejdřív musíme být zabydlení, abychom mohli činit teoretickou reflexi.

Usebrání do světa umožňuje podržení bezprostředních reakcí v nás samých, což pro nás implikuje, že jsme si více vědomi sebe samých, svých možností a konkrétních situací. Vše ve formě věcí je nám v takovém světě dáno ve své přívětivosti, ale abychom mohli od toho odstoupit, je třeba si v takovém případě uvědomit, že tento svět vyžaduje již známost s někým, svět, který je bytostně lidský, tedy: „Usebrání odkazuje k vstřícnému přijímání.“⁹⁴

Svět je již zabydlený ostatními lidmi, ale k takovému uvědomění je třeba konkrétní přítomnost Druhého, která se nemusí zjevit přímo jako tvář, ale jako diskrétní přítomnost Jinakosti, projevující se v odstupu, jenž nemá charakter řeči či promluvy. Tato přítomná Jinakost, která je diskrétní absencí, je Žena: „Žena je podmínkou usebrání, interiority Domu a bydlení.“⁹⁵

Ta umožňuje odsup od věcí a transcendenci do vztahu k druhému, třebaže tento vztah k ženě není vztahem řečovým, ale, jak Lévinas naznačuje, spíše srozumění bez slov, vyučování bez mluvy. Skrze tuto známost se jednak děje ona různorodá otevřenost k Druhému, ale současně i umožňuje ekonomii a bydlení.

Zabydlení či obydlí umožňuje – jakožto součást oddělenosti –, aby bytost ve světě našla své „místo“, kde se usebírání, kde není přímo pod vlivem slastného požívání bezprostředního, ale aby zde tuto formu existence mohl odložit, a vrátit se k ní, kdykoliv je třeba, aby mohla mít dvojnásobný postoj k živlu prostředí. „Pohyb, jímž si bytost staví svůj domov, otevírá a zajišťuje si interioritu, se konstituuje v pohybu, jímž se separované bytí usebírání.“⁹⁶

Tento dvojnásobný odstup, jednak slastné požívání, jednak odstup od živlu prostředí, v kterém si získáváme své živobytí, umožňuje vlastnění, zmocňování a přetváření všeho v práci na vnitřek, což ustanovuje mé zabydlení či můj dům.⁹⁷ Obydlí je tedy ono rušení nejistoty budoucnosti, která se dává v živlu prostředí, a získávání majetku.

⁹⁴ *Tamtéž*, s. 135.

⁹⁵ *Tamtéž*, s. 135.

⁹⁶ *Tamtéž*, s. 136–137.

⁹⁷ „Rukou, kterou sahám po jsoucnu, uvádím toto jsoucno do vztahu k nějakému účelu, tedy uvádím je do vztahu k mé potřebě, a právě tím dává věci statut majetku.“ Petříček 1991, s. 159.

V práci se živlu odebírá jeho možnost, jak nezávisle být, proměňuje se v díla, s kterými můžeme podle svého vlastního vědění zacházet jako s účely. Odpor, který staví tato materie proti práci, která ji zjednává, se v práci již odsouvá a je přemožen. To, že mohu v práci s věcmi manipulovat, znamená, že při této aktivitě dávám všemu jasný rozměr a formu. V této manipulovatelnosti s věcmi se objevují jejich rysy, ukazuje se odlišnost jednoho předmětu od druhého, tedy vzniká jejich pojmové uchopení.

Naše zjednávání pomocí práce či ruky umožňuje věci nejen uchopit nebo se jich zmocnit, ale i je chápat, poznat a vyměřit jejich bytí, avšak současně jim toto zjednávání svou existenci odjímá. Předměty, které se spotřebovávají ve slasti, v tomto zjednávání získávají na něčem trvalejším, co lze nazvat podle Lévinase substanci, jež podle něho odkazuje k obydlí a ekonomii. Opačná je však hodnota takového nástroje v zjednávání, protože se nedává jako substance, ale jako jsoucno, které je opředeno atributy.

V tomto zmocňování předmětu, v kterém ony předměty ztratily svou identitu, se věci dávají poznat i jako předměty ke směnování, porovnávání a kvalifikování, nebo je možné je reflektovat v penězích, což vlastně naznačuje k dimenzi metafysického vztahu, protože máme-li nějaký majetek, nějaké vlastnictví, pak nás to může vést k řeči a rozhovoru o něm samotném.

Tím, že věci vlastníme, získáváme jejich jinakost pro sebe, suspendujeme jejich jinakost, a můžeme k nim přistoupit formou kontemplace. Kontemplace přichází teprve tehdy, když jsem věc získali pro sebe, když je v naší moci

Na jinakosti ostatních věcí jsme jakožto tělesné bytosti závislé, prolíná se tu svrchovanost a závislost, tedy dvojznačnost těla, které pobývá a které je závislé na jiném, a zároveň ve vlastnění tuto jinakost suspenduje. „Být u sebe doma v něčem jiném, než jsem já, být sebou tím, že žiji z něčeho jiného, než jsem já sám, žít z...“, to vše se konkretizuje v tělesné existenci.⁹⁸

Dvojznačností je charakter těla, které je ponížené i svrchované, protože pracuje na tom, aby si získalo jinakost jiného. Tato jinakost dává dojem, že lidské tělo je rozděleno na dualitu psychického a tělesného. V této práci se podle Lévinase rodí lidské vědomí, neboť tělo, které pracuje a bojuje o svou obživu se živlem, otevírá v této práci rozměr času a časovosti: „Mít vědomí znamená právě mít čas.“⁹⁹ Při této práci, kdy je bytost zabydlena a zajišťuje si svou

⁹⁸ Lévinas 1997, s. 144.

⁹⁹ *Tamtéž*, s. 145.

životnost, vzniká svoboda jakožto vůle či chtění. Vědomí, které při práci této vzniká, není podle Lévinase tělesného charakteru, ale je odkladem tělesnosti samotného těla.

V této práci je člověk oddělen, dostačuje si, to tedy znamená, že je možné, protože v této práci pracuje lidské tělo, jej lokalizovat ve svém někde, neboť na základě těla je bytost oddělena a existuje jako oddělená. V této oddělenosti nastupuje a vzniká představování, které je podmíněno tímto životem, ale protože základem tohoto představování je tělesnost, neděje se tato kontemplace v bezčasí, ale v čase.

To, že máme představy, je způsobeno odděleností těla, které slastně požívá, ale současně vzniká z toho, z čeho se obživit nemohu, a tím je Druhý. Abychom mohli vidět tímto viděním věci v nich samých, musíme být nejen zabydleni a vlastnit náš svět, ale i umět dávat, což před tím implikuje, že v oddělené bytosti vzniká stud na základě zjevení Druhého, jeho tváře, a zpochybňuje nás v naší oddělenosti a volá nás do etického vztahu, který se děje v řeči. Představující tak získává svou svobodu ke světu, který jej živí, protože se rozhodl odstoupit od uzavřené spontaneity ve slastném požívání a učinil krok k pravému poznání světa.

Pravda tedy leží v transcendenci, v řeči, protože pravdivost uchopování ve způsobech slasti není zcela schopna reflektovat předmět po stránce takové, kdy by mohl být majetkem či darem pro Druhého, který má přesně dané kontury. Samozřejmě, že viděním transcendence se osobního ekonomického života vzdáváme a vyměňujeme jej za jistou formu ekonomie, v níž se majetek nabízí a dává jako dar ze svého domu a své práce druhého, což je způsobeno touhou po tom, co je v absolutní transcendenci.

Etický rozhovor je záležitostí porozumění, v kterém oddělená bytost porozumí tomu, že svět není pouze pro ni, ale že má být nabídnut jako dar druhému. Problematizace tohoto osobního vlastnění světa se děje ve tváři, která mluví, a pokud nebude toto „vyřešeno“, nemůže se bytost usebrat zpátky do sebe, své egoity, a jaksí zapomenout na Druhého.

Ekonomický život já se projevuje buď ve formách směny, v které se děje postavení tváří v tvář, nebo na úrovni směny anonymních děl, které nejsou doprovázeny rozmluvou, v kterých naše já je zahaleno. V díle je já jaksí nezávislé od „moci“ druhého, avšak je v něm jaksí nesvobodné, protože je integrováno do celku děl, která se směňují. Směna bez přítomnosti mého já dosvědčuje, že jáství uniká (skrže symboliku díla) do své intimity, je nepřítomno, a žádná interpretace jej v originále nezíská.

Interpretovat dílo na základě jeho obsahu znamená, že se bytost může prezentovat také jako obsah. Jestliže interpretujeme činy druhého v osamělosti své vlastní mysli, v níž se všechno

zjevuje jako obsah, pak bude zajisté nemožné mu porozumět. Jedině při asistující řeči se smysl děl a jednání odhaluje, neboť je zde možno klást otázky a získávat odpověď na to, co je naší otázkou a co nás zajímá.

Naše existence se stává existencí ve chvíli, kdy jsem odpovědný za odpověď na otázku, kterou nám klade druhý. Moje existence spočívá ve službě druhému,¹⁰⁰ ideji nekonečna, která zakládá moji realitu představujícího se světa a usebrání se do něj.

Skrze epifanii tváře či exteriority nevstupujeme jakožto interiorita do totality, nějakého obecnství bytí, ale do řádu Touhy, do řádu vztahu, které jsou vně totality. Rozpor, který vzniká mezi dvěma odlišnými svobodami, mezi exterioritu a interioritou, se usmíruje ve formě otevřeného postoje k vyučování (neboli k rozmluvě),¹⁰¹ v němž si opačné strany přinášejí to, co samy neví. Prostřednictvím tohoto vyučování vzniká ve mne idea nekonečna, která v nitru bytosti dává schopnost ke vztahu k vnějšku.

Člověk slasti neví, že se dává jako fenomén, jako dvojznačný, což je vlastně cenou samotné oddělenosti, jež se děje na základě ideje nekonečna, která spojuje oba póly mezi interioritou a exterioritou. To, proč se oddělení popisuje jako slast a ekonomie, je proto, že oddělenost není prostým logickým protipólem vůči Druhému. Samotná idea nekonečna vyžaduje toto oddělení, v kterém může být (aspoň na chvíli) zapomenuta.

Bytost o sobě není skryta, ale její přítomnost se zjevuje skrze slovo, neboť její pravda se nezískává odhalováním, nýbrž manifestuje svou přítomnost bytí ve způsobu výrazu, který vyzývá a vyučuje, navazuje etický vztah. Výraz má charakter označujícího, který dopomáhá k tomu, aby se všechny předměty, které jsou pouhými znaky, prezentovaly, zpřítomnily.

Promluva nebo rozmluva je unikátní v tom, že odemyká každý znak prostřednictvím toho, že nám druhý asistuje či dopomáhá. Při manifestaci označovaného skrze řeč se toto označované dešifruje ve svém symbolismu, ale současně při rozmluvě dochází k dešifrování nás samých, neboť v interioritě jsme byli pouhými fenomény, ale v situaci řeči se stáváme těmi, kteří existují, jsme existence.

Tento návrat z oblasti fenoménů, který je spjatý s mojí osobní a oddělenou existencí, k situaci setkání s druhým v rozmluvě znamená návrat k vnějščímu bytí, který je přítomností tváře, v níž naše existování podléhá již nějakému závazku, tj. závazku odpovědnosti za druhého.

Překročení niterné existence je založeno v tom, že své bytí nabídneme druhému, neboť jedině

¹⁰⁰ „Druhý je první a já jsem druhořadý. On zavazuje mne, ne já jeho.“ Bierhanzl, Novotný 2014, s. 21.

¹⁰¹ „Ponaučení sestupuje z výše mistra, jehož absolutní exteriorita svobodu žáka nezraňuje.“ Derrida 2002, s. 59.

tak můžeme skutečně být sami sebou jakožto existující. Výraz Druhého a ochota být pro Druhého zakládá dobrotu vlastní existence.

3.4. Metafyzický Druhý a jeho tvář

Ve tváři se zjevuje smyslovost, avšak taková zkušenost je odlišná od klasického smyslového počítka, který je vnímán jako obsah vnitřního psychického vědomí, neboť toto vnímání nezná rovinu, na níž žije slastný život. Tato smyslovost má jinou dynamiku, která umožňuje vnímat realitu v jiném světle, nikoliv jako pouhý protiklad vnitřního logického myšlení.

Počítek tváře není obsah, který je zprvu dán objektivizací mysli, ale tento počítek je tu dříve, než je myšlen, je v realitě jako takové, kde je nahmatán pohybem ruky. Výrazem pro vidění věcí je spíše zkušenost smyslů než čisté nahlížení věcí. Objektivita se spíše váže k řeči, v které vzniká objektivní vidění světa a zachycování jeho významu, perspektiva horizontu a distance, ke které může ruka uchopovat a uvádět předměty do vztahů k jiným předmětům.

V této řeči, která pochází od Druhého, se zjevují formy předmětů, ale současně jsme informováni o tom, že tyto formy nejsou trvalé, že předměty svou formu proměňují, a tedy jsme závislí na této rozmluvě transcendentna. Tvář, která promlouvá, se nedává jako forma, protože je za touto formou, a jedině skrze tuto promluvu se nám objevuje zkušenost této tváře, která je odlišná od předmětného.

Přístupujeme-li k věcem formou vidění, zůstáváme pod vládou Stejného. Tváře se však nelze dotknout ani ji vidět,¹⁰² protože si zachovává odstup od obsahujícího uchopování. Tato nezávislost není nějaká kvalita, která by popírala Já, protože Druhý se neděje v imanenci, ale v příležitosti transcendence, kdy prolamuje svět, jenž může být společný. Přítomnost Druhého tedy neznamená popis faktu, ale volání či otázku, která vyžaduje odpověď v naší odpovědnosti.

Řeč Druhého je řečí absolutní difference, která se mnou promlouvá z odlišného pólu, než je ten můj. Promlouvá ke mně i v momentu, kdy mlčí. Během tohoto mluvení je tu přítomné představující formální vidění, takže druhého lze jaksí nějak pojmout, avšak současně, jak zdůrazňuje Lévinas, v rozhovoru a zpřítomnění Druhého se děje osvobození Druhého od tematizace. Je tedy možné chápat, že v momentu tohoto rozhovoru si vytváříme smysl či interpretaci druhého, která však v tomto momentu současně selhává, problematizuje naši snahu o uchopení.

¹⁰² „He repeatedly emphasises that the face escapes sight (...).“ Moran 2000, s. 347.

Jediné navázání, které je možné s Druhým mít, není pomocí individuálního náhledu, ale prostřednictvím ideje nekonečna, která, když se zjeví, neomezuje svobodu Stejného, ale spíše ji zakládá tím, že nás volá k odpovědnosti, která naši svobodu ospravedlňuje. Touha je učení, jež působí vztah, který překračuje hranice logických opozic a schopností Stejného a vytváří situaci přijímání tváře a sociality.

Výraz je epifanií, která má rozměr rozevírající se ve smyslovém jevu, ale manifestuje se dvojznačně jako něco, co má tvar a současně jako něco, co tvářnost nemá. V tomto ohledu tedy lze říct, že jakékoliv vlastnění či popírání tváře je částečné: „Zabít neznámá ovládnout, nýbrž zničit, absolutně se vzdát pochopení.“¹⁰³ Tvář se tedy vymyká podle Lévinase veškeré moci, jednak protože je vůči nám v mocenském postavení, protože se nalézá za hranicemi našich možností a může na každý náš pokus o uchopení říct své svrchované „ne“ a být pro sebe, jednak je ponížena a bezmocná jako vdova, sirotek apod. Zabít takovou tvář neznámá ovládnout, protože se to vymyká možnostem našeho světa, světa Stejnosti: „Ani zničení věcí, ani lov, ani vyhubení všeho živého necílí k tváři, která není ze světa.“¹⁰⁴

Takové nekonečno se nám vzpírá, čelí nám zápasem, který nařizuje: „nezabiješ“. Je to vzdor tváře vůči smrti, který není vzdorem věci při práci těla, ale spíše etické odporování, neboť „epifanie tváře je etická.“¹⁰⁵ K tomu, abychom mohli chtít zabít druhého, musíme jej již nějak znát z dřívější doby, již musíme mít ideu tohoto setkání, tj. ideu nekonečna, která je v nás a zakládá blízkost Druhého.

V pochopení moci a nouze Druhého vzniká moment zpřítomnění, v kterém se bytost Druhého manifestuje v otázce, která čeká moji odpovědnost. Bytost se vyjadřuje, odkazující na svou svrchovanost i nuzotu v bídě, a tím prosazuje naši benevolenci, dobrotu, vůči jí samotné. Dobrota je spřízněna s pohyby, které jsou „(...) směřující k Vysokosti a Poníženosti Druhého.“¹⁰⁶

Mluvit takto s Druhým znamená, že tu není možnost se mu vyhnout, jako když se vyhýbáme nějakému inteligibilnímu obsahu, protože tento výraz svědčí o mně a já toto svědectví zaručuje, čímž je dosvědčen svět tohoto já. V mluvě se otevírá prostor pro vzájemné „aktivity“ ve světě, které nepřekračují rozhovor, a získáváme své místo v něm. Řeč není podle názoru Lévinase jednáním či aktivitou, protože v momentu řeči s Druhým se této funkce řeč samotná vzdává.

¹⁰³ Lévinas 1997, s. 174.

¹⁰⁴ *Tamtéž*, s. 174.

¹⁰⁵ *Tamtéž*, s. 175.

¹⁰⁶ Lévinas 1997, s. 176.

Druhý nám při svém vyjadřování neříká o své interioritě, prostě se nám nedává, neboť při vyjadřování je on svobodný vůči nám samotným, a proto má ve své moci svrchované právo o sobě lhát či být dvojnásobný – jakožto i mluvit opravdovost, „pravdu“. Tuto hru pravdy a nepravdy, jež je výsadou tváře, nelze popravdě poznat z našich schopností, ale pouze skrze asistenci tváře, která svým slovem, čestným slovem, zaručuje sebe sama.

Vše ve tváři poukazuje k tomuto čestnému slovu, v němž se zakládá rozum Stejného, protože toto slovo je základem všech verbálních znaků, a tedy i všeho značení vůbec, které se dějí jako učení či vyučování. Řeč je tedy základem racionality a racionálního myšlení, protože myslet znamená mít ideu nekonečna, která se zjevuje ve zpřítomnění tváře, jejíž dimenze je radikální transcendence od všeho, co se týká stejného.

Řeč se neodehrává či není vlastnictvím vědomí Stejného, jak tomu podle Lévinase je v západní filosofické tradici, nýbrž přichází z vnějšku, mimo vědomí Já, čímž zakládá etické vědomí, protože, když řeč rezonuje ve vědomí jako ozvěnami nebo volání druhého, dává to jisté problematizování osamělé oddělené bytosti.

Identita mne pochází z myšlení, které má svůj původ v rozhovoru s Druhým, který mi při svém sdělování vydává významy našeho odděleného světa, a proto tento svět může být (aspoň pokud jde o mé teoretické nahlížení) „můj“. To tedy znamená, že náš svět, svět Stejného, není konstituován před rozhovorem, nýbrž vždy po něm, po manifestaci tváře.

Mluvit a psát, pracovat svým tělem, vlastnit, slastně prožívat, tu vždy předpokládá tento význam, který pochází ze samotné transcendence.¹⁰⁷ „Ono „něco“, které nazýváme významem, vychází z bytí spolu s řečí, protože podstatou řeči je vztah k Druhému.“

Jestliže je řeč chápána jako funkce osobního a sobě-dostačujícího rozumu, pak tu podle Lévinase není prostor pro nějakou Jinakost, pro pluralismus, který se manifestuje ve společnosti. Řeč neslouží rozumu, ale, jak říká Lévinas, jest rozumem. Smysluplný svět, v němž slast má význam, je možný jen tehdy, když je tu podržení si jinakosti Druhého.

Označuji-li nějakou věc znakem, významem, pak jí též nabízím druhému, aby ji spolu se mnou sdílel. Objektivita světa je tu možná a současně je nabízena druhému, protože tu je rozhovor s druhou tváří, která si zachovává distanc ode mne. V této objektivitě dochází k času, jenž je věčná přítomnost, jakoby bez počátku, což je možné podle Lévinase jedině proto, že v rozhovoru s Druhým se děje čas původní, který je jak vzpomínkou, tak i předjímáním.

¹⁰⁷ „(...) Lévinas claims that the face of the other is the origin of language and meaning.“ Moran 2000, s. 348.

Rozhovor je možný, protože je tu idea nekonečna, která není objektem našeho myšlení, neodkazuje jako význam k Druhému, protože pak by byl druhý součástí naší stejnosti či totožnosti, avšak to, co nás vede ke druhému, není znak, protože tvář, jak říká Lévinas, je mimo značení, ale touha po absolutní Jinakosti.

Zjevení tváře nebo druhého neznamena podle Lévinase dyadický vztah, v kterém se dva čistě zavřou před světem, ale je to oslovení tváří v tvář, v němž tvář druhého připomíná ostatní tváře, je odpovědí na každou tvář. Je tu tedy vždy reakce na ještě někoho dalšího, než kdo se nám právě ve své epifanii zpřítomňuje, jakési třetí, který se skrze promluvu s druhým projevuje jako spravedlnost, neboť tvář druhého otevírá v nás samotných lidství.

Ve tváři se probouzí příbuzenství všech lidí, které není nějaký rod lidského druhu, nýbrž je to zpřítomnění třetího ve spravedlnosti. Prostřednictvím této spravedlnosti se děje ona rovnost mezi lidmi, třebaže tváří v tvář, mezi námi a těmi, kteří jsou v nouzi („jsou vdova, sirotek, cizinec“), se děje jakási nerovnost, asymetrický vztah. Na základě spravedlnosti jsou, jak říká Lévinas, všichni lidé bratři a v tomto bratrství se implikuje – na rozdíl od druhového určení – individualita a společenství, které je vázáno na otce či otcovství.

Ve vztahu jsme, protože mluvíme s Druhým, který nám zpřítomňuje svou bídou poníženost vůči nám, ale současně se skrze spravedlnost dovolává jako svrchovaný vládce naší odpovědnosti a soudí nás za naše činy, které jsou směřované proti němu. V tomto vztahu se tedy projevuje v určitém přítomném momentu viditelná asymetrie mezi námi, ale také skrze spravedlnost či obecnství bratří je tu přítomná rovnost, která nemá nic společného s idealismem rovnosti, který by byl jenom rozumovým kalkulem.

Etické jednání vůči Druhému není zprvu projevem rozumové vůle, jak je tomu třeba u Kanta, ale děje se až v momentu rozmluvy a řeči, kdy se zakládá racionalita bytosti. Zprvu se děje jako vůle, která má možnost ve své svobodě se rozhodnout pro odpovědnost a spravedlnost, činit dobro, protože jedině tak je možný vztah k transcendenci. „Individuální a osobní je nutné k tomu, aby se Nekonečno mohlo dít jako nekonečné.“¹⁰⁸ Jinými slovy: rozumná vůle objektivního morálního řádu počíná v osobní vůli, která se rozhoduje pro rozmluvu s Druhým. Tak vzniká etika společenství.

Oddělení metafysika od metafysického zajišťuje vnitřní ekonomii metafysika, ale současně i pluralismus subjektů, které žijí odděleně. Jak se toto oddělování děje, není jistě výsledek – podle Lévinase – nějaké teoretické reflexe, protože to by vedlo k totalitě, v níž subjekt ztrácí

¹⁰⁸ Lévinas 1997, s. 194.

svou vlastní identitu, ale to ani není výsledek abstraktní svobody, která bytosti patří, protože ta přichází od druhého. Co vede k oddělení, je jistě to, že bytost je zčásti nezávislá a zčásti vztažená do vztahu na základě svého tělesného způsobu existence.

Na základě tělesnosti se může dít otevření se tváří druhého, ale současně se může dít obrat do sebe, což se může dít také na základě druhého, který se projevuje násilně vůči bytosti. Násilí je konáno vůči bytosti, která je transcendentní, která může vzdorovat mravní silou vůči pokusu vraždy.¹⁰⁹

Avšak většinou se toto dílo násilí provádí jinou formou, na základě zbavení díla, které původně bytost ve svém ekonomickém oddělení vyrobila a jež jí patřila. Ve směnném styku, v kterém vůle či tělesnost jedné bytosti směňuje svá díla za jiná (mezi díla jistě patří její peníze či práce), protože je nějak potřebuje, se tělesná bytost podřizuje z principu své tělesnosti a stává se věcí, které se lze zmocnit, nebo ji svést.

Tělesnost bytosti se takto „negativně“ dává druhému na základě svého pohybu egoismu. To však neznamená, že tělesnost je pouze negativní, jak se domnívá filosofická tradice, protože v těle je možnost vyjít do rozhovoru, ale současně být kalkulován druhým. S druhým už nějak jsme na poli ekonomickém, už nějak stvrzujeme jeho v jeho vlastní tělesnosti, která je základem samotného oddělení.

Proti tomuto kalkulu, který se děje v ekonomické směně, se tělesná vůle snaží mít odstup, vyžaduje určitou omluvu, která by měla přijít od Druhého, jeho ospravedlnění, což se odehrává na poli rozmluvy, v němž se také může dít směna, avšak směna, která nemá ekonomické konotace, nýbrž je to oběť nebo dar.

Násilí, které se však děje ve vraždě, není skutečné násilí na Druhém, protože v takovém činu je absence mravního činu, a tedy i Druhého jako Druhého. V možnosti, v které umíráme rukou druhého, se rýsuje odmítnutí, které zachovává náš osobní ráz a současně je tu apel ke druhému, aby se z tohoto nepřátelství stalo přátelství.¹¹⁰ Strach, který zakoušíme v této možnosti, je strachem o naše bytí, je strachem z násilí na těle, v němž se zjevuje vědomí smrti a našeho tělesného času. Ve strachu podléháme nejčastěji druhému než samotné smrti.

Tělesnost nebo vůle tedy podléhá několika způsobům, kterými je bytost ve svém oddělení sváděna, mučena, tedy podléhá sklonům. To je však částečné, protože ona zčásti je schopna

¹⁰⁹ „V určitém smyslu se vražda vždycky zaměřuje proti tváří, ale jen proto, aby ji vždy minula.“ Derrida 2002, s. 55.

¹¹⁰ „Smrt se přibližuje ve strachu před někým a v naději v naději v někoho.“ Lévinas 1997, s. 209.

těmto záležitostem odolávat. Ale aby lidská bytost mohla být svobodná, tj. připravila se na možnost rozhovoru s Druhým, musí projít tímto procesem nesvobody, násilí, které se děje v jejím ekonomickém snažení.

Ve fyzickém utrpení zakoušíme nejčastěji blízkost toho, kdo naši tělesnost ohrožuje, čímž lze říct, že pořád u této skutečnosti asistujeme Druhému. V utrpení jsme nesvobodní, ale současně je tu jakási svoboda, protože samotným aktem násilí či vraždy jsme stvrzováni jako svoboda, která má vědomí o sobě a svém času, který plyne ze strachu z hrůzného činu druhého. Tímto utrpením se zajišťuje subjektivita a samo oddělení, protože samotným násilím se nezastavuje rozmluvou, nýbrž potvrzuje.

Vnitřní život je pod tlakem násilí, který je úvodním pohybem pro soud, v němž vůle usiluje o přijetí pravdy vlastní subjektivity skrze svědectví druhého. Druhý je nejen původce svědectví a násilí, ale též je „příčina“ našeho vnitřního života, neboť vnitřním životem jsme byli druhým vychováni.

Objektivita institucí se vyslovuje skrze racionalitu, která zajišťuje ochranu proti násilí a zrazování prostřednictvím druhého, ale chybí tu podle Lévinase možnost být subjektivitou, je tu ochrana před něčím, a přitom jedinec podléhá něčemu jinému. Opravdová subjektivita se neděje v psaných zákonech, ale ve vztahu tváří v tvář, ve tvářích, které jsou pro sebe i proti sobě. Zákony o sobě jsou spíše dosvědčením toho, že tu nějaký rozhovor mezi tvářemi je.

Výzva k odpovědnosti je primární výzvou pro vnitřní život, v kterém se problematizuje má libovůle a částečná svoboda. Tato výzva je předpokladem spravedlnosti, která jde za meze objektivního práva, protože je privilegiem či vyvoláním já, které je touto výzvou aktuálně zpřítomněno a může skrz tuto výzvu být završeno. Já v této spravedlnosti se nejeví jako formální rozum, ale jako individualita.

3.5. Transcendence za Já a Druhého

Shledání s tváří druhého neznamená konec separace, nýbrž její stvrzení, protože jinakost Jiného, jímž jsem též také Já sám, se stvrzuje v setkání s Druhým. Ve zjevení Druhého se zjevuje dimenze výše a ponížení, což znamená, že je tu nerovnost mezi dvěma tvářemi, které nespojuje nějaký abstraktní třetí člen, na jehož základě by se ustanovila rovnost.

Tento vztah, kterým se jasně prostředkuje nerovnost, ustavuje prostřednictvím řeči vztah vyučování, panství, tranzitivity. Rozmlouvat s Druhým dává vytvořit řád, který spočívá v tom,

že nabízí vlastnictví vlastního světa druhému a dovolává se apologeticky druhého, čímž ospravedlňuje Druhého a přitom i sebe.

Naše bytí se tedy děje v rozmluvě s Druhým, v které se ukazuje naše vlastní jinakost jakožto pravda. Pokud je nám ponecháno slovo a nejsme zatlačováni do objektivního řádu rozumu, jak by se to dělo v Hegelově filosofii, můžeme podat svědectví o druhém a i o sobě. Existuje tu však ještě rovina, na které se transcenduje epifanie Druhého v tváři, v nichž se já přenáší přes smrt: „Tato rovina je rovinou lásky a plodnosti, v níž se subjektivita klade jakožto tyto pohyby.“¹¹¹

Láska není završením pohostinnosti a vstřícného přijetí druhého. Metafysická událost transcendence, dějící se v rozmluvě, je spjatá s láskou, která jde ve větší či menší míře dál než obsah řečeného. V tomto pohybu je jistě vztah k Druhému, avšak protože podle Lévinase je možná láska i k věcem, může nás láska přivést pouze k obsahům vlastního vědomí, vlastní imanence, čímž se zbavujeme veškeré transcendence.

Ospravedlnění, které se nalézá v takovémto kroku, který směřuje k sobě, je jistě slast, která umožňuje ambiguitní událost, která je na hranicích imanence a transcendence. Láska se stává jednak – třebaže směřujeme k Druhému prostřednictvím touhy – jednou z nejejoističtějších potřeb,¹¹² která proměňuje touhu v něco naprosto vnitřního, vlastního, jednak tato potřeba je touhou jakožto láska, která lpí na něčem, co jí je naprosto vnější. Druhý tu tedy stojí na hranici potřeby a touhy.¹¹³¹¹⁴ Toto lpění na Druhém dává základ pro něco, co může vyvstat v budoucnosti, co překročí milované.

Láska je slabost pro Druhého, kterému se snažíme pomáhat v jeho zjevování se mezi bytím a nebytím. Milované se personifikuje ve dvojznačné křehkosti – jakoby na hranici samotné existence, když se odhaluje jako odhalení a zároveň jako utajenost. Tato dvojznačnost je bytostně erotická, jejímž prostřednictvím se milované zjevuje v naší touze, a zároveň zaniká v naší potřebě. Tato křehkost či dvojznačnost je Lévinasem označována jako ženství.

K ženství máme vztah ve formě laskání, které se vyjadřuje jako smyslovost, jež se transcenduje za veškeré formy, které lze „uchopit“, protože jejím „objektem“ je něco, co uniká vší přítomnosti, je to budoucí, a tedy neviditelné. Protože laskání má svůj předmět

¹¹¹ *Tamtéž* 1997, s. 225.

¹¹² „Láska je vztahem k druhému, která se mění v potřebu (...).“ *Tamtéž*, s. 227.

¹¹³ „To je nejednoznačnost lásky: láska je současně potřebou i touhou.“ Bierhanzl, Novotný 2014, s. 18.

¹¹⁴ „Erotika je proto zásadní dvojznačností, jež spočívá v tom, že stojíme současně „uvnitř rozmluvy i mimo ni“, že se v ní stýká potřeba a touha, žádost a transcendence.“ Pechar 2007, s. 380.

v tom, co není jen lacině v přítomnosti,¹¹⁵ má to podle Lévinase výrazy či znaky panenskosti, tedy čistoty. Laskání jde však také k něčemu, co je tělem a co se naplňuje v erotické nahotě.

Laskání směřuje k ženství, které z jedné strany nemá status či kvalitu jsoucna nebo osoby, protože se zde nezmocňujeme něčeho, co lze ve zkušenosti zakusit. V laskání ztrácí já svou subjektivitu,¹¹⁶ ale tato ztráta jím není vnímána jako utrpení, spíše jde tu o to, že metafysická touha zde nabývá charakteru rozkoše. Ženství je z jednoho úhlu pohledu skryté, z druhého však je erotickou nahotou, která skrze tělo promlouvá, a to buď značením řeči nebo i bez ní.

Zkušenost milované přichází po tom, co se ohlásila řeč v přítomnosti rozmluvy. Po ní přichází budoucnost, která je zjevením erotické nahoty, která již vyjadřuje jenom to, že se odmítá vyjadřovat. V erotické nahotě se ztrácí význam, který se ustavuje v rozmluvě, ale aby ona nahota byla možná, již tu musela být dříve přítomnost tváře. Erotický vztah není – podle Lévinase – oblastí jasného vidění, ale spíše dvojznačné nejasnosti, v níž se vypouští mluva; osobitost, odpovědnost s ní spojená, je to jenom momentem jakési „hry“.

Vztah mezi milujícími si je založen na touze, rozkoši, která neústí do sociálního vztahu či nějaké universální objektivity. Ženství, ona dvojznačnost lásky, se vzpírá jakékoliv socialitě, neboť rozkoš není jako samotné značení mluvy, které ustanovuje společenství, spíše má charakter izolovanosti, v níž pár vytváří svazek cítícího a cítěného.

To, co spojuje dva lidi není společný cit, ale spíše je tu jakoby totožný cit, který se transcenduje do plodnosti, která se završuje ve vlastním dítěti. Tato transcendence, která se projevuje v plodnosti, a především dítěti, je podle Lévinase dvojznačná, neboť v samotném dítěti jsme to my sami a zároveň někdo absolutně jiný.

V plodnosti v dítěti je transcendence k jinému, ale současně jsme to i my sami, kteří v něm vidí své Já. K dítěti se zajisté nemůžeme vztahovat jako nějakému svému dílu, protože postoj moci je zde pro Lévinase neadekvátní jakožto vztahu k jinakosti, ale jistě můžeme konstatovat, že dítě je naším stvořením, které přichází skrze plodnost z budoucnosti.

Vztah k budoucnosti není věci moci, ale vztahu k dítěti, který naznačuje naše příští já v zcela novém smyslu a současně je to vztah k absolutně jinému, které počíná naši absolutní budoucnost a nekonečnost času.

¹¹⁵ „Laskání po ničem nesahá.“ Bierhanzl, Novotný 2014, s. 23.

¹¹⁶ „Eros se neuskutečňuje jako subjekt ustavující nějaký objekt, ani jako rozvrh směrem k možnému.“ Lévinas 1997, s. 232.

V dítěti je možnost vlastní transcendence do budoucnosti – je to transcendence, kterou Lévinas nazývá transsubstancí.¹¹⁷ Transsubstance jako transcendence, v níž se nezavršuje pohyb metafysické touhy, spíše v této transcendenci pohyb touhy dál pokračuje v dítěti samotném.

V rozkoši mezi milující a milovanou vzniká dvojnost splnutí a rozlišení subjektu, který se jednak poznává díky přijímání lásky od milovaného a jednak získává pojetí o sobě jakožto jiném, a tedy o jinakosti jako takové.

V erotickém vztahu se specifickým způsobem nabývá subjektivita a já, což implikuje vlastní svobodu, ale i současně odpovědnost subjektu za někoho jiného v dimenzi budoucnosti, v níž se zjevuje dítě. Subjektivita v erotickém vztahu se tedy ustanovuje, když ne v řeči, tak v odpovědnosti otce, který nalézá v synovi svou podobnost, ale i jinakost jakožto jinakost jiného.

V synovi se projevuje vztah k otci, který je jednak zlomem v tom smyslu, že je zapřením otce a vytváření vlastního životního pohybu, jednak je to návrat k otci. Tyto dva pohyby samozřejmě podle Lévinase nevyčerpávají vztah syna k otci, neboť syn pořád je nějak svým způsobem otcem, neboť syn přejal od otce jeho jedinečnost.

To, že syn je nějak svým otcem, znamená, že čas, který má k dispozici otec, může být prodloužen v tomto synovi za hranici jeho vlastní „smrti“. „Čas, v němž se děje nekonečné bytí, přesahuje za hranice možného.“¹¹⁸ Plodnost je nejen vztah k Druhému, k Jinakosti, ale současně vztahem, v němž můžeme být my sami, v němž se skrze syna můžeme chopit znovu možností a příležitostí, kterých – z důvodu našeho pokročilého věku – se už chopit nemůžeme.

V plodnosti či otcovství je příčina toho, že není možné vnímat čas jako konečné kontinuum, to by ostatně implikovalo pouze Stejnost a ne Jinakost, ale je to nekonečná diskontinuita, v níž Já přechází na Druhého, který je mým synem, a v níž se čas našeho Já děje jako „divadelní hra o mnoha aktech“,¹¹⁹ v níž se napravuje chyba či vina otcovského Já z minulosti.¹²⁰

¹¹⁷ „Avšak pro já (le moi) je plodnost, třebaže je rovněž mým základem, vnímána nikoliv biologicky, nýbrž jakožto má transsubstanciace.“ Bierhanzl, Novotný 2014, s. 17-18.

¹¹⁸ Lévinas 1997, s. 252.

¹¹⁹ „Podstata času záleží v tom, že je to drama, mnohost aktů, v níž následující jednání přináší rozuzlení předchozího.“ Lévinas 1997, s. 255.

¹²⁰ „Je to čas jako přerušení, který umožňuje novost a dokonce i odpuštění.“ Bierhanzl, Novotný 2014, s. 16.

Tento diskontinuitní čas, který je nekonečný, dává ustanovit čas, který předpokládá Druhého a vztah k němu. Je to čas, který má v sobě dovršení, smrt otce, ale současně ustanovuje skrze plodnost a syna ustavičné pokračování či přesahování, které dává našemu Já možnost žít věčně. V této transcendenci nekončí Já momentem smrti, ale ukazuje se jako transcendence, která končí a pokračuje v Jiném, což dává možnost pro pluralismus a Jinakost.

Závěr

V závěru této práce lze konstatovat absurditu či bizarnost existence, která se řídí svým životem bez vědomí svého počátku, který především pramení v Druhém. Tuto absurditu můžeme vidět především v Heideggerově díle *Bytí a čas*, kde jedinec bez vědomí svého domova a místa, odkud sám vychází do veřejného prostoru ‚Ono se‘, se snaží získat nad zbytkem ostatních pobytů „navrch“, když se snaží být co nejvíce autentický, získat zkušenost, která je nad všemi zkušenostmi nejryzejší, zkušenost bytí.

Toto bytí není zkušeností jeho vlastního počátku, oblastí rodiny a přátel, ale spíše „místem“ či principem, jež vládne zbytku pobytů (všemu živému) a dává pocit odcizení. Subjekt tu není pro sebe, ale proto, aby odhaloval tajné „zákony trhu“, které jej nutí být pobyttem, který opracovává a přetváří svět svého nejbližšího okolí do formy prostředků, načež on sám i ostatní pobyty se stávají v rámci tohoto světa pouhými prostředky.

Ke druhému se vztahujeme podle Heideggera skrze prostředky, tj. prostředek tu není odhalován po setkání s druhým, ale je mediem, skrze něž se děje vztah k druhému. Pobyty navzájem tedy samy od sebe a pro samotné prostředky zápasí, jde tu o snahu co nejvyšší (politické) moci, kterou může jedinec pro sebe ukořistit a odejmout druhému – nezávisle na tom, zda on je více či méně potřebuje.

V heideggerovském světě, jak se domnívám, není etika, etický vztah k druhému, který pramení z osobního přesvědčení, ale spíše obecná mravnost uvnitř systému bytí, po kterém se Heidegger – a jeho pobyt sám – táže.

Vybřednutí z této svízele, do které se pobyt uvnitř systému dostal a kterou naplňuje svou každodenní prací, v níž se sám ztrácí a zapomíná na sebe, nepramení ani v jeho snaze po autentickém vzepětí, neboť i když si více než jiný pobyt v momentu nejvyšší starosti o sebe uvědomuje svoji budoucnost, kterou naplňuje v přítomném okamžiku, je pořád vázán na minulé, na neuvědomělý systém tradic, na bytí, které jej nutí naplňovat svou budoucnost (či se podle ní už řídit) podle již daného.

Subjekt tu je ve ztrátě sebe sama odcizen sobě, protože nemůže si tu být jistý žádnou svou volbou, vždy propadá bytí a otázce po něm. Takový vztah k sobě samému, který není opřen o jistotu tváře druhého, o individuální nasazení jedince pro tvář druhého, jak jsem již ukázal v kapitole o Lévinasovi, není vhodný – a zdá se, že není praktický pro nikoho z nás.

Praktické to pro nás bude, pokud zakotvíme svou jistotu a starost o své nejvyšší bytí v něčem, respektive v někom, kdo nás vytrhává z naivního pobývání ve světě, kdo nás informuje, že

zde jsou naše limity, naše hranice, které nelze překročit, protože zde začíná a je stvrzována námi samými svoboda Druhého.

Druhý je pro nás víc než prostředek, který mohu uchopit svou rukou nebo svou představivostí, myslí apod., ale je to Descartův Bůh, o kterém si on sám je tolik jist, že je, že existuje a že je to absolutně dobrý stvořitel. Je to koncepce žida, respektive řečeno Lévinase, že se ke druhému vztahujeme nikoliv mocenským vztahem, který pochází z machiavelského rozumu, ale z víry a důvěry v druhého.

V Lévinasově světě je vše podřízeno tváři druhého, rozmluvě, která dává vidět konečně svět, v kterém se skrze promlouvání či řeč mohu konečně zorientovat a nabýt v něm důvěru. Má sobecká práce, můj boj o živiny, není tedy pouze pro mne, ale pro to, abych se mohl stvrdit skrze darování či směnu svého bohatství druhému, který nikdy není v postavení, které by odpovídalo rovnosti.

Rovnost tu není jako u Heideggerova pojetí *das Man*, tj. že jsou si všechny pobyty rovny v tom smyslu, že jsou upadlé mody existence; naopak tu je výrazná asymetričnost, která stvrzuje mé individuální Já, dává mu rys autentičnosti tím, že má odpovědnost za druhého – a ona v dimenzi níže či výše může na tuto mou odpovědnost odpovědět, ať už pozitivně, či negativně.

To jej ostatně vyvyšuje nad pouhý prostředek, nad pouhé soužití s kolektivitou, kde se (jak Heidegger sám popisuje) všechno řekne, ale vlastně nic není vyjádřeno, je tu naprosté ticho, v kterém nikdo nemůže být sám sebou.

Síla trhu či kolektivní dělby práce je však v Lévinasově díla zlomena, neboť jedinec se zde skrze promluvu a osobní či vztahový svazek (vztah tváří v tvář) se dostává do roviny osobní spravedlnosti, tj. do oblasti, která je za hranicemi bytí či trhu.

Spravedlnost jej váže k něčemu jinému než pouhé obdělávání půdy, zatlukání hřebíku, váže jej k domovu, k oblasti vlastního domova, k počátku, o kterém má pouhou ideji, ideji nekonečna, když dennodenně zpracovává ve fabrice materiál a vyrábí z něho „zbraně hromadného ničení“.

Zde (v své vlastní interioritě, v domově) si on může oddechnout, být v etickém prostoru, která je za hranicemi veškerého zákona a práva státu a kolektivity, může naplňovat své duchovno tím, že rozmlouvá či se miluje s Druhým. Jeho existence v domově, v oblasti soukromého prostoru, který je daleko od Agory, kde se může člověk uzavřít a být pro sebe a pro druhého v tom nejryzejším smyslu.

Domov zde však neznamena pouhé místo, ale spíše stav věcí či událost, v které dochází k rozmluvě bez toho, aniž bychom se pokoušeli o vlastní blaho za každou cenu na úkor druhého, porozumění, že štěstí pramení pouze v přítomném dění, v kterém se můžeme těšit z přítomnosti druhého, jeho přízně či nepřízně.

To skutečně vytváří naši budoucnost, když víme, že můžeme naplnit naše štěstí spolu s druhým – v rodině či přáteli – a naše existence může pokračovat v díle našich blízkých, našich dětech.

Seznam použité literatury:

Primární literatura:

- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3.
- HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?: německo-česky*. 2. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-167-6.
- HEIDEGGER, Martin. *Co znamená myslet?*. Praha: OIKOYMENH, 2014. ISBN 978-80-7298-494-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-083-1.
- LEVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Oikúmené. ISBN 978-80-7298-394-0.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997. Oikúmené. ISBN 80-86005-20-8.

Sekundární literatura:

- GUIGNON, Charles B. *The Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ISBN 0-521-38597-0.
- THURNHER, Rainer, Wolfgang RÖD a Heinrich SCHMIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století*. III, Filosofie života a filosofie existence. Praha: OIKOYMENH, 2009. Dějiny filosofie. ISBN 978-80-7298-177-9.
- MORAN, Dermot. *Introduction to phenomenology*. London: Routledge, 2000. ISBN 0-415-18372-3.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Bázeň a chvění: Nemoc k smrti* [online]. Praha: Svoboda-Libertas, 1993 [cit. 2017-04-26]. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0360-9.
- PECHAR, Jiří. *Problémy fenomenologie: od Husserla k Derridovi*. Praha: Filosofia, 2007. ISBN 978-80-7007-265-3.
- DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002. Základní filosofické texty. ISBN 80-7007-166-4.
- BIERHANZL, Jan a NOVOTNÝ, Karel. *Za hranicemi tváře: Levinas a socialita*. Praha: Filosofia, 2014. ISBN 978-80-7007-428-2.
- PLATÓN. *Faidón* [online]. Čtvrté, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2000 [cit. 2017-04-26]. Knihovna antické tradice. ISBN 80-86005-26-7.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie: 11. improvizovaných přednášek*. 2. vyd. Praha: Herrmann, 1991.

Summary

In the conclusion of this work, we can state absurdity or bizarreness of existence, which follows its life without consciousness of its origin, which above all springs in the Other. We can see this absurdity above all in Heidegger's Being and Time. The individual here isn't aware of his home and place, whence he comes out to the public sphere of 'The One'. His efforts to gain advantage over the rest of other Daseins, to gain authentic experience, lead him to the experience of Being.

This Being isn't the experience of his origin, an area of family and friends, but rather place or principle, which rules the rest of Daseins (all living things) and gives the feeling of alienation. The Subject isn't here for him, but rather for revealing the „laws of market". These laws force him to be Dasein, which processes and transforms the world into the form of means. Captured in such life he and other Daseins becomes just means.

To the Other we relate according to Heidegger through means, i.e. means isn't here revealed after the meeting with the other, but it is medium, through which it is happening relation to the other. Daseins mutually therefore by themselves and for means alone struggle, it is about the effort of the highest (political) power, which individual can for himself capture and withdraw from the other – independently on, whether he more or less needs it.

In the Heideggerian world, as I believe, isn't ethics, ethical relation to the other, which springs from personal believe, but rather general morality within the system of Being, after which Heidegger – and his Dasein alone – is asking.

The solution for this situation, in which Dasein is, doesn't spring in his effort for authenticity because even if he is in the state of the highest presence (i.e. authenticity), he is still bound to the past. He is in an unconscious system of traditions, in Being, which forces him to fulfill his future (or to follow according to it) according to what is already given.

The Subject is here in the lost of himself alienated from him, because he cannot be here by any choice certain, always falls into Being and question after it. Such relation to yourself, which isn't supported by the certainty of the face of the other, about individual deployment for the face of the other, as I already show in the chapter about Levinas, isn't suitable – and as it seems, that it isn't practical for no one of us.

If we wish to be practical and take the care for ourselves seriously, then we should anchor our certainty in someone then something. This someone rips us out of naive dwelling in the world, who informs us, that here are our limits and borders, which can't be crossed. Here begins and it is confirmed by the other our liberty.

The Other is for us something more than means, which can I seize by my hand or by my imagination, my mind, etc., but it is Descartes's God, about which he is so certain, that he is, that exists and that he is absolutely the good creator. It is a concept of a Jude, in other words, Levinas's, that we are related to the other not by power relationship, which comes from the Machiavelli's mind, but from a faith and trust in the other.

In Levinas's world is everything subordinated to the face of the other, discourse, which finally gives to see the world, in which through speaking or language I can finally orientate and acquire trust within it. My selfish work, my struggle for nourishment, isn't just for me, but for that, so I could affirm myself through donation or exchange of my wealth to the other, who is never in the position, which would resemble equality.

Equality here isn't like at Heidegger's concept of das Man, i.e. that all Daseins are equal in the sense, that they are fallen modes of existence. To the contrary there is distinctive asymmetry, which confirms my individual self, gives it the characteristic of authenticity by that my responsibility for the other – and it in a dimension of the belowness and highness can on this my responsibility reply, either positively, or negatively.

That is it what exalts it above just means, above just coexistence, where (as Heidegger himself describes) is everything said, but actually, nothing isn't expressed, here it is absolute silence, in which nobody can't be himself.

The power of the market or collective division of labor is however in Levinas's work broken because individual here through discourse and personal or relationship bound (face to face relationship) is getting into the personal level of justice, i.e. into the region, which is beyond Being or market.

Justice bounds him to something else than just cultivating the land, hammering the nail. It bounds him into the sphere of the house, of the beginning, about which he has just an idea, the idea of Infinity. When he is daily processing material in the factory and produces out of it weapons of mass destruction, he still has this idea within him.

Here (in his own interiority, in his own home) he can relax, be in the ethical sphere, which is beyond all law and law of the state and collectivity, he can fill his own spirituality by, with talks or love with the Other. His existence at home, in the personal sphere, which is far from the Agora, where a man can close and be for himself and the other in the purest sense.

Home doesn't mean just a place, but rather a state of affairs or event, in which occurs discourse with the other without the effort to gain the upper hand. Here is the understanding that happiness springs in the present moment with the Other. In the presence of the Other, we can look forward from his company, his favor, and disfavor.

That truly creates our future, when we know, that we can fulfill our happiness together with the other – within the family or with friends – and our existence can continue in the work of our neighbor, in our children.