

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Bc. Hynek Kaplan

Jinakost bytí

Otherness of Being

Praha 2017

Vedoucí práce: Mgr. Dita Válová, Ph.D.

Mé srdečné poděkování patří paní doktorce Ditě Válové za svědomité a živé vedení této práce. Ale nejen za to. Zájem o filosofii Emmanuela Lévinase se zrodil právě na jejích seminářích, jejichž otevřený a inspirující duch mi dal zažít toto dílo jako bezmeznou fascinaci.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 7. srpna 2017

.....

Hynek Kaplan

Klíčová slova (česky)

Lévinas, Blanchot, existence, il y a, ono je, jinakost, hypostaze, fascinace, umění

Klíčová slova (anglicky):

Levinas, Blanchot, existence, il y a, there is, otherness, hypostasis, fascination, art

Abstrakt (česky)

„Il y a“, fenomén ležící na samé hranici možnosti pojmového uchopení překládaný jako „ono je“, je ústředním tématem této práce. V první části bude předložen výklad jevu skrze ranou práci Emmanuela Lévinase, na jejímž počátku stojí pojem ve středu zájmu, aby postupně – v pracích pozdějších – ustoupil tématu jinému: vztah s druhým. „Il y a“ bude představeno jako bytí, které nenáleží k žádnému jsoucnu a není proto možné jej uchopit jako substantivum, nýbrž musí být podrženo ve své slovesnosti.

Ve druhé části se do jisté míry odpoutáme od Lévinasova pojetí a pokusíme se ukázat zkušenost s „il y a“ tak, jak ji chápou další autoři, nebo alespoň v jakých ohledech se jí přibližují. Důležitou roli zde bude hrát Blanchotovo neutrální, které souzní s Lévinasovými myšlenkami asi nejvěrněji. Bude řeč o jakémsi „švezení“, které nic konkrétního neříká, ale je neustále vyslovováno, a které se ozývá „tam venku“ za hranicí celku jsoucího.

Na základě těchto analýz se v závěrečné třetí části práce pokusíme odpovědět na otázku, zda lze redefinovat Lévinasův negativní pohled na „il y a“, vykládaný jako hrůza z bytí, a naopak zda je možno spatřovat v jeho nahlédnutí moment, kdy svým způsobem vykračujeme z předmětnosti, a tím se přibližujeme k Jinému. Jinými slovy, zda má pro nás zkušenost s „il y a“ pozitivní význam, ve smyslu, v jakém pro nás má význam např. druhý člověk, resp. jinakost, která je s ním spjata.

Abstract (in English):

„Il y a“, a phenomenon laying on the very limit of conceptual comprehension, is a fundamental theme of this thesis. Its translation is "there is". In the first part, the paper will expound the phenomenon in the early work of Emmanuel Levinas in which it takes a central position. In later works, it was replaced by another subject: a relation with other. "Il y a" will be introduced as being which is not component of any beings. Therefore we cannot designate it as substantive but rather we have to think of it as a verb.

In the second part, the paper will move its attention from Levinas and it will focus on the "il y a" in the work of other authors. A neutral of Blanchot will play an important role here. In his work, a description of the neutral is very similar to Levinas's interpretation. We will discuss some kind of rustling which says nothing specific but which itself is constant saying and which can be heard "out there" behind an edge of totality of being.

On the basis of these analyses, the paper will try to answer questions: Can we redefine the negative attitude to "il y a" which is normally understood as horror? And otherwise can we consider "il y a" being a step out of material relations? Is the "il y a" approaching to the Otherness? And finally, is the experience with "il y a" positive in the same way as experience with other person, or better with the otherness which is behind her.

Obsah

Úvod	8
1 Lévinasův pojem il y a.....	13
1.1 Terminologie.....	13
1.2 Náčrt il y a	15
1.3 Bytí ve světě: intence a světlo.....	17
1.4 Zážitek il y a.....	24
1.4.1 <i>Nespavost</i>	24
1.4.2 <i>Únava</i>	25
1.5 Ševelení a hrůza.....	26
1.6 Hypostaze.....	30
1.6.1 <i>Okamžik a vyvstání</i>	32
1.6.2 <i>Zde a opanování</i>	34
2 Blanchotova fascinace.....	39
2.1 Moře a jeskyně.....	39
2.1.1 <i>Moře</i>	40
2.1.2 <i>Jeskyně</i>	42
2.2 Druhá noc	44
2.3 Inspirace	48
2.4 Umění.....	51
2.5 Fascinace	53
3 Jinakost existence.....	58
3.1 Il y a jako jinakost	58
3.2 Jinakost v rané tvorbě	60
3.3 Jinakost v pozdní tvorbě.....	62
3.4 Já, Druhý a il y a	63
3.5 Il y a jako základ veškeré jinakosti?.....	65
Závěr	69
Seznam použité literatury:.....	72

Úvod

V raných pracích Emmanuela Lévinase je mezi vším zřetelný jejich výchozí bod: fenomenologie.¹ Vztah subjektu ke světu, poznání, které může subjekt o světě mít, se opírá o fenomenologickou analýzu vztahu mezi subjektem a objektem. Tento vztah však Lévinas překračuje a modifikuje. Nevnímá ho jako základ, nýbrž jako něco, co je třeba dále zkoumat a odhalit fenomény skrytější. Jeden z takových fenoménů se ukazuje v dualitě heideggerovského *jsoucna a bytí*, resp. v jejich přísném oddělení.² Existence, kterou většinou chápeme jako existenci něčeho, se zde od existujícího separuje, aby byla zkoumána samostatně. Lévinas pro takovou existenci volí výraz „*il y a*“.

Myšlení týkající se tohoto pojmu spadá zejména do období během druhé světové války a prvních poválečných let, kdy dává Lévinas vzniknout svým prvním samostatným dílům. Pojem *il y a* se tak objevuje především ve spisech *Existence a ten, kdo existuje* a *Čas a Jiné*. První z nich byl napsán během Lévinasova věznění v německém zajateckém táboře a myšlenky v něm obsažené jsou silně ovlivněny předválečnou německou fenomenologií. Lévinas popisuje hrůzu z nekonkrétního *il y a*, ze které se vymaňujeme přimknutím se ke *jsoucnu*.³ Druhý spis je soubor přednášek proslovených bezprostředně po válce. V tomto spise již nezdůrazňuje *jsoucno*, nýbrž postupuje dál směrem k jinakosti druhého člověka.⁴ *Jsoucno* sice stále vysvobozuje člověka z hrůzy *il y a*, avšak zůstává stále na úrovni vztahů s věcmi. Posun mezi těmito dvěma texty je podle mého dán tím, že teprve válečné události ukázaly Lévinasovi nebezpečnost myšlenky velkých metafyzických systémů, které si jako svůj cíl vytkly pojmovou prací ovládnout svět

¹ Přesvědčení, že Lévinas zůstává přes veškeré specifičnosti fenomenologem proslovuje např. Edith Wyschogrod: „Ačkoliv Lévinasovi nejde o analýzu vědomí, ani o vysvětlení bytí-ve-světě, jsou přesto jeho myšlenky fenomenologií, jsou popisem toho, co popisu vzdoruje...“ (Wyschogrod, *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, s. xxii).

² Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 39.

³ Lévinas, *Etika a Nekonečno*, s. 196.

⁴ Tamtéž, s. 198.

a uchopit jej jako celek.⁵ Po válce byla odhalena dokonale proplánovaná logistika a šokující preciznost, s jakou byli vyhlazováni lidé. Zůstávat na úrovni mocnění se jasně se mu po válce jevílo jako zůstat na úrovni těchto totalizujících systémů. Úvahy rozvinuté především v *Totalitě a Nekonečnu a Jinak než být aneb za hranice esence* pokračují dál tímto směrem a od problematiky *il y a se*, ačkoliv se v nich tento motiv stále znovu objevuje,⁶ odklání směrem k rozvinutí duality pojmů jako stejný a jiný, totalita a nekonečno, říkané a řečené, které jsou v období, do něž spadají dva rané spisy, teprve v zárodku. Vasey např. tvrdí, že Lévinasovo myšlení urazilo od těchto spisů velký kus cesty a je třeba brát vážně rozdíly, které mezi nimi panují. Tyto rozdíly nelze považovat pouze za určité projevy nekonzistence, ale je třeba v nich spatřovat projevy vývoje mezi dvěma myšlenkovými celky.⁷ V této práci bych chtěl mimo jiné prokázat, že takové tvrzení není tak docela na místě. Ukáže se totiž, že *il y a* a Druhý sdílejí *jinakost*, která je odlišuje od *já* a od toho, co *já* konstituuje.

Práce však rozhodně nemá v úmyslu hledat proměny smyslu *il y a* v pozdějších dílech. Naopak, chce se zaměřit na Lévinasovu ranou tvorbu, v níž myšlenky kolem *il y a* zabíraly ústřední postavení a tvořily samostatný a původní ontologický směr Lévinasovy filosofie. Tyto myšlenky nebyly ovlivněny jen německou fenomenologií, ale také intelektuálním prostředím, v němž se Lévinas ve Francii pohyboval. Podle Karula se myšlení *il y a* objevuje v první polovině 20. století i u jiných autorů, mezi nimiž zmiňuje např. Blanchota nebo Batailleho.⁸ Ačkoliv je tedy nesporné, že Lévinasova práce v určitém smyslu reaguje na Husserlovy a Heideggerovy myšlenky, a je tedy jejich specifickým vyústěním, nechci se zde věnovat hlubším rozběrům vztahu, který k těmto myslitelům zaujímá, ani tím,

⁵ K tomu např. Eisenstadt, *Levinas and Adorno*, s. 134.

⁶ Význam je mnohdy značně posunutý a nedá se již mluvit o kompatibilitě s významy jakých nabývá v námi sledovaných kontextech raných textů. Toho si všímá například Karul, *O bytí bez subjektu*, s. 11, pozn. pod čarou.

⁷ Vasey, *Existence and Existents by Emmanuel Levinas*, s. 472.

⁸ Karul, *O bytí bez subjektu*, s. 7.

v jakém směru je Lévinas jejich pokračovatelem a v jakém reformátorem. Uvedu-li zde přeci jen něco z toho, pak jediné v nezbytných případech, které mají za cíl dokreslit Lévinasovo vlastní myšlení. Co bude naopak zásadní a čemu je věnována značná část práce, je vztah s myšlenkami Maurice Blanchota, resp. způsob myšlení *il y a* v Blanchotově díle.

V první kapitole práce se proto nejprve zaměřím na výklad *il y a*, jak ho Lévinas podává ve zmíněných dílech *Existence, a ten kdo existuje* a *Čas a Jiné*. V tomto výkladu vyjdu z fenomenologické pozice, kterou Lévinas zastává v návaznosti na zmíněného Husserla a Heideggera. První kapitola se zabývá samostatným myšlením raného Lévinase, proto se, jak řečeno, nebudu snažit do detailu vysledovat Lévinasovo chápání fenomenologie. Nebudu se snažit popsat posuny a konfúze, které mohou být přítomny v jeho výkladech, místo toho se odrazím od popisu světla, který je, jak věřím, jeho vlastním vyjádřením Husserlových myšlenek, které přes osobité pojetí zachovává původní smysl. To se pokusím doložit na Lévinasových vlastních textech sloužících v předválečné Francii jako úvody do Husserlovy fenomenologie. Ukáži tak, jak Lévinas rozumí našemu každodennímu vztahu se světem.

Poté se zaměřím na samotný popis zážitků s *il y a*, které se ukazují v určitých puklinách tohoto fenomenologicky chápaného vztahu se světem. Na těchto pokřivených vztazích s realitou popíši základní rysy *il y a* a představím ho jako čistou existenci, která je prostá existujícího. Ukáže se, že podle Lévinase můžeme k *il y a* dospět skrze únavu či nespavost, a že se takto nahlédnuté *il y a* jeví jako hrůza. Subjekt je zasažen hrůzou, protože se ocitá tváří v tvář něčemu, čemu nedokáže dát smysl, co nedokáže zařadit do jemu známých kategorií a co neumí osvětlit. Tuto hrůzu popisuje Lévinas jako hrůzu z existence, neboť ta se náhle ukazuje jako bezmezný anonymní děj, před kterým nelze utéci.

Na závěr první kapitoly udělám čáru mezi epistemickým výkladem *il y a* a výkladem ontologickým. Epistemický výklad představuje *il y a* tak, jak je to

jedině pro subjekt možné, totiž skrze vztah se světem, v němž se dá *il y a* jen tu a tam zahlédnout. V ontologickém výkladu je tematizována jeho podstata. *Il y a* je představeno jako to, co zakládá veškerý svět, a co na sebe konkrétní subjekty berou jako atribut. *Il y a* je v něm chápáno jako ontologicky původní stav, ve kterém ještě neexistuje žádné jsoucno – subjekt ani objekt. Subjekt se v něm teprve rodí. Tento zrod nazývá Lévinas hypostaze. V ní subjekt vyvstává tak, že jí ovládne a uzamkne její slovesný charakter do substantiva. Odmítnu zde lineární výklad Lévinasových myšlenek, který má za to, že postup od *il y a* k subjektu je jednorázovým krokem, v němž bylo *il y a* (chápané jako zlo) s konečnou platností opanováno jsoucnem (chápaným jako dobro) a místo toho proslovím přesvědčení, že hypostaze je neustálým procesem, v němž se subjekt chápe existence nikoliv v jednom konkrétním okamžiku, ale v okamžiku každém.

Druhá kapitola si bere za cíl představit ty myšlenky Maurice Blanchota, které se dají vztáhnout k Lévinasovu myšlení *il y a*, a na základě těchto myšlenek osvěžit interpretace Lévinasových raných děl. V této snaze budu čerpat jak z Blanchotovy prozaické tvorby, románu *Temný Tomáš*, na který v souvislosti s *il y a* odkazuje sám Lévinas, tak z jeho hlavního díla esejistického – *Literární prostor*. Na různých příkladech ukáži propojenost Lévinasových a Blanchotových myšlenek a na této jejich podobnosti založím argumentaci, která by mohla vnést do chápání *il y a* nové podněty. Blanchot totiž popisuje zkušenost, kterou sám nazývá např. *druhá noc*, *neutrálno*, *venku* apod., na základě velice podobných struktur, jaké přisuzuje Lévinas *il y a*. Blanchot ovšem nelíčí tento zážitek pouze jako hrůzu, ale také jako fascinaci, která na člověka svou podstatou působí pozitivně. Vyslovím proto přesvědčení, že také v Lévinasově díle je možné chápat *il y a* kladně. Zvláště přihlédneme-li k výkladu umění, který nám Lévinas podává v *Existenci, a ten kdo existuje*, podle kterého je to právě *il y a*, jež nám v umění otevírá cestu k estetickému prožitku.

Ve třetí a poslední kapitole se podíváme na závěry, které z takového tvrzení lze vyvodit. Pokusím se zde odpovědět na otázku, zda lze chápat *il y a* jako jinakost ve stejném smyslu, jako lze chápat jinakost druhého člověka. Na tomto základě také porovnáám téma jinakosti v Lévinasově rané tvorbě s jinakostí, která se objevuje v *Totalitě a Nekonečnu*. Vyložím také, jaké jsou možné interpretace trojúhelníku *il y a* – Druhý – subjekt a svět. Ukáže se, že *il y a* zakládá sféru jinakosti, neboť Lévinasova definice Stejného spočívá na jejím ztotožňování s *já*. Podle této definice je vše, na co vrhá subjekt světlo, egoisticky pod tento subjekt zahrnuto jako s ním ztotožnitelné. *Il y a* se ovšem tomuto zahrnování brání, a proto může být označeno za jinakost v podobně radikálním smyslu, jako je *Jiný* druhý člověk.

1 Lévinasův pojem *il y a*

1.1 Terminologie

Výraz „il y a“ užívá Lévinas k pojmenování jevu, který jak ukážeme, má být popsán jako existence, ke které se nevztahuje žádný existující – tedy ani subjekt, ani věci předmětného světa. Jde tedy o bytí, ke kterému můžeme dojít, abstrahujeme-li od všeho, co jest. I kdybychom totiž vše popřeli a nezbylo by nic, co by existovalo, stále tu je podle Lévinase tato existence sama⁹.

Výraz „il y a“ slouží ve francouzštině jako existenční vazba. Vyjadřuje existenci *něčeho*, avšak podmětem věty, v níž se nachází vazba „il y a“, je vždy neosobní zájmeno „il“, a nikoliv jméno, o němž se existence vypovídá. To jsou hlavní důvody, proč Lévinas tuto vazbu používá – respektive její zpodstatnělý tvar „l'il y a“. Chce tím vyzvednout charakter existence, ke které nepřísluší žádný existující, a tudíž její odosobněnost. Čeština pro takový výraz nemá gramatický ekvivalent. Na rozdíl např. od angličtiny, kde se „il y a“ překládá vazbou „there is“. Ačkoliv ani zde není překlad dostačující, neboť slovo „there“ neslouží ve větě jako podmět. U nás se však v kontextu Lévinasovy filosofie běžně překládá jako „ono je“. Od ostatního textu se pak odděluje uvozovkami či kurzívou (např. *Etika a Nekonečno* nebo *Existence a ten, kdo existuje*) nebo se zájmeno „ono“ uzavře do závorek (*Čas a Jiné*), aby se co nejvíce zdůraznila nepředmětnost popisovaného jevu. Využitím zájmena „ono“ se překlad na jedné straně drží originálu, na straně druhé jde proti smyslu popisovaného jevu, neboť to, co má výraz označovat, se vzpírá jakémukoliv označení a vztažení k čemukoliv, na co lze ukázat a označit jako to či ono. Lévinas dokonce říká, že existence, o kterou tu jde, je slovesem.¹⁰ Jakékoliv zpodstatnění (které je ovšem pro vyjádření v jazyce nevyhnutelné) je tedy jistým zkreslením. V knížce *O bytí bez subjektu* se Róbert Karul v krátkém

⁹ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 41.

¹⁰ Tamtéž, s. 43.

terminologickém okénku přiklání k názoru, že nejpřesnější by byl překlad samotným slovesem „je“. Slovenština i čeština nabízí totiž oproti francouzštině možnost vynechat ve větě podmět. Sám ale uznává, že manipulovat s tímto výrazem v textu by bylo matoucí, a proto jej nahrazuje jeho zastaralou variantou „jest“, kterou v textu používá jako nesklonné substantivum¹¹. I když si myslím, že jím podané řešení je vynalézavější než zbylá, stále se obávám, že může v textu čtenáře mást. Na druhou stranu, protože běžný český překlad „ono je“ nedosahuje intencím originálu, ale ani neřeší jeho nedostatky – a tudíž jeho forma nikterak nepřispívá k pochopení obsahu, rozhodl jsem se jej v této práci taktéž nepoužívat. Budu tedy převážně pracovat s originálním výrazem odlišeným od ostatního textu kurzívou. Není-li k dispozici český překlad, který by po formální a gramatické stránce vystihoval kýžený obsah, domnívám se, že je možno využít výraz původní, jehož obsah se, jak doufám, vyjeví z kontextu předkládané práce. Nicméně v malém počtu citací se objeví i český překlad „ono je“ a v některých pasážích budu kvůli usnadnění výkladu používat z kontextu pochopitelné výrazy jako *existence bez existujícího*, *čistá existence* a někdy pouze *existence*.

Je třeba ještě zmínit, že podobnou gramatickou funkci jako „il y a“ a „there is“ plní také německé „es gibt“, které hojně využívá Heidegger. Podle Lévinasových slov však nemá s jeho pojmem nic společného, neboť Heidegger jím chtěl vyzvednout štědrost, která je podle něho v Bytí obsažena (gibt z německého geben = dávat), kdežto Lévinasovo *il y a* žádnou hojnost ani štědrost neobsahuje.¹² Heidegger navíc spojením „es gibt“ neoznačuje existenci samu, ale spíše způsob existence: *„Zároveň je ono ‚dává se‘ /es gibt/použito se záměrem vyhnout se předběžně slovnímu obratu: ‚Bytí jest‘; neboť obvykle se ono ‚jest‘ říká o něčem takovém, co jest. Něco takového nazýváme jsoucno. Bytí však právě není jsoucno.“*¹³

¹¹ Karul, *O bytí bez subjektu*, s. 9.

¹² Lévinas, *Etika a Nekonečno*, s. 195.

¹³ Heidegger, *O humanismu*, s. 25. Ve všech citacích budu nadále nahrazovat dvojité uvozovky jednoduchými.

1.2 Náčrt *il y a*

Těžkosti, které plynou z okolností překladu *il y a*, předznamenávají nejasnost jeho významu a obtížnost při snahách o jeho uchopení. Neuchopitelnost a nepojmovost je jedním ze základních aspektů, jímž se *il y a* navenek vyznačuje. Styl i obsah Lévinasových textů je proto plný metafor, nedořečeností, rozporů a odkazů k vnitřním prožitkům. V jednom z rozhovorů s Philippem Nemo Lévinas dokonce přiznává, že myšlenky ohledně *il y a* navazují na jeho konkrétní vzpomínku z dětství.¹⁴ Jde ovšem o prožitky nikoliv reflexivní, které míří k tomu, co existuje, ale o prožitky, jak říká Lévinas, mířící na samu existenci. „*Jsou to jistě ‚obsahy vědomí‘ jako myšlenky, pocity, chtění. Ale pouze reflexe dává všem událostem naší historie tento titul čisté formy tím, že je rozestavuje před oči jako obsahy, a tak zastírá jejich dramatickou povahu události.*“¹⁵ Pojmové myšlení, jak ukážeme dále, je spojené s praktickým orientováním se ve světě. Vytváří vztah se světem vůbec, je vztahem syntetizujícím, ale zároveň orientujícím se v syntetizovaném světě. Podle Mardera je akt pojmenovávání už určitou negací a násilím na původním bezejmenném prostoru bez hranic.¹⁶ Ze své podstaty se proto *il y a* tomuto aktu vzpírá a podle Lévinase ho dokonce předchází.¹⁷ Jak říká Lévinas, má spíše povahu události než věci.

Lévinas popisuje *il y a* jako jakýsi prvotní stav, prázdno, které je sice existencí, ale nikoli existencí něčeho konkrétního; je děním existence samé. V tomto prvotním stavu se subjekt v podobě vědomí teprve rodí. Toto zrození subjektu nazývá Lévinas *hypostaze*.¹⁸ Píše, že existující, který se ustanovil v hypostazi, se má k existenci stejně jako subjekt k atributu,¹⁹ tedy, že existující nese existenci jako subjekt nese svůj atribut. Anonymní existence *il y a* je proto po provedení hypostaze zastřena existujícím.

¹⁴ Lévinas, *Etika a Nekonečno*, s. 194.

¹⁵ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 20.

¹⁶ Marder, *Terror of the Ethical*, s. 2.

¹⁷ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 60.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 51.

V na sobě navazujících přednáškách *Čas a Jiné* podává Lévinas shrnující přehled souslednosti kroků, které vedou právě od *existence bez existujícího*, přes vytanutí (existujícího) subjektu v kladení identity sebe sama (hypostaze), v němž se existence zbavuje své anonymity tím, že si ji přisvojuje existující, až po vztah, v němž si existující začíná přisvojovat svět a jsoucna v něm – vztah, který nazývá poznáním.²⁰ Tento proces dochází svému završení v bodě, kdy egoistický subjekt, snažící si vše přivlastnit, naráží na jsoucno, které je zcela Jiné, nepřivlastnitelné a tedy nepoznatelné – na druhého člověka.²¹ My se v našem výkladu odrazíme od stavu popisovaném v tomto přehledu jako poznání. Tedy od stavu, kde je svět již syntetizován, členěn do pojmů, kde naše myšlení zařazuje druhy pod rod. Je to stav vztahu mezi subjektem a objektem. Myslím, že pro lepší porozumění problematice týkající se *il y a* bude výhodnější nekopírovat Lévinasův pohyb od anonymního bytí k Druhému, ale začít právě tímto zmíněným momentem, který nám je zkušenostně nejbliže – tedy začít od každodenního vztahu se světem. Teprve následně se podíváme, jak *il y a* prosvítá skrze tento vztah. Takový postup je veden vědomím zmíněné pojmové neuchopitelnosti *il y a*. Myslím, že je výhodné začít situací, která je na pojmovém chápání postavena a teprve postupným odlišováním od této situace negativně vymezit prvotní rysy *il y a*.

Taková snaha je podle mého ospravedlnitelná z několika důvodů. (1) Hypostaze není popřením či negací *il y a*, ale je jeho opanováním, je převzetím moci nad existencí. Neznamená to tedy, že by ve vztahu subjekt–objekt nebylo *il y a* již přítomno, nýbrž to znamená, že je v tomto vztahu zastřeno existujícím. (2) Sám Lévinas čtenáře na mnohých místech přivádí k tomuto pojmu právě tím, že ukazuje momenty našeho subjekto–objektového života, v nichž se toto zastření porušuje a *il y a* se znovu dostává na povrch. Výchozí bod mého výkladu má proto z explikačních důvodů blízko k fenomenologii Martina Heideggera, totiž že

²⁰ Tamtéž, s. 39, 51 a 83.

²¹ Tamtéž, s. 123.

principiálně je *pobyt* vždy zapleten do předmětného světa a princip jeho existence je vyjádřen *rozvrhem*,²² či Edmunda Husserla, totiž, že vědomí je vždy vědomím něčeho.

Pokusím se zde alespoň vkrátkosti nastínit specifika Lévinasova vlastního chápání tohoto vztahu. Abych udržel konzistenci s raným myšlením *il y a*, o který tu jde především, budu se věnovat myšlenkám tohoto vztahu spadajícím pouze do ranku mezi lety 1939 až 1945²³. Ukáže se, že Lévinas sice vychází ze zmíněných myslitelů, ale jejich myšlenky již v této rané tvorbě modifikuje, a to v závislosti na kontextu a funkci v jeho vlastní filosofii.

Nejprve tedy popíši fenomenologické vztahování se ke světu, tak jak jej popisuje Lévinas. Stěžejní zde budou pojmy touha, intence, světlo a vlastnictví. Následně se zaměřím na zážitky, v nichž je tento vztah nalomen a subjekt se tak podle Lévinase dostává ke zkušenosti s existencí nevážající se k žádnému existujícímu. Tyto zážitky jsou především nespavost a únava. Tím se nám ustaví základní určení pojmu *il y a*. Na závěr kapitoly, ve chvíli, kdy již o něm budeme mít jistou představu, se vrátíme znovu na začátek a přejdeme k momentu, jímž celé dění Lévinas začíná – zrodem „něčeho“, existujícího a konkrétního z anonymnosti *il y a*: hypostazí.

1.3 Bytí ve světě: intence a světlo

„*Bytí ve světě znamená být připoután k věcem.*“²⁴ Pod tuto Lévinasovu větu by se dal shrnout základní způsob naší existence. Svět, být na světě, tedy neznámá jenom existovat, ale existovat určitým způsobem: existovat ve vztahu. Tento vztah můžu chápat jako zacházení s předměty: vezmu do ruky *dalekohled*, abych se podíval do dálky; ale také třeba jako vnímání: v *krajině* vidím *strom* a vedle něho *další*, vidím *řeku* a kolem letícího *ptáka*, slyším šumět *trávu* ve *větru* a cítím vůni

²² Heidegger, *Bytí a čas*, s. 172.

²³ Asi nejzajímavější a nejširší výklad tohoto vztahu najdeme v pozdější tvorbě v kapitole *Obydlí v Totalitě a Nekonečnu*, viz s. 132.

²⁴ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 31.

lesa. Vždy je to vztah s něčím, co lze označit jménem, co lze zařadit pod pojem. Michael Marder si tohoto dvojího projevu vztahu se světem u Lévinase všímá také a dělí ho na *vidění* a *práci*²⁵. Obojí označení je myslím namístě – musíme však vidění chápat v širším smyslu jakožto vědění (rozumové vidění) – neboť pro Lévinase je vztah se světem definován tím, že věci v něm můžeme na jedné straně *pochopit* a na druhé *uchopit*. Marder píše, že ten, kdo se zmocňuje světa viděním, přeměňuje nerozlišené bytí na bytí rozlišené, přítomné a reprezentovatelné, kdežto prací se světa zmocňujeme tak, že to, co se jevílo jako cizí, uchopíme a přepracujeme a tím cizí převedeme na známé. Ačkoliv zde Lévinas ještě toto rozlišení nezavádí, již v něm tušíme dialektiku jeho pozdějšího díla, v níž se Jiné převádí na Stejné.²⁶ Budeme tedy chápat práci a vidění jako dva způsoby téhož vztahování ke světu, které Lévinas shrnuje pod označení intence (*intentions*).

Ani v jednom z děl, z kterých tu čerpáme, nejde Lévinas v objasnění tohoto pojmu čtenáři příliš naproti. Je jasné, že vychází z husserlovské intencionality, kterou ovšem do jisté míry proplétá s heideggerovským *bytím-ve-světě*. Intence, o které Lévinas píše, si tak na jednu stranu podržuje určité rysy obou těchto konceptů, na druhé straně je také jejich kritikou. Ačkoliv není v žádném případě snahou této práce rozklíčovat přesný obraz těchto myšlenkových vztahů, je jistě třeba odmítnout přesvědčení, že Lévinas sám neměl v těchto konceptech příliš jasno, a alespoň částečně se pokusit rekonstruovat genezi pojmu intence v jeho díle.

Jak se ukáže především později při výkladu hypostaze, zásadní rozdíl oproti Husserlově transcendentálnímu vědomí tkví v tom, že vědomí u Lévinase musí být vědomí korporální, tzn., že je vždy v nějakém *zde* (*ici*).²⁷ Vědomí a intencionalita nejsou netělesné, ale lokalizované do konkrétního těla, píše Vasey. „*Tato lokalizace vědomí je faktem, který chápal již Descartes, když tvrdil, že myšlenka je substancí,*

²⁵ Marder, *Terror of the Ethical* s. 2-3.

²⁶ Např. Lévinas, *Totalita*, s. 23.

²⁷ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 60.

*pokud má svůj výchozí bod. Lévinas chápe tento výchozí bod jako „zde“, které je definováno tělesností. To znamená, že lokalizace vědomí nemůže být absorbována do vědomí nebo do vědění, a tudíž, že spočívá na něčem, co není jeho myšlenkou.“*²⁸ Na jednu stranu tak Lévinas vede kritiku podobnou cestou jako Heidegger, totiž když tvrdí, že vědomí „... není nejprve myšlením a potom zde,²⁹ ale jeho umístění je sama součást a podmínka myšlení. Sám se však vymezuje proti tomu, aby toto „zde“ bylo chápáno jako součást heideggerovského Dasein.³⁰ Německé „da“ v tomto slově totiž neznámá *zde* na tomto *místě* určené tělem, ale *zde* v tomto *světě*. Korporalita vědomí je však podle Lévinase přítomna dřív než prostor světa, proto je nelze směřovat.

To, co z intencionality zachovává, je skutečnost, že „...každé vnímání je vnímáním vnímaného, každý soud je soudem o nějak posuzovaném stavu věcí, každá touha je touhou po něčem žádoucím.“³¹ Právě v tomto smyslu hovoří Lévinas o intenci. Intence je mínění, pohyb, který vede od subjektu k objektu a zpět. Citovaná věta pochází z Lévinasovy rané studie z roku 1940, tedy z období, kam spadá také problematika *il y a*, v níž seznamuje francouzského čtenáře s celkem Husserlovy fenomenologie. Intencionalita je zde popsána jako schopnost myšlení do sebe obsáhnout něco jiného, než je ono myšlení samo.³² Vztah mezi vědomím a předmětem proto nelze chápat v tom smyslu, v jakém mluvíme o vztahu mezi dvěma reálnými předměty nebo mezi znakem a tím, co tento znak označuje. Naopak: „*Je bytostně vztahem udílení smyslu.*“³³ Nelze mluvit o realitě vědomí a

²⁸ „This localization of consciousness is the fact, already understood by Descartes, that thought is a substance inasmuch as it has a point of departure. For Levinas this point of departure is a " here " defined by corporality, which means that the localization of consciousness cannot be reabsorbed into consciousness, or into knowing, and that consciousness rests upon something that it cannot account for.“ Vasey, *Existence and Existents by Emmanuel Levinas*, s. 469.

²⁹ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 58.

³⁰ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 60.

³¹ Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 33.

³² Tamtéž, s. 34.

³³ Tamtéž.

realitě objektu, které by stály proti sobě.³⁴ Tento vztah nemůže být chápán pouze jako myšlení, které reprezentuje objekt, ale jako myšlení, ve kterém se objekt konstituuje. Přičemž to není pouze představa, která tvoří s objektem vztah: tento vztah může být vyjádřen také pocity a touhou.³⁵

Jak uvidíme dále, bude to právě touha, kterou Lévinas v tomto vztahu vyzdvihuje, a o kterou opírá své výklady intence v *Existenci, a ten kdo existuje*. Odpověď na to, proč je to právě touha, můžeme podle mého najít ve dvojím zdůvodnění. (1) Lévinas píše, že „...v intenci určité touhy, či určitého pocitu [...] se skrývá původní smysl, který není [na rozdíl od představy] v úzkém slova smyslu objektivní.“³⁶ Můžeme se tedy domnívat, že Lévinas chce zdůraznit tu stránku intence, která myšlení udílí smysl i přesto, že jeho předmět je „absolutně neurčitý“, a tím říci, že intencionalita není pouze intelektualistická.³⁷ (2) Snad proto, aby intenci odstínil od toho, co Heidegger nazývá starostí. K čemuž se ještě vrátíme.

S mnou předloženým zdůvodněním (1) koreluje Lévinasovo tvrzení, že myšlení se nemůže střetnout s něčím, co by nemělo smysl.³⁸ Pro mysl neexistuje iracionálně. Ještě jinými slovy: „...Mysl se s ničím nemůže setkat, aniž to chápe.“³⁹ Právě v tomto ohledu může Westphal ve svém článku napsat, že intencionalita není pouhé *býti si něčeho vědom*, ale je také jakousi silou, která se světa zmocňuje a opanovává jej.⁴⁰

Intence je tedy podle Lévinase také *touha* (désir) subjektu. Ve všech praktických činnostech je náš vztah se světem definován jako touha uspokojit některou z potřeb. Jako taková je většinou soustředěna do předmětu, jehož nabytím se touha utlumí.⁴¹ Intence je pohyb, který se vydává směrem k předmětu,

³⁴ Tamtéž, s. 44.

³⁵ Tamtéž, s. 35.

³⁶ Tamtéž, s. 36.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Tamtéž, s. 45.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Westphal, *The welcome wound*, s. 217.

⁴¹ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 31.

jakožto k cíli své touhy; a předmět je skutečně cílem touhy: je její mezí, píše Lévinas⁴². Heidegger chápe vztah k předmětům jako „*obstarávání*“⁴³, které je projevem starosti člověka o svou existenci. Tím jsou předměty redukovány na pouhou starost o to, aby člověk přežil a jsou tedy prostředkem. Lévinas je oproti tomu přesvědčen, že existování ve světě (ve vztahu s předměty) zastírá starost o naší existenci. V každodenní skutečnosti jíme, abychom neměli hlad, nikoliv abychom nezemřeli.⁴⁴ Jídlo jakožto předmět naší touhy je jejím cílem, ne nástrojem k zachování života. Takovým nástrojem se podle Lévinase stává až v mezních situacích, když je válka, bída a nedostatek.⁴⁵ Dosáhne-li touha svého předmětu, ustává, neboť naráží na něco nehybného, ohraničeného, konečného, naráží z gramatického hlediska na jméno, z fenomenologického na tvar.

Díky tvarům se předmět nabízí k uchopení. „*Svět je díky tvarům stálý a skládá se z pevných věcí. Předměty se vymezují svou konečností: tvar je právě tento způsob dokončování, kde konečné je zároveň vymezené a už se nabízí chápání.*“⁴⁶ Fyzický tvar předmětu umožňuje jeho uchopování a je tím, co ho separuje od předmětů okolních. Chápu jej jako kontrapunkt jména v gramatice, které zase umožňuje jeho uchopení inteligibilní. Rozdíl tkví pouze v tom, co jsem naznačil výše. Lévinas mluví o fenoménu zkušenosti, která se přirozeně váže k subjektu, a zároveň se přitom snaží stát jednou nohou vně tohoto subjektu. Mluví o tomtéž procesu ve směru z venku dovnitř a nikoliv zevnitř ven. Důležité ovšem je, že se celá tato intencionální hra odehrává na pozadí vztahu, který udržujeme s předměty, a který je vzájemný. Lévinas dále píše: „*Intence nejenom směřuje k určitému předmětu, tento předmět je nám k dispozici.*“⁴⁷ Nejde tedy o vztah, který směřuje pouze od nás k předmětu, ale také obráceně. Předmět se nám dává. A to opět ve dvou smyslech:

⁴² Tamtéž, s. 32.

⁴³ Heidegger, *Bytí a čas*, s. 75.

⁴⁴ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 31.

⁴⁵ Tamtéž, s. 35.

⁴⁶ Tamtéž.

⁴⁷ Tamtéž.

jako to, co lze uchopit a jako to, co lze pochopit. V obou dvou případech si něco přisvojujeme. Nabýváme *vlastnictví*. Je tu předem daný předmět, který jakoby vtahujeme k sobě. Buď tak, že jej skutečně vezmeme do ruky nebo tak, že jej obsáhneme pojmově. Jde o dvě strany téže mince. Vrátili jsme se tak skrze vlastní Lévinasův text k tomu, co jsme výše spolu s Marderem rozdělili na *práci* a *vidění*. Skrze práci nabývám vlastnictví hmotné, skrze vidění (vědění) zase duchovní. V tomto vtahování k sobě má rozhodující význam tvar. Podle Lévinase je to právě tvar předmětu, který nám toto uchopení/pochopení umožňuje. Můžeme říct, že dělá z předmětu předmět, separuje ho od ostatní hmoty v prostoru – vytváří jednotlivinu. Vydává nám předmět, říká Lévinas,⁴⁸ je tím, „...čím se věc ukazuje a stává uchopitelnou; to, co je v ní osvětlené a může být chápáno, to, co ji podpírá.“⁴⁹

Marder nepoužívá pro schopnost poznávat označení *vidění* náhodou. Sám Lévinas totiž, když mluví o vztahu subjektu a světa, používá metaforu světla. O tom, že jde o metaforu jsem přesvědčen z již zmíněných důvodů. Lévinas, popisuje-li schopnost poznání, připodobňuje ho k vidění, tím ale nechce nikterak upřednostnit zrak mezi ostatními smysly. Koná tak podle mého v návaznosti na Descarta, resp. Tomáše, kteří oba pro rozumové chápání používali označení *přirozené světlo*.⁵⁰ Světelná metafora (někdy též vizuální metafora), která je spojována s popisem vědění, má své kořeny hluboko v dějinách západního myšlení a zřetelně je vystopovatelná k Platónovi. Zjednodušeně řečeno, je to představa, že pojem v lidském vědomí je *osvětlen*, nebo že vědomí *nahlíží* ideu, z níž čerpá pojem svůj význam, představa, že mysl je zasažena jakýmsi *paprskem* pravdy. V modifikované verzi je toto metaforické myšlení přítomno i v současnosti. Podle Rortyho ji také sdílí na první pohled tak odlišné myšlenkové proudy, jaké reprezentují Husserl a Carnap. *“Husserl a Carnap sdíleli tradiční platónskou naději, že lze vystoupat k takovému hledisku, z něhož by bylo možné vidět propojení*

⁴⁸ Tamtéž, s. 38.

⁴⁹ Tamtéž, s. 39.

⁵⁰ Descartes, *Meditace o první filosofii*, s. 20.

všeho.⁵¹ U nich jde o představu, že význam (onen paprsek pravdy) neosvětluje pojem z tajemných nebeských idejí, ale jednou do něho vstupuje přímo z fakt světa, po druhé z eidetických podstat nahlížených fenoménů. Ve všech těchto případech je však svět chápán matematicky jako souhrn jednotlivin, jako množina oddělených, na sobě nezávislých věcí na jedné straně a pojmů na straně druhé. Světlo je mezi nimi jakousi metaforickou spojkou. Využitím metafory světla chce Lévinas dle mého názoru tento aspekt chápání světa podtrhnout. Popisováním zkušenosti světa jakožto světla tento výklad zkušenosti nekritizuje, ale ukazuje ho jako partikulární součást našeho pobývání na světě. Ukazuje na zkušenost, která je zatím prosta jakékoliv jinakosti a představuje nám svět jako celek předmětů. Je to vztah podle fenomenologického schématu, do něhož teprve musí Druhý, jak se ukazuje v Lévinasově pozdější tvorbě, vnést svou Jinakost.

Intencionalitu lze tedy vyložit také jako světlo (lumière). Svět, který nás obklopuje, není anonymní, nejeví se nám jako jen tak něco, ani jako neustále plynoucí a měnící se chaos. Je uspořádaný. O uspořádanosti světa však můžeme mluvit jen ve fenomenologickém ohledu. Má řád, protože je tu něco, co mu tento řád vtiskuje. Husserl zdůrazňuje, že vědomí je vždy vědomím něčeho.⁵² Lévinas dodává: „*Tomu, co přichází zvenčí – osvětlenému – rozumíme, to znamená vychází z nás. Právě díky světlu jsou předměty světem, to znamená naše. Vlastnictví zakládá svět: díky světlu je dán a chápán.*“⁵³ Metafora světla, kterou zde Lévinas používá, nám tedy může pomoci pochopit roli, kterou u něho intencionalita hraje. Představme si neosvětlený prostor – v něm žádný svět nevystupuje. Vše splývá v jedno, není tu nic, co by oddělovalo jednu věc od druhé – nic, co bych mohl označit jménem. Jen tma, v níž se vše rozpíjí. Je to však naše vědomí, které vstoupí s touto tmou do intencionálního vztahu a začne na temný prostor vrhat světlo,

⁵¹ “Husserl and Carnap shared the traditional Platonic hope to ascend to a point of view from which the interconnections between everything could be seen.” Rorty, *Essays on Heidegger and Others* s. 11.

⁵² Husserl, *Ideje 1*, s. 76.

⁵³ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 40.

kteřé odhalí tvary, a ve tmě se začnou rýsovat jednotlivé předměty: tedy jejich význam. Stále zde jde o metaforu, ale její smysl je jasný. Svět je syntézou a soustřeďuje se kolem toho, kdo ho syntetizuje. Bez vědomí, které by ho obalovalo vlastním významem, by byl jen nerozlišenou inertní tmou.

Proces, který je schovaný za touto metaforou, můžeme jednoduše nazvat poznáním, musíme mít ovšem na paměti, že pro fenomenologii nejde jen o získání objektivní informace o tom, co poznáváme, ale především o skutečnost, že toto poznání vychází ze mě; že není vůči světu pasivní, ale že aktivně do světa vstupuje, odhaluje v něm jednotlivé věci a z nich utváří celek, který Lévinas později nazývá totalitou věcí.⁵⁴

1.4 Zážitek *il y a*

Nyní již máme určitou představu o tom, jak raný Lévinas chápal intencionální vztah mezi subjektem a světem. I v tomto vztahu má čistá existence své místo, ale je zakryta existujícím. Každý a každé existující má co do činění s *il y a*, neboť existuje. Intencionální vztah je vztahem mezi existujícími, ale existence je stále přítomna na pozadí tohoto vztahu. V následující části se proto podíváme, jak se existence – *il y a* – dokáže skrze tento vztah ozvat nebo lépe řečeno, skrze pokřivení tohoto vztahu. Jde o zážitky, v nichž se intencionální zaměření našeho vědomí narušuje a vyjevuje tak *il y a*, které je za tímto uspořádáním. „V našem vztahu ke světu se můžeme ze světa vytrhnout,“ napsal Lévinas prostě jako úvodní větu ke kapitole⁵⁵ v knize *Existence, a ten kdo existuje*, v níž nám podává asi nejpodrobnější popis toho, co nazval *il y a*. Tyto zážitky vytržení jsou *nespavost* a *únava*.

1.4.1 Nespavost

Představme si situaci, kdy jsme tak unaveni, že jediným východiskem je spánek.

⁵⁴ Tamtéž.

⁵⁵ Tamtéž, s. 43.

To znamená dočasné zpřetrhání vztahu se světem. Je tu však něco, co nám brání usnout. Svět jako by se náhle vzdálil. Tvary, které ho tvořily, ztrácejí na sytosti a splývají v jedno. Jsme na pokraji spánku a svět kolem nás zažíváme právě jako neosvětlený prostor. Není tu pro nás nic, co lze uchopit. V tento okamžik, kdy už vstupujeme do tmy spánku, ale stále jednou nohou stojíme ve světě, kdy se předměty světa rozpouštějí, tu stále něco je. Říci však, že tu je *něco*, není přesné, neboť tu není již řeč o nějakém konkrétním *něčem*. Jako v neosvětleném prostoru nejsou žádné předměty, které bychom mohli uchopit nebo označit podstatným jménem, stejně tak v nespavosti (insomnie) ztrácejí se jednotlivé předměty a ustupují do pozadí. Nemůžeme nicméně říct, že by tu nebylo vůbec nic. Je tu stále *přítomnost* tohoto zatemnělého prostoru. „*Tato přítomnost, která vyvstává za nicotou, není ani žádné jsoucno, ani fungování vědomí běžícího naprázdno, ale univerzální skutečnost ono je, které objímá jak věci, tak vědomí.*“⁵⁶ Je to existence sama.

Zkušenost této čisté existence, kterou nám bdění v nespavosti ukazuje, není pouze zkušeností, v níž se ztrácí svět. Spolu s vnějškem se rozpíjí i vnitřek. Podle Lévinase není v takovém bdění ani subjekt, který by tuto existenci zakoušel, je tu jen přítomnost sama.⁵⁷ Lévinas to trochu básnický⁵⁸ popisuje takto: „*Bdění⁵⁹ je anonymní. Při nespavosti tu není moje bdělost nad nocí, to noc sama bdí. Bdí to. [...]* Jsem, chcete-li, objekt spíše než subjekt anonymního myšlení.“⁶⁰

1.4.2 Únava

Fenomén *il y a* se nám může ukázat také v události únavy (fatigue). V takové únavě, píše Lévinas, která je únavou ze všeho a ze všech, ale především ze sebe

⁵⁶ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 55.

⁵⁷ Tamtéž.

⁵⁸ Lévinas básnických obrátů nepoužívá náhodně. Odhlédneme-li od francouzské tradice, pro které bývají taková vyjadřování typická, je Lévinasův jazyk hnán právě strukturou fenoménu, o kterém píše. Vzpírá-li se *il y a* jakékoliv kategorii a není-li vyjádřitelné podstatným jménem, musí se takový jev nikoliv popsat, nýbrž opsat. Tedy využít stejné techniky jakou používá umění. V literatuře potom poezie. Tohoto faktu si je Lévinas vědom, jak uvidíme později.

⁵⁹ Rozuměj bdění v nespavosti, nikoliv bdění jakožto opak spánku, ten Lévinas nazývá pozorností.

⁶⁰ Tamtéž, s. 56.

sama. Je to únava z vlastní existence.⁶¹ V únavě se tato existence začíná tematizovat a ukazovat jako svého druhu závazek. Totiž ať děláme, co děláme, jsme nuceni existovat.⁶² Nemůžeme se jen tak z existence vyvázat. Spánek se jeví jako něco, co nám může dopřát chvilkové vysvobození z existence a únava míří právě tímto směrem. Proto Lévinas píše: „[V únavě] *se existující zmocňuje své existence váhavým odmítáním*.“⁶³ Musím na tomto místě zmínit, že pro Lévinase není důležitá psychologická či biologická funkce spánku. Lapidárně řečeno, nezajímá ho pravá podstata spánku, ale to, jak se spánek jeví, jsme-li unaveni. Spánek může mít mnoho funkcí, ale subjekt, který se nachází na pokraji spánku, se vztahuje ke spánku jako k znicotnění. Spánek je příležitost, jak nebýt, jak zavřít dveře za svojí existencí, jak odložit břímě, které pro subjekt existence znamená, jak ji odložit a není důležité, čím je spánek ve skutečnosti, zda se člověk skutečně znicotní. Útěk do spánku proto není žádnou výhrou či vysvobozením, ale panickým úprkem. Úprkem před existencí samou.

1.5 Ševelení a hrůza

Z toho, co bylo řečeno, je vidno, že *il y a* má velice zvláštní charakter, který se vzpírá našemu chápání. V našem myšlení světa jsme nuceni stále dělit naši zkušenost na zkušenost subjektu a objektu. Zdá se, že nic, co je otevřeno naší zkušenosti, nemůže být kladeno jinam než mezi tyto „substance“.

Dříve, v podkapitole, v níž jsme se snažili vyrovnat s Lévinasovým chápáním intencionality, jsme s poukazem k článku o Husserlově filosofii mluvili o vztahu mezi těmito dvěma aspekty reality. Ačkoliv se v intenci konstituuje smysl vnějšího předmětu, neznamená to, že by jej do sebe chtělo vědomí vstřebat. Předmět je sice konstituován uvnitř, ale jakožto vnější. „*Exteriorita předmětů vyplývá*

⁶¹ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 20-21.

⁶² Tamtéž.

⁶³ Tamtéž, s. 21.

z bezvýhradného respektu k interioritě jejich konstituce.⁶⁴ Tím se chce říct, jak poznamenává Westphal, že „...svět je exteriorní; přichází z vnějšku a je jiný než já. Avšak přechází z nesmyslné tmy do smysluplného světla jakožto ‚přizpůsobený‘ mojí interioritě...“⁶⁵ Z toho plyne fakt, který Lévinas zmiňuje v *Existenci* v souvislosti s uměním, totiž dvojitý aspekt subjektu: je jím jeho vnitřek a vnějšek. Možnost, že předmět můžeme uchopit, je nám dána, jak řečeno, díky tvaru. Ovšem abychom tak mohli učinit, musí být tvar, a tedy i předmět, něčím vnějším. K předmětu musíme nejprve *přistoupit*, to znamená, že předmět stojí proti nám, je exterioritou. Aby předměty mohly být exterioritou, aby mohly ležet proti nám, musí tu být od nich původní odstup. To znamená, že si žádají interioritu subjektu. „...*Já na světě zároveň tíhne k věcem a ustupuje od nich.*“⁶⁶

Il y a, na které může být teprve nějaké *něco* ustanoveno, postrádá toto rozdělení na subjekt a objekt. Zároveň však „zaplavuje“ každý subjekt, každou věc i osobu.⁶⁷ *Il y a* totiž předchází světu.⁶⁸ Karul píše, že předchází také prostoru a času – nelze v něm uchopit okamžik, v němž by se konstituovalo nějaké *ted'* či *zde*.⁶⁹ To jsou určení, která již patří subjektu, a která souvisí s jeho ustanovením. S *il y a* nemůžeme mít také žádný přímý vztah, jaký můžeme mít se světem. Mluvíme-li o vztahu je to vztah pouze analogicky, vztah nepřímý, který nejprve míří na to, co již je nějakým *něco*. V nespavosti se nám ztrácí vědomí o věcech okolního světa, i o tom, že jde o naše vědomí, které se ztrácí. Všechna substantiva odplouvají pryč, uhasínají. Zůstává jen čistá existence. V únavě jsme unaveni z této existence, která nás tíží samotným závazkem existovat, chceme se oprostít od její nutnosti, ale závazek je nezrušitelný. Vidíme tedy, že čistá existence je v pozadí

⁶⁴ Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, s. 65.

⁶⁵ „...world is exterior; it comes from without and is other than myself. But it emerges from meaningless night into meaningful light only as ‚adjusted to‘ someone’s interior...“ Westphal, *The welcome wound*, s. 218.

⁶⁶ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, str. 44.

⁶⁷ Tamtéž, s. 48.

⁶⁸ Tamtéž, s. 18.

⁶⁹ Karul, *O bytí bez subjektu*, s. 12.

všeho, co existuje, a to i přesto, že abychom ho tematizovali, museli jsme k němu dojít skrze zážitky, které se týkají světa a jsou tedy bytostně jiné než *il y a*. Tedy ještě jednou: *il y a* prostupuje vše jako jakési pozadí a každá existující věc ho nese jako atribut, ale toto pozadí je existujícím zakryto, proto jsem zvolil takový postup, který *il y a* objevuje skrze existující věci.

Odstraníme-li každý předmět, každou bytost, která existuje, co nám zbyde? Prázdný prostor? Odstraňme jej také! Nezbylo už vůbec nic, nic víc než nicota sama. I přesto, že nezbylo již nic než tato nicota, stále se něco děje a to, co se děje, je mlčení nicoty, jakési ševlení (murmure), píše Lévinas. Tato nepřítomnost čehokoliv je zároveň jistou přítomností.⁷⁰ Mohli bychom říci, že jde o *možnost*, aby něco bylo, ale takové vyjádření by nebylo přesné, protože *il y a* není žádnou možností, ale naopak nutností veškerého jsoucná. Aby něco mohlo existovat, musí na sebe vzít existenci. Existence sama však neexistuje, existuje pouze existující.⁷¹ Znovu narážíme na samu možnost pojmenovávání. Pojmenovávání je totiž záležitostí světa, nikoliv toho, co mu předchází. Veškerá zkušenost s *il y a* musí být popsána metaforicky, nepřímou, skrze analogie a negativa. Lévinas píše, že je to anonymní stravování, šumění,⁷² hlas ticha, bytí-hustota, atmosféra, dech existence, silové pole.⁷³ *Il y a* je ševlení nicoty. Není odvozeno od žádného „jsoucího“, i když každé jsoucí prostupuje. „*Ono je, které odmítá přijmout jakoukoli osobní formu, je ,bytím vůbec.*“⁷⁴

Shrňme tedy ještě jednou: *il y a* je čisté bytí, které není bytím žádné věci ani žádného subjektu, je nesyntetickou a nekonkrétní přítomností, v níž teprve mohou jednotlivé konkrétní věci „vyvstat“. Je mimo intencionální vztah, neboť se netýká ani vnějšku ani vnitřku – ten teprve zakládá. Nemá žádnou perspektivu. Vzpomeňme na příklad s neosvětleným prostorem. „...*Body nočního prostoru se nevztahují jedny k druhým jako v prostoru osvětleném; není tu žádná perspektiva,*

⁷⁰ Tamtéž, s. 48.

⁷¹ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 41.

⁷² Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 47.

⁷³ Tamtéž, s. 53.

⁷⁴ Tamtéž, s. 48.

*nejsou umístěné. Je to hemžení bodů.*⁷⁵

Tak jako byla ve vztahu se světem důležitá tělesnost, kterou Lévinas vymezoval svůj pohled na intenci, je v *il y a* určující absence jakékoliv perspektivy. Jako nelze mluvit o mysli ve smyslu něčeho, co leží mimo prostor, nelze si naopak *il y a* představovat v prostoru. Neosvětlený prostor zde není skutečný prostor. Neosvětlený je právě v tom, že postrádá jakýkoliv rozměr, jakékoliv nahore či dole i každý směr.

Kvůli neurčitosti, kvůli absenci perspektivy a kvůli nejistotě, která spočívá v tom, že „...*se nic nepřibližuje, že nic nepřichází*“⁷⁶, se stává podle Lévinase *il y a* děsivé. Hrůza (*horreur*), která z *il y a* pramení, není hrůzou z něčeho konkrétního, ale právě z převládající mohutnosti všudypřítomné existence, která vše zaplavuje, ale přitom není ničím, na co by se dalo ukázat, co by se dalo pojmenovat, vztáhnout k sobě a uchopit. Lévinas píše, že před touto nezměrnou tísní se nelze nikam ukrýt.⁷⁷ V únavě, kterou jsem popsal výše, se tím, že svět se jakoby vzdaluje, smazává hranice mezi mnou a předměty a v tomto pokřiveném vztahu vystupuje *il y a*, skrze nějž se věci jeví jako neskutečné, jako přízraky sebe samých „*Plavou v chaosu své existence.*“⁷⁸ Jakožto subjekt jsem pánem bytí, ale jakmile je tento subjekt oslaben, jsem zaplaven temnotou čiré existence, před kterou není úniku. Subjekt se rozpouští a já jsem odosobněn.⁷⁹ Právě v tom spočívá hrůza z bytí.

Zakoušet *il y a* není naší aktivní činností, my sami jsme spíše trpně zakoušeni. Wesphal nazývá tento moment „*obrácenou intencionalitou*“. Pozornost vůči *il y a* nevychází ze subjektu. Subjekt nekonstituuje svůj předmět tím, že „objektivizuje, reprezentuje, tematizuje a identifikuje“ obsah zkušenosti. Není již

⁷⁵ Tamtéž, s. 48.

⁷⁶ Tamtéž, s. 49.

⁷⁷ Tamtéž.

⁷⁸ Tamtéž.

⁷⁹ Tamtéž, s. 50.

jeho zdrojem, ale naopak je tím, kdo je takovou pozorností zasažen.⁸⁰ Proto jde o obrácenou intencionalitu.

Lévinas odstiňuje hrůzu z bytí od Heideggerova strachu ze smrti. V hrůze z existence se nebojím o své bytí, ale spíše naopak, hrozím se ho.⁸¹ Hrozím se toho, že budu muset existenci nést jako břímě neustále – je to hrůza z nesmrtelnosti. V tomto smyslu ukazuje na *il y a* únava, protože mě stále drží *zde*, ačkoliv chci utéct do nicoty spánku. A není zde důležité, jaké jsou skutečné funkce spánku, ale sám fakt, že v únavě prožívá subjekt spánek právě takto.⁸² Hrůza z nesmrtelnosti má podobný charakter. Sebevražda je podle Lévinase tváří v tvář *il y a* nemožná.⁸³ To se zdá jako paradoxní tvrzení, neboť co jiného je útěk z existence než smrt. Vždyť sebevražda se vždy jevila jako útěk před absurdností života.⁸⁴ Jenže v bezmeznosti existence se zdá nicota nemožná. Existence prostupuje vše, a proto ani smrt není jistým východiskem, vždyť o smrti, jak píše Lévinas, nevíme nic.⁸⁵

Il y a pochopené jako hrůza a ševelení se nyní ukazuje jako jakýsi základ, podhoubí, ze kterého může teprve vyrůst něco, co je skutečně nějakým konkrétním *něčím*, na co lze ukázat jako na *toto*, a co lze konečně nazvat existujícím.

1.6 Hypostaze

Je-li *il y a* tak bezmezná a všeprostopující, že přemáhá i nicotu, zdá se, že není žádná šance, jak se z této temné bezmeznosti vymanit. Přeci jen jsme však svědky takového vymanění. V *il y a* se rodí subjekt. Tomuto procesu říká Lévinas hypostaze.

Osobně mám za to, že hypostaze je jedním z nejobtížnějších a nejmystičtějších, tím více však fascinujících prvků Lévinasovy rané tvorby. Většina komentátorů se

⁸⁰ Westphal, *The welcome wound*, s. 214.

⁸¹ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 52.

⁸² Tamtéž, s. 26.

⁸³ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 47.

⁸⁴ Tamtéž.

⁸⁵ Tamtéž, s. 105.

často spokojuje s tím, že stručně parafrázuje Lévinasův text nebo shrne celou problematiku do věty typu: „*Hypostaze je snaha existujícího o separování se od nesmyslnosti, o prolomení anonymity existence skrze založení interiority, a eo ipso je to snaha o vytrvání v esenci.*“⁸⁶ Takové suché tvrzení je nejen chybné, neboť hypostaze nemůže být definována jako snaha existujícího, existující se hypostazí teprve ustavuje, ale zároveň je nešetrným okleštěním jeho komplexní podstaty. Pro Lévinase je hypostaze přelomovou skutečností, neboť je v ní bezmezná *il y a* opanováno existujícím. Sloveso *jest* již není osamoceno a nepřevládá tedy její obecné „*jestování*“, na místo toho je vztaženo k nějakému jsoucnu – k subjektu, který se vynořuje a stává se jeho atributem. Není to již nekonkrétní a beztvaré *je*, ale zcela konkrétní a hmatatelné *Já jsem*. Subjekt *já* se vynořuje ze tmy a vrhá světlo na vše, co v ní do té doby plavalo. Teprve poté do hry vstupuje nám známá intence, která se chápe tvarů věcí a tyto věci pojmenovává. Intence, která osmysluje nesmyslné.

Již z tohoto krátkého entréee můžeme vidět jistou ambivalenci, v níž nás Lévinas s hypostazí seznamuje. Hypostaze je událost zrodu subjektu, to je bez pochyby. Popisuje-li však Lévinas tento zrod, užívá dvou (možná zdánlivě) navzájem si protirečících označení. Na jednu stranu říká, že subjekt *vyvstává* (*surgir*)⁸⁷ z existence a na druhou, že jí *opanovává* (*maître*).⁸⁸ První případ nás vybízí chápat událost zrození jako umožněnou okolnostmi (tedy snad samotným *il y a*?), neboť aby se mohl subjekt vynořit tam, kde předtím být nemohl, je zapotřebí, aby mu toto vynoření bylo umožněno něčím vnějším. Ve druhém případě se zdá, že „*vůle*“ zrodit se je dána samotným subjektem, který se existence zmocňuje⁸⁹. V čem tedy spočívá skutečný popud k započetí hypostaze? Podstata se bude, jak to tak bývá,

⁸⁶ „*Hypostasis is the existent's attempt to separate itself from non-sense, to break with the anonymity of existence via the founding of interiority, and, eo ipso, to nourish its inter-estedness in the perseverance in essence*“ Marder, *Terror of the Ethical*, s. 1.

⁸⁷ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 68

⁸⁸ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 19.

⁸⁹ Tamtéž, s. 18.

pravděpodobně nacházet někde mezi těmito výrazy. Ani jeden totiž, je-li chápán samostatně, nemůže k hypostazi skutečně vést. Chápat vyvstání subjektu pouze jako zapříčiněné nějakým vnějším konatelem je vyloučeno, neboť předtím, než se zrodí subjekt, nemůže být řeč o nějakém něčem, co by se mohlo stát příčinou, o to méně může být příčinou samo *il y a*.⁹⁰ Příčinou však nemůže být ani subjekt sám, který by se díky vlastní aktivitě zmocnil *il y a* tak, že zkrotí jeho bezmeznost. Aktivita nemůže být na straně subjektu, neboť před samotnou událostí zrození, není žádný subjekt, který by mohl nějakou aktivitu vykazovat. Musíme proto nadále tyto dva pohyby chápat jako komplementární. Paradoxně se zdá, že příčina vzniku je neoddělitelná od vzniku příčiny, neboť před zrodem subjektu tu není žádný řád příčin. Ten je umožněn teprve posléze. Není nikdo, kdo by byl aktivní, je tu jen aktivita sama.

1.6.1 Okamžik a vyvstání

Musíme si uvědomit, že pohyb od *il y a* k hypostazi není nějakou časovou sousledností. Čas je ustaven teprve s postupem tohoto pohybu (a také v jeho překročení, když se již zrozený subjekt setkává s Druhým). *Il y a* ani hypostaze tak nejsou nějaké na sebe navazující kroky, místo toho je, jak tvrdím, *hypostaze neustálým kladením subjektivity v přítomném okamžiku*. Wyschogrod považuje již provedenou hypostazi za uskutečněnou možnost lidské existence.⁹¹ Protože však odmítám představu hypostaze jako něčeho uskutečněného v minulosti, chápu oproti němu hypostazi ve smyslu neustálého uskutečňování možnosti.

Tak soudím podle Lévinasova chápání konstituce času. Lévinas kritizuje celou historii filosofie, v níž byl okamžik (instant) chápán jako součást času. Připojuje se k tradiční bergsonovské kritice vědeckého času, který je chápán jako za sebe

⁹⁰ Touto příčinou by mohl být snad Bůh, avšak Lévinas v úvodu k *Existenci* říká, že Bůh je příčinou existence, nikoliv důvodem díky, kterému existuje existující. (Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 5.)

⁹¹ Wyschogrod, *Emmanuel Levinas*, s. 8.

postavený sled okamžiků.⁹² Zároveň se však ohrazuje i proti Bergsonově rozdělení na čas vědecký, který je odvozen z prostorovosti, a čas vědomí, který se vyznačuje trváním.⁹³ Bergsonova koncepce podle něho totiž postrádá vymezení tzv. „centrálního okamžiku“, který by zakládal časovost.

Il y a je sféra, ve které není čas. Nic z minulosti nepřetrvává, budoucnost nic nenabízí. Jediné, co tu zůstává, je sama přítomnost, ale nikoliv přítomnost jako trvání, o které jde Bergsonovi. Nejde o přítomnost, která by byla jakýmsi proudem, který v sobě zachovává stopy minulosti a již anticipuje to, co se v budoucnosti blíží. Naopak je to přítomnost okleštěná na aktuální okamžik *teď*, který není v žádném vztahu s okamžiky předchozími ani budoucími. Lévinas mluví o takovém okamžiku, který se neváže na žádné dějiny okamžiků, není součástí jednotné časové šňůry, místo toho má na mysli okamžik, který protože ještě stále sklouzává do *il y a*, neustále zaniká a znovu se objevuje. „*Kdyby přítomnost trvala, přijala by svou existenci od něčeho, co jí předchází. Těžila by z dědictví. Je však něčím, co přichází ze sebe. Aby něco mohlo přijít ze sebe, nemůže přitom přijmout od minulosti. Proto je prchavost zřejmě esenciální forma začátku.*“⁹⁴ Toto osamocené *teď*, které jediné v *il y a* připomíná čas, je podle mě základ, ze kterého se následně zrodí subjekt.

Jelikož je tento okamžik přítomnosti oddělen od všech ostatních okamžiků, jediné, co mu zbývá, je jeho vztah s existencí samou (*il y a*)⁹⁵ a se sebou samým.⁹⁶ Okamžik se vztahuje k sobě samému jako k totožnému. Je identifikací⁹⁷, tzn. je „...stvrzením já už připoutaného k sobě, už provázeného nějakým sebou.“⁹⁸ Právě to je podle mého ten rys hypostaze, který se může nazvat *vyvstáním*. Lévinas píše:

⁹² Tamtéž, s. 63.

⁹³ Bergson, *Čas a svoboda*, s. 61.

⁹⁴ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 53.

⁹⁵ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 64.

⁹⁶ Tamtéž, s. 66.

⁹⁷ Tamtéž, s. 73.

⁹⁸ Tamtéž, s. 67.

„Okamžik vyprchá. Ale to jen znamená, že netrvá. Prchavost přítomnosti umožňuje tuto absolutnost zapletení [do bytí]. Vztah k bytí v přítomnosti se neuskutečňuje na rovině, která vede z jednoho okamžiku k druhému v trvání. V přítomnosti, kterou bereme samu v sobě, je jen její výjimečný vztah k bytí – nic, co se ohlašuje na později. Je cílem. A v tomto smyslu je zastavením. Podstatou okamžiku je jeho zastavení.“⁹⁹

Zdá se tedy, že subjekt vyvstává už jen z toho faktu, že v *il y a* neexistuje časovost, ale pouze přítomný okamžik. Ten tím, že není rozptýlen v trvání, zakládá jistou identitu. Je *zastavením* (stance), tedy už čímsi uzavřeným, čímsi, co není nějaké ševelení kdesi vzadu, nýbrž je konkrétním *tímto*. Přesto však ještě v rozptýlené podobě: je také zároveň událostí. Lavíruje na pomezí existence a existujícího. Ještě není subjektem zcela. „...*Je to ještě pouhá událost, která se musí vyjádřit slovesem, a přece je v tomto existování něco jako mutace: už něco, už existující.*“¹⁰⁰

1.6.2 Zde a opanování

O hypostazi můžeme také přemýšlet jako o jakémisi zpětném pohybu. Vezmeme-li v úvahu situaci, v níž nás *il y a* přemáhá – například nespavost – můžeme hypostazi chápat jako její protiklad, totiž jako situaci, v níž vítězí vědomí. Na rozborech nespavosti jsem ukázal, že jedním z momentů, kdy se ohlašuje *il y a*, může být právě moment, v němž se naše vědomí uchyluje ke spánku, toužíc zpřetrhat vazby se světem a zároveň alespoň na chvíli nebýt. V nespavosti se mu však nedaří takovému cíli dostat. Ačkoliv se odpoutává od vlastních myšlenkových obsahů¹⁰¹ – a tím jak od subjektivity vlastního já, tak objektivitu světa, stále se ještě neodpoutalo od existence jako takové – od *il y a*. Bdění v nespavosti je pro Lévinase stav na hranici mezi vládou vědomí a vládou *il y a*, proto je tento moment také důležitým zprostředkovatelem zážitku s ním. Jakmile však vědomí upadne do spánku, uzamkne se jakoby samo v sobě a tím přetne vztah, který ho

⁹⁹ Tamtéž, s. 65.

¹⁰⁰ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 53.

¹⁰¹ „Bdíme, ač už nemáme nad čím, a přestože není žádný důvod ke bdění.“ Tamtéž, s. 55.

poutá k *il y a*.

Mohli bychom se ptát, jak je to možné. Není snad pravda, že ačkoliv spím, stále ještě existuji? Ano, odpověděl by Lévinas, stále existuji, ale moje existence je odložena stranou.¹⁰² Spánek je totiž pro Lévinase bytostným schoulením se do místa, které je dáno tím, že vědomí je vždy v konkrétním *zde* (ici). Kdyby vědomí nebylo propleteno s tělem, kdyby nebylo nějakým *zde*, nemohlo by nikdy usnout.¹⁰³ Právě to, že se vědomí nachází v nějakém místě, umožňuje vědomí usnout, neboť ve spánku, jak rozumím Lévinasovým myšlenkám, se svěřujeme do *zde* našeho těla – z nekonkrétní existence, která prostupuje každou věc, se přimykáme k existujícímu tak těsně, jak nám to *il y a* jen dovolí. Z tohoto *zde* našeho vědomí, které je konstituováno situovaností našeho těla, děláme základ, na němž může vyvstat subjekt. „*Toto svěření se místu, které zároveň poskytuje útulek, ustanovuje spánek, díky němuž bytí zůstává odloženo, aniž by se zničilo.*“¹⁰⁴

I přesto, že v nich zůstává cosi podstatného, můžeme Lévinasovy analýzy spánku chápat pouze jako příklad nebo cestu, jak si přiblížit důležitost problematiky těla (podobně jako rozbory nespavosti sloužily jako médium k pochopení *il y a*). V tomto momentě nechápe Lévinas tělo jako prostředek umístění v geometrickém světě (jsme stále ještě před ním, protože ten se konstituuje až v intencionálním vztahu již plně zformovaného subjektu), ani jako cokoli, co by šlo postihnout podstatným jménem. Spíše než to, je tělo událostí.¹⁰⁵ Díky *zde* těla již vědomí není zavaleno nezměrností *il y a*, neplave v jeho nesmyslnosti. Místo toho se stává pevným, stálým, zastaveným. Tomuto aktu říká Lévinas *kladení* (position).¹⁰⁶ Tělo je tedy událostí, jehož výrazem je právě toto kladení.

V přítomném okamžiku se již *vynořilo* cosi jako zárodek subjektu, něco se svou

¹⁰² Tamtéž, s. 59.

¹⁰³ Tamtéž, s. 58.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 59.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 60.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 60.

sebe-identifikací oddělilo od anonymnosti *il y a*. Teprve nyní, potom co se toto *cosi* uchýlilo do *zde*, se tímto uchýlením zcela zmocnilo existence. Neboť to již náhle není existence anonymní, ale je to existence tohoto konkrétního subjektu, jenž se nachází v nějakém konkrétním místě. Existence již vsutku *patří* jemu, je jeho atributem.¹⁰⁷ Je to on, kdo existuje. V tomto smyslu může Lévinas podle mého mluvit o hypostazi jako o *opanování* existence.

V hypostazi se tedy zrodil subjekt, substantivum, které podle Lévinase vystoupilo ze slovesnosti *il y a*. Po hypostazi ztrácí *il y a* svou anonymitu – není obecným bytím, ale je bytím *toho* či *onoho* konkrétního jsoucná.¹⁰⁸ Shrnutí a částečný výklad, který jsem nabídl v předchozích odstavcích, si nenárokují být vysvětlením hypostáze. Je spíše jakýmsi shrnutím myšlenek z *Existence, a ten kdo existuje*, které, jelikož si berou za cíl vysvětlit, jak ze slovesa vzniká substantivum, jak z *je* vzniká *jsoucí*, podržují si nejasnost a ne-smyslnost, která je vlastní události, dění, pohybu, a která se vzpírá náležitému pojmovému uchopení. Lévinas navíc svůj výklad nikterak neulehčuje a ani sekundární literatura nenabízí mnoho možností, jak ji uchopit vcelku. Důvody, proč by k něčemu takovému jako je hypostáze mělo docházet, nám Lévinas nenabízí a je si dokonce sám vědom nemožnosti něco takového učinit.¹⁰⁹ Je-li však počátek hypostáze dán už jen tím faktem, že v *il y a* je pouze přítomný okamžik, není na místě se ptát, z jakých důvodů k hypostazi dochází. Otázka by spíše měla znít: Je vůbec možné, aby k ní nedošlo?

V *Čase a Jiném* hypostazi popisuje zkrátka jako ustanovení moci a svobody.¹¹⁰ Karul píše, že hypostáze je vynořením se z *il y a*, které se konstituuje na základě uchopení místa a času.¹¹¹ Přes svoji složitost je právě toto klíčové a prosté: hypostáze je vznik nějakého *já, tady a teď* v situaci, která je prostá perspektiv, času i

¹⁰⁷ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 51.

¹⁰⁸ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 70.

¹⁰⁹ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 51.

¹¹⁰ Tamtéž.

¹¹¹ Karul, *O bytí bez subjektu*, s. 53.

místa.

Tak jako jsme dříve udělali krok zpět od vztahu *já* se světem, abychom popsali vyvstání subjektu z anonymnosti *il y a*, uzavíráme nyní kruh, neboť takto identifikovaný subjekt, který se zmocnil své vlastní existence, se nyní rozpíná dál a v intenci osmysluje bytí tím, že se jej chápe, že jej přivádí k sobě a dělá tak z něj bytí pro sebe. Stále musíme mít ovšem na mysli to, co bylo již řečeno dříve a co si nyní zaslouží dvojité podtržení. *Pohyb od il y a k subjektu a potažmo ke druhému člověku není pohybem v pravém slova smyslu. Nelze ho chápat jako souslednost kroků, v níž by il y a bylo skutečně nějakým prvotním stavem.* Prvotním stavem je jen z ontologického pohledu, předchází subjektu podobně jako látka a forma v aristotelské metafyzice předchází věci. Subjekt se samozřejmě vytrhává z pout *il y a*, nikoliv však jako by šlo o *konečné řešení*, spíše jde o neustálý svár a pohyb, který osciluje mezi *il y a* a subjektem. Ne nadarmo přirovnává Lévinas své myšlenky k Heraklitovým.¹¹² Hypostaze tak není druhým krokem v pořadí, který následuje po prvotním stavu zvaném *il y a*, je spíše neustálým kladením se v okamžiku. *Il y a* nepředchází subjektu časově, ale ontologicky. Okamžik zrození subjektu není nějaký okamžik kdysi v minulosti, kdy subjekt vznikl a od té doby tu je, naopak jsem přesvědčen, že k hypostazi dochází v každém okamžiku. Každý okamžik je vyvstání subjektu a zároveň jeho opanování existence.

Mnoho komentátorů si tento fakt neuvědomuje a snaží se interpretovat Lévinasovo myšlení jako snahu vymanit se ze zlé jinakosti *il y a* a dostat se skrze hypostazi k dobré jinakosti Druhého. Toho si všímá Paul Davies a nazývá takové čtení Lévinasových textů „*čtením lineárním*“.¹¹³ K tomu Simon Critchley dodává, že ve skutečnosti nebylo nikde (ani v pozdějším) Lévinasově díle o *il y a* hovořeno

¹¹² Tamtéž, s. 47.

¹¹³ Davies, *A linear narrative?*

jinak než jako o neutrálním.¹¹⁴ Tvrdit o něm, že je dokonce *zlé* je hrubá dezinterpretace. Moje snaha vyjít z úvah ohledně *il y a* v Levinasově raném díle, byla vedena podobným přesvědčením. Jak bylo ukázáno, hypostaze není konečným zapuzením *il y a*. Existence, kterou tento pojem představuje, se stále znovu a znovu ozývá v naší každodenní zkušenosti. Prolamuje se skrze intencionální vztah, který se jí na jednu stranu snaží vymanit, ale který takový úkol nikdy nemůže zcela naplnit. Dokud subjekt *existuje*, musí být touto existencí, kterou částečně opanovává, neustále ohrožován.

Toto ohrožení nemusí být ovšem nutně chápáno negativně. V dalším oddílu se zaměřím na některá místa Blanchotovy tvorby, která rezonují s Lévinasovým pojmem *il y a*, a která mohou vrhnout na celou problematiku jiné světlo než to, které vybízí k chápání *il y a* jako zla, před kterým je třeba definitivně utéci. Pokusím se ukázat, že pojmy jako hrůza, temnota, tma apod. nemusí být nutně spojovány pouze s negativními fenomény, ale mohou být zdrojem jinakosti, která fascinuje.

¹¹⁴ Critchley, *Il y a – holding Levinas's hand to Blanchot's fire*, s 79.

2 Blanchotova fascinace

2.1 Moře a jeskyně

Vztah mezi Lévinasovou a Blanchotovou prací je do velké míry podnícen jejich vztahem osobním – Lévinasův syn Michaël Lévinas o něm mluví jako o „nepopsatelném propojení.“¹¹⁵ Už od prvního setkání v roce 1926 se stali oddanými přáteli a vzájemnými mentory. Lévinas zasvěcoval Blanchota do heideggerovské filosofie a ten ho na oplátku seznamoval s francouzskou literaturou.¹¹⁶ Respekt a úcta jednoho k druhému jim vydržela po celý život. Blanchot pomohl ukrýt jeho ženu a dceru během nacistické okupace a později dokonce pojmenoval svůj román *Aminadab* podle Lévinasova zemřelého bratra.¹¹⁷ Ačkoliv byl Lévinas praktikující žid a Blanchot přesvědčený ateista, dokázali se vzájemně inspirovat. Jejich debaty se odrážely také v jejich konkrétních dílech. Jedním ze společných témat byl zážitek s *il y a*, které se objevuje nejen v Lévinasově filosofii, ale také v Blanchotově prozaické i literárně kritické práci. O tom, že Lévinasovy a Blanchotovy myšlenky existují ve vzájemném a velice úzkém vztahu, je přesvědčena celá řada současných autorů¹¹⁸ a podle Paula Daviese je to právě *il y a*, které v tomto vztahu nejvíce osciluje.¹¹⁹ Sám Lévinas se po celý svůj život odvolával při mnohých příležitostech na Blanchotovu tvorbu. V *Etice a Nekonečnu* se zmiňuje o tom, že smyslem Blanchotových románů je velmi podobná zkušenost té, kterou popisuje v *Existenci, a ten kdo existuje*.¹²⁰ V ní samotné navíc odkazuje na úvodní pasáže¹²¹ Blanchotova románu *Temný Tomáš*,

¹¹⁵ „inexpressible connection“ Lévinas, *The Final Meeting between Emmanuel Lévinas and Maurice Blanchot*, s. 649.

¹¹⁶ Young, *Uncommon Friendships*, s. 121.

¹¹⁷ Hill, *Blanchot: Extreme Contemporary*, s. 11.

¹¹⁸ Viz např. Large, *Impersonal Existence*. Critchley, *Il y a – holding Levinas's hand to Blanchot's fire*, s. 78. Sealey, *The 'face' of the il y a*, s. 434.

¹¹⁹ Davies, *A fine rise: Reading Blanchot reading Levinas*, s. 214.

¹²⁰ Lévinas, *Etika a Nekonečno*, s. 195.

¹²¹ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 52.

ve kterých Blanchot popisuje to, co Sucharek nazývá „hraniční zkušenost.“¹²²

Temný Tomáš je román, který sestává z různých paradoxů a antinomií – neustálého střídání přítomného a nepřítomného, vyjádřitelného a nevyjádřitelného. Z tohoto důvodu ho Charles Krance ve své recenzi považuje za poetický popis frustrace.¹²³ To se dá pochopit, protože všechno, co má v knize pozitivní vliv na odvíjení se dalšího obsahu a na pohánění děje kupředu, popisuje Blanchot jako selhání nebo jako pravý opak toho, o čem se původně usilovalo: „...*když vykročil, mohlo to vypadat, že ho nenesou vpřed nohy, ale jeho touha nekráčet.*“¹²⁴ Podle mého je však román víc než jen tímto. Greene říká, že v celém díle je přítomen pohyb nabývání a pozbývání smyslu, který ale nevyznívá na prázdno, nýbrž objevuje vztah mezi reálným a imaginativním.¹²⁵ Svou formou se román vzpírá klasickým románovým postupům, jeho děj je okleštěn na minimum a jeho obsah je jakýmsi osobitým popisem hrdinova balancování na hraně existence a neexistence. Podle Sucharka román vyjadřuje záchvěvy lidské psychiky pomocí útržků dějů, v nichž se subjekt těchto psychických stavů často ztrácí.¹²⁶

Rád bych se nyní zaměřil na shrnutí a výklad těch hraničních zkušeností, ke kterým v souvislosti se svým popisem *il y a* odkazuje Lévinas – tedy na několik úvodních kapitol knihy, v nichž je hlavní hrdina nejprve unášen mořem a potom ztracen ve tmě.

2.1.1 Moře

Hlavním hrdinou je Tomáš, kterého na začátku knihy nacházíme na pláži hledícího do moře. Sedí na pevné zemi a „*setrvává na místě*“¹²⁷, tedy v nějakém *zde*, ještě jakoby separován od moře, v němž pouze pozoruje ostatní plavce, resp.

¹²² Sucharek, *Hraničná zkušenost čítania*, s. 782.

¹²³ Krance, *Thomas the Obscure by Maurice Blanchot*, s. 153.

¹²⁴ Blanchot, *Temný Tomáš*, s. 15.

¹²⁵ Greene, *Thomas, Come Back*, s. 176.

¹²⁶ Sucharek, *Hraničná zkušenost čítania*, s. 782.

¹²⁷ Blanchot, *Temný Tomáš*, s. 11.

jejich „*těla, která [v moři] těžce plula.*“¹²⁸ Teprve když se jej dotkla jedna z vln i on sestoupil do moře. Proudů se ho okamžitě zmocnily a on se ocitl vytržen z onoho *místa*, ke kterému byl ještě před chvílí pevně poután. Kolem něho nebylo náhle nic, čeho by se mohl chytit i samo moře přestávalo být něčím reálným, něčím předmětným, co by ještě mělo nějaký tvar: „*Jistota nepřítomnosti vody propůjčila také jeho snaze plavat povahu nicotného cvičení, [...] jeho zraky se neměly čeho zachytit a jemu se zdálo, že nazírá prázdno.*“¹²⁹ Náhle se moře rozbouřilo a k pocitu, že je rušen všechen objekt se přidala i ztráta vlastního těla a postupná de-subjektivizace, kterou Blanchot popisuje takto: „*Prudký chlad mu ochromil paže. Voda se točila ve vírech. Byla to skutečně voda? V jednu chvíli mu před očima poletovaly chomáče pěny, vzápětí se absence vody zmocnila jeho těla a prudce ho unášela.*“¹³⁰ Voda, kterou zažíval jako nepřítomnost, mu začala ochromovat paže, a nakonec mu zcela odepřela vládu nad vlastním tělem. Tento pocit de-subjektivizace se zesílil, když mu voda vnikla do úst: „*...vlahá lahodnost, podivuhodný nápoj člověka zbaveného chuti.*“¹³¹ Už to není pouze objekt, který ztrácí své kvality, není to voda, která by byla bez chuti, ale jde o subjekt, který již nedokáže tyto kvality rozeznávat. Tento fakt vyvrcholí ve chvíli, kdy to již není nepřítomnost, která se chápe jeho přítomného těla, ale i jeho tělo se stává nepřítomností a Tomáš není schopen rozlišit mezi sebou a mořem. Blanchot píše „*...že s absencí organismu pokračuje na své nekonečné cestě absencí moře.*“¹³²

Zdá se tedy, že tento stav je nekonečný a Tomáš se z něho již nemůže vymanit, stejně jako se dříve zdálo, že bezmeznost a nesmyslnost *il y a* nemůže dovolit vyvstat něčemu osmyslenému, něčemu existujícímu. Tomáš však v tomto ochromení mořem přeci jen nalézá sám sebe tím, že se zcela „*pohrouží.*“ Tato událost se až příliš podobá Lévinasově hypostazi: „*...Dostíhl se, splynul se sebou,*

¹²⁸ Tamtéž.

¹²⁹ Tamtéž.

¹³⁰ Tamtéž, s. 12.

¹³¹ Tamtéž.

¹³² Tamtéž.

*usadiv se na tomto místě, kam nemohl nikdo jiný proniknout.*¹³³ To, že šlo o *místo*, v němž se Tomáš nakonec našel, zdůrazňuje Blanchot ještě jednou. „*Nakonec se musel vrátit. Snadno našel cestu zpět a stanul na místě, které někteří z plavců využívali k potápění.*“¹³⁴ Od Lévinase víme, že to vždycky musí být *místo*, v němž se nakonec subjekt chápe své existence a přestává plavat v *il y a*.

2.1.2 Jeskyně

Tomáš se tedy zachránil, znovu našel *místo* a opanoval své tělo a existenci. Tyto úvodní Blanchotovy popisy tzv. hraniční zkušenosti nám mohou posloužit jako další argument pro to, nechápat pohyb od *il y a* k subjektu a ke Druhému jako pohyb lineární. I zde vidíme, že upadání do *il y a* a následné vynoření se z něj je spíše jakási nekonečná spirála, která se děje neustále a nesměruje tedy od zlého k dobrému, ale je součástí existování existujícího. Tomáš totiž není na *místo* vázán dlouho a znovu se ztrácí v něčem, co ho oddaluje od světa i vlastní existence. Tentokrát vstupuje do jeskyně.

V ní ho obklopila její těsnost a tma, před čímž se nejprve bránil tím, že „... *přítiskl tělo na stěnu a vyčkával.*“¹³⁵ Jako by se chtěl zachytit něčeho existujícího, nějakého jsoučna, aby tak vzdoroval úplnému polapení existencí, v níž již žádné jsoučno nemá své místo. Nakonec se stejně – jakoby bez vlastní vůle – ocitl o několik kroků dál, již bez pevné opory stěny, která byla něčím konkrétním, čeho se ještě mohl zachytit a znovu se dostal do situace, kdy se mu vzdaloval subjekt i objekt: „...*To, na co hleděl, přestože neviděl nic, ho posléze uvádělo do spojení s hmotou noci, z níž měl neurčitý dojem, jako by byla jím samým, a do níž se bořil.*“¹³⁶ Tma kolem něho pohltila veškerá jsoučna, která by se mohla dát svým tvarem k uchopení či pochopení, a zároveň se i on sám stával touto tmou.

„Noc byla ještě temnější a trýznivější, než mohl očekávat. Temnota zaplavovala

¹³³ Tamtéž, s. 13.

¹³⁴ Tamtéž.

¹³⁵ Tamtéž, s. 16.

¹³⁶ Tamtéž.

vše, proniknout jejími stíny bylo zcela beznadějně, její skutečnost však byla postižena ve vztahu poznamenaném krajně znepokojivou důvěrností. [...] Protože neměl k dispozici nic, čím by měřil čas, vyčkával patrně dlouhé hodiny, než tento způsob vidění přijal, jemu samotnému se však zdálo, jako by ho ihned zachvátil strach, a s pocitem zahanbení zvedl hlavu, přijímaje ideu, kterou hýčkal: mimo něj se nacházelo něco, co se podobalo jeho vlastnímu myšlení a čeho by se mohl dotknout pohledem či dlaní. Odporné blouznění. Záhy se mu tato noc zdála ponuřejší a děsivější než kterákoli jiná, jako by skutečně vycházela ze zraněného myšlení, jež se již nemyslelo, z myšlení ironicky pojímaného jako objekt něčím jiným než myšlením. Byla to sama noc. Zaplavovaly ho obrazy tvořící její temnotu. Neviděl nic a bez jakékoli sklíčenosti přetvářel tuto absenci vidění v kulminační bod svého pohledu."¹³⁷

Sucharek ve svém rozboru *Temného Tomáše* o této části píše, že Tomáš nemá vládu nad svým tělem a je zcela ovládán něčím cizím.¹³⁸ Blanchot však poznamenává, že k této cizosti nezůstáváme zcela chladní, náš vztah k ní charakterizuje *krajně znepokojivá důvěrnost*. To je podle mého dáno tím, že *il y a* je neustálá přítomnost, která však není poznatelná tak, jako jsou poznatelné fenomény světa. Mluví-li Blanchot v této souvislosti o absenci, je to vždy absence subjektu a objektu. To, co však zůstává, je tato nepřítomnost věcí sama. Jde tedy o přítomnou nepřítomnost. Připomeňme si při této příležitosti Lévinasovu větu: „*Tato přítomnost, která vyvstává za nicotou, není ani žádné jsoucno, ani fungování vědomí běžícího naprázdno, ale univerzální skutečnost ono je, které objímá jak věci, tak vědomí.*“¹³⁹ Ve tmě, která nás zaplaví při nespavosti či únavě, jsme taktéž zaskočeni touto důvěrností, s jakou se nám náhle *il y a* vyjevuje, a to navzdory tomu, že se svou podstatou vzpírá uchopení a je proto cizí. Důvěrná je tato přítomnost, protože jí známe v každodenní zkušenosti z existování jsoucen a znepokojivá je proto, že jí

¹³⁷ Tamtéž, s. 16-17.

¹³⁸ K tomu viz Sucharek, *Hraničná zkušenost čítania*, s. 783.

¹³⁹ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 55.

Tomáš zažívá ve stavu, kdy jakékoliv jsoouno chybí.

Právě proto také Blanchot píše, že tato noc vychází ze zraněného myšlení. Myšlení, které myslí *il y a* musí být zraněné. Zdravé myšlení myslí nějaký objekt, který leží ve světě proti němu. *Il y a* však není nějaká věc světa, která by se v myšlení mohla stát jeho objektem. Chceme-li o *il y a* mluvit jako o objektu, musí být pojímáno „...jako objekt něčím jiným než [(intencionálním)] myšlením“¹⁴⁰ (neboť jemu se bytostně vzpírá). Zase zde můžeme připomenout Lévinasova slova: „Při nespavosti tu není moje bdělost nad nocí, to noc sama bdí. Bdí to.“¹⁴¹ Jako bychom se já i svět stávali objektem něčeho jiného než mého vlastního myšlení. Takové myšlení můžeme nazvat zraněným či pokřiveným, neboť jde o myšlení, které mi něco prostředkuje, ale nemůžu o něm říct, že bylo myšlením mým.

Na konci tohoto zážitku je to tělo, které Blanchot zmiňuje¹⁴² jako to, co přežilo – tedy opět místo, nějaké *zde*, kterým tělo jest. Teprve do něho se vrací myšlení a subjekt ztracený v *il y a* se opět vrací zpátky do světa. Lineární chápání hypostaze je zde opět zpochybněno. Tomáš se sice pokaždé ponořuje do *il y a*, ale je vždy navrácen zpět. Právě proto Blanchot o Tomášovi, který byl unášen mořem a toto unášení se zdálo jako nekonečné vzdalování se od břehu vědomí¹⁴³, napsal s jistým fatalismem, že „nakonec se musel vrátit.“¹⁴⁴

2.2 Druhá noc

To, co Blanchot výše zachytil v prozaické tvorbě se stává také tématem jeho kritických esejů. Zážitky v moři a v jeskyni, o kterých zde byla řeč, shrnuje v *Lirterárním prostoru* pod pojem tzv. *druhé noci*¹⁴⁵ a později o něm mluví jako

¹⁴⁰ Blanchot, *Temný Tomáš*, s. 17.

¹⁴¹ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 56.

¹⁴² Blanchot, *Temný Tomáš*, s. 19.

¹⁴³ Tamtéž, s. 12.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 13.

¹⁴⁵ Stejně přesvědčení o tom sídlí např. Hill, *Blanchot extreme contemporary*, s. 59 nebo Critchley, *Il y a – holding Levinas's hand to Blanchot's fire*, s. 78.

o *neutrálnu*¹⁴⁶.

V Blanchotově esejích se dá opět najít nespočet příkladů, v nichž se líčení druhé noci takřka překrývá s významy, které Lévinas vložil do svého pojmu *il y a*. První noc je situace, v níž vše zmizelo. Můžeme to opět chápat v intencích již řečeného – vše zmizelo, není tu objekt ani subjekt. První noc by se proto dala interpretovat spíše jako *nicota* – vše zmizelo, není tu nic. Druhá noc je ovšem taková noc, v níž podle Blanchota sice také vše zmizelo, ovšem toto „vše zmizelo“ se v ní zjevuje.¹⁴⁷ Opět je tu přítomna nějaká nepřítomnost. V další části se Blanchotovo líčení opět podobá tomu Lévinasovu, když druhou noc popisuje jako svého druhu snění, v němž se zjevují „fantomy“ noci. Lévinas v *Existenci, a ten kdo existuje* mluví o přízracích, duchách a čarodějnicích, kteří se objevují v Shakespearových hrách. Jsou podle něho jakýmsi poukazem na *il y a*, neboť se pohybují na hranici mezi bytím a nicotou.¹⁴⁸ Fantomy noci jsou tedy v řádu *il y a*, ale již se z něho zároveň vymykají, protože se snaží být něčím konkrétním, nebo lépe řečeno (a znovu se musíme vyjádřit v paradoxu) snaží se být konkrétním nekonkrétnem. Lidé přisuzují noci tyto fantomy a tím ji fixují a tak „zastavují kymácení věčného znovuzacínání.“¹⁴⁹ Podle Blanchota, lidé tuto noc jakoby zabydlují, zaplňují ji jmény.¹⁵⁰ Stejně jako fenomenologická intencionalita, která (má-li opěrný bod v nějakém *zde*) vrhá světlo na tmou a chápe se věcí tím, že jim udílí smysl, pojmenovává je.

¹⁴⁶ Hill, *Blanchot: Extreme Contemporary*, s. 128.

¹⁴⁷ Blanchot, *Literární prostor*, s. 219.

¹⁴⁸ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 51.

¹⁴⁹ Blanchot, *Literární prostor*, s. 220.

¹⁵⁰ Tamtéž.

Blanchot nám říká, že nemůžeme být do druhé noci zcela ponořeni, protože druhá noc je vnějškem *par excellence*, nedá se do ní zcela vstoupit – pokud by se nám to přeci jen podařilo, již nikdy bychom z ní nevyšli.¹⁵¹ Velice podobnou situaci jsme popisovali výše, v bodě těsně před hypostazí, kdy se *il y a* jevílo tak bezmezné a všudypřítomné, že se nezdálo možné, aby existoval způsob, jak se z tohoto objetí vymanit. Východiskem se nakonec ukázal fakt, že tuto existenci opanujeme, že se stane atributem nějakého existujícího. Hypostaze ovšem, jak bylo několikrát připomenuto, nenastává v čase, ale děje se v každém okamžiku – v každém okamžiku na sebe *já* bere existenci, a proto může také Blanchot říci, že nikdy do ní nelze vstoupit zcela. Vždy zůstávám svým způsobem vně. Možnosti, díky nimž můžeme podle Lévinase tohoto *vně* alespoň přibližně docílit, jsme výše popsali v únavě a v nespavosti. Reflektovaný vztah s *il y a* je pro Lévinase vlastně vždy vztah nepřímý – vedoucí skrze prolomení nebo pokřivení intencionálního vztahu. Ve stejném smyslu píše o vztahu s druhou nocí Blanchot toto: „*Jedině ve dne si lze myslet, že jsme ji zaslechli, že jí chápeme. Ve dne je tajemstvím, které by mohlo být prolomeno, temnotou, která čeká na to, že bude odhalena. [...] Jenže v noci je tím, s čím se nespojuje, opakováním, které nekončí, sytostí, která nic nemá, třpytem toho, co nemá dno ani hloubku.*“¹⁵² Vzpomeňme v této souvislosti na Tomáše, který je nekonečně odnášen mořem, dál od břehu a pevného *zde*, a Blanchotovo osudové: „*Nakonec se musel vrátit.*“ Nakonec se musel vrátit, protože nikdy skutečně neodešel.

Blanchot a Lévinas se přeci jen v něčem na první pohled liší. Pro Lévinase znamená *il y a* nemožnost zemřít, protože subjektu, který je vystaven čisté existenci, se zdá, že tato existence je vše prostupující, že není žádná možnost, jak nebýt. Proto Lévinas popisuje zážitek s *il y a* jako hrůzu z bytí. Blanchot oproti tomu mluví o *druhé noci* jako o smrti. I v tomto zdánlivém rozkolu ovšem

¹⁵¹ Tamtéž.

¹⁵² Tamtéž, s. 226-227.

můžeme nalézt mnoho společného. Blanchotův nejednoznačný jazyk a protichůdné teze nám totiž otevírají prostor, v němž lze říci, že smrt není tak úplně smrtí. Blanchot totiž rozlišuje mezi smrtí a *umíráním*. Umírání je pro Blanchota událost, která se neodehrává zcela v noci.¹⁵³ Umírání je vždy věcí života, vždy se děje ve světě, ale odkazuje k tomu, co je již budoucí, čeho nikdy nemůže dosáhnout skrze svět – odkazuje ke smrti. „*Umírat tedy znamená obejmout celek času a udělat z času jeden celek, je to temporální extáze: nikdy se neumírá teď, vždycky se umírá později, v budoucnosti – v budoucnosti, která nikdy není nynější, která může přijít až když bude všechno uskutečněno, a jakmile bude všechno uskutečněno, už to nebude přítomné, budoucnost bude zase minulá.*“¹⁵⁴ Druhá noc tedy odkazuje k něčemu, čeho nelze dosáhnout ve dne – tedy v intencionalitě. Odkazuje k něčemu, co je *zcela jiné*, tak jiné, že to nelze vystihnout jinak než zkreslením těch pojmů, které obvykle míní něco, co jiné není.

Podle Critchleyho je Blanchotův pojem smrti postaven do opozice s Heideggerovým, protože pro Heideggera jde vždy o *moji* smrt.¹⁵⁵ Pokud se setkávám se smrtí druhého, je to vždycky moje smrt, která mě na jeho smrti děsí. Blanchot ovšem, z toho, co jsme řekli, vyvozuje, že smrt není moje. Moje je pouze umírání, to se děje ve světle tohoto dne. *Il y a* je přítomností nepřítomného, v něm se zjevuje to, že „vše zmizelo“. Právě v tomto ohledu ho může Blanchot nazvat smrtí. Smrt totiž nemusí nutně značit nicotu. Smrt je budoucností jak pro Blanchota¹⁵⁶, tak pro Lévinase¹⁵⁷.

Abychom si to alespoň trochu přiblížili, podívejme se nyní na Lévinasovi analýzy utrpení. Lévinas rozebírá především fyzické utrpení, protože právě to

¹⁵³ Tamtéž, s. 221.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 221-222.

¹⁵⁵ Critchley, *Il y a – holding Levinas's hand to Blanchot's fire*, s. 76.

¹⁵⁶ „[Člověk] umírá sám, protože neumírá teď, neumírá tam, kde jsme, ale cele v budoucnosti...“ Blanchot, *Literární prostor*, s. 222.

¹⁵⁷ „Proto smrt není nějaká přítomnost. [...] Náš vztah ke smrti [...] je jediným vztahem k budoucnosti.“ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 107.

podle něho je dalším faktorem, který stáčí náš pohled z existujícího na existenci. Když jsme vystaveni fyzické bolesti, je naše útočiště¹⁵⁸, které jindy zakládá náš subjekt tím, že tvoří *zde*, ze kterého lze vystupovat do světa, narušeno. Při fyzické bolesti neexistuje žádné místo, do kterého bychom se schoulili, aby bolest přestala. To znamená, že jsme této bolesti vystaveni zcela, jako by nemířila na existujícího, jímž jsme, ale mířila na samu naši existenci. Bolest nás podle Lévinase vlastně přikovává k naší existenci, ukazuje se jako nemožnost se z ní vymanit. V tomto ohledu píše Lévinas, že bolest je nemožností nicoty.¹⁵⁹ Přitom nám však tato bolest zpřítomňuje nejen naši existenci, ale navíc také fakt možné blíží se smrti.¹⁶⁰ Smrt se sice možná blíží, ale my jsme skrze bolest čím dál víc připoutání k existenci. Smrt se proto ukazuje jako *neznámo*.¹⁶¹ „Analýza nesmí vycházet z nicoty smrti, o níž právě nic nevíme, ale ze situace, kdy se zjevuje něco absolutně nepoznatelného...“¹⁶²

Vidíme tedy, že ani v Lévinasově textu není spojení mezi smrtí a *il y a* zcela od věci. Smrt není v mé moci, stále uniká z přítomného okamžiku, nad nímž vládnu, a je neustále v budoucnu (pokud již není minulostí). Také proto není podle Lévinase sebevražda východiskem z existence, neboť se (stejně jako samo *il y a*) ohlašuje smrt jako něco, čeho nejsem absolutním pánem. Jako svého druhu jinakost.

2.3 Inspirace

Jinakost druhé noci je v *Literárním prostoru* vyjádřena ještě jinak. Před druhou nocí se uzamykáme do svých doupat, píše Blanchot.¹⁶³ Lévinas by řekl, do svého *já*, *zde* a *nyní*. Za hradbou těchto doupat však slyšíme „... *nepostřehnutelné šustění*,

¹⁵⁸ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 101.

¹⁵⁹ Tamtéž.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 103.

¹⁶¹ Tamtéž.

¹⁶² Tamtéž, s. 105.

¹⁶³ Blanchot, *Literární prostor*, s. 226.

*hluk, který lze stěží odlišit od ticha, tekoucí písek.*¹⁶⁴ To se ozývá druhá noc. Druhá noc, stejně jako *il y a*, nám neustále hrozí tím, že nás pohltí. Ono ševelení, které se ozývá tam venku, kde již není žádné *to* či *ono* a kde je přítomno vše tím, že je to nepřítomné, nás obemyká, jakoby se stále blíží, aniž by se kdy skutečně dostalo až k nám natolik, že se v něm utopíme. „*Nakonec se musel vrátit.*“ S tím, co se ozývá tam venku se nikdy nemůžeme střetnout přímo, je to přítomné jen jako neustálá hrozba. „*Druhá noc je vždycky jiná.*“¹⁶⁵ Ale přitom všem je tato jinakost poznamenána „*krajně znepokojivou důvěrností*“.

Přiblížit se k této noci, znamená podle Blanchota vzdálit se od sebe, znamená to ztratit všechny možnosti. Nespavost, kterou popisoval Lévinas, měla právě tento charakter. Už tu nejsem já, kdo bdí, a svět již není světem pro mě, v němž bych mohl uplatnit svou touhu a své úsilí. Potud se zdá, že je druhá noc, či *il y a* u Lévinase něčím negativním, neboť nám hrozí nejen ztrátou horizontů, ale i ztrátou sebe sama; nikoliv však ztrátou, v níž hrozí neexistence, nicota, ale ztrátou moci nad vlastní existencí. Hrozí provalení hradeb doupěte a splnutí s ševelením tam venku. Do druhé noci nelze zcela vstoupit, ale stejně tak se nelze ubránit krajně znepokojivé důvěrnosti, se kterou na nás druhá noc působí. To znamená, že se nemůžeme vyhnout chvílím únavy, nespavosti, fyzické bolesti, ani hrůzy, která na nás tlačí z čisté existence.

Blanchot také odmítá, že bychom ji mohli metodicky zkoumat¹⁶⁶. Analýzy, které Lévinas podává, jsou vždy na pokraji básně v próze a pokud chtějí být metodičtější, musí se věnovat zážitkům, které s ní jsou spojeny jen nepřímo. Můžeme ji proto ignorovat, navrhuje Blanchot, ale dodává, že ignorování nijak neruší fakt, že stále *je*. Nejlepším způsobem, jak s touto tíhou naložit, je přeměnit jí ve *fascinaci*, která je především *inspirací*.¹⁶⁷ Chci zde spolu s Blanchotem tvrdit, že

¹⁶⁴ Tamtéž.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 228.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 229.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 335.

il y a tím, že je jinakostí, může inspirovat, může se stát určitou základnou pro tvoření.

Charakter jinakosti, jaký s sebou druhá noc nese v porovnání se dnem (který je naším světem) může tedy inspirovat. Otázka ovšem zní jak? A čím? Vraťme se nyní k románu *Temný Tomáš*, abychom prozkoumali další *hraniční zkušenost*, v níž se Tomáš vzdaluje tomuto světu, v němž se svět vzdaluje sám sobě, a v němž skrze jeho hrůzu vysvítá inspirace.

Tomáš seděl ve svém pokoji a četl knihu. Přitom jak se ponořoval do čtení hlouběji a hlouběji, přivozoval si pocit podobný tomu, který zažil v moři a jeskyni. Opět se vzdálil svému tělu a světu kolem něho, jenže tentokrát byl zcela polapen procesem čtení. Sucharek tvrdí, že se ocitl v poddanství fascinace.¹⁶⁸ Tato fascinace však není zakoušena pouze trpně. Čtený text přestal být pouze pasivně čten, ale jako by se náhle zhmotnil a oprostil od svázanosti s knihou (jsoucnem). Slova se stala Tomášovým spoludiskutérem. „...*Spatřil veškerou absurditu spočívající v tom, že je pozorován slovem jako živou bytostí, a ne pouze jedním slovem, nýbrž všemi slovy nacházejících se v onom slově, všemi, jež ho provázejí a která rovněž v sobě samých obsahují jiná slova...*“¹⁶⁹ Tím, že vstoupil do přítomnosti nepřítomného, přestala se jednotlivá slova vázat ke konkrétním obsahům, naopak v sobě náhle obsáhla všechna ostatní slova i významy. A co víc, slova začala číst jeho. V této oproštěnosti subjektu a objektu „...*slovo Já a slovo On hřadující na jeho ramenou začaly svou krvavou řež...*“¹⁷⁰ V situaci, kdy se subjekt vzdaluje všem objektivním vztahům, je stále vázán určitou nepřítomností, nesyntetizovaným pozadím. Proniká do sítě tohoto pozadí a hloubka a bezmeznost začne naplňovat jeho představy.

Zkušenost s touto druhou nocí, která se tolik podobá Lévinasovu *il y a*, může inspirovat, protože je určitým zázemím či podhoubím, ze kterého vyrůstá nejen

¹⁶⁸ Sucharek, *Hraničná zkušenost čítania*, s. 784.

¹⁶⁹ Blanchot, *Temný Tomáš*, s. 26.

¹⁷⁰ Tamtéž.

subjekt, ale je v něm i původ a význam slov. Blanchot píše, že dává všechna slova jakoby náraz, dává celek promluvy v jejím původu. Chci-li sázet stromy a pečovat o ně, budu v této činnosti mnohem zdatnější, pokud poznám a pochopím jejich původ, který je dán v půdě, z níž rostou. Fascinace z druhé noci se promění v inspiraci, pokud se tuto druhou noc nebudu snažit dosáhnout v tom, čím je, ale pokud ji pochopím jako zdroj slov, které sice nejsou v této noci přítomny, ale stejně jako stromy z půdy+; z ní vyrůstají. Druhá noc, *il y a*, je pro Blanchota možností promluvy.¹⁷¹

2.4 Umění

Na moment bych se teď rád vrátil k Lévinasovu textu, a to konkrétně k pasáži, v níž i on sám nelíčí *il y a* pouze jako negativně chápanou hrůzu, ale vtiskuje jí určité kvality, které bychom mohli označit za pozitivní. Zatím jsme si ukázali v Lévinasově myšlení jen ty události prolamující intencionální vztah se světem, které jsou spojeny s jistou negativitou. Nespavost a únava nepatří většinou mezi příjemné zážitky. Všechny zmíněné fenomény bychom také mohli označit jako svého druhu *postoje k existenci*, které se víceméně dějí subjektu a ten je tak trpně v jejich područí. Nevybíráme si je, prostě se dějí. Obě tyto obecné teze jsou v případě fenoménu, o kterém tu bude řeč, neplatné.

Umění je totiž podle mého postojem nikoliv k existenci, ale ke světu. Svou strukturou však narušuje vztah, který s ním máme v intenci. „*Základní funkce umění, která se nachází v jeho prvotních projevech, spočívá v tom, že poskytuje obraz předmětu namísto předmětu samého...*“¹⁷² píše Lévinas. V našem každodenním vztahu se světem, v intencionalitě, se setkáváme s předměty, na které pohlížíme z naší vlastní perspektivy – poměřujeme je se sebou samými – a tím z nich děláme předměty pro nás. Dohromady pak tvoří celek našeho světa. Umění dělá podle Lévinase to, že narušuje tuto perspektivu.

¹⁷¹ Blanchot, *Literární prostor*, s. 245.

¹⁷² Tamtéž, s. 43.

Mezi subjekt a objekt je vložen třetí člen, který sice zobrazuje objekt, ale je proto vždy jen jeho obrazem. Namalovaný, vyfocený nebo básnický zachycený obraz stromu má především odkazovat k nějakému stromu skutečnému, proto víme, že jde o strom. Skrze tento obraz se však k onomu stromu vztahujeme nepřímo¹⁷³ – obraz stromu není stromem skutečným. Subjekt nepohlíží na věc samu, děje se však něco zvláštního; je od ní zároveň odváděn – neboť hledí jen na plátno pokryté barvami nebo papír posetý písmem – a zároveň přiváděn – neboť v barvách rozeznává pohyby stromů ve větru a v básních slyší šumění jejich listů. Pohyby a šumění stromů, kterých se nám takto dostává, tedy odkazují k nějakému vnějšku, k nějakému objektu, nemůžeme však již říci, že je tento vnějšek prosvětlen světlem, které jsme na něho vrhli, neboť objekt, ke kterému se vztahujeme skrze umění, leží mimo perspektivy našeho světa. Je z nich vytrhnut.¹⁷⁴ Jinými slovy to není objekt v pravém významu toho slova, protože jeho smysl není již konstituován naším subjektem.

V intencionálním vztahu mohu věci pojmenovávat, neboť jsem postaven proti nim, mohu ukázat a říci: Toto je strom! To je vztah ztotožňovací, převádějící to, co leží proti mně a co je mi cizí, na mé. Strom zobrazený umělecky nestojí proti mně, nemohu prolomit jeho anonymitu a přisvojit si ho. Naopak, umění zachovává exterioritu předmětu,¹⁷⁵ neboť jej podržuje vně světa – toho světa, který je za normálních okolností světem nějakého subjektu.

Vjemy v umění nejsou podle Lévinase věcí vnímání, nevedou totiž k žádnému předmětu světa, a přesto vytvářejí předmět umělecký. V avantgardním umění se barvy a tvary na plátně osvobozují od světa. Vytvářejí vlastní celky, aniž by podléhaly smyslovým vzorům. Postavy, nádoby, krajiny – vše je zobrazeno v jiných barvách a tvarech, než jak nám je představuje svět. Tím se zároveň odpoutávají i od subjektu, neboť vystupují jako něco nepřivlastnitelného.

¹⁷³ Tamtéž.

¹⁷⁴ Tamtéž.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 44.

Umělecký předmět se tak osvobozuje od subjektu i objektu a nám je dovoleno ho v této jeho nahotě spatřit. Tuto vlastnost umění označuje Lévinas jako *exotimus*, protože řecké *exó* znamená vně a předmět v exotismu umění je podržován právě vně světa. Není bez zajímavosti, že sféru, která je takto vně, nazývá Lévinas *jinakostí*.¹⁷⁶ K tomu se však teprve dostaneme.

To, čeho pomocí exotismu umění dosahujeme, je čisté bytí, které nenáleží žádnému subjektu. Umění odkazuje za pojmový svět, za svět tvarů a jmen směrem k rovině *il y a*.¹⁷⁷ Zdá se mi, že takto chápaný umělecký předmět se podobá *slovům*, která v Blanchotově románu vystupují z textu a ukazují se jako to, co zachovává exterioritu věci, kterou popisují. Malba na plátně v Lévinasově podání taky vystupuje ze svého rámu a stává se partnerem v dialogu. Její význam totiž není striktně formalisticky zachycená skutečnost nějakého předmětu, ale spíše událost, která se odehrává někde na pomezí mezi existujícím a existencí.

Stejně jako u hypostaze, ve které se subjekt neustále chápe okamžiku a ustanovuje nějaké *zde*, díky kterému se opakovaně vymaňuje z všudypřítomného *il y a*, i exotismus uměleckého díla je podle Bierhanzela zpětně pohlcován interioritou subjektu, a tím je konstituován i jako objekt ve fenomenologickém smyslu.¹⁷⁸ To se Lévinas nesnaží popřít. Říká ovšem, že estetická hodnota díla je čerpána z těchto záblesků *il y a*, které, můžeme říci, při estetickém vnímání neustále probleskují skrze reálný objekt.

2.5 *Fascinace*

Člověk, vystaven zážitkům, které popisuje Blanchot v *Temném Tomášovi* a také, jak jsme nyní viděli, Lévinas v pasáži o estetickém vnímání, jsou podle Blanchota zdrojem fascinace. Mám za to, že právě díky fascinaci, kterou se podle Blanchota vyznačuje *il y a*, v něm můžeme vidět také pozitivní stránky. Otázkou ovšem zůstává, co konkrétně

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 43.

¹⁷⁷ Stejného názoru je např. Bierhanzl ve svém článku *Exotismus umění: skutečnost bez světa. Raný Lévinas*.

¹⁷⁸ Tamtéž.

by mělo *il y a* být zdrojem fascinace? Nebo jinak, proč podle Lévinase zakládá *il y a* estetickou hodnotu díla, když na jiných místech je spíše popisem zážitků hrůzy?

Blanchot objevuje v *il y a* zajímavý aspekt, který sám Lévinas netematizuje příliš často, a který musí být v jeho práci spíše objeven. Blanchot, poukazuje-li k zážitku s *il y a*, používá v některých pasážích nikoliv francouzské neosobní zájmeno „il“, ale osobní zájmeno „on“. Toto zájmeno se ve francouzštině používá ve větách, které mají vyjádřit obecný názor typu „Dá se říci, že...“ (On peut dire que...), „Má se za to, že...“ (On croit que...), resp. doslova „Někdo může říci, že...“, „Někdo má za to, že...“. Tímto zájmenem je vždy myšlena nějaká nekonkrétní osoba. Tím Blanchot poukazuje na to, že je-li *il y a* prosté konkrétních subjektů i objektů, může jím vlastně být *kdokoliv*. Nekonkrétno, pro Lévinase hlavní znak *il y a*, se nemusí projevit (a ani neprojevuje) jako čirá prázdnota, naopak je to neustálé dění či šumění¹⁷⁹ bez konkrétního původce, je to dění *kohokoliv*. „*Kdokoliv je ten, kdo je ještě přítomný, když už není nikdo.*“¹⁸⁰ Blanchot pokračuje, že součástí takového *kdokoliv* jsme *My* – nikoliv však žádný konkrétní ty nebo já. *My* jsme úplně všichni, ale nikdo konkrétně. Nemůže to být nikdo konkrétní, protože v *il y a* ještě žádné konkrétno není – *il y a* je pouze anonymní.¹⁸¹ Můžeme tedy díky Blanchotově interpretaci chápat *il y a* tak, že je vlastně nekonkrétním *někdo* – *kdokoliv*. Tedy tak, že svým charakterem, přesto, že samo je bez existujícího, odkazuje zároveň na všechny existující.

Sám Blanchotově *kdokoliv* rozumím jako určité intertextualitě, která se nám přibližuje, pokud jsme vystaveni *il y a*. Tato intertextualita zde může být chápána tak, že není-li v *il y a* nic konkrétního, je v něm zároveň vše obsaženo nekonkrétně, a tak svou povahou odkazuje zároveň ke všem konkrétním věcem, aniž by je konkrétně obsahovalo. Právě na tomto základě si také vykládám již citovanou pasáž, kdy je Tomáš „... *pozorován slovem jako živou bytostí, a ne pouze*

¹⁷⁹ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 47.

¹⁸⁰ Blanchot, *Literární prostor*, s. 26.

¹⁸¹ *Tamtéž*, s. 27.

*jedním slovem, nýbrž všemi slovy nacházejících se v onom slově, všemi, jež ho provázejí a která rovněž v sobě samých obsahují jiná slova...*¹⁸² A stejně tak rozumím tomu, když říká, že v *druhé noci* se dává celek promluvy naráz.¹⁸³

Blanchot má samozřejmě v těchto příkladech na mysli především vztah k literárnímu dílu¹⁸⁴, nicméně mám za to, že díky veliké shodě s Lévinasovými výklady si můžeme dovolit aplikovat tyto myšlenky na širší pole, než které sám výslovně vymezuje. Tím, že *obraz* reality vlastně podržuje realitu předmětu vně subjektu, zkresluje tak vztah intencionality a míří na sféru *il y a*. Skrze sféru *il y a* odkazuje obraz na všechny ostatní objekty, tvoří síť, která skrze odkazy na další a další skutečnosti takřka doslova spouští dialog, ve kterém se rodí nové kontexty, které na jednu stranu tvoří estetickou hodnotu obrazu (z pohledu Lévinase) a zároveň se stávají zdrojem fascinace (z pohledu Blanchota). Do této sítě vstupuje nejen tvůrce díla, ale i jeho konzument, neboť skrze vlastní prožívání této situace projektuje své minulé, přítomné i budoucí kontexty do společného neosobního *My*.

Pochybnosti, že jde v souvislosti s Blanchotovými myšlenkami skutečně o *il y a* rozptyluje na mnoha zmíněných místech sám Lévinas, můžeme však dodat, že také různí komentátoři Blanchotova díla nespátřují v takovém tvrzení větší problém. Např. Hill říká, že u Blanchota sdílí literatura a *il y a* stejné podmínky a dodává: „...*Předmět nebo cíl, který na oplátku hledá literatura, není realita světa, tak jak jí chabě popisuje jazyk, ani čistý pojem, který na svět přivedla slova tím, že smazala věci, ani silná ozvěna slov propuštěných ze závazku něco znamenat, ale něco radikálnějšího a původnějšího, neboť je to podmínkou všem těmto dalším operacím: před-pojmová jednota věcí, tak jak byly předtím, než je zničila slova.*“¹⁸⁵ Tyto řádky

¹⁸² Tomáš, s. 26.

¹⁸³ Blanchot, *Literární prostor*, s. 245

¹⁸⁴ Ačkoliv např. Seally (*The 'face' of the il y a*, s. 434) naznačuje, že také Blanchotovy úvahy o literatuře lze vztáhnout na umění jakožto celek.

¹⁸⁵ „...*What literature, in its turn, seeks as its object or goal is not the reality of the world as limply described by language, nor is it the pure concept brought into being by the annihilation of things by*

nás můžou jen utvrdit v tom, že jde právě o onen rys být *kýmkoliv*, kterým se vyznačuje *il y a*, a který je zdrojem fascinace.

Blanchot píše, že „... *fascinace znamená posedlost obrazem.*“¹⁸⁶ Proč bych měl být ale obrazem posedlý? Podobně jako Lévinas v pasáži o umění, má Blanchot za to, že vztah, který vzniká vnímáním obrazu, a to kteréhokoliv obrazu reality, předpokládá odstup, který nás ale zároveň přivádí do kontaktu s tím, k čemu tento odstup máme. Lévinas říká, že umění umí uchovat exterioritu svého předmětu – tedy podržet předmět, jehož smysl by byl za normálních okolností udílen subjektem, mimo tento vztah, ale zároveň přeci jen nějaký vztah zprostředkovat (jinak bychom předmět vůbec nemohli vnímat), totiž vztah estetický. Stejně tak píše Blanchot, že předmět vnímaný skrze obraz nás „... *zbavuje naší schopnosti udělovat smysl, opouští svou ‚vnímatelnou‘ povahu, opouští svět, stahuje se ze světa a táhne nás za sebou.*“¹⁸⁷ Tím také přechází do sféry, v níž je smysl zobrazeného dán *kýmkoliv*. Právě tato skutečnost nás podle Blanchota fascinuje, a právě proto jsme posedlí obrazem. Obraz reality může učinit krok za tuto realitu a zpřístupnit nám tak kontakt s tím, co není bezprostředně svázáno s naší intencionální schopností. Fascinace tedy není vnímáním žádného reálného předmětu¹⁸⁸, spíše naopak „... *je fundamentálně svázaná s neutrální, neosobní přítomností, s neurčitým My, s nesmírným Kýmkoli bez tváře. Je vztahem, neutrálním a neosobním vztahem, který pohled udržuje s hloubkou bez pohledu a bez obrysu, s absencí, která je vidět, protože je oslepující.*“¹⁸⁹

Snažím se zde ukázat určité pozitivní aspekty *il y a*, které by čtenář Lévinasova

words, nor is it the sonorous echo of words released from the obligation to mean, but something more radical and originary still, since it is the very condition of all these other operations: the preconceptual singularity of things as they were before their destruction by words“ Hill, Blanchot: Extreme Contemporary, 112.

¹⁸⁶ Blanchot, *Literární prostor*, s. 28.

¹⁸⁷ Tamtéž.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 29.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 30.

díla mohl přehlédnout. V první kapitole jsem se nejprve snažil vykreslit hypostazi nikoliv jako konečné vysvobození z područí anonymního *il y a*, ale jako neustálé dobývání jsoucna, jako stále opakovaný zrod existujícího, a tím se pokusil otupit některé interpretace, které spatřují *il y a* pouze jako hrůzu, která musí být překonána jednou provždy. Je jasné, že *il y a* je spíše tím, co musí být stále znovu *překonáváno*, co se však stále vrací v různých podobách a co je stále „přítomným“ podložím, ze kterého teprve vyvstává svět. V tomto překonávání je jistě důležitým motivem hrůza z utonutí v nekonkrétnosti – hypostaze je bojem proti nekonkrétnosti, která deklaruje, že jsem *zde* a *nyní*. V této kapitole jsem se však pokusil ukázat, že *il y a* může být také zdrojem fascinace. Pokud se subjekt nenechá zaplavovat tmou, která se ho domáhá, ale pochopí ji jako to, co je přítomné v každém existujícím, a pouze do ní „nahlédne“, ukáže se mu nikoliv jako nekonkrétní *ono (il)*, ale jako nekonkrétní *kdokoliv (on)*. Ukáže se tak, že hrůza srší z *il y a* nemusí být za každou cenu chápána jako negativní zážitek, kterému by se měl subjekt vyhnout. Odvážím-li se trochu, mohu se zeptat, kudy vede hranice, která od sebe dělí hrůzu z bytí a fascinaci nad ním? Tato hranice může být ve skutečnosti velice tenká. Není pohled z okraje strmé hory do závratně hluboké rokle stejně tak hrozivý jako úžasný? Není úžas hrůzou, která byla přetavena z pasivního působení na akt dožadující se odpovědi v podobě díla? Není nakonec hrůza z existence zároveň žasnutí nad její jinakostí?

3 Jinakost existence

3.1 *Il y a jako jinakost*

Na začátku kapitoly o fascinaci jsem napsal, že rys *kdokoliv*, kterým se vyznačuje *il y a*, není v Lévinasově práci přímo tematizován. Nicméně bych nyní rád přiblížil místo, o němž se domnívám, že je Lévinasovým vlastním výkladem *kohokoliv*, nacházejícího se v *il y a*.

Již dříve jsem psal o smrti v souvislosti s tím, že jí Blanchot označuje jako druhou noc. Řekl jsem, že smrt pro Lévinase není synonymem *nicoty*, naopak o smrti nic nevím – zcela se vymyká mému zacházení se světem. Nelze na ni vrhnout světlo a intencionálně ji tak uchopit. Tím, že je smrt takto *jiná*, spíše než na *nicotu* ukazuje na *il y a*. Zažívám-li fyzickou bolest, jsem zároveň utvrzován v tom, že z existence se nelze osvobodit a zároveň se ocitám blízko smrti. Tato „blízkost smrti poukazuje na to, že jsme ve vztahu k něčemu, co je absolutně jiné...“¹⁹⁰ Touto absolutní jinakostí, říká Lévinas, „... je existence – a zdůrazněme to hned – pluralistická. Plurál zde neznamena mnohost existujících, objevuje se v existování samém. Do existování existujícího, které až doposud bral zárlivě na sebe osamocený subjekt a které se projevovalo utrpením, se vkrádá pluralita.“¹⁹¹ Po hypostazi se zdálo, že se subjekt zcela chopil existence a teď přísluší pouze jemu. Lévinas nyní poukazuje na skutečnost, že *il y a* je zároveň atributem každého existujícího. Sféra *il y a* je to, co každý subjekt sdílí s každým *jiným* subjektem. Je-li však subjekt vystaven čistému *il y a*, nesetkává se v něm samozřejmě s někým konkrétním, nýbrž skrze participaci na společném pozadí všeho, s *kýmkoliv*. Tento *kdokoliv* však není žádný konkrétní druhý člověk (setkání s konkrétním člověkem se odehrává – jak ještě ukáži – na odlišné a hodnotnější rovině), je jím každý, a dokonce i já sám, neboť všichni patříme do balíku *My*, jenž je jiným jménem pro

¹⁹⁰ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 113.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 115.

kohokoliv v il y a.

Il y a se tedy nyní ukazuje s konečnou platností jako absolutní jinakost, která může fascinovat, inspirovat a zprostředkovávat estetický požitek.

Pokud jsme se zatím zaměřili na konkrétní analýzy *il y a*, úkolem této kapitoly bude na základě provedených zkoumání zasadit tyto analýzy do vztahu s dalšími aspekty Lévinasovy filosofie. V úvodu jsem zmínil, že se rozhodně nechci pokoušet o sledování proměn Lévinasova myšlení napříč jeho dílem a tohoto předsevzetí se chci držet. Nicméně povaha *il y a*, která se nám nyní ukázala jako jinakost, si sama žádá, aby byla vztažena k některým pozdějším tématům. Lévinasova pozdější tvorba je mnohdy shrnována pod výstižné označení *myšlení jinakosti*, jež je fundováno v kontemplaci nad lidskými vztahy. *Jinakost* je proto obvykle vykládána jako výsostná záležitost etiky. Mám za to, že takto úzké pojetí jinakosti nejenže zplošťuje možnosti nabízené raným dílem, ale navíc jde proti jeho samotné literě. Chci se v této kapitole proto podívat, jaké interpretace nabízí jinakost v Lévinasových spisech a jakou roli hraje ta jinakost, která se nám odkrývá spolu s *il y a*. Co rozhodně nechci, je vytvořit distinkci různých jinakostí a snažit se tak vysledovat jejich kvalitativní rozdíl. Taková snaha podle mého ani nenajde pevnou oporu v samotných primárních textech, ani není, jak se ukáže, principiálně možná.

Mým cílem je pouze odhalit jinakost *il y a* ve vztahu s jinakostí, o které Lévinas mluví v pozdějším díle. Chci vyzdvihnout jeho pozitivní charakter, který se často krčí ve stínu *hrůzy*, jejíž negativní konotace jsou v souvislosti s *il y a* traktovány častěji. *Hrůza* mnohdy zcela zakrývá úžas, fascinaci a estetický prožitek, který je v něm taktéž obsažen. Lévinas přímo o *jinakosti* v souvislosti s *il y a* nemluví příliš často, přesto v jeho textech můžeme toto tvrzení také najít¹⁹². O tom, že je *il y a* jistou jinakostí, nemůže být pochyb ani z jiných důvodů. Jak ukáží krátce v následující řádcích, *jinakost* je dána především v určité dialektice Stejného

¹⁹² Např. jsme viděli, že v pasáži o exotismu umění hovoří v této příležitosti o *jinakosti*, které nám je skrze umění sdělováno, viz Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 43.

a Jiného, v níž je Stejně vymezené jako to, co spoluzahrnuje subjekt. Jelikož je v *il y a* subjekt rozpuštěn spolu s objektem, musí být *il y a* svého druhu jinakostí, neboť je jiné než *já*. Otázky, které provází tento oddíl, proto zní: Může být *il y a* zdrojem jinakosti? A pokud ano, je jinakostí ve stejném smyslu jako je jím Druhý?

3.2 *Jinakost v rané tvorbě*

V posledních analýzách knih *Existence, a ten kdo existuje* a *Čas a Jiné*, Lévinas nařukává téma, které rozvine do samostatných děl teprve později. *Jiný* (Autre) je tu představen hlavně jako druhý člověk, který svou jinakostí završuje časovost.

Subjekt, který se zrodil kladením v hypostazi tím, že se zmocnil přítomného okamžiku, také navázal vztah se světem. Tento vztah jsem výše popsal jako fenomenologickou intencionalitu, v níž subjekt konstituuje objekt tím, že mu udílí určitý smysl, jaký pro tento subjekt má. Subjekt, který takto existuje a který se takto vztahuje ke světu, je sám.¹⁹³ Podle Lévinase je tato samota potřebná k tomu, aby subjekt povstal, neboť tím, že je *jeden*, se konstituuje jeho identita. Tím, že se subjekt vztahuje k objektu, ze sebe vychází, ale aby mu udělil smysl, aby byl objekt objektem pro něj, musí se do subjektu opět vrátit. Tím se jeho identita ještě posiluje, neboť se ukazuje, že je subjekt k sobě připoután.¹⁹⁴ Tvoří se tak „Já“, které uchovává v čase identitu subjektu – i přes měnící se obsahy vědomí, toto „Já“ je stále totožné.¹⁹⁵ Tento vztah mi tedy na jednu stranu zaručuje to, že unikám bezmeznosti *il y a*, že jsem identický, ale na druhou stranu se tato identita projevuje právě jako samota.¹⁹⁶

¹⁹³ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 59.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 61.

¹⁹⁵ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 72.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 71.

Samotu, kterou čistě intencionální subjekt zakouší, podle Lévinase ruší jinakost, kterou nám nejprve zprostředkovává vztah se smrtí (nebo jakýkoliv jiný zážitek, který míří na *il y a*). Smrt se totiž subjektu jeví mimo jakékoliv světlo.¹⁹⁷ To znamená, že se nachází mimo intencionalitu, a tím i mimo dosah subjektu. Subjekt v hypostazi se rodí tak, že se chápe okamžiku v přítomnosti – tím podle Lévinase ještě nedbá času.¹⁹⁸ Zrozený subjekt je pouze *já, zde a nyní*. Každé další nyní, kterého se subjekt chápe, podle Lévinase ještě nezakládá čas. *Já* nedbá minulosti ani budoucnosti – nedbá žádných dalších okamžiků než těch, kterých se zmocňuje a které jsou jeho přítomností. Vztah se smrtí, která nikdy není přítomná, proto subjekt přivádí k budoucnosti, a tím také k absolutní jinakosti, jakou je v tomto případě *il y a*.¹⁹⁹ Lévinas si ovšem klade otázku, jak může být subjekt zachován, je-li jeho vysvobození ze samoty opětovným sklouznutím do anonymnosti, v níž sice není osamocen, ale naopak je mimo všechna určení a kategorie.²⁰⁰ Jinakostí, která sice zbavuje subjekt samoty, ale zároveň mu zanechává identitu subjektu a nerozpouští ho v anonymitě noci, je druhý člověk, resp. „...setkání s obličejem, který současně dává i zcizuje druhého.“²⁰¹

Druhým člověkem zakládá zcela jiný způsob vztahu, který se liší od toho, jakým jsme se doposud vztahovali ke světu. „*Fenomenologický popis, který z definice nemůže opustit světlo, to znamená osamělého člověka uzavřeného ve své samotě, úzkost a smrt jako konec, nestačí na popsání vztahu k druhému, ať přináší jakékoli rozboru tohoto vztahu.*“²⁰² Fenomenologie popisuje druhého člověka jako „druhé já“, tím však podle Lévinase druhý není. Druhý je vším tím, čím já nejsem.²⁰³ Druhý je proto konkrétním projevem jinakosti.

¹⁹⁷ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 103.

¹⁹⁸ Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 73.

¹⁹⁹ Lévinas, *Čas a Jiné*, s. 113.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 119.

²⁰¹ Tamtéž, s. 123.

²⁰² Tamtéž, s. 72.

²⁰³ Tamtéž, s. 80.

3.3 Jinakost v pozdní tvorbě

V rané tvorbě je s jinakostí sice pracováno, Lévinas nám však nepodává žádnou vyčerpávající definici toho, čím tato jinakost vlastně je. Z logiky věci vyplývá, že je-li řeč o *jiném*, implicitně je v tomto obratu přítomno, že jiné je vždy *jiné než* něco, co jiné není. Ze zmíněných popisů můžeme již vytušit, že *jiné*, s kterým tu jsme konfrontováni, označuje něco, co je jiné než to, s čím se setkávám v intencionálním vztahu. V *Totalitě a Nekonečnu* je tato dualita shrnutá mezi pojmy *Stejný* a *Jiný* a smysl jinakosti je zde čerpán v opozici k tomu, co je *stejně* a čehož počátečním bodem je *já*.

Já jsem totožný sám se sebou – jsem *stejný*. Naproti tomu svět stojí proti mně a je tedy odlišný než *já* – je *jiný*. Stejně, o kterém Lévinas mluví, není jen toto banální konstatování *já* jsem *já*.²⁰⁴ *Já* má totiž v sobě navíc jakousi schopnost ztotožňování, která je velice podobná tomu, o čem jsem mluvil v podkapitole pojednávající o intenci, kdy si subjekt přisvojoval svět tím, že jej osmysloval, či jinak, kdy na něho vrhal světlo. V tomto ohledu můžeme říct, že svět, pokud je čistě vnější a není ještě předmětem nějakého vědomí, podržuje si vlastní jinakost. Jinakost světa se převádí na Stejně, jakmile na něj vědomí aplikuje své *chápací* schopnosti a vtiskává mu svůj logický řád. Věc se tak stává mou, stává se věcí pro mě. Moje vztahování ke světu je proto negací, která neguje jiné a neutralizuje tak veškerou jeho odlišnost.²⁰⁵

Svět, předtím než jej subjekt pojme v intencionálním vztahu, je *jiný*. *Jiný* je ovšem pouze v relativním smyslu²⁰⁶. Jinakost věcí ve světě je *jiná* „... *jako chleba, který jím, země, kde žiji, krajina, kterou obývám, jako občas já sám pro sebe; tento ,já, tento ,jiný‘. Z těchto skutečností se mohu nasytit a do značné míry uspokojit, jako kdyby mi předtím prostě chyběly. Tím samým se jejich jinakost ztrácí v mé identitě*

²⁰⁴ Lévinas, *Totalita a Nekonečno*, s. 23.

²⁰⁵ Tamtéž., s. 31.

²⁰⁶ Tamtéž., s. 170.

*myslícího či vlastního.*²⁰⁷ Mluví-li Lévinas o *Jiném* par excellence, má na mysli takovou jinakost, kterou nelze ztotožnit a převést na *Stejné*, jinakost, která já absolutně překračuje, a která je neuchopitelná formální logikou,²⁰⁸ a nelze jí ani nahlížet v intencionálním vztahu. Takovou jinakost v nerelativním slova smyslu nazývá proto *absolutní Jinakostí*.²⁰⁹

V *Totalitě a Nekonečnu* je touto absolutní jinakostí druhá lidská bytost, kterou Lévinas označuje jednoduše *Druhý* (Autri). O jinakosti Druhého mluvíme v mnohem silnějším smyslu, než v jakém mluvíme o jinakosti světa. Kdykoliv totiž se ho pokusím ztotožnit se sebou, tak jako to dělám u jsoucn světa, něco z druhého člověka mi vždy unikne. Věci ve světě jsou dokončené, lze u nich doposledka vyjmenovat jejich vlastnosti, avšak druhý člověk se stále děje, a proto ho nelze zcela uchopit. Tato neuchopitelnost Druhého skrze intencionální vztah, v němž by byl dán tak, jak jsou dána jsoucná, je u Lévinase shrnuta pod pojem *Nekonečna*. Druhý je *neuchopitelný*, protože je nekonečně *Jiný*.

3.4 Já, Druhý a il y a

Vidíme, že jak v raném, tak pozdějším díle spojuje Lévinas pojem jinakosti především s druhým člověkem. Druhý člověk svojí jinakostí zakládá etický vztah, který se pro Lévinase stává stěžejním tématem. Druhý ochromuje mou moc vlastnit a ukazuje se mi ve své bezbrannosti.²¹⁰ V této bezbrannosti mi odkrývá svou nouzi a tím na mě klade závazek, vůči kterému mám odpovědnost. Zakládá se tak etický vztah, v němž nouze, kterou spatřuji v Druhém, volá po tom, abych na ni reagoval.²¹¹

Nyní před námi vyvstává otázka po vztahu mezi jinakostí, kterou Lévinas přisuzuje Druhému, a která v posledku ústí do etického závazku, a jinakostí,

²⁰⁷ Tamtéž, s. 19.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 171.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 19.

²¹⁰ Tamtéž, s. 176.

²¹¹ Tamtéž, s. 60.

kteřou jsme dřívě odkřyli v *il y a*, a která je zřodem fascinace. Nejřvře je ovšem důležitě zamyslet se šířeji nad vztahem mezi Dřuhým, *il y a* a egem, ke kterému se váže intencionalita, a tedy konstituovaný svět.

V sekundární literatuře se můžeme na obecně rovině setkat se dvěma přístupy, jak tento trojúhelník chápat. Jeden z nich tu byl již naznačen, a sice v souvislosti se zřodem subjektu. Velké množství interpretací chápe totiž posun od *il y a* k subjektu skutečně lineárně. *Il y a* v těchto textech představuje jakési „přvodní“ zlo, které musí člověk překonat a vymanit se tak z jeho nesmyslnosti. Např. Merold Westphal píše, že prvním útekem před hrůzou, kterou představuje *il y a*, je v různých fázích Lévinasova díla vždy jinak vyjádřena stejná skutečnost – intence, obydlí, práce či *conatus essendi*. Totiž zřod zodpovědného *já*, které se skřze intencionalitu domáhá světa.²¹² Pro tuto chvíli nazvěme tento útek bytím-ve-světě, abychom ho tak odlišili od čistého bytí. Podle Westphala Lévinasovy texty představují ještě jiný východ z bezesmyslné temnoty, než je opanování existence v podobně bytí-ve-světě, je jím Dřuhý. Tento přístup tedy chápe *il y a* jako zlo a bytí-ve-světě a Dřuhého jako dvě možnosti útěku z něho. Tyto dva úteky se dají shrnout také jako *svoboda* subjektu a *zodpovědnost* za druhého.²¹³

Dřuhý přístup může představovat např. Michael Marder a jeho článek *Terror of Ethical*, v němž nestojí ve středu *il y a*, ze kterého je třeba utéct, ale jako odrazový můstek slouží bytí-ve-světě, které je v souladu s pozdější tvorbou chápáno jako totalita. V *Totalitě a Nekonečnu* totiž Lévinas chápe schopnost subjektu konstituovat smysl světa, a tedy jej převádět na Stejně, jako schopnost totalizující, která se všeho snaží zmocnit. Taková schopnost nenechává podle Lévinase prostor pro jinakost. Marder potom chápe *il y a* a Dřuhého jako sféry, které unikají totalizující schopnosti, protože jsou jinak-než-bytí-ve-světě,²¹⁴ a tedy zcela jiné než totalita, kterou subjekt vytváří. *Il y a* zde není stavěno do popředí jako zlo, ze

²¹² Westphal, *The welcome wound*, s. 218.

²¹³ Tamtéž.

²¹⁴ Marder, *Terror of the Ethical*, s. 1.

kterého je třeba různými způsoby utéci, ale jako jinakost, která naopak umožňuje útek z bytí-ve-světě. „...*Jinak-než-být není homogenním polem, protože znamená obojí: etický přístup k Druhému i de-personalizované, absolutně neosobní ševelení il y a, které zůstává i po rozpuštění hypostazované existence...*“²¹⁵

Domnívám se, že tato práce dokonce dokládá oprávněnost druhého přístupu, neboť vztahením Blanchotových úvah k myšlení *il y a* v Lévinasově tvorbě vychází doufám najevo, že *il y a* je jinakostí. Jinakostí, která stejně jako Druhý umožňuje vztah, který se vzpírá zahrnutí do totality.

3.5 *Il y a jako základ veškeré jinakosti?*

Jak se ukázalo ve shrnutí dialektiky *Stejný a Jiný*, pro Lévinase *Jiný* znamená jiný než já. Jiné než já jsou věci světa v relativním smyslu, ale taky druhý člověk, který je jiný absolutně, protože ho nelze převést na Stejné. Mám za to, že ve stejně silném smyslu je jiné také *il y a*. Nelze ho považovat za jiné než já v relativním smyslu, protože jeho jinakost nelze vymazat tím, že se ho chopím. Naopak veškeré uchopení je mu cizí. Lze ho prožít jen jako absolutní ztrátu *já*, ve které to již jakoby není můj subjekt, který *il y a* prožívá, ale je to *kdokoliv*, kterého jsem součástí, a které tvoří nekonkrétní *My*.

Z takového výkladu by se dalo vyvodit, že *il y a* je jinakostí ještě v silnějším smyslu, než jím je Druhý, protože ve vztahu s Druhým se můj subjekt nerozpíjí a stále je tu tedy něco, co je *stejné*. To je ale potřeba rázně odmítnout. Něco takového jako absolutní Jinakost nemůže mít stupně. Jinakost relativní je má, věci jsou od sebe a ode mě různé v různém stupni. Co se však ode mě různí natolik, že to nikdy nelze obsáhnout a co je tedy zcela jiné než já, nelze označit jako víc nebo míň zcela jiné. Přičemž to, že je něco jiné absolutně, je dáno tou skutečností, že je to neuchopitelné skrze intencionalitu. Nejde tudíž o nějakou vlastnost, která by

²¹⁵ „...*the otherwise-than-being is not a homogeneous field, since it entails both the ethical approach to the Other and a de-personalized, absolutely impersonal rustling of the there is (il y a), which remains after the dissolution of hypostatized existence...*“ Tamtéž.

výsostně příslušela *il y a* či Druhému, je to spíše *projev* určité skutečnosti. Je to způsob, jímž se projevuje jak Druhý, tak *il y a*.

V článku *Il y a – holding Levinas's hand to Blanchot's fire* se Simon Critchley také zabývá vztahem *il y a* a Druhého. Říká, že u Blanchota jde výlučně o neosobní jinakost, jde o vztah s exterioritou neutrálního, kdežto Lévinas (převážně v pozdní tvorbě) vyzdvihuje jinakost Druhého. Mohlo by se proto zdát, jak říká, že mezi těmito jinakostmi panuje přísné oddělení, a že jde o podobnost čistě formální. Critchley však navrhuje, podobně jako já výše, číst Lévinase Blanchotovou optikou. Tvrdí, že na první pohled se může Lévinasova filosofie jevit jako nutnost překonat *il y a* a to za účelem dosažení etického vztahu s Druhým a skrze něho dokonce vztahu náboženského. Toto naivní čtení říká, že „...*aby ustanovil etiku jako první filosofii, [...] musí Lévinas nejprve překonat neutralitu il y a.*“²¹⁶ Jde o již několikrát zmíněné lineární čtení, které začíná se zlou zkušeností s neutralitou *il y a* a končí se zkušeností dobrou v podobě jinakosti Boží. Tato zkušenost přitom musela nejprve projít skrze prostředkující moment hypostaze, který ustanovil subjekt a etický vztah s Druhým.

Critchley ovšem tvrdí, že ve skutečnosti nebylo *il y a* v Lévinasově práci nikdy zcela překonáno. Naopak se domnívá, že *il y a* se zarputile drží napříč jeho filosofií a vždy se znovu objevuje na klíčových místech výkladu.²¹⁷ Např. v pozdním článku *Bůh a filosofie*, který vyšel v roce 1975, mluví Lévinas o Boží jinakosti, kterou označuje jako *illietu*, v tom smyslu, že její jinakost je tak Jiná, že je myslitelná její konfúze s *il y a*.²¹⁸ K tomu Critchley dodává, že není náhoda, že termíny *il y a* a *illieta*, které Lévinas používá, mají homofonní charakter a navíc společný etymologický základ.²¹⁹

²¹⁶ „In order to establish that ethics is first philosophy, [...] Levinas must overcome the neutrality of the *il y a*...“ Critchley, *Il y a – holding Levinas's hand to Blanchot's fire*, s. 78.

²¹⁷ Tamtéž, s. 79.

²¹⁸ Lévinas, *Collected Philosophical Papers*, s. 165.

²¹⁹ Critchley, *Il y a – holding Levinas's hand to Blanchot's fire*, s. 80.

Na základě těchto argumentů se Critchley dostává k přesvědčení, že Lévinasovou snahou není překonání *il y a*, ale naopak chápe ho jako rezervoár, ze kterého následně čerpá svou jinakost Druhý a potažmo i Bůh. Kris Sealey reaguje na Critchleyho článek a vysvětluje *il y a* „...jako motor jinakosti, který zásobí palivem celek Lévinasova díla, včetně toho, co Lévinas označuje jako etická blízkost tváře Druhého.“²²⁰

Critchley má pravdu, chápe-li jinakost *il y a* a jinakost Druhého jako nelišící se stupněm, nicméně se podle mého mylí v přesvědčení, že jinakost *il y a* zakládá jinakost Druhého, a tím čerpá svou pozitivitu. Absolutní jinakost je dána v obou případech absolutním odlišením od *já*, nikoliv tím, že si ji vzájemně předávají. Sdílím s ním také přesvědčení, že chápat *il y a* pouze jako zlo, které je nutné překonat, je přístup zplošťující. Fakt, že *il y a* v sobě zahrnuje pozitivní rysy, ovšem není dle mého soudu dán tím, že se spolupodílí na konstituci Druhého. Na *il y a* je pozitivní sama její podstata, v níž má její jinakost charakter *kohokoliv*, čímž se pro nás stává fascinující.

Kris Sealey v článku *The 'face' of the il y a* rozvíjí Critchleyho úvahy a na základě podobné argumentace staví pojem *il y a* do centra Lévinasova filosofického rámce.²²¹ Dokonce zmiňuje možnost, že díky Blanchotově tvorbě lze *il y a* chápat jako to, co zakládá samotnou etiku.²²² Je-li totiž jinakost, která je pro etický vztah jedním ze základních předpokladů, čerpána z *il y a*, jež je jeho původním a čirým zdrojem, pak je možnost etiky založena již v *il y a* a to se svým způsobem stává etickým. Takový argument ovšem ve skutečnosti neobstojí. Přijmeme-li Critchleyho tvrzení, že *il y a* je palivem, které živí jinakost Druhého, neznamena to ještě, že etický závazek, který ve skutečnosti vztah s Druhým znamená, pramení jen z jinakosti. Jinakost Druhého jistě svým způsobem

²²⁰ „...as the engine of alterity that fuels the entirety of the Levinasian corpus, including what Levinas describes as the ethical proximity of the face of the Other.“ Sealey, *The 'face' of the il y a*, s. 432.

²²¹ Tamtéž, s. 433.

²²² Tamtéž, s. 435.

umožňuje zodpovědnost, neboť je to právě tato Jinakost, na kterou do té doby egoistický subjekt naráží, a která mění jeho vztahování se k okolí. Nicméně to, co etiku *zakládá*, není prostý vztah s Jinakostí; je to skutečnost, že se k této Jinakosti dostávám skrze konkrétno. Pro Lévinase není v etickém vztahu důležité pouze to, že je vztahem s nějakým Jiným, ale také to, že tento Jiný je *konkrétní* Druhý. Tuto konkrétnost vyjadřuje Lévinas tím, že do popředí staví tvář druhého. Jinakost druhého se zhmotňuje v jeho tváři, skrze níž se mi druhý dává nejdříve. Pohled do jeho očí ochromuje mou moc vlastnit a je to právě tento pohled, v němž se druhý člověk ukazuje jako nahý a bezbranný,²²³ a který předepisuje etický závazek, jenž přikazuje této bezbrannosti odpovědět v podobě převzetí zodpovědnosti za druhého. Tvář je vždy konkrétní, je konkrétním průzorem, skrze nějž spatřujeme jinakost.

Il y a je oproti tomu nekonkrétno par excellence, a proto se nemůže nikdy stát základem etiky. V něm je jinakost spatřována mimo jakékoliv horizonty. Etický vztah ovšem ze své podstaty vyžaduje konkrétního *ty*, jenž se stává základním a prvním horizontem. Konečná přednost vztahu s Druhým tudíž není založena na absurdním tvrzení odlišné kvality jinakosti, ale tím, že jeho nekonečná jinakost je stále svázána s konkrétním *tento*, na rozdíl od bezbřehého *kdokoliv v il y a*, který sice fascinuje, ale rozhodně nezakládá etiku. V *il y a* je sice jinakost, nekonečno, neidentita, nepojmovost, asymetrie apod. stejně jako v Druhém, etika však musí být založena skrze tvář Druhého. Druhý je konkrétní *někdo*, kdežto *il y a* v sobě má nekonkrétního *kdokoliv*. Kdokoliv nezakládá etiku, etika je založena na vztahu s konkrétním *ty* a nikoliv nekonkrétním *my*. Právě proto, i přesto co bylo v této práci řečeno, zůstává pro Lévinase etika první filosofií.

²²³ Lévinas, *Totalita a Nekonečno*, s. 176.

Závěr

Úmyslem této práce nebylo postavit *il y a* na piedestal. Nechtěl jsem tak jako jiní tvrdit, že celá Lévinasova filosofie se točí kolem něho. Taková snaha se mi jeví jako přehnaná. *Il y a* bylo důležitým a ústředním tématem Lévinasových raných prací, věnoval mu svá první samostatná díla. Později ač se toto téma vzdálilo, nevytratilo se zcela. V pozdějších pracích se tak stalo tím, co reálně označovalo: švehlením na pozadí. Myšlenky obsažené v rané tvorbě jejich autor nikdy neodmítl. Uznával, že jsou zkratkovitá a zasloužila by hlubší rozbor, nikdy je však neprohlásil za překonaná. Místo toho je v pozdějším díle vždy krátce a jako by mimochodem připomněl. Ozvuky, v nichž se *il y a* vždy bez varování znovu přivoláno na scénu, jsou jistým dokladem toho, že tato témata pokládal Lévinas i nadále za podstatná. Nedá se z toho však soudit nic hlubšího. Nelze z nich odvozovat etické *il y a*. Nelze jej zbožšťovat a prohlašovat za jinakost všech jinakostí. Ve snaze najít pozitivní *il y a*, jsem proto vycházel z prožitku, nikoliv ontologické konstituce. Chtěl jsem pouze pojem oprášit a usadit jej vedle témat, která jsou v souvislosti s Lévinasem citovány častěji.

V této snaze se však ukázalo, že Druhý, resp. jinakost, kterou druhý člověk představuje pro sobecký a egoisticky orientovaný subjekt, je stejně nezměrná, stejně neuchopitelná a stejně nekonečná, jako je jinakost *il y a*. To je stejně jako on jinakostí absolutní, neboť vymezení takové jinakosti je čistě negativní: je to jinakost, na kterou subjekt naráží a kterou nemůže překonat, a pokud ano pak se v tomto překonání ztrácí něco podstatného. Tím se ovšem nechce říct, že jedno nebo druhé má ontologickou přednost. A tím se zase nechce říct, že by jedno nebylo hodnotnější než druhé. Druhý zakládá etický vztah. Etický vztah je vztah k absolutní jinakosti, ovšem spatřované skrze konkrétního člověka. Jeho Tvář je to, co volá po etice. *Il y a* oproti tomu nikdy etický vztah zakládat nemůže.

Myšlenky spadající do rané tvorby jsou spíše myšlenky ontologické, ve kterých

se pozdější Lévinasův etický zájem teprve rodí. I přesto, že Lévinasova ontologie vychází z fenomenologických kořenů, objevuje vlastní cesty a ty staré často dláždí novými motivy. Zavádí korporalitu vědomí, v níž není dominantní skutečnost, že toto vědomí je ve světě, nýbrž že je *zde*. Vědomí nachází své místo, své obydlí, jak řekne později. Starost o vlastní existenci nahrazuje touhou, v níž se zrcadlí počáteční sobectví subjektu. Pohyb ve světě není orientován starostí o přežití, ale touhou uspokojit své potřeby. Pravým ontologickým bodem, který otřásá původní fenomenologií, je však myšlenka přísného oddělení existence od existujícího. Myšlenka, která spatřuje v situaci, v níž se existující chopí své existence, přelomovou událost, jež znamená zrození.

Pro tuto práci se stal důležitým závěr, který vyplynul právě z úvah nad hypostazí. Zrození existujícího může připomínat pra-příběh, ve kterém na počátku věků vzniká člověk. Vzniká *ex nihilo* v jediném okamžiku a stává se pánem všeho jsoucího. Vzniká kdysi dávno a od té doby existuje. Hypostaze se může zdát jako akt stvoření člověka. Nemůžu popřít, že to byly právě biblické příběhy, které Lévinase vedly tímto směrem, příběh o stvoření člověka však Lévinas jistě nechápal ploše a naivně. Hypostazi umístil do situace, ve které se teprve rodí časovost. Nemohla tak nastat na počátku věků. Není prvopočátkem lidských existujících v jejich obecnosti, ale počátkem každého existujícího zvlášť. *Il y a* nám neustále hrozí, vždyť Lévinas popsal mnoho zážitků, v nichž se *il y a* probíjí skrze jsoucno a znovu na nás doráží. Není tedy něčím kdysi překonaným. Hypostaze se stále děje. *Il y a* je překonáváno stále. Akt stvoření probíhá právě *ted'* a týká se právě *mě*. Lévinas nehledal žádný prapůvodní okamžik, ale okamžik centrální. Centrální v tom smyslu, že je identifikací nějakého konkrétního *tohoto*, a tím prvním schůdkem ke zrodu subjektu. Zastavení přítomnosti a kladení se v místě, vyvstání subjektu a jeho zmocnění se existence se děje v každém okamžiku. Hypostaze se děje v každém okamžiku. Zakoušení *il y a* v nespavosti či v únavě je pak jejím aktuálním selháváním. Jsem tu ještě nějaký já, nějaký identifikovaný, ale jako bych

to já již nebyl. Je tu já identifikující se v okamžiku, ale ne já zmocňující se místa, já pánem existence.

Kdyby sám Lévinas chápal jím naznačený pohyb skutečně lineárně, nemohl by nikdy etiku prohlásit za první filosofii. *Il y a*, hypostaze, intence a vztah k Druhému se neobjevují v časové následnosti, ale jsou naráz. Etický vztah má nejvyšší hodnotu, nikoliv protože přichází jako první, ale protože na jedné straně je vztahem k Jinakosti, která je bezmezná a nekonečná, na druhé je však také vztahem ke konkrétnímu individuu, je to vztah tváří v tvář a teprve ten může zakládat skutečnou hodnotu, kterou můžeme nazvat etickou. Etika nás přivádí k solidaritě a sounáležitosti. *Il y a* se hrozíme stejně tak jako nás vábí. Je to jinakost, jež vybízí k tvorbě, nikoliv k odpovědnosti. Tím je však stále nebezpečná a svým způsobem násilná. V básni či obrazu je vždy trocha násilí. Umění je také mocněním. Estetický prožitek do nás proniká jako nůž. Touha psát a malovat není touhou pomoci, otevřít náruč, naslouchat, je to touha diktovat, rozkazovat, touha stavět a bořit zámky, touha křísit a vraždit národy. Tah štětcem po plátně je brutálním aktem, v němž nechávám druhé věčně žít i umírat. Samotná četba, v níž se naše vědomí dotýká *kohokoliv* čerpaného z *il y a* a propadá tak fascinaci, je násilná stejně. Jména lidí i věcí v knize míří na *kohokoliv*. Jsem to *já*, kdo z *jakékoliv* Anny končící svůj život pod koly vlaku dělá svou Annu – tu o níž jsem před lety četl, o níž nečetl nikdy nikdo jiný a jejíž příběh nikdo nese-psal. Přesto i tato má Anna je stále *kýmkoliv*, protože ke mně nepřišla tak jako jsoucno ve světě, nýbrž skrze literaturu, v níž je pouze obrazem, který nikdy nebudu moci prohlásit za svůj v definitivním smyslu.

Fascinace je sobecká nikoliv altruistická. Také estetika je sobecká. Krásné je dobré, ale nikoliv v etickém smyslu. Pozitivní *il y a* není pozitivní kvůli vztahu s etickým dobrem, je pozitivní, protože je krásné, hluboké a hrůzu nahánějící neznámo. Je pozitivní, protože z *jakékoliv* Anny nikdy nedovolí udělat *mou* Annu definitivně.

Seznam použité literatury

- BERGSON, Henri. *Čas a svoboda: o bezprostředních datech vědomí*. 1. vyd. Praha : FILOSOFIA, 1994, 134 s. ISBN 80-7007-065-X.
- BIERHANZL, Jan. Exotismus umění: skutečnost bez světa. Raný Levinas. *Ostium* [online]. Reginald A. Slavkovský. Ročník 5, číslo 3. Místo vydání : Občianske združenie Ostium, 2005, [3.6.2017]. ISSN 1339--942X. <http://www.ostium.sk/sk/exotismus-umeni-skutecnost-bez-sveta-rany-levinas/>.
- BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. 1. vyd. Praha : Hermann & synové, 1999, 384 s.
- BLANCHOT, Maurice. *Temný Tomáš*. 1. vyd. Praha : Rubato, 2014, 110 s. ISBN 978-80-87705-28-5.
- CRITCHLEY, Simon. *Il y a – holding Levinas's hand to Blanchot's fire*. In KATZ, Claire, TROUT, Lara. *Emmanuel Levinas: Critical assessments of leading philosophers*. 1. vyd. New York : Routledge, 2005, ISBN 0-415-31049-0, s. 75–87.
- DAVIES, Paul. A fine rise: Reading Blanchot reading Levinas. In *Re-reading Levinas*, BERNASCONI, Robert, CRITCHLEY, Simon. Bloomington : Indiana University Press. 1991. 252 s. ISBN 0253206243.
- DAVIES, Paul. A linear narrative? Blanchot with Heidegger in the work of Levinas. In *Philosophers' Poets*. Londýn : Routledge, 1990.
- DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii Námitky a autorovy odpovědi*.

1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2003, 536 s. ISBN 80-7298-084-X.
- EISENSTADT, Oona. Levinas and Adorno: Universalizing the Jew after Auschwitz. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. 2006, Volume 14, Issue, ISSN 1053-699X, s. 131-151.
- GREENE, Naomi. Thomas, Come Back. *NOVEL: A Forum on Fiction*. Nancy Armstrong. Ročník 8, číslo 2. USA, Durham : Duke University Press. 1975. ISSN: 0029-5132, s. 175-177.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1996, 477 s. ISBN 80-86-005-12-7.
- HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*. 1. vyd. Rychnov nad Kněžnou : Ježek, 2000, 56 s. ISBN 80-85996-32-4.
- HILL, Leslie. *Blanchot: Extreme Contemporary*. 1. vyd. Londýn, New York : Routledge 1997, 320 s. ISBN-13: 978-0415091749.
- HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2004, 340 s. ISBN 80-7298-085-8.
- KARUL, Róbert. *O bytí bez subjektu*. 1. vyd. Pusté Úlany : Schola Philosophica, 2012, 172 s. ISBN 978-80-89488-07-0.
- KRANCE, Charles. Thomas the Obscure by Maurice Blanchot. *The French Review*. Edward Ousselin. Ročník 49, číslo 1. Washington : American Association of Teachers of French. Říjen 1975. ISSN 0016-111X, s. 153.
- LARGE, William. Impersonal Existence: A conceptual genealogy of the “there is” from Heidegger to Blanchot and Levinas.

- Angelaki*. Ročník 7, číslo 3. Londýn : Routledge.
2002. ISSN: 1387-2842, s. 131-142.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Collected Philosophical Papers*. 1. vyd. Springer Science & Business Media, 1987, 186 s. ISBN 9024733952.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné / Le Temps et l'autre*. 1. vyd. Praha – Liberec : Dauphin, 1997, 180 s. ISBN 80-86019-33-0.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a Nekonečno*. 2. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2009. 232 s. ISBN 978-80-7298-394-0.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. 2. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2009, 86 s. ISBN 978-80-7298-414-5.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. 1. vyd. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2014, 262 s. ISBN 978-80-7465-127-4.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1997, 274 s. ISBN 90-247-2374-4.
- LÉVINAS, Michaël. The Final Meeting between Emmanuel Lévinas and Maurice Blanchot. *Critical Inquiry*. W. J. T. Mitchell. Ročník 36, číslo 4. Chicago : The University of Chicago Press. 2010. s. 649-651.
- MARDER, Michael. Terror of the Ethical: On Levinas's Il y a. *Postmodern Culture* [online]. Eyal Amiran. Ročník 18, číslo 2. Baltimore : Johns Hopkins University Press, leden 2008, [cit. 10.7.2017]. Pozn. ISSN: 1053-1920. Dostupné na internetu: <https://muse.jhu.edu/article/245444>
- RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and others*. 10. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 213 s. ISBN 978-

0-521-35369-4.

- SEALEY, Kris. The 'face' of the il y a: Levinas and Blanchot on impersonal existence. *Continental Philosophy Review*. Anthony J. Steinbock. Ročník 46, číslo 3. Netherlands : Springer Netherlands. 2013. ISSN: 1387-2842, s. 431-448.
- SUCHAREK, Pavol. Hraničná skúsenosť čítania: Maurice Blanchot. *FILOZOFIA*. Dagmar Smreková. Ročník 64, číslo 8. Bratislava : Filozofický ústav SAV. 2009. ISSN 2585-7061, s. 781-792.
- VASEY, Craig R. Existence and Existents by Emmanuel Levinas (review). *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*. Timothy F. Bellamah. Ročník 44, číslo 3. Washington : The Catholic University of America Press. červen 1980. ISSN: 0040-6325, s. 466-473.
- WESTPHAL, Merold. The welcome wound: emerging from the il y a otherwise. *Continental Philosophy Review*. Anthony J. Steinbock. Ročník 40, číslo 3. Netherlands : Springer Netherlands. 2007. ISSN: 1387-2842, s. 211-230.
- WYSCHOGROD, Edith. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*. 1. vyd. Boston : Nijhoff, 1974, 222 s. ISBN: 9024716128.
- YOUNG, William. *Uncommon Friendships: An Amicable History of Modern Religious Thought*. Eugene, Oregon : Wipf & Stock Pub, 2010, 330 s. ISBN-13: 978-1556358364.