

UNIVERZITA KARLOVA
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

DIPLOMOVÁ PRÁCE



Bc. Petr Vaškovic

Existence bez existujícího
Existence without existent

Poděkování

Na tomto místě bych rád upřímně poděkoval Martinovi Ritterovi, Ph.D. za odborné vedení diplomové práce a za mnohé cenné rady a připomínky k předchozím verzím textu, které pomohly dát mým úvahám nad Jinakostí ucelenou formu.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V..... dne..... podpis.....

Abstrakt

Diplomová práce si klade za cíl vyjasnit vztah mezi pojmy *absolutní Jinakost* (*tout Autre*), *ono je* (*Il y a*) a *živel* (*L'élément*) v díle Emmanuela Lévinase. Východiskem zkoumání je předpoklad, že výše uvedené pojmy lze chápat coby rozličné druhy Jinakosti. V první části práce, na pozadí spisů *Existence a ten, kdo existuje* a *Čas a Jiné*, dochází k tematizaci pojmu *il y a*, jehož geneze v Lévinasově myšlení je posléze uvedena v souvislost s filosofií Martina Heideggera. Druhá část práce je nesena analýzou pojmu *živel*, tak, jak je představen v textu *Totality a nekonečna*. Část třetí se zabývá absolutní Jinakostí, jež je tematizována v opozici k pojetí totalizujícího subjektu. V poslední části práce jsou jednotlivé druhy Jinakosti, na základě v předchozích kapitolách provedených analýz, usouvztažněny a kvalitativně rozlišeny.

Klíčová slova: Lévinas, Heidegger, jinakost, absolutní jinakost, totalita, *il y a*, *ono je*, *živel*, *Existence a ten, kdo existuje*, *Totalita a nekonečno*, *Čas a Jiné*

Abstract

The aim of this diploma thesis is to elucidate the ambiguous relation between the concepts of *absolute alterity* (tout Autre), *there is* (il y a) and the *element* (L'élément) in the work of Emmanuel Levinas. The investigation starts with a presupposition, that the above-mentioned concepts can all be considered a form of alterity. First part of the thesis thematises *il y a* against the backdrop of two seminal texts - *From Existence to Existents* and *Time and the Other* – and also in relation to Martin Heidegger's philosophy. Second part is structured around the analysis of the element, as it is presented in *Totality and infinity*. Part three deals with the concept of absolute alterity, which is contrasted to the conception of the totalizing subject. In the last part of the thesis, these three distinct kinds of alterity are brought into relation and qualitatively differentiated from one another.

Key words: Levinas, Heidegger, alterity, radical alterity, totality, il y a, there is, element, From Existence to Existents, Totality and Infinity, Time and the Other

„Bytí je bez odpovědi. Vůbec si nelze představit směr,

kterým by se tato odpověď měla hledat.“

(Existence a ten, kdo existuje, str. 19)

OBSAH

KAPITOLA I. - LÉVINAS A JINAKOST	1
PODKAPITOLA I. - LÉVINASOVA FILOSOFIE.....	1
Úvod do Lévinasova myšlení Jinakosti	1
PODKAPITOLA II. – JINAKOST.....	3
Druhy Jinakosti.....	3
Jinakost	4
Jinakost il y a, živlu a absolutní Jinakosti	5
PODKAPITOLA II. - METODOLIGICKÉ POZNÁMKY.....	6
Struktura kapitol a metodologie práce	6
KAPITOLA II. - EXISTENCE BEZ EXISTUJÍCÍHO.....	9
PODKAPITOLA I. - IL Y A v EXISTENCI A TEN, KDO EXISTUJE	9
Úvod.....	9
Ontologicko-existenciální východisko il y a.....	9
Výklad il y a z Existence a ten, kdo existuje.....	10
Zkušenost subjektu s il y a.....	13
PODKAPITOLA II. - ODLIŠNÁ INTERPRETAČNÍ HLEDISKA	15
Přesun na analytickou rovinu	15
Lineární narativ	16
Il y a a Lévinasova pozdní tvorba.....	17
Náboženské interpretace.....	18
Materiální solipsismus a instrumentální pojetí il y a	19
Vymezení se vůči interpretacím.....	19
PODKAPITOLA III. - IL Y A JAKO MYŠLENÍ JINAKOSTI.....	22
Úvod – výchozí bod analýzy il y a	22
Existence a ten, kdo existuje a Heidegger.....	22
Problém ontologické diference.....	25
Absence Jinakosti u Heideggera	27
Heideggerova vrženost jako záblesk Jinakosti	28
Jinakost a fenomén smrti.....	29
PODKAPITOLA IV. - IL Y A ÚZKOST	32
Lévinasovo popírání úzkostlivé podstaty il y a.....	32
Odůvodnění posunu od hrozivého k úzkostlivému.....	33
Fenomén úzkosti u jiných autorů	34
Heideggerova úzkost a strach	35
Absence rozlišení mezi strachem a úzkostí v Existenci a ten, kdo existuje	39
Vykázání úzkostlivé podstaty il y a	40
Interpretace spojující Lévinase a Heideggera	42
PODKAPITOLA V. - ONTOLOGICKÁ SEPARACE A IL Y A.....	44
Požadavek po ontologické separaci	44

Primární rovina - il y a coby neurčitost.....	46
Sekundární rovina - il y a jako prostor neurčitosti.....	47
Kritická poznámka.....	50
PODKAPITOLA VI. – LÉVINAS, BLANCHOT A PROSTOR IL Y A	52
Lévinas, Blanchot a Heideggerovo dědictví.....	53
Literární prostor	54
Tvůrčí prostor anonymní existence	57
Lévinas, Blanchot a il y a.....	60
KAPITOLA III. - ŽIVEL.....	62
Živel v Totalitě a nekonečnu	62
Vymezení živlu s přihlédnutím k Heideggerově pojmu es gibt	64
Živel jako neurčitý obsah.....	66
KAPITOLA IV. – ABSOLUTNÍ JINAKOST	68
PODKAPITOLA I. – STEJNÝ, JINÝ A TOTALITA.....	69
Jiný, Stejný a totalita	69
Proti Hegelově obecnosti	72
Proti Husserlově teorii.....	73
Rosenzweigův formativní vliv	75
Totalita.....	77
PODKAPITOLA II. – PROCES ZTOTOŽNĚNÍ A JÁDRO TOTALIZUJÍCÍHO SUBJEKTU	78
Proces ztotožnění a celistvost jsoucího	78
Totalizující subjekt a anamnésis.....	79
Anamnésis jako jádro totalizujícího subjektu	80
Zrod totalizujícího subjektu.....	81
PODKAPITOLA III. – ABSOLUTNÍ JINAKOST.....	82
Totalita jako problém.....	82
Prolomení totality a oddělení.....	84
Aktivní přístup tváře	85
Zachování distance a touha	89
KAPITOLA V. – KVALITATIVNÍ ROZLIŠENÍ JINAKOSTI	92
Lévinas a kategorie formy a obsahu.....	92
Kvalitativní rozlišení Jinakosti	94
Svébytnost Jinakostí.....	96
Závěry	99
Seznam použitých zkratk	103
Seznam použité literatury	104

KAPITOLA I. - LÉVINAS A JINAKOST

PODKAPITOLA I. - LÉVINASOVA FILOSOFIE

Úvod do Lévinasova myšlení Jinakosti

Tato práce si klade za cíl sledovat tři stěžejní momenty uchopení pojmu Jinakosti v díle Emmanuela Lévinase. Takovýto záměr se zprvu může zdát pochybný. Myslíme-li Jinakost, pak, zdá se, před námi stojí fundamentální dichotomie Stejného a Jiného, případně identity a neidentity, a není zde prostor pro to, abychom samu Jinakost či neidentitu dále kvalitativně rozlišovali. Jiné je Jiné jednoduše v tom ohledu, že se radikálně odlišuje od Stejného či identického. Lévinasova filosofie je avšak specifická svým překročením tohoto binárního rozlišení na Stejně a Jiné, v němž odkrývá pojem Jinakosti z mnoha rozličných perspektiv.

Abychom mohli proniknout v toto specifické myšlení Jinakosti, začněme nejdříve stručným úvodem do Lévinasovy filosofie. Lévinasova zcela jedinečná perspektiva stojí na třech vzájemně se podporujících pilířích. Prvním je náboženské, konkrétně pak hebrejské myšlení. Zde před námi stojí Lévinas coby židovský myslitel, především pak komentátor talmudických textů, jenž se ve svém čtení a výkladu blíží filosofické hermeneutice¹. Druhým pilířem je fenomenologicko-ontologicko-existenciální východisko, jež z části přejímá od Hegela a Husserla, ale především pak od Heideggera², a jež postupem času originálním způsobem transformuje v pilíř třetí, kterým je jeho vlastní filosofická pozice. Tu by bylo možné nazvat filosofií protitotalitní či filosofií absolutní Jinakosti. Je patrné, že takto diametrálně odlišné pozice nelze smysluplně spojit, a

¹ RUKRIGLOVÁ, Dita. *Jaký je Lévinasův judaismus?* Str. 605.

² MORRISON, Glen. *Levinas' philosophical origins: Husserl, Heidegger and Rosenzweig*. Str. 41.

tím Lévinase vsadit kamsi na pomyslnou linii filosofie. Klasifikaci navíc stěžuje fakt, že tyto nesourodé linie myšlení se v Lévinasově tvorbě často prolínají. Přidáme-li k tomu ještě Lévinasovu nesystematičnost, pak se před námi rýsuje velmi komplexní a nesourodá filosofická pozice, v níž je složité proniknout.

Chceme-li o Lévinasově díle pojednat, pak je zapotřebí toto fragmentární myšlení v jistém bodě uchopit. Témat, kterými se Lévinas zabývá, je nepřehledné množství. Nezbyvá nám tedy než si položit otázku po úběžníku jeho myšlení. K čemu ve svých filosofických a náboženských spisech směřuje? Jak nám může napovědět název jeho stěžejního díla, tak tímto úběžníkem je idea nekonečna. Idea nekonečna, jež je synonymní s pojmem *absolutní Jinakosti*.

Idea nekonečna, třebaže se stává diskutovaným tématem již s Anaximandrovou ekvivalencí bytí a bezmezného³, jen málokdy stojí ve středu filosofického zájmu. Je skloňována především v teologii či obecně v náboženském myšlení a až na pár výjimek se pro filosofickou argumentaci nestává relevantní. U Lévinase je tomu naopak. Tam, kde tradiční filosofie aspiruje v pojmové práci k jednotě poznání všeho jsoucího, Lévinas oproti tomu klade a neúnavně prosazuje primát nekonečného jako toho absolutně Jiného, tedy teoreticky a pojmově neuchopitelného. Pouhý vzdor spekulativní filosofii, nesen postulací pojmu absolutně Jiného, by sám o sobě ještě výjimečným nebyl. Co Lévinasovu absolutní Jinakost činí jedinečnou, je takříkajíc prostor, do kterého ji umísťuje. Pokoušíme-li se myslet nekonečno, pak je vždy vůči subjektu zcela transcendentním, a především i něčím výsostně ne-lidským či bytostně neosobním. Lévinas nekonečno z této pozice sesazuje a umísťuje jej do sféry intersubjektivit. Je to totiž druhý člověk, v jehož *tváři* se nekonečno zračí a skrze kterou k nám také promlouvá. Tímto nám Lévinas svou zcela unikátní syntézou řeckého a hebrejského myšlení umožňuje vstoupit do jistého druhu vztahu s *ideatem* samotné ideje nekonečna.

³ ARISTOTELES. *Fyzika* III, 4, 203b6

PODKAPITOLA II. – JINAKOST

Druhy Jinakosti

Vraťme se po stručném úvodu k tématu samotné práce. Jak již bylo naznačeno, budeme zde sledovat Lévinasovo uchopení problematiky Jinakosti a absolutně Jiného. Soustředíme se převážně na dva texty. Konkrétně na raný spis *Existence a ten, kdo existuje* (De l'Existence à l'Existent) a posléze na Lévinasův *magnum opus*, jímž je *Totalita a nekonečno* (Totalité et Infini).

Během zkoumání budeme vycházet z rozlišení mezi několika „druhy“ Jinakosti. Primárním bude již zmíněná idea Nekonečna. Ta je, Lévinasovými slovy, Jinakostí *par excellence* – tedy Jinakostí absolutní. S tímto druhem Jinakosti se setkáváme především v *Totalitě a nekonečnu*, i když neurčitých obrysů získává již ve spisu *Čas a Jiné* (Le Temps et l'Autre). Druhým typem Jinakosti, jenž Lévinas prvně explicitně tematizuje v *Čase a Jiném*⁴ a posléze důkladně analyzuje v *Totalitě a nekonečnu*, je *živel* (l'element). Třetím, z pozice pozdního Lévinase sice marginálním, avšak pro nás v práci stěžejním typem Jinakosti, je *ono je* (il y a) či *existence bez existujícího* (l' 'exister sans existant). Skrze tento pojem Jinakost uchopuje ve své rané tvorbě, především pak ve spisech *Existence a ten, kdo existuje* a *Čas a Jiné*.

Práce si klade dva cíle. V první řadě vykázat, že pojem *il y a* je v rámci Lévinasova díla jednou z prvních instancí myšlení Jinakosti. Zadruhé postavit *il y a* do kontrastu s dvěma zbylými druhy Jinakosti, jimiž jsou *živel* a absolutní Jinakost, a skrze to osvětlit jejich vzájemný vztah. Tyto tři pojmy stojí v základech nové metafyziky, kterou se Lévinas v *Totalitě a nekonečnu* pokouší vystavit, a je proto na pováženou, že on sám se je nepokouší uvést v souvislost.

⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a Jiné*. Str.81. (Dále bude uváděno pod zkratkou ČJ)

Jinakost

Co je vůbec Jinakost? Poodhlédneme-li od Lévinasova specifického uchopení tohoto pojmu, tak na nejabstraktnější rovině je Jinakost možné pojmut jako to *odlišné*, co stojí v opozici k jistým způsobem konstruované *identitě*. Identita se vyznačuje tím, že ji je možné teoreticky uchopit čistě skrze její vlastní kategorie, a to bez nutnosti odkazovat k čemukoli, co by vůči ní bylo vnější. Konstruovat identitu je možné jak z pozice epistemologické (jednota poznání), ontologické (jednota jsoucího), dějinné (teleologické pojetí dějinného vývoje) či z pozice subjektu.

Lévinas z tohoto obecného rozlišení vychází. Identitu nazývá *totalitou* a podrobuje její epistemologickou, ontologickou, dějinnou i subjektivní podobu kritice. Této kritice se budeme v následujících kapitolách důkladně věnovat. Lévinas v *Totalitě a nekonečnu* rozlišuje mezi Jinakostí v běžném slova smyslu a Jinakostí *absolutní*. Jiné v běžném slova smysl, je vše, co je vůči subjektu vnější. Jiná v běžném smyslu jsou jsoucna, která teoreticky či prakticky uchopujeme. Jiným je tak například jídlo, které jedinec konzumuje či vzdálený obrys domu, k němuž se přibližuje a tím jej uchopuje - jak smyslově, tak pojmově. Oproti tomu stojí Jinakost v absolutním smyslu. Pro tu Lévinas nejčastěji užívá označení *nekonečno* či konkrétněji *idea Nekonečna*. Tento druh Jinakosti se vyznačuje především pojmovou neuchopitelností. Nemělo by smysl se zde tímto druhem Jinakosti důkladně zabírat, neboť dostatek prostoru mu bude věnováno v třetí kapitole této práce. Na závěr je nutné poznamenat, že pojem absolutní Jinakost Lévinas vyhrazuje čistě pro ideu Nekonečna. Živel či *il y a* v *Totalitě a nekonečnu* absolutní Jinakostí nenazývá.

Jinakost *il y a*, živelu a absolutní Jinakosti

V úvodu jsme naznačili pro další zkoumání nutný předpoklad a to, že jak *il y a*, živel, tak absolutní Jinakost, jsou rozličnými druhy Jinakosti. Poté, co jsme rozlišili mezi Jinakostí v běžném slova smyslu a Jinakostí absolutní, si položíme otázku, zdali je tento předpoklad oprávněný. To, že absolutní Jinakost je jistým druhem Jinakosti, je očividné. Jak je to ovšem se zbylými dvěma pojmy?

Podívejme se nejprve na živel. U tohoto pojmu nám situaci ulehčuje skutečnost, že jej Lévinas poprvé tematizuje v *Totalitě a nekonečnu*, tedy ve spise, kde již explicitně pracuje i s pojmy Jinakosti a absolutní Jinakosti, přičemž z Lévinasova výkladu jasně vyplývá, že živel je vůči subjektu tím Jiným. Obsahem živelu jsou *živiny*, jež jsou jednoduše tím, z čeho subjekt žije. Ačkoli se Lévinas záměrně drží na abstraktní rovině a žádné konkrétní příklady neuvádí, tak by myslím nebylo zavádějící tvrdit, že živiny jsou jednoduše tím, co uspokojuje tělesné potřeby jednotlivce. V pojmu živin tedy Lévinas akcentuje jisté před-teoretické uchopení jsoucn na rovině tělesnosti. Předtím, než jsoucn uchopíme teoreticky, setkáváme se s nimi coby s živinami, jež jsou ve vztahu s tělesností subjektu. Živiny jsou tak vždy tím Jiným vůči subjektu – tím, co je obsahem samotného prostředí, v němž je subjekt ponořen. Dále se dozvídáme, že živel je cizostí světa, který subjekt *zakládá*⁵ a z kterého se subjekt slastně těší. Přičemž věci, z kterých se subjekt slastně těší, přicházejí z jistého „pozadí, z něhož se vynořují a do něhož se ve slasti, již nám mohou dát, navracejí“⁶. Tímto pozadím – opět Jiným vůči subjektu – je živel sám. Posléze i smyslovost, jenž nazývá *faktem slastného těšení se*, je vždy před rozumem. Je před-teoretická a „nelze ji proto spojovat s totalitou“.⁷ Smyslovost, předcházející teoretickému přístupu, zdá se, je spíše tím, co totalitu narušuje, a jak Lévinas poznamenává, tak i tím, co „rozehrává samu separaci bytosti

⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 111.

⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 112.

⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 119.

– *oddělené a nezávislé*“⁸. Jinakost živlu i živin je pro subjekt vždy přítomna a vytrácí se až v momentu *uspokojení potřeby*⁹. Bylo by zbytečné zabíhat zde do podrobností. Pojmu živlu se budeme důkladněji věnovat v následujících kapitolách. Prozatím nám postačí těchto několik příkladů, které živel a živiny ustavují jako to Jiné vůči subjektu.

Co se týče Jinakosti *il y a*, tak ta je obsažena v požadavku, který Lévinas postulací tohoto pojmu klade. Jak ukážeme v nadcházející kapitole, tak *il y a* je Lévinasovou odpovědí na Heideggerovo ustanovení ontologické diference. Tam, kde Heidegger předpokládá pouhý rozdíl či diferenci mezi *bytím* (Sein) a *jsoucím* (Seindes), Lévinas vyžaduje ostrou separaci. V *Existenci a ten, kdo existuje* přichází v pojmu *il y a* s předpokladem, že existence (*il y a*) je vždy separovaná od existujícího subjektu. Lévinas tak oproti Heideggerově ontologické diferenci v pojmu *il y a* staví *ontologickou separaci*, čímž vůči subjektu staví *il y a* jako to radikálně Jiné. Opět zde nemá smysl zabíhat do přílišných detailů. Jinakosti *il y a* a Lévinasově požadavku po ontologické separaci, bude věnována převážná část následující kapitoly.

PODKAPITOLA II. - METODOLIGICKÉ POZNÁMKY

Struktura kapitol a metodologie práce

Nyní jen ve stručnosti načtneme metodologický rozvrh práce. Jak bylo předesláno, tak pojmy, jež budou úběžníkem zde prováděného zkoumání, jsou *il y a*, živel a absolutní Jinakost. V následujících kapitolách bude nejvíce prostoru

⁸ Tamtéž.

⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Str. 111. (Dále bude uváděno pod zkratkou TN)

věnováno tematizaci a analýze pojmů *il y a* a absolutní Jinakosti. Pojem živel, ačkoli v Lévinasově koncepci nesporně důležitý, není z interpretačního hlediska nijak problematický. Z toho důvodu mu zde nebude věnováno tolik prostoru, jako dvěma zbylým pojmům. Analýza živlu proto nebude nijak důkladná a jeho expozice poslouží především k exaktnějšímu vymezení *il y a* a absolutní Jinakosti v poslední kapitole práce.

Dále je nutné vzít na vědomí, že se v práci nebudeme zabírat všemi instancemi užití pojmu Jinakosti v Lévinasově díle. Důležité pro nás budou již zmíněné pojmy *il y a*, živel a absolutní Jinakost, a z toho důvodu budeme nuceni ponechat stranou dva další pojmy. Nebudeme zde rozebírat Jinakost v běžném smyslu a poté Jinakost obsaženou v ideji Boha. Prvního druhu Jinakosti se v analýzách zběžně dotkneme, ale Jinakost Boha vynecháme zcela. To jednoduše z toho důvodu, protože se jí Lévinas ve spisech, které zde podrobíme zkoumání, vůbec nevěnuje. Jinakost Boha Lévinas rozebírá zejména ve svých filosofických esejích¹⁰, především pak v esejí *Bůh a filosofie*¹¹.

Ve zkoumání budeme postupovat chronologicky a tím podržíme pořadí, v jakém o pojmech pojednává sám Lévinas. Začneme u *il y a*. To se vyskytuje poprvé v *Existenci a ten, kdo existuje* (1947) a *Čase a jiném* (1948). Posléze budeme pokračovat k pojmům živel a absolutní Jinakost, které Lévinas důkladně rozpracovává až v *Totalitě a nekonečnu* (1961).

Máme tak před sebou tři druhy Jinakosti a jak je patrné z Lévinasova výkladu, tak všechny je lze myslet simultánně. V *Totalitě a nekonečnu* jsou tematizovány nezávisle na sobě a nezdá se, že by se navzájem vylučovaly. *Il y a*, živel i absolutní Jinakost jsou tak pojmy vyznačující tři skutečnosti, které pro

¹⁰ Lévinas se tématu Boha věnuje převážně ve svých náboženských spisech. Z filosofické perspektivy se jím zabírá v textech *O Bohu, jenž přichází na mysl* a *Bůh, smrt a čas* a konkrétněji pak v esejí *Bůh a filosofie*.

¹¹ V této esejí Lévinas ustavuje Jinakost božské bytosti za Jinakost nejvyššího druhu, přesahující, zdá se, i samu absolutní Jinakost. Přichází s úvahou, že v jistých momentech může být absolutní Jinakost zaměněna za *il y a*, přičemž dle jeho názoru je to pouze specifická Jinakost Boha, jenž je absolutní Jinakostí par excellence, která nemůže být za *il y a* nikdy zaměněna.

subjekt existují současně. Z tohoto předpokladu budeme v práci vycházet. Jak ještě uvidíme, tak jsou i interpreti, kteří výše uvedené pojmy interpretují jako rozličná „vývojová stadia“ Lévinasova pojmu Jinakosti. Tito interpreti se pokoušejí vystavět cestu Lévinasova subjektu od prvotního střetu s *il y a* přes živel až k vyvrcholení v absolutní Jinakosti. Absolutní Jinakost, dle těchto interpretů, dva předchozí druhy Jinakosti překonává a tím i neguje. Proponenti takzvaného *lineárního narativu*, jenž se zdá být skoro až dialektickým v Hegelově smyslu, se tímto pokouší rekonstruovat vývoj pojmu Jinakosti v Lévinasově díle. Ačkoli zde nebudeme popírat, že k jistému vývoji v myšlení Jinakosti u Lévinase dochází, tak se spíše pokusíme tyto tři druhy Jinakosti uchopit odděleně a simultánně, a to jako tři odlišné způsoby, jakým lze u Lévinase myslet radikální Jinakost vůči subjektu. V každé z kapitol tak bude tematizováno a následně analyzováno jedno z pojetí Jinakosti, přičemž v závěrečné kapitole je na základě provedených analýz kvalitativně odlišíme a uvedeme v souvislost.

KAPITOLA II. - EXISTENCE BEZ EXISTUJÍCÍHO

PODKAPITOLA I. - IL Y A v EXISTENCI A TEN, KDO EXISTUJE

Úvod

První spis, ve kterém Lévinas *il y a* představuje, je *Existence a ten, kdo existuje*. Zkoumání proto započneme u tohoto textu, konkrétně rozbořem kapitoly *Existence bez existujícího*, kde dochází k expozici pojmu. Na následujících stránkách se budeme zabírat pouze Lévinasovým představením *il y a* v kapitole *Existence bez existujícího*, a to bez ohledu na širší kontext. Širší kontext, především pak spojitost s Heideggerovou fundamentální ontologií, zohledníme až v následujících podkapitolách – poté, co provedeme prvotní rozbor.

Ontologicko-existenciální východisko *il y a*

Otázka, kterou si Lévinas v *Existenci a ten, kdo existuje* pokládá, je v základu ontologická, ale vposled ústí v perspektivu existenciální. Na nejobecnější rovině jej zajímá *existence jako taková* či obecný pojem bytí. Na rovině sekundární se poté zabírá vztahem existence a existujícího subjektu. Přičemž na obou rovinách zkoumá především to, jak je nám bytí přístupno samo o sobě, ve své *neosobnosti*¹². Oproti běžně zastávané představě, že vztah existujícího subjektu s existencí je buď neutrální či pozitivní, Lévinas předkládá radikálně odlišný pohled. Existenci samu - *holý fakt bytí* - problematizuje: „*Pokusíme se zpochybnit myšlenku, že zlo je nedostatek. Nemá bytí jinou vadu než své omezení a než nicotu? Není v jeho samotné pozitivitě nějaké*

¹² LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 16.

základní zlo? Není úzkost před bytím – hrůza z bytí – stejně původní jako úzkost před smrtí? Strach z bytí stejně původní jako strach o bytí? Dokonce původnější, protože strachem z bytí lze vyložit i strach o bytí“¹³.

Výklad *il y a* z *Existence a ten, kdo existuje*

Lévinas dospívá k pojmu *il y a* dvěma odlišnými způsoby. V první řadě skrze popis jistých momentů každodennosti, v kterých je existence ve své neosobnosti pro subjekt přítomna. Nejvýznačnějším z těchto momentů je nespavost. Druhý způsob, jistými interprety¹⁴ připodobňovaný k myšlenkovému experimentu, je oproti tomu teoretický a spočívá v úkonu odmyšlení si všech jsoucen ve světě obsažených.

Důležitý pro nás bude především způsob teoretický. Můžeme zde alespoň ve stručnosti zmínit, v jakém smyslu se *existence bez existujícího* vyjevuje v každodennosti. Momentem každodennosti, ve kterém k tomu odhalení dochází, je již zmíněná nespavost. Jak Lévinas popisuje, tak ve chvílích bdění, když vědomí nenachází útočiště ve spánku „*se odpoutáváme od každého předmětu, každého obsahu, ale je tu přítomnost. Tato přítomnost, která vyostává za nicotou, není ani žádné jsoucno, ani fungování vědomí běžícího naprázdno, ale univerzální skutečnost ono je (il y a), které objímá jak věci, tak vědomí“*.¹⁵ Vědomí se v těchto momentech střetává s holým faktem přítomnosti - s bytím, jež tíží. Vědomí je v nemožnosti upadnout do spánku neodlučitelně spjata s bytím – je doslova nuceno být. Zůstává jako „*silové pole, jako tíživé okolí, které nikomu nepatří“*¹⁶. Je čistým děním, anonymním šumem na pozadí námi vnímaného světa – a s jako takovým s ním může subjekt mít konkrétní zkušenost.

¹³ Tamtéž.

¹⁴ OGLE P. Jeffrey. *Levinas's early model of the self*. Str. 302.

¹⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 55.

¹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 48.

Pomineme-li zkušenost nespavosti, tak je možné *il y a* nahlédnout i teoreticky. Ačkoli je taková klasifikace poněkud zavádějící, by bylo možné tvrdit, že Lévinas vybízí čtenáře k „myšlenkovému experimentu“, který vzdáleně připomíná Husserlovu *epoché*¹⁷ či Heideggerovu fenomenologickou analýzu naladění úzkosti, v které se Heideggerův pobyt odvrací od Bytí-ve-světě, a tedy i svým způsobem abstrahuje¹⁸ od nitrosvětských jsoucn. Lévinas započiná své teoretické zkoumání bytí v *Existenci a ten, kdo existuje* tímto požadavkem na čtenáře: „*Představme si, že se všechna jsoucna – věci i osoby – obrátila v nic*“¹⁹. Tento akt odmyšlení od všeho jsoucího, je, zdá se, jediným možným výchozím bodem k teoretickému uchopení *il y a*, neboť se v nezměněné podobě objevuje v sérii přednášek, které vycházejí pod názvem *Čas a Jiné*, rok po vydání *Existence a ten, kdo existuje*. Tam požadavek Lévinas formuluje obdobně: „*Představme si, že se všechno, bytí i osoby, vrací k nicotě*“²⁰. Co se nám v tomto požadavku odhaluje? To, co po odmyšlení jsoucn dle Lévinase zbývá, je pouze bytí samotné, „*keré odmítá přijmout jakoukoli osobní formu*“²¹. Není subjektem, objektem, jsoucнем či ideou v klasickém slova smyslu, ale něčím, co se všem těmto kategoriím vymyká. Je anonymní přítomností – bytím vůbec, jež prostupuje jak veškeré subjekty, tak i objekty a prolamuje hranice mezi interioritou subjektu a exterioritou vnějšího světa. Nicméně *il y a* není, jak by se mohlo zdát, vyprázdněným pojmem bytí či snad nicotou. Sice v sobě neobsahuje nic, co by bylo možné nazvat jsoucнем, ale přes to „*tato univerzální nepřítomnost je naopak jistou přítomností, přítomností naprosto nevyhnutelnou*“²².

Z prozatímního výkladu je patrné, že už samotná snaha o popis *il y a* naráží

¹⁷ IYER, Lars. *The Unbearable Trauma and Witnessing in Blanchot and Levinas*. Str. 47.

¹⁸ Toto je samozřejmě zjednodušení. Pobyt od nitrosvětských jsoucn neodmýšlí, spíše se pro něj stávají v úzkosti z Bytí-ve-světě irelevantními (*Bytí a čas*, str. 220). Tomuto problému, konkrétně pak návaznosti Lévinasova myšlení *il y a* na Heideggerovu fenomenologickou analýzu naladění úzkosti, se ale budeme věnovat až v následujících kapitolách.

¹⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 47.

²⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *ČJ*. Str. 41.

²¹ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 48.

²² Tamtéž.

na obtíže. Lévinasův metaforický jazyk, proložen očividnými paradoxními tvrzeními, ačkoli velmi matoucí, je nicméně jediným způsobem, jak lze o *il y a* vypovídat. Bytostná neurčitost pojmu si vyžaduje tato na první pohled kontradiktorní tvrzení. Proto se nepřítomnost stává, jakkoli absurdně to může znít, tou nejnevyhnutelnější přítomností. Aby Lévinas mohl poukázat na to, co je bytostně neurčité a pojmově neuchopitelné, musí v popisu využít dvou očividně protikladných tvrzení, která nicméně považuje v ten samý moment za pravdivá. Jakkoli absurdní či nelogický se Lévinasův popis může zdát, ve svém základu se pokouší poukázat pouze na jeden zásadní fakt, a to na nutnou přítomnost jistého *podkladu* existence samé, jenž je bytostně *neurčitý*.

Avšak čteme-li mezi řádky, jisté pozitivní určení *il y a* přeci jen v Lévinasově popisu nacházíme. *Il y a* zdá být prostorem sloužícím jako „nádrž předmětů“²³. nebo čistě jako prostor „sloužící pro přístup k jsoucnům“²⁴. Je ale nutné mít stále na paměti, že podklad sám není jsoucnem, ideou, či substancí – tento podklad, což je zásadní poznatek, pouze a jen *existuje*. Toto jednoduše znamená, že nás nezajímá žádné jiné určení *il y a*, kromě faktu jeho existence. Neptáme se po jeho attributech, nepokoušíme se odhalit kauzální spojitosti, které stály za jeho vznikem. Podklad - *il y a* - pouze uchopujeme v jeho bytostné anonymitě. V neurčitosti, která se opět paradoxně stává jeho jediným určením.

Výše provedený pokus o popis *il y a* by bylo možné nazvat primární rovinou zkoumání. Následuje rovina sekundární, na které Lévinas líčí vztah subjektu s touto bytostnou anonymitou. Vztah subjektu s *il y a* zkoumá na zkušenosti, kterou s ním subjekt má. Tato zkušenost je čistě negativní, přičemž *il y a* je pro subjekt hrozivým. Vzhledem k tomu, že *il y a* je očividně těžko postižitelné deskriptivně, přesuňme se nyní na tuto rovinu sekundární.

²³ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 50.

²⁴ Tamtéž.

Zkušenost subjektu s *il y a*

Na sekundární rovině bude zkoumání směřovat k původu negativity obsažené ve zkušenosti subjektu s *il y a*. Následující pasáže by měly sloužit pouze coby výklad a nebudeme se zde pouštět do žádných hlubších analýz – k těm přistoupíme až ke konci kapitoly, kde zde vyloženou hrozivou zkušenost subjektu s *il y a* uvedeme v souvislost s Heideggerovou fundamentální naladěností úzkosti pobytu.

Položme si otázku. Z jakého důvodu je subjekt zhrozen z existence bez existujícího? Důvodů je více, nicméně na té nejzákladnější rovině negativita vychází z faktu, že „*existence neexistuje prostě a jednoduše*”²⁵. Je „*zatížena sama sebou – vleče s sebou břímě – byť jen sebe samu – které komplikuje její cestu existence*”²⁶. Co se skrývá v tomto enigmatickém výroku? Problém, hrubě řečeno, pro Lévinase spočívá ve vztahu mezi bytím a činem. Nutnost činit rovná se nutnosti být. Existence s sebou nese břímě – sebe samu, která vposled vykazuje nutnost, a to nutnost být, tedy nutnost činit. O něco jasněji toto vystihuje Lévinasovo vyzdvižení lenosti coby vzdoru vůči břemenu být. Bytí je nutně vždy aktivitou. V tomto ohledu je pro Lévinase lenost vzepřením se vůči této nutnosti být, nutnosti činit: „*Lenost je bezmocnou a bezradostnou nechutí právě vůči samotné existenci jako břemenu. Je to strach žít, který je avšak stále životem, kde obava z nezvyklého, z dobrodružství a z jeho neznámých čerpá hnus z nechuti k podniku existence*”²⁷.

Zatíženost existence se poté, skrze ekvivalenci bytí a činu, přenáší i na samotného existujícího, který si nutně musí být vědom břemene, jež s sebou fakt existence nese. Břemene, kterého se dle Lévinase jednoduše nelze zbavit. V tom posléze spočívá i úkol existujícího, jímž je převzít na sebe břímě existovat a v činu, skrze úsilí se vrhnout do podniku existování.

Zkušenost s *il y a* je hrozivá ještě z jednoho dalšího důvodu. Dochází v ní totiž

²⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 24.

²⁶ Tamtéž.

²⁷ Tamtéž.

u subjektu k zásadnímu jevu, a to ke ztrátě perspektivy. Poté co se zbaví jsoucna, tak se ocitá v „prostoru“ bez možnosti jakéhokoli prostorového či časového určení. Objekty nejsou „tady“, nejsou ani „tam“ a stejně tak se mimo prostorové určení ocitá i subjekt sám. Vše je zastřeno rouškou neurčitosti, která sama působí pouze coby nevyhnutelná, vše obklopující přítomnost. V této situaci vzniká nejistota, avšak nikoli nejistota pramenící z určitého problému či přibližující se hrozby, ale naopak nejistota vycházející z faktu, „že se nic nepřibližuje, nic nepřichází a nic nehrozí“²⁸. Celek bytí je až akutně přítomný, avšak nerozlišený, kdy před touto nerozlišeností se není kam schovat – je všeobjímající.

Tato existencionální hrozba, což je zásadní, postihuje vždy již nějaké vědomí, neboť být vědomím znamená být již vytržen z *il y a*. Nicméně namísto toho, aby se vědomí opětovně do *existence bez existujícího* vnořilo, tak na něm jistým způsobem *participuje* – stojí vně, zachovávajíc si svoji identitu, aniž by bylo zcela pohlceno. Vnoření se do *il y a* by zcela zrušilo subjektivitu vědomí, a to by stěží mohlo pociťovat hrůzu, avšak participace dovoluje vědomí subsistovat takříkajíc bok po boku *il y a*, a proto s ním být i ve vztahu, který ústí v hrozivé zkušenosti. Hrůza, coby participace na *il y a*, ale v „žádném případě není úzkostí ze smrti“²⁹. Může se zdát, že anonymní prostor, obklopující subjekt participující na *il y a*, hrozí subjektu smrtí, zadušením ve své anonymitě. Tak tomu ovšem není, subjekt se nebojí znicotnění, neboť je skrze participaci na *il y a* jeho subjektivita do jisté míry zachována. Zachována, ale přitom obsažena v odosobněném prostoru *il y a*, kde již ztrácí na svém dominantním postavení. Je jaksi obrácena naruby svým střetem s bytostnou anonymitou, kde si ve své participaci uvědomuje nutné spojení s touto anonymitou. Anonymitou či neurčitostí, která je ze své definice nutně mimo kategorie času a prostoru, tedy z pohledu subjektu na ni participující se jeví být nekonečnou. Hrůza tedy není hrůzou ze smrti, ale naopak jak Lévinas tvrdí

²⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 50.

²⁹ Tamtéž.

„z nemožnosti smrti, univerzálnosti existence až do jejího znicotnění“³⁰.

Smrt coby hrozba tak v pasážích zasvěcených *existenci bez existujícího* pozbývá na své děsivosti a úzkostlivá pozornost subjektu se namísto toho obrací k samotnému bytí: „Hrůza z bytí oproti úzkosti z nicoty; strach být, a nikoli o bytí; stát se kořistí, být vydán něčemu, co není žádné ‚něco‘“³¹. Před přítomností *il y a* se není kam ukrýt. Není východiska ani v té nejzazší myslitelné abstrakci – v smrti, v nicotě, neboť ta se ukazuje být pouhým preludem naplněným šumem *il y a*. Tuto enigmatickou pasáž o hrozivosti *il y a* Lévinas uzavírá ještě enigmatičtějším výrokiem a to, že vzhledem k výše uvedeným skutečnostem je nutné konstatovat, že samo „*bytí nemá výstupní dveře*“³².

PODKAPITOLA II. - ODLIŠNÁ INTERPRETAČNÍ HLEDISKA

Přesun na analytickou rovinu

Zatím jsme z kapitoly *Existence bez existujícího* vyzdvihli dva způsoby, jakými lze k pojmu *il y a* dospět a poté jsme načrtli základní obrysy toho, jak se *existence bez existujícího* pro subjekt jeví. Chceme-li ale opustit popisnou rovinu a pustit se do hlubších analýz, tak před námi hned vyvstává zásadní problém. *Il y a* je totiž díky své neurčitosti pojmem interpretačně velmi bohatým, a lze na něj proto nahlížet z mnoha často diametrálně odlišných pozic. Uchopení pojmu problematizuje ještě skutečnost, že oproti živlu či absolutní Jinakosti, není *il y a* Lévinasem vsazeno do žádného širšího kontextu. Zatímco pojmy živlů a absolutní Jinakost nám Lévinas v *Totalitě a nekonečnu* předkládá na pozadí metafyzického systému, který v díle

³⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 51.

³¹ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 52.

³² LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 53.

buduje, tak v případě *existence bez existujícího* toto širší teoretické pozadí chybí. Jak jsme viděli, Lévinas podává *il y a* jednak jako výsledek myšlenkového experimentu a posléze skrze popis zkušenosti. To *il y a* nechává otevřené pro nepřeborné množství interpretací. Myšlenkový experiment i subjektivní zkušenost si každý může vyložit po svém. Ačkoli zde není prostor, abychom zmínili všechny pokusy o interpretaci, pokusíme se stručně představit alespoň ty nejzásadnější.

Lineární narativ

Začněme interpretací, která *il y a* nahlíží v kontextu celé Lévinasovy tvorby. Tento způsob čtení se nazývá *lineárním narativem il y a* a jeho proponenty jsou Paul Davies a Wolfgang Krewani. Ve velmi hrubém náčrtu pojímá za východisko negativní zkušenost s *il y a* v *Existenci a ten, kdo existuje*, která je postupně v druhé a třetí kapitole *Totality a nekonečna* transformována v pozitivní zkušenost absolutní Jinakosti. Výchozím bodem je tak *il y a*, které je uchopeno ve svém negativním aspektu. V této čiré anonymitě, která je z pozice subjektu na ni reflektujícího hrozivá, povstává subjekt konstituovaný v hypostazi. Tento subjekt se následně setkává s tváří Druhého a tím se otevírá etickému myšlení, skrze které se dostává v metafyzické touze až k absolutní Jinakosti, jež završuje tento proces coby pozitivní zkušenost. Krewani proto o Lévinasově ontologii jsoucího hovoří jako o cestě „od bytí k jsoucnu a od jsoucna ke Druhému”³³

³³ KREWANI, Wolfgang. N. *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen.*

Il y a a Lévinasova pozdní tvorba

Na lineární narativ navazuje Michael Fagenblat³⁴, jenž nahlíží problematiku *il y a* z perspektivy Lévinasovy pozdní tvorby. To nám umožňuje retrospektivně, z pozice pozdního Lévinase, vyložit význam pojmu v raných spisech. Fagenblat se zaměřuje na spis *Jinak než být* (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence), ve kterém Lévinas již zcela opouští východisko před-etického Já, které v *Existenci a ten, kdo existuje* vzniklo v procesu hypostaze. Skrze tuto novou pozici překonává i etické Já z *Totality a nekonečna*, které sice již nevystupuje z anonymity *il y a*, ale nutně musí vystoupit z živlu, ve kterém je hédonisticky zapleteno. Samotná etika coby první filosofie, sám vztah s Druhým se ve Fagenblatově interpretaci dostává do popředí a je primárním v ustanovení subjektivity. Již neexistuje žádné Já před tím, než se setká s Druhým. Nicméně i přes primát eticky konstituované subjektivity stále existuje hrozba, že anonymita *il y a* vstoupí mezi Já a Druhého a jejich vztah naruší. *Il y a* se tak ve Fagenblatově interpretaci stává hrozbou pro subjekt, avšak dynamika jejich vztahu se obrací. *Il y a* už není anonymitou, ze které subjekt vystupuje v procesu hypostaze, ale je tím, co se neustále jako hrozivý přízrak vznáší nad vztahem Já a Druhého – v každém momentu připravena sestoupit a jejich harmonii narušit. Podstata hrozby pak spočívá v tom, že subjekt může Druhého zaměnit za *il y a* a – *absurdita* této neosobní existence je totiž, jak Fagenblat tvrdí, jednou z mnoha modalit bytí-pro-druhého.

³⁴ FAGENBLAT, Michael. *Back to the Other Levinas*.

Náboženské interpretace

V úvodu práce jsme nastínili, že Lévinas není myslitelem striktně filosofickým, nýbrž i náboženským. Neměli bychom tedy opomenout ani možné interpretace, které by *il y a* mohly vyzvednout z filosofické sféry do sféry náboženské. Catherine Chalierová takovou interpretaci nabízí. *Existence bez existujícího*, tvrdí, může v mnoha ohledech připomínat hebrejský pojem *tôhû wābôhû*³⁵ (nezformované a prázdné). Ten se vyskytuje coby hapax legomenon v *První knize Mojžíšově* a velmi obecně řečeno popisuje substrát či primordiální hmotu, z níž je stvořen svět. Chalierová *il y a* nazývá „*retour du premier moment du monde... qui, dans le Bible, précède la parole et la lumière*“³⁶. Jak Chalierová, tak i již zmiňovaný Fagenblat, jsou toho názoru, že nad světem stvořeným z primordiálního chaosu se jak u Lévinase, tak v hebrejské tradici nepřetržitě vznáší hrozba úpadku. Hrozba pádu zpět do této primordiální nerozlišitelnosti a anonymity. Tato hrozba je exemplifikovaná v Lévinasově pojmu *il y a*, jenž je tímto podkladem existence, z kterého vyvstává v procesu hypostaze subjekt. Jak je navíc doloženo v pozdních Lévinasových spisech (především pak v *Jinak než být*), je také prostorem, do kterého subjekt může opět upadnout. Fagenblat zachází ve své náboženské interpretaci ještě o něco dále než Chalierová. V knize *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*³⁷ předkládá celkem radikální interpretaci. Proces stvoření dle Fagenblata přestává být aktem Boha tvořícího *ex nihilo*, ale naopak tvořivým aktem lidských etických bytostí. Ty, skrze intersubjektivní etický vztah, který Fagenblat chápe ve smyslu smlouvy, udržují svět nad propastí neosobního *il y a*, respektive starozákonního

³⁵ Podobnosti pojmu *il y a* a *tôhû wābôhû* si mimo jiné všimá i Michael Fagenblat (v článku *Back to the Other Levinas* a poté v knize *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*), poté i Scott Hennessy (*Creation, Chaos and the Shoah*) a John D. Caputo (*The weakness of God*).

³⁶ CHALIER, Catherine. *La trace de l'infini*. Str. 42.

³⁷ FAGENBLAT, Michael. *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*.

tōhū wābōhū. Udržováním etické intersubjektívny roviny si takto subjekt udržuje odstup od bytostné anonymity.

Materiální solipsismus a instrumentální pojetí *il y a*

Na závěr můžeme zmínit dvě ne zcela tradiční interpretace. Alain Toumayan³⁸ chápe zkušenost subjektu s *il y a* coby pozici krajního nihilismu a materiálního solipsismu. Podle něj se Lévinas pokouší ve své rané tvorbě tuto perspektivu překlenout a nabídnout Bytí-pro-Druhého, coby smysluplnou alternativu. Simon Critchley oproti tomu považuje *il y a* takřkajíc za hnací motor Jinakosti, který doslova pohání Lévinasovo myšlení a utváří celý korpus jeho tvorby. *Il y a* tak dle Critchleyho v Lévinasově tvorbě hraje instrumentální roli. *Existence bez existujícího* je tím, co stojí jako repositorium nesmyslnosti (či neurčitosti), vůči kterému Lévinas ve své tvorbě vymezuje možnost etické signifikace a obecně i smysluplnosti střetu s Druhým, který je vždy etický, respektive smysluplný³⁹. To vše se ovšem děje na pozadí bytostné nesmyslnosti, která je vždy nutně přítomna.

Vymezení se vůči interpretacím

Výše uvedená interpretační hlediska v práci poslouží jako jisté kontextuální pozadí, ale nebudeme se jich držet. Proponenti lineárního narativu sice *il y a* interpretují s přihlédnutím ke vztahu s pojmy živlu a absolutní Jinakosti, ale tento

³⁸ TOUMAYAN, Alain Paul. *Encountering the Other: The Artwork and the Problem of Difference in Blanchot and Levinas (Levinas a Blanchot)*.

³⁹ CRITCHLEY, Simon. *Maurice Blanchot: The Demand of Writing*. Str. 112.

vztah pojmají kauzálně a vposled až chronologicky. *Il y a* se v jejich interpretaci pak stává pojmem provizorním. Pojmem, který se vyskytuje pouze v raných spisech a posléze je v *Totalitě a nekonečnu* nahrazen živlem a absolutní Jinakostí. Lineární narativ se tak stává popisem „cesty Lévinasova myšlení“. To směřuje od anonymního *il y a*, které se transformuje v *živel*, a dochází k završení v pojmu absolutní Jinakosti. Tento přístup je samozřejmě validní, avšak ubírá *il y a* na svébytnosti a činí z něj skoro až provizorium. My se zde *il y a* naopak pokusíme představit coby jeden z druhů Jinakosti, který nám Lévinas ve své tvorbě představuje. Stejně tak, jak je jistým druhem Jinakosti *il y a*, podobně je Jinakostí i *živel* a absolutní Jinakost. Jejich vztah nemusíme nutně chápat chronologicky, ale můžeme jim rozumět jako třem diametrálně odlišným uchopením Jinakosti, která mohou být myšlena simultánně a nemusí se navzájem vylučovat.

Dalším problematickým bodem lineárního narativu je skutečnost, že se při výkladu *il y a* pohybuje převážně v rámci Lévinasova filosofického díla a neklade dostatečný důraz na spojitost s Heideggerem. Návaznosti na Heideggera jsou si jak Davies, tak Krewani vědomi, ale nepovažují ji za signifikantní. Jak se zde ale pokusíme ukázat, tak *il y a* vzniká z velké části právě jako reakce na Heideggerovu fundamentální ontologii.

Pomineme-li radikální Toumayanovo a Crithleyho interpretace, které *existenci bez existujícího* považují obdobně za pojem buď provizorní (pozice materiálního solipsismu) či pouze instrumentální (hnací motor Jinakosti), pak je zapotřebí se vyjádřit ještě k zmíněné interpretaci náboženské. Ačkoli je Lévinas v *Existenci a ten, kdo existuje* především fenomenologem, tak jak jsme již zmínili, hebrejské myšlení má na jeho tvorbu velmi silný vliv. Musíme si proto položit otázku, zdali *il y a* není možné vyložit čistě z pozice náboženské. Je v *Existenci a ten, kdo existuje* přítomný náboženský podtext, který Chalierová s Fagenblatem vyzdvihují? Do jisté míry přítomný je, avšak zůstává podtextem a bylo by přehnané tvrdit, že tematika náboženství je pro spis ústřední. *Existence a ten, kdo*

existuje i *Čas a jiné* jsou díla, která si nečiní ambice vstoupit v náboženský diskurz. Ani v jednom ze spisů nenacházíme odkazy na texty náboženského charakteru, ale namísto toho se skoro na každé stránce setkáváme s kritickým pohledem na Hegela, Husserla či Heideggera. Je mimo vši pochybnost, že Lévinasovo myšlení vychází ze silně hebrejského základu, nicméně v těchto raných textech se od náboženského pohledu oprostuje, aby mohl čistě z pozice filosofické argumentovat proti autorům, které v této tradici považuje za hodné kritiky. Z toho důvodu je plodnější vycházet z předpokladu, že Lévinas jasně rozlišuje mezi svou filosofickou a náboženskou tvorbou. *Il y a* poté můžeme chápat coby pojem vznikající v reakci na filosofickou tradici, vůči které je Lévinas kritický. Pojem *existence bez existujícího* samozřejmě můžeme číst i skrze náboženské prisma a společně s Chalierovou a Fagenblatem pod ním rozumět starozákonní *tōhū wābōhū*⁴⁰. Avšak pokud tak učiníme, pak se zcela vytratí vůči Heideggerovi směřovaný požadavek po ontologické separaci existence a existujícího subjektu. Požadavek, který budeme v této kapitole důkladně rozebírat a který je zásadní pro pochopení implikací v pojmu obsažených.

⁴⁰ Můžeme zde v krátkosti zmínit implikace těchto náboženských interpretací, které jsou samy o sobě velmi zajímavé. *Il y a* coby *tōhū wābōhū* se totiž u Chalierové dostává do přímé opozice k ideji Boha, tak jak je chápána v židovské tradici. Nad primordiální neurčitostí *tōhū wābōhū* Bůh slovem rozprostírá světlo, tak jak dokládá třetí verš *Genesis*. Je zde tedy patrná radikální dichotomie ustanovena božím tvůrčím aktem, který v tvorbě světa rozděluje světlo od chaosu. Chaos posléze není pouhým protikladem světla a řádu, nýbrž i nežádoucím stavem, jehož nepatříčnost je doložena tvůrčím aktem Boha. Hrozivá povaha *il y a* by pak podle interpretace Chalierové vycházela z faktu, že je popisem existence bez etické, intersubjektivní dimenze, kterou do ní může vnést teprve až Druhý a božské nekonečno obsažené v jeho tváři.

PODKAPITOLA III. - *IL Y A* JAKO MYŠLENÍ JINAKOSTI

Úvod – výchozí bod analýzy *il y a*

Jak již bylo předesláno, tak v této podkapitole *il y a* uchopíme ve spojitosti s Heideggerem prováděnými analýzami z *Bytí a času*, konkrétně pak s fenomenologickou analýzou naladěnosti úzkosti. Tento přístup nám dovolí vsadit *il y a* do širšího teoretického kontextu, kterým se stává Heideggerova fundamentální ontologie, vůči které se Lévinas ve svém raném díle snaží vymezit. Pojem *existence bez existujícího* tak budeme interpretovat coby přímou reakci na Heideggerem prováděné analýzy. Zde je nutné poznamenat, že spojitosti mezi Lévinasem a Heideggerem si všímá několik dalších interpretů; k jejich komentářům na patřičných místech ještě odkážeme.

Existence a ten, kdo existuje a Heidegger

Vraťme se zpět k textu *Existence a ten, kdo existuje*, přičemž nyní se jej pokusíme analyzovat s přihlédnutím k Heideggerově fundamentální ontologii. Začneme prohloubením filosoficko-historického kontextu díla a vykázaním spojitosti mezi těmito dvěma autory.

Roku 1940, zajat německou armádou, je Lévinas jako francouzský důstojník uvězněn v zajateckém táboře Fallingbostel na severu Německa. Tam započíná svou práci na *Existenci a ten, kdo existuje*⁴¹. V té době již silně ovlivněn Husserlem a Heideggerem se v zajetí nadto věnuje intenzivnímu studiu Hegelovy filosofie⁴². Hegel, Husserl a Heidegger – tito tři „totalitní“ myslitelé se stávají bodem, skrze

⁴¹ HAND, Seán. *Emmanuel Levinas*. Str. 17.

⁴² BARGO, Bettina. *Emmanuel Levinas*.

který Lévinas směřuje svoji kritiku celé filosofické tradice. Myšlenky obsažené v *Existenci a ten, kdo existuje*, je proto nutné číst se zřetelem ke skutečnosti, že jsou vposled kritikou a nikoli snahou o tvorbu vlastního filosofického systému či ucelené teorie.

Celková povaha spisu je proto spíše kritická. Absence nezávislé filosofické pozice je dosvědčena Lévinasem samým. Ten v první předmluvě ke knize spíše vyzdvihuje její přípravný aspekt, než aby kladl důraz na svébytnost filosofických argumentů v ní předložených. Toto také vede některé interprety⁴³ k názoru, že zde rozvedené úvahy je nutné pojímat nezávisle na zbytku Lévinasovy tvorby, v které se stěžejní myšlenky začínají rozvíjet až v *Totalitě a nekonečnu* či později ve spise *Jinak než být*. Pojem *il y a*, který je ústředním tématem, by se z této perspektivy mohl zdát v kontextu Lévinasova díla skoro až provizorním; jako pouhá prvotní reakce na Husserlovu a Heideggerovu filosofii, která je posléze překonána pozdější koncepcí z *Totality a nekonečna*. Nicméně, jak dokládá předmluva k třetímu vydání knihy (psaná roku 1981), *il y a* a implikace z tohoto pojmu vycházející zůstávají nadále „tvrdým jádrem“⁴⁴ jak knihy samotné, tak i Lévinasovy filosofické perspektivy „...výpovědi, které vyrůstají z ústředního tématu ono je, i závěry, které je v této knize z roku 1947 završují, si na své úrovni podržují svůj smysl“⁴⁵.

Podívejme se nejprve ve stručnosti na kritickou pozici, kterou Lévinas v knize zastává. Především úvahy z prvních dvou kapitol *Vztah k existenci a Okamžik a Svět* jsou cenné jak pro rozvíjení vlastní filosofické pozice raného Lévinase, tak i pro čtenáře, který hledá alternativu k Husserlovým teoriím vědomí a intencionality. Dozvídáme se, že vědomí neexistuje tak, jak si Husserl představoval, tedy nezávisle na tělesnosti, ale že je naopak lokalizováno již pokaždé v nějakém „zde“, které je určeno tělesností subjektu. Dále Lévinas odhaluje osamělost Husserlova

⁴³ Tento názor předkládá kupříkladu Craig Vasey ve svém článku *Emmanuel Levinas: "Existence and Existents"*.

⁴⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Str. 10. (Dále bude uváděno pod zkratkou EE)

⁴⁵ Tamtéž.

transcendentálního ega, jež svojí aktivitou *udílení smyslu* (Sinngebung) konstituuje smysluplný svět, ve kterém avšak zůstává osamoceno. Vědomí, pro které by bylo setkání se s Lévinasovou tváří Druhého zhola nemožné. Kritice se nevyhne ani Heidegger. V pobytu Lévinas shledává porozumění a myšlenku, jež prostupují ontickou strukturou *starosti* (Sorge) – starost se tedy nevymyká teoretickému poznání, jak předpokládal Heidegger, nýbrž je naopak zcela prostoupena dualitou vnitřku a vnějšku – poznávajícího a poznávaného.

Ústřední je zde pro nás Heidegger, k jehož dílu Lévinas má, jak již bylo naznačeno, ambivalentní vztah. V počátcích své tvorby se k *Bytí a času* obrací s vírou, že praktické zaměření pobytu by mohlo být odpovědí na teoreticky založené Husserlovo transcendentální ego, které shledával problematickým. Nicméně i vůči Heideggerovi záhy zaujímá kritický postoj a je to právě *Bytí a čas*, konkrétně pak problematika samotného *bytí*, která upoutává jeho pozornost a skrze kterou začíná formulovat vlastní kritiku. Kritiku, ve které zaujímá centrální roli právě *il y a*.

Ještě než se pustíme do samotného zkoumání, tak je zapotřebí učinit terminologickou vsuvku týkající se pojmů existence a bytí. Pojmů, které budou v následujícím textu často skloňovány. Při čtení *Existence a ten, kdo existuje* a *Času a jiného* je nutné mít stále na paměti, že Lévinas mezi pojmy bytí a existence nerozlišuje. Na absenci rozlišení nás sám upozorňuje v úvodních pasážích z *Času a Jiného*⁴⁶, kde překládá Heideggerovo *Sein* coby *exister* (namísto *être*, jež by bylo francouzským ekvivalentem pro *Sein*), tedy jako „existování“ a nikoli jako „bytí“. Jak dodává, důvody pro tento překlad jsou čistě eufonické. Lévinas jednoduše nedorozumí striktně pojmosloví, jako kupříkladu Heidegger. Tento přístup je specifický pro Lévinasův styl filosofického psaní a bylo by zbytečné jej zde rozebírat či snad kritizovat. Pouze je nutné mít tuto skutečnost na vědomí.

⁴⁶ LÉVINAS, Emmanuel. ČJ. Str. 39.

Problém ontologické difference

Jak jsme přestřeli v úvodu, úběžníkem Lévinasovy filosofie je pojem absolutní Jinakosti. Cílem této kapitoly je nalézt náznaky tohoto pojmu i v raných spisech. Poukážeme zde na vznikající pojem Jinakosti, jenž ještě není diferencovaný na Jinakost v běžném slova smyslu a Jinakost absolutní, tak jak tomu bude později v *Totalitě a nekonečnu*. V raných textech se setkáváme s Jinakostí, která je v první instanci uchopena coby neurčité *il y a*, jež je proti Heideggerovi mířeným požadavkem po ontologické separaci existence a existujícího subjektu. Jinakosti, která je prozatím myšlena jako pouze to vnější a cizí vůči subjektu. Ontologická separace, z níž vychází pojem *il y a*, je odpovědí na Heideggerem v *Bytí a čase* představenou ontologickou separaci. V čem Lévinasova odpověď spočívá?

Lévinas nachází v jádru Heideggerovy filosofie, konkrétně v pojetí ontologické difference, zásadní problém. Ontologická difference totiž činí Heideggerův projekt fundamentální ontologie, již v jeho základech, „totalizujícím“. Jak jsme již naznačili, Heidegger na základní rovině rozlišuje mezi bytím a jsoucím. Přičemž cesta k pochopení bytí vede skrze analýzu toho jsoucího, k němuž máme nejbliž - tedy skrze analýzu způsobu, jakým „existuje“ lidská bytost. Samo pojetí lidské bytosti Heidegger oprošťuje od běžných filosofických i jazykových konotací a nově jej vymezuje coby *pobyt* (Dasein), tedy jako bytí, jež je definováno starostí o vlastní bytí⁴⁷. V tomto Heideggerově analytickém pohybu je implicitně obsažena difference mezi bytím a jsoucím. Jedná se však o diferenci, nikoli o separaci. Bytí se totiž vždy již týká jistým způsobem každého jsoucího, a nelze je tak od sebe „oddělit“.

Ustavení pouhé difference mezi bytím a jsoucím Lévinas ostře kritizuje a namísto toho požaduje ontologickou separaci. Kritiku rozvíjí v eseji *Je ontologie*

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Str. 60. (Dále bude uváděno pod zkratkou BČ)

*fundamentální?*⁴⁸, kde ukazuje, že individuální existence pobytu je pro pobyt samotný srozumitelná pouze na pozadí univerzálního horizontu bytí. To by samo o sobě nemuselo být problémem, nicméně z tohoto Heideggerova předpokladu vyplývá skutečnost, že existující subjekt má přímý přístup k univerzálnímu. Má přístup k bytí v celistvosti, na jehož pozadí se teprve chápe vlastní existence. Z toho pro Lévinase plyne, že toto bytí ve své celistvosti je pro existující subjekt zcela přístupné, a je tedy i teoreticky uchopitelné. Pobyt má přímý a nezprostředkovaný přístup k celistvosti bytí, na základě kterého chápe jak sebe sama, tak posléze i vše jsoucí. Dle Lévinase tak zde máme co do činění s klasickou „totalizující“ strukturou. Heidegger před nás staví to partikulární (pobyt), jež je uchopitelné pouze na pozadí univerzálního (Bytí). Univerzálního, které je z pozice partikulárního zcela přístupné a otevřené, neboť pobyt je bytím, jež je definováno starostí o své bytí, respektive tedy svojí otevřeností k bytí. A stejně tak je tomu i naopak – pro Heideggera je i univerzální uchopováno skrze partikulární. Bytí, jak již bylo řečeno, se nám odhaluje skrze analýzu pobytu.

Tento vzájemný vztah bytí a jsoucího stojí v základech ontologické diference. Tu Lévinas z výše uvedených důvodů odmítá, a naopak vyžaduje striktní oddělení existujícího subjektu a existence. Existující subjekt musí být z existence vytržen. Existence vůči subjektu musí stát jako to zcela vnější, cizí, Jiné a především pak neuchopitelné a nepoznatelné. Bytí jednoduše nelze uchopit, pochopit a v žádném případě pro nás není otevřené tak, jak Heidegger předpokládá. Takto ve stručnosti by bylo možné shrnout jádro Lévinasovy kritiky ontologické diference.

Lévinas nezůstává u pouhé kritiky a ve svých raných spisech se vydává po stopách Jinakosti v Heideggerově díle, se snahou vykázat ostrou separaci mezi bytím a existujícím subjektem. K takto nelehkému úkolu Lévinas přistupuje vskutku originálním způsobem. Jak trefně poznamenává Thomas Lis, pokouší se

⁴⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *L'ontologie est-Elle fondamentale?* Str. 88-98.

popsat „*an interruption at the core of Dasein's being*“⁴⁹. Tuto Lévinasovu „cestu za Jinakostí“ se zde pokusíme blíže vyložit.

Absence Jinakosti u Heideggera

Lévinas se tedy snaží nalézt něco, co by mohlo stát jako to Jiné vůči pobytu. To se může zdát být banálním úkolem, avšak není tomu tak. Heideggerův projekt je ve svém základu, podobně jako Husserlova fenomenologie, *egologií*. Vycházíme-li z perspektivy Heideggerovy fundamentální ontologie rozvržené v *Bytí a čase*, pak je v relaci k pobytu jakákoli Jinakost těžko myslitelná. Pobyt je definován coby bytí, jemuž vposled jde vždy o jeho vlastní bytí. Nemusíme se zde pouštět do nijak zevrubných analýz pro to, abychom vykárali, že takto vymezený pobyt vždy nutně bude podřizovat to Jiné zájmu o své vlastní bytí (tedy ontologii). Ontologie je tak pro Heideggera primární a vše ostatní jí musí být nutně podřízeno. Žádná Jinakost tedy nemůže být z pozice pobytu vskutku primární či fundamentální. Toto podřízení veškeré Jinakosti ontologii je jádrem Lévinasovy kritiky. Všechny existenciální struktury, které do jisté míry pracují s Jinakostí, jako kupříkladu *spolubytí* (Mittsein), zůstávají podřízeny tomuto vztahu pobytu ke svému vlastnímu bytí a mohou se v tomto ohledu zdát být až redundantní. V tom Lévinas vidí nejzásadnější problém Heideggerovy fundamentální ontologie a stanovuje si za úkol tento vztah ontologie a Jinakosti obrátit, přičemž v *Totalitě a nekonečnu* tento rozpor Jinakosti a ontologie transformuje ve spor etiky a ontologie. Nicméně, aby mohl založit subjekt ve vztahu k Jinému, nejprve musí toto Jiné definovat.

Vycházejme nyní z předpokladu, že to Jiné hledá stále ještě na půdě Heideggerovy fundamentální ontologie. Chceme-li, i přes výše naznačené obtíže,

⁴⁹ LIS, Thomas. *Emmanuel Levinas – Ethics, Justice and the Human Beyond Being*. Str. 26.

u Heideggera myslet něco Jiného vůči pobytu, pak tato Jinakost musí být vsutku radikální. To znamená, že nemůže být jedním z existenciálů, ale naopak musí přicházet jako to vnější. Musí být tím, s čím sám Heidegger ve své fundamentální analýze nepočítal a co v *Bytí a čase* načrtnutou strukturu pobytu *narušuje*. Tímto Jiným je *il y a*.

Jak jsme měli šanci vidět v úvodu kapitoly, tak v *Existenci a ten, kdo existuje*, je *il y a* tematizováno s poukazem na zkušenost nespavosti a skrze myšlenkový experiment odmyšlení všeho jsoícího. V tomto spisu tedy ještě není spojitost s Heideggerem na první pohled patrná, a Lévinas se na několika místech dokonce vůči Heideggerovi vymezuje, tvrdíc, že hrozivost *il y a* nemá nic společného s Heideggerovou tematizací fenoménu úzkosti v *Bytí a čase*. Vykázání podobnosti analýz prováděných v *Existenci a ten, kdo existuje* s Heideggerem se budeme věnovat v druhé části kapitoly. Ještě před tím se ale podíváme na pasáže z Lévinasova druhého významného raného spisu, kterým je *Čas a Jiné*. Tam dochází k tematizaci Jinakosti *il y a* s explicitním poukazem k Heideggerovi, a to na pozadí fenoménu smrti.

Heideggerova vrženost jako záblesk Jinakosti

Čas a jiné je souborem čtyř přednášek, přednesených mezi lety 1946-47 na Jean Wahlově *Collège philosophique*. Lévinas zde obsáhle pojednává o fenoménu smrti a k výčtu zkušeností, ve kterých se před subjektem vyjevuje Jinakost *il y a*, přidává i zkušenost blízkosti smrti.

Jak v *Čase a Jiném* k Jinakosti *il y a* dospívá? Lévinas si všímá, že jedna z mála možností, jak společně s Heideggerem myslet Jinakost, spočívá v pojmu *vrženosti* (Geworfenheit), který vyznačuje fakt pobytu jako vrženého, do vždy již předem dané existence. Vrženost, jako by pro Heideggera vyznačovala nezávislost

existence na existujícím subjektu (pobytu), a společně s tím i fakt, že existence vždy již jistým způsobem existující subjekt předchází⁵⁰. Fakticitu vrženosti pobytu do existence tak Lévinas vykládá coby jistý záblesk možnosti ontologické separace v Heideggerově fundamentální ontologii. Pobyt, zdá se, je vždy jistým způsobem vržen do existence, která je vůči subjektu Jiná či dokonce „vnější“⁵¹. Avšak považovat cokoli za vnější vůči pobytu je samo o sobě problematické, a navíc Heidegger pojem vrženosti nijak důkladně nerozvádí. Oproti tomu klade důraz na pojem *Jemeinigkeit*⁵² (fakt, že pobyt je můj vždy tím či oním způsobem), jenž vyznačuje skutečnost, že existování je vždy vlastněno někým a je tedy nemožné existenci myslet coby separovanou od pobytu. Jednoduše řečeno, v otázce existence a existujícího subjektu „Heidegger rozlišuje, ale neodděluje“⁵³ a z textu jasně vyplývá, že upřednostňuje *Jemeinigkeit* před *Geworfenheit*. V této absenci oddělení Lévinas shledává problémem a vytyčuje si za úkol doslova rozvrátit Heideggerovo pojetí bytí. To znamená vykázat ontologickou separaci existujícího subjektu a existence – separaci, která by se Heideggerovi zcela jista zdála být neopodstatněná.

Jinakost a fenomén smrti

Lévinas se v *Čase a jiném* z blíže nespécifikovaných důvodů u pojmu vrženosti nezdržuje a pokouší se Jinakost u Heideggera hledat na odlišných místech. Jednou z dalších možností, jak společně s Heideggerem myslet radikální Jinakost, je, jak si Lévinas všímá, fenomén smrti. K tomu se i posléze obrací. Samotný fenomén

⁵⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *ČJ*. Str. 41.

⁵¹ Je to Lévinas, kdo považuje existenci za „vnější“. Nicméně je nutné mít na paměti, že z pozice Heideggerovy fundamentální ontologie, je problematické myslet cokoli vnější vůči pobytu. Struktura pobytu jako Bytí-ve-světě je unikátní v tom ohledu, že ruší klasické rozvržení na subjekt - objekt, a tím neguje i v tomto rozvržení zavedené kategorie vnitřní - vnější.

⁵² HEIDEGGER, Martin. *BČ*. Str. 60.

⁵³ LÉVINAS, Emmanuel. *ČJ*. Str. 39.

pojímá stále ještě heideggerovsky coby nejzazší „*nemožnost mít projekt*“⁵⁴. Jak líčí v *Čase a Jiném*, tak smrt je fenoménem, ve kterém se „*zjevuje něco absolutně nepoznatelného*“⁵⁵, je „*neuchopitelná a nepochopitelná*“⁵⁶. Smrt je skutečností, ke které se subjekt i přes její neuchopitelnost stále vztahuje, přičemž je to blízkost smrti, ve které se subjektu vyjevuje, že je „*ve vztahu k něčemu, co je absolutně jiné, k čemu, co nese jinakost, ne jako provizorní determinaci, kterou můžeme požitkem asimilovat, ale k něčemu, jehož samotnou existenci tvoří jinakost*“⁵⁷. Fenomén smrti i samotnou zkušenost blízkosti smrti, tak Lévinas staví coby zkušenost subjektu s něčím absolutně Jiným⁵⁸. Pasáž tematizující tento fenomén Lévinas uzavírá slovy, že smrt „*nepotvrzuje moji samotu, ale rozbíjí ji*“⁵⁹. Jiným slovy tedy zkušenost blízkosti smrti narušuje integritu subjektu a tím jej uvádí do vztahu s absolutně Jiným, přičemž tímto absolutně jiným, je zde existence sama, respektive *il y a*. Toto tvrzení je zapotřebí osvětlit, neboť z Lévinasova popisu není zcela jasná spojitost mezi narušením integrity subjektu a Jinakostí.

Jak již bylo řečeno, tak Lévinas smrt stále pojímá heideggerovsky, z čehož

⁵⁴ LÉVINAS, Emmanuel. ČJ. Str. 113.

⁵⁵ LÉVINAS, Emmanuel. ČJ. Str. 105.

⁵⁶ LÉVINAS, Emmanuel. ČJ. Str. 107.

⁵⁷ LÉVINAS, Emmanuel. ČJ. Str. 115.

⁵⁸ Zde je zapotřebí učinit terminologickou vsuvku a rozlišit Lévinasovo užití pojmů absolutní Jinakost a smrt mezi ranými spisy a *Totalitou a nekonečnem*. Lévinas ve výše uvedeném citátu smrt nazývá tím, co pro subjekt odhaluje to *absolutně jiné*. Avšak nemá zde na mysli absolutní Jinakost ve smyslu nekonečna – tak jak ji pojímá v *Totalitě a nekonečnu*. Tato pasáž je pro náš další výklad zásadní, ale při jejím čtení je nutné mít na paměti, že Lévinas v *Čase a Jiném* používá pojmů jako *jiné* či *absolutně jiné* prozatím provizorně, a proto nesystematicky. Absolutní Jinakost je tematizována jako úběžník nově pojaté metafyziky (a etiky) teprve až v *Totalitě a nekonečnu*. To, že v *Čase a Jiném* zkušenost blízkosti smrti považuje za zkušenost s něčím absolutně Jiným, vyznačuje pouze skutečnost, že se nejedná o každodenní zkušenost s jinakostí v běžném slova smyslu. Jednoduše řečeno je jinakost smrti odlišná od jinakosti řekněme běžných objektů, s kterými se subjekt ve světě setkává. V *Totalitě a nekonečnu* je smrt Lévinasovi hrozbou, definována svojí neurčitostí a neschopností subjektu určit předem moment, ve kterém nastane (*Totalita a nekonečno*, str. 208-212). Střetnutí se s touto nejistotou vytrhává subjekt z pasivity neautentického bytí. Je zde tedy patrné, že smrt Lévinas nadále pojímá podobně jako Heidegger. I přes to vše ji ale nenazývá absolutní Jinakostí, tak jak činí v *Čase a jiném*. Smrt je v *Totalitě a nekonečnu* tím tajemným (*Totalita a nekonečno*, str. 210) a neustále se přibližujícím, avšak nikdy ne tím absolutně Jiným.

⁵⁹ LÉVINAS, Emmanuel. ČJ. Str. 115.

vyplývá, že je fenoménem, který ruší možnost pobytu rozvrhovat se do svých možností. To znamená, že zrušením možnosti rozvrhovat, popírá i panství pobytu nad jeho vlastním Bytím-ve-světě. Smrt se tak doslova stává průlomem toho neuchopitelného a nepochopitelného⁶⁰. Subjekt či pobyt tak nutně musí skrze zkušenost blízkosti smrti dospět k poznatku, že i mimo něj samotného existuje něco Jiného, a to Jiného ve vsutku radikálním smyslu – něco zcela nepochopitelného, co velmi závažným způsobem interferuje s jeho běžným vynacházením se světem a možnostmi rozvrhu.

V této zkušenosti se do té doby jednotná existence subjektu (pobytu) problematizuje, doslova se rozštěpuje a stává se multiplicitou – odhaluje se jako necelistvá. Lévinas ale v rozštěpení nepoukazuje na multiplicitu existujících entit. Lévinasovo tvrzení nespočívá v trivialitě konstatování, že mimo subjekt (pobyt) existuje jistá pluralita jsoucen či lidských bytostí. Je mnohem radikálnější - samotné existování (ve smyslu celku všeho jsoucího) je multiplicitou. Na nejobecnější rovině je rozděleno na existující subjekt a vnějšek – tedy existenci samu. To implikuje, že mezi existujícím subjektem a existencí je propastný rozdíl. Rozdíl, který se vyjevuje právě skrze fenomén smrti a zkušenost blízkosti smrti. V tomto oddělení existence a existujícího subjektu před nás Lévinas staví ontologickou separaci. *Il y a*, čili existence separovaná od existujícího, se takto v *Čase a Jiném* stává radikální Jinakostí, kterou Lévinas staví proti existujícímu subjektu.

V *Čase a Jiném* jsme našli kýženou spojitost s Heideggerem, avšak o samotném *il y a* se nedozvídáme nic víc, než že se jedná o druh radikální Jinakosti. Obrátíme se proto zpět k *Existenci a ten, kdo existuje*, kde Lévinas *il y a* zkoumá mnohem důkladněji, a pokusíme se spojitost s Heideggerem vykázat i v tomto textu. Pokud se nám podaří uchopit *il y a* v těchto dvou spisech skrze prisma Heideggerovy fundamentální ontologie, která nám dodá potřebný teoretický kontext, pak budeme moci přistoupit k vymezení pojmu samého.

⁶⁰ LÉVINAS, Emmanuel. ČJ. Str. 107.

PODKAPITOLA IV. - *IL Y A* ÚZKOST

Lévinasovo popírání úzkostlivé podstaty *il y a*

Jak jsme viděli, tak v *Čase a Jiném* Lévinas dospívá k *il y a* skrze tematizaci fenoménu smrti a s ní spojenou zkušenost blízkosti smrti. Tato tematizace, jak bylo vykááno, se odehrává na pozadí Heideggerova uchopení tohoto fenoménu. Zde je tedy spojitost mezi oběma mysliteli jasná. V *Existenci a ten, kdo existuje*, která vychází před *Časem a Jiným*, Lévinas *il y a* tematizuje poprvé, přičemž v tomto spisu *il y a* ani Jinakost s Heideggerem prováděnými analýzami nespojuje. Naopak zdůrazňuje, že zkušenost, ve které se před subjektem jeví *il y a*, nemá nic společného s fenoménem smrti, ani s Heideggerovou fenomenologickou analýzou úzkosti. V tomto bodě budeme Lévinasovi oponovat a pokusíme se ukázat, že pojem *il y a* vychází z reakce na Heideggerem prováděné analýzy fenoménu úzkosti.

Chceme-li postavit Heideggerovu analýzu bok po boku Lévinasově myšlenkovému experimentu a popisu zkušenosti vedoucí k *il y a*, pak prvním krokem logicky musí být vykáání podobnosti. Podobnost se pokusíme vykáat mezi Lévinasem popisovanou zkušeností hrůzy a Heideggerovou *naladěností* (*Stimmung*) úzkosti. To se ale již v počátku ukazuje být problematické, neboť Lévinas se ze všech sil tomuto připodobnění brání.

Určující zkušeností subjektu s *existencí bez existujícího* je, jak jsme měli šanci vidět v úvodu kapitoly, hrůza, přičemž Lévinas hrůzu staví do opozice k Heideggerově existenciální úzkosti⁶¹. Jak se dozvídáme, tak „*Hrůza* (z *il y a*)

⁶¹ Nutno poznamenat, že snaha takřikajíc vymknout *il y a* z kategorie úzkosti je z Lévinasovy pozice pochopitelná. Vycházíme zde z předpokladu, že Lévinas si je vědom rozlišení mezi úzkostí a strachem, nicméně mezi nimi záměrně nerozlišuje, aby jeho postup nebyl zcela identický Heideggerově analýze úzkosti. Kvůli tomu ale samotná zkušenost s *il y a* ztrácí zásadní část ze svého významu. Existenci bez existujícího kvůli tomu není možné vnímat čistě coby neurčitost a spíše je na ni Lévinasem nahlíženo jako na něco konkrétního, z čeho se subjekt strachuje, respektive z čeho je zhrozen.

v žádném případě není úzkostí ze smrti“⁶². Nebo jak se ukazuje v již citovaném rozhovoru s Phillipe Nemo: „Ano, ale přitom to [hrůza z *il y a*] není úzkost. Když kniha [Existence a ten, kdo existuje] vyšla, dal jsem na přebalovou pásku vytisknout: „Kde neběží o úzkost“. Úzkost začínala být v Paříži v roce 1947 velice častým tématem...“⁶³ Je patrné, že v kapitole Existence bez existujícího, se Lévinas snaží v co největší míře distancovat od Heideggerovy analýzy a vykázat, že ve zkušenosti, ve které se vše jsoucí stává pro existující subjekt irelevantním, subjekt nenaráží na úzkost ze smrti, nýbrž na hrůzu ze samotného faktu bytí. Této snahy distancovat se od Heideggera si všímá vícero interpretů, například Jiří Pechar taktéž poukazuje na skutečnost, že Lévinas „hrůzu z anonymního bytí staví do protikladu k Heideggerově úzkosti z nicoty“⁶⁴.

Odůvodnění posunu od hrozivého k úzkostlivému

Je očividné, že Lévinas nepovažuje zkušenost s *il y a* za úzkostlivou, přece však zde budeme tvrdit opak. Než tak učiníme, musíme nejprve vysvětlit, z jakého důvodu je tento posun od hrozivého k úzkostnému pro naše zkoumání podstatný. Jak se již ukázalo v úvodu kapitoly, tak Lévinas ve své rané tvorbě neposkytuje dostatečně komplexní teoretické kontextuální pozadí, s jehož pomocí bychom mohli věrohodně pojem *il y a* interpretovat. Cestou k filosoficky nosné interpretaci nám tedy bude vyložení *il y a* na pozadí Heideggerovy fundamentální ontologie. Namísto fabulování možných významů tohoto pojmu, je plodnější vycházet z návaznosti Lévinasovy filosofie na *Bytí a čas*.

Tento přístup bude přínosný ve dvou ohledech. V první řadě nám spojitost s Heideggerem pomůže vyložit genezi pojmu v Lévinasově myšlení. Zadruhé se

⁶² LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 50.

⁶³ LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Str. 167. (Dále bude uváděno pod zkratkou EN)

⁶⁴ PECHAR, Jiří. *Lévinasův vztah k fenomenologii v Emmanuel Lévinas – filosofie a výchova*.

v Lévinasově popisu *il y a* a Heideggerových analýzách naladění úzkosti vyjeví jisté společné body, za pomoci kterých samotný pojem *il y a* definujeme. Ve zbytku kapitoly se tedy pokusíme Lévinasův popis *il y a* připodobnit k Heideggerově fenomenologické analýze úzkosti, a to skrze poukázání na skutečnost, že Lévinasův popis zkušenosti s *il y a* je popisem skoro identickým s úzkostlivou naladěností pobytu v Heideggerově analýze.

Fenomén úzkosti u jiných autorů

V následujících pasážích se budeme důkladně věnovat úzkosti. Je tedy namístě podotknout, že tento fenomén není pro Lévinase marginálním. Ačkoli je vůči autorům kladoucím přehnaný důraz na úzkost skeptický⁶⁵, samotný fenomén považuje za filosoficky relevantní a vyzdvihuje jej nejen u Heideggera, nýbrž i u Pascala, Kierkegaarda a Nietzscheho⁶⁶. Úzkost u těchto autorů považuje za moment, ve kterém k subjektu přistupuje Jinakost ve formě, ve které zcela narušuje celistvost subjektu a poukazuje na „*nesoudržnost světa a absurdnost situací*“⁶⁷.

To, že Lévinas vyzdvihuje Heideggerovo pojetí úzkosti oproti výše zmíněným autorům je v první řadě dáno vlivem, jenž Heideggerova filosofie na Lévinase měla, a poté i faktem, že z výše jmenovaných autorů je to pouze Heidegger, kdo koncipuje něco jako systém či se pokouší o systematické uchopení celku bytí v jisté totalitě. Pascalovo filosofické myšlení je zachyceno pouze fragmentárně, v nevydaném spise *Pensées* a Nietzsche s Kierkegaardem jsou exemplárními příklady nesystematických filosofů. O vsutku radikálním průlomu Jinakosti do totality subjektu lze proto nejlépe uvažovat nad *Bytím a časem*, neboť

⁶⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *EN*. Str. 167.

⁶⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *ČJ*. Str. 73.

⁶⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *ČJ*. Str. 73.

je to Heidegger, kdo ve své koncepci utváří v sobě uzavřený pobyt, jemuž je nepřístupný vnějšek, a tudíž jakákoli Jinakost. Aby vůbec bylo možné myslet něco jako radikální Jinakost, musíme ji myslet vůči něčemu. Jinakost může stát pouze a jen vůči jisté identitě, Stejnosti či totalitě, tedy vůči takové koncepci subjektivity, která je vystavěna zcela na svém sebevztahu, bez nutnosti toho, aby byla v relaci k něčemu vnějššímu. V tomto ohledu je Heideggerovo myšlení, především pak díky fenoménu úzkosti a jeho příslibu Jinakosti, pro Lévinase dobrým odrazovým můstkem k myšlení toho radikálně Jiného.

Heideggerova úzkost a strach

Než se pustíme do vykazování podobností, je nejprve zapotřebí definovat pojem a s ním spojený fenomén úzkosti v rámci tradice existenciální filosofie. Ačkoli úzkost poprvé tematizuje již zmíněný Kierkegaard⁶⁸, budeme se zde držet Heideggerova vymezení z *Bytí a času*, neboť to má k Lévinasovu dílu nejbližší, a navíc má tu výhodu, že se drží jak filosofické, kolokviální, tak i psychologické definice⁶⁹ pojmu. Samu *úzkost* (Angst), Heidegger vykládá skrze opozici k fenoménu *strachu* (Furcht), neboť se jedná o fenomény příbuzné⁷⁰, jejichž význam se v plnosti odkrývá, když jsou nahlíženy společně.

Začněme Heideggerovou definicí fenoménu strachu. V první řadě to, z čeho

⁶⁸ KIERKEGAARD, Søren. *Pojem úzkosti (Begrebet Angst)*.

⁶⁹ Běžné použití pojmu úzkost splývá s jeho psychologickou definicí. Encyclopedia Britannica definuje úzkost následovně: „Anxiety, a feeling of dread, fear, or apprehension, often with no clear justification. Anxiety is distinguished from fear because the latter arises in response to a clear and actual danger, such as one affecting a person's physical safety. Anxiety, by contrast, arises in response to apparently innocuous situations or is the product of subjective, internal emotional conflicts the causes of which may not be apparent to the person himself“. Pro psychologickou definici je možné nahlédnout do Kaplan & Sadock's *synopsis of psychiatry: behavioral sciences/clinical psychiatry*, kde je úzkost definována jako: „... anxiety is often a response to an imprecise or unknown threat“.

⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *BČ*. Str. 211.

máme strach, vždy musí být něčím konkrétním, tedy nitrosvětským jsoucnem. Je nemyslitelné, aby to, z čeho se strachujeme, bylo něčím neurčitým. Toto konkrétní „něco“, z čeho máme strach, Heidegger nazývá tím škodlivým. To škodlivé je pak vždy již v určitém relačně-distančním vztahu k Pobytu. Jak Heidegger poznamenává, tak: „Škodlivost míří na určitý okrsek toho, co může zasáhnout. V této své určitosti přichází sama z určité krajiny“⁷¹. To škodlivé k nám vždy přichází „odněkud“, a jako takto přicházející je zároveň i tím přibližujícím se, kdy tato změna v distanci, toto přibližování se, je tím, co samotný strach ze své podstaty vytváří. Jinými slovy – strach je vždy strachem z něčeho konkrétního škodlivého, kdy toto škodlivé se vždy přibližuje odněkud, z nějakého směru. Toto samotné přibližování se škodlivého je následně tím, co vytváří strach. Zatřetí je to škodlivé také tím, co je v jistém smyslu nevyhnutelné. Ačkoli vždy existuje možnost, že nás toto blížící se škodlivé mine a nezasáhne nás, tak i přesto nás tato možnost potencionálního úniku před tím škodlivým strachu nezbavuje, ale spíše jej naopak prohlubuje. Je jednoduše nemyslitelné, že by strach přicházel z něčeho neurčitého. To, z čeho se strachujeme, je vždy něčím konkrétním, přibližujícím se – ve většině případu tedy určitým jsoucnem.

V případě úzkosti je situace poněkud odlišná. Fenomén úzkosti totiž již v Heideggerově fundamentální ontologii slouží jistému účelu. Heidegger se snaží nalézt takovou naladěnost, v které se pobyt může chopit sama sebe. Hledá naladěnost, v které se neobrací k ničemu konkrétnímu a to proto, že v tomto obrácení se k nekonkrétnosti, je teprve možné odkrýt *fenomenální půdu pro explicitní uchopení původní celosti bytí pobytu*.⁷² Jednoduše řečeno – pokud chceme uchopit bytostnou podstatu pobytu, pak musíme nalézt takovou naladěnost, v které se pobyt nevztahuje k ničemu jsoucímu. Pokud se totiž nevztahuje k ničemu jsoucímu, musí se nutně vztahovat ke svému vlastnímu Bytí-ve-světě. Touto

⁷¹ HEIDEGGER, Martin. BČ. Str. 172.

⁷² HEIDEGGER, Martin. BČ. Str. 211.

hledanou naladěností nemůže být strach. To protože ve strachu jsme vždy obráceni k nějakému jsoucnu, před kterým se strachujeme – k něčemu konkrétnímu. Ve strachu se nám pouze odkrývá určité konkrétní jsoucno ve své strašlivosti. Z toho důvodu Heidegger volí naladěnost úzkosti, která se jako jediná může vztahovat k bytostné nekonkrétnosti či neurčitosti. Heideggerův popis naladěnosti úzkosti, v které se Pobyt ocitá, je proto prostoupen bytostnou neurčitostí toho, před čím úzkostníme. Pobyt je zachvácen neurčitostí, kdy vystupuje do popředí neurčitá naladěnost, která by šla shrnout ve výrocích jako „je divně“ či „je cize“ (unheimlich).

Podstata úzkosti je, jak již bylo vyloženo, neurčitá. Úzkost tedy není úzkostí z nějakého konkrétního jsoucna. Avšak pokud vyřadíme vše jsoucí, tak k čemu by pak úzkost mohla směřovat? To, co zůstává, je už jen pobyt a „jeho“ Bytí-ve-světě. Je to tedy Bytí-ve-světě, chápáno jako „*možnost příručnosti*“⁷³, k čemu úzkost směřuje a je zároveň i tím, z čeho je pobytu úzko.

Pokusme se tento Heideggerův komplikovaný pohyb ještě osvětlit. V naladění úzkosti pobyt přichází o strukturu nitrosvětských jsoucen, která se pro něj stávají irelevantními. Stejně tak se stává irelevantním i spolupobyt (Mittsein). To znamená, že jak nitrosvětská jsoucna, tak ani spolupobyt, nemají v úzkosti pobytu co „nabídnout“. Tím se pobyt stává osamocen. Pobyt je ve své každodennosti v modu upadání (Verfallen), ve kterém si ale sám sobě, bez opory nitrosvětských jsoucen a spolupobytu, nerozumí. Toto sebe-neporozumění, společně s osamoceností, vrhá pobyt do jeho jednotlivosti - do naprosté izolovanosti. Zde, v momentu, kdy je takto izolován, když svět kolem naprosto *ztratí na významnosti*⁷⁴, zůstává už jenom toto *nic*, z čeho úzkostní. Úzkost nemá, podobně jako strach, to ohrožující, které by se přibližovalo. Úzkost nemá žádné *zde* ani žádné *tam*, nepochází *odnikud*, nesměruje *nikam* – není *nikde* a zároveň je vždy

⁷³ HEIDEGGER, Martin. BČ. Str. 221.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin, BČ, s. 220.

už *tady*. Úzkost nám tedy vyjevuje, že je úzkostí z *ničeho*. Pokud jsme v předchozím kroku vyřadili vše jsoucí, pak logicky vyplývá, že toto nic, z čeho se úzkostní, může být už jen pobyt sám a jeho Bytí-ve-světě.

V tomto pohybu Heidegger ustavuje ekvivalenci pobytu, Bytí-ve-světě a nicoty. Jak trefně shrnuje sám Lévinas, tak: „Podle Heideggera člověk „nedospívá“ k nicotě řadou teoretických kroků, ale přímo a neredukovatelně v úzkosti. Život sám - jako by tu působila jakási intencionalita – je prodchnut smyslem, primordiálním ontologickým smyslem nicoty. Smyslem neodvozeným z nějakého vědění o lidském osudu nebo o jeho příčinách či koncích; existence přímo ve svém existenciálním dění, v úzkosti, znamená nicotu, jako by to byl jakýsi přímý doplněk slova existovat”⁷⁵. Levinas si všímá, že pro Heideggera je existence ze své podstaty protknuta nicotou. Pobyt je ničím, a i sama existence je nicotou. Navíc je nicota přístupna prekognitivně a jde ruku v ruce s prožitkem existence. Tato její neustálá přítomnost, se následně odhaluje v úzkosti, kde na pobyt s naléhavostí naráží.

Analýza naladění úzkosti se tak ustavuje coby jedna z možných cest, jak lze dospět porozumění Bytí-ve-světě. Z Heideggerova pohledu by bylo bezpředmětné zkoumat pojem bytí čistě teoreticky či se snažit teoreticky nahlédnout bytí konkrétních jsoucín, a to pak popsat. Otázka po bytí se tak transformuje v tuto analýzu fundamentální naladění pobytu. V tomto ohledu jsou Heideggerovy analýzy pro Lévinase stěžejními a jak se pokusíme ukázat, tak se jimi v *Existenci a ten, kdo existuje* notně inspiruje. Jak uvidíme, tak i Lévinas se noří do úzkosti, avšak nenalézá v ní nicotu pobytu, ale naopak v ní naráží na samu fakticitu existence, která vůči subjektu stojí jako to cizí, to zcela Jiné.

⁷⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *EN*. Str. 192

Absence rozlišení mezi strachem a úzkostí v *Existenci a ten, kdo existuje*

Fenomény strachu a úzkosti jsme definovali, zaměřme se nyní na to, jak s nimi pracuje Lévinas. Ve francouzštině lze fenomén úzkosti označit buď slovem *angoisse* nebo *anxiété*, kdy oba pojmy jsou více méně synonymní. *Angoisse* je vyjádření psychického stavu, jenž má spíše krátkého trvání, zatímco *anxiété* je dlouhodobějšího charakteru. Lévinas v *Existenci a ten, kdo existuje* volí pojem *angoisse*⁷⁶.

Úzkost se v *Existenci a ten, kdo existuje* objevuje na několika místech, nicméně Lévinas se zdráhá nazvat zkušenost subjektu s existencí bez existujícího tímto slovem. Navíc je v užití samotného pojmu *angoisse* nekonzistentní. V jistých momentech staví úzkost na stejnou rovinu s hrozivostí *il y a*: „Není úzkost před bytím – hrůza z bytí – stejně původní jako strach o bytí?“⁷⁷ Jindy naopak tvrdí, že hrůza v žádném případě nemůže být považována za úzkost: „Hrůza (z *il y a*) v žádném případě není úzkostí ze smrti“⁷⁸. Nebo „Čistá nicota heideggerovské úzkosti netvoří ono je“⁷⁹. Strach, hrozivost a úzkost jsou, zdá se, pro Lévinase synonymní. Podíváme-li se důkladně na výše zmíněný citát o primátu strachu z bytí nad strachem z nebytí, tak se nám tato záměna pojmů vyjeví: „*L'angoisse devant l'être - l'horreur de l'être - n'est-elle pas aussi originelle que l'angoisse devant la mort? La peur d'être aussi originelle que la peur pour l'être?*“⁸⁰. Hrůza (*l'horreur*), úzkost (*l'angoisse*) a strach (*la peur*) v této větě stojí bok po boku, označujíc jednu a tu stejnou skutečnost – hrůzu před bytím, kterou chce Lévinas v *il y a* vykázat.

⁷⁶ Tato volba může být čistě arbitrární, nicméně je namístě zde poznamenat, že v prvním francouzském překladu *Bytí a času* (Rudolf Boehm a Alphonse De Waelhens, 1964) je Heideggerův pojem úzkosti přeložen také coby *angoisse* a obdobně pojem úzkosti používají i významní francouzští existencialisté, jako Sartre či Camus. Filosofické myšlení existencialismu tedy spíše preferuje *angoisse* před *anxiété*.

⁷⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 17.

⁷⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 50.

⁷⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 52.

⁸⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Str. 17.

Nekonzistentní užití pojmů, i přes zdánlivý důraz, který Lévinas klade na fakt, že *il y a* není úzkostí, ale hrozbou, se ukazuje být první indicií, která poukazuje na Lévinasovo setrvání v mezích Heideggerovy analýzy fenoménu úzkosti.

Vykázání úzkostlivé podstaty *il y a*

Nyní může přikročit k dalšímu kroku, kterým je vykázání úzkostlivé podstaty střetu subjektu z *Existence a ten, kdo existuje s il y a*. Pro to není zapotřebí nijak zevrubného zkoumání, neboť to jsme provedli již v úvodu této kapitoly, který se věnoval výkladu zkušenosti subjektu s *il y a*. Z výkladu je jasně patrné, že ve zkušenosti jsou pro Lévinase zásadní její charakteristiky neutrality, neosobnosti, a především pak *neurčitosti*. Hrozba přicházející ze strany *il y a* je, jak jsme viděli, definována svojí bytostnou neurčitostí: „*Nejistota nepochází z věcí denního světla, které noc zakrývá. Spočívá právě ve skutečnosti, že se nic nepřibližuje, že nic nepřichází, že nic nehrozí: toto ticho, tento klid, tato nicota vjemů bezpodmínečně tvoří temnou, neurčitou hrozbu. Neurčitost ji činí akutní*“⁸¹. Toto je jen jeden z mnoha odstínů zkušenosti s *il y a*, přičemž ve většině z nich je dominantní právě neurčitost. *Il y a* je děním, které „*jaksi nemá původce, které je anonymní*“⁸², přičemž Lévinas klade důraz na skutečnost, že samotný pojem *il y a* „*neodvozujeme od žádného určitého jsoucího*“⁸³. Bylo by zde samozřejmě možné uvést více příkladů, to by ale bylo zbytečně. V podstatě celá kapitola *Existence bez existujícího* je pouze a jen popisem zkušenosti subjektu s bytostnou neurčitostí. Při čtení se jednoduše nelze vyhnout dojmu, že Lévinas popisuje naladěnost úzkosti Heideggerova pobytu, která je, jak již bylo řečeno, definována *neurčitostí* toho, z čeho pobyt úzkostní.

⁸¹ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 49.

⁸² LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 47.

⁸³ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 50.

Il y a se takto vyjevuje v úzkosti, kterou v žádném případě nelze pokládat za Heideggerův fenomén strachu a bylo by problematické ji považovat i za jistou hrozbu. Jak Lévinas na několika místech v textu zdůrazňuje, tak v *il y a* „není žádné určené jsoucnost, cokoli platí za cokoli“⁸⁴. Je-li hrozba neurčitá, tak ji stěží můžeme považovat za hrozbu z konkrétního jsoucnost, respektive tedy za *strach*. *Il y a* - samotnou fakticitu a nevyhnutelnou přítomnost bytí, z které je subjekt zhrozen, nejen že nelze považovat za jsoucnost, stejně tak ji ani nelze nazvat konkrétním děním či procesem. Jednoduše řečeno je patrné, že to, s čím máme v Lévinasově popisu co do činění, je zkušenost subjektu s něčím mimo jakoukoli možnost konkretizace – s něčím pojmově zcela neuchopitelným. Z neurčitěho, jak jsme ukázali, je možné pociťovat úzkost, zatímco z určitého – jasně vymezeného jsoucnost, problému, dění či procesu – pociťujeme strach či se nám může zdát být hrozivým. Lévinasův důraz na to, že *il y a* není úzkostí je poté neopodstatněný, neboť popis *il y a* je popisem úzkosti z bytostné neurčitosti a nikoli strachu z něčeho konkrétního.

Bylo by zbytečné pouštět se zde do komplexního rozboru pojmosloví v *Existenci a ten, kdo existuje*. Jazyk, jež Lévinas v této kapitole užívá, navíc není striktně filosofický, ale spíše metaforický či dokonce poeticky popisný. To zásadní, co můžeme učinit, je takto připodobnit zkušenost s *il y a* k Heideggerově analýze. Co se ukázalo, je v první řadě nekonzistence v užití pojmů strachu a úzkosti a posléze i nepopíratelně úzkostlivý podklad zkušenosti s *il y a*, identický naladěnosti úzkosti Heideggerova pobytu. Tento poznatek nám dovoluje poodstoupit od Lévinasova kategorického výroku že, „...to [hrůza z *il y a*] není úzkost“. Zkušenost subjektu s *il y a* jednoduše v Lévinasově popisu vykazuje zásadní rysy existenciální úzkosti, tak jak ji popisuje Heidegger, a tvrdit opak by bylo závažným přehlédnutím jednoho ze zásadních určení tohoto fenoménu, vůči kterému se Lévinas tak ostře vymezuje.

⁸⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 49.

Na závěr je nutno poznamenat, že záměrem zde nebylo Lévinase takříkajíc „nachytat“ a vykázat úzkostlivou podstatu *il y a* navzdory jeho opakovaným tvrzením, že s fenoménem úzkosti nemá nic společného. Záměrem bylo vsadit Lévinasovy úvahy nad *il y a* do širšího teoretického kontextu, který v *Existenci a ten, kdo existuje* jednoduše absentuje, pokud spis analyzujeme samostatně – tedy bez návaznosti na Heideggerovo myšlení, z kterého Lévinas nepochybně vychází.

Interpretace spojující Lévinase a Heideggera

Pro podpoření předkládané interpretace můžeme zmínit několik interpretů, kteří na analogii Lévinasova uchopení *il y a* s Heideggerovou fenomenologickou analýzou úzkosti poukazují.

V krátkosti zde rozvedeme tezi, s kterou přichází William Large. Ta se v mnoha bodech podobá Derridově čtení Lévinase. Large se opírá o přesvědčení, že „*the 'there is' is an existential mood that reveals the totality of beings*“⁸⁵. Lévinas dle jeho názoru setrvává stále v intencích Heideggerova myšlení a zkušenost s *il y a* tak zůstává, dalo by se říci, jednou z naladěností Heideggerova pobytu. Ve své argumentaci vychází z obdobného předpokladu jako Derrida, jenž je přesvědčen, že „*to, co je anonymní [il y a], je myslitelné pouze jako patřící k existujícímu subjektu*“⁸⁶. Ve zkušenosti s *il y a* pozbývají kategorie interiority a exteriority na významu – nelze smysluplně mluvit o objektech ani o subjektu samém. *Il y a* proto podle Derridy není zkušeností s *existencí bez existujícího* ve smyslu exteriority – ale je zkušeností „*of (that) which is insubstantial and belongs to no one, in which every thing and person, including myself, dissolves and decomposes*“⁸⁷. Je zkušeností anonymity či

⁸⁵ LARGE, William. *Impersonal existence: a conceptual genealogy of the "there is" from Heidegger to Blanchot and Levinas*. Str. 137. (Dále bude uváděno pod zkratkou IE)

⁸⁶ Tamtéž.

⁸⁷ LARGE, William. *IE*. Str. 136.

neurčitosti, která, jak by tvrdil Large, avšak není anonymitou externí vůči subjektu *per se* a nelze ji proto chápat coby separovanou od subjektu – naopak vždy existuje ve vztahu s konkrétní existencí subjektu, který s ní má zkušenost. Tato zkušenost je, jak Large dodává, identická Heideggerově naladění úzkosti.

Diane Perpich spojitost obou autorů popisuje coby Lévinasovu snahu přiblížit úzkost z holého faktu bytí Heideggerově úzkosti ze smrti či nicoty.⁸⁸

Na setkání Heideggera a Lévinase na poli ontologie poukazuje i Thomas Lis. Ten je názoru, že ontologická separace není východiskem Lévinasova myšlení, ale že k ní naopak, obdobně jako Heidegger, dochází v analýze existujícího subjektu. Lévinas k *il y a* přistupuje skrze myšlenkový experiment, anebo v subjektivní zkušenosti. Bytí samo o sobě není zjevné či teoreticky nahlédnutelné. *Il y a* není, jak již bylo řečeno, jsoucnem, obecným pojmem či procesem, ale pouze neuchopitelnou neurčitostí. Pokud ontologická separace není východiskem, pak nutně vyplývá, že je pro Lévinase uchopitelná pouze skrze existující subjekt a vychází tedy z analýzy subjektivní zkušenosti, respektive Heideggerovy naladěnosti: „*In other words, despite the apparent reversal of being and existent, Lévinas insists that the analysis requires that we begin with the existent*”⁸⁹.

Nakonec můžeme zmínit ještě několik dalších interpretů, kteří na spojitost Lévinase a Heideggera poukazují. Zmiňuje ji Lars Iyer ve svém článku *The Unbearable Trauma and Witnessing in Blanchot and Lévinas*⁹⁰. Obdobně, tedy jako reakci na Heideggerovu analýzu úzkosti, pojímá *il y a* i Paul Davies ve svém textu *Experience and distance: Heidegger, Blanchot, Lévinas*⁹¹ a poté i Wang Heng v článku *Lévinas's phenomenology of sensibility*.

⁸⁸ PERPICH, Diane. *Figurative Language and the "Face" in Levinas's Philosophy*. Str. 106

⁸⁹ LIS, Thomas. *Ethics, Justice, and the human Being*. Str. 31.

⁹⁰ IYER, Lars. *The unbearable trauma and witnessing in Blanchot and Levinas*. Str. 47.

⁹¹ DAVIES, Paul. *Experience and distance: Heidegger, Blanchot, Lévinas*. Str. 127.

PODKAPITOLA V. - ONTOLOGICKÁ SEPARACE A *IL Y A*

Poté, co jsme poukázali na spojitost mezi Heideggerovou fenomenologickou analýzou úzkosti a způsobem, jakým Lévinas dospívá k pojmu *il y a*, se zaměříme na samotný Lévinasův požadavek po ontologické separaci a pokusíme se *il y a*, s přihlédnutím k výše provedenému srovnání definovat.

Požadavek po ontologické separaci

Vraťme se nyní na nejobecnější rovinu, na které se Lévinas pohybuje, a kde se i s Heideggerem střetává. Ta je rovinou ontologickou a Lévinas na ní vůči Heideggerovi vznáší požadavek po separaci existence a existujícího subjektu. Tento příklon k ontologické separaci je zároveň Lévinasovou snahou vymanit se z vlivu Heideggerovy filosofie, potažmo snahou myslet to, co je vůči subjektu Jiné.

Pokusme se zde tento požadavek ještě ve stručnosti rekapitulovat, a přitom rozvést v další otázku, která posune naše zkoumání kupředu. V *Čase a Jiném* Lévinas vyzdvihuje Heideggerovo rozdělení na bytí a jsoucno, jež je podle jeho názoru „*tou nejhlubší věcí v Bytí a čase*“⁹², nicméně v tu samou chvíli shledává problém ve skutečnosti, že „*Heidegger rozlišuje, ale neodděluje*“⁹³. Existence je vždy vlastněna určitým existujícím a nelze je myslet odděleně. Jistá separace je sice dle Lévinase patrná v již zmíněném pojmu vrženosti, nicméně ta je z jeho pohledu nedostatečná. Lévinas naopak požaduje separaci absolutní, po vzoru idealistické filosofie, která dle jeho názoru „*představovala způsob, jak založit bytí na něčem, co k bytí nepatří*“⁹⁴. Volá zde Lévinas po návratu k počátkům idealismu, především

⁹² LÉVINAS, Emmanuel. ČJ. Str. 39.

⁹³ Tamtéž.

⁹⁴ LÉVINAS, Emmanuel. ČJ. Str. 41.

pak německého? Kde se v dílech Schellinga či Fichteho ustavuje identita subjektu v opozici k neidentitě Ne-já? Taková cesta, jak si je bezpochyby Lévinas vědom, ovšem vždy vede k Hegelově absolutnímu idealismu a jeho dialektické identitě identity a neidentity. V tom smyslu se absolutní idealismus může zdát být nutným vyústěním těchto snah založit *bytí na něčem, co k bytí nepatří*. Lévinas proto naopak potřebuje neidentitu vskutku radikální – takovou Jinakost, kterou by bylo z pozice myslícího subjektu těžké asimilovat ve svoji identitu. Jak jsme viděli, tak touto radikální Jinakostí se stává existence sama ve své neosobní formě. Existence coby fakticita toho, že „bytí jest“.

Jinými slovy, Lévinas na ontologické rovině zcela odděluje existující subjekt od existence. To, jak existující subjekt k poznání takto separovaného bytí dospívá, je buď za pomoci již zmiňovaného myšlenkového experimentu odmyšlení všeho jsoucího, nebo skrze zkušenost s holým faktem bytí – tu v *Existenci a ten, kdo existuje* ilustruje na příkladu nespavosti, nebo poté v *Čase a Jiném* tematizované zkušenosti blízkosti smrti. Přičemž všechny tyto momenty vycházejí z tematizace *il y a* v *Existenci a ten, kdo existuje* – tematizace, u níž jsme vykárali podobnost s Heideggerovými analýzami naladění úzkosti z *Bytí a času*.

Lévinas si tak od Heideggera doslova vypůjčil naladění úzkosti, na které v první řadě vykazuje elementární pochybení v Heideggerově analýze tohoto fenoménu a posléze z tohoto pochybení vystavuje svůj požadavek po ontologické separaci. Není to Bytí-ve-světě pobytu samého, co se jako nicota před pobytím v úzkosti jeví. To, co se v úzkosti či hrozivosti před Lévinasovým subjektem vyjevuje, je fakticita bytí, jež se zdá být skoro až cizí entitou vůči subjektu samému – tím, co je doslova „*byťstně cizí a naráží do nás*“⁹⁵. Úzkost nám tedy neodhaluje nic ohledně „našeho“ Bytí-ve-světě, ale pouze poukazuje na nevyhnutelnou fakticitu toho, že „bytí jest“. Toto bytí je avšak teoreticky neuchopitelné a z pozice subjektu se jeví být pouze neurčitou fakticitou, jež nutně musí být.

⁹⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 45.

Bytí tedy není pouze odlišné od jsoucího, ale naopak je od něj zcela separované, a proto i zcela neuchopitelné. Z Lévinasovy pozice nemůžeme v úzkosti odkrýt strukturu Bytí-ve-světě, či snad dokonce tvrdit, že je nicotou. Poté, co jsme vyložili tento Lévinasův veskrze kritický krok, můžeme poodstoupit od Lévinasovy reakce na Heideggera a vrátit se k textu *Existence a ten, kdo existuje*.

Položíme si otázku po tom, jak se tato existence separovaná od existujícího subjektu pro subjekt jeví. Skrze to můžeme posléze přistoupit k definici samotného pojmu *il y a*. Jak se ukáže, tak na primární rovině se *existence bez existujícího* jeví primárně coby neurčitost. Na sekundární rovině se poté jeví coby jistý *prostor*, přičemž právě v akcentování prostorovosti Lévinas již Heideggerovy analýzy fenoménu úzkosti překračuje a ustavuje pojem *il y a* coby svébytný – odlišný od Heideggerovy tematizace v *Bytí a čase*.

Primární rovina - *il y a* coby neurčitost

Jak se tedy *il y a* pro subjekt jeví? Jediné pozitivní určení, které se nám nabízí, je definující charakteristika, kterou jsme odkrýli výše ve výkladu pojmu z *Existence a ten, kdo existuje*, a která se vyjevila i v souvislosti s Heideggerovou fenomenologickou analýzou naladěnosti úzkosti. Touto charakteristikou je *neurčitost*. *Il y a* je samo o sobě neurčité a jako neurčité se i jeví z pozice subjektu, jenž s ním má buď zkušenost hrozivosti/úzkosti, či k němu dochází za pomoci myšlenkového experimentu. Takové vymezení se zdá být přinejmenším paradoxní. Avšak kromě toho, že *il y a* je ze své podstaty neurčité, o něm nelze nic jiného vypovědět v pozitivním smyslu bez toho, abychom zabředávali do kontradiktorních tvrzení. *Existenci bez existujícího* tedy vymezíme na primární rovině coby neurčitost.

Je zde ale i sekundární určení, s jehož pomocí můžeme lépe pochopit, jak

Lévinas *existenci bez existujícího* rozumí. Tímto určením je *prostorovost*. Z něj Lévinas následně vyvozuje ontologickou separaci. Jinými slovy: Lévinas chápe *il y a* coby existenci separovanou od existujícího subjektu, protože se pro subjekt jeví coby pro něj vnější *prostor neurčitosti* – tedy jako bytí separované od subjektu a v tom ohledu to vnější, cizí či Jiné.

Sekundární rovina - *il y a* jako prostor neurčitosti

Z čeho lze usuzovat na prostorovost *existence bez existujícího*? Lze ji vykázat jednak z funkce, kterou jí Lévinas připisuje a následně i ze způsobu, jakým je v textu popisována. Zaměřme se nejdřív na její funkci v kontextu *Existence a ten, kdo existuje*. Jak jsme již zběžně zmiňovali v úvodu kapitoly, tak Lévinas *il y a* nazývá „nádrží na předměty“⁹⁶, kdy nám na mysl nutně musí přijít podobnost s Platónským $\chi\omega\sigma\alpha$ ⁹⁷. V tomto smyslu se Lévinasovi existence jeví coby neodmyslitelný, vždy nutně existující prostor. Bytí jako takové je plné předmětů, respektive jsoucen, kdy Lévinas k pojmu *il y a* dochází za pomoci myšlenkového experimentu, ve kterém od všech jsoucen abstrahuje. Samotná zkušenost s *il y a* je už zkušenost „prostoru samého, zbaveného své funkce nádrže předmětů“⁹⁸, tedy *il y a* je již prostor vyprázdněný, zbaven jsoucen v něm obsažených. *Existenci bez existujícího* tedy můžeme definovat negativně, a to jako prostor vzniklý poté, co abstrahujeme od veškerých jsoucen v něm obsažených.

Na popisné rovině můžeme na prostorovost *il y a* poukázat skrze rozličné odkazy a připodobnění, kterými se Lévinas pokouší čtenáři *existenci bez existujícího*

⁹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 50.

⁹⁷ ARISTOTELES. *Timaios*. 52a8, d3. Pojem $\chi\omega\sigma\alpha$, Platónův třetí rod jsoucího, v dialogu *Timaios* slouží coby prostor či půda, ve které se nachází primordiální neurčitost před tím, než k ní přistoupí v tvořivém aktu *Demiurgos*.

⁹⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 49.

ilustrovat. V kapitole *Existence bez existujícího* pojem vykresluje s odkazem k několika autorům a literárním dílům. V druhé části kapitoly, kde akcentuje hrozivost *il y a*, odkazuje k Blanchotově románu *Temný Tomáš*⁹⁹, Racinově *Faidře*, zhrozené z bezvýchodnosti existence¹⁰⁰, Shakespearově *Hamletovi* a *Macbethovi*¹⁰¹ a nakonec zmiňuje i Lévy-Bruhlův pojem *participace*¹⁰². Všechny tyto odkazy ale slouží k akcentování hrozivosti v *il y a* obsažené a nepokouší se popsat *il y a* takříkajíc „o sobě“. Poukaz na Pascala je odlišný, neboť se jako jedna z mála ilustrací vyskytuje v první části kapitoly, kde Lévinas popisuje čistě pojem *il y a*, ještě bez poukazu k hrozivé zkušenosti subjektu. V tomto odkazu poukazuje na prostorovost *existence bez existujícího*: „*Nic nám neodpovídá, ale toto ticho, hlas tohoto ticha, který slyšíme, nahání hrůzu jako ,ticho těch nekonečných prostorů‘, o nichž mluví Pascal*“¹⁰³. Lévinas zde odkazuje ke známé pasáži z Pascalem připravovaného, avšak nikdy nedokončeného spisu *Ospravedlnění křesťanského náboženství*, jenž po jeho smrti vychází jako sbírka úvah pod názvem *Pensées*. Pascal roku 1646 opakuje experiment, který o dva roky dříve poprvé provádí italský matematik a fyzik Evangelista Torricelli. Pokus vedoucí k objevení tzv. Torricelliho vakua se jeví být prvním experimentálním vykázaním existence prázdného prostoru či vakua. Bytí je tedy poprvé možno myslet s jistotou evidence získanou z vědecké metody i mimo čistě metafyzické kategorie. Torricelliho experiment dovoluje založit pojem bytí skrze vědecké kategorie - jako prázdný prostor. Pascalův výrok: „*Věčné ticho těchto nekonečných prostor mě děsí*“¹⁰⁴, ke kterému Lévinas odkazuje, je tak jedním z prvních pokusů myslet vyprázdňený prostor neurčitosti ve vztahu k existujícímu subjektu. Jak Pascal doplňuje: „*Když uvažuji o krátkosti svého života, pohlceného v předcházející i následující věčnosti, o malém prostoru, kterým vyplňuji, o i tom, který*

⁹⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 52, v poznámce pod čarou.

¹⁰⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 52.

¹⁰¹ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 51.

¹⁰² LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 50.

¹⁰³ LÉVINAS, Emmanuel. *Ee*. Str. 48.

¹⁰⁴ PASCAL, Blaise. *Pensées*. § 206.

vidím, pohříženém v nekonečné nesmírnosti prostorů, kterých neznám a které neznají mne: děším se a divím, že jsem zde a ne jinde; neboť není důvodu, proč zde a ne jinde, proč nyní a ne jindy. Kdo mě sem postavil? Z čího rozkazu a řízení bylo mi určeno toto místo a tato doba? *Memoria hospitis unius diei praetereuntis*"¹⁰⁵. Tato krátká pasáž z *Pensées* je popisem odosobněného subjektu v neurčitém, nekonečném prostoru. Popisem, ze kterého Lévinas svých úvahách nad *il y a* silně čerpá.

Lévinasův popis se obecně, nehledě na Pascala, zdá být vystaven výlučně za pomoci prostorových metafor. Neosobní existence *zaplavuje*¹⁰⁶ každý subjekt; šumí v hloubi noci samé¹⁰⁷; je *proudem*¹⁰⁸ bytí připomínající již zmíněné Pascalovy nekonečné prostory¹⁰⁹. V jistých pasážích se *il y a* stává skoro až materialitou¹¹⁰ – čistou rozprostraněností, jistým *hemžením bodů*¹¹¹. Prostorovost je patrná i na rovině relace subjektu a *existence bez existujícího*, kde je *il y a* definováno hrůzou, která je způsobena *neurčitostí prostoru samého*¹¹².

I když Lévinas v textu nikde explicitně netvrdí, že by *existence bez existujícího* byla prostorem, tak je zřejmé, že se v jejím popisu uchyluje k metaforám, jež její prostorovost akcentují. Otázkou je, zdali je toto záměrem anebo jestli Lévinasův popis naráží na hranice jazyka, kdy je jednoduše možné, že chceme-li myslet existenci coby separovanou od existujícího subjektu, pak je nemožné se v jejím popisu od prostorových metafor oprostít.

Výskyt prostorových metafor v textu nás vede k poslednímu problému, kterému se v této kapitole budeme věnovat. Na tomto místě musíme vznést kritickou námitku vůči pojetí *il y a*, které se zde před námi začíná rýsovat. Položíme

¹⁰⁵ Tamtéž.

¹⁰⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 48.

¹⁰⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 47.

¹⁰⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 48.

¹⁰⁹ Tamtéž.

¹¹⁰ Můžeme zde připomenout, že právě tento materialistický aspekt ve své interpretaci vyzdvihuje již zmiňovaný Toumayan, který z něj vyvozuje materiální solipsismus Lévinasova subjektu z *Existence a ten, kdo existuje*.

¹¹¹ Tamtéž.

¹¹² LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 49.

si zde otázku, zdali je vůbec možné myslet bytí coby prostor neurčitosti. Na první pohled musí být zřejmé, že pojetí existence coby prostoru neurčitosti s sebou nese jisté obtíže. Na ty poukážeme.

Kritická poznámka

Je možné považovat prostor neurčitosti za bytí? A je vůbec možné z pozice subjektu myslet či mít zkušenost s tím, co Lévinas nazývá *existencí bez existujícího*? Budeme zde tvrdit, že je to přinejmenším problematické. Pokud Lévinas tvrdí, že prostor neurčitosti, přítomný pro subjekt coby nepřetržitý šum, je bytím, pak se musíme ptát, jaké bytí to je? Můžeme hovořit o bytí, a to jakéhokoli druhu, ve chvíli, kdy jediné, co je nám přítomné, je jen neodmyslitelný šum existence samé? Bytí bývá povětšinou definováno coby bytí již konkrétních jsoucen, kterým je připsáno coby atribut anebo je jednoduše uchopeno v obecnosti pojmu samého. Myslet zcela vyprázdňený prostor neurčitosti a nazývat jej bytím se z této pozice zdá být problematické.

Obtíží spojených s myšlením bytí coby anonymity a neurčitosti si všímá již Derrida. V *Násilí a metafyzice* pokládá otázku, zda „*není toto "il y a" spíše totalitou jsoucna neurčeného, neutrálního, anonymního atd. než bytím samým?*“¹¹³ I selský rozum by nám napovídal, že bytí je myslitelné pouze pokud obsahuje alespoň něco, co lze vnímat. Pokud neobsahuje nic jiného, než jen neurčitý šum na pozadí, pak se zdá být neodlišitelné od nicoty.

Další obtíž spočívá ve skutečnosti, že je jednoduše nemožné myslet něco jako prostor neurčitosti bez přítomnosti subjektu, jenž jej myslí. Můžeme namítnout, že přeci jen jsme schopni myslet čisté bytí či prostor neurčitosti. Tuto intuici by

¹¹³ DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Str. 33.

podporovala, zdá se, i filosofická tradice. Je to přeci Kant, kdo v transcendentální estetice považuje jak čas, tak i prostor za a priori formy názoru. Nelze sice myslet předměty mimo prostor, je ale možné myslet prostor bez předmětů. V Kantově případě se tento poznatek ale vztahuje pouze na nutnou apriorně syntetickou povahu soudů týkajících se prostorových objektů – o prázdný prostor Kantovi v jeho argumentaci nejde a cílem pro něj není jej vykázat. Tvrdit opak by bylo desinterpretací.¹¹⁴

Každopádně pro vyvrácení možnosti myslitelnosti prázdného prostoru neurčitosti si vystačíme s jednoduchým argumentem. Abychom něco jako prázdný prostor mohli myslet, museli bychom nahlížet na svět takříkajíc *sub specie aeternis* a nikoli z pozice omezeného lidského subjektu. V každém myšlení prostoru je totiž již inherentně obsažen samotný subjekt, jenž jej myslí. Jak bychom mohli myslet prázdný prostor jinak než v relaci k nám samým – tedy již ke konkrétnímu subjektu, který je avšak vždy již i objektem v tomto prostoru? Abychom mohli myslet prázdný prostor, museli bychom nejdříve odmyslet i sami sebe, což se jeví být přinejmenším značně problematické.

Zde by bylo možné namítnout, že přesně to Lévinas činí – odmýšlí ve střetu s *il y a* samu subjektivitu prožívajícího. Lévinasův popis zkušenosti s *il y a* je v jistém ohledu popisem odosobněného subjektu. Popisem momentu, ve kterém vnitřek a vnějšek splývají v jedno: „*Při hrůze je subjekt zbaven právě subjektivity, své schopnosti soukromé existence, je odosobněn*“¹¹⁵. I přesto však v Lévinasově popisu této zkušenosti zůstává „něco“ či „někdo“, kdo vnímá – zůstává prožitá zkušenost. Jistý subjekt, jakkoli rudimentární, tedy musí být přítomný a sám Lévinas tuto skutečnost dosvědčuje tvrzením, že „*hrůza je participací na ono je*“¹¹⁶. Jakkoli se snaží myslet čistý anonymní prostor, tak toho není schopen bez toho, aby v tomto

¹¹⁴ Na toto poukazuje Paul Guyer v pojednání o Kantově přírodovědných spisech (*Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, str. 80). Kant kategoricky odmítá, že by něco jako prázdný prostor bylo myslitelné – kdy *nebytí objektu* či *vjemu jednoduše není myslitelné*.

¹¹⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 50.

¹¹⁶ Tamtéž.

prostoru neponechal jistou stopu subjektu, který tento prostor vnímá. Lévinasova depersonalizace se v tomto ohledu jeví být pouhou abstrakcí - *il y a* bychom mohli považovat za faktický stav věcí – za čisté bytí - jen pokud bychom byli schopni se v myšlenkovém experimentu zcela zbavit vnímajícího subjektu. Vzhledem k tomu, že Lévinas k *il y a* dospívá na základě zkušenosti, kterou s ním má subjekt, tak je jeho metoda již od počátku přinejmenším pochybná. Subjekt je garantem pravdivosti zkušenosti, a přitom je pro vykázání *il y a* nutné dospět do bodu, kdy se subjekt zcela z prožitku vytrácí. Postup, kterým Lévinas k *il y a* dospívá, se zdá být paradoxním.

Vyjevuje se nám zde, jak problematické by bylo myslet *il y a* coby prázdný prostor bez návaznosti na subjekt – nejen, že takovýto prostor, i pokud by byl myslitelný, lze jen těžko považovat za bytí v klasickém slova smyslu, ale především je pak problém takovýto prostor vůbec z pohledu subjektu myslet či s ním mít zkušenost. Lévinasův pokus odmyslet od všeho jsoucího je tak sice zajímavým myšlenkovým experimentem, avšak ontologický status takto definovaného bytí je přinejmenším pochybný.

Vyvstává tedy otázka, do jaké míry je *il y a* vskutku existencí separovanou od existujícího subjektu a do jaké míry zůstává pouhou parafrází Heideggerovy naladěnosti úzkosti. Nicméně záměrem této práce je Lévinasovo pojetí vyložit a nikoli podrobovat kritice. Zůstaneme tak pouze u naznačení tohoto problému v pojmu *il y a* obsaženém.

PODKAPITOLA VI. – LÉVINAS, BLANCHOT A PROSTOR *IL Y A*

Zde, v závěru kapitoly, zmíníme ještě důležitou spojitost mezi Lévinasem a Maurice Blanchotem. Lévinas totiž není jediným autorem, který pracuje s pojmem *existence bez existujícího*. *Il y a* vzniká současně u Lévinase a Blanchota a to v

jejich diskuzi nad Heideggerovou ontologií. V předešlých pasážích, kde nás zajímala především geneze a definice samotného pojmu, nemělo smysl Blanchota zmiňovat, neboť ačkoli oba autoři *existenci bez existujícího* často diskutovali, tak se vposled v její interpretaci rozcházejí a každý se ji pokouší do svého díla zakomponovat odlišným způsobem. Zatímco pro Lévinase je na subjektivní rovině určujícím fenoménem hrůza, kterou *il y a* subjektu působí, tak v Blanchotově podání se *il y a* naopak stává prostorem, ze kterého vychází kreativní proces umělecké tvorby. I přes tak odlišné pozice si Blanchotova perspektiva zaslouží pozornost – vyjevuje se v ní totiž společný aspekt myšlení *il y a* u obou autorů. Jak jsme viděli, tak pro Lévinase je *il y a* prostorem neurčitosti, a jak se nyní v krátkosti pokusíme vyložit, tak pro Blanchota je zase *prostorem kreativním*. Ačkoli u Blanchota máme co do činění s pojmem prostoru ve více metaforickém smyslu, tak je očividné, že prostorovost je pro oba myslitele zásadním určením *existence bez existujícího*.

Lévinas, Blanchot a Heideggerovo dědictví

Bylo by chybou snažit se umístit Blanchota vedle zbylých Lévinasových komentátorů a považovat jej pouze za dalšího proponenta enigmatického pojmu *existence bez existujícího*. Jeho vztah k problematice *il y a*, potažmo i k Lévinasovi, je mnohem hlubší. Oba autory nespojuje pouze zájem o *existenci bez existujícího*, ale sdílejí i stejný filosofický základ. Stejně tak jako Lévinas, i Blanchot byl během svého studia ve Strasbourgu fascinován *Bytím a Časem*¹¹⁷ a Heideggerova filosofie mu byla, alespoň v počátku, východiskem. *Il y a* lze takto chápat jako pojem, který vzniká v diskuzi mezi Lévinasem a Blanchotem nad Heideggerovým dílem.

¹¹⁷ IYER, Lars. *The Sphinx's Gaze: Art, Friendship and the Philosophical in Blanchot and Levinas*.

Pojem, ve kterém se myšlení těchto dvou autorů často střetává i rozchází. Ačkoli Lévinas tvrdí, že pojem *il y a* nachází u Blanchota, tak Blanchot sám připisuje vznik pojmu Lévinasovi¹¹⁸. Dokonce jej nazývá tou „nejvíce fascinující tezí“¹¹⁹, s kterou Lévinas přichází. Vysledovat, kdo z autorů s pojmem přichází dříve, by bylo sice zajímavé, avšak našemu zkoumání by to nic nepřineslo. Zůstaňme tedy u konstatování, že pojem vzniká v diskuzi Lévinase a Blanchota nad *Bytím a časem*.

Pokud jde o Lévinasovu filosofickou pozici, tak k té se Blanchot vyjadřuje veskrze pozitivně. V komentáři k *Totalitě a nekonečnu*, psaném ve formě dialogu, si pokládá otázku „Kdo je to filosof?“. Na tu vzápětí odpovídá: „Filosof je někdo, kdo je vystrašen. Bojí se toho, co je zcela mimo nás a jiné než my: samotného vnějšku“¹²⁰. Nutno poznamenat, že tímto vnějškem nemíní *il y a*, ale Lévinasovo pojetí Druhého. Na *Totalitě a nekonečnu* je pozoruhodné, dodává, že v ní tento strach není znatelný – naopak je v díle patrná silná tendence směřovat ven, do *samotného vnějšku*, směrem k Druhému.

Literární prostor

Je nutné mít na paměti, že Blanchot není striktně filosofickým myslitelem. Není ale ani pouhým spisovatelem či literárním kritikem. Tyto klasické kategorie se v jeho tvorbě stírají. *Temný Tomáš*, dílo, ke kterému v kapitole *Existence bez existujícího* Lévinas explicitně odkazuje, je textem na pomezí filosofie a prózy. Bylo by možné nazvat jej ontologickou fikcí, v níž si Blanchot stanovuje za cíl popsat zkušenost s neosobní existencí. Podle Derridy¹²¹ existují takové texty, které jsou už pouhou svojí formou jistým druhem odporu vůči pojmovému filosofickému myšlení, které

¹¹⁸ DAVIES, Paul. *Experience and Distance*. Str. 126.

¹¹⁹ BLANCHOT, Maurice. *Notre compagne clandestine*. Str. 86.

¹²⁰ BLANCHOT. *EI*. Str. 70

¹²¹ DERRIDA, Jacques. *Positions*.

se je i v jejich bytostné neuchopitelnosti pokouší uchopit a analyzovat. *Temný Tomáš* je přesně tímto druhem textu. Je popisem zkušenosti, kterou nacházíme i v Lévinasově líčení *il y a*. Jenže zatímco Lévinasův popis zkušenosti si činí filosofické ambice a má sloužit jistému účelu, tak Blanchotův popis ontologické neurčitosti je záměrně bezúčelný - je čistě poetický.

Nemělo by valný smysl snažit se analyzovat dílo, které se záměrně jakékoli analýze brání. Ponechme tedy *Temného Tomáše* stranou a obraťme se k více filosofické, teoretické stránce Blanchotova myšlení, kterou nám poddhaluje v *Literárním prostoru*. V tomto díle se dozvídáme, že mezi umělcem a jeho dílem existuje paradoxní vztah. Umělecká tvorba a umělcovo dílo pro nás otevírají doslova dimenzi mimo časovost. Místo, kde samotná naše individualita a subjektivita ztrácí na významu. Spisovatel, coby třetí osoba, se stává anonymitou, odosobněným prostorem. Není přítomen u svého díla proto, aby něčeho dosáhl, aby jej dokončil (což je z Blanchotova pohledu stejně nemožné) – je to samotný literární prostor, jenž nikam a nikomu nepatří, který skrze spisovatele deklaruje sebe sama ve formě slova.

Blanchot si je, podobně jako Lévinas, vědom bytostné neurčitosti a paradoxní povahy existence samé – nazývá ji „*nepostřehnutelným šustěním tekoucího písku ticha*¹²², *zakoušením absence konce*“¹²³ či *nemožností smrti*. Existence je pro Blanchota vždy *nutně přítomnou přítomností*, která v sobě ale obsahuje nezměrnou hloubku. Tuto existenci nazývá pojmem *neutrum*. Svůj pohled na neutrum ilustruje na Mallarmeho knize *Igitur* a na zkušenosti, která stála za jejím zrodem. V intelektuálním pohybu, podobném Heideggerově fenomenologické analýze úzkosti, se Mallarme „zbavuje“ jsoucen a naráží v této neskutečnosti (absenci jsoucen) na *tlumenou přítomnost* - „*je to ona, které se nemůže zbavit, právě v ní, zbaven jsoucen, se setkává s tajemstvím ,samotného slova: je‘, ne proto, že by v neskutečnosti něco*

¹²² BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Str. 227. (Dále bude uváděno pod zkratkou LP)

¹²³ BLANCHOT, Maurice. *LP*. Str. 233.

přetrvávalo, že by ono odmítnutí bylo nedostatečné a práce negace by byla zastavena příliš brzy, ale protože když není nic, je to ono nic, které už nemůže být popřeno, které afirmuje, které ještě afirmuje, vyslovuje nicotu jakožto bytí, jako bezdělnost bytí“¹²⁴.

Avšak postoj, který vůči samotné existenci zaujímá, je diametrálně odlišný od postoje Lévinase. To, co nazývá *druhou noci*, pro něj není ničím neobyčejným a už vůbec ne *hrůzostrašným*¹²⁵, jak by měl tendenci tvrdit Lévinas. Jak si všímá Gerald L. Bruns¹²⁶, tak v tomto bodě dochází mezi oběma autory k rozchodu. Zatímco Lévinas hledá cestu jak se z anonymity či nesmyslu vymanit – snahu v *Existenci, a ten kdo existuje* exemplifikovanou přechodem od anonymity bytí k zpodstatnění subjektu v hypostazi a v *Totalitě a nekonečnu* obsaženou v přívětivém otevření se Druhému, tak Blanchot oproti tomu zůstává v tomto prostoru bytí, jenž je pro něj prostorem literárním, prostorem tvořivým. Toto anonymní bytí se mu stává hloubkou. Jedinou hloubkou, ze které je možné čerpat v momentu umělecké či literární tvorby.

Na příběhu Orfea, největšího pěvce z řeckých mýtů, jenž sestupuje do podsvětí, aby opět získal svoji milovanou Euridiku, ilustruje svůj přístup k druhé noci a hloubce, ve které se v ní otevírá. Euridika jako to nejvyšší, čeho může umění dosáhnout, se nachází v nejzazším nitru noci – v „*nezměrné zkušenosti hloubky*“¹²⁷. Tato hloubka, jak Blanchot poznamenává, se ukazuje být pro řecké myšlení nutným předpokladem uměleckého díla. Nic, co bychom mohli považovat za vskutku umělecké, nemůže vzniknout bez toho, aby se autor do této hloubky ponořil. Avšak nenoří se do ní s vidinou toho, že dosáhne nejzazšího bodu této hlubiny a získá tak k němu přístup. Jeho cílem je přivést tento nejhlubší bod hlubiny ven z temnoty druhé noci a dát mu tvar ve světle dne.

V tomto uchopení tvůrčího aktu coby ponoření se do bezbřehé hlubiny

¹²⁴ BLANCHOT, Maurice. *LP*. Str. 141.

¹²⁵ BLANCHOT, Maurice. *LP*. Str. 141.

¹²⁶ BRUNS, Gerald. *Maurice Blanchot: The Refusal of Philosophy*.

¹²⁷ BLANCHOT, Maurice. *LP*. Str. 232.

existence se Blanchot odklání od běžného chápání literární tvorby jako tvůrčího aktu spisovatele, který píše dílo. Blanchotovo *on écrit* (píše se) tento vztah obrací. Dílo není psané autorem, ale píše se samo v tom, co Blanchot později nazývá *bytím jazyka*. Mallarme v básnickém aktu – během samotné tvorby – zakoušel akt této autorské absence, což jej nakonec vystavuje smrti své vlastní osobnosti – neosobní smrti. V této absenci „*uchopil nějakou přítomnost, která je ještě jakousi mocí, jakoby zvláštní schopností afirmace v nicotě*“¹²⁸. Způsob, jakým Mallarme tuto bezdělnost a nicotu bytí posléze popisuje, koresponduje s Lévinasovým *il y a* a blíží se i Blanchotově druhé noci. Mimo již zmíněného Mallarmeho, Blanchot podobným způsobem analyzuje i díla Kafky, u kterého shledává takovou míru odcizení, jež ho vrhá doslova do jiného světa. Zaobírá se i básněmi Rilkeho, v kterých se odosobnění dostává na nejzazší hranici a stává se zkušeností smrti.

Tvůrčí prostor anonymní existence

Nicméně, už z těchto několika málo příkladů je patrné, že Blanchotův poetický jazyk nám odhaluje jeho odhodlanost zůstat na stejné úrovni s bytostnou anonymitou. Lévinas se pokouší z *il y a* vymknout, zatímco Blanchot se pokouší *něco* v hloubi druhé noci zahlédnout a přinést ven na světlo dne – jinými slovy použít temnotu hlubiny coby inspiraci pro umělecké dílo. Toto je z Blanchotova popisu zjevné: „*Pouze toto přišel (Orfeus) hledat do podsvětí. Všechna sláva jeho díla, všechna moc jeho umění a dokonce i touha po šťastném životě v plném jasu dne jsou obětovány tomuto jedinému zájmu: pohlédnout v noci na to, co skrývá noc, na druhou noc, na skrytost, která se zjevuje*“¹²⁹. Avšak Orfeus se během cesty z podsvětí nesmí za Eurydikou otočit – podobně jako umělec nikdy nesmí ukončit své dílo, utnout

¹²⁸ BLANCHOT, Maurice. *LP*. Str.140.

¹²⁹ BLANCHOT, Maurice. *LP*. Str.19.

proces tvorby, jenž vychází a je nutně zapříčiněn tímto spojením s hlubinou, jež je prostoupena neosobní existencí. Pokud tak učiní a proces tvorby ukončí tím, že ustaví dílo jako celek, pak je vinen stejnou netrpělivostí jako Orfeus, a o svoji múzu, o Euridiku, opět přichází. Orfeovo nekonečné bloudění a hledání Euridiky je zároveň jeho největší uměleckou inspirací. Autor je odsouzen k věčnému bloudění v nesmyslnosti díla, jehož smysl sám nemůže nikdy plně zahlédnout a jež je ze své podstaty *neukončitelné*¹³⁰. Pokud toto bloudění vzdá – vzdává se tím i své tvorby: „Orfeus je vinen netrpělivostí. Jeho zblouděním je, že chtěl vyčerpát nekonečno, že ukončil neukončitelné, že právě pohyb svého bloudění nevydržel bez konce”¹³¹. Nicméně je to paradoxně právě Orfeův pohled, s kterým teprve počíná kreativní proces – Orfeus se musí ohlédnout, aby mohl ve své múze Euridice shledat inspiraci pro tvorbu. V tomto smyslu je autor odsouzen k věčné separaci od svého díla.

Jakkoli negativní se tato Orfeova (respektive autorova) situace může na první pohled zdát, tak je ve skutečnosti pozitivní. Stává se pozitivní chápeme-li hloubku druhé noci coby zdroj bezmezné inspirace, ze které je autorovi dovoleno čerpat. Můžeme zde samozřejmě namítnout, že je autor tímto vsazen do nezáviděníhodné pozice, ve které je mu jeho vlastní dílo navždy nepřístupné a ze své podstaty zůstává nedokončitelné, zatímco čtenář k němu může přistupovat již jako k ucelenému a smysluplnému celku. To je svým způsobem pravda, avšak z Blanchotova pohledu je nepřeklenutelná distance mezi autorem a dílem nutná, neboť autor, „obětuje řeč, která je mu vlastní, jen proto, aby dal zaznít univerzálnímu”¹³². Je to nezáviděníhodný osud, avšak neoddelitelný od kreativního procesu: „Osudem básníka je vystavovat se síle neurčitého a čirému násilí bytí, z něhož nelze nic udělat, odvázně ji vydržet, ale zároveň ji zachytit tak, že jí vnutí zdrženlivost, uskutečnění formy”¹³³. Je to akt „vytváření věcí z úzkosti”¹³⁴, transformace nejistoty ve formu.

¹³⁰ Tamtéž

¹³¹ BLANCHOT, Maurice. *LP*. Str.234.

¹³² BLANCHOT, Maurice. *LP*. Str. 21.

¹³³ BLANCHOT, Maurice. *LP*. Str. 191.

¹³⁴ Tamtéž.

Autor zde může shledávat útěchu alespoň ve faktu, že jeho směřování v aktu kreativity, ačkoli zaměřené dovnitř sebe samého, vede ven, do vnějšku a plnosti existence, která je prostoupena hojností: „Jestli básník kráčí směrem k tomu nejvnitřnějšímu, není to proto, aby se vynořil v Bohu, ale aby se vynořil ve vnějšku a aby byl věrný zemi, plnosti a hojnosti pozemské existence, když tryská za své hranice ve své přehojné síle, přesahující každý kalkul“¹³⁵.

Blanchotův vsutku poetický přístup je ovšem těžko převeditelný do jazyka filosofie. Už jen nejelementárnější otázku po tom, zdali je tato bytostná neutralita ve vztahu k člověku transcendentní či imanentní, je z Blanchotovy pozice těžké zodpovědět. V jeho pojetí se neutralita vymyká oběma kategoriím. Ve spise *Nekonečné rozhovory* objasňuje, že jednou z esenciálních vlastností neutra je fakt, že se nenechává uchopit v kategoriích transcendence či imanence a nutí nás tak uvažovat nad zcela odlišným způsobem jeho vymezení¹³⁶.

Blanchotův pohled je, dalo by se říci, více umělecký, přičemž směřuje k transformaci bezmezné hloubky v konkrétní umělecké dílo. Není striktně filosofický jako pohled Lévinasův, který v anonymitě *il y a* ustavuje subjektivitu. Blanchot odmítá ustoupit jazyku umělecké tvorby a vstoupit do sféry filosofie, kde by byl nucen hledat řešení tohoto problému na poli racionality a teorie. Toto bychom neměli vnímat coby snahu vyhnout se problému. Blanchot pouze zaujímá odlišnou perspektivu, kdy klade důraz na pasivitu autora, který je mediátorem mezi druhou nocí a světlem dne. Lévinasův pohled, prostoupen aktivitou jedince, jenž se vymyká této druhé noci v hypostazi (*Existence a ten, kdo existuje*) či ve svém činu bytí pro Druhého (*Totalita a nekonečno a Jinak než být*), je v ostré opozici a nikdy nemůže být k Blanchotově perspektivě komplementární. Lévinas hledá řešení, zatímco Blanchot ve své autorské pasivitě stojí „jako pravda mezi živými a

¹³⁵ BLANCHOT, Maurice. *LP*. Str. 183.

¹³⁶ BLANCHOT, Maurice. *L'Entretien infini*. V poznámkovém aparátu k III. kapitole a XV. podkapitole knihy. (Dále bude uváděno pod zkratkou EI)

*mrtoými*¹³⁷. Jako prostředník mezi denním světlem racionality a temnotou druhé noci, která se ve své odosobněné nesmyslnosti vyjevuje jako smrt – avšak smrt nekonečně inspirující. Takto se před námi odhaluje, jak se Lévinas s Blanchotem ve svém přístupu k pojmu anonymní existence rozcházejí. Pro Lévinase je *il y a* vždy pojmem problematickým, vyvolávající hrůzu, a proto se pokouší najít cestu, jak jej nějakým způsobem překonat. Touto cestou, jak se v pozdní tvorbě ukáže, bude otevřenost pro Druhého, která takřikajíc upozaduje anonymní existenci a do popředí pozornosti subjektu posouvá nově vznikající subjektivitu, která je konstituována intersubjektivitou a vztahem s Druhým. Anonymita existence je takto takřikajíc „přehlušena“ slovem Druhého.

Blanchot oproti tomu zaujímá zcela odlišné východisko. Souhlasí s Lévinasem co se týče anonymity *existence bez existujícího*, avšak to, jak k ní přistupuje, je radikálně odlišné. Tam, kde Lévinasovi byla hroživou zkušeností, je oproti tomu Blanchotovi je kreativním literárním prostorem. Jediným místem, kam se vskutku může autor uchýlit, pokud se rozhodne tvořit. Tato bytostná neurčitost je jediným místem, kam psané slovo může doopravdy patřit – místo, kde se slovo ztrácí svou nadvládou nad objektem, který signifikuje a dostává se takto na samý okraj smysluplnosti

Lévinas, Blanchot a *il y a*

Na rovině vztahu subjektu k *existenci bez existujícího* se tedy Lévinas s Blanchotem rozcházejí, nicméně na rovině čistě popisné dospívají víceméně ke stejnému vymezení pojmu. *Il y a*, ačkoli teoreticky neuchopitelné, se přesto v popisu obou autorů stává jistým druhem prostoru. U Blanchota je prostorem v metaforickém

¹³⁷ BATAILLE, Georges. Citát na zadním přebalu *Literárního prostoru*.

smyslu – prostorem, ve kterém dochází ke zrušení distinkce mezi autorem a jeho dílem. Prostorem, ve kterém dílo samo vzniká. Lévinasovo *il y a* je pak prostorem ve skoro až fyzikálním smyslu – prostorem, jenž je pouhou fakticitou přítomnosti existence. Existence, jenž je pro subjekt vždy nutně přítomna. Bylo by samozřejmě zajímavé pokračovat v analýze *il y a*, nicméně na nejobecnější rovině se již nelze posunout za vymezení tohoto pojmu coby prostoru neurčitosti. Případná další určení, jakkoli zajímavá, by byla již kontradiktorní. Můžeme tak nyní přistoupit k analýze dalšího pojmu a to živelnosti.

KAPITOLA III. - ŽIVEL

Živel v Totalitě a nekonečnu

Analýzu v této kapitole můžeme započít na Lévinasovy poměry až překvapivě jasným vymezením pojmu živelnosti. Na nejobecnější rovině vyznačuje živel protipól *il y a*. Je-li *il y a* prostorem neurčitosti, respektive čistým bytím bez obsahu, pak je živel naopak čistým, avšak neurčitým obsahem. Lévinas tento rozdíl enigmaticky shrnuje výrokem, že „*živel je světlou stánku il y a na hranici noci*“¹³⁸. Toto tvrzení se na následujících stránkách pokusíme rozvést.

Ačkoli Lévinas pro popis živlu používá převážně metaforického jazyka, tak naše interpretační pozice je celkem stabilní, vzhledem ke skutečnosti, že živel je nám představen na pozadí širšího teoretického kontextu *Totality a nekonečna*. Můžeme jej díky tomu celkem přesně vymežit a určit i jeho funkci v Lévinasově metafyzickém systému.

Jak je vylíčeno v druhém oddílu *Totality a nekonečna*, tak věci (respektive jsoucna) jsou v ekonomii Lévinasova pojetí interiority především tím, z čeho se slastně těšíme. Slastné těšení z věcí lze dobře ilustrovat, pokud jej definujeme skrze opozici k instrumentálnímu přístupu k příručním jsoucňům Heideggerova pobytu. Heideggerův pobyt se ve starosti s věcmi setkává v *obstarávajícím zacházení* a jsoucna tak uchopuje coby *prostředky*¹³⁹ v jejich praktické účelnosti, skrze kterou je systematicky organizuje a prakticky využívá. Lévinasův subjekt z *Totality a nekonečna* oproti tomu jsoucna primárně uchopuje jako vystupující z prostředí a jako to, z čeho se může slastně těšit. S jistou mírou simplifikace bychom mohli postavit starost a instrumentální přístup ke jsoucňům Heideggerova pobytu do kontrastu k slastnému těšení se ze jsoucen Lévinasova subjektu.

¹³⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 122.

¹³⁹ HEIDEGGER, Martin. *BČ*. Str. 88.

Určitou instrumentalitu avšak Lévinas jsoucňům ponechává. Prostředí je doslova „nasyčeno“ věcmi, které můžeme uchopovat, což vede Lévinase k definici věcí coby movitostí – mohou být uchopovány, přenášeny či vlastněny. V pojetí živlu je tak obsažena jistá účelnost věcí, které z něj vystupují a z nichž se slastně těšíme. Lévinas tedy nepřehlíží jejich instrumentální hledisko, ale tyto účelnosti jsou autonomní a na sobě nezávislé. Těšíme se a žijeme z dobrého jídla a pití – avšak ne z toho důvodu, že bychom je potřebovali pro přežití. Věci nejsou primárně definovány skrze to, že by spadaly do starosti pobytu (či Lévinasova subjektu) o jeho vlastní bytí. Z věcí se těšíme pro ně samy – v jejich autonomii, nezávisle na dalších dílčích či finálních účelech, které nám mohou přinést. V pasáži, kde Lévinas naráží na Heideggerův příklad pera coby prostředku na psaní z 15. paragrafu *Bytí a času*, zdůrazňuje, že „*věci, z nich žijeme, nejsou instrumenty ani nástroje či prostředky v heideggerovském smyslu*“¹⁴⁰. Jsou vždy primárně objekty slasti, a proto čaj nepijeme z popudu starosti o vlastní bytí, ale jednoduše proto, že se z jeho pití slastně těšíme. Slast, štěstí, radost ze života – to vše jsou odpovědi Heideggerově „starostlivému“ pobytu. V tomto smyslu, díky autonomii slastnění, je Lévinasův subjekt přesným opakem Heideggerova pobytu – je čistou bezstarostností.

Lévinas, jak je vidět, upozaduje heideggerovskou starost na úkor slastného těšení a přístup Lévinasova subjektu k jsoucňům je tak primárně v modu slastného uchopení. Co si ale pod slastí máme představit? Slast je prožitek označující doslova štěstí ze života. Je to vztah k obsahům života, které jsou jedinci svým způsobem přednější než jeho vlastní bytí. Jak Lévinas shrnuje, tak „*Život je láska k životu*“.

Vztah subjektu a jsoucen, jež vystupují z živlu, je tedy definován skrze slast. Nyní si musíme položit otázku po povaze samotného živlu. V Lévinasově popisu se odhaluje, že uchopování, vlastnění i slastné těšení ze jsoucen se odehrává na pozadí prostředí, ze kterého vystupují a které *nikomu nepatří*: „*Každý vztah či*

¹⁴⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 92.

*vlastnění se odbývá uvnitř nevládnutelného, jež obemyká či zahrnuje, aniž by mohlo být obemknuto či zahrnuto*¹⁴¹. Toto „něco“, co vše obemyká a v němž jsou zahrnuty i samotná jsoucna, Lévinas nazývá živlem. Živelnost je tak jakýmsi podkladem, ve kterém jsou jsoucna zahrnuta a ze kterého vystupují. Mluvíme-li zde o živlu jako o podkladu, pak je nutné zdůraznit, že je jiným druhem podkladu než *il y a*. Živel totiž není vyprázdněným prostorem neurčitosti, nýbrž má už vždy jistý obsah – takový, který subjekt může uchopit, vlastnit, a i slastně se z něj těšit. Jsoucna, coby jistý obsah, jsou tak nutnou součástí živlu.

Ačkoli pojem živlu neoznačuje živly přírodní, tak právě ony mohou dobře posloužit pro jeho ilustraci. Živel tak Lévinas nazývá mořem, větrem, světlem či dokonce *společnou půdou*¹⁴². Můžeme si jej představit i jako divokou přírodu před tím, než k ní přijde člověk a zušlechťí ji. Lévinas pro ilustraci používá i obraz kormidelníka, který vládne živlům, moři a větru a zároveň je v nich ponořen – samy živly jej obemykají. Těžko se hledá pojem, kterým by bylo možné opsat vše to, co Lévinas v živelnost zahrnuje. Nicméně oproti v předchozí kapitole analyzovanému pojmu *il y a*, živel nepředstavuje takovou interpretační obtíž. Analogie s přírodními živly je sice poněkud zavádějící, neboť živelnost poukazuje *za* pouhou fyzickou manifestaci přírodních živlů, ale v podstatě celkem přesně vystihuje vztah živlu jak k jsoucnům, tak pak i k samotnému subjektu. To, co Lévinas tímto pojmem míní, jsme si tak schopni vcelku jednoduše představit.

Vymezení živlu s přihlédnutím k Heideggerově pojmu *es gibt*

Pro přesnější vymezení zde můžeme odkázat k Heideggerově pojmu *es gibt*, jenž se významově živlu přibližuje. Problematikou *es gibt* se Heidegger zaobírá

¹⁴¹ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 113.

¹⁴² LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 113.

především v přednášce *Čas a Bytí* (*Zeit und Sein*). K pojmům bytí a času zde přidává pojem třetí, a to právě *es gibt*. Doslovně jej lze přeložit jako „ono je“ a to jak v jednotném, tak množném čísle. Heidegger jej avšak používá ve tvaru třetí osoby jednotného čísla slovesa *geben*, které má význam „dávat“ či „darovat“¹⁴³. Vposled tedy *es gibt* překládáme jako „ono se dává“. Heidegger tak v *Čase a Bytí* čtenáři předkládá strukturu *Sein – Zeit – es gibt*, přičemž právě *es gibt* je *půdou* (*Grund*), ve které se jak bytí, tak i čas zakládají. V *Bytí a Čase* Heidegger dospěl k poznatku, že čas je nutným předpokladem pro to, aby pobyt, mohl být definován v zainteresovanosti na svém bytí ve starosti. Avšak otázka, v čem je samo bytí založené, zůstává v tomto spise nezodpovězena. Je možné tvrdit, že „bytí jest“, stejně tak jako to tvrdíme o jsooucnech v něm obsažených? Na obdobný problém narážíme, i pokud se snažíme vypovídat o čase. Čas a bytí jsou v tomto ohledu problematické: „*Nikde mezi věcmi nenacházíme Bytí. Každá věc má svůj čas, ale Bytí není věcí, není v čase*“¹⁴⁴. Toto „jest“, které bychom bytí chtěli připsat, nejde jednoduše vykázat. Neříkáme, že „bytí jest“, stejně tak jako nelze tvrdit, že „jest“ čas. Namísto toho tvrdíme, že zde je (*es gibt*) bytí a zde je čas: „*Neříkáme: ‚Bytí je‘, ‚čas je‘, ale spíše: zde je (es gibt) bytí a zde je čas... namísto ‚ono je‘, říkáme ‚zde je‘ či ‚dává se‘.*“¹⁴⁵ V krátké eseji *O humanismu* Heidegger *es gibt* ještě konkretizuje. Toto „ono“, které se v *Bytí a Času* dává, je bytím samotným. Slovo dává, označuje esenci bytí, které se tímto způsobem dává, poskytuje svoji pravdu: „*Toto vydávání se (Sichgeben) do otevřeného pole (Offene) spolu s tímto polem samým, je pak samo bytí*“¹⁴⁶. Slovesný tvar *es gibt* Heidegger volí mimo jiné i z toho důvodu, aby bytí nemohlo být substancializováno, a tak považováno za jsooucno v běžném slova smyslu. Jsou to totiž jsooucna, o kterých lze jedině vypovídat jako o tom, co „jest“. Bytí se jsooucny nelze zaměňovat. Na rozvedení Heideggerovy pozice a obecně problematiky bytí

¹⁴³ PHILIPSE, Herman. *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*. Str. 237.

¹⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Time and Being*. Str. 3. (Dále bude uváděno pod zkratkou TB)

¹⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *TB*. Str. 5.

¹⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *O Humanismu*. Str. 25.

zde nemáme prostor, přesto nám toto krátké představení pojmu *es gibt* pomohlo pojem živlu lépe vymezit. Třebaže živel a *es gibt* plní u Lévinase a Heideggera odlišné funkce, tak je spojuje skutečnost, že jsou jednak bytím samým a zároveň i půdou, na které se subjektu/pobytu bytí jako takové v rozličných podobách dává. Heideggerovské „dávání se“ Lévinas neakcentuje, avšak z popisu je patrné, že živel je vposled obsahem – obsahem samotného bytí, jež je přístupný pro subjekt, jenž se z něj může slastně těšit.

Živel jako neurčitý obsah

Pokusme se pojem přesněji vymezit. Prozatím můžeme s jistotou konstatovat, že živel není žádným jednotlivým jsoucnem. Ačkoli je podkladem, ve kterém jsou umístěna jsoucná, tak jej nelze lokalizovat ani substancializovat. Jak Lévinas vysvětluje, tak živel přichází „odnikud“ a v této neurčitosti si je podobný s *il y a*. Nelze jej považovat za jsoucnou, stejně tak jej ale nemůžeme nazvat pouhým děním či snad nekonečnem, neboť dle Lévinase předchází i samotnému rozlišení mezi nekonečnem a konečnem. Jeho funkcí naopak je, jakkoli zvláštní se to může zdát, subjekt od nekonečna oddělit¹⁴⁷.

Dále si můžeme být jisti jeho odlišností od *il y a*. Pokud se soustředíme na rovinu vztahu subjekt – živelnost, tak je jejich rozdílnost patrná. Živel je obsahem, v němž je subjekt takříkajíc ponořen – je tím, co mu vyhovuje, z čeho se těší a v čem se doslova „koupe“. Pozitivita živelnosti ve vztahu k subjektu je nepopíratelná, kdy jediným problematickým aspektem je nezajištěnost, kterou v sobě nese. Dokud jsme ponořeni v živlu, tak neustále zakoušíme nejistotu – „*živiny se objevují jakoby šťastnou náhodou*“¹⁴⁸, respektive nikdy si nemůžeme být jisti tím, že k nám

¹⁴⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 122.

¹⁴⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 122.

věci z *živelnosti* nepřestanou přistupovat. Budoucnost živlu se nám tedy vyjevuje jako nezajištěnost, ale i přesto v porovnání s *il y a* zůstává v relaci k subjektu veskrze pozitivní.

Analýza živlu, společně s jeho opozicí k *il y a* a poukazem k Heideggerově *es gibt*, nám umožňuje pojem celkem jasně vymezit. Živel se ukázal v protikladu k *il y a* jako neurčitý podklad, v němž jsou obsažena jsoucna, z kterých se subjekt slastně těší. Pokud podržíme vymezení *il y a* jako neurčitého prostoru, pak v kontrastu s tím můžeme živel definovat coby neurčitý obsah.

KAPITOLA IV. – ABSOLUTNÍ JINAKOST

Nyní se dostáváme k poslednímu druhu Jinakosti, a to Jinakosti absolutní. Snaha o ní pojednat, se zprvu může zdát být zhola nemožná. Lévinas ji vymezuje coby ideu nekonečna, jejíž *ideatum* zcela přesahuje subjekt, jenž ji myslí¹⁴⁹. Zdá se tedy, že jakákoli snaha vypovědět o absolutní Jinakosti cokoli v pozitivním smyslu, se nutně musí setkat s nezdarem. Nelze smysluplně pojednat o něčem, co ze své definice přesahuje možnosti pojmového, respektive teoretického uchopení. Z toho důvodu k absolutní Jinakosti přistoupíme nepřímou a vymezíme ji negativně.

V negativním vymezení se necháme vést tímto citátem z *Totality a nekonečna*: „*Idea nekonečna, ono nekonečně více obsažené v méně, se konkrétně děje jakožto vztah k tváři*“¹⁵⁰. Zde se ukazuje, že idea nekonečna, respektive absolutní Jinakost, se děje coby *vztah*. Vztah je vždy nutně relací minimálně dvou, od sebe odlišných, entit. V Lévinasově případě je to na jedné straně subjekt, na straně druhé tvář Druhého, ve které se tato idea nekonečna zračí. V *Totalitě a nekonečnu* avšak nemáme co do činění s klasicky definovaným subjektem, ale se subjektem, který zde nazveme totalizujícím. Je to totalizující subjekt, který je uveden v tento vztah, přičemž specifikum jeho vztahu k tváři je dvojí. V první řadě je specifický tím, že samotný tento vztah je ideou nekonečna. Zadruhé je tento vztah tím, co narušuje integritu subjektu a to tak, že prolamuje jím vystavenou totalitu. Chceme-li pojednat o absolutní Jinakosti, je zkoumání nutně započít u subjektu, vůči kterému se vyjeví idea nekonečna jako jistý průlom do této subjektem vykonstruované totality. V první části této kapitoly se proto budeme věnovat tematizaci pojmu totalita a následnému vymezení totalizujícího subjektu. Není-li možné o absolutní Jinakosti vypovědět přímo, pak se ji pokusíme opsat za pomoci tematizace totalizujícího subjektu a průlomu, kterým absolutní Jinakost vposled je.

¹⁴⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 34.

¹⁵⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 172.

Již na začátku zkoumání se ale vyjevuje problém. Lévinas totiž o svém specifickém pojetí subjektivity v *Totalitě a nekonečnu* nepojednává nijak uceleně. Avšak pokud přihlédneme k textu *Transcendence a výška*, lze to, co zde nazýváme totalizující subjekt, v Lévinasově myšlení rekonstruovat. Absolutní Jinakost, respektive ideu nekonečna, posléze uchopíme negativně jakožto průlom do totality totalizujícího subjektu.

PODKAPITOLA I. – JINÝ, STEJNÝ A TOTALITA

Jiný, Stejný a totalita

Pro vyložení pojetí totalizujícího subjektu musíme poodstoupit od úzké problematiky *il y a* a živelnosti, které jsme se doposud věnovali a obrátit se k širšímu kontextu *Totality a nekonečna*.

Začněme u pojmů *Jiný* (L'Autre), *Stejný* (Le Même) a *totalita* (La Totalité), které jsou konstitutivní pro pojetí totalizujícího subjektu, jenž se zde pokusíme představit. Na nejobecnější rovině by bylo možné vztah těchto tří pojmů v relaci k subjektu formalizovat následovně: totalizující subjekt se ve své interakci se světem setkává s Jiným, jenž převádí na Stejné, čímž utváří to, co Lévinas nazývá totalitou. Podívejme se nyní na jednotlivé pojmy – ty jsme sice již předběžně vymezili v druhé kapitole této práce, zde je ale ještě rozvedeme. Lévinas v první řadě rozlišuje mezi Jiným v metafyzickém (absolutním) smyslu a Jiným v běžném (každodenním) smyslu. Absolutně Jiné je radikálně odlišné od běžné jinakosti, s kterou se setkáváme v každodenní zkušenosti se světem. Za něco Jiného (v běžném smyslu) můžeme například považovat budovu, kterou pozorujeme, nebo jídlo, které jíme. Tato Jinakost se odlišuje od absolutně Jiného tím, že je možno ji

jednoduše překonat – můžeme objekt Jinakosti uchopit a převést jej na Stejnost. Lévinas činí toto zásadní rozlišení již v úvodu *Totality a nekonečna*: „*Ten Jiný, po němž metafyzicky toužíme, není „jiný“ 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 myslícího a vlastního“¹⁵¹. Převedení Jinakosti na Stejnost v tom, co Lévinas nazývá *ztracením jinakosti v identitě myslícího a vlastního*, lze ilustrovat na příkladu smyslového vnímání. Představme si, že na horizontu pozorujeme budovu. To, co je zpočátku pouze nezřetelným tvarem, postupně získává jasnější kontury, až nakonec přechází v jasný vjem budovy, například vodárenské věže. Takto pozorovaný objekt posléze uchopíme v pojmu „vodárenská věž“, čímž objekt převádíme do svého vlastnictví coby myslícího subjektu, který je schopný s takto utvořenými pojmy operovat. S nově nabytým pojmem můžeme dále zacházet a využít jej k dalším účelům. Narazíme-li na Jinakost, pak ji za pomoci „*středního a neutrálního členu*“¹⁵², tedy jisté ideje nebo pojmu, redukuje na Stejnost, kterou poté považujeme za plné porozumění toho konkrétního jsoucna. Nicméně toto zrušení distance mezi mnou a Jiným v sobě obsahuje i zrušení jinakosti tohoto Jiného – z Jiného se stane to, co vlastním, tedy stane se Stejným.

Stejně posléze utváří strukturu totality, přičemž na nejabstraktnější rovině je totalita pro Lévinase identická s tím, co klasická metafyzika nazývá celkem všeho jsoucna. Celek, respektive totalitu, Lévinas tedy nahlíží jednak ontologicky (jako celek jsoucna), poté ale i epistemologicky (coby jednotu poznání) a nakonec i podobně jako Hegel, a to dějinně. Totalita je tím, co vymezuje prostor a rámeček, ve kterém jedinec (jako individualita) nachází smysl jak jsoucího, tak i sama sebe. Z toho důvodu jedinec vyjmutý z celku totality ztrácí smysl – je ničím, je mimo

¹⁵¹ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 19.

¹⁵² LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 28.

rámec, který ustanovuje smysl. To vede k tomu, že se jedinec v aktu nahlížení sebe sama a poté i v jednání, vždy nutně podřizuje tomuto univerzálnímu celku – totalitě. Budeme-li se zde držet dějinného vymezení pojmu totality, pak je vše jednotlivé totalizováno do celku dějin, které mají určitý směr, svoji vlastní dynamiku. Jedinec se tedy vposled stává podřízen budoucnosti a budoucímu smyslu, ke kterému dějiny směřují. Přistoupíme-li na tuto hegelovskou koncepci, pak se smysl jednotlivce vyjevuje až na samotném konci dějin. Jednotlivec pak nemůže být skutečnou individualitou, neboť ta je uchopitelná až s přihlédnutím k nejzazšímu *telos*, který ovšem pro jednotlivce nikdy není zjevný. Jak Lévinas dodává, tak: „jedinečnost každé přítomnosti se neustále obětuje nějaké budoucnosti, jež má ukázat její objektivní smysl“¹⁵³.

Jak už z tohoto předběžného náčrtu může být zřejmé, Lévinasovi jde v *Totalitě a nekonečnu* o problematizaci pojetí subjektu, jenž se za pomoci teorie vztahuje k univerzálnímu celku. Pojetí, které převládá především ve spekulativní filosofii. Samotnou problematiku subjektivity posléze tematizuje na pozadí své kritiky totalizujícího myšlení západní filosofické tradice.

Kritika totalizujícího myšlení směřuje jednak vůči německému idealismu, jehož vyústění Lévinas nachází u Hegela, tak pak i vůči Husserlově a Heideggerově fenomenologii. S jistou mírou nadsázky lze tvrdit, že je to právě kritický postoj vůči těmto třem „totalitním“ myslitelům, který se ve výsledku v Lévinasově díle spojuje jednak v pojetí totalizujícího subjektu západní filosofické tradice, tak i v unikátní myšlení absolutní Jinakosti. Nutno poznamenat, že teoretickou bázi pro tuto kritiku spekulativní filosofie Lévinas nachází v díle Franze Rosenzweiga. Lévinas tak staví absolutně Jiné proti Hegelově obecnosti, Husserlově teoretickému postoji a Heideggerově prioritizaci ontologie na úkor

¹⁵³ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 10.

etiky. Teoretický postoj ke světu, který nachází u těchto tří myslitelů¹⁵⁴, dle Lévinase nemůže dospět k absolutně Jinému: „Říkám stále: logickým operacemi od rodu k druhům, k individuu, tak nelze dospět věděním k jedinečnosti. Lásky nebo zodpovědnost ale dávají smysl jedinečnosti“¹⁵⁵. O formativním vlivu Rosenzweiga, Hegela a Husserla na Lévinasovu ideu totality a z ní vyvěrající pojetí totalizujícího subjektu, zde v krátkosti pojednáme, avšak Heideggera vynecháme, neboť Lévinasově reakci na jeho fundamentální ontologii jsme se již dostatečně věnovali v předešlé kapitole. Posléze se přesuneme k vymezení totalizujícího subjektu.

Proti Hegelově obecnosti

Začněme chronologicky, tedy Hegelem. Lévinas, velmi jednoduše řečeno, odmítá Hegelův nárok na existenci ideje jednoty (tedy totality) jakožto filosoficky primární ideje a namísto toho tvrdí, že z filosofického hlediska je primární idea nekonečna. Tu Lévinas definuje jako ideu, jež je specifická tím, že její *ideatum* ji vždy přesahuje. Idea nekonečna je tedy vždy nutně neadekvátní v relaci k nekonečnu samému. Jinými slovy představuje vše to, co člověk není schopen pojmově uchopit, co jej transcenduje. Tuto ideu, jejíž *ideatum* nejsme sto teoreticky uchopit, poté staví do středu filosofického zájmu. To stojí v ostré opozici k Hegelově filosofii, jejímž východiskem je naopak představa, že celek, tedy i nekonečno samo, je ze své podstaty racionální – je teoreticky uchopitelné, a tedy i pochopitelné. Hegelův Duch ve vši Jinakosti (a to i absolutní) nachází svoji vlastní identitu a dialektickým způsobem si tak vše Jiné osvojuje a zahrnuje v to, co Lévinas nazývá totalitou.

¹⁵⁴ Je překvapivé, že Lévinas teoretický postoj nachází i u Heideggera. Heideggerův Pobyť, definován jakožto bytí, jenž má starost o své vlastní bytí, na primární rovině interaguje s příručními jsoucnými *prakticky* a až na sekundární rovině dochází k *teoretickému* uchopení jsoucen výskytových.

¹⁵⁵ Rozhovor Lévinase s Ch. Wolzogenem, dodatek ke knize *Humanismus des anderen Menschen*. Rozhovor proběhl 20.12.1985 v Paříži.

Z Lévinasovy perspektivy absolutní Jinakost oproti tomu uchopujeme v jejím aspektu Jinakosti, ke které se vztahujeme nikoli teoreticky za pomoci dialektické metody tvořící syntézu totality, ale za pomoci *metafyzické touhy a rozmluvy*, které to absolutně Jiné ponechávají nedotčené.

Pro upřesnění je možné Lévinasovu kritiku Hegelova myšlení totality ilustrovat z judaistické perspektivy. Jak si všímá Jiří Hrabal¹⁵⁶, tak na obecné rovině lze kontrapozici myšlení totality k ideji nekonečna uchopit i skrze opozici myšlení řeckého a hebrejského. Řecké myšlení klade důraz na pojmovou uchopitelnost, především pak na teorii a teoretické poznání. Hlavním cílem, jenž si vytyčuje, je dosáhnout jednoty v aktu syntézy jednotlivých aspektů mnohosti. Takto je řeckým ideálem totalizovat celek světa v koherentním pojmu či ideji – tedy v tom, co Hegel nazývá absolutním Duchem. Lévinas se této totalizující tendenci staví na odpor. Snaha totalizovat celek metafyziky se v jeho díle obrací v hebrejskou touhu „být pro druhého“. Nejvyšší ideou judaismu je Bůh, přičemž Lévinas z hebrejského myšlení přejímá nepředmětné pojetí této absolutní ideje: „*Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit*“¹⁵⁷. Tento ideál pojmové neuchopitelnosti Lévinas z židovského myšlení přebírá a nechává se jím dle Hrabala vést při tvorbě ústředního pojmu z *Totality a nekonečna* – tedy pojmu absolutní Jinakosti.

Proti Husserlově teorii

Můžeme zde ve výkladu protitotalitního myšlení navázat interpretací Derridy, jenž rovněž umísťuje Lévinasovu filosofii na pomezí řeckého a hebrejského pohledu na svět, a přitom se vyjadřuje i k Lévinasově kritice Husserlovy

¹⁵⁶ HRABAL, Jiří. *Lévinasova etika odpovědnosti k Druhému*.

¹⁵⁷ Exodus 20:4,5,6.

fenomenologie. Lévinasovo myšlení nás vyzývá, slovy Derridy, k „*demontáži řeckého logu*“¹⁵⁸. Jinými slovy nás nabádá k tomu, abychom mysleli jinak, než doposud myslela filosofická tradice, jež má své kořeny v helénistickém Řecku. Požaduje, abychom se osvobodili od nadvlády kategorií Téhož a Jednoho, od ontologického způsobu myšlení a poddali se namísto toho nekonečnu a absolutně Jinému, tedy pojmům, které mimo sebe sama nemají oporu v racionalitě či teorii¹⁵⁹.

Lévinasova protitotalitní pozice je dle Derridy živena především odporem vůči Husserlovi, jenž klade přednost teoretické racionality a teoretického vědomí nade všechny ne-teoretické akty, které v jeho myšlení nemají výrazné zastoupení. Jak si Lévinas všímá, tak ne-teoretičnost Husserl připisuje jen několika málo aktům, kupříkladu aktu hodnoticímu. Takovýto drobný ústupek je samozřejmě pro Lévinase a jeho snahu o únik ze sféry teoretizující totality nedostačující.

Lévinas je toho názoru, že Husserlova intencionalita, jež definuje samu podstatu vědomí, je hlediskem čistě teoretickým, upozadující perspektivy života afektivního, praktického a estetického. Fenomenologická reflexe na život se poté vzdaluje životu samotnému v jeho konkrétních aspektech a zcela opomíná nejen afektivitu, ale vposled i časovost a dějinnost lidského života. Avšak Lévinas je toho názoru, že dějinnost a temporalita tvoří „*samu substancialitu lidské substance*“¹⁶⁰. Husserlova snaha vše nazírat takříkajíc *sub specie aeternitatis* v postoji teorie, nám pak nutně odhaluje pouze velmi limitovanou výseč lidské zkušenosti. Afektivita a praktičnost, ty oblasti, které se mohou rozvíjet pouze v časovosti, jsou oblastmi, v kterých, jak poté Heidegger v *Bytí a čase* ukáže, se jedině může chápat život konkrétního jedince. Jak ve svém článku *Lévinasův vztah k fenomenologii* trefně shrnuje Jan Pechar: „*Lévinas soudí, že reflexe života je u Husserla „příliš oddělena od života samého“ a postrádá u něho onen metafyzický základ nazření, kterým je „akt*

¹⁵⁸ DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Str. 21.

¹⁵⁹ Nutno podotknout, že Lévinasova nová metafyzika není založená v teologii či obecně v náboženském myšlení. *Totalita a nekonečno* se nikde neodvolává na náboženské texty – zakládá se čistě v metafyzickém myšlení Jinakosti, ve zkušenosti a konkrétní události oslovení Druhým.

¹⁶⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl*. Str. 221.

svobody“, takže filosofie pak „zaujímá v metafyzickém osudu člověka totéž místo jako teorie snažící se nazírat všechno sub specie aeternitatis“¹⁶¹. Derrida tak popisuje Lévinasovu snahu vystoupit ze západní filosofické tradice jako boj proti násilí totality, které je v ní inherentně obsaženo. Poznat, postihnout, vlastnit – to všechno jsou synonyma moci. Moci, již subjekt vykonává na poznaném. Moci, která je ze své podstaty aktem násilí.

Rosenzweigův formativní vliv

Koncepce totalizujícího subjektu není pouhým negativním vymezením se vůči fenomenologické tradici, ale má i pozitivní kořeny ve filosofii Franze Rosenzweiga. Rosenzweigova kniha *Hvězda vykoupení* je v *Totalitě a nekonečnu*, jak Lévinas sám píše, „přítomna až příliš často, než aby ji mohl citovat“¹⁶². Tak jako bychom za Lévinasovy učitele na poli fenomenologie mohli považovat Husserla s Heideggerem, co se týče druhého pilíře Lévinasovy filosofie, a to myšlení judaismu, tak tam je kromě čistě náboženských textů, ovlivněn Martinem Buberem a především pak Rosenzweigem.

Ačkoli Rosenzweig nebývá často s Lévinasovou filosofií spojován, je namístě zde vylíčit alespoň základní premisy jeho filosofické perspektivy, neboť se v ní vyjevují jisté tendence, které Lévinas nekriticky přejímá. Jádrem *Hvězdy vykoupení* je kritika západní filosofické tradice vycházející od před Sokratiků a kulminující u Hegela. Filosofie i samotní filosofové, coby proponenti *starého způsobu myšlení*, mohou být dle Rosenzweiga překonáni pouze myšlením radikálně novým. Tato transformace, jejímž úhelným kamenem se měla stát právě *Hvězda vykoupení*, stojí na popření jistých cyklických tendencí obsažených ve starém myšlení, které v

¹⁶¹ PECHAR, Jan. *Lévinasův vztah k fenomenologii v Emmanuel Lévinas – filosofie a výchova*.

¹⁶² LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 16.

důsledku vedou k tomu, že filosofie nemůže nikdy dosáhnout na poznání, které si vytyčila za svůj cíl. Benjamin Pollock¹⁶³ tyto tendence shrnuje do tří jasně definovaných kategorií.

V první řadě je staré myšlení reduktivním. Pro Rosenzweiga je zásadní udržet rozdíl mezi kategoriemi božského, světského a lidského, které odpovídají třem základním druhům bytí a to Bohu, světu a člověku, jejichž fundamentální rozdílnosti západní metafyzika a ontologie nikdy nepřikládala důležitost. Takže zatímco antičtí myslitelé redukovali božské a lidské na pouhé aspekty kosmu (tedy světského), středověká filosofie naopak jak lidské, tak i světské podřídila principu božskému. Nakonec, filosofie moderní, tuto konfiguraci opět pozměňuje a podřizuje jak božské, tak i světské lidské bytosti samotné, ve které se snaží najít pevnou půdu pro racionální pochopení zbylých dvou aspektů. Tento fundamentální odpor filosofie k mnohosti následně vede k situaci, ve které násilně redukuje tři naprosto odlišné pojmy v pojem jeden či je jednomu, pomyslnému nejvyššímu pojmu podřizuje. V této redukcionalistické metodě se ovšem vytrácí unikátnost těchto tří pojmů, která se může vyjevit, pouze pokud je považujeme za od sebe radikálně odlišné.

Dalším prohřeškem, jímž se dle Rosenzweiga proviňuje filosofické myšlení, je abstrahování od časovosti. Ve snaze o uchopení pravé podstaty jsoucna, filosofické myšlení abstrahuje od časové souvztažnosti a kontextuality, ve které se lidská bytost běžně ve své každodennosti nachází. Tato subtrakce veškeré časovosti ze světa jako takového, by měla pomoci odhalit pravou podstatu věcí o sobě – to se ovšem nemůže podařit vzhledem ke skutečnosti, že věci jako takové se nutně nacházejí v kontextualitě času a pokud je z ní vyjmeme, získáváme pouze jejich deformovaný obraz.

Prohřeškem možná nejzávažnějším je vposled tendence západní filosofické tradice myslet takříkajíc *sub specie aeternitatis*, respektive z absolutního hlediska.

¹⁶³ POLLOCK, Benjamin. *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*.

Presokratické snahy o klasifikaci všeho jsoucího v rámci jednoho, uceleného ἀρχή, vedou až v myšlení německého idealismu ke snaze u zaujetí absolutní, nejvyšší perspektivy, ze které by bylo možné svět nahlédnout a intelektuálně uchopit coby jednotný celek. Z pohledu této abstrakce je lidské individuum, coby unikátní jedinec, pojímán pouze jako manifestace celku jsoucího. Takto je redukován na pouhé kolečko v myšlenkovém stroji filosofa idealismu a zcela se tak vytrácí jeho individualita.

Totalita

Jak s přihlédnutím k výše uvedeným formativním vlivům na Lévinasovu tvorbu vymezit pojem totality? Na totalitu lze nahlížet jako na způsob, jak subjekt ke světu přistupuje, kdy jeho určujícím aspektem je prioritizace teoretického, holistického a egoistického náhledu. Jedinec zaujímá totalizující postoj ke světu, a proto, aby uchoval svoji vlastní identitu, totalizuje veškerou Jinakost, na kterou ve světě naráží. Tato totalizace probíhá skrze to, že si jedinec veškerou Jinakost osvojuje – činí ji součástí totality, aby uchoval svoji vlastní identitu ve světě, který činí svým a ne cizím (Jiným)¹⁶⁴.

To vše za tím účelem, aby dospěl poznání. Jak Lévinas dodává, tak totalizující myšlení se snaží napodobit bytí představami „*ve vyzvedání do plného světla, kde se tato adekvace hledá*“¹⁶⁵. Subjekt hledá poznání v plném světle logu, respektive v adekvaci jsoucna a ideje a posléze i v dokonalé ideji, která by zcela a bezchybně měla napodobit vše jsoucí. Teoretické myšlení je tak vedeno ideálem objektivit, který je avšak dle Lévinase nedosažitelný.

¹⁶⁴ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Str. 148-163.

¹⁶⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 15.

PODKAPITOLA II. – PROCES ZTOTOŽNĚNÍ A JÁDRO TOTALIZUJÍCÍHO SUBJEKTU

Proces ztotožnění a celistvost jsoucího

Vnitřní dynamikou či doslova hnacím motorem totalizujícího subjektu se takto stává proces převádění Jiného na Stejné. Proces, který Lévinas nazývá *ztotožňováním* a jehož úběžníkem je idea totality. Tento proces jsme již výše stručně vyložili. Nyní jej ještě blíže upřesníme, a to s poukazem ke genezi samotné ideje totality, která samozřejmě sahá za filosofické systémy Hegela, Husserla i Heideggera a je ji možno identifikovat coby ideu jednoty všeho jsoucího. Odkud tato idea jednoty všeho jsoucího pochází?

Jako první s požadavkem na uchopení bytí v celistvosti přichází dle Lévinase Parmenides. Svým rozdělením světa na *pravdu* (ἀλήθεια) a *mínění* (δόξα) vytváří ideál objektivního a celistvého racionálního poznání, za kterým bychom měli směřovat na *cestě pravdy*. Jsoucí, jež je nutně racionální a nahlédnutelné teoretickým rozumem, je ve všech ohledech dokonalé. Pokud by mu z dokonalosti chyběl i ten nejmenší kousek, pak bychom jej nemohli považovat za celistvé. Něco takového, jako je dokonalost sama, která je v dosahu teoretického poznání, se špatně odmítá. Nezbyvá nám tedy než se vydat na cestu pravdy. Pokud tak neučiníme, hrozí, že zůstaneme na rovině zdání, které je vždy klamné. Jedinec je tak s Parmenidovou filosofickou básní *O Přírodě* doslova vržen do světa, jenž se zdá být rozdělen na dva nesourodé prvky, a to na pravdu a mínění, které jsou avšak části jednoho a nerozděleného celku jsoucího. To *jsoucí* (ὡς ἔστιν) nutně je a být musí, neboť to, že by nebylo, nelze myslet – avšak co je na Parmenidově popisu jsoucího zásadní je to, že před nás staví bytí v jednotě, která vylučuje jakoukoli mnohost či jinakost a tvrdí, že toto bytí je zastřeno clonou mínění. Clonou mylného chápání světa – světa objektů, difference, pohybu – respektive multiplicity. To

jediné správné poznání světa či bytí spočívá poté v tom, že jej nahlédneme coby jednotný celek za pomoci racionality¹⁶⁶. Zde, v Parmenidově filosofické básni, se rodí nejen metafyzika, ale i ontologie a epistemologie – syntetizující schopnost lidské racionality získává ideál pravdivého poznání, za kterým se následně vydává.

Tento motiv se v mnoha rozličných obměnách objevuje skrze antiku, středověk až po novověk, kde kulminuje Hegelem, jenž je toho názoru, že ve své spekulativní filosofii dochází k ucelenému systému teorie, která je schopna zastřešit a obsáhnout veškeré lidské poznání. „Co je rozumné, to je skutečné; a co je skutečné, to je rozumné“¹⁶⁷ tvrdí v předmluvě k *Základům filosofie práva* a podřizuje tak vše jsoucí lidské racionalitě. Absolutní duch, který pojímá vše jsoucí, je poté zcela rozumným. Je exemplárním příkladem toho, co Lévinas nazývá totalitou.

Totalizující subjekt a anamnézis

Platón, ústy svého učitele Sokrata, k Parmenidově cestě za objektivní pravdou přidává teorii *anamnézis*¹⁶⁸ (ἀνάμνησις), čímž efektivně uzavírá subjekt v identitě sama sebe. Již od počátku jsme dle Platóna vlastníky pravdivého poznání, pouze se na něj musíme rozpomenout. Na jednu stranu se tímto subjekt stává absolutně svobodným, neboť na své cestě za pravdou nemusí spoléhat na nikoho cizího, na nic Jiného, ale na stranu druhou se stává zcela izolovaným. Druhý nám takto nemůže nabídnout nic nového. Pokud by před námi stál Sokrates, věštírnu v Delfách považován za nejmoudřejšího muže Řecka, nemohl by nám předat nic nového, pouze by mohl za pomoci maieutiky poodkrýt pravdu v nás skrytou.

¹⁶⁶ Áetios I, 25, 3 (Dox. 321).

¹⁶⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Str. 30.

¹⁶⁸ Teorie *anamnézis*, se vyskytuje v Platónových dialozích *Faidón* (66 b–d) a *Menón* (86b).

Pravda je jednoduše nemyslitelná vně subjektu a „...filosofie je ateismem či spíše nenáboženskostí, negací zjevujícího se Boha, jenž do nás vkládá pravdy. Takové je učení Sókratovo, které učitelé ponechává pouze výkon maieutiky: veškeré učení vnesené do duše tam již bylo“¹⁶⁹.

Anamnézis jako jádro totalizujícího subjektu

Platónovu teorii *anamnézis* je tak možné považovat za jádro procesu totalizace, a tedy i za podstatu totalizujícího subjektu. Jakákoli Jinakost, s kterou se střetáváme, je ihned rozpoznána jako nutný prvek nás samých, na který si musíme pouze rozvzpomenout, což následně provádíme za pomoci již zmíněného procesu ztotožňování. Poznání je tak založené na redukci Jinakosti na neutrální pojem. Jiné je doslova uchopeno za to jediné, čím není samo sebou – za to, co je v něm obecné, a to je poté převedeno ve Stejnost pojmu. Jiné se takto „*nechává chytit, stává se pojmem*“¹⁷⁰.

Tento proces lze nazvat i konceptualizací. Tu aplikujeme jak na ostatní lidské bytosti, tak i na vše jsoucí. Druhého člověka konceptualizujeme tím, že jej doženeme ke kapitulaci, většinou za pomoci teroru – takto se jedinec vzdává své svobody a Jinakosti na úkor druhého, kterému je podřízen. Co se týče věcí, tak u těch proces konceptualizace probíhá skrze to, že věc uchopíme v její obecnosti namísto toho, abychom ji pojímali v její individualitě, která je vždy unikátní. Ke každému Jinému, s kterým se ve světě střetáváme, přistupujeme vždy skrze jistý pojem, skrze třetí člen či neutrum. Avšak v uchopení Jinakost v obecnosti se vytrácí její Jinakost: „*Abychom uchopili ne-já, je třeba nalézt přístup skrze entitu, skrze abstraktní*

¹⁶⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Str. 185.

¹⁷⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 29.

*esenci, která je i není. Zde se rozpouští jinakost jiného*¹⁷¹.

Takto pojatý proces poznání se dle Lévinase následně stává ekvivalentní svobodě. Pokud pochopíme, pokud doslova totalizujeme a *ztotožníme* celý svět v koherentní ideji, staneme se absolutně svobodnými. Pokud považujeme poznání ekvivalentní svobodě, Parmenidův ideál racionálně nahlédnutelného dokonalého jsoícího je o to více lákavý. Problém, kterého si zde Lévinas všímá je, že tato svoboda je čistě egoistická, neboť jednoduše vylučuje Druhého coby společníka. Pravda a svoboda takto stojí nad etikou, což je pro Lévinase zásadní problém. Jeden z problémů, z kterých vyrůstá *Totalita a nekonečno*.

Zrod totalizujícího subjektu

Co z výše uvedeného vyplývá? $\gamma\upsilon\omega\theta\iota$ $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, vyryté nad vchodem do Apollonova chrámu v Delfách, je výzvou k pochopení sebe sama a skrze to i světa. Subjekt avšak v procesu poznání redukuje svět na pouhou součást sebe samého. Je hegelovským duchem, který naskrz vším, čím prochází, nachází identitu namísto neidentity, Husserlovým transcendentálním egem, jež v *epoché* uzávorkovává vše jsoící, a Heideggerovým pobytem, který sám sebe ustavuje ve starosti o své vlastní bytí. Ve svém dialektickém vývoji dochází poznání k redukci vší neidentity na identitu, neschopné ponechat to Jiné vskutku Jiným, tedy neidentickým. Neschopnost nahlédnout Jinakost v její Jinakosti je, jak poznamenává Derrida, bytostným násilím, neboť je Jinakost takto zcela negována. To, co se v tomto popisu před námi rýsuje, je totalizující subjekt – jedinec vycházející z dimenze interiority, který nevyžaduje ospravedlnění přicházející z vnějšku. Vnějšek je v tomto ohledu i mimo rozlišovací schopnosti takového subjektu, neboť pro něj ve svém aspektu Jinakosti nemá žádnou hodnotu. Možnost otevřít se Jinému pro

¹⁷¹ Tamtéž.

subjekt nicméně vždy existuje, subjekt pouze volí zůstat v totalizující perspektivě, protože tato volba se mu zdá být svobodnou a jedinou správnou.

Ve své práci *Transcendenci a výška*¹⁷², která vychází záhy po *Totalitě a nekonečnu* Lévinas detailně, avšak za pomoci odlišné terminologie, popisuje proces ztotožňování totalizujícího subjektu – ten nám může posloužit jako účinné shrnutí výkladu. *Poznávací Já* (le Moi connaissant) je pro Lévinase Stejným *par excellence*, je doslova *tavicím kotlem* (le creuset) bytí. Já, které poznává, chce dle Lévinase především dvě věci – porozumění a svobodu. Porozumění se mu dostává skrze adekvaci jeho představ s (externí) realitou – respektive v dosažení toho, co můžeme nazvat pravdivým poznáním. Poznávací Já uchopuje svět v celku vnitřní jistotou, že mu nic neuniká – není Jinakosti, kterou by neodhalilo a nesubsumovalo v Stejnost. Svoboda následně spočívá v tom, že každá Jinakost, na kterou ve svém poznávání narazí, bude nutně vždy transformována ve Stejnost, a že takto nic nezpomalí ani nezastaví jeho proces poznávání a uchopování světa. Toto jsou dva úběžníky poznávacího Já, respektive tedy totalizujícího subjektu. Poznání je takto obrazně přirovnáno k alchymickému procesu, ve kterém je Jinakost přetavena ve Stejnost za pomoci kamene mudrců, jímž je poznávací Já.

PODKAPITOLA III. – ABSOLUTNÍ JINAKOST

Totalita jako problém

Nyní, poté co jsme vyložili pojetí totalizujícího subjektu, se dostáváme ke kýženému momentu průlomu absolutní Jinakosti. Samotný průlom absolutní Jinakosti v interioritu totalizujícího subjektu je úzce svázán s kritikou výše

¹⁷² LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et hauteur*.

vyloženého procesu totalizace.

Lévinas se procesu totalizace snaží postavit a poukázat na skutečnost, že volba privilegiovat jednotu nad mnohostí je volbou čistě arbitrární, a nikoli logicky nutnou. Pravda nemusí spočívat v racionálně uchopeném celku všeho jsoucího. Je samozřejmě možné, a Parmenides s Hegelem tak i činí, předložit argumenty podporující tento primát, ale jak je patrné z děl autorů, jakými jsou již Hérakleitos a později i Kierkegaard, Lévinas či již zmiňovaný Derrida, tak stejným způsobem lze argumentovat i pro primát mnohosti či nekonečna.

Samotný vývoj filosofické tradice se tak pro Lévinase stává rozporuplným. Na jednu stranu je lidskému rozumu dána do rukou nadmíru efektivní metoda, a to schopnost směřovat za takovým systémem či pohledem na svět, který je sto obsáhnout vše jsoucí. Avšak, jakkoli plodná se tato metoda mohla po staletích následujících Parmenidově rozlišení zdát, tak s sebou nevyhnutelně nese i jistá rizika, jichž si právě Lévinas všímá. Přičemž největší obtíž, jak jsme měli šanci vidět, pro Lévinase spočívá v již zmiňované neschopnosti totalizujícího myšlení uchopit Jinakost v jejím aspektu Jinakosti. Filosofické myšlení se potýká s problematikou Jiného, ovšem v události setkání se s Jiným, ihned redukuje jakoukoli Jinakost na Stejnost, čímž ji zcela neguje. Ačkoli je Jinakost pro filosofické myšlení zásadní, tak filosofie prozatím nedospěla ke způsobu, jak ji uchopit bez toho, aby to Jiné redukovala a tím i zcela znegovala. Přijmeme-li Lévinasovy výhrady, pak by bylo možné tvrdit, že klasická metafyzika a ontologie se ve skutečnosti nikdy ani nepřiblížily objektu, ke kterému směřovaly.

Navíc ontologie se svojí snahou o uchopení celku v jeho jednotě pouze oddalovala jedince od Jiného, a tedy vposled i od Druhého. Jedinec se ve své touze po čistě teoretickém poznání a holistickém uchopení světa, začal vzdalovat svému bližnímu. Budujíc čím dál tím komplexnější konceptuální systémy, s každým novým poznáním a pokrokem vzdalujíc se druhému člověku a zapomínajíc přitom na dimenzi etickou. Druhý totiž nemá v systému teorie žádné místo, žádnou

hodnotu. Se svojí Jinakostí nemá v celkovém systému totality místo, vždy by tam byl rušivým prvkem, který by bylo pokaždé, když se s ním znova shledáme, zapotřebí opět totalizovat. Z toho důvodu Lévinas oproti teorii a poznání staví metafyzickou touhu a rozmluvu.

Prolomení totality a oddělení

Lévinas nezůstává u pouhého konstatování problému, nýbrž navrhuje řešení, které se vposled stává i samým jádrem absolutní Jinakosti. Lévinasovo řešení je, nutno poznamenat, vcelku originální. Nabízí se nám mnoho různých způsobů, jak totalitě čelit. Lze ji společně s Marxem převést ze sféry ideality do materiality či ji po vzoru Adorna zcela rozpustit ve zkušenosti non-identity negativní dialektiky. Jednou z dalších cest, kterou dozajista sám Lévinas zvažoval, je prosazování silné subjektivity, která by stála mimo a zároveň nad touto totalitou. Tento silný subjektivismus v *Totalitě a nekonečnu* kriticky reflektuje s odkazem na Kierkegaarda. Kierkegaardovo pojetí *osamocenému subjektu před Bohem* však zcela opomíná pro Lévinase tak důležitou intersubjektivitu a z ní vyvěrající etický vztah¹⁷³. Lévinas z toho důvodu volí poněkud odlišnou strategii. Východiskem se mu stává subjekt již ponořený v této totalitě, tedy subjekt totalizující, a veškerou snahu posléze soustřeďuje na nalezení možnosti, jak by totalita takto definovaného subjektu mohla být prolomena.

To se ukazuje být problematické, neboť v rámci totality, jak v ontologickém, epistemologickém, tak dějinném smyslu, je nemožné myslet něco absolutně Jiného. Jinakost by totiž v totalitě byla vždy cizím prvkem – neidentitou, kterou by bylo

¹⁷³ Nedostatečné rozvinutí sféry intersubjektivit y a až přílišné zaměření na individuální spásu, bývá Kierkegaardovi často vyčítáno. Lévinas tak není ve své kritice dánského myslitele osamocen. Avšak na Kierkegaardovu obranu by zde bylo možné zmínit spis *Skutky lásky* (Kjerlighedens Gjerninger), ve kterém je láska k bližnímu představena jakožto jediná vskutku „požehnaná útěcha“.

zapotřebí redukovat na kategorie Stejného. K absolutní Jinakosti tak nelze přistupovat přímo, nelze ji postulovat v rámci totality samé – absolutně Jiné musí být radikální exterioritou, která přistupuje k subjektu coby rušivý prvek.

Jak jsme viděli v rozborech prováděných v kapitole věnující se *il y a*, tak první instancí (absolutní) Jinakosti Lévinasovi v raném díle byla *existence bez existujícího*, která se jako průlom vyjevovala ve fenoménech smrti, úzkosti a nespavosti, případně byla přístupna i skrze myšlenkový experiment. V *Totalitě a nekonečnu* Lévinas avšak od takového uchopení Jinakosti ustupuje a nově postuluje absolutní Jinakost jako to, co ve vztahu s tváří Druhého prolomuje totalitu výše popsaného totalizujícího subjektu.

Absolutní Jinakost je tedy primárně vymezena jako to, co prolamuje a vposled „vysvobozuje“ subjekt z výše popsané totality. Je-li totalizující subjekt utvářen v procesu ztotožňování, za pomoci kterého nachází „*svou totožnost napříč vším, co se mu přihází*“¹⁷⁴ a je tak „*identitou par excellence*“¹⁷⁵, pak tím absolutně Jiným musí nutně být to neidentické – to, co je schopno tomuto procesu vzdorovat. To, co odolává procesu ztotožnění, je tvář Druhého.

Aktivní přístup tváře

Kapitola o pojmu tváře v *Totalitě a nekonečnu* začíná slovy: „*Tvář je přítomna ve svém odmítání být obsahem*“¹⁷⁶ a jak už u Lévinase bývá zvykem, tak bližší specifikace se nám v samotném textu nedostane. Nejen, že tvář odmítá být obsahem, respektive je tedy teoreticky neuchopitelná, ale stejně tak ji není možné „*uchopit, vidět, ani se jí*

¹⁷⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 22.

¹⁷⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 22.

¹⁷⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 170.

*dotknout*¹⁷⁷ - je tak nepřístupná i smyslovému vnímání. V eseji *Ego a totalita*¹⁷⁸ Lévinas tvář nazývá noumenálním „Ty“ – tedy jistou nedosažitelnou přítomností Druhého, která se skrývá za pouhou fyzickou manifestací, kterou je tvář se svými jasně definovanými rysy a fyzickými atributy. Umístění tváře za samotné hranice poznání od nás vyžaduje odlišný, respektive nepřímý přístup. Pojmu tváře tak porozumíme, jen pokud ji definujeme negativně jako to, co v první řadě vzdoruje výše tematizovanému procesu totalizace, a zadruhé jako to, co ve svém vzdoru i totalitu prolamuje. V těchto dvou momentech totiž spočívá paradoxní podstata Lévinasovy tváře – ačkoli je nepochybně stále „věcí mezi věcmi“¹⁷⁹, tak se zcela vymyká pojmovému a teoretickému uchopení. Je v tomto ohledu „věcí“ paradoxní, a tedy i věcí, jež je jako jediná schopna vzdorovat totalizující tendenci subjektu. Můžeme si tedy položit otázku, co činí *rezistenci* tváře tak specifickou.

Jak jsme mohli vidět v předešlé analýze totalizujícího subjektu a procesu ztotožňování, tak tento proces je na nejobecnější rovině konceptualizací či pojmovým uchopením. Tedy to, co takovému procesu může vzdorovat, je pouze taková „věc“, jež nedovoluje, aby sama byla uchopena coby věc – tedy coby objekt nepřístupný pro uchopující (intencionální) vědomí. Toto je zásadní, neboť se zde vyjevuje, že konceptualizaci se může vymknout pouze to, co jistým způsobem po totalizujícím subjektu vyžaduje, aby jej uchopil nikoli jako věc, ale jako přímý opak věci či jsoucna – tedy jako to *osobní* (jako Druhého).

Základní distinkci mezi věcí a tím osobním si můžeme lépe přiblížit s poukazem k již zmiňované eseji *Je ontologie fundamentální?*, jež Lévinas publikoval 10 let před vydáním *Totality a nekonečna*. V té si takřikajíc připravuje půdu pro úvahy, které později ve svém stěžejním spise rozpracovává. Představuje nám zde druhou lidskou bytost, jako to zcela osobní, jež je oproti běžným věcem

¹⁷⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 170.

¹⁷⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Le moi et le totalité*. *Revue de Métaphysique et de Morale* 59 (1954): pp. 353–73.

¹⁷⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 174.

konstituovaná nikoli v teoretickém pojmovém uchopení, které ji vsazuje do komplexní konceptuální sítě poukazů a souvislostí, ale naopak jako to, co se se subjektem ustavuje ve zcela osobním vztahu, založeném na půdě lidského společenství a pospolitosti. S běžnými věcmi zacházíme a rozumíme jim, a tak jejich rezistence může spočívat pouze v tom, že nám kladou odpor coby překážky. Zlomí-li se propiska, pak klade odpor pouze v tom smyslu, že již nemůže být prostředkem na psaní. Rezistence tváře Druhého je oproti tomu zcela odlišného typu. Druhý klade odpor doslova bytností sebe sama. To, co nám odepírá, je jeho vlastní podstata, kterou nám nedovoluje teoreticky uchopit. Mohli bychom říci, že v pojmu „prostředek na psaní“ jsme schopni celkem vyčerpávajícím způsobem uchopit bytnost či esenci propisky; tvář je oproti tomu specifická svým nepřetržitým kladením odporu takovému druhu uchopení. Rezistence tváře – její odpor samotné možnosti teoretického uchopení, je pak vposled její nejvlastnější bytností. Absolutní Jinakost je takto vymezena svojí rezistencí být obsahem pro vědomí a způsob, jak k ní můžeme přistoupit, posléze není teorie, ale veskrze osobní vztah.

Lévinas toto specifikum tváře akcentuje v pasáži z *Totality a nekonečna*, kde tvrdí, že „*tvář ke mně mluví a tím mne vybízí ke vztahu*“¹⁸⁰. Absolutní Jinakost tváře je tedy Jinakostí, jež aktivně k subjektu přistupuje a pouhou svojí přítomností (jež zahrnuje rezistenci) vyžaduje, aby nebyla podrobena procesu ztotožňování a tím zahrnuta v celek totality. Tento aktivní přístup absolutní Jinakosti k subjektu Lévinas posléze tematizuje v pojmu rozmluvy či řeči.

Bytostná podstata absolutní Jinakosti tak spočívá doslova v jejím aktivním přístupu. V tom, že přistupuje k subjektu s požadavkem, aby se nestala pouhým obsahem jeho myšlení a součástí totality, ji činí tím absolutně Jiným. Vzhledem k Lévinasově metaforickému a velmi abstraktnímu jazyku, je aktivitu či přistoupení absolutní Jinakosti k totalizujícímu subjektu těžké ilustrovat. Pokud

¹⁸⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 174.

bychom zde chtěli uvést příklad takříkajíc „ze života“ a ukázat, jak k takovému setkání mezi subjektem a Druhým dochází v každodenních situacích, pak bychom nutně redukovali pojem tváře na pouhou manifestaci konkrétního člověka a jeho charakteru v jisté situaci, což by se minulo s Lévinasovým záměrem.

Můžeme zde ale učinit srovnání mezi Lévinasovou a Descartovou ideou nekonečna, které může být v tomto ohledu ilustrativní. Třebaže Lévinasův totalizující subjekt není Descartovým *cogitem*, tak Lévinas ideu nekonečna v *Totalitě a nekonečnu* tematizuje s odkazem na Descartovo uchopení této ideje¹⁸¹, což nám otevírá prostor pro srovnání.

Jak Lévinas, tak Descartes staví subjekt coby pasivní vůči ideji nekonečna. Rozdíl tak nutně musí spočívat v tom, jak nekonečno samo k subjektu takříkajíc „přistupuje“. Descartes zastává názor, že idea nekonečna je Bohem do mysli vložena a díky tomu je pro subjekt již vždy přítomna. Nicméně idea nekonečna zůstává pro Descarta stále ideou a v tom ohledu je odlišná od svého *ideata*, kterým je nekonečno samo, respektive *nekonečná substance*¹⁸². Jak idea nekonečna, tak samotná nekonečná substance mají ale pro Descarta význam pouze z pozice teoretického rozumu či kontempace. *Ideatum* – tedy *nekonečno jako takové*, je pro Descarta důležité především z toho důvodu, že v něm, a z něj vycházející jistoty zakládá *cogito*. Lévinas oproti tomu akcentuje *absolutní diferenci*¹⁸³ a z ní vycházející nutnost ustavení osobního vztahu mezi subjektem a *ideatem* ideje nekonečna. Nekonečno je teoreticky neuchopitelné a nemělo by tak ani smysl nad ním kontemplovat či z jeho přítomnosti v mysli vyvozovat důsledky po vzoru Descartových meditací. Z Lévinasovy pozice nekonečno nenahlížíme v teoretické kontemplaci, ale namísto toho s ním vstupujeme do vztahu v momentu, kdy se před námi zjeví. Ve tváři, Lévinasovy slovy, dochází k jeho *epifanii*¹⁸⁴. Epifanie,

¹⁸¹ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 34.

¹⁸² DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Str. 45.

¹⁸³ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 171.

¹⁸⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 170.

z řeckého ἐπιφάνεια čili zjev nebo zjevení, je zde zásadním určením. Absolutní Jinakost totiž k subjektu vždy přistupuje takříkajíc „z vlastního popudu“ – je *epifanií* – zjevením, jež se jeví bez nutnosti jakékoli aktivity ze strany subjektu.

Zásadní je zde poznatek, že tuto aktivitu vykonává Druhý, jímž je vposled druhá lidská bytost. Absolutní Jinakost a její průlom do totality subjektu tak není průlomem jakési neosobní, teoreticky neuchopitelné entity či průlomem od subjektu separovaného *il y a*, ale naopak je průlomem něčeho zcela osobního. V tváři, jak Lévinas poznamenává, se „*jíž jsoucno prezentuje osobně*“¹⁸⁵ a tím se stává Jinakostí, jejíž specifická jedinečnost nemůže být asimilována v totalitu identity už ani Hegelovým dialektickým pohybem *aufheben*. To, co je jednotlivé (kupříkladu jednotlivá jsoucna), můžeme zahrnout v kategorie obecnosti, avšak to, co je *osobní* a v tomto ohledu zcela jedinečné, v žádné kategorie vsadit nelze. Absolutně Jiný tak není tím jednotlivým, ale naopak tím osobním. Tam, kde teologie nachází nekonečno v ideji božské bytosti, Lévinas stejné nekonečno usazuje do tváře druhého člověka a tím utváří zcela jedinečnou kategorii nekonečna osobního. Toto nám dovoluje absolutní Jinakost definovat negativně jako *osobní prolomení totality*.

Zachování distance a touha

To absolutně Jiné tedy chápeme, jako to osobní, co k subjektu aktivně přistupuje a prolamuje jím vykonstruovanou totalitu. Doposud jsme tvrdili, že absolutní Jinakost je vymezena svým aktivním přístupem k totalizujícímu subjektu, přičemž takové vymezení by implikovalo, že z pozice totalizujícího subjektu k žádné aktivitě nedochází. Takováto představa by ale byla mylná. Subjekt k absolutně Jinému směřuje a posléze i s absolutně Jiným vchází ve vztah. Ve stručnosti zde tuto aktivitu totalizujícího subjektu vůči absolutně Jinému shrneme. I ona nám o

¹⁸⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 123.

absolutně Jiném něco napovídá.

V první řadě je nutné mít stále na vědomí, že totalizující subjekt nemůže k absolutně Jinému přistoupit takříkajíc přímo. Absolutně Jiné, definováno jako to, co prolamuje totalitu, nemůže být uchopeno, teoreticky, ani ve smyslovém vnímání. Jiné tak musí být nahlíženo ve svém aspektu Jinakosti, což ovšem znamená, že se musí zachovat distance mezi jednotlivcem a absolutně Jiným – distance mezi poznávajícím a objektem poznání. Pokud by se distance zrušila a jednotlivec Jiné uchopil, pak by se z Jiného stalo to Stejné – Jiné by bylo vtaženo do totality a pozbylo by své Jinakosti. To znamená, že to absolutně Jiné nikdy nemůžeme pochopit či uchopit přímo – protože v tom momentu by ztratilo svou Jinakost¹⁸⁶. K absolutně Jinému tedy směřujeme nepřímou. Nepřímé směřování a neustálé udržování distance mezi „metafyzikem“ a tím absolutně Jiným v Lévinasově podání nabírá podoby *metafyzické touhy*.

Lévinas v pojetí metafyzické touhy pokládá základy pro svoji radikálně novou a „Jinou“ metafyziku, a máme zde tedy co do činění s velmi komplexním pojmem, který by si žádal samostatné pojednání. Pojednáme zde o něm alespoň ve stručnosti. Lévinas v základu metafyzického myšlení nachází touhu, která směřuje k tomu absolutně Jinému. Tím absolutně Jiným je, jak jsme vyložili, Druhý – tedy druhý člověk. Tento Druhý je vždy „nekonečně transcendentní, nekonečně cizí“¹⁸⁷, je Jinakostí *par excellence*. Z toho důvodu tedy touha po absolutně Jiném nikdy nemůže dojít naplnění – pokud bychom totiž absolutně Jiného dosáhli a tím touhu naplnili, pak bychom Jiného negovali. Za absolutně Jiným tak lze směřovat pouze nepřímou, ve skoro až slepé metafyzické touze, která je vyznačena tím, že si neustále podržuje distanci od objektu, po kterém touží. Neustálé udržování distance je v tomto ohledu protikladem k výše tematizovanému procesu ztotožňování. Zatímco totalizující subjekt přistupuje v procesu ztotožňování k tomu

¹⁸⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 20.

¹⁸⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 170.

neidentickému a veškeré své úsilí směřuje k její transformaci ve Stejnost, tak subjekt poháněný metafyzickou touhou si je vědom bytostně jedinečné a osobní povahy absolutně Jiného. To mu dovoluje udržovat nekonečný odstup od objektu, který se již nestává objektem jeho poznání, ale naopak tím, s čím vstupuje do vztahu. Tak se vposled i vztah, založen v rozmluvě s Druhým, stává protikladem teoretického poznání.

Tento poznatek jen podporuje důležitost výše ustanoveného konstitutivního prvku absolutní Jinakosti, jímž je *distance*. Z pojetí metafyzické touhy vyplývá, že *distance* mezi subjektem a absolutně Jiným musí nutně být způsobem bytí absolutně Jiného. To jednoduše z toho důvodu, protože podstatou Jiného coby objektu metafyzické touhy, je právě toto jeho „bytí absolutně Jiným“. K výše uvedenému negativnímu vymezení absolutní Jinakosti jako *osobní prolomení totality* tak můžeme přidat ještě specifikum, že v tomto průlomu se podržuje nekonečná *distance* mezi tím, co prolamuje, a tím prolamovaným.

KAPITOLA V. – KVALITATIVNÍ ROZLIŠENÍ JINAKOSTI

Výše provedená analýza pojmů *il y a*, *živel* a absolutní Jinakost nám přinesla velmi podnětné poznatky. Protože jsme ale jednotlivé pojmy tematizovali odděleně, tak jsme nemohli pojednat o jejich souvislostech. Zde, v závěrečné kapitole, zohledníme výsledky výše provedených analýz a pokusíme se vztah jednotlivých pojmů formalizovat a dospět tak ke kvalitativnímu rozlišení tří druhů Jinakosti. Jak uvidíme, tak se vposled bude jednat o rozlišení, které by bylo nejpříhodnější nazvat *hylémorfickým*.

Lévinas a kategorie formy a obsahu

Chceme-li tvrdit, že kvalitativní rozlišení Jinakosti je *hylémorfické*, měli bychom alespoň ve stručnosti popsat návaznost Lévinasova myšlení na kategorie formy a obsahu, potažmo tvaru a látky. Poukážeme zde na skutečnost, že hylémorfismus stojí v základech fenomenologického, konkrétně pak Husserlova myšlení. Z toho Lévinas, alespoň *Existenci a ten, kdo existuje*, stále ještě notně čerpá. Formalizaci rozličných druhů Jinakosti v kategoriích formy a obsahu pak nemusíme považovat za zcela arbitrární, ale jako vycházející z Lévinasova fenomenologického základu.

Mezi formou a obsahem poprvé explicitně rozlišuje Aristoteles. Předmětem metafyziky, coby vědy zkoumající jsoúno jako jsoúno¹⁸⁸, je substance. Ta, jak Aristoteles usuzuje, je složeninou z *látky* (ἡ ὕλη) a *tvaru* (ἡ μορφή)¹⁸⁹. Takto se středobodem uvažování o jsoúcím stává tato formalizace a v ní obsažená separace jsoúcího na látku a tvar, respektive na obsah a formu.

¹⁸⁸ ARISTOTELES. *Metafyzika*, 1003a20.

¹⁸⁹ ARISTOTELES. *Metafyzika*, 1028a29.

Na tomto hrubě řečeno Aristotelském základu, staví fenomenologickou metodu Husserl. Hylémorfismus nejprve v *Logických zkoumáních* aplikuje na jazyk¹⁹⁰, a posléze pro něj nachází využití i v teorii intencionality. Analýza intencionálních aktů, coby vposled analýza zkušenosti, nutně musí předpokládat jistá smyslová data či řekněme substrát vzruchů daných vědomí. Tato zcela elementární smyslová data nazývá *hýlé* a později pro hyletický proud prožitků postuluje i intencionální *morfé*, která tento proud tvaruje¹⁹¹. Posléze i noeticko-noematická korelace je Husserlem vysvětlena skrze kategorie látky a formy. Je to intencionální morfé (myšlenka) a neintencionální hýlé (počitek), které jsou konstitutivními prvky každé prožité zkušenosti či vjemu¹⁹².

Bylo by zbytečné zabíhat zde do podrobností, nicméně rozlišení na obsah a formu je obsaženo v základu Husserlova pojetí *noetického aktu* a stojí tak jako předpoklad samotné fenomenologické metody. Hylémorfismus je tedy, dalo by se říci, nepostradatelným aspektem fenomenologického náhledu.

V *Existenci a ten, kdo existuje* je jedním z ústředních pojmů stále ještě intencionalita. Ačkoli se již nejedná o čistě husserlovské pojetí, tak inklinace k fenomenologickému myšlení je v tomto spisu silně patrná. V jedné z úvodních kapitol, s názvem *Intence*, Lévinas explicitně odkazuje k Husserlově teorii intencionality, na kterou posléze kriticky reaguje. Lévinasovy úvahy se tak očividně stále drží v mezích Husserlovy fenomenologie, a tak pro nás nemusí být překvapením, že o pojmech *il y a*, živel a absolutní Jinakost pojednává za použití kategorií formy a obsahu. Lévinasovo užití hylémorfických kategorií v souvislosti s pojmy *il y a*, živel a absolutní Jinakost bylo patrné již v analýzách prováděných v předešlých kapitolách. Nicméně na úrovni, kde jsme pojmy tematizovali a analyzovali odděleně, nemělo smysl kategorie formy a obsahu akcentovat. To

¹⁹⁰ CUNNINGHAM, Suzanne. *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*. Str. 40.

¹⁹¹ HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I.*, §85.

¹⁹² LAWLOR, Leonard. *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*

dostává smysl až nyní, když se pojmy pokoušíme uvést v souvislost, neboť hylémorfické uchopení nám je umožní lépe usouvztažnit. Nicméně my zde nebudeme vycházet z Aristotelova ani z Husserlova hylémorfismu. Ten totiž obsahuje, v případě Aristotela jisté metafyzické a v případě Husserla zase metodologické, implikace. Kategorie formy a obsahu zde uchopíme na té nejjobecnější rovině, jako dvě nutně spjaté stránky jedné skutečnosti. Tedy jako na obsah a způsob jeho existence, jímž je forma.

Kvalitativní rozlišení Jínakosti

Analýzy z předešlých kapitol nám dovolují provést kvalitativní rozlišení Jínakosti do dvou základních kategorií. To je možné formalizovat následovně:

[1] Hylémorfické vymezení Jínakosti¹⁹³

- a) *Il y a* – neurčitá Jínakost, kterou jsme definovali jako *prostor neurčitosti* a zde ji přesněji vymezíme coby *formu bez obsahu*.
- b) *Živel* – neurčitá Jínakost, kterou jsme definovali jako *neurčitý obsah* a zde ji přesněji vymezíme coby *obsah bez formy*.

[2] Osobní (anti-hylémorfické) vymezení Jínakosti

- a) Absolutní Jínakost – určitá či osobní Jínakost, kterou jsme definovali jako *osobní prolomení totality* a zde ji přesněji vymezíme coby Jínakost *bez formy a obsahu*.

Analýza provedená v předešlých kapitolách by měla poskytnout dostatečný teoretický podklad pro ustavení výše uvedené formalizace, která vymezuje *il y a*,

¹⁹³ *Il y a* a *živel* umísťujeme do jedné kategorie vzhledem ke skutečnosti, že se jedná o pojmy příbuzné. Souvztažnost *il y a* a *živlu* se potvrzuje v Lévinasově tvrzení, že *il y a* je odvrácenou stranou *živelnosti* (*Totalita a nekonečno*, str. 123).

živel a absolutní Jinakost jako tři kvalitativně odlišené druhy Jinakosti. Přesto se zde ještě pokusíme tyto definice upřesnit a tím jednotlivé druhy Jinakosti přiblížit.

Jak jsme viděli, tak *il y a* vzniká v odpověď Heideggerově fundamentální ontologii a s Lévinasovým požadavkem po ontologické separaci, se z pozice subjektu stává radikální Jinakostí existence samé – tedy existence separované od existujícího subjektu, která je vůči němu bytostně cizí. Je bytostnou neurčitostí, která je z pozice subjektu vnímána coby prostor. Tím se pro subjekt stává fakticitou přítomnosti jistého neurčitého prostoru. Mimo to další určení nemá a v této neurčitosti se vyjevuje i její vyprázdněnost – tedy mimo fakt, že „bytí jest“, nelze o tomto bytí vypovědět nic jiného a ani takovému bytí nelze připsat žádný obsah ve smyslu jsoucn, která by v něm byla obsažena. V případě *il y a* máme tak co do činění s formou existence samotné – tedy pouhou fakticitou toho, že „bytí jest“. V tomto smyslu formou bytí, tedy způsobem jeho bytí, je pouze fakt, že „jest“. Tato forma avšak, jak vyplynulo z Lévinasova popisu a jak se odhalilo v souvislostech s Heideggerem, nemá žádný obsah. V tom smyslu o *il y a* coby prostoru neurčitosti můžeme vypovídat jako o formě bez obsahu.

Živel, jenž je její odvrácenou stranou, se poté coby obsah do této vyprázdněné formy doslova „vlévá“. Je neurčitým obsahem živin, respektive tedy obsahem bez formy. Toto vymezení nacházíme i v samotném textu *Totality a nekonečna*, kde Lévinas zdůrazňuje, že „živel je obsah bez formy“¹⁹⁴. Živel je neurčitý, podobně jako *il y a*, a jak Lévinas poznamenává, tak nemá *tvářnost*¹⁹⁵. Je obsahem samotné existence, ve kterém je subjekt ponořen a z kterého doslova žije.

Společně pak *il y a* a živel tvoří, ve skoro až Merleau-Pontyho chiasmatickém propletení, existenci ve smyslu formy a obsahu. K existenci, jako k tomu Jinému, subjekt přistupuje, a ve výše tematizovaném procesu ztotožňování (respektive převádění Jiného na Stejně) jsoucna uchopuje jednak teoreticky a posléze s nimi i

¹⁹⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 113.

¹⁹⁵ Tamtéž.

prakticky zachází. Tento proces a vynacházení se jsoucny ve výsledku ustavuje subjekt, který jsme zde nazvali totalizujícím.

Z pozice totalizujícího subjektu se již otevírá možnost pro epifanii absolutní Jinakosti v tváři Druhého. Ta je již Jinakostí zcela bez formy a obsahu. Jak opět dokládá text *Totality a nekonečna*, tak „*tvář nemá formu, jež by se s ní spojovala; nepředstavuje se však ani jako něco beztvareho, jako látka, již chybí forma a která se formy dožaduje*“¹⁹⁶. Nebo jak Lévinas zdůrazňuje o několik kapitol dále: „*Výraz [tváře] se neděje jako manifestace nějaké inteligibilní formy.*“¹⁹⁷ Tvář se v epifanii zjevuje zcela bez formy a obsahu. Představit si něco, co by se mohlo zjevovat bez formy a obsahu, je přinejmenším problematické. Jistá forma tedy z počátku přeci jen tvář vymezuje, nicméně tvář tuto formu, ve které se jeví, ihned prolamuje: „*Tvář, jež je stále věc mezi věcmi, proráží formu, která ji nicméně vymezuje*“¹⁹⁸. Absolutní Jinakost jako to, co postrádá formu či obsah, je tak vymezena nikoli formou či obsahem, ale svojí tvářností, respektive tedy tím, že vždy k subjektu přistupuje jako to *osobní*, co vzdoruje teoretickému uchopení. Odmítá se stát pouhým obsahem myšlení a tím prolamuje subjektem vykonstruovanou totalitu a zpochybňuje samotný proces *ztotožňování*.

Svébytnost Jinakostí

Ačkoli je možné všechny tři druhy Jinakosti pojímat simultánně, tak se přeci jen ve způsobu, jakým o nich Lévinas pojednává, vyjevuje určitá hierarchie. *Il y a* a jeho odvrácená strana, již je živel, jsou čistým pojetím existence, jež je nahlížena skrze kategorie formy a obsahu, zatímco absolutní Jinakost tyto formy prolamuje, a

¹⁹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 121.

¹⁹⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 177.

¹⁹⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 174.

naopak je pro subjekt vymezena tím, že je veskrze osobní – tedy určitá. Je tak Jinakostí, která již není neurčitá, ale bere na sebe podobu vždy již určité tváře a je tak, Lévinasovými slovy, Jinakostí *par excellence*.

V tom se odhaluje pozoruhodná skutečnost. Tvář Druhého, tedy vposled druhá lidská bytost, jakožto to absolutně Jiné, je radikálně odlišná od samotné existence (tedy od *il y a* a živlu). Je kvalitativně odlišná, a proto neuchopitelná skrze kategorie, kterými samu existenci vymezujeme. Tvář Druhého jednoduše do existence, jak ji vymezuje Lévinas, nepatří. Osobní absolutní Jinakost není zahrnuta v neurčitosti *il y a* a živlu, ale stojí zcela mimo jakožto to určité a jedinečné. Na této metarovině tak můžeme konstatovat, že i mezi jednotlivými Jinakostmi je propastný rozdíl. Jak *il y a*, živel tak absolutní Jinakost, vyznačují jisté skutečnosti, které je nutné nahlížet separovaně.

Avšak vzhledem k tomu, že Lévinas všechny druhy Jinakosti podává coby teoreticky neuchopitelné, jejich vymezení a rozlišení není nijak exaktní a hrozí proto, že může dojít k významovému prolnutí. Existuje kupříkladu možnost záměny absolutní Jinakosti za *il y a*. Na tu sám Lévinas na několika místech upozorňuje. Můžeme zde v krátkosti uvést několik příkladů. V *Totalitě a nekonečnu* se v kapitole *Fenomenologie Eróta*¹⁹⁹ v *erótu* posouváme za hranice tváře Druhého, kde hrozí, že vstoupíme opět do sféry anonymity *il y a*. V eseji *Bůh a filosofie* Lévinas přichází s úvahou, že v jistých momentech může být Jinakost Druhého zaměněna za *il y a*, kdy pouze Jinakost Boha je absolutní Jinakostí *par excellence*, jež nemůže být za *il y a* nikdy zaměněna²⁰⁰. Podobný argument představuje i v eseji *Transcendence a inteligibilita*²⁰¹, kde opět poukazuje na podobnost *il y a* a absolutní Jinakosti, které mohou být dle jeho názoru lehce zaměněny. Nakonec můžeme zmínit i Lévinasův pozdní spis *Jinak než být*, kde *il y a* představuje hrozbu anonymity, do které může subjekt upadnout, pokud ztratí z dohledu tvář

¹⁹⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *TN*. Str. 228.

²⁰⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu et la philosophie*.

²⁰¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendence et intelligibilité*.

Druhého.

Je očividné, že hranice mezi jednotlivými druhy Jinakosti je díky pojmové neuchopitelnosti, jež je jim všem společná, velmi tenká. Přesto však hranice existuje, což je doloženo Lévinasovou snahou ji za každou cenu prokázat a posléze i zachovat. Tvář tak vystupuje nad existencí – nad *il y a* i živelností. Ty coby obsah a forma existence stojí jako neurčitý podklad, vůči kterému může teprve tato určitá a osobní podoba Jinakosti vystoupit. Nakonec je tedy pojmová struktura *il y a* – živel – absolutní Jinakost propojena mnohem komplexněji, než se na první pohled mohlo zdát. V *Totalitě a nekonečnu*, v kapitole *Mýtický formát živlu*, je *il y a* věnován jen velmi zběžný pohled a čtenář tak může nabýt dojmu, že tento pojem pro Lévinase již v době psaní *Totality a nekonečna* ztratil na relevanci. Zastíněna živlem a absolutní Jinakostí, stojí *existence bez existujícího* skoro až jako nutně trpěný přežitek Lévinasova raného filosofického náhledu. Nicméně jak se ukázalo, tak *il y a* je svébytným druhem Jinakosti a zastává v Lévinasově metafyzice Jinakosti velmi důležitou funkci.

Stojí vůči subjektu coby forma existence samotné – je holou fakticitou skutečnosti, že „bytí jest“ a že je vždy a nutně v této fakticitě pro subjekt přítomné. Tato fakticita je posléze vyplněna obsahem, respektive neurčitou živelností. Jejich spojení ve formu a obsah utváří existenci jako takovou. Existenci, ke které přistupuje subjekt v procesu totalizace, respektive konceptualizace, a následném praktickém vynacházení se světem. Tato struktura ovšem není kompletní bez absolutní Jinakosti. Ta stojí nad takto konstituovanou neurčitou existencí a dovoluje subjektu otevřít se pro něco jiného, než je pouhé existování. Dovoluje subjektu doslova *jinak než být*. To znamená být osloven tím zcela určitým, osobním a tedy jedinečným, jehož Jinakost není neurčitým obsahem či formou, ale naopak tím, co svojí aktivitou zpochybňuje proces ztotožňování prováděný subjektem na neosobní existenci. Narušení totality a možnosti pojmového uchopení otevírá pro subjekt zcela novou dimenzi – mimo teorii a racionalitu. Dimenzi založenou v

otevřeném vztahu k absolutně Jinému, jemuž ponechává jeho jedinečnost a svobodu.

Každá z těchto rozličných forem Jinakosti má tak v Lévinasově metafyzice své specifické místo a funkci. *Il y a* není trpěným přežitkem z Lévinasovy rané tvorby, ale je svébytným druhem Jinakosti. Jinakostí existence, vůči které vystává možnost Jinakosti veskrze osobní.

Závěry

Co si můžeme z výše provedeného zkoumání odnést? Jednoduše to, že chceme-li vůči subjektu „myslet“ Jinakost, pak musíme vzít v potaz, že Jinakost sama může nabrat rozličných forem. Fundamentální otázkou pak není: „Jak myslet Jinakost vůči totalitě?“, ale spíše: „Jaký druh Jinakosti bychom měli myslet?“. Pokud je relace subjektu k Jinakosti konstitutivní pro ustavení subjektivity, pak je rozdíl, zdali ji myslíme coby zcela neosobní existenci *il y a* a živlu či naopak jako osobní absolutní Jinakost. To Jiné není pouhým obecným pojmem *neidentity*, stojícím v opozici k identitě subjektu. To Jiné, ačkoli neustále uniká teoretickému uchopení, je z pozice subjektu, jež na něj nahlíží, kvalitativně rozlišeno. To je zásadním poznatkem, neboť se ukazuje, že je možné kvalitativně rozlišovat rozličné druhy toho, co je ze své podstaty teoreticky neuchopitelným. To, mezi čím rozlišujeme, však nejsou rozličné aspekty jednoho a téhož – kupříkladu různé aspekty celku všeho jsoucího. Jakkoli zavádějící se takové tvrzení může zdát, tak *il y a*, živlu a absolutní Jinakost jsou skoro až rozličnými „entitami“. A ačkoli je hranice mezi nimi velmi tenká, tak nepochybně existuje.

Sama *neidentity* je v Lévinasově díle multiplicitou. Snaha o prolomení teoretickým rozumem vykonstruované totality není slepým odporem, který by ustavoval pro subjekt nepřístupnou sféru radikální, avšak zcela homogenní,

neidentity. To Jiné, ve své mnohosti, navíc není mimo dosah subjektu.

Zůstává zde pouze otázka po tom, jaký druh Jinakosti bychom měli „myslet“. I přesto, že je možné tři výše tematizované druhy Jinakosti myslet simultánně a samy o sobě tvoří vzájemně propletenou a podporující se strukturu, tak jistá hierarchie je, alespoň v Lévinasově přístupu k nim, patrná. Jak jsme měli šanci vidět, Lévinas upřednostňuje absolutní Jinakost. Nicméně tato prioritizace absolutní Jinakosti není logicky nutná. Nutná je pouze vzhledem k cíli Lévinasova projektu. V prekognitivním setkání se s absolutní Jinakostí (v metafyzické touze) zakládá prvenství etiky před ontologií, ale jak *il y a*, tak živel jsou z pozice subjektu stejně důležitými skutečnostmi. Bylo by vůbec možné myslet subjekt bez jeho relace jednak k fakticitě existence samotné (*il y a*), tak k jejím obsahům (živel)? A je posléze možné myslet tuto existenci jinak, než jako to vskutku *absolutní*? Tak jednoduché to není, což dosvědčuje i Lévinasova tematizace pojmů živelnosti a *il y a* v *Totalitě a nekonečnu*. Nicméně právě v podržení všech tří druhů Jinakosti se vyjevuje specifičnost Lévinasova pojetí alterity. Pojmy, jež by filosofické myšlení mělo tendenci absolutizovat a ustavovat coby nejvyšší principy, Lévinas myslí simultánně. Přitom však uchovává jejich „absolutní“ povahu. Lévinasova filosofie neobsahuje nejvyšší princip, pod který by bylo možné vše subsumovat, a na základě kterého bychom mohli veškeré jsoucí vysvětlit, respektive teoreticky uchopit. Absolutní Jinakost není *absolutnem*, neboť stojí bok po boku *il y a* ve smyslu (absolutní) fakticity prostoru neurčitosti existence samé. Neměli bychom opomenout ani, již v úvodních kapitolách letmo zmiňovanou, absolutní Jinakost božské bytosti. Tu Lévinas sice v *Totalitě a nekonečnu* netematizuje, ale v jeho filosofickém myšlení je bezpochyby přítomna. Z textu *Totality a nekonečna* je jasně patrné, že pro Lévinase je primárním druhem Jinakosti Jinakost absolutní. Přesto je nepopíratelné, že i zbylé druhy Jinakosti si jistý rys „absolutna“ zachovávají. Všechny tyto druhy Jinakosti by přitom bylo možné z jistých perspektiv považovat za absolutní. Nejvíce patrné je to v případě *il y a*. Existence separovaná od

existujícího je vším, jen ne tím partikulárním či jednotlivým. Je absolutní fakticitou existence, jež se jeví coby prostor neurčitosti a jako taková by klidně mohla stát v ledajakém metafyzickém systému jako to absolutno jediné. Nicméně Lévinas v základ své nové metafyziky neumísťuje žádný nejvyšší princip, a namísto toho se v *Totalitě a nekonečnu* setkáváme s multiplicitou (absolutních) Jinakostí.

Jakkoli zajímavé tyto úvahy mohou být, tak by bylo mylné trvat na absolutní Jinakost živlu či *il y a*. Sice si uchovávají jistý náznak toho, že by z pozice subjektu mohly být tím absolutním, avšak Lévinas, alespoň v *Totalitě a nekonečnu*, obě staví pod absolutní Jinakost. Je to živel, v kterém je subjekt nejprve hédonisticky zapleten a posléze z něj vystupuje do procesu totalizace, kterýmž vybudovaná totalita je nakonec prolomena tváří Druhého.

I přesto vše, *il y a* s živlem zůstávají přítomny coby zdánlivě absolutní podklad existence samé. Tento problém se avšak rozpustí, pohlédneme-li na něj z odlišné perspektivy. Pokud nebudeme lpět na Lévinasově rozlišení mezi Jinakostí absolutní a ne-absolutní, pak na jednotlivé Jinakosti můžeme nahlížet jako na Jinakosti pro subjekt *fundamentální*. Jak jsme mohli ve výše prováděném zkoumání pozorovat, subjekt se vůči každé z Jinakostí vymezuje, a do jisté míry se v relaci k nim i zakládá. Logicky je poté musíme považovat za fundamentální, neboť bez nich není možné subjekt myslet. Zároveň je zapotřebí podržet jejich svébytnost a nepokoušet se rozličné Jinakosti redukovat či subsumovat pod jakýsi absolutní pojem bytí či celku jsoucího. Bytí pro nás není přístupné ve své celistvosti. Není teoreticky uchopitelné, ani se pro nás neodkrývá v Heideggerově úzkosti. Naopak je *bytí zcela bez odpovědi a vůbec si nelze představit směr, kterým by se tato odpověď měla hledat*²⁰². To, co se ale před námi odkrývá je jistá, na jednotu neredukovatelná, multiplicita, v které vystupují svébytné fundamentální Jinakosti, jež je možné kvalitativně rozlišit. Rozlišit ale neznamená teoreticky uchopit. Jak jsme viděli, tak subjekt k Jinakostem nepřistupuje na poli racionality, ale naopak

²⁰² LÉVINAS, Emmanuel. *EE*. Str. 19.

prekognitivně. V případě živlu a *il y a* se tak děje v subjektivní zkušenosti, zatímco u absolutní Jinakosti v metafyzické touze.

Lévinasův subjekt tedy stojí doslova napnutý mezi sférou neosobní existence, v níž je fundován a absolutní Jinakostí, která jej rovněž zakládá, a to coby subjekt ve smyslu Bytí-pro-druhého. Existující subjekt je chycen v této dynamice, která je neredukovatelná na jeden – nejvyšší – princip. V bytí, jež nemá odpověď, ale pouze se před ním odkrývá v rozličných podobách Jinakosti.

Seznam použitých zkratk

BČ	<i>Bytí a čas</i> , Martin Heidegger.
ČJ	<i>Čas a Jiné</i> , Emmanuel Lévinas.
EE	<i>Existence a ten, kdo existuje</i> , Emmanuel Lévinas.
EI	<i>L'Entretien infini</i> , Maurice Blanchot.
EN	<i>Etika a nekonečno</i> , Emmanuel Lévinas.
IE	<i>Impersonal existence</i> , William Large.
LP	<i>Literární prostor</i> , Maurice, Blanchot.
TB	<i>Time and Being</i> , Martin Heidegger.
TN	<i>Totalita a nekonečno</i> , Emmanuel Lévinas.

Seznam použité literatury

- [1] ÁETIOS. I, 25, 3 (Dox. 321).
- [2] ARISTOTELES. *Fyzika*. Praha: Rezek, 1996
- [3] ARISTOTELES. *Metafyzika*. Oikoymenh, 2015.
- [4] BARGO, Bettina. *Emmanuel Levinas*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2015.
- [5] BLANCHOT, Maurice. *L'Entretien infini*. Gallimard, 1971.
- [6] BLANCHOT, Maurice. *Literární prostor*. Praha: Herrmann, 1999.
- [7] BLANCHOT, Maurice. *Notre compagne clandestine v Textes pour Emmanuel Levinas*. Paris: J.-M. Place, 1980.
- [8] BRUNS, Gerald. *Maurice Blanchot: The Refusal of Philosophy*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1997.
- [9] CAPUTO, John D. *The weakness of God*. Indiana University Press, 2006.
- [10] CRITCHLEY, Simon. *Maurice Blanchot: The Demand of Writing*. Psychology Press, 1996.
- [11] CUNNINGHAM, Suzanne. *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*. Springer Netherlands, 1976.
- [12] DAVIES, Paul. *Experience and distance: Heidegger, Blanchot, Lévinas*. Dizertační práce, University of Sussex, 1988.
- [13] DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002.
- [14] DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Editions de Minuit 1972.
- [15] DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh, 2015.
- [16] FAGENBLAT, Michael. *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*. Stanford University Press, 2010.
- [17] FAGENBLAT, Michael. *Back to the Other Levinas*. Monash University, 2004.
- [18] GUYER, Paul. *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*. Clarendon Press, 2005.

- [19] HAND, Seán. *Emmanuel Levinas*. Routledge, 2009.
- [20] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992.
- [21] HEIDEGGER, Martin. *O Humanismu*. Nakladatelství Ježek, 2000.
- [22] HEIDEGGER, Martin. *Time and Being*. The University of Chicago Press, 1972.
- [23] HENG, Wang. *Lévinas's phenomenology of sensibility* v *Journal of Chinese Philosophy*. Volume 35. Vol. 35(2008), Issue s1, December 2008, pp. Pages: 105-121(17).
- [24] HENNESSY, Scott. *Creation, Chaos and the Shoah* v *Lévinas and Biblical Studies*. Atlanta: SBL, 2003.
- [25] HRABAL, Jiří. *Lévinasova etika odpovědnosti k Druhému*. Rukopis, Jiří Hrabal; 1999.
- [26] HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Oikoymenh, 2004.
- [27] HUSSERL, Edmund. *Logická zkoumání*. Praha: Oikoymenh, 2010.
- [28] CHALIER, Catherine. *La trace de l'infini*. Cerf, 2002.
- [29] IYER, Lars. *The Sphinx's Gaze: Art, Friendship and the Philosophical in Blanchot and Levinas* v *Southern Journal of Philosophy*. 39 (2):189-206, 2001.
- [30] IYER, Lars. *The unbearable trauma and witnessing in Blanchot and Levinas*. Janus Head 6 (1):37-63, 2003.
- [31] KIERKEGAARD, Soren. *Begrebet Angest*.
- [32] KREWANI, W.N. *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*. Freiburg-Munchen, 1992.
- [33] LARGE, William. *Impersonal existence: a conceptual genealogy of the "there is" from Heidegger to Blanchot and Levinas*. Angelaki Vol. 7 , Iss. 3, 2002.
- [34] LAWLOR, Leonard. *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Indiana University Press, 2002.

- [35] LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a Jiné*. Praha: Dauphin, 1997.
- [36] LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Fontaine, 1947.
- [37] LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu et la philosophie*. Séminaire de Jérusalem. 27 novembre 1996 – 9 juillet 1997.
- [38] LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- [39] LÉVINAS, Emmanuel. *Le moi et le totalité* v *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59 (1954): str. 353–73.
- [40] LÉVINAS, Emmanuel. *L'ontologie est-Elle fondamentale?* v *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 (1951), pp. 88-98.
- [41] LÉVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Nakladatelství Pavel Mervart, 2014.
- [42] LÉVINAS, Emmanuel. *Theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl*. Librairie Philosophique Vrin, 2000.
- [43] LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Oikoymenh, 1997.
- [44] LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et hauteur* v *Société Française de Philosophie*, Bulletin 56 (3):89 (1962)
- [45] LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendence et intelligibilité*. Genève, Labor et Fides, 1984.
- [46] LIS, Thomas. *Ethics, Justice, and the human Being*. Taylor & Francis, 2004.
- [47] MORRISON, Glen. *Levinas' philosophical origins: Husserl, Heidegger and Rosenzweig*. HeyJ XLVI (2005), Str. 41–59.
- [48] OGLE P. Jeffrey. *Levinas's early model of the self*. Philosophical Forum 41.
- [49] PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Nakladatel Bohuslav Hendrich, 1932.
- [50] PERPICH, Diane. *Figurative Language and the "Face"* v *Levinas's Philosophy*. Philosophy & Rhetoric, Vol. 38, No. 2 (2005), pp. 103-121.
- [51] PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Herrmann a synové, Praha 1997.

- [52] PHILIPSE, Herman. *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*. Princeton University Press, 1998.
- [53] Písmo svaté Starého a Nového zákona. Exodus. 20:4,5,6.
- [54] PLATÓN. *Faidón*. Oikoymenh, 2005.
- [55] PLATÓN. *Menón*. Oikoymenh, 2000.
- [56] PLATÓN. *Timaios*. Oikoymenh, 2008.
- [57] POLLOCK, Benjamin. *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*. Cambridge University Press, Mar 23, 2009.
- [58] Rozhovor Lévinase s Ch. Wolzogenem, dodatek ke knize *Humanismus des anderen Menschen*, 20.12.1985 v Paříži.
- [59] RUKRIGLOVÁ, Dita. *Jaký je "Lévinasův judaismus?"* Filozofia 61, 2006.
- [60] THOMAS, Lis. *Ethics, Justice and the Human beyond Being*. Routledge, 2012.
- [61] VASEY, Craig. *Emmanuel Levinas: "Existence and Existents"*. The Thomist 44 (3):466 (1980).