

LEVINAS, E.: BOH A FILOZOFIA

Emmanuel Levinas sa narodil v litovskom Kovne (Kaunas) 12. januára 1906 (podľa juliánskeho kalendára 30. decembra 1905) v orthopraxnej rodine. (Slovo "orthopraxy" naznačuje presun dôrazu z DOXÁ na PRAXIS a podčiarkuje tak základnú charakteristickú črtu "sporiadaných" židovských rodín.) Jeho otec vlastnil kníhkupectvo, ktoré jemu aj jeho súrodencom sprostredkovalo prvé stretnutie s literatúrou - náboženskou a svetskou. Popri Tóre to boli aj ruskí klasici (Dostojevskij, Puškin, Tolstoj), ktorých diela čítal v origináli a ktorí formovali jeho pohľad na svet.

Čo sa týka tradičného židovského vzdelania, bola Litva zemou veľmi bohatou - spomeňme len jednu z najväčších rabinských postáv východného židovstva gaona z Vilna (Vilnius), ktorého ohlas siahal ďaleko za hranice Litvy. Židia v Kovne nežili v ghette, ale v sociálnej komunite starého mesta. Nielen tu, ale aj v ďalších pobaltských štátoch sa im vyhli pogromy, ktoré sa inde cyklicky vracali. Ani revolúciu v r. 1917 neprežíval vďaka svojmu veku traumaticky, i keď bola jeho rodina nútená sa na niekoľko rokov uchýliť do Charkova.

Po ukončení strednej školy (1923) odchádza E. Levinas na štúdiá do Francúzska, konkrétne do Štrasburgu. Po roku štúdia latinčiny sa dostáva k filozofii. Okrem iných navštevuje kurzy M. Pradina, Ch. Blondela a M. Halbwachsa, vzniká priateľstvo s M. Blanchotom a F. Rosenzweigom. V rokoch 1928-1929 žije vo Freiburgu, kde, podľa jeho slov, prišiel za Husserlom, aby spoznal Heideggera. Prvého si vážil za dokonalú systematickosť a starostlivosť, na druhom obdivoval nový, neočakávaný prístup k témam až príliš dobre známym. Fenomenologický prístup ku skutočnosti sa tak stal Levinasovou východiskovou pozíciou. V ďalších filozofických skúmaníach sa však bude čiastočne stavať hlavne proti Heideggerovej koncepcii. V r. 1929 sa E. Levinas zúčastnil slávneho stretnutia Heideggera a Cassirera v Davose.

V II. svetovej vojne mal náš mysliteľ, keď sa tak môžeme vyjadriť, šťastie v nešťastí. Počas nemeckej invázie veľmi skoro padol do zajatia a po niekoľkých mesiacoch francúzskej internácie ho previezli do Nemecka, kde ho francúzska uniforma a Ženevská konvencia uchránili od najhoršieho. Životné podmienky v pracovnom tábore boli natoľko prijateľné, že sa E. Levinas vracia zo zajatia s konceptom svojej prvej knihy *Od jestvovania k jestvujúcemu*. I napriek tejto priazni osudu sú jeho osobné spomienky na toto obdobie tragické, lebo všetci jeho blízki príbuzní v Litve sa stali obeťami nacistického šialenstva.

Po vojne sa osobne stretáva s Martinom Buberom. Témy ich úvah o človeku sú si veľmi blízke. Napriek tomu treba upozorniť na jednu hlavnú rozlišovaciu črtu a tou je levinasovská asymetria vzťahu "ja - druhý" proti buberovskej rovnováhe "ja = ty". Levinasov vzťah k iným (sit venia verbo) módnym trendom v povojnovej filozofii nebol nikdy angažovaný. Svoj postoj k marxizmu, ktorý vo Francúzsku reprezentoval J.-P. Sartre, alebo k "mladým fenomenológom", napr. k M. Merleau-Pontymu či P. Ricoeu-rov, chápal ako postoj čitateľa alebo diváka.

Štúdium Talmudu začal Levinas pod vedením charizmatického M. Chouchaniho až po vojne, teda dosť netradične, t.j. v relatívne staršom veku. Naopak, úplne v súlade s tradíciou sa začína jeho kariéra filozofa - pedagóga. Znamená to veľa funkcií, značné vyťaženie a množstvo publikácií; okrem najvýznamnejšej Totalita a nekonečno [2] uvedme aspoň Humanizmus druhého človeka [3], Inak než byť alebo mimo bytovania [4], O Bohu, ktorý prichádza na myseľ [5]. V r. 1947 nastupuje ako riaditeľ na Ecole Normale israélite orientale, v r. 1961 sa stáva profesorom na univerzite v Poitiers, r. 1967 v Nanterre a v r. 1973 na parížskej Sorbonne. V r. 1976 odchádza na zaslužený odpočinok, ale aj po zanechaní aktívneho pedagogického života stále vyučuje.

Emmanuel Levinas zomrel 25. decembra 1995, niekoľko dní pred svojimi 90. narodeninami.

Dita Rukriglová

Z úsporných dôvodov bol poznámkový aparát zredukovaný na minimum.

1. Priorita filozofickej reči a ontológia

Ľ. "Nefilozofovať" znamená ešte stále filozofovať." Filozofický diskurz (le discours) Západu požaduje schopnosť všezahrnutia či konečného pochopenia. Núti každý iný diskurz, aby sa pred filozofiou zdôvodnil.

Racionálna teológia prijíma túto závislosť. Ak aj náboženstvu vyhradzuje istú oblasť, ktorú už filozofia nekontroluje, táto oblasť musí byť uznaná neschopnou filozofického dozoru, pričom musíme dokonale poznať príčinu.

2. Vážnosť konečného a kráľovského diskurzu patrí západnej filozofii na základe prísnej zhody medzi myslením, ktoré je doménou filozofie, a ideou skutočnosti, kde toto myslenie myslí. Táto zhoda pre myslenie znamená: nemyslieť nič okrem toho, čo náleží k "počínú bytia"; a či aspoň nemyslieť nič okrem toho, čo modifikuje predbežnú príslušnosť k "počínú bytia". To sú ideálne alebo formálne pojmy. Pre bytie skutočna táto zhoda znamená: osvetľovať myslenie a myslené, tým, že sa ukazuje. Ukazovať sa, osvetľovať sa, práve to znamená mať zmysel, presnejšie, práve to znamená mať inteligibilitu par excellence; ona je potom mlkvým predpokladom každej možnej modifikácie zmyslu. Odtiaľ by sme nemali chápať racionalitu "počínú bytia" ako možný charakteristický znak, ktorý by sa mu pridelil vtedy, keď by ho rozum v ňom spoznal. To, že myslenie tento charakteristický znak spoznáva, je práve inteligibilita. Racionalitu treba chápať ako neprestajné vynáranie myslenia pôsobením energie "počínú bytia" či jeho zjavovania a rozum treba pochopiť z takejto racionality. Zmysluplné myslenie a myslenie bytia - to by boli pleoplazmy, avšak pleoplazmy ekvivalentné, odôvodnené peripetiami a nedostatkami, ktorými sa toto stotožnenie zmysluplného myslenia a bytia právom vystavuje.

3. Filozofický diskurz teda musí vedieť objasniť, obsiahnuť Boha, o ktorom hovorí Písmo, ak však má tento Boh nejaký zmysel. Ako myslený sa však tento Boh umiestňuje ihneď dovnútra "počínú bytia". Umiestňuje sa tam ako **súčno** par excellence. Ak teológia ako rozumové nahliadanie biblického Boha nedosahuje úroveň filozofického myslenia, nie je to preto, že by myslela Boha na spôsob **súčna** bez toho, aby dopredu

jasne nevymedzila "bytie tohto súcna", ale preto, že tematizujúc Boha, privádza ho do behu bytia, kým Boh Písma znamená "nepravdepodobným spôsobom" - t.j. bez analógie s ideou podliehajúcou **kritériám**, bez analógie s ideou podliehajúcou výzve ukázať sa pravdivou alebo nepravdivou - "to, čo je mimo bytia (l' au-delà)", transcendenciu. Nie náhodou boli dejiny západnej filozofie deštrukciou transcendencie. Racionálna teológia, v základe ontologická, sa usiluje získať pre transcendenciu domovské právo na území bytia tak, že ju vyjadruje pomocou prísloviak výšky použitých na sloveso byť: Boh jestvuje výsostne či par excellence. Patrí však výška - či výška prekračujúca akúkoľvek výšku - ktorá sa takto vyjadrí, do ontológie? A neovládne modalita, ktorí cítiť v príslovke prevzatej z rozmeru neba rozprestierajúceho sa nad našimi hlavami, zmysel slovesa byť až natoľko, že ho vylúči ako neuchopiteľný z mysliteľného, natoľko, že ho vylúči z ukazujúceho sa **esse**, t.j. ukazujúceho sa ako zmysluplné v nejakej téme?

4. Zaiste môžeme predpokladať, že Boh Písma nemá zmysel, to znamená, že vlastne nie je mysliteľný. To by bola druhá možnosť, ako riešiť jeho postavenie. "Pojem Boha nie je problematickým pojmom, vôbec totiž nie je pojmom", píše Delhommová v nedávno vydanéj knihe a rozširuje tak rady mysliteľov filozofického racionalizmu, ktorí sa vzpierajú prijať transcendenciu Boha Abrahámovho, Izákovho a Jákobovho medzi pojmy, bez ktorých by nebolo myslenia. To, čo Bibliu dvíha nad každé chápanie, by ešte nedosahovalo prah inteligibility!

Problém, ktorý sa tým vynára a ktorý je aj našim problémom, spočíva v otázke, či je zmysel ekvivalentný s **esse** bytím, t.j. či zmysel taký, ako ho pozná filozofia, nie je už iba oklieštením zmyslu, či už nie je iba odvodeninou alebo úchylkou zmyslu, či zmysel ekvivalentný bytovaniu (essence) - počínu bytia, bytiu ako bytiu -, nie je už tematizovaný v prítomnosti (présence), ktorá je časom Tohože (le Même); a to je predpoklad, ktorý sa môže odôvodniť len možnosťou pozdvihnutia sa od tohto zmyslu, domnele podmieneného, k zmyslu, ktorý by sa už nevyslovoval v pojmoch bytia ani súcna. Musíme si položiť otázku, či sa za inteligibilitou a racionalizmom totožnosti, vedomia, prítomnosti a bytia - za inteligibilitou imanencie - neskrýva významovosť (significance), racionalita a racionalizmus transcendencie, či sa za bytím neukazuje zmysel, o ktorého priorite preloženej do ontologického jazyka sa povie, že **predchádza** bytiu. Nie je vôbec isté, či za pojmi bytia a súcna nevyhnutne opäť upadneme do diskurzu mienky alebo viery. V skutočnosti viera a mienka, tým, že ostávajú, alebo chcú byť mimo rozumu, hovoria jazykom bytia. A nič nestojí voči ontológii menej než mienka viery. Pýtať sa, ako sa o to pokúšame tu, či by sa o Bohu nemohlo vypovedať v rozumnom diskurze, ktorý by však nebol ani ontológiou, ani vierou, znamená implicitne pochybovať o formálnom protiklade, stanovenom Jehudom Halévim a prevzatom Pascalom, o protiklade medzi Bohom Abraháma, Izáka a Jáka vyzývanom vo viere bez filozofie na jednej strane, a bohom filozofov na strane druhej, znamená to pochybovať o tom, že tento protiklad predstavuje alternatívu.

2. Priorita ontológie a imanencia

5. Povedali sme, že v západnej filozofii zmysel čiže inteligibilita koinciduje s prejavovaním bytia, ako keby samotná záležitosť bytia v podobe integibility viedla k jasnosti a stávala sa odteraz intencionálnou tematizáciou v skúsenosti.

Tematizáciou, z ktorej pochádzajú, alebo ktorej sú schopné všetky potencionality skúsenosti tým, že sa k tejto tematizácii náhlija alebo očakávajú ju. V tematickom vystavení sa vyčerpáva záležitosť bytia alebo pravdy. Ak však bytie je prejavovaním, ak výkon bytia značí práve toto ukazovanie, potom prejav bytia je len prejavovaním "tohto výkonu", t.j. prejavovaním prejavovania, pravdou pravdy. Filozofia tak nachádza v prejave svoju látku i svoj tvar. Ako pripútaná k bytiu - k súcnu či k bytiu súcna - zostáva teda zápletkou poznania a pravdy, dobrodružstvom skúsenosti medzi jasom a temnom. Je isté, že práve v tomto zmysle nesie duchovnosť Západu, v ktorej sa duch neprestáva prekryvať s vedením. No vedenie alebo myslenie, či skúsenosť - nesmieme poňmať ako akýsi odraz vonkajška vo vnútrajšku. Pojem odrazu, optická metafora prevzatá z tematizovaných súcien a udalostí, nie je vlastným významom vedenia. Vedenie sa dá pochopiť v jeho vlastnej podstate iba na základe vedomia, ktorého špecifickosť sa nezohľadňuje, vtedy keď ho definujeme pomocou pojmu vedenia, ktoré ho predpokladá.

Iba ako modalita či modifikácia **nespavosti** je vedomie vedomím niečoho, nahromadením v bytí či v prítomnosti, ktorá - pri istej hĺbke bdelosti, kde bdelosť sa musí odieť spravodlivosťou - je dôležitá pre nespavosť ([4], 195-207). Nespavosť - bdenie či bdelosť - nie je jednoduchým opakom prirodzeného javu spánku, ale patrí ku kategoriálnu predchádzajúcemu každú pozornosť a každú antropologickú otupenosť. Keďže spánok je "vždy na hranici prebudenia", súvisí s bdením: hoci sa pokúša uniknúť, stále načúva v **poslušnom bdení**, ktoré ho ohrozuje a ktoré ho volá, to znamená bdení, ktoré **vyžaduje**. Kategória nespavosti sa neredukuje ani na tautologické potvrdenie Tohože, ani na dialektickú negáciu, ani na extázu tematizujúcej intencionality. Bdiť sa nekryje s **bdiť nad niečím**, kde sa už hľadá totožné, pokoj, spánok. To iba vo vedomí už pozmenené **bdenie** tenduje k obsahu, ktorý sa stotožňuje a zhromažďuje do istej prítomnosti, do "počínú bytia" a pohlcuje sa v ňom. Nespavosť ako kategória - alebo ako meta-kategória (no práve prostredníctvom nej nadobúda toto **meta** zmysel) - sa nevpisuje do tabuľky kategórií na základe nejakej determinujúcej aktivity, vykonávanej na inom ako **danom** prostredníctvom jednoty Tohože (a každá aktivita je len identifikáciou a kryštalizáciou Tohože oproti Inému, avšak v zasiahnutí Iným), aby tým zabezpečovala Inému, spevnenému v súcno, vážnosť bytia. Nespavosť - bdenie prebudenia - je znepokojená zvnútra svojej formálnej či kategoriálnej **rovnosti** prostredníctvom **Iného**, ktoré zbavuje jadra všetko, čo by sa v nej zhustovalo do substancie Tohože, do totožnosti, do pokoja, do prítomnosti, do spánku; prostredníctvom Iného, ktoré ruší tento pokoj, ktoré ho ruší spreď (de l'en deçà) **stavu**, ktorým sa rovnosť snaží ustanoviť. Práve tu je neredukovateľná kategoriálna povaha nespavosti: Iné v Tomže, ktoré neodcudzuje Tože, ale práve ono ho prebúdzá; prebudenie ako požiadavka, ktorej sa nijaká poslušnosť nevyrovná a neuspí ju: "viac" v "menej". A ak prehovoríme zastaraným jazykom, práve tu sa nachádza duchovnosť duše neprestajne prebúdzanej z jej stavu duše, kde už sa samotné bdenie uzatvára samo do seba čiže zaspáva, aby pokojne

spočinulo v hraniciach stavu. Pasivita Vnuknutia (Inspiration) čiže subjektivita subjektu vytriezveného zo svojho bytia. Formalizmus nespavosti, formálnejší ako formalizmus každej určujúcej, vymedzujúcej, uzatvárajúcej formy, formálne formálnejší ako formalizmus formy uzatvárajúcej do prítomnosti a do *esse*, formy plniacej sa obsahom. Nespavosť alebo bdenie, ale bdenie neintencionálne - nezúčastnené (*dés-intéressée*). Neurčenosť - ktorá však nevolá po forme - ktorá nie je materialitou. Forma **nedokončujúca** svoj vlastný obrys formy, nezhusťujúca do obsahu svoje vlastné prázdno. Neobsah - Nekonečno.

6. Vedomie sa už rozišlo s touto nezúčastnenosťou (*dés-interessement*). Vedomie je identitou Tohože, prítomnosťou bytia, prítomnosťou prítomnosti. Vedomie treba myslieť z tejto prehnanej prítomnosti. Prítomnosť je možná iba ako návrat vedomia k sebe samému mimo spánku, čím sa vedomie vracia k nespavosti; aj keď tento návrat k sebe samému v podobe vedomia seba je iba zabudnutím Iného, ktoré zvnútra prebúdzá Tože, aj keď sloboda Tohože je zatiaľ stále iba bdelym snením. Prítomnosť je možná iba ako neprestajná repríza prítomnosti, ako neprestajné znovu-sprítomňovanie (*représentation*). Táto ne-prestajnosť prítomnosti je opakovaním, jej reprízou, jej apercepciou predstavy (*représentation*). Znovu-začínanie (*re-prise*) neopisuje znovu- sprítomňovanie. Práve znovu-sprítomňovanie je samotnou možnosťou návratu, možnosťou akéhokoľvek **vždy** alebo prítomnosti prítomna. Jednota apercepcie, "myslím" - odkryvaná v znovu-sprítomnení, ktorému tak pripadla funkcia - nie je spôsobom, ako urobiť prítomnosť rýdzo subjektívnou. Syntéza uskutočnená jednotou **myslím** za skúsenosťou konštituuje akt prítomnosti alebo prítomnosť ako akt alebo prítomnosť v akte. Zahŕňajúci pohyb, uskutočnený jednotou sústredenou v "myslím", ktorý ako synopsa je nevyhnutnou štruktúrou pre aktualitu prítomnosti. Operačný pojem transcendentálneho idealizmu, ktorým je "aktivita ducha", nespočíva v akejsi empirii rozvinutia intelektuálnej energie. Je skôr najkrajnejšou rýdzosťou - krajnou až k vypätiu - prítomnosti prítomnosti, tým, čím je aristotelovské bytie v akte, prítomnosť prítomnosti, krajné vypätie až po roztrieštenie **prítomnosti** v "skúsenosti urobenej subjektom", kde sa práve prítomnosť navracia k sebe samej, naplňuje sa, aj završuje. Duševno vedomia je táto vrchovatosť bytia, táto prítomnosť prítomnosti, premrštenosť prítomnosti bez možného úniku, bez výhovoriek, bez možného zabudnutia v záhyboch nejakej implikácie, ktorá by sa nedala vyrovnáť; "ne-prestajno" je objasnením bez možnosti zoslabeňania, odkazom na prebudenie v podobe jasnosti, ale takto vlastne bdením nad bytím, pozornosťou k ..., a nie vystavenosťou druhému, a teda už modifikáciou formalizmu bez intencionality Nespavosti. Isté je, že cez vedomie by sa v bytí nič nemohlo skrýť; je to svetlo, ktoré osvetľuje svet skrz-naskrz: všetko, čo sa ponára do minulosti, sa vynára v spomienke, alebo sa znovu vynachádza dejinami. Reminiscencia je krajné vedomie, ktoré je tiež univerzálnou prítomnosťou a ontológiou: všetko, čo je v stave zaplniť pole vedomia, bolo vo svojej dobe prijaté, vnímané, malo nejaký pôvod. Vďaka vedomiu je minulosť len modifikáciou prítomnosti. Nič sa nemôže a nemohlo udiť bez toho, aby sa predstavilo (*présenter*), nič sa nemohlo stať pašovaným tovarom predávaným tajne a pokútne bez toho, aby sa deklarovalo, aby sa vyjavilo, bez toho, aby sa nechalo prehliadnuť, pokiaľ ide o jeho pravdu. Transcendentálna subjektivita je výrazom tejto prítomnosti: nijaký význam nepredchádza ten, ktorý dávam.

Proces prítomnosti sa teda odvíja prostredníctvom vedomia tak ako "nota držaná" vo svojom **vždy**, vo svojej totožnosti tohože, v simultánnosti svojich momentov. Proces subjektívna neprichádza zvonka. Práve prítomnosť prítomnosti nesie so sebou vedomie tak, že filozofia hľadajúca transcendentálne operácie apercepce patriacej "myslím" nie je dákou chorobnou a náhodnou zvedavosťou; je predstavou (représentation) - reaktualizáciou predstavy, t.j. prehnanou prítomnosťou, je tým, že bytie ostáva-to-isté v jeho prítomnostnej simultánnosti, v jeho vždy, v jeho imanencii. Filozofia nie je iba poznaním imanencie, je imanenciou samotnou.

7. Imanencia a vedomie ako prijímajúce prejavovanie prejavovania nie sú otrasené fenomenologickou interpretáciou afektívnych stavov alebo vôľového duševna, ktorá, umiestňujúc emóciu či úzkosť priamo do centra vedomia, by otriasla ich nepohnutosťou, alebo ktorá, vychádzajúc z bázne či chvenia pred posvätnom, by ich pochopila ako pôvodné zážitky. Nie náhodou sa u Husserla axiomatické a praktické kryje s imaginatívnym základom.

Zostávajú skúsenosťou - skúsenosťou hodnôt alebo skúsenosťou chceného ako chceného. Imaginatívny základ, ktorý tu Husserl vyjavuje, nespočíva, mimochodom, v akomsi pokoji teoretickej intencie, ale skôr v identifikácii identického v podobe ideality, v sústreďení, v predstave v podobe prítomnosti, v podobe jasnozrivosti, ktorá ničomu nedovolí uniknúť, skrátka v imanencii.

8. Treba zdôrazniť, že výklad afektivity ako modifikácie predstavy alebo ako citovosti založenej na predstave je úspešný len vtedy, keď sa afektivita berie ako sklon - alebo, ako by povedal Pascal, ako žiadostivosť - keď sa poníma ako túžba, ktorú možno ukojiť v vlasti a ktorá, keď je neukojená, zostáva čistým nedostatkom, ktorý pôsobí utrpenie; pod takouto afektivitou nachádzame ontologickú aktivitu vedomia - ktorá je celá vkladom a chápaním, t.j. prítomnosťou a predstavou (ktorým teoretické tematizovanie je len jednou z modalít). To nevyklučuje, že na inej dráhe, ako je dráha sklonu idúceho až ku svojmu koncu, nevybuchuje afektivita, ktorá rozhoduje o náčrte a úmysle vedomia a vychádza z imanencie, ktorá je transcendenciou a ktorej "inde" sa pokúsime vyriechnuť.

9. Náboženské myslenie, ktoré sa dovoľáva náboženských skúseností, zdanlivo nezávislých od filozofie, ako založené na skúsenosti už odkazuje na "myslím" a celkom sa napája na filozofiu. "Rozprávanie" náboženskej skúsenosti neotriasa filozofiou a nemôže teda rozbiť prítomnosť a imanenciu, ktorých prehnaným uskutočnením je filozofia. Je možné, že slovo Boh prišlo do filozofie z náboženského diskurzu. No filozofia, dokonca aj keď ju odmieta, chápe tento diskurz ako diskurz tvrdení týkajúcich sa istej témy, t.j. tvrdení, ktoré majú zmysel vzťahujúci sa k odhaľovaniu, k prejavovaniu prítomnosti. Poslovie náboženskej skúsenosti nechápu zmysel inak. Náboženské "zjavenie" sa odteraz spája s filozofickým odhaľovaním a aj dialektická teológia toto spojenie zachováva. To, že nejaký diskurz môže hovoriť inak ako hovoriť o tom, čo bolo videné alebo počuté vonku či zakúšané vnútorne, zostáva netušené. Nábožná bytosť teda hneď od počiatku poníma svoj zážitok ako skúsenosť. Brániac sa, interpretuje už Boha, o ktorom sa domnieva, že ho zakúša v pojmoch bytia, prítomnosti a imanencie.

Odtiaľ plynie predbežná otázka: môže diskurz označovať inak než tým, že označuje nejakú tému? Znamená Boh niečo ako téma náboženského diskurzu, ktorý

pomenúva Boha - alebo ako diskurzu, ktorý ho, aspoň na prvý pohľad, nepomenúva, ale ho vyriekne inak než pomenovaním alebo vyvolávaním?

3. Idea Nekonečna

10. Tematizovaním Boha v náboženskej skúsenosti sa už deformuje alebo nevystihuje nemiera zápletky prelamijúcej jednotu "myslím".

Descartes vo svojej meditácii o idei Boha vykreslil s nenapodobiteľnou presnosťou nezvyčajnú trasu myslenia vedúcu až k prerušeniu **myslím**. Hoci myslí Boha ako bytie, myslí ho ako najvyššie bytie, alebo ho myslí ako súcno, ktoré je výsostne. Pred týmto zblížením idey Boha a idey bytia si musíme položiť otázku, či prívlastok **výsostný** a príslovka **výsostne** neodkazujú na výšku neba nad našimi hlavami a či nepresahujú ontológiu. Nech je to akokoľvek, Descartes tu stále zachováva substancialistický jazyk, tým, že interpretuje nemieru Boha ako najvyšší stupeň jestvovania. No jeho neprekonateľný prínos pre nás nespočíva v tom. Nie sú dôležité dôkazy jestvovania Boha, ale prerušenie vedomia, ktoré nie je zatlačením do nevedomia, ale vytriezením či prebudením striasajúcim "dogmatický spánok", ktorý drieme na dne každého vedomia spočívajúceho na predmete. **Cogitátum kogitácie**, ktorá **od začiatku** obsahuje ideu Boha ako znamenajúcu neobsah par excellence - nie je tu samotná absolúcia absolútna? - prekračuje každú schopnosť; jeho "objektívna realita" ako cogitata triestí "formálnu realitu" kogitácie. To azda ruší univerzálnu platnosť a pôvodný ráz intencionality. Povieme: idea Boha rozbíja myslenie, ktoré ako vklad, synopsis, syntéza dokáže iba uzatvárať do prítomnosti, znovu-sprítomňuje, privádza k prítomnosti či necháva byť.

Malebranche dokázal zazrieť dosah tejto udalosti: niet idey Boha, alebo Boh je svojou vlastnou ideou. Sme mimo poriadku, v ktorom sa prechádza od idey k bytiu. Idea Boha to je Boh vo mne, no Boh prerušujúci vedomie, ktoré mieni idey, Boh odlišný od akéhokoľvek obsahu. Tento rozdiel rozhodne nie je vynáraním, akoby zahrnutie nebolo nikdy možné, ani akýmsi unikaním vláde vedomia, ako by sa v tomto prípade **chápanie** nikdy nebolo mohlo udiat'. A predsa hovoríme o idei Boha - čiže o Bohu v nás - ako keby nenechanie-sa-zahrnúť bolo rovnako výnimočným vzťahom so mnou, akoby rozdielom medzi Nekonečnom a tým, čo by ho malo zahrnúť a obsiahnuť, bola neľahostajnosť (non-indifférence) Nekonečna k tomuto nemožnému zahrnutiu, neľahostajnosť Nekonečna voči mysliu: vloženie Nekonečna do myslenia, ale do úplne iného myslenia, ako je to, ktoré sa štruktúruje ako pochopenie cogitata kogitáciou. Je to vloženie ako pasivita - nepodobná, neprevzatelná (možno v tejto pasivite - mimo každej pasivity - treba rozpoznať prebudenie). Alebo obrátene, akoby záporová predpona v Ne-konečne vzhľadom na konečné neznamenala bežný zápor plynúci z formy záporného súdu, ale práve **ideu Nekonečna**, t.j. Nekonečno vo mne. Alebo presnejšie, akoby duševno subjektivity bolo to isté ako popretie konečného Nekonečnom, akoby - bez toho, aby sme slovíčkarili - **ne (in)** Nekonečna znamenalo zároveň **nie a v**.

11. Aktualita cogita sa takto prerušuje príchodom idey Nekonečna, prerušuje sa cez nezahrnutelné, nemyslené, ale podstúpené, čo neskôr nesie z vedomia to, čo spočiatku zamýšľalo nieť jeho: po istote cogita prítomnom sebe samému v druhej

Meditácii, po "zastavení" ohlásenom poslednými riadkami tej istej *Meditácie*, tretia *Meditácia* ohlasuje, že "pojem nekonečného je vo mne určitým spôsobom skôr ako pojem konečného, t.j. pojem Boha skôr ako pojem seba samého". Idea Nekonečna, **Nekonečno vo mne**, to môže byť len pasivita vedomia (no je to ešte vedomie?); ide tu o pasivitu, ktorá sa nedá porovnávať s receptivitou. Táto je znova uchopením v prijatí, prevzatím pod prijatým úderom. Prerušenie aktuality myslenia v "idei Boha" je pasivitou pasívnejšou ako každá pasivita; ako pasivita traumatizmu, ktorým by bola idea Boha vložená do nás. "Idea vložená do nás" - hodí sa tento štylistický obrat na subjektivitu cogita? Vyhovuje vedomiu a jeho spôsobu podržania obsahu, ktorý spočíva v tom, že je vždy poznačený tým, ako ho zachytáva? Nemá vedomie vo svojej prítomnosti svoj pôvod a svoje obsahy zo seba samého? Môže byť nejaká idea do myslenia vložená a môže sa tak zriecť svojho povýšenia do stavu sokratovskej vznešenosti, svojho imanentného zrodenia v rozpomienke, t.j. svojho pôvodu v samotnej prítomnosti myslenia, ktoré ju myslí, alebo v znovuzískaní tejto myšlienky spomienkou? No v idei Nekonečna sa opisuje pasivita pasívnejšia ako každá iná pasivita vyhovujúca vedomiu: prekvapenie či podnecovanie neprevzateľného, otvorenejšie ako každá otvorenosť - prebudenie -, no sugerujúce pasivitu stvoreného. Vloženie-do-nás nezahrnutelnej idey prevracia túto prítomnosť seba, ktorou je vedomie, prerážajúc bariéru a kontrolu, preľstiac závažnosť prijatia či osvojenia si všetkého, čo vchádza zvonku. Práve preto idea znamenajúca cez významovosť predchádzajúcu prítomnosti, každej prítomnosti, ktorá predchádza každému pôvodu vo vedomí a ktorá je tak an-archická, prístupná stopou, ktorú zanecháva; znamenajúca cez významovosť naraz staršiu ako jej predvedenie, nevyčerpávajúca sa predvedením, nezískavajúca zmysel zo svojho prejavovania, rušiaca tak zhodu bytia a javenia, pre západnú filozofiu sídli zmysel či racionalita, rušiaca synopsis: starodávnejšia než pripomenuteľné myslenie, ktoré predstava udržiava vo svojej prítomnosti. Čo by mohla chcieť povedať táto významovosť starodávnejšia než predvedenie? Presnejšie, čo by mohla chcieť povedať táto starodávnosť významu? Mohla by v predvedení vojsť do iného času, ako je dejinná prítomnosť, ktorá už vždy ruší minulosť a jej dia-chroniu tak, že ju znova-sprítomňuje? Čo by mohla chcieť povedať táto starodávnosť, ak nie traumatizmus prebudenia? - Ako keby idea Nekonečna - Nekonečno v nás - prebúdza vedomie, ktoré nie je dostatočne prebudené? Ako keby idea Nekonečna v nás bola požiadavkou a významom v takom zmysle, že v požiadavke znamená príkaz.

4. Božská komédia

12. Ako sme už povedali, ideu Nekonečna čiže Nekonečno v myslení nemáme interpretovať ako negáciu konečného Nekonečnom chápanú abstraktne a formálnologicky; naopak, idea Nekonečna či Nekonečno v myslení je vlastnou a neredukovateľnou podobou negácie konečného. **Ne** v slove nekonečno nie je hocijakým **non**: jeho negáciou je práve subjektivita subjektu spoza intencionality. Rozdiel medzi konečným a Nekonečnom je neľahostajnosť Nekonečna voči konečnému a tajomstvo subjektivity. Podoba Nekonečna-vloženého-do-mňa, súčasná, ak uveríme Descartovi, s mojím stvorením, by znamenala, že nemôcť-pochopiť-Nekonečno-myslením je istým spôsobom pozitívny vzťah s týmto myslením; ale s myslením ako pasívnym, ako

kogitáciou akoby vyhodenu z sedla, a už nevládnucou, či ešte nevládnucou cogitatu, ktorá sa ešte nenáhli k adekvácii medzi hranicou spontánnej teleológie vedomia a touto hranicou danou v bytí - čo je osud podstatnej teleológie vedomia smerujúceho k svojmu intencionálnemu koncu a zažehnávajúceho prítomnosť znovu-sprítomňovania. Presnejšie, nemôcť-pochopiť-Nekonečno-myslením by znamenalo práve podmienku - či nepodmienenosť - myslenia, akoby povedať nepochopenie Nekonečna konečným nebolo to isté, ako povedať, že Nekonečno nie je konečné, a akoby tvrdenie rozdielu medzi Nekonečnom a konečným malo zostať slovnou abstrakciou, bez ohľadu na nepochopenie Nekonečna práve myslením, ktoré sa cez toto nepochopenie kladie ako myslenie, ako kladená subjektivita, t.j. ako kladená tým, že kladie seba samu. Nekonečno nemusí k sebe nič nového pridať, aby zasiahlo subjektivitu: práve jeho ne-konečno samotné, jeho odlišnosť vzhľadom na konečné, je už jeho neľahostajnosťou vzhľadom na konečné. To, čo sa znova prezentuje kogitácii **neobsahujúcej** cogitatum, ktoré ho absolútne zasahuje. Nekonečno zasahuje myslenie zároveň tým, že ho ničí a že ho privoláva: dáva ho na miesto "vrátením na jeho miesto". Prebúdza ho. Prebudenie myslenia, ktoré nie je prijatím Nekonečna, ktoré nie je rozjímaním ani prevzatím; oboje je nutné a postačuje **skúsenosti**. Idea Nekonečna je jeho spochybnením. Idea Nekonečna sa neprevezme dokonca ani ako láska, ktorá sa dopadom hrotu šípu síce zobúdza, no v ktorej sa subjekt ochromený traumou vzápätí znova ocitá v imanencii duševného stavu. Nekonečno znamená práve ono "pred" (l'en-deçà) svojho prejavovania - pričom zmysel sa neredukuje na prejavovanie, na predstavu prítomnosti - či na teleológiu - pričom zmysel sa nemeria možnosťou alebo nemožnosťou pravdy bytia, aj keď sa význam tohto "pred" musel tak či onak, čo i len ako stopa, ukázať v záhadách reči (le dire).

13. Aká je potom zápletku zmyslu, odlišná od zápletky znovu-sprítomňovania a empirie, ktorá sa spleť v idei Nekonečna - v prišernosti Nekonečna **vloženého** do mňa - v idei, ktorá vo svojej pasivite mimo každej receptivity nie je už ideou? Aký je zmysel traumy prebudenia, pri ktorej sa Nekonečno nedokáže klásť ako súvzťažné so subjektom, ani vytvoriť s ním štruktúru, ani sa stať jeho súčasníkom v spolu-prítomnosti, kde ho však transcenduje? Ako je mysliteľná transcendencia v podobe vzťahu, ak musí vylúčiť tú najposlednejšiu a najformálnejšiu spolu-prítomnosť, ktorú garantuje vzťah svojim členom?

Predpona **ne** v slove Nekonečno vykresľuje hĺbku zasiahnutia subjektivity cez toto "vloženie" Nekonečna do nej, vloženie bez uchopenia a pochopenia. Je to hĺbka znášania, čo neobsiahne žiadna schopnosť, čo už nenesie nijaký základ, kde zlyháva každý proces vkladu a kde vyskakujú závery, ktoré uzatvárajú zázemie vnútornosti. Je to vloženie bez rozjímania, pustošiace svoje miesto ako ničivý oheň, ktoré sa tak stáva pohromou v etymologickom zmysle slova. Oslnenie, pri ktorom oko vydrží viac než dokáže vydržať; pálenie kože, ktorá sa aj dotýka a aj nedotýka toho, čo ju - spoza uchopiteľného - páli. Pasivita či utrpenie, kde sa rozpoznáva Túžba, kde "*viac v menej*" prebúda svojim najhorúcejším i najušľachtilejším i najstarobylejším plameňom myslenie určené myslieť viac, než myslí ([2], 1-78). Je to však Túžba iného rádu ako túžby hedonickej alebo eudaimonickej afektivity a činnosti, kde sa to, po čom možno túžiť (Désirable - doslova: Túžiteľné), vkladá, dosahuje a identifikuje ako predmet potreby

a kde sa nachádza imanencia predstavy a vonkajšieho sveta. Zápor **Ne** Nekonečna - inak než byť, božská komédia - vyhlbuje túžbu, ktorá sa nedokáže naplniť, ktorá sa živí tým, že sa prehlbuje a ktorá sa roznečuje ako Túžba vzd'ľujúca sa od svojho uspokojenia - úmerne k tomu, ako sa približuje tomu, po čom možno túžiť. Túžba mimo uspokojenia, ktorá nerozpoznáva (tak ako potreba) koniec či účel. Túžba bez cieľa mimo Bytia: nezúčastnenosť, transcendencia - túžba po Dobre.

No ak Nekonečno vo mne znamená Túžbu po Nekonečne, môžeme si byť istí **prebiehajúcou** transcenciou? Neobnovuje Túžba súčasnosť túžiaceho a toho, po čom môže túžiť? Alebo ešte inak: nezískava túžiace z toho, po čom môže túžiť, akoby ho už bolo uchopilo vo svojom zámere, potešenie, po ktorom možno túžiť? Nie je nezúčastnenosť Túžby po Nekonečne zúčastnenosťou (**intéressement**)? Túžba po Dobre, ktoré je mimo Bytia, transcendencia - povedali sme, to bez toho, aby sme sa starali o spôsob, akým sa zainteresovanosť vylučuje z Túžby po Nekonečne, a bez toho, aby sme ukázali, v čom si transcendujúce Nekonečno zasluhuje meno Dobra, zatiaľ čo samotná jeho transcendencia môže znamenať, zdá sa, len ľahostajnosť.

14. Láska je možná len prostredníctvom idey Nekonečna - prostredníctvom Nekonečna vloženého do mňa, cez "viac", ktoré ničí a prebúdzá "menej", odvracajúc od teleológie, ničiac hodinu a šťastie konca. Platón núti Aristofana vyriešiť názor, ktorý v ústach majstra komédie znie neobvykle: "To sú tí, ktorí po celý život spolu verne vytrvávajú, ktorí by ani nevedeli povedať, čo by chceli jeden od druhého dosiahnuť." ([5], 192 c). Až Hefaistos povie, že chcú "aby sa z dvoch bytostí stala jedna" ([5], 192 e), čím láske navracia účel a ona sa stáva clivitou za tým, čo bolo kedysi. No prečo zaľúbení sami nevedia, čo okrem radosti očakávajú jeden od druhého? A Diotima situuje zámer Lásky za túto jednotu, ale láska sa ukáže ako núdzna, chudobná, schopná vulgárnosti. Nebeská Venuša a Pozemská Venuša sú sestry. Láska sa teší zo samotného očakávania Láskavého, t.j. teší sa z neho prostredníctvom predstavy, ktorá vyplýva očakávanie. Pornografia je to, čo azda vyvstáva v každom erotizme, tak ako erotizmus v každej láske. Láska, strácajúc týmto pôžitkom nemieru Túžby, je pascalovskou žiadostivosťou, je prevzatím a vkladom cez **ja**. **Myslím** obnovuje v láske prítomnosť a bytie, zúčastnenosť a imanenciu.

Je možná transcendencia toho, po čom môžeme túžiť, mimo hraníc zúčastnenosti a erotizmu, vo vnútri ktorých má miesto Milované? Túžba zasiahnutá Nekonečnom nemôže ísť k cieľu, ktorý by sa jej vyrovnal: približovanie v Túžbe vzd'ľúje a s pôžitkom lačnosť iba narastá. V tomto prevrátení termínov sa "deje" transcendencia a nezúčastnenosť Túžby. Ale ako? A čo nám diktuje v Transcendencii Nekonečna slovo Dobro? Aby bola možné nezúčastnenosť v Túžbe po Nekonečne, aby Túžba mimo bytia či transcendencia nebola pohltená v imanencii akýmsi jej návratom, musí to, po čom túžime alebo Boh zostať v Túžbe oddelený; ako to, po čom môžeme túžiť - blízke no odlišné - Sväté. To je možné len tak, že to, po čom môžeme túžiť, ma priraduje k tomu, po čom nemožno túžiť, k nežiaducemu par excellence, k druhému. Odkaz na druhého je prebudením, prebudením k blízkosti, ktorá je zodpovednosťou za blízkeho, zodpovednosťou, ktorá siaha až po jeho zastúpenie. Na inom mieste ([4], 4. kapitola) sme ukázali zastúpenie za druhého vnútri tejto zodpovednosti a tým zbavenie jadra transcendentálneho subjektu, transcenciu dobroty, ušľachtilosť čistého **znášania**.

ipseitu čistého vyvolenia. Lásku bez Erosu. Transcendencia je etická a subjektivita, ktorá nie je napokon oným "myslím" (ktorým je najprv), ktorá nie je jednotou "trancendentálnej apercepcie", je ako zodpovednosť za Druhého podrobenosťou tomuto druhému. Ja je pasivitou trpnejšou než každá iná pasivita, lebo od počiatku vystupuje v akuzatívne "seba" - ktoré nikdy nebolo v nominatívne - obvineného druhým, hoci bez viny. Ako rukojemník druhého poslúcha ja príkaz ešte pred tým, ako ho počulo, verné záväzku, ktoré nikdy neprijalo. Bdenie - otvorenosť seba - úplne vystavené a teda vytriezvené z vytrženia intencionality. A tento spôsob ako Nekonečno alebo Boh odkazuje znútra samotnej svojej túžobnosti na neželateľnú blízkosť druhých, sme označili pojmom "onstvo" (illéité), ne-obyčajné zvrátenie túžobnosti toho, po čom možno túžiť, najvyššej túžobnosti volajúcej k sebe priamočiaru priamosť Túžby. Zvrátenie, ktorým to, po čom túžime uniká Túžbe. Dobrota Dobra, čo nespí ani nedrieme, vychyľuje pohyb, ktorý vyvoláva, aby ho odklonila od Dobra a nasmerovala k druhému a len takto k Dobru. Nepriamosť stúpajúca vyššie ako priamosť. To, po čom možno túžiť, sa ako nedotknuteľné oddeluje od vzťahu Túžby, ktorú vyvoláva, a týmto oddelením čiže svätosťou zostáva tretou osobou: je to On v základe Ty. On je Dobrom vo vznešenom zmysle slova, v akom sa hovorí: Nezáhrňa ma blahom, núti ma však k доброте lepšej, než je blaho, ktoré mám dostať.

Byť dobrý znamená stratu, hynutie a hlúposť v bytí; byť dobrý znamená vynikať, prevyšovať bytie - etično nie je momentom bytia - je iné a lepšie než bytie, je samotnou možnosťou "nad". V tomto etickom zvrate, v tomto odkaze toho, po čom možno túžiť na to, po čom nemožno túžiť, v tomto čudnom poslaní prikazujúcom priblíženie k druhému je Boh vyrvaný predmetnosti, prítomnosti a bytiu. Nie je ani predmetom, ani osobou, s ktorou hovoríme. Jeho absolútne oddialenie, jeho transcendencia sa mení na svoju zodpovednosť za druhého - neerotično par excellence. Z našich úvah plynie, že Boh nie je jednoduchého "prvým druhým", "druhým par excellence" alebo "absolútne druhým", ale že je iný než druhý, iný inak, iný v zmysle alterity predchádzajúcej alterite druhého i etickému podrobeniu sa bližnému, a odlišný od každého bližného, transcendentujúci až po absenciu, až po možnú zámenu s ruchom toho **jest (il y a)**. Je to zámena, pri ktorej zastúpenie za bližného získava na nezúčastnenosti, t.j. na ušľachtilosti, a kde práve tým sa transcendencia Nekonečna pozdvihuje na slávu. Transcendencia pravdivá ako dia-chronná pravda a, bez syntézy, vyššia ako pravdy bez záhady. Aby táto formulácia: "transcendencia až po absenciu" neznamenalala jednoduchého len objasnenie vý-nimočného slova, treba navrátiť toto slovo do rámca významu celej etickej zápletky - božskej komédie, bez ktorého by sa to slovo nemohlo vynoriť. Komédia ako dvojznačnosť chrámu a divadla, kde však človeku smiech viazne v hrdle, keď sa priblíži k bližnému, t.j. k jeho tvári čiže k jeho opustenosti.

5. Fenomenológia a transcendencia

15. Výklad etického významu transcendencie a Nekonečna, ktoré je mimo bytia, môže vychádzať z blízkosti bližného a z mojej zodpovednosti za druhého.

Až doposiaľ sa mohlo zdať, že vytvárame akúsi abstrakciu pasívnej subjektivity. Receptivita konečného poznania je sústredením rozptýlenia daného do simultánnosti prítomnosti, do imanencie. Pasivita "pasívnejšia než akákoľvek pasivita" spočívala

v tom, že človek podstúpil neprevzateľnú traumu - či presnejšie v tom, že ju už podstúpil - v nesprítomniteľnej minulosti, ktorá nikdy nebola prítomnou - ako úder záporu "ne" v Nekonečne pustošiacom prítomnosť a zobudzajúcom subjektivitu k blízkosti druhého. Neobsah, rozbiehajúci obsahujúce či tvary vedomia tak **transcenduje** bytovanie či "počin" poznateľného bytia, ktoré odvíja svoj chod bytia v prítomnosti: transcenduje zúčastnenosť a súčasnosť predstaviteľnej časovosti či dejinne rekonštituovateľnej časovosti, transcenduje imanenciu.

Táto neprevzateľná trauma, uvalená na prítomnosť Nekonečnom, zasiahnutie prítomnosti Nekonečnom - takáto afektivita - sa črtá ako podrobenie blížnemu: myslenie mysliace viac, než myslí - Túžba - odkaz na bližného - zodpovednosť za druhého.

Túto abstrakciu však dôverne poznáme v empirickej podobe povinnosti voči druhému ako nemožnú ľahostajnosť - nemožnú bez neplnenia povinnosti - voči nešťastiam a vinám blížneho, ako neodmietnuteľnú zodpovednosť za neho. Zodpovednosť, ktorej hranice nemožno stanoviť a ktorej krajinu naliehavosť nemožno zmerať. Nášmu mysleniu sa javí vo všetkom, čím je, ako prekvapivá, siahajúca až po povinnosť zodpovedať za slobodu druhého, byť zodpovedným za jeho zodpovednosť, kým sloboda, ktorú by vyžadovala prípadná angažovanosť alebo prevzatie vnútenej nutnosti, si nemôže nájsť prítomnosť zahŕňajúcu možnosti druhého. Sloboda druhého by nedokázala vytvoriť spoločnú štruktúru s mojou slobodou, ani sa s ňou syntetizovať. Zodpovednosť za blížneho je práve to, čo presahuje zákon, čo zaväzuje mimo zmluvy, prichádza ku mne pred mojou slobodou, z ne-prítomnosti, z ne-pamätia. Medzi mnou a druhým sa roztvára rozdiel, ktorý žiadna jednota transcendentálnej apercepcie nedokázala znova získať. Moja zodpovednosť za druhého je práve ne-ľahostajnosťou voči tomuto rozdielu: blízkosť druhého. Vzťah v absolútnom zmysle slova, ne-zvyčajný, neobnovuje poriadok predstavy, kde sa všetka minulosť vracia. Blízkosť blížneho ostáva dia-chronným zlomom, kde čas odoláva syntéze súčasnosti.

Biologické bratstvo ľudí, pri triezvom kainovskom pohľade, nie je dostatočným dôvodom mojej zodpovednosti za oddelenú bytosť; triezva kainovská chladnosť spočíva v tom, že zodpovednosť chápeme ako slobodnú zodpovednosť alebo ako zodpovednosť podľa zmluvy. Zodpovednosť za druhého však prichádza pred mojou slobodou. Neprichádza z času vytvoreného z prítomností, ani z prítomností prepadaných do minulosti a predstaviteľných - z času počiatkov a prevzatí. Nenechá ma, aby som sa ustavil ako **myslím**, substanciálne ako kameň, ako jadro kameňa, oseba a pre seba. Ide až po zastúpenie za druhého, až k údely - či bezpodmienečnosti - rukojemníka. Zodpovednosť, ktorú nenecháva čas: bez prítomnosti rozjímania alebo vstupovania do seba; a v dôsledku ktorej sa oneskorujem: pred blížneho som sa skôr dostavil, než som sa pred ním zjavil. Na predvolanie odpovedám naraz. Kameňovité jadro mojej substancie už je vytrhnuté. Ale zodpovednosť, ktorej som vystavený v takejto pasivite, ma neuchopuje ako nejakú zameniteľnú vec, lebo nikto ma tu nemôže zastúpiť; tým, že apeluje na mňa ako na obvineného, ktorý nedokáže vyvrátiť obvinenie, a tak ma zaväzuje ako nenahraditeľného a jediného. Ako vyvoleného. Práve miera mojej zodpovednosti mi zakazuje akéhokoľvek náhradníka. Ako nenahraditeľný čo do zodpovednosti nemôžem sa bez neplnenia povinností, bez viny, bez komplexov odvrátiť od tváre blížneho: som tu zasvätený druhému a nemám možnosť odstúpiť. Nemôžem sa odvrátiť od tváre

druhého v jej bezútočiskovej obnaženosti: v jej obnaženosti opusteného, presvitajúcej medzi štrbinami, prenikajúcej cez masku osoby alebo jej vráskavú pokožku, v jej "bez útočiska". ktoré treba chápať ako výkrik smerujúci k Bohu, bezhlasný a netematický. Sú to nepochybne ozvuky ticha. "Geläut des Stille", ktoré tu zvučia. Zamotaná zápleťka, ktorá sa musí zobrať vážne: vzťah k ... bez predstavy, bez intencionality, nepotlačený - skryté zrodienie zbožnosti v druhom; je tu skôr než citové hnutia, než hlasy, než "náboženská skúsenosť", ktorá hovorí o zjavení v pojmoch odhaľovania bytia, kým tu ide o nezvyčajný prístup, v centre mojej zodpovednosti, k nezvyčajnému narušeniu bytia. A to aj keď si vzápätí hovoríme "To nič nebolo". "To nič nebolo" - nebolo to byť, ale inak než byť. Moja zodpovednosť - toto "napriek mne" - ktorá je spôsobom, akým mi druhý pripadne - čiže akým ma obťažuje, t.j. akým mi je blízky, je zmyslom tohto výkriku, jeho porozumením. Je to prebudenie. Blízkosť bližneho je mojou zodpovednosťou zaňho: bližšíť sa znamená byť strážcom svojho brata, byť strážcom brata znamená byť jeho rukojemníkom. Práve toto je bezprostrednosť. Zodpovednosť nepochádza z bratstva, to naopak bratstvo pomenúva zodpovednosť za druhého vychádzajúcu spopred mojej slobody.

16. Kladenie subjektivity v tejto zodpovednosti znamená zahliadnuť v nej nikdy dosť pasívnu pasivitu horenia pre druhého, ktorého svetlo žiari a osvetľuje ako páľava, pričom popol z tohto ohňa sa nemôže premeniť na jadro bytia osebe a pre seba; ja nekladie potom pred druhého nejakú formu, ktorou by sa chránilo a ktorá by mu poskytovala mieru. Horenie zápalnej obete. "Som popol a prach," vraví Abrahám, prihovárajúci sa za Sodomu (1M 18, 27). "Čo sme my?" vraví s ešte väčšou skromnosťou Mojžiš (2M 16, 7).

Čo znamená toto predvolanie, keď subjekt stráca jadro a neprijíma žiadnu formu schopnú prevziať ho? Čo znamenajú tieto atómové metafory? Čo iné ako ja vytrhnuté z pojmu Ja a z obsahu povinností, pre ktoré je pojem prísnou mierou a pravidlom, a ponechané práve takto nesmiernej zodpovednosti, lebo tá narastá podľa miery - či nemiery - odpovede; narastá slávne. Ja, ktoré nepomenúvame, ale ja, ktoré hovorí "tu som". "Každý z nás je vinný pred všetkými za všetkých a za všetko a ja viac než ostatní", píše Dostojevskij v *Bratoch Karamazovovcoch*. Ja, ktoré hovorí ja, a nie ja, ktoré singularizuje alebo individualizuje pojem či rod: Ja, no pritom jediné svojho rodu, ktoré s vami hovorí v prvej osobe. Inak by to mohlo byť iba vtedy, keby sme mohli tvrdiť, že v individualizácii rodu alebo pojmu Ja sa ja sám prebúdzam a vystavujem sa druhým, čo znamená, že sa púšťam do hovorenia. Vystavenie, čo sa nepodobá na vedomie seba, na návrat subjektu k nemu samému, potvrdzujúci ja cez seba. Opätovné prebudenie, ktoré možno opísať ako záchvevy vtelenia, cez ktoré **dávanie** dostáva zmysel - pôvodný datív **pre druhého**, v ktorom sa subjekt stáva srdcom a citlivosťou a dávajúcimi rukami. Je to však postavenie okamžite zbavené svojej ríše totožnosti a substancie, okamžite dlhujúce, "pre druhého" až po zastúpenie za druhého, meniace imanenciu subjektu v prazákladoch jeho totožnosti; subjekt nenahraditeľný čo do zodpovednosti, ktorá mu to ukladá a nachádzajúci v tom novú totožnosť. Ale štiepenie subjektu ako vytrhávajúce ma z pojmu Ja je narastaním povinnosti úmerne k mojej poslušnosti, zväčšovanie viny úmerne k zväčšovaniu svätosti, narastanie vzdialenosti úmerne k môjmu približovaniu. Žiadny pokoj pre seba samého v úkryte svojej formy,

v úkryte svojho pojmu Ja! Žiadny "údel", hoci aj otrocký. Neprestajná bedlivá starostlivosť o bedlivú starostlivosť, prehnanosť pasivity v zodpovednosti za zodpovednosť druhého. A tak blízkosť nie je nikdy dosť blízka; zodpovedné ja, ja sa nikdy neprestávam zbavovať seba samého. Nekonečné narastanie v jeho vyčerpávaní, pri ktorom subjekt nie je jednoduchým uvedením si, ale aj miestom a udalosťou tohto výdaja a ak tak možno povedať, dobrotou. **Sláva dlhotrvajúcej Túžby!** Subjekt ako rukojemník nebol ani skúsenosťou, ani dôkazom Nekonečna, ale svedectvom Nekonečna, možným spôsobom tejto slávy, svedectvom, ktorému nepredchádzalo nijaké odhaľovanie.

17. Tento narastajúci nadbytok Nekonečna, ktorý sme sa odvážili nazvať **slávou**, nie je akosi abstraktnou kvintesenciou. Jej význam je v odpovedi, pri ktorej niet možného vyhnutia, na predvolanie, ktoré prichádza z tváre blížneho: je hyperbolickou požiadavkou, čo vzápätí presiahne odpoveď. Je to prekvapenie pre odpovedajúceho samého, ktorým sa, vyhnaný zo svojej vnútornosti ja a z "obojlícneho bytia", prebúdzá, t.j. vystavuje druhému úplne a bezvýhradne. Pasivita takéhoto vystavenia druhému sa nevyčerpáva nejakými otvoreniami, aby sme sa vystavili objektivizujúcemu pohľadu alebo súdu zo strany druhého. Otvorenosť ja vystaveného druhému je rozpadom či obrátením vnútornosti naopak. Táto extra-verzia má meno úprimnosť. Čo by však mohlo toto obrátenie či táto extra-verzia znamenať, ak nie zodpovednosť za druhých, a to takú, že si nič neponechávam pre seba? Zodpovednosť, pri ktorej všetko vo mne je dlh a dávanie a moje tu-bytie je posledným **tu-bytím**, kde veritelia dosiahnu dlžníka? Je to zodpovednosť, pri ktorej moje postavenie ako subjektu v jeho **čo sa týka jeho samého** je už mojim zastúpením za druhých alebo pykaním za druhých. Zodpovednosť za druhého - za jeho biedu a jeho slobodu - ktorá nevedie k nijakému angažovaniu, k nijakému rozvrhovaniu, k nijakému predchádzajúcemu odhaľovaniu, ani tam, kde by bol subjekt kladený pre seba predtým, než sa stane dlhujúcim subjektom. Krajnosť pasivity v tej miere (či v nemiere), v akej sa oddanosť druhému neuzatvára do seba v podobe duševného stavu, ale je odteraz rovnako zasľúbená druhému.

Táto krajnosť je **reč** (le dire). Úprimnosť nie je potenciálnym atribútom reči: úprimnosť - bezvýhradná vystavenosť - je jedine možná práve cez reč. Reč dáva znamenie druhému, no znamená v tomto znamení samotné dávanie znamenia. Reč, ktorá ma otvára druhému pred vyrieknutím akéhokoľvek vyrieknutého (le dit), prv, než by sa vyrieknuté tejto úprimnosti stalo clonou medzi mnou a druhým. Reč bez slov, ale nie s prázdnyimi rukami. Ak ticho hovorí, nie je to akési vnútorné tajomstvo alebo akési vytrženie intencionality, ale hyperbolická pasivita dávania, predchádzajúca každé chcenie a každé tematizovanie. Reč dosvedčujúca druhému Nekonečno, ktoré ma rozoráva, prebúdajúc ma v Reči.

Reč poňatá takto stráca svoju prepychovú funkciu, čudnú úlohu zdvojovať myslenie a bytie. Reč ako svedectvo predchádza každé Vyrieknuté. Reč prv, než povie Vyrieknuté (dokonca i Reč Vyrieknutého ako priblíženie sa k druhému je zodpovednosťou za neho), je už svedectvom tejto zodpovednosti. Reč je teda spôsobom znamenania pred každou skúsenosťou. Rýdže svedectvo: pravda mučeníka nezávislá od akéhokoľvek odhaľovania, aj keby to bola "náboženská" skúsenosť, poslušnosť predchádzajúca pochopenie príkazu. Rýdže svedectvo, ktoré nesvedčí o predchádzajúcej skúsenosti, no o Nekonečne neprístupnom pre jednotu apercepcie, nejaviacom sa,

neúmernom prítomnosti. Nedokáže ho obsiahnuť, nedokáže ho pochopiť. Týka sa ma a dolieha na mňa prihovárajúc sa mi mojimi ústami. A rýdže svedectvo je iba svedectvom o Nekonečne. Nie je to psychologický zázrak, ale spôsob, akým **sa deje** Nekonečno, znamenajúce prostredníctvom toho, pre koho znamená, pochopené pred každým angažovaním ako "ja zodpovedám za druhého".

Akoby vystavený slnečnej páľave prežarujúcej vo mne svojimi lúčmi každučky tienistý kút, každučky ostatok tajomstva, každú postrannú myšlienku, každé "čo sa mňa samého týka", každé napnutie alebo uvoľnenie osnovy, ktoré by umožňovalo únik - som svedectvom - čiže stopou, čiže slávou - Nekonečna, pretŕhajúc falošné ticho, čo ukrýva Gygesove tajomstvo. Extra-verzia vnútornosti subjektu: zviditeľnil by sa predtým, než by začal vidieť! Nekonečno nie je "predo" mnou, som to ja, kto ho vyjadruje. no práve dávajúc znamenie dávania znamenia, dávajúc znamenie skutočnosti "pre-druhého", čím sa od-účastňujem: som tu. Úžasný akuzatív: som tu pred vašimi očami, vám povinovaný, váš služobník. V mene Boha. Bez tematizovania! Veta, v ktorej sa Boh spája so slovami, nie je vetou "Verím v Boha". Náboženský diskurz predchádzajúci celému nábožnému diskurzu nie je dialógom. Tým diskurzom je "tu som" rieknuté blížnemu, čo som mu vydaný, je ním diskurz, ktorým zvestujem mier, t.j. svoju zodpovednosť za druhého. "Dávam rozkvitnúť reči na ich perách... Mier, mier ďalekým i blízkym, vraví Hospodin."

6. Prorocký význam

18. V našich doterajších opisoch nešlo o transcendentálnu podmienku akejkolvek etickej skúsenosti. Etika ako zastúpenie za druhého - bezvýhradné dávanie - prelamuje jednotu transcendentálnej apercepcie, podmienku každej bytosti a každej skúsenosti. Ako ne-zúčastnenosť v radikálnom zmysle slova znamená nepravdepodobné pole, kde je Nekonečno vo vzťahu s konečným bez toho, pričom sa týmto vzťahom, v ktorom sa naopak jedine **deje** ako Nekonečno a ako prebudenie, nevyvracia. Nekonečno sa transcenduje v konečnom, **prechádza** konečným tým, že mi priradzuje blížneho bez toho, aby sa mi vystavilo. Príkaz, ktorý sa do mňa všuchne ako zlodej napriek napnutým nitiam vedomia; trauma, ktorá ma úplne zaskočí, vždy už **udiata** v minulosti, ktorá nebola nikdy prítomná a zostáva ne-sprítomniteľná.

Túto zápletku nekonečna, v ktorej sa stávam pôvodcom toho, čo počujem, nazveme **vnuknutím**. Vytvára ešte pred jednotou apercepcie samotné duševno duše. Vnuknutie či proroctvo, v ktorom som sprostredkovateľom toho, čo vyslovujem. "Boh hovorí, kto by neprorokoval," hovorí Ámos (Ámos, 3, 8), prirovnávajúc prorockú reakciu k pasivite strachu, aký pochyť človeka, ktorý začuje rev šeliem. Proroctvo ako rýdže svedectvo; rýdže, lebo predchádza každému odhaľovaniu: podriadenosť príkazu predchádzajúca pochopeniu príkazu. Anachronizmus, ktorý, ak sa vydávame času znovunájditeľnému v rozpomienke, nie je menej paradoxný ako predpoveď budúcnosti. Práve v proroctve sa deje a bdie Nekonečno a, ako transcendencia odmietajúca spredmetňovanie a dialóg, udeľuje etický význam. **Znamená** v zmysle, v akom vo francúzštine vravíme **oboznámiť s príkazom; prikazuje**.

19. Tým, že sme za filozofiou, ktorá sa vždy snaží transcenciu redukovat', načrtli obrysy prorockého svedectva, sme nevkočili na neistú pôdu náboženskej

skúsenosti. Tomu, že by subjektivita bola chrámom či divadlom transcendencie, že by inteligibilita transcendencie nadobudla etický zmysel, neprotirečí idea Dobra, ktorá je «mimo bytia». Idea, ktorá zaručuje dôstojnosť takejto filozofie, v ktorej sa významovosť zmyslu vydeľuje z prejavovania či prítomnosti bytia. Môžeme si však položiť otázku, či západná filozofia bola verná takémuto platonizmu. Objavuje inteligibilitu v následne pospájaných členoch, pričom jeden znamená druhý, a práve takto sa pre ňu bytie tematizované vo svojej prítomnosti osvetľuje. Jasnosť viditeľná - znamenala Trópus vlastný významovosti významu sa píše: jeden-pre-druhého. No významovosť sa stáva viditeľnosťou, imanenciou a ontológiou do tej miery, do akej sa členy zjednocujú do celku a do akej miery sa ich samotné dejiny systematizujú, a tým sa osvetľia.

V našich úvahách sme transcendenciu ako etické jeden-pre-druhého formulovali v podobe významovosti a inteligibility. Tróp inteligibility sa vykresľuje v etickom jeden-pre-druhého, vo významovosti predchádzajúcej významovosť členov spojených do sústavy. Mimochodom, **vykresľuje** sa táto významovosť ako starobylejšia než každý náčrt? Skrytý zrod sústavy a filozofie z tejto velebnej inteligibility sme ukázali na inom mieste a nebudeme sa k tomu vracat' ([4], 59, 195).

Inteligibilita transcendencie nie je ontologická. Transcendencia Boha sa nemôže ani vyriešiť, ani myslieť v pojmoch bytia, v živle filozofie, za ktorým filozofia vidí už len temno. No zlom medzi filozofickou inteligibilitou a "mimo bytím" čiže protirečenie, podľa ktorého sme mohli po-chopiť nekonečno, nevyháňa Boha z významovosti, ktorá sa, aby nebola ontologická, nezhoduje s jednoduchými myšlienkami vzťahujúcimi sa na bytie v úbytku, s náhodnými názormi, s hravými slovami.

V našej dobe - je v tomto jej modernosť? - ťaží filozofiu podozrenie z ideologickosti. Podozrenie, ktoré sa nemôže dovoliť filozofie, v ktorej sa kritický duch nedokáže uspokojiť s tušeniami, ale musí získať dôkazy. No nájstojčivé podozrenie čerpá silu odinakiaľ. Začína hlasom etickej vzbury, svedectvom zodpovednosti. Začína prorockosťou. Okamih, ktorým sa v duchovných dejinách Západu stáva filozofia podozrivou, nie je náhodný. Spoznať spolu s filozofiou - či spoznať filozoficky, - že Skutočné je rozumné a že jedine Rozumné je skutočné, a zároveň nemôcť umlčať ani prehlušiť krik tých, čo v predvečer tohto spoznania chcú zmeniť svet, znamená už pohybovať sa v oblasti zmyslu, ktorý zahrnutie nemôže pochopiť, a medzi dôvodmi, ktoré "rozum" nepozná a ktoré nezačínali vo Filozofii. Istý zmysel teda svedčí o akomsi "mimo", ktoré nie je **no man's land** nezmyslu, zhromaždišom mienok. **Nefilozofovať by nebolo "stále ešte filozofovať"**, a ani upadnúť na úroveň mienky. Zmysel, dosvedčený v citoslovciach a vo výkrikoch, predtým, ako sa odhalí v tvrdeniach, zmysel znamenajúci ako príkaz, ako rozkaz, s ktorým človeka oboznamujú. Jeho prejavovanie v téme vyplýva z jeho prikazujúceho znamenania: etický význam znamená nie **pre** vedomie, ktoré tematizuje, ale v subjektivite, ktorá je celá poslušnosťou, poslušná poslušnosťou predchádzajúcou chápanie. Pasivita pasívnejšia ako pasivita receptivity poznania, receptivity preberajúcej to, čo ju zasahuje; je to teda význam, v ktorom sa etická zložka nezakladá na žiadnej predchádzajúcej štruktúre teoretického myslenia, jazyka alebo reči. Jazyk má vo vzťahu k významu iba úlohu formy odievajúcej látku - čo pripomína rozdiel medzi formou a významom, ktorý sa v nej a cez jej odkazy na jazykový systém ukazuje, aj keď sa toto **vyriechnuté** musí **odrieť**, a to preto, aby sa

zbavilo jazykovej deformácie; aj keď význam musí byť zúžený a zbaviť sa "škvŕn", ktorými platí za svoju vystavenosť na svetle alebo pobývanie v tieni; aj keď sa jednota diskurzu nahradí rytmom prechodu vyrieknutého do popierajúceho a popierajúceho do popierajúceho. Zánik všemocnosti logu, logu sústavy a súčasnosti. Rozpad logu na označujúce a označované, ktoré je **nielen** znamenajúce, oproti pokusom zliať označujúce a označované a vyhnúť transcenciu z jej prvotného či posledného útočiska, vydávajú jazyku ako sústave znakov všetko myslenie, do tieňa filozofie, pre ktorú zmysel je toľko ako prejavovanie bytia a ako prejavovanie **esse** bytia.

Transcendencia ako význam a význam ako význam príkazu daného subjektivite pred každou výpoveďou: rýdže jeden-pre-druhého. Úbohá etická subjektivita zbavená slobody! Iba ak by to bolo tu, trauma seba štiepenia v dobrodružstve podstúpenom s Bohom či skrz Boha. Táto dvojznačnosť je vlastne pre transcenciu nutná. Transcendencia musí prerušiť svoje vlastné prejavovanie a vykazovanie: svoju javovosť. Vyžaduje si prebleskovanie a dia-chroniu záhady, ktorá nie je jednoducho len nepevnou istotou, ale ktorá rozbíja jednotu transcendentálnej apercepce, v ktorej imanencia vždy víťazí nad transcenciou.

LITERATÚRA

- [1] LEVINAS, E.: De l' existence à l' existant. /Od jestvovania k jestvujúcemu). Paríž, J. Vrin 1990. (Rec. in: Filozofia, 1995/1).
- [2] LEVINAS, E.: Totalité et infini. (Totalita a nekonečno). Haag, M. Nijhoff 1961. (Prekl. Praha 1997).
- [3] LEVINAS, E.: Humanisme de l' autre homme. (Humanizmus druhého človeka). Montpellier, Fata Morgana 1972.
- [4] LEVINAS, E.: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. (Inak než byť alebo mimo bytovania). Haag, Kluwer Academic Publishers 1974.
- [5] LEVINAS, E.: De Dieu qui vient à l' idée. (O Bohu, ktorý prichádza na myseľ). Paríž, J. Vrin 1992.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/I191/97.

Z francúzskeho originálu Levinas E.: *Dieu et philosophie*. In: Levinas E.: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, J. Vrin 1992, s. 93-127 preložil Róbert Karul.