

LEVINAS A PROBLÉM SUBJEKTU

(nad knihou G. Bailhacha)

JOZEF SIVÁK, Filozofický ústav SAV, Bratislava

Kniha *Subjekt u Emmanuela Levinasa, Krehkosť a Subjektivita* [1] je výsledkom čítania Levinasovej "filozofickej písomnosti" cez prizmu problému subjektivity: "... objaviť, ako sa subjekt rodí a ako sa konštituuje. Ako sa rodí, t.j. ako sa táto otázka vnučuje v písomnosti samotnej: ako sa konštituuje, t.j., ako sa subjekt myslí a postupne definuje" ([1], 6).

Práca pozostáva zo štyroch väčších častí: I. *Objavenie subjektu v Esejách z mladosti*; II. *Humanita subjektu. To, čo sa vyrieklo o ja*; III. *Hľadanie subjektu. Od diela k dielu po pojme totality*; IV. *Neslýchaný subjekt. Riečiť inak než byť*.

V skutočnosti bude autor postupovať tak, že vyloží celé Levinasovo dielo, prácu za prácou, stať za staťou, pričom pojem subjektivity mu bude slúžiť ako vodiaca niť. Tento prístup, vedený snahou podať vyčerpávajúcu výklad, poplatný žánru dizertačnej práce, ktorá aj autorovi poslúžila ako podklad, nesie so sebou riziko priveľkej pripútanosti k textu, prízemného čítania. Ani čitateľovi to neulahčuje úlohu, aj keď mu na druhej strane ponúka hotové komentáre Levinasových prác.

V prvej časti sú takto vyložené spisy mladého Levinasa, v ktorých sa rodí aj jeho pojem subjektu: *Teória intuície v Husserlovej fenomenológii* (1930), *O úniku* (1935), *Čas a iné* (1947, 1983) (pozri recenziu in *Filozofia*, 1995/4), *Od jestvovania k jestvujúcnu* (1948, 1973) (pozri recenziu in *Filozofia*, 1995/1), *Objavujúci existenciu s Husserlom a Heideggerom* (1949, 1967).

Levinas sa učí filozofovať v škole fenomenológie, od zakladateľa fenomenológie sa však bude postupne vzdďalovať, najmä v otázke úlohy teórie a reprezentácie v živote, v otázke intencionality ako princípu a transcendentálnosti ega ako východiska. Napriek tomu ostane Husserl pre Levinasa predmetom neustáleho záujmu, o čom svedčí nejjeden objasňujúci článok o rôznych aspektoch Husserlovej fenomenológie (fenomenologická technika, zmyslovosť atď.) aj v neskoršom období.

V Levinasovi sa čoskoro ozve potreba úniku z ega uväzneného v sebe samom, vo svojej identite. Tento únik je zároveň únikom z bytia smerom k inému než byť.

S oslabovaním Husserlovho vplyvu rastie Heideggerov vplyv na Levinasa. Podmienkou vzťahu k druhému nie je prvotná samota tubytia, ale čas: "čas (je) daný skrz druhého." Podobne medzi ja a jestvovaním niet vzdialenosti, jestvovať znamená odpútať sa od bytia" (s. 27). Levinas nadväzuje na Heideggerovu radikalizáciu pojmu existencie ako konečnej a aj *Dasein* interpretuje ako "konkrétneho človeka". U Heideggera, ktorý je verný tradícii Tohože, však chýba pojem zodpovednosti voči druhému. Inak povedané, u Heideggera niet miesta pre absolútne iné, ktorým je idea nekonečna vzťahujúca sa na druhého. Myšlienka nekonečna je tak v základe spoločenského vzťahu a konkretizuje sa v podobe etického vedomia. Etický poriadok má prednosť pred

poznaním. Mierou nekonečna je "túžba", "myslenie, ktoré myslí viac, než myslí" ([1], 57).

Tieto myšlienky ohlasujú prácu *Totalita a nekonečno (Esej o exteriorite)*, ktorej je v podstate venovaná **druhá časť**. V tomto hlavnom Levinasovom diele sa z Iného stáva druhý a ontologický primát, charakteristický pre západné filozofické vmyslenie, sa nahrádza primátom etickým. Hlavnou témou bude epifánia Tváre (druhého) a hlavným sprostredkujúcim činiteľom medzi Týmže a Druhým reč.

Reč tak nastoľuje etický vzťah, nepredstavuje len výmenu, ale zjavuje Druhého. Navyše má tvorivú funkciu ([1], 78). Zjavenie ako diskurz však nie je objektívizovateľné, preto božské nemožno pochopiť priamo, ale len sprostredkovane, a to skrz tvár. V tomto zmysle niet prirodzeného náboženstva, "človek si vystačí bez Boha", čo je podmienka dovoľujúca prístup k náboženstvu. Na druhej strane stretnutie s druhým umožňuje osobného Boha a zároveň spochybňuje slobodu. Autor pri tejto príležitosti spomenie Levinasovu reakciu na Sartrov pojem absolutizujúci slobodu ([1], 84).

Kľúčový pojem, idea nekonečna, je základom separácie identity, Tohože a iného, inak jestvuje medzi nimi vzťah. Konkretizáciou sa nekonečno (v spoločnosti) otvára Dobru či presnejšie dynamickejšej добрote. Človek sa vzťahuje k nekonečnu cez vzťah k druhému, ktorého prvotnosť (voči ja) sa tak znovu potvrdzuje.

Toto otvorenie sa etickej problematike sprevádza odklon od ontológie a fenomenológie tak Husserlovej, ako aj Heideggerovej: kritizujú alebo ignorujú sa pojmy ako reprezentácia, bytie k smrti, úzkosť, vrhnutosť. Levinas postaví proti nim svoju koncepciu telesnosti, zmyslovosti a domova. Originálny je tu ([1], 104) levinasovský termín "elementárno", živelno, ktorý pripomína more, v ktorom každá vec pláva. V diele *Od existencie k jestvujúcnu* sa z neho stane "je(st)" ("il y a").

Aj jazyk, reč, sú etické, keďže druhý tým, že sa vyjadruje, robí ja zodpovedným a vymyká sa spredmetneniu. Zodpovednosť a sloboda sú korelatívne pojmy. Z reči sa zrodí myslenie, ako aj objektivita, a nie naopak. Druhý, aj keď je obeťou vraždy alebo zmrie, uniká ničeniu, keďže sa neukazuje ako vec, ale ako tvár ([1], 131).

Smrť spolu s časom však neprestáva subjektivitu na jednej strane štruktúrovať, no na strane druhej ide o medziosobný jav. Prirodzený strach pred smrťou môže ja prekonať túžbou po druhom. Najvyššou skúškou slobody tak nie je smrť, ale utrpenie ([1], 132). Autor si tu kladie otázku, či Levinasovo myslenie nesmeruje k nejakému nehistorického koncu. Odpovedá, že je to práve naopak, lebo Levinas situuje svoju koncepciu do veku, ktorému hovorí "pubertálny", čo je vek tých, ktorí spoznali holokaust; domnieva sa, že po tejto udalosti už nemožno myslieť a filozofovať tak ako pred ňou. V tomto zmysle Levinas odmieta abstraktnosť a formalizmus, ktorý vedie k Tomuže, vyvolávajú vyvolenosť.

Z hľadiska koncepcie subjektivity náš autor-intepretátor konštatuje, že stred ja sa nachádza mimo neho, keďže je uväznené v sieti vzťahov medzi tromi kľúčovými pojmami: druhý, telo a čas. "Ja v čase je toto telo pre druhého, telo dáva druhému k dispozícii zdroje, ktoré má. Práve ako telo v čase môže byť ja dobré, lebo je vyvolené druhým pre druhého." ([1], 136).

S telesnosťou úzko súvisí aj identita subjektivity, ako aj celého spoločenského života, ktorá predpokladá erotizmus, keďže ja sa vo svojej plodnosti transcenduje.

Poradie dôležitosti je tu podľa Levinasa takéto: synovstvo (filiálnosť) - bratstvo - spoločenský vzťah.

Myšlienka nekonečná sa vzťahuje aj na čas, ktorý sa vo svojej nekonečnosti na jednej strane dostáva k druhému a na strane druhej je tvorbou. Završením času je čas mesiášsky, v ktorom sa "ustavičné prevracia na večné".

Tretia časť ponúka zasvätený prierez viacerými Levinasovými prácami: *Ťažká sloboda (Esej o judaizme)* (1963, 1976), *Humanizmus druhého človeka* (1972, 1987), *Vlastné mená* (1963), *Stopa druhého* (1963), *Štyri talmudské čítania* (1968), *O Maurice Blanchotovi* (1975), *Medzi nami* (1991). Levinas sa v nich ukazuje ako veľký čitateľ autorov ako Kierkegaard, Buber, Rosenzweig, Dufrenne, Weil... Toto čítanie bude zároveň kritickým čítaním.

Od Bubera sa napokon odkloní, pretože ho neuspokojí jeho pojem formálnej reciprocity, proti ktorému postaví svoj (asymetrický) vzťah ja-ty, v ktorom je druhý vyššie a je núdzovejší. "Levinasovská subjektivita je subjektivitou inkarnovanou, telesnou, konštituuje sa v asymetrickom vzťahu k druhému. Nie dialóg, reciprocita, ale výška, denivelácia." ([1], 165).

S Kierkegaardom Levinasa spája etická rovina, ale tu sa s ním aj rozchádza. Podľa dánskeho mysliteľa túto rovinu vymedzuje všeobecný zákon, ktorý sa vzťahuje na všetkých. "Všeobecnosť nemôže ani obsiahnuť, ani vyjadriť tajomstvo Ja, ktoré je nekonečne chudobné a úzkostlivo sa starajúce o seba." ([1], 165). Ja ustavične pochybuje, čo je dôsledok jeho zodpovednosti za druhého. "V tejto zodpovednosti spočíva subjektivita a jedine subjektivita môže vziať na seba nejakú zodpovednosť. Práve toto je etika." ([1], 165). Ja je zodpovedné dokonca za substančnosť druhého. "Zodpovedať za druhého znamená odpovedať mu." ([1], 166). Kým filozofia tradične vychádzala z údivu nad bytím alebo nad svetom, Levinas kladie ako predmet takéhoto údivu druhého.

Vzťah k druhému má tak "eschatologický", ale aj "liturgický" rozmer: ak sa ja rozhodne vystúpiť zo seba samého, ide o pohyb jednosmerný a nezvratný, pričom добрota musí byť podložená dielom, t.j. dobrotivosťou vo vzťahu k druhému, jedným slovom liturgiou. Služiť túto liturgiu znamená "investovať so stratou".

O nenávratnosti minulého svedčia stopy minulých udalostí, poriadku, ktorý sa už nevráti. "Levinas, píše Bailhache, opúšťa režim korelácie a vstupuje do ireverzibilného a večného. Tým opúšťa aj rád bytia ... rád, ktorý zahŕňa transcenciu do imanencie a ide za bytie. Tretia cesta, ktorá je cestou Neho. Onstvo tretej osoby je podmienkou nezvratiteľného" ([1], 172). Stopa je neoddeliteľná od znaku, označuje, ale pritom nedáva nijaké znamenie. Aj byť na obraz Boží znamená byť v stope Boha. Podobne byť ja "znamená sledovať stopu", ktorá vedie k druhému. Okolo tohto pojmu "stopa" Levinas rozvinie celú teóriu, ktorá umožňuje doplniť Husserlovu teóriu signifikácie, ako aj kritizovať štrukturalizmus.

Niet významu či významov osebe, keďže sa vždy realizujú v nejakom historickom konkrétnom. Pluralita kultúr a mnohoznačnosť pojmu bytia vedú k dezorientovanosti, ktorá je dnešným výrazom ateizmu. Proti významom treba postaviť zmysel vyjadrujúci jednotu a orientáciu bytia, zmysel, ktorý je iným pomenovaním Boha. Kríza zmyslu

znamená absentovanie Boha. Pritom nejde o teologický diskurz, ale o objavenie Boha v skúsenosti s významom.

Pôvodcom zmyslu nie je ja, ale druhý. "Zmysel je nezvoleným prekročením egoizmu Tohože." ([1], 175). Človek sa čítaním znakov obracia k druhému, ktorý nepozná návrat k sebe. Zmysel bytiu nedáva ja či jastvo, ale spomínané Onstvo. Táto filozofia zmyslu nepozná ani koniec či finalitu.

Niet konca, ani Túžba sa nenaplní v šťastí. "Levinas sa pokúsi spresniť toto postavenie zmyslu unikajúceho finalite, náznak pohybu bez návratu a prestávky, ak ňou nie je smrť. Zmysel nemožno redukovať na význam, je orientáciou bez *têlos-u*, keďže je spojený s túžbou po druhom, ktorý láme ja v jeho vytrvalosti byť. Stopa, onstvo, zmysel bez konca, túžba po úplne inom: Levinas - mysliteľ disperzie?" ([1], 176-177).

Odpoveď na túto otázku treba podľa interpretátora hľadať na pozadí Levinasovho filozofického písania, ktoré tvorí Biblia a Talmud. Levinas sa riadi tou štruktúrou talmudského myslenia, kde " 'sa nejaká platná téza nikdy nestráca, ale ostáva ako jeden z pólov myslenia, ktoré osciluje medzi ním a opačným pólom (...)'. Tento spôsob myslenia je hlboko ukrytý v jeho filozofickom písaní" ([1], 176-177).

Tu je aj istý zdroj Levinasovho radikalizmu, čo sa týka zodpovednosti za druhého. Judaizmus nepozná možnosť splnomocnenia, učenie o konci, spasení či teleológii. "Týmto odmietnutím existencie splnomocnením sa vlastne subjektivita stáva zodpovednou za druhého, ktorý ju volá a povoláva na miesto, kde ju požaduje." ([1], 176). Aj mesianizmus je v judaizme potvrdením individuality každého. Podľa Levinasa mesiáš je ten, kto trpí (utrpením druhých). Tento mesiášsky postoj sa spája s vedomím vyvolenosti, subjekt jestvuje ako vyvolený subjekt, subjektivita subjektu spočíva, ako hovorí sám Levinas, dokonca v tejto vyvolenosti. Vyvolenosť je zároveň výzvou na hovorenie. Rečová angažovanosť je tak základom vzťahu ja-druhý, ako aj základom spoločnosti.

V tejto súvislosti formuluje Levinas dôležité rozlíšenie medzi Vyrieknutým, povedaným, najmä v písomnej podobe. (le Dit) a Rieknutím, (vy)povedaním (le Dire). Taký je (neprekonateľný) rozdiel medzi povedaným slovom a hovoriacim slovom. "Subjektivita", píše Levinas, "ktorá si uvedomuje, že nevie *nič*, ale ktorá chce *všetko*, sa zveruje písmenám (tak ako svoje úspory zverujeme banke) a drží sa *logu*, ktorý je už nekrológom." ([1], 178). Hovoriace slovo naproti tomu vstupuje do vzťahu s druhými.

Stopa a onstvo tiež nedovoľujú dívať sa na druhého a na subjektivitu cez prizmu jasnosti husserlovského fenoménu, Levinasov subjekt je enigmatický, záhadný. "Toto slovo (záhada) uvádza novú modalitu do vzťahov, naznačuje porušenie poriadku, ktoré nemožno znova vpísať do tohto či vyššieho poriadku. Záhada ako pohyb zjavenia i stiahnutia ide ruka v ruku so subjektivitou, nepodlieha žiadnej logike a je od subjektivity neoddeliteľná." ([1], 179-180). Subjektivita je partnerkou záhady, hovorí Levinas doslova. Záhada samotná pochádza z onstva, ide o modus absolútna.

Tu sa ponúka súvislosť záhady s myšlienkou nekonečna. Sám Levinas morálnosť prezentuje ako trojčlennú zápletku: "... Ja sa približuje k Nekonečnu tým, že ide veľkoryso k Tebe, ktoré je ešte mojím súčasníkom, ktoré sa však v stope Onstva predstavuje na základe hĺbky minulosti, tvárou, ktorá sa blíži ku mne." ([1], 181). Ja v tomto približovaní zabúda na seba, obetuje sa.

Fenomén samotný nebol negovaný, definuje sa však iným než intencionálnym vzťahom: "Vzťah medzi záhadou a fenoménom nie je vzťahom korelácie, ale otvorenia sa večnému, ktoré ohlásilo onstvo." ([1], 181).

Levinasove rozbor jazyka sa neobmedzujú len na jazyk filozofie a jej kategórii, ale berú do úvahy aj jazyk spisovateľa a básnika (Blanchot, Laporte). Ich výsledkom bude poznanie, že jazyk je iba rozvinutím jediného slova: Boh. "Transcendencia, nekonečno, ja, druhý, Boh: vzťahy medzi týmito termínmi sú pri tomto vymedzovaní subjektivity čoraz dôležitejšie a Levinas dokáže v súčasných výrazoch zachytiť ozvenu tých slov, ktoré znamenajú očakávanie doby rovnako ako koniec istého spôsobu myslenia." ([1], 184).

Jazyk, hovorenie zbavené tematizácie i reprezentácie, umožňuje nielen kontakt s druhým, ale aj rehabilitáciu zmyslovosti jej popisom. Ona je totiž miestom kontaktu a blízkosti. Blízkosť prekračuje intencionalitu a predstavuje realitu, ktorá je "inak než byť". "Pôvodom tohto inak než byť je táto neosvojiteľná blízkosť, ktorá je posadnutosťou, t.j. nezvolenou, neodvratnou zodpovednosťou ja, ktoré sa stáva rukojemníkom." ([1], 187-88). Individualizácia ja pritom nemôže prebiehať v rovine vedomia, keďže aj "seba-samo" (le soi-meme) (v akuzatívne) predstavuje veľké tajomstvo a zvrtné zámeno (sa) nemožno redukovať na nejakú objektivizáciu v sebareflexii. V tomto zmysle ja "nie je jednoducho vystavenosťou, je aktivitou lebo je *obliehané* druhým" ([1], 188).

Aj význam je spojený s blízkosťou, s týmto "latentným zdrojom" jazyka: "Zmysel prichádza do bytia a k bytiu cez ono zodpovedné ja, cez modus pôvodného vzťahu medzi ja a druhým, v ktorom sa rodí jazyk." ([1], 188). Prítom vyrieknuté (le Dit) a reč, (vy)rieknutie (le Dire) nie sú na tej istej rovine: "Vyrieknutému nevyhnutne predchádza rieknutie, to rieknutie, ktoré sa rodí v priblížení, kontakte a cezeň, t.j. v bratstve." ([1], 189). Prvým rieknutím bolo jediné (vyrieknuté) slovo: Boh. Aj "hľadaný subjekt bude čoraz viac spojený s týmto počiatočným Rieknutím, ktoré je bez konca." ([1], 190).

Autor-interpretátor sa zvlášť zastaví pri Levinasovej prednáške *Boh človek* ([1], 191-195), prednesenej v rámci kolokvia konaného v r. 1968 na tému *Kto je Ježiš Kristus?* Nejde pravda, ako by sme mohli očakávať, o traktovanie problému Bohočloveka z teologického hľadiska, ale z filozofického hľadiska, najmä vo svetle Levinasovej filozofie. Sám Levinas sa v nej zameriava na dva problémy: na inkarnáciu a na odpýkanie. Inkarnácia ako porušenie poriadku preňho znamená zostup, pokoru, presnejšie "pohltenie najaktívnejšej Aktivít najpasívnejšou Pasivitou". A v pykaní jeden zastupuje všetkých. V Bohočloveku dochádza k zjednoteniu transcendencie a subjektivity. Ak Levinas nedefinuje vedomie ako aktivitu, je to znova z dôvodu blízkosti druhého, ktorý volá ja na zodpovednosť, ktorá však nie je predmetom žiadnej zmluvy. Katolícky teológ Bailhache však nezaujme k tejto problematike žiadne stanovisko z kresťanského hľadiska.

Kým Husserl umiestňuje prechod od ja k sebe do fenomenológie času, u Levinasa je súčasťou vzťahu ja-druhý: "Druhý pristupuje k ja a prenasleduje ho, zastavujúc jeho ustavičnú iniciatívu, rozvracajúc vedomie, uvádzajúc ho do stavu obžaloby, prevádzajúc ja na seba. Ja sa stáva sebou, zjavuje sa ako seba pred každým začiatkom." ([1], 193). Zastúpenie je iba iný názov pre toto seba.

Aj subjektivita predchádza ja: "Subjektivita, ktorá je pred Ja', je pred slobodou, zámenom v tretej osobe On, ktoré volá na zodpovednosť ešte pred počiatkom seba..." ([1], 196).

Hrozbu neslobody vyplývajúcu z tohto vymedzenia subjektu trpnosťou, zodpovednosťou zmiernuje etická korekcia: "Subjekt je už svojou vlastnou voľbou vybraný Dobrom. ... V tejto situácii vyvolenia Dobrom vládne úplná anteriorita a možná poroba 'sa anuluje dobrotou Dobra, ktoré prikazuje'." ([1], 197).

Aj Levinas konštatuje postupné miznutie subjektu. Transcendentálne vedomie nespĺnilo očakávania, ktoré sa doň vkladali. V súvislosti s tým sa sám situuje voči Heideggerovi takto: "... pre Heideggera subjekt nemá zo svojho vnútra čo vyjadriť. Je celý myslený na základe Bytia. Naše vlastné spytovanie sa situuje tu: či nie je subjektivita otvorenosť - odkrytie seba - ktoré nie je teoretickou operáciou, ale darom seba - predtým, než sa bude zdržiavať v 'otvorení pravdy', predtým, než 'odhalí bytie'." ([1], 200).

Vplyv judaizmu, ktorý Levinasova filozofia vyjadruje (vo vyrieknutom) vyúsťi paralelne do židovského humanizmu, ktorého presná charakteristika znie: "Človek, ktorého práva treba hájiť, je predovšetkým druhý človek, nie som to pôvodne ja. Základom tohto humanizmu teda nie je pojem 'človek', je to druhý a tieto práva druhého sú neobmedzené." ([1], 207).

Na konci tejto štvrtej časti sa interpretátor ešte vracia k otázke vzťahu subjektu a bytia. Definitívna odpoveď na túto otázku bude závisieť od odpovede na tieto dve otázky: "Ako vyjadriť blízkosť jedného pre druhého a neurobiť z nej tému slohovej práce? Ako sa pasivita zjavuje ako tajomstvo subjektivity a otvára spôsob pochopenia, ktorý opúšťa výsadu prítomnosti a vystavuje sa blízkosti druhého, ktorá je ne-fahostajnosťou, iným pomenovaním zodpovednosti?"

Prítomné a sprítomňované Ja prestáva byť jediným zdrojom zmyslu, referenčným pólom a doslova sa odpútava od seba a od bytia, len čo sa k nemu priblíži druhý. Túto slabosť, ktorú nesmieme zamieňať za zbabelosť, a ktorá postihuje celú bytosť v jej bytí, sa Levinas snaží vyjadriť takto: "tu som" či presnejšie "tu ma máte", keďže dôraz je na akuzatívne. Z tejto pozície subjektu už niet návratu, len takýto definitívny výstup zo seba je vyvolenosťou v pravom zmysle slova. Interpretátor tu dokonca vidí paralelu s exodom a Abrahámovou reakciou: hľadaný levinasovský subjekt je možno abrahámovský ([1], 208).

Ak budeme takto pristupovať k filozofii dejín, humanizmus víťazov a pyšných treba nahradiť humanizmom slabých a trpiacich na základe nového uvažovania o trpnosti. Lebo vojna proti vojne vedie iba k novej vojne a odsúdenie násilia k novému násiliu. Aj potrebnú mediáciu Levinas nachádza v poučení z Talmudu: "... ľudskosť človeka by znamenala koniec interiority, koniec subjektu. Všetko je otvorené. Zovšadiaľ ma preniká pohľad, dotýka sa ma ruka." Spása je v etike za predpokladu, že na vyjadrenie tohto iného subjektu, prichádzajúceho v podobe tváre druhého, nájdeme iný jazyk než jazyk ontológie. V tomto zmysle treba prehodnotiť západný humanizmus. Ak je humanizmus v kríze, potom je v kríze celý Západ. Realizácia jeho ideálov spochybnila samotné tieto ideály.

Štvrtá časť obsahuje rozbor diel *Inak než byť čiže mimo bytovania* (1974, 1991), ohláseného na konci *Totality a nekonečna* a *O bohu, ktorý prichádza na myseľ* (1982).

Čo Levinas sám rozumie pod výrazom byť za bytnosťou či mimo bytnosti, bytovania? "Uznať v subjektivite istú výnimku rušiacu spojenie bytnosti, súcna a 'rozdielu'; všimnúť si v substančnosti subjektu, v tvrdom jadre 'jedinečného vo mne, v mojej neúplnej identite zastúpenie za druhého; premýšľať o tomto zrieknutí pred chcením ako ... o vystavenosti traume transcendencie podľa prijatia viac - a inak - pasívnejšieho než je receptivita, vášeň a konečnosť; odvodiť od tejto citlivosti, ktorú nemožno vziať na seba, vnútrosvetskú praxis a vedenie - to sú základné myšlienky tejto knihy, ktorá pomenúva to, čo je mimo bytovania." ([1], 212-213).

Do "inéno než byť" patrí napr. smrť, ale aj život v jeho významovosti a vážnosti a rieknutie ako podmienka vyrieknutého. Aj subjektivita je na strane rieknutia, pričom ide o akýsi dialektický vzťah medzi nimi: bez subjektivity niet rieknutia rovnako ako niet subjektivity bez rieknutia ([1], 217-218). Levinas tu na rozdiel od existencialistov netvrdí, že existencia predchádza podstatu, ale že ju predchádza význam. A to, čo umožňuje vystúpiť z rádu podstaty, je spojenie medzi "rieť", "zodpovednosťou" a "nezainteresovanosťou". Pritom ani subjektivita, ani transcendencia nie sú modalitami podstaty. Subjektom je vlastne rieť, rieknutie.

Samotné vedomie, vždy spojené s bytím, nie je prvotné: "... rodí sa v tejto záhade vernosti Tohože druhému, v tejto zodpovednosti vzbudenej blízkosťou." ([1], 217-218). Ani vyrieknuté nie je prvotné: "... konštituuje ho isté Rieknutie, to Rieknutie, ktoré neidentifikuje fenomén, ale necháva ho javiť sa ako taký, vystavujú sa v ňom v postoji pasivity. Vyrieknuté túto diachróniu pohlcuje tým, že ju tematizuje, t.j. tým, že ju núti vstúpiť do synchronie." ([1], 228). Kým vyrieknuté je "miestom zrodu ontológie", rieknutie je rečou subjektivity.

Minulé, ale i dnešné filozofické koncepcie neuvažujú o vzťahu k druhému človeku a podľa Levinasa zabúdajú aj na fenomén utrpenia, ku ktorému smeruje aj jeho pojem subjektu ako "subjectum", ako predmetu utrpenia. "Znášať je pomenovaním subjektu, jeho spôsobu klásť sa v lone bytia ako neobklopiteľné, čo sa nedá znovu získať, lebo dáva znamenia smerom inde, než je toto bytie, pričom o tom nerozhoduje: práve druhý vedie na toto miesto...", komentuje autor, ktorý sa priznáva, že nevie, ako svoj komentár uzavrieť, lebo ani komentované dielo neobsahuje závery. Predsa sa len pokúsi o zhrnutie do dvoch bodov, ktoré sa týkajú etiky ako pôvodnej, konečnej štruktúry zrodenej z nerovného vzťahu, základom ktorého je interpelácia druhým, a ako narušenia poriadku bytia cez druhého ([1], 290). Komentár k zborníku *O Bohu, ktorý prichádza na myseľ* a k ďalším Levinasovým článkom je obsahom poslednej kapitoly nazvanej *Ja pre smrť druhého*.

"Ako je to teda so subjektom u Levinasa?" pýta sa Bailhache v Závere svojej práce. Filozof "radikálnej alterity" vyšiel podľa neho z konštatovania, že Husserl v *Karteziánskych meditáciách* pri konštituovaní intersubjektivity neuspel. Ale ani jeho predchodca Hegel, ani jeho dedič Heidegger nedokázali zbaviť ja jeho výsad. Výsledok, ku ktorému príde, vyznieva prekvapivo: "Levinasovského subjektu niet. Je 'il y a', z ktorého sa rodí úžasná konštelácia, ale nerodí sa z neho žiadna konfigurácia, žiadna forma, lebo subjekt nemá formu. Je iba odpoveďou 'tu som', spojením stále (vždy)

nepravdepodobných deíx (fr. déictique), ktoré naznačujú nejaké určenie, nejakú lokalizáciu, ktorá je zakaždým osobitná, jedinečná, zvláštna." ([1], 331).

Bailhache číta Levinasa veľmi pozorne a isto verne a presne a z veľkého bohatstva jeho rozborov sme mohli ukázať len malú časť. Od takého katolíckeho teológa by však čitateľ očakával viac, a to aj určité stanovisko z kresťanského hľadiska, lebo porovnanie vo filozofii je vždy produktívne a môže vnieť svetlo do nejedného temného zákutia daného učenia. Pri všetkej Levinasovej kritickosti, originálnosti a judaicite je konfrontácia s kresťanským myslením možná napr. v otázke smrti. Smrť nemožno prevziať na seba, ale prichádza sama - to je aj kresťanská téza. "Zomrieť za druhého" neznamena nič iné než lásku k blížnemu. A zjavenie zodpovednosti za druhého u Levinasa možno porovnať s dokonalosťou milosrdenstva a lásky u sv. Tomáša.

Svoj vlastný záver a svoje hodnotenie tak náš autor - interpretátor radšej prenecháva iným. Levinasovo dielo je "utopické", tematizuje utopickú a atopickú subjektivitu (Abensour); je hebrejským doplnkom Heideggera (Zaraderová); Levinasova posadnutosť konkrétnom smeruje k istej filozofii telesnosti, k filozofii subjektu ako tela (Walter); originálnosť a jedinečnosť Levinasovej filozofie je v písomnosti, ktorú navrhuje, ponúka, a nie v aplikovateľnosti či univerzálnosti (Chrétien); Levinas chce skôr prebudiť, zaviazať nás k novému návratu do dejín, nechce postulovať nejakú koncepciu subjektu (Derrida); "ťažké, sporné myslenie" (Ricoeur), atď. Českého i slovenského čitateľa môže zaujať porovnanie s Patočkom, najmä s jeho *Kacířskými esejami o filozofii dejín*, ktoré majú ne jeden styčný bod s *Totalitou a nekonečnom* ([1], 333).

Aj odpoveď na otázku ďalšieho smerovania a osudu Levinasovej koncepcie bude Bailhache hľadať u iných (Derrida, Nancy, Borch-Jacobsen, Hollier, Lyotard, Escoubas a i.). Vyzýva k tomu sám Levinas v poslednej kapitole *Inak než byť* nazvanej *Von*, teda von zo špekulatívna, ak je našim cieľom človek ako bytosť účelová a konečná. "Ak sa 'onto-teológia' Subjektu musí stať 'analytikou konečnosti' (Lacoue-Labarthe), potom môžeme tvrdiť, že Levinas je na tomto bode obratu, on sám však už takú analytiku nenavrhuje... Ak je prístup ku konečnosti 'úlohou veľmi ťažkou a možno najťažšou zo všetkých', potom jedine ona v nás prebudí 'obdiv k existencii' (Lacoue-Labarthe), čo je iné slovo pre radosť." ([1], 339-342).

Veľmi užitočným doplnkom publikácie je bibliografia Levinasových prác i prác o ňom, chýbajú však registre, ktoré by uľahčili orientáciu v spleti autorových rozborov a citátov na kľukatej ceste jeho historizujúceho výkladu.

LITERATÚRA

[1] BAILHACHE, G.: Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité. Paris, PUF 1994 ("Philosophie d'aujourd'hui").

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/1191/97.

Mgr. Jozef Sivák, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava, SR