

## EMMANUEL LEVINAS:

## O ÚNIKU

## I

Vzbura tradičnej filozofie proti ideí bytia vychádza z nesúladu medzi ľudskou slobodou a surovou skutočnosťou bytia, ktorá na ňu naráža. Konflikt, z ktorého vznikla, stavia človeka do opozície proti svetu, a nie proti sebe samému. Jednoduchosť subjektu je mimo bojov, ktoré ho rozorvávajú a ktoré stavajú Ja proti Ne-ja vo vnútri človeka. Tieto boje nerozbiľajú jednotu Ja, ktoré – očistené od všetkého, čo v ňom nie je autenticky ľudské – je predurčené na mier so sebou samým: Ja sa završuje, uzatvára a spolieha na seba samé.

Romantizmus 18. a 19. storočia sa napriek heroickej predstave, ktorú si robí o ľudskom údele, nevzdáľuje tomuto ideálu mieru. Individuum je povolané povoliť zovretie cudzej reality, ktorá ho dusí, aby tak zabezpečilo plný rozkvet svojej vlastnej reality. Jeho heroizmu je otvorený jedine boj s prekážkou, ktorý sa obracia k tomu, čo je cudzie. Nik nie je pyšnejší než Rousseau či Byron; nikto si nevystačí lepšie sám.

Táto koncepcia sebestačného Ja je jedným zo základných znakov meštiackeho ducha a jeho filozofie. Malomeštiacka sebestačnosť nemenej živí odvážne sny nepokojného a podnikavého kapitalizmu. Riadi jeho kult úsilia, iniciatívy a objavovania, ktoré chce skôr poistiť človeku neznámo času a vecí, ako ho zmieriť s ním samým. Meštiak nepriznáva nijakú vnútornú rozorvanosť a hanbil by sa nemať sebadôveru; má však starosti o realitu a o budúcnosť, pretože obe hrozia, že porušia nespornú rovnováhu prítomnosti, v ktorej vlastní. Je podstatným spôsobom konzervatívny, je to však nepokojný konzervativizmus. Má starosti o obchod a o vedu ako o obranu proti veciam a proti nepredvídateľnému, ktoré ukrývajú. Jeho vlastnícky inštinkt je integračným inštinktom a jeho imperializmus je hľadaním bezpečia. Cez antagonizmus, ktorý ho stavia do opozície proti svetu, chce prehodiť biely plášť svojho „vnútorného pokoja“. Jeho nedostatok škrupulí je hanebnou formou jeho pokojného svedomia. Keďže je však umiernený materialista, pred pôžitkom uprednostňuje istotu zajtrajška. Proti budúcnosti, vnášajúcej neznámo do vyriešených problémov, z ktorých žije, žiada záruky od prítomnosti. To, čo vlastní, sa stane kapitálom prinášajúcim úroky čiže poistenie proti rizikám a jeho takto skrotená budúcnosť sa následne integruje do jeho minulosti.

Táto kategória dostatočnosti je však založená na takom obraze *bytia*, aký nám poskytujú veci. Ony *sú*. Ich esencia a ich vlastnosti môžu byť nedokonalé, sama skutočnosť bytia sa stavia mimo rozlíšenia dokonalého a nedokonalého. Surovosť jeho tvrdenia je úplne dostačujúca a neodvoláva sa na nič iné. Bytie je: K tomuto tvrdeniu

niet čo dodať, pokiaľ bytím myslíme len jeho existenciu. Keď spomíname identitu bytia, hovoríme práve o tomto odkazovaní na samého seba. Identita nie je vlastnosťou bytia a nespočíva v podobnosti vlastností, pretože ony samy identitu predpokladajú. Je výrazom dostatočnosti faktu bytia, ktorého absolútny a definitívny charakter by, zdá sa, nikto nevedel spochybníť.

A západná filozofia vlastne nikdy nezašla ďalej. Keď prekonávala ontologizmus, jeho prekonávaním bojovala za lepšie bytie, za harmóniu medzi nami a svetom alebo za zdokonalenie nášho vlastného bytia. Jej ideál mieru a rovnováhy predpokladal dostatočnosť bytia. Nedostatočnosť človeka bola vždy chápaná ako obmedzenie bytia bez toho, aby sa vôbec niekedy uvažovalo o význame „konečného bytia“. Jej jedinou starosťou ostávala transcendovanie týchto limitov, zjednotenie s nekonečným bytím...

Avšak moderná senzibilita je možno prvá, ktorá zápasí s problémami naznačujúcimi zanechanie tejto starosti o transcendovanie. Ako keby mala istotu, že ideu obmedzenia nemožno aplikovať na *existenciu* toho, čo je, ale iba na jeho *prirodenosť*, a ako keby si všimla na bytí nejakú hlbšiu vadu. *Únik*, ktorého znepokojujúcnosť sa prejavuje v súčasnej literatúre, sa javí ako najradikálnejšie odsúdenie filozofie bytia našou generáciou.

Tento termín, ktorý si požičiavame z jazyka súčasnej literárnej kritiky, nie je len módnym slovom; je to „*mal de siècle*“. Nie je ľahké spísať zoznam všetkých situácií moderného života, v ktorých sa prejavuje. Tieto situácie vznikajú v dobe, ktorá nikoho nenecháva na okraji života, a v ktorej nikto nedokáže obísť samého seba. Do nepochopiteľného súkolia všeobecného poriadku už nie je vťahnuté individuum, ktoré si ešte nepatrí, ale autonómna osoba, ktorá sa na pevnej, ňou dobytej pôde, cíti byť mobilizovateľnou vo všetkých významoch tohto slova. Keďže je spochybnená, nadobúda prenikavé vedomie poslednej reality, ktorej obetovanie sa od nej vyžaduje. Časová existencia nadobúda nevýslovnú príchuť absolútna. Elementárna pravda o tom, že *bytie je* – bytie, ktoré má cenu a váhu –, sa odhaľuje v hĺbke, ktorá odmeriava jej surovosť a jej vážnosť. Lásková hra života stráca svoj charakter hry. Nie však preto, že utrpenia, ktorými hrozí, ju robia nepríjemnou, ale preto, že podstata utrpenia je daná nemožnosťou ho prerušiť, a tiež prenikavým pocitom pripútania. Nemožnosť opustiť hru a navrátiť veciam ich neužitočnosť hračiek ohlasuje presne tú chvíľu, keď sa končí detstvo a definuje sa sám pojem vážneho. V celej tejto skúsenosti bytia nie je dôležité objavenie nového charakteru našej existencie, ale samej jej skutočnosti, samej nezrušiteľnosti našej prítomnosti.

Toto odhalenie bytia a všetkého vážneho a v istom zmysle definitívneho, čo obahuje, je však zároveň skúsenosťou vzbury. Tá už nemá nič spoločné so vzburou, ktorá stávala do opozície Ja a Ne-ja; bytie Ne-ja narážalo na našu slobodu, tým však zdôraznilo jej vykonávanie. Bytie Ja, ktoré nám vojna a povojnové obdobie umožnili spoznať, nám už nenechalo nijakú hru. Potreba premôcť ho môže byť iba potrebou úniku.

Únik nevzniká len zo sna poetu, ktorý by sa pokúšal uniknúť „prízemným skutočnostiam“; ani, ako u romantikov-18. a 19. storočia, z úsilia prelomiť spoločenské

konvencie a tlaky, ktoré kazia a ničia našu osobnosť; únik nie je hľadaním zázračnosti, schopnej zahnať driemoty našej meštiackej existencie; nespočíva ani v tom, že sa zbavíme degradujúcej služobnosti, ktorú nám nanucuje slepý mechanizmus nášho tela, pretože mu nenaháňa strach len možné stotožnenie človeka a prírody. Všetky tieto motívy sú iba variáciami na jednu tému, hĺbke ktorej sa nemôžu rovnať. Ale hoci ju prechovávajú, posúvajú ju, keďže ešte nepochybujú bytie a poslúchajú potrebu transcendovať hranice konečného bytia. Vyjadrujú hrôzu z určitej *definície* nášho bytia, a nie z bytia ako takého. Útek, ktorý si vynucujú, je hľadaním útočiska. Nejde len o to, odísť, ale aj ísť niekam. Potreba úniku sa ukazuje práve naopak ako celkom totožná na všetkých zastávkach, cez ktoré ho jeho dobrodružstvo vedie, ako-by prejdená cesta nijako nezmierňovala jeho nespokojnosť.

Potreba úniku by však nemala byť zamieňaná so životným elánom alebo s tvorivým vývojom, ktoré si podľa istého slávneho opisu vôbec vopred neurčujú svoje ciele, lež ich tvoria. Nestane sa vytvorené bytie ako udalosť, zapísaná v nejakom osude, ťarchou pre svojho tvorcu? Únik sa vyhýba práve tomu, čo je v bytí ťažké. Sústavné obnovovanie elánu síce ruší väzenie prítomnosti, ktorá sa stáva minulosťou, len čo nadobudne aktuálnosť, a tvorba sa nikdy nezastaví pri uznaní svojho diela; no v životnom eláne je obnovovanie interpretované ako tvorba, čo svedčí o podrobení sa bytiu. Filozofia tvorivého elánu, rozchádzajúca sa s rigiditou klasického bytia, ho nezabavuje jeho prestíže, pretože za reálnom nájde len aktivitu, ktorá ho tvorí. Ako keby mohol skutočný prostriedok na jeho prekonanie spočívať v priblížení sa k aktivite, ktorá práve k nemu vedie.

Ide o to, že vývoj v podstate nie je protikladom bytia. Naklonenie sa k budúcnosti, „pred-seba“, obsiahnuté v eláne, poznačuje bytie predurčené na beh. Elán je tvorivý, nemožno mu však odolať. Naplnenie osudu je stigmou bytia: Osud nie je úplne predurčený, jeho naplnenie je však neodvratné. Sme na križovatke, no treba si vybrať. Sme nalodení. So životným elánom ideme k neznámu, no ideme niekam, zatiaľ čo v úniku sa len snažíme vyjsť von. Práve túto kategóriu vyjdenia von, nezameniteľnú ani s obnovou, ani s tvorbou, treba pochopiť v jej úplnej čistote. Nenapodobiteľná téma, ktorá hovorí o vyjdení von z bytia. Hľadanie východu von, vôbec však nie nostalgia smrti, lebo smrť nie je východiskom – práve tak, ako nie je riešením. Základ tejto témy je daný – použime neologizmus – potrebou *excendencie*. Potrebe úniku sa tak bytie nejaví len ako prekážka, ktorú by malo slobodné myslenie prekonať, ani ako rigidita, ktorá, nútiac k rutine, požaduje originálnu snahu. Javí sa ako väzenie, z ktorého treba vyjsť von.

Existencia je absolútne, ktoré sa tvrdí bez toho, aby odkazovalo na niečo iné. Je to identita. Avšak človek v tomto odkazovaní na samého seba rozlišuje istý druh duality. Jeho identita so sebou samým stráca povahu logickej alebo tautologickej formy; vyznačuje sa, ako ukážeme, formou dramatickou. V identite Ja identita bytia odhaľuje svoju povahu prikovania, lebo sa zjavuje vo forme utrpenia a nabáda k úniku. Únik je potrebou vyjsť zo seba samého čiže *prelomiť najradikálnejšie, najnepominuteľnejšie prikovanie, skutočnosť, že ja som sebou samým*.

Únik má teda len máločo spoločné s onou potrebou „nespočetných životov“,

ktorá je analogickým motívom modernej literatúry, ktorá je však vo svojich zámeroch úplne odlišná. Ja, ktoré chce vyjsť zo seba samého, si neuteká ako obmedzené bytie. K úniku však nenabáda to, že život je voľba, a teda aj obetovanie mnohých možností, ktoré sa nikdy neuskutočnia. Potreba univerzálnej alebo nekonečnej existencie, pripúšťajúcej realizovanie možností, ktoré koexistujú, predpokladá v základe Ja uskutočnený mier čiže akceptovanie bytia. Únik naopak spochybňuje práve tento domnelý mier so sebou, keďže sa snaží sprehrhať putá medzi Ja a sebou. Uniká samému bytiu, „sebe samému“, a nie svojmu obmedzeniu. V úniku si Ja neuniká ako protikladné k nekonečnu toho, čím nie je, alebo toho, čím sa nestane, ale k samému faktu, že je alebo že sa stáva. Jeho záujem siaha ďalej za rozlíšenie medzi konečnom a nekonečnom, pojmy, ktoré mimochodom, nemožno aplikovať na samu skutočnosť bytia, ale jedine na jeho mohutnosti a vlastnosti. Zohľadňuje len surovosť svojej existencie, ktorá otázku nekonečna nekladie.

Tak nás potreba úniku – či už plná chimerických nádejí, alebo bez nich – privádza k jadrú filozofie. Umožňuje oživiť antický problém bytia ako bytia. Aká je štruktúra tohto čistého bytia? Vyznačuje sa univerzalitou, ktorú mu pripisuje Aristoteles? Je základom a hranicou našich skúmaní, ako to tvrdia niektorí moderní filozofi? Nie je naopak len znakom istej civilizácie, umiestnenej v hotovej veci bytia a neschopnej vyjsť z nej von? Je v týchto podmienkach možná *exdendencia*? A ako sa uskutočňuje? Aký ideál ľudského šťastia a dôstojnosti sľubuje?

## II

Nie je však potreba úniku výlučne len vecou konečného bytia? Nesnaží sa skôr prekročiť obmedzenie bytia, než unikať bytiu ako bytiu? Malo by nekonečné bytie potrebu zo seba vyjsť? Nie je práve ono ideálom sebastačnosti a prisľubom večnej spokojnosti?

To by sme museli predpokladať, že potreba je len zbavenosťou. Azda sa nám podarí ukázať, že v potrebe je niečo iné než nedostatok. Na druhej strane pojmy konečna a nekonečna sa aplikujú len na *to, čo je*; keď ich pripisujeme *bytiu* toho, čo je, postrádajú presnosť. *To, čo je*, je nevyhnutne pánom viac či menej veľkého rozsahu možností. Vlastnosti môžu mať vzťahy s inými vlastnosťami a merať sa s ideálom dokonalosti. Sama skutočnosť existovania odkazuje len na seba. Je tým, čím sa kladú všetky mohutnosti a všetky vlastnosti. Únik, o ktorom uvažujeme, sa nám musí javiť ako vnútorná štruktúra tejto skutočnosti kladená sa. Pokúšame sa ju odhaliť v stave, v ktorom sa vo svojej nahote uskutočňuje kladenie sa, oslobodené od každého uvažovania o podstatách, kvalitách alebo mohutnostiach, ktoré sa kladú a ktoré maskujú udalosť, prostredníctvom ktorej *sú*. Ako však nájsť vo veci kladená sa konečno alebo nekonečno? Je nejaký viac alebo menej dokonalý spôsob kladená sa? To čo je, je. Skutočnosť bytia je hneď dokonalá. Už sa vpísala do absolútna. Či už by mala nejaký zdroj, alebo smrť, to nijako nenaruša absolútny charakter tvrdenia, ktoré odkazuje len na seba samé. Práve preto si myslíme, že problém pôvodu a smrti môže byť rozumne nastolený až potom, keď bude hotová analýza úniku. V tomto úvode sa tým nezaobe-

ráme. Mimochodom, únik sa nám nebude javiť ako útek k smrti ani ako unikanie mimo času. Demonštráciu ontologického charakteru ničoty a večnosti prenecháme inej štúdií.

Zatiaľ je pre nás dôležité opísať štruktúru potreby. Potom, čo sme práve povedali o pojme bytia, je jasné, že aj keby základ potreby spočíval v nejakom nedostatku, tento nedostatok by sa netýkal „existencie existujúceho“, z ktorej nemôžeme ani nič odobrať, ani k nej nič pridať. Potreba je v skutočnosti vnútorne spätá s bytím, nie však ako zbavenosť. Umožní nám objaviť nie obmedzenie bytia, ktoré túži prekročiť svoje hranice, aby sa obohatilo a skompletizovalo, ale naopak čistotu skutočnosti bytia, ktoré sa už ohlasuje ako únik.

Podstatná časť danej štúdie je venovaná tejto analýze.

### III

Spočiatku sa zdá, že potreba sa snaží len o uspokojenie. Hľadanie uspokojenia sa stáva hľadaním objektu schopného ho poskytnúť. Potreba nás takto obracia k niečomu inému ako k nám samým. Na prvý pohľad sa javí ako istá nedostatočnosť nášho bytia, núteného hľadať útočisko v niečom inom ako v ňom samom. Nedostatočnosť, obvykle interpretovaná ako nejaké chýbanie, by označovala slabosť našej ľudskej konštitúcie, obmedzenie nášho bytia. Nevoľnosť, ktorou potreba začína a ktorá ju určitým spôsobom inervuje, by bola, aj keby dosiahla len priemernú intenzitu, afektívnym vyjadrením tejto konečnosti. Pôžitok z uspokojenia by práve tak tlmočil obnovenie prirodzenej úplnosti.

No celá táto psychológia potreby je trochu unáhlená. Prirýchlo interpretuje nedostatočnosť potreby ako nedostatočnosť bytia. Predpokladá teda nejakú metafyziku, v ktorej je potreba vopred charakterizovaná ako isté prázdno vo svete, kde sa reálne stotožňuje s plnosťou. Identifikácia hroziaca každému mysleniu, ktoré nevie rozlíšiť medzi existenciou a existujúcim a ktoré pripisuje jednému to, čo by mohlo mať zmysel pre druhé.

Potreba sa stane naliehavou až vtedy, keď sa stane utrpením. A špecifickým druhom utrpenia, charakteristickým pre potrebu, je nevoľnosť.

Nevoľnosť nie je stav čisto pasívny a spočívajúci v sebe samom. Byť nespokojný je esenciálne dynamická skutočnosť. Javí sa ako odmietnutie zostať, ako snaha vyjsť von z neznesiteľnej situácie. Jej zvláštny charakter však tvorí neurčitosť – ktorá musí byť vyzdvihnutá ako pozitívna charakteristika – ohľadom toho, aký cieľ si toto vyjdenie von kladie. Je to pokus vyjsť von bez toho, aby sme vedeli, kam ideme, a táto nevedomosť tvorí samu esenciu spomenutého pokusu.

Sú potreby, ktorým chýba vedomie jasne určeného objektu vhodného na to, aby ich uspokojil. Potreby, ktoré odôvodnene voláme intímny, zostávajú v štádiu nevoľnosti, ktorého prekonanie je stavom bližším oslobodeniu než uspokojeniu.

Iste to obvykle takto nie je. Jedine vonkajšie skúsenosti a poučenia priradujú k potrebe poznanie objektu schopného ju uspokojiť – rovnako, ako sa k nej pridávajú úvahy o jeho hodnote. Aj stále väčšia špecializácia potrieb a čoraz jasnejšie a os-

trejšie vedomie ich objektov sa rozvíja len na základe učenia a vzdelávania. Nech je i málo kontemplatívne, toto vedomie je vedomím objektu, dáva naše bytie pod kura- telu toho, čo je mimo nás. Celý problém spočíva v poznaní toho, či je tým základný záujem potreby vystihnúť, či uspokojenie potreby presne zodpovedá nepokoju ne- voľnosti.

No utrpenie potreby vôbec nenaznačuje nejaké chýbanie, ktoré by malo byť vy- plnené; nevypovedá o nás ako o konečných bytostiach. Bytosť, ktorá neuspokojila svoje potreby, zomiera. Toto nesporné konštatovanie však pochádza zvonka. Potreba sama osebe neohlasuje koniec. Vytrvalo sa drží v aktuálne, ktoré sa takto javí na prahu možnej budúcnosti. Mučivá potreba je beznádejou smrťou, ktorá neprichádza.

Na druhej strane uspokojenie potrebu nezruší. Nielen v dôsledku nového zrodu potrieb, ale aj pre sklamanie, ktoré nasleduje po ich uspokojení. Vôbec pritom neo- pomíname fakt, že uspokojenie ju utišuje. Len treba vedieť, či je tento ideál mieru v prvotných požiadavkách potreby. My však vo fenoméne nevoľnosti konštatujeme inú, a možno vyššiu požiadavku: istý druh mŕtvej ťarchy v základe nášho bytia, od ktorej nás uspokojenie neoslobodí.

To, čo dodáva prípadu človeka celú jeho dôležitosť, je práve táto neprimeranosť uspokojenia vzhľadom na potrebu. Na tomto sa zakladá i opodstatnenie určitých tendencií asketizmu: umŕtvovanie pôstom nie je len milé Bohu, ono nás približuje k situácii, ktorá je základnou udalosťou nášho bytia: k potrebe úniku.

Spejme teda k téze o neprimeranosti uspokojenia vzhľadom na potrebu. Analý- za uspokojenia potreby a atmosféra, v ktorej sa uskutočňuje, nás bude viesť k tomu, aby sme potrebe priznali iný typ nedostatočnosti ako ten, na ktorý by niekedy mohlo byť odpoveďou uspokojenie.

## IV

Aby sme zdôvodnili našu tézu, podľa ktorej potreba vyjadruje prítomnosť nášho bytia, a nie jeho nedostatočnosť, treba uvažovať o prvotnom fenoméne uspokojenia potreby: o pôžitku.

Ten, kto pociťuje potrebu, sa určite neorientuje na materialitu objektov, ktoré budú potrebu uspokojovať. Zaujíma ho len ich možné použitie. Ba čo viac, uspokoje- nie sa uskutočňuje v horúčkovitej a exaltovanej atmosfére, ktorá nás oprávňuje pove- dať, že potreba je hľadaním pôžitku. Čo tento pôžitok znamená?

Moralistovo opovrhovanie pôžitkom zodpovedá príťažlivosti, ktorou na ľudí pôsobí. V špecifickom dynamizme pôžitku, rovnako zneuznanom moralistami, ktorí ho prezentujú ako istý stav, sa však deje uspokojenie potreby. Okolo procesu, ktorý vedie k jej utíšeniu, sa odohráva iná hra, ktorú filozofi vyhlasujú za čisto sprievodnú, ktorú ale človek berie vážne.

Pôžitok sa javí tak, že sa rozvíja. Nie je tu ani úplne celý, ani hneď. A, mimo- chodom, nikdy nebude úplný. Charakteristickú črtu tohto fenoménu, ktorý nie je vôbec jednoduchým stavom, tvorí progresívny pohyb. Pohyb, ktorý nesmeruje k nejakému cieľu, pretože nemá koniec. Celý spočíva v rozšírení svojho rozsahu,



akoby v zriadení nášho bytia, v jeho mdlobe. V samom základe rodiaceho sa pôžitku sa otvárajú akoby stále hlbšie priepasti, do ktorých sa naše – už viac neodolávajúce – bytie bezhlavo ženie. Vo vývoji pôžitku je niečo závrtné: ľahkosť či zbabelosť. Bytie cíti, že akosi stráca svoju substanciu, že sa stáva ľahším ako v opitosti a že sa rozptyľuje.

Pôžitok totiž vôbec nie je koncentráciou v okamihu. Aristippov hedonizmus je prelud, pretože pripúšťa, že v pôžitku vlastnime nedeliteľnú prítomnosť. V pôžitku je ale rozdeľovaný práve okamih; stráca svoju pevnosť a svoju súdržnosť a každý z jeho dielov sa obohacuje o nové virtuality miznutia podľa toho, ako sa slasť intenzifikuje. Jedine rozsah rozpínania meria intenzitu pôžitku; to bolesť je koncentráciou. Okamih sa znovu navráti až vo chvíli, keď sa po najvyššom zlome pôžitok skončí, keďže bytie, ktoré verilo v úplnú extázu, je úplne sklamané a zahanbené tým, že si opäť uvedomilo, že existuje.

V pôžitku teda konštatujeme isté opustenie sa, istú stratu seba samého, isté vyjdenie von zo seba samého, istú extázu. Sú to črty, opisujúce prísľub úniku, ktoré obsahuje jeho esencia. Pôžitok má ďaleko od toho, aby sa nám javil ako pasívny stav; v uspokojovaní potreby otvára istú dimenziu, kde nevoľnosť zazrie únik. Potreba teda nie je nostalgiou za bytím, je oslobodením sa z neho, pretože rozuzlením nevoľnosti je práve pohyb pôžitku.

Inak, samotná skutočnosť, že uspokojenie potreby je sprevádzané afektívnou udalosťou, odhaľuje pravý význam potreby. Nie je to jednoduchý čin, ktorý má vyplniť nedostatok, ohlasujúci sa v potrebe. Čistý a jednoduchý čin predpokladá utvorené bytie, nie je samým tvrdením bytia. Afektivita naopak nemá nič spoločné s pojmami, ktoré sa používajú na to, čo je, a nikdy nebola zredukovaná na kategórie myslenia a aktivity.

Aristoteles prenikavo pociťoval túto cudzosť pôžitku vo vzťahu k aktivite. Nie je však pravda, že pôžitok sa má k činu „ako kvet k mladosti“, pretože tento obraz, mimochodom, málo sugestívny, degraduje pôžitok na úroveň stavu a zastiera pohyb pôžitku, v ktorom sa uskutočňuje uspokojenie a v ktorom sa nevoľnosť potreby pri-náša prísľub úniku. Treba však povedať, že pôžitok nie je cieľom potreby, pretože nie je konečným bodom. Je procesom, procesom vyjdenia von z bytia. Jeho afektívna povaha nie je len výrazom alebo znakom tohto vyjdenia von, je samým týmto vyjdením. Pôžitok je afektivitou práve preto, lebo si neosvojuje formy bytia, ale sa ich pokúša rozbiť. No je to klamlivý únik.

Je totiž únikom, ktorý zlyháva. Ak sa aj únik javí ako proces v konštantnom prekračovaní seba samého, a nie v uzavretí sa do seba, preruší sa práve v okamihu, keď sa zdá, že vyšiel von absolútne. Rozvíja sa s narastaním sľubov, ktoré sú tým bohatšie, čím je bližšie vrchol, ale tieto sľuby nie sú nikdy dodržané.

Preto na antickom pojme zmiešanej rozkoše je veľa pravdy. Skutočnosť, že bytie je podmienené potrebou a premiešané s bolesťou, nie je tým, čo narúša jeho čistotu. Osebe, v čisto afektívnej rovine, je pôžitok sklamaním a klamom. Sklamaním nie je pre rolu, ktorú hrá v živote, ani pre jeho deštruktívne účinky, ani pre jeho morálnu nízkosť, lež v dôsledku jeho vnútorného vývoja.

Prispôbuje sa požiadavkám potreby, je však neschopný zvládnuť ich mieru.

A vo chvíli svojho sklamaní, ktorá mala byť jeho víťazstvom, význam jeho nezdaru umocní hanba.

## V

Na prvý pohľad sa zdá, že hanba je rezervovaná pre fenomény morálneho poriadku: Hanbíme sa za to, že sme konali zle, že sme sa vzdialili norme. Je nám však trápne identifikovať sa s predstavou, ktorú si robíme o sebe ako o nejakej poklesnutej bytosti. No všetka prenikavosť hanby, všetko páľčivé, čo obsahuje, spočíva práve v nemožnosti neidentifikovať sa s touto bytosťou, ktorá sa nám už odcudzila a motívom konania ktorej už nemôžeme porozumieť.

Akokoľvek je tento prvý opis povrchný, odhaľuje nám v hanbe spojivo, ktoré ju omnoho viac spája s bytím nášho Ja ako s jeho konečnosťou. Hanba nezávisí, ako by sme si mohli myslieť, od obmedzenia našej bytosti ako spôsobilej na hriech, ale od samého bytia našej bytosti, od jeho neschopnosti rozísť sa so sebou samým. Hanba sa zakladá na spätosti s našim bytím, ktoré nás zaväzuje k zodpovednosti za nás samých.

Jednako, táto analýza hanby je nedostatočná, lebo ju predstavuje v súvislosti s nejakým determinovaným, morálne zlým činom. Treba ju od tejto podmienky oslobodiť.

Hanba sa zjaví zakaždým, keď sa nám nedarí zabudnúť na našu nahotu. Súvisí so všetkým, čo by sme chceli skryť a čo by sme chceli schovať. Hanblivý človek, ktorý nevie čo si počať so svojimi rukami a nohami, je v konečnom dôsledku neschopný zakryť nahotu svojej fyzickej prítomnosti prostredníctvom vnútra svojej osoby. Chudoba nie je nereseňou, je ale zahanbujúca, pretože handrami žobráka necháva presvitať nahotu existencie, neschopnej sa skryť. Táto starosť o obliekanie kvôli zakrývaniu sa týka všetkých prejavov nášho života, našich činov a našich myšlienok. K svetu pristupujeme prostredníctvom slov – a tie chceme ušľachtile. Célinova kniha *Cesta do hĺbin noci* je taká zaujímavá práve preto, že vďaka záračnému umeniu jazyka vyzliekol svet do smutného a beznádejného cynizmu.

V zahanbujúcej nahote teda nejde len o nahotu tela. No nie je to len číra náhoda, že hanba v prenikavej forme studu odkazuje predovšetkým na naše telo. Veď aký je zmysel zahanbujúcej nahoty? Práve nahotu chceme skryť nielen pred ostatnými, ale aj pred sebou. Tento aspekt je často zaznávaný. Uvažuje sa o sociálnom aspekte hanby, a pritom sa zabúda na to, že jej najhlbšie prejavy sú nanajvýš osobnou záležitosťou. Hanba znamená, že nemôžeme skryť to, čo by sme skryť chceli. Nutnosť ujsť, aby sme sa skryli, je zmarená nemožnosťou ujsť sám sebe. To, čo sa javí v hanbe, je práve fakt pripútanosti k sebe samému, radikálna nemožnosť ujsť sebe samému, aby sme sa skryli pred sebou samým, nepoľavujúca prítomnosť Ja so sebou samým. Nahota je zahanbujúca, keď je odhalenosťou nášho bytia, jeho poslednej intimity. A nahota nášho tela nie je nahotou nejakej materiálnej veci ako protikladu ducha, ale nahotou nášho totálneho bytia v celej jeho plnosti a solídnosti, nahotou jeho najsurovejšieho výrazu, ktorý nemožno nevziať na vedomie. Píšťalka, ktorú Charlie Chaplin prehltnie v *Svetlách veľkomesta*, rozpúta škandál surovej prítomnosti jeho bytia; je



ako zaznamenávacie zariadenie, ktoré umožňuje odhaliť všetky diskrétné prejavy prítomnosti, ktorú inak Charlieho legendárny frak len ťažko ukryje. Keď telo stratí tento intímny charakter, charakter existencie seba samého, prestáva byť zahanbujúcim. Také je nahé telo boxera. Nahota predvádzajúcej sa kabaretnej tanečnice – nech už impresáριο očakával akékoľvek účinky – nie je nutne znakom nehanebného bytia, lebo jej telo sa jej môže javiť s touto exterioritou voči nemu samému, ktorá ho práve takto zakrýva. Nie všetko, čo je bez oblečenia, je nahé.

Zahanbujúca je teda naša intimita, naša prítomnosť s nami samými. Nezjavuje našu ničotu, ale totalitu našej existencie. Nahota je potreba ospravedlniť svoju existenciu. Napokon, hanba je existencia, ktorá si hľadá ospravedlnenie. Hanba odkrýva bytie, ktoré sa *odkrýva*.

Preto potrebou, ktorá sa nám už ukázala ako sama nevoľnosť bytia a v podstate ako základná kategória existencie, preniká stud. Neopúšťa ju, keď je uspokojená. Bytie, ktoré sa nasýtilo, opäť upadá do žalostného sklamaní svojej zahanbujúcej intimity, lebo po márnosti svojho pôžitku znovu nachádza samé seba.

Aby sme však obhájili túto tézu, podľa ktorej je bytie ťarchou preň samotné, musíme uchopiť fenomén nevoľnosti ešte pevnejšie.

## VI

Analyzujeme prípad, v ktorom sa prirodzenosť nevoľnosti zjaví v celej svojej priezračnosti a na ktorý sa slovo nevoľnosť výborne hodí – napínanie na vracanie. Ťaživý stav, ktorý predchádza vracanie a z ktorého nás vracanie oslobodí, nás zovšadiaľ uzatvára. Neuzatvára nás však zvonka. Sme podnecovaní zvnútra; základ nás samých sa dusí pod nami samými; „dviha sa nám žalúdok“.

Táto búriaca sa prítomnosť nás samých s nami samými, myslená v okamihu, keď je zažívaná, a v atmosfére, ktorá ju obklopuje, sa javí ako neprekonateľná. No v konflikte a v dualite, ktoré sa takto ohlasujú medzi nami a ťaživým stavom, ju nemôžeme kvalifikovať ako prekážku; takýto obraz by sfalšoval a ochudobnil skutočný stav vecí. Prekážka je vonkajšia vzhľadom na úsilie, ktoré ju prekračuje. Keď je neprekonateľná, tento charakteristický rys sa pridáva k jej povahe prekážky, ale nemodifikuje ju – tak, ako sám náš pocit jej nesmiernosti neuberá nič z jej exteriority. Od tej sa ešte môžeme odvrátiť.

Napínanie na vracanie k nám, naopak, priľne. Rovnako by však nebolo presné povedať, že napínanie na vracanie je prekážkou, ktorej by sme sa nevedeli vyhnúť. Znamenalo by to udržiavať ešte istú dualitu medzi nami a ním, ponechávajúc bokom implikáciu *sui generis*, ktorá charakterizuje túto dualitu a ku ktorej sa ešte vrátíme.

V napínaní na vracanie je isté odmietnutie zostať v ňom, istá snaha vyjsť z neho von. Táto snaha je však hneď charakterizovaná ako beznádejná: každopádne je taká pre každý pokus konať alebo myslieť. A táto beznádej, tento fakt našej pripútanosti, zakladá všetku úzkosť napínania na vracanie. V napínaní na vracanie, ktoré je nemožnosťou byť tým, čím sme, sme zároveň pripútaní sami k sebe, zovretí v úzkom kruhu, ktorý dusí. Sme v tom a už viac niet čo robiť ani čo dodať k tejto skutočnosti,

že sme boli úplne vydaní, že je všetko dokonané: *je to sama skúsenosť čistého bytia*, ktorú sme ohlasovali od začiatku tejto práce. Ale toto „už-viac-niet-čo-robit“ je znakom istej hraničnej situácie, kde neužitočnosť každého konania označuje zvrchovaný okamih, v ktorom už zostáva len vyjsť von. Skúsenosť čistého bytia je zároveň skúsenosťou jeho vnútorného antagonizmu a úniku, ktorý sa vnucuje.

Jednako východiskom, ku ktorému smeruje, nie je smrť. Smrť sa tejto skúsenosti vyjaví len vtedy, keď uvažuje o sebe samej. Napínanie na vracanie ako také odkrýva len nahotu bytia v jeho úplnosti a v jeho nepoľavujúcej prítomnosti.

Napínanie na vracanie je práve preto mimoriadne významným spôsobom zahanbujúce. Nezahanbuje len svojou hrozbou že urazí spoločenské konvencie. Sociálny aspekt hanby je v napínaní na vracanie a vo všetkých zahanbujúcich prejavoch nášho tela nenápadnejší než v akomkoľvek morálne zlom čine. Zahanbujúce prejavy nášho tela kompromitujú úplne odlišným spôsobom než klamstvo alebo nečestnosť. Vina nespočíva v tom, že by sme sa prehrešili voči konvenciám, ale skôr v samej skutočnosti, že máme nejaké telo, že sme tu. V napínaní na vracanie sa hanba javí očistená od akejkoľvek zmesi kolektívnej reprezentácie. Keď je prežívaná osamote, jej kompromitujúci charakter sa neoslabuje, lež sa zjaví v celej svojej pôvodnosti. Izolovaný chorý, ktorému „nebolo dobre“ a ktorému už nezostáva nič iné než vracat', je navyiac „pohoršený“ sebou samým. V istom zmysle si prítomnosť druhého aj želáme, pretože dovoľuje zmierniť pohoršenie z nútenia na vracanie tým, že z neho urobí „chorobu“, ktorú možno liečiť, sociálne normálny fakt, ku ktorému možno zaujať určitý objektívny postoj. Fenomén hanby za seba pred sebou, o ktorom sme už raveli, je totožný s nútením na vracanie.

Nie je však napínanie na vracanie faktom vedomia, ktoré Ja pozná ako jeden zo svojich stavov? Je to sama *existencia*, alebo len *existujúci*? Klásť si túto otázku by znamenalo zabudnúť na implikáciu *sui generis*, ktorá ho tvorí a ktorá v ňom dovoľuje vidieť završenie samého bytia súcna, ktorým sme. To preto, že medzi napínaním na vracanie a nami zakladá vzťah práve samo napínanie na vracanie. Nepoľavovanie napínania na vracanie tvorí podstatu napínania na vracanie. Beznádej tejto nevyhnutnej prítomnosti zakladá samu túto prítomnosť. Takto sa napínanie na vracanie nekladie len ako niečo absolútne, ale ako sám akt kladenia sa: Je to samo potvrdenie bytia. Odkazuje len na seba samé, je uzavreté pred všetkým ostatným, bez okien s výhľadom na niečo iné. Nesie v sebe centrum svojej príťažlivosti. A základ tohto postoja spočíva v bezmocnosti pred svojou vlastnou realitou, ktorá však tvorí samu túto realitu. Možno teda povedať, že napínanie na vracanie nám odhaľuje prítomnosť bytia v celej jeho bezmocnosti, ktorá ho utvára ako také. Je to bezmocnosť čistého bytia v jeho úplnej nahote. Preto sa napokon napínanie na vracanie javí aj ako osobitý fakt vedomia. Ak v každom psychologickom fakte bytie faktu vedomia splyva s jeho poznaním, ak vedomý fakt poznáme vďaka samej jeho existencii, jeho povaha nesplyva s jeho prítomnosťou. Povaha napínania na vracanie nie je naopak ničím iným ako jeho prítomnosťou, ako nemožnosťou vyjsť von z tejto prítomnosti.

## VII

Ukazuje sa teda, že základom potreby nie je nedostatok bytia, ale naopak, jeho plnosť. Potreba nesmeruje k totálnemu zavŕšeniu obmedzeného bytia, k uspokojeniu, ale k oslobodeniu a k úniku. Predpokladať preto nejaké nekonečné bytie bez akejkoľvek potreby je *contradictio in adjecto*. Skúsenosť, ktorá nám odhaľuje prítomnosť bytia ako takého, čistú existenciu bytia, je skúsenosťou jeho bezmocnosti, zdroja každej potreby. Táto bezmocnosť sa teda nejaví ako limit bytia ani ako výraz konečného bytia. „Nedokonalosť“ bytia sa nejaví ako identická s jeho obmedzením. Bytie je „nedokonalé“ ako bytie, a nie ako konečné. Ak konečnosťou bytia rozumieme to, že je záťažou preň samé a že sa usiluje o únik, tak pojem konečného bytia je tautológiou. Bytie je teda esenciálne konečné.

Banálne konštatovanie, že človek je od narodenia viazaný na nejakú existenciu, ktorú ani nechcel, ani si ju nevybral, nemusí byť teda obmedzené na prípad človeka, konečnej bytosti. Hovorí o štruktúre samého bytia. V začatí existencie nejde o nevyhnutný osud, ten už úplne evidentne predpokladá existenciu. Vstúpenie do existencie neodporovalo nijakej vôli, pretože existencia tejto vôle by existovala skôr ako jej existencia. Avšak pocit surovosti existencie nie je čírou ilúziou konečného bytia, ktoré by pri obrátení sa k sebe samému meralo skutočnosť svojej existencie podľa schopností a mohutností, ktoré má ako už existujúce. Ak sa mu tieto mohutnosti a schopnosti javia ako esenciálne obmedzené, ich obmedzenie je iného poriadku ako surovosť samej existencie. Tá musí byť celkom vzdialená rovine, v ktorej vôľa naráža na prekážky alebo sa podrobuje tyranii. Je totiž znakom existencie existujúceho.

Táto ťarcha bytia pridláveného sebou samým, ktorú sme odhalili vo fenoméne nevoľnosti, toto odsúdenie byť samým sebou sa ohlasuje aj v dialektickej nemožnosti pochopiť začiatok bytia – čiže uchopiť moment, keď túto ťarchu prijíma –, a byť pritom doháňaný k problému jeho počiatku. Tento počiatok nie je nepochopiteľný preto, že sa musí v protiklade k pravidlám výroby vynoriť z ničoty. Je totiž absurdné postulovať medzi podmienkami bytia také, ktoré sa týkajú nejakého výtvoru predpokladajúceho už utvorené bytie. No ani postaviť za bytie tvorca, ktorý bude sám poňatý ako bytie, neznamená klásť začiatok bytia mimo podmienok už utvoreného bytia. Paradox bytia, ktoré začína byť, spočíva práve v samom bytí, ktoré začína, a nie v jeho vzťahoch so svojou príčinou; spočíva teda v nemožnosti oddeliť v ňom to, čo prijíma ťarchu od samej tejto ťarchy. Je to ťažkosť nezanikajúca so smrťou predsudku, podľa ktorého by bytie predchádzala ničota.

H. Bergson ukázal, že myslieť ničotu znamená myslieť škrtnuté bytie. A zdá sa nám nesporné, že ničota je záležitosťou myslenia esenciálne obráteného k bytiu. Tým však nie je vyriešený problém, ten je inde: Vystačí si bytie? Problém počiatku bytia nie je problémom jeho pochádzania z ničoty, ale problémom jeho dostatočnosti alebo nedostatočnosti. Je diktovaný všetkým tým, čo sa v postavení bytia búri.

Okrem toho paradox bytia zostáva nedotknutý, keď sa oslobodíme od času a keď sa zladíme s večnosťou. Problém večnosti prenechávame neskoršej štúdii, ktorá by mala načrtnúť filozofiu úniku. Povedzme však hneď, že únik sa neuskutočňuje

smerom k večnosti. Večnosť je len akcentovaním alebo radikalizáciou osudovosti bytia pripútaného k sebe samému. A v mýte o večnosti, ktorá by ťažila nesmrteľných bohov, je hlboká pravda.

## VIII

Pokrok však neprivedol západnú filozofiu k tomu, aby úplne prekonala bytie. Len čo objavila mimo vecí – ktoré sú prvým modelom bytia – domény ideálna, vedomia a diania, nebola schopná zbaviť ich existencie, pretože celý zisk z jej objavu spočíval práve v tom, že im ju priznala. Ontologizmus vo svojom najširšom význame zostával základnou dogmou každého myslenia. Napriek všetkej svojej subtilnosti myslenie zostávalo väzňom elementárneho a jednoduchého princípu, podľa ktorého možno myslieť a zakúsiť len to, čo existuje alebo sa predpokladá, že existuje. Je to ešte nevyhnutnejší princíp ako princíp neprotirečenia – totiž sama ničota, keďže ju stretáva myslenie, je odetá existenciou – a preto musíme bezvýhradne tvrdiť proti Parmenidovi, že nebytie je.

Azda rozlišovanie medzi formou a látkou myslenia dovolí uniknúť obvineniu, gniaviacemu myslenie ťarchou absurdity. Nelíši sa postoj obsiahnutý v každom teoretickom myslení od tvrdenia bytia? Transformuje túto látku na bytie už čistá forma objektu, ktorú na seba berie všetko to, čo myslenie myslí? Napriek tomu: forma objektu je chápaná podľa vzoru bytia a tvrdenie existencie je obsiahnuté v kopule. Objekt je možnosťou existencie a pripútanie myslenia k bytiu, akokoľvek obtiažne by bolo priznať ničote možnú existenciu, je nezrušiteľné.

Mimochodom, kontemplatívne myslenie, teória je vo svojej podstate správaním toho, kto večne nosí stigmú existencie: toto myslenie je esenciálne podriadené existujúcemu a keď nevychádza z bytia, ide mu naproti. Je to bezmocnosť pred dokonanou vecou. Poznanie je práve to, čo zostáva urobiť, keď už je všetko hotové.

Toto správanie stvorenia usadeného v hotovej veci tvorenia nezostalo vzdialené pokusom o únik. Elán smerom k Stvoriteľovi hovoril o vyjdení za hranice bytia. No filozofia buď aplikovala na Boha kategóriu bytia, alebo o ňom uvažovala ako o Stvoriteľovi; ako keby sme mohli prekročiť bytie priblížením sa k aktivite alebo imitovaním diela, ktoré spočíva práve v tom, že k nemu dospejeme. Romantizmus tvorivej aktivity je oživovaný hlbokou potrebou vyjsť von z bytia, ale napriek všetkému prejavuje náklonnosť k jeho vytvorenej esencii a jeho zrak je upretý na bytie. Problém Boha preň zostal problémom jeho existencie.

V tejto univerzalite bytia pre myslenie a pre konanie spočíva bezmocnosť tradičného idealizmu pred večným návratom doktríny, oprávnené pripomínajúcej základnú náklonnosť k bytiu práve myslenia, ktoré poverujeme jeho prekonaním. Vo svojej opozícii proti realizmu idealizmus myslenia modifikuje štruktúru existujúceho, neútočí však na jeho existenciu. Nevie o nej povedať nič a jej interpretovanie prenecháva tým, ktorí požadujú nezásť mimo bytia. Oslobodenie idealizmu od bytia sa zakladá na podcenení bytia. Preto práve v tej chvíli, keď si idealizmus myslí, že bytie prekonal, je ním zaplavený zo všetkých strán. Tie intelektuálne vzťahy, do ktorých



rozpustil svet, sú rovnako existenciami, ktoré iste nie sú ani inertné, ani temné, ktoré však neunikajú zákonom bytia. Idealizmus nie je vystavený iba útokom všetkých tých, ktorí mu vyčítajú obetovanie zmyslovej reality, zaznávanie a opovrhovanie konkrétnymi a naliehavými požiadavkami človeka, hnaného každodennými problémami, a z toho vyplývajúcu neschopnosť riadiť a viesť; nemôže sa ospravedlniť ani tým, že unikol bytiu, lebo v rovine, kam nás privádza, nachádza v subtilnejšej forme, lákajúcej k falošnému pokoji, stále to isté bytie, ktoré nerezignovalo na nijakú zo svojich vlastností.

Avšak v úsilí – ak nie priamo v ceste – idealizmu nesporne spočíva hodnota európskej civilizácie: vo svojej prvotnej inšpirácii sa idealizmus snaží bytie prekonať. Každá civilizácia, ktorá akceptuje bytie, tragickú beznádej, ktorú obsahuje, a zločiny, ktoré ospravedľňuje, si zaslúži meno barbarská.

Jedinou cestou, ktorá sa odteraz otvára, aby uspokojila legitímne požiadavky idealizmu – bez toho, aby sme upadli do starých omylov –, je odhodlane zväziť celú ťarchu bytia a jeho univerzalitu, rozpoznať zbytočnosť činu a myslenia, neschopných zastávať miesto udalosti, ktorá v samom uskutočňovaní existencie túto existenciu rozbíja, činu a myslenia, takže nám nebudú maskovať pôvodnosť úniku. Z bytia treba vyjsť von novou cestou a riskovať pritom vyvrátenie určitých pojmov, ktoré sa zdajú zdravému rozumu a múdrosti národov ako najevidentnejšie.

---

Z francúzskeho originálu *De l'évasion* In: LEVINAS, E.: *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana 1982 s. 65 – 99 preložila Mgr. Michaela Fišerová.