

## LÉVINASŮV VZTAH K FENOMENOLOGII

JIŘÍ PECHAR, Filosofický ústav AV ČR, Praha, Česká republika

Lévinasova kniha *Teorie intuice v Husserlově fenomenologii*, vydaná v roce 1930, zprostředkovala ve francouzském prostředí první seznámení s Husserlovým myšlením: ve Francii tehdy kromě jedné knihy Husserlova někdejšího žáka, zabývající se vztahem fenomenologie a náboženské filosofie, o něm bylo tehdy publikováno pouze několik článků. Lévinas byl i spoluautorem francouzského překladu *Karteziánských meditací*, který byl Husserlem autorizován a zůstal za jeho života jediným vydáním této práce. I ve své knize z roku 1930 Lévinas zůstává v podstatě ještě věrným tlumočitelem základních koncepcí Husserlových, a i když se tu objevuje spolu s náznaky určitých kritických výhrad a jistý vliv myšlení Heideggerova, má to především umožnit upřesnění obrysů Husserlovy filosofie.

Ve fenomenologii Lévinas vidí především možnost překonat naturalizaci vědomí spočívající v tom, že subjektivní fenomény jsou chápány jako obsahy vědomí, které by byly „výsledkem kauzálního působení reálna na vědomí“. Nezávislost vnějšího světa vzhledem k subjektivitě je pro fenomenologii pouze nezávislostí vzhledem k aktuálnímu vědomí a předmět, který není v našem aktuálním pohledu, je vědomí dán v potenciální formě jako předmět aktuálního vědomí možného: tato potencialita vědomí je tím, co tvoří jeho horizonty. Vnímání věci je proto bytostně neadekvátní, neboť je možné jen v aspektech, jejichž počet je principiálně nekonečný. Oproti neadekvátnosti vnímání vnější věci je imanentní vnímání, jehož předmětem je sám proud vědomí, pro Husserla čímsi absolutním, ale Lévinas nicméně soudí, že vysvětlení této absolutnosti vědomí nebylo nikdy Husserlem podáno „explicitním způsobem“ a že v tom je zajisté „jedna z největších mezer jeho nauky“.

Jak ukazuje už název knihy, ústředním bodem Husserlovy filosofie je pro Lévinase pojem nazírání, intuice. Tento pojem charakterizuje určité akty, jako je akt vnímání, ale i imaginace a zpřítomňování, vzpomínky, v jejich rozdílu od aktů čistě signitivních a poznání spočívá právě v tom, že to, co bylo míněno neuspokojenou intencí pouhé signifikace, je potvrzeno aktem nazření. To se ovšem musí uplatňovat i v případě logických forem, i tady akt pouze signitivní může být vyplňován tím, co Husserl právě označuje jako kategoriální nazírání: v tom, že pojem kategoriálního nebo intelektuálního nazírání dovoluje „smířit teorii pravdy, která pravdu situuje do nazírání, s faktem, že stav věcí je konstituován také s pomocí kategorií“, vidí právě Lévinas „jeden z nejzajímavějších bodů Husserlovy nauky“. Pravda nespočívá v adekvaci myšlení a věci chápané jako adekvace subjektivní reprezentace a existujícího objektu, nýbrž její prvotní fenomén tkví v intencionalitě: soud je „pochopitelný a možný jedině na základě intencionality, na základě původní přítomnosti vědomí před světem“.

Teorie poznání je redukována na problémy konstituční: nejde o to, vysvětlovat jeho možnost. Tím právě Husserlova fenomenologie „přesahuje cíle a problémy teorie poznání, která by se snažila jen vyjasnit metody a zajistit jistotu věd“, tím, že v konstituční problematice nejde o vysvětlování vztahu vědomí k jeho objektu, nýbrž o objasnění smyslu

tohoto vztahu. To, že kontemplace není naším prvním postojem tváří v tvář reálnému, je ovšem zdůrazněno především v myšlení Heideggerově: „Nereprezentuje se svět v samotném svém bytí jako centrum akce,“ ptá se Lévinas, „jako pole aktivity nebo *starosti*, abychom mluvili jazykem Martina Heideggera?“ Jestliže intencionalita vyjadřuje obecný fakt, že vědomí se transcenduje k něčemu, co jím není, že se v něm konstituuje určitý smysl, tato transcendence se netýká jen vnímaných věcí: konkrétní život je životem jednání a citu, vůle a estetického soudu, a tím dané charakteristiky věcí nepředstavují jen zcela subjektivní reakci člověka, který je v světě, nýbrž je třeba je pojímat jako patřící k objektivní sféře. S tím souvisí i výhrada týkající se toho, že v Husserlově pojetí hraje poznávající představa roli jistého základu veškerého vědomého života: v tom právě Lévinas vidí důvod „intelektualistické povahy, jež je vlastní husserlovskému intuitivismu“. V Husserlových *Idejích* se sice výslovně konstatuje, že i neteoretické akty konstituují nové objekty neredukovatelné ontologické struktury, že i ony jsou „objektivující“. Konstituce teoretického objektu jim tu nicméně musí „sloužit za základ“, a tak „prvotním a základním postojem vůči reálnému je postoj nezaujatý, čistá kontemplace, kontemplace, která nahlíží věci jako ‚prostě věci‘. Predikáty hodnoty, charaktery *užitkové* věci jakožto užitkové jsou jen pozdější. Svět teorie je první“.



*E. Lévinas*

Fenomenologická redukce má Husserlovi dovolit dospět „k zdroji veškerého bytí, kterým je život“, ale protože vztah mezi *hylé*, jakožto imanentní prožitkovou látkou, a noeží zůstává podle Lévinase u Husserla nejasný, může vznikat zdání, že redukce je návratem k vědomí bez světa, kde by svět měl být konstituován na základě čisté „hylé“, a tedy jakýmsi „obnovením senzualistických tezí“. Pokud jde o to, že „v samotné představě konkrétního bytí je obsažena představa světa intersubjektivního“ a že tato skutečnost vyžaduje „intersubjektivní redukci“ otevírající „pole transcendentální intersubjektivní“, Lévinas konstatuje, že problémy s ní spojené byly předmětem intenzivního Husserlova zájmu, který se ovšem uplatnil do roku 1930 hlavně v pracích nevydaných. Ty sice působily velkým vlivem, ale Lévinas se necítil oprávněn čerpat z nich předtím, než budou publikovány.

Lévinas soudí, že reflexe života je u Husserla „příliš oddělena od života samého“, a postrádá u něho onen metafyzický základ nazření, kterým je „akt svobody“, takže filosofie pak „zaujímá v metafyzickém osudu člověka totéž místo jako teorie snažící se nazírat všechno sub specie aeternitatis“. A proti tomu zdůrazňuje, že život, v němž je třeba hledat původ reálna, má historickou povahu, a že tato dějinnost není nějakou druhotnou vlastností člověka, který by „napřed existoval a pak by se stával časovým a dějinným“, nýbrž že „dějinnost a temporalita tvoří samu substancialitu jeho substance“. Oproti Heideggerovi se u Husserla dějinnost vědomí neobjevuje jako originální fenomén a Husserl nevidí ani nutnost vysvětlit roli fenomenologické redukce v životě člověka: nespátňuje v ní „akt svobody, který je metafyzicky významný pro podstatu našeho života“, nýbrž naše svoboda neutralizovat existenční tezi naivního postoje, je pro něho jen „svobodou teorie“. A tak „dějinná role redukce, význam její intervence v určitém momentu existence“ není vůbec spatřována jako problém.

Dílo *Od existence k existujícímu* (*De l'existence à l'existant*), vydané v roce 1947, představuje určitý rozchod i s myšlením Heideggerovým, i když Lévinas zdůrazňuje zároveň, že jeho úvahy jsou ve značné míře „inspirovány filosofií Martina Heideggera“; přestože pociťuje „hlubokou potřebu opustit klima této filosofie“, je nicméně zároveň přesvědčen, že se tak nemůže stát formou návratu k filosofii, „která by mohla být charakterizována jako předheideggerovská“. Tento nový postoj se ovšem zrodil z prožitků spojených s Lévinasovým pobytem v zajateckém táboře v období druhé světové války a jejich ústředním bodem je určitý prožitek depersonalizace, „existence bez existujícího“, kdy všechny věci a osoby se propadají do nicoty a zůstává tu přece „anonymní proud bytí“, v němž vztah se světem je přerušen a ukazuje se, že tento vztah není synonymem existence, že ta je něčím, co světu předchází. A právě onen moment osudu lidstva, který bývá charakterizován jako rozvrácení světa, „konec světa“, je s to tuto skutečnost obnažit a konfrontovat nás s holým faktem anonymního bytí.

Onen anonymní proud bytí bez subjektu označuje Lévinas slovy „il y a“ – neosobní forma, která má význam našeho „je“, ale tak jako francouzský překlad našeho „prší“ nebo „je horko“ vyjadřuje ovšem nepřítomnost subjektu užitím zájmena třetí osoby. Když se třeba ve tmě noci všechny věci rozpustí a když tu už není „něco“, „tato univerzální nepřítomnost je sama zase určitou přítomností, přítomností absolutně nevyhnutelnou“. Duch už nemá proti sobě vnímaný vnějšek, a pokud lze vůbec mluvit o nějakém vnějšku, ten už není světem; a to, čemu se říká já, je samo pohlceno nocí, depersonalizováno. Nepřítomnost perspektivy se stává nejistotou, hrozbou absolutně neurčitelnou. V hrůze, kterou vyvolává dotek anonymního „je“, depersonalizovaný subjekt je „zbaven své subjektivity, své schopnosti soukromé existence“. A tuto hrůzu z anonymního bytí staví Lévinas do protikladu k Heideggerově úzkosti z nicoty: „zatímco u Heideggera úzkost realizuje ‚bytí k smrti‘, a je nějakým způsobem postižena a pochopena – hrůza z noci ‚bez východiska‘ a ‚bez odpovědi‘ je neodpuštělná existence“. Je to „hrůza z nesmrtnosti, věčnost dramatu existence, nutnost vzít na sebe navždy její tíhu“.

Tento prožitek zakoušíme zejména ve chvílích, kdy se marně pokoušíme usnout, třebaže neexistuje žádný důvod bdít. Bdění nespavosti nemá žádný subjekt: není to moje bdění, to „sama noc bdí“. Vědomí myslícího subjektu s jeho schopností spánku a nevědomí je právě možností „mít v sobě útočiště, abychom se do něho uchýlili z bytí“. Klade ní subjektu by umožnilo, aby do bytí vtrhl okamžik, „aby se zastavila tato nespavost, která

je jako sama věčnost bytí“. A vyvstání vědomí je současně shromážděním v určitém „zde“ spjatém s naším tělem. Toto „zde“ se podle Lévinase „radikálně odlišuje od onoho ‚tu‘, jež je zahrnuto v heideggerovském bytí-tu“, které už „implikuje svět“. Právě tím, že se určité místo stává naším útlukem, je dána i možnost spánku: vědomí, které přetrhává anonymní bytí bez subjektu, není tvořeno protikladem k nevědomí, nýbrž právě komunikací s tímto svým protikladem.

Jedinou možností pro subjekt, jak vyvstat v anonymním bytí, je pomíjivost přítomnosti, v níž „nekonečno času nebo věčnosti“ je „přerušeno a započíná znovu“. Lévinas odmítá pojímat spolu s Heideggerem okamžik jako vyvstávající v elánu směřujícím k budoucnosti a podržovat jej tak času: jeho výjimečný vztah k existenci spočívá v tom, že každý okamžik je počátkem, zrodem, a tudíž i tím, co činí možným absolutno angažování. Akt zaujetí pozice je na rozdíl od činu, který je obrácen k světu, úsilím, které se netranscenduje a je tak něčím původnějším než vztah světu, a tedy i něčím původnějším než Heideggerova „starost“, jež je právě už určována strukturou „uvnitř-vně“. Sám vztah k světu musí být charakterizován intencí, která nebude pojímána „v onom neutralizovaném a odtělesněném smyslu“, jaký má i u Husserla, nýbrž v onom běžném smyslu, v němž je obsaženo směřování k předmětu, který ukojí touhu. Jestliže se vztah k předmětům chápe jako starost o bytí, zneuznává se tím „upřímnost intence“, fakt, že „všechno, co je v světě dáno, není nástrojem“ a že „touha dokonale ví, po čem touží“. Jíme a pijeme proto, abychom jedli a pili, říká Lévinas, studujeme, abychom uspokojili svoji zvědavost, procházíme se proto, abychom se procházeli: To všechno není *proto, abychom* žili. To všechno *je* žít“. Odsuzovat tuto vazbu k světu jako neautentickou znamená „zneuznávat upřímnost hladu a žízně“.

Přijetí okamžiku vyžaduje úsilí narážející na fenomén únavy a lenosti. Jako únavu tu Lévinas popisuje onu „omrzelost vším a všemi“, která je „především omrzelostí sebou samým“, nemožným odmítnutím samotné nutnosti jednat a něco započít, odmítajícím váháním, jímž se existující zmocňuje své existence. A jako fenomén lenosti je tu popisováno tíživé prodlévání v nečinnosti, vztahující se k samotnému počátku aktu tak prostého, jako vstát, zvednout se; je to „couvání před činem“, které je právě „váháním před existencí, leností existovat“. Tyto fenomény svědčí o tom, že i v hypostázi okamžiku je možno znovu rozpoznat participaci na onom anonymním „je“ („il y a“), pokud hypostaze shledává sebe samu jako definitivní připoutání já k sobě samému, jako samotu.

Ani svoboda prožívaná v světě mě totiž není s to vymanit „z definitivnosti mé svobody samé“, a tato definitivnost, která je spjata se světem, je právě samota, neboť objekty v tomto světě „mají smysl, a jsou tudíž, jako kdyby přicházely ze mne“; i pochopení druhého dává zmizet jeho jinakosti. Dospět k druhému je naproti pochopenému světu „ontologicky nejradikálnější prolomení samotných kategorií já“. Fenomenologie jako taková „zůstává ve světě světla, ve světě osamocněného já“, pro které druhý je druhým já poznávaným sympatií, to znamená návratem k sobě samému“.

Překonat tragickou přemíru definitivního kontaktu s bytím, jak jej uskutečňuje okamžik, umožňuje čas. Není to ovšem čas, v němž všechny okamžiky si jsou rovnocenné: v něm je právě možná vždy jen kompenzace přítomného strádání, odměna za předchozí úsilí. Tento čas naději nestačí: „nestačí jí, aby slza byla setřena nebo aby smrt byla pomstěna“. Bytostná struktura času pro Lévinase spočívá v tom, že v ní „přítomnost nenachází pouze odškodnění, nýbrž že je znovuvzkříšena“. A takovou budoucnost ohlašuje už

sám akt soucitu: pohlazení utěšujícího se vztahuje k samotnému okamžiku bolesti, který není už odsouzen k tomu, být sám sebou. Pravá bytnost času jako času možné spásy spočívá v tom, že „já“ nevstupuje do příštího okamžiku jako identické, nýbrž že se znovu rodí „jinde než v sobě samém“, aniž by se proto ztrácelo v neosobním nebo ve věčném. Tuto jinakost si „já“ nemůže dát samo, spása může přijít jen odjinud, a tedy od druhého. Vztah s druhým však nesmí být myšlen jako splynutí v kolektivní představě, ve společném ideálu nebo v společném gestu, a tato výhrada se týká i Heideggerova „spolubytí“, které se odhaluje ve své autentické podobě kolem pravdy jako toho, co je kolektivně společné. Proti této kolektivitě Lévinas staví „kolektivitu já – ty, která jí předchází“ a která není participací na nějakém třetím členu, ať už by jím byla pravda, dílo, profese, zájem a cokoli společného. Vztah k druhému nelze chápat ani v pojmech reciprocity, protože intersubjektivní prostor, v němž se tento vztah rozvíjí, je prvotně asymetrický: druhý je slabý, zatímco já jsem silný, anebo je tím, kdo je cizí, mocný, kdo je nepřítelem. A když pak Lévinas říká, že idea bratrství implikuje ideu otce, a s ní i heterogenost já a druhého dotýká se už tématu, v které vyústí rozbory knihy *Totalita a nekonečno (Totalité et infini)*.

V této knize, která vyšla v roce 1961 s podtitulem *Esej o exterioritě*, je základním tématem právě protiklad mezi soběstačným Já a onou transcendencí, která nás otevírá druhému. Předpokladem existujícího Já je i zde zaujetí určitého místa ve světě: tělo, dům, práce, majetek – to vše představuje artikulace struktury tvořící identické Já. Proti této identitě vyvstává to, co je radikálně Jiné jen díky vztahu transcendence, který se uskutečňuje pouze v rozmluvě: v ní přiznáváme Druhému právo nad svým egoismem a zakoušíme nutnost ospravedlnovat se před ním. Vstřícné přijetí druhého, které je zároveň vědomím vlastní nespravedlnosti, moji svobodu problematizuje: postavení tváří v tvář je možné jen jako mravní uvedení v pochybnost. A právě toto zpochybnění vlastní spontánnosti přítomnosti Druhého je etika. Teorie, rozum vůbec, je oproti tomu jen rozvíjením totožnosti, při němž je individuuum uchopeno pouze ve své obecnosti. Také když je každý vztah k jsoucím podřizován vztahu bytí, jako v Heideggerově ontologii, je tím podle Lévinase jen potvrzováno „prvenství svobody vůči etice“. Onen druhý, jehož výraz ke mně promlouvá, ovšem moji svobodu neomezuje, nýbrž „rozvíjí ji tím, že podněcuje mou dobrotu“, když se mne dovolává „svou bídou a svou nahotou“, a v řádu odpovědnosti právě „tíha bytí dává vyvstat mé svobodě“. A z tohoto vztahu k Druhému nejsou ostatní vyloučeni, neboť zjevení jeho Tváře je zároveň „svědectvím přítomnosti třetího, všeho lidstva v očích, jež na mne hledí“ a díky této přítomnosti je řeč spravedlnost jako „příkaz, který mi káže přikazovat“.

Jestliže zjevení Druhého označuje Lévinas jako setkání s jeho Tváří, pak jen proto, že Tvář je pro něho nikoli viděnou formou, nýbrž výrazem, živou přítomností, jejíž manifestace je již promluvou. A tím, co může sloužit jako řeč, nejsou jen verbální znaky, nýbrž všechny znaky, které si žádají dešifrování. Právě proto, že význam není „definován neosobními strukturami rozumu“, nýbrž rozum sám je „definován výrazem“, nemůže pluralismus společnosti „zmizet v povznesení k rozumu“, nýbrž je naopak podmínkou tohoto povznesení. Vztah k Druhému, který je právě tak původní jako ona konstituce, z níž měl být podle Husserla vyvozen, se uskutečňuje právě jen „ve vztahu řeči, jejímž bytostným momentem je oslovení, vokativ“, a to, k čemu se takto obracím, není to, čemu rozumím. Řeč je přechodem od individuálního k obecnému jen proto, že „moje věci nabízí druhému“ a rozvrhuje tak „základy společného vlastnění“. A protože prvotním výko-

nem pravdy není samota vidění, svět předkládaný nám tím, kdo je vůči nám radikálně jiný, nemůže ovšem nikdy být „v originále“, jak by chtěla Husserlova fenomenologie.

Transcendence v Lévinasově smyslu se děje jako Touha, kterou nelze převádět na potřebu, jež by spočívala ve vyplnění nějakého vlastního nedostatku; a je-li tím, co nelze ukojit, pak jen proto, že sama přítomnost Druhého ji ustavičně prohlubuje. Je to nikdy nenasytitelná dobrota jako vztah k Dobru, které je vzhledem k potřebám „cosi navíc“, které je, tak jako to viděl už Platón, „za hranicami bytí“. Lévinas tu připomíná i Descartesovu ideu Nekonečna jako přesahování přes jakoukoli adekvátní ideu. A tato metafyzická transcendence vyžaduje radikální oddělení, jímž bytost vzdoruje jakékoli totalizaci. Tato separace Já se musí završit v duši, která jako taková je „přirozeně bez-božná“, neboť právě ono „přerušeni participace, na jehož základe se já klade jako totožné a jako já“, je atheismem jako stavem, který předchází jak negaci, tak i afirmaci božského. A jedině ten, kdo se k absolutnu vztahuje jakožto bez-božný, může přijímat absolutno očištěné od násilí posvátného“. Lévinas zdůrazňuje, že idea nekonečné transcendence není něčím, s čím je možné se sjednotit participací, a že se tudíž „odlišuje od pojmu Boha, který mají věřící pozitivních náboženství“. „Monoteistická“ víra očištěná od mýtů předpokládá metafyzický ateismus. Tím, že naším vztahem k metafyzicku je „etické chování, a nikoli theologie“ a že neexistuje nějaké „poznávání“ Boha, které by bylo „oddělené od vztahu k lidem“, je dáno také, že „všechno, co nemá svým základem mezilidský vztah, představuje nikoli nějakou vyšší formu náboženství, nýbrž vždy jen formu primitivní.“

I tady se opakuje odmítání Heideggerova pojetí života jako starosti: v protikladu k pojetí světa jako systému poukazů, jehož poslední člen se týká naší existence samé, u Lévinase „svět odpovídá souboru autonomních účelností, které o sobě navzájem nevědí“, a právě tato „nepřítomnost poslední účelnosti má svou pozitivní stránku, dezinteresanou radost ze hry“. Je lidské „těšit se bez užitku“, beze vztahu k užitečnosti, která by byla „redukovatelná na starost o existenci“. A v protikladu k intencionalitě představování, na niž se soustřeďuje Husserl, je zde vyzdvížena intencionalita slasti, kterou nouze a potřeby těla stvrzují jakožto nekonstituovanou: právě tělo je stále popírání privilegia připisovaného vědomí jakožto tomu, co všemu propůjčuje smysl.

Vztah k věcem se přitom „odbývá uvnitř nevládnutelného, jež obemyká či zahrnuje, aniž by mohlo být obemknuto či zahrnuto“, a toto nevládnutelné označuje Lévinas slovem „živelno“. Živel, do kterého se hroužíme, je bez formy a živelno není myšlením zachycováno jako předmět; jako „čistá kvalita“ je také „mimo rozlišení konečného a nekonečného“. Živelnost čisté kvality, s níž nás konfrontuje smyslovost, přichází odnikud, a toto přicházení z ničeho naznačuje ovšem i budoucnost, v níž vyvstává i virtualita zániku toho, co se takto nabízí. Ta stránka živlu, která je ke mně obrácená, skrývá „hloubku nepřítomnosti“, a právě tento „noční rozměr budoucnosti“, říká Lévinas, je ono holé, anonymní „jest“ („il y a“), které popisoval ve své předchozí práci. Ale to, že svoboda slasti se zakouší jako omezená není dáno „tím, že já si nezvolilo svoje narození, a že je tedy vždy již situované“ (jak to vystihuje Heideggerův pojem „vrženosti“), nýbrž tím, že „plnost jeho okamžiku slasti nemá jistotu vzhledem k neznámu právě toho živlu, z něhož se těší“.

Aby se já mohlo prací a vlastněním vymanit z hrůzy a závratí anonymního „jest“, musí dojít k jeho soustředění v sobě, které se konkrétně děje jako obývání v příbytku. Už zde ovšem hraje určitou roli setkání s druhým, které se původním způsobem děje v mírnosti ženské tváře“, neboť podmínkou interiority Domu a bydlení je Žena. Na tom

nemění nic ani eventuální empirická nepřítomnost bytosti ženského pohlaví v nějakém obydlí: i pak tu rozměr ženství zůstává jako „samo vstřícné přijímání obydlí“, a „diskrétnost této přítomnosti“ už „zahrnuje všechny možnosti transcendentního vztahu k druhému“.

Subjekt nazírající svět předpokládá takto už odstup od anonymnosti živlů: ty zůstávají sice obývajícimu já k dispozici, ale jeho práce jim může „vytrhávat věci a tak odhalovat svět“. Vlastnictví dává vyvstat věci tím, že „uchopuje bytí jsoucna“, takže ontologie jakožto chápání bytí jsoucna „je spontánní a předteoretické dílo každého obyvatele země“. I dispozice vlastním tělem předpokládá suspendování „živlu, v němž se koupeme“, neboť tělo je „mým vlastnictvím, jen pokud se již mé bytí pozdržuje doma na hranici nitra a vnějšku“. Ze vztahu k Druhému čerpá svoji svobodu vzhledem k světu i samo představování: abych k věcem mohl zaujmout onen odstup, který umožňuje vidět je v nich samých, „musím již to, co vlastním, umět dávat“. A to právě předpokládá již řeč, která je jakožto označování věci pro druhého „původním vyvlastněním, původním darem“: není „exteriorizací představy, která ve mně preexistuje, nýbrž činí společným svět, který až dotud byl můj“.

Touto řečí není ovšem „univerzálně soudržný diskurz“, který by byl s to pouze uskutečňovat „universální stát, v němž se rozpouští mnohotvárnost a který je koncem každé rozmluvy, protože v něm není mluvčích“. Pluralitu společnosti umožňuje jen takový společenský vztah, v němž subjektivita není měřena pravdou, nýbrž uskutečňuje se v „přímosti vstřícného přijetí“. Nejen mír, ale i válka předpokládá bytosti, které nejsou jen částmi totality, a proto „pouze bytosti schopné války se mohou pozdvihnout k míru“. Jen bytost, která je na jiné bytosti současně nezávislá a současně pro ni otevřená, může proti nevyhnutelnému násilí smrti klást svůj čas, jenž je „odkladem“ a díky němuž není všechna její existence bytím k smrti, nýbrž je oním „ještě ne“, jež je „způsobem bytí proti smrti, ustupováním před smrtí v samém nitru jejího neúprosného přibližování“.

Vůle se vydává Druhému svým dílem, které se odděluje od intencí a vlastnictví svého autora a jehož se zmocňuje cizí vůle, a právě jen díky dílům existují dějiny, které „vůle bez děl nejsou s to vytvořit“. Ale do mezery oddělující dílo od vůle se může vsouvat násilí, a právě tento statut vůle, která může být zrazena, je tělo: to se ve své aktivitě samé, „ve svém bytí pro sebe“ proměňuje takto „ve věc, s níž lze zacházet jako s věcí“. Jestliže „soud dějin zabíjí vůli jako vůli“, a jestliže soud, který vůle hledá, jí má potvrdit proti smrti, svoboda, o kterou jde, se nicméně „vypracovává do reality jen díky institucím“. Proto apolitickou svobodu Lévinas pokládá za iluzi. Nicméně vůle jakožto věrná sobě samé se v jistém smyslu dějinám vymyká, když klade sebe samu jako podrobenou soudu exteriority „schopné rozvazovat a rušit dějiny“: ospravedlnění a odpuštění je podle Lévinase možné jen jako náboženské vědomí, v němž se interiorita „otevívá před tváří Druhého, k němuž mohu mluvit“. Lévinas je přitom přesvědčen, že smysluplný život „nesmíme měřit ideálem věčnosti“. Na otázku toho, čím mi hrozí smrt, o níž nevím, kdy přijde, jestli je „nicotou nebo novým počátkem“, nelze dát odpověď. Smrtelnost jako „konkrétní a původní fenomén“ znamená, že v samotném „bytí pro sebe mé vůle jsem vystaven cizí vůli“, ale právě proto nemůže smrt vzít životu všechn smysl, neboť „vůle, která je vystavena smrti, avšak nikoli hned, má čas být pro Druhého a nalézt znovu smysl i navzdory

smrti“. I v oné svrchované zkoušce, kterou je utrpení, je vůle v trpělivosti s to dosáhnout „vlády v novém smyslu, v němž se jí smrt již nedotýká“ a kdy její egoismus stojí „na pokraji existence, která již neklade důraz na sebe samu“.

Čas nutný k manifestaci pravdy za viditelnými dějinami vyžaduje ono původní uzpůsobení času, kterým je otcovství, tedy vztah, v němž subjektivita se může „vzdát sebe sama bez násilí“, a to nikoli aktem rezignace, nýbrž aktem lásky. Otcovství v tomto smyslu charakterizuje ovšem pro Lévinase „strukturu, která překračuje biologickou empirii“. Otec není ten, kdo své dítě má, nýbrž svým dítětem je, a tím je definován paradoxní vztah k tomu, kdo je sice druhý, ale zároveň je já, a tedy vztah k sobě samému, který zároveň není já. Díky tomuto vztahu je já s to přenést se přes smrt, a to se může dít jen v rovině, která zjevení Druhého v tváři „předpokládá i transcenduje“.

To předznačuje i erotický vztah, v němž se právě ocitáme současně „uvnitř rozmluvy i mimo ní“, a v němž se stýká potřeba i touha, žádost i transcendence. Erotická nahota je právě výraz, který „vyjadřuje svou rezignaci na výraz a mluvu a který se vytrácí do dvojznačnosti mlčení“: milovaná bytost, jež se „vrátila do dětství bez odpovědnosti“, je tu „jako nezodpovědná animalita, která neříká skutečná slova“, ale toto „ne-značení lascivity“ zároveň jakožto „rub výrazu“, jakožto to, „co výraz ztratilo, poukazuje k tváři“.

V rozkoši se člověk setkává se sebou nikoli jako se sebou samým, nýbrž jako by byl já někoho jiného, a hledá „vně souhlasu či rezistence svobody“ závrtnou hloubku toho, co ještě není. Já tu nejedná, nezmocňuje se možného, nýbrž je unášeno do „absolutní budoucnosti, kde se sobě vymyká a ztrácí své postavení subjektu“. Tím právě je pro Lévinase v rozkoši naznačen již vztah k dítěti, které „je současně jiné i já sám“.

A protože budoucnost dítěte přichází „zpoza hranice možného, zpoza hranice rozvrhování, vztah k budoucnosti není jako u Heideggera schopností subjektu. V sebevzdání, kterým je vztah k dítěti, Já zakouší i „přes definitivnost nevyhnutelné smrti“ své pokračování v Jiném. Nejde o nějaký věčný život, kterého by se dostávalo stárnoucímu já, nýbrž o pokračování dějin „procházející diskontinuitou generací, skandovaných nevyčerpatelnými mladostmi dítěte“. Touha se tak završuje tím, že transcenduje k tomu jenž je sám transcendující, že „plodí Touhu“. Takto chápaná plodnost není ovšem vázána pouze na biologickou empirii plození, nýbrž charakterizuje strukturu, která tuto empirii překračuje. A jestliže „lásky otce k synovi završuje jediný možný vztah k jedinečnosti jiného“, otcovství se děje nicméně zároveň „jako nespočetná budoucnost“, takže „zplozené já existuje současně jako jediné na světě i jako bratr mezi bratry“. Jeho vyvolení se završuje právě tím, že já je situováno tváří v tvář druhým tak, aby je „nikdo nemohl nahradit a změřit rozsah jeho odpovědnosti“.

Podstatou času není pro Lévinase tak jako pro Heideggera konečnost bytosti, nýbrž její nekonečnost, ale tato nekonečnost předpokládá právě onen interval oddělující otce od syna, interval, jehož ustavení vyžadující smrt „osvobozuje bytost z omezení osudu“: ospravedlnění času záleží právě v onom znovupočítání, které umožňuje vzkříšení všech možností v přítomnosti obětovaných. A jestliže Lévinas předtím prohlásil, že odvolávání se k věčnosti se mu nejeví nepostradatelné, v závěru své knihy soudí nicméně, že lidský sen o „šťastné věčnosti“ není pouhým pomýlením, protože „dovršení času není smrt, nýbrž mesiánský čas, v němž se ustavičně obrací ve věčné“.



Právě v tomto mesianismu, který je živou tradicí judaismu, lze spatřovat souhrn Lévinasova etického myšlení.

#### LITERATURA

- [1] LEVINAS, E.: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin 1970.
- [2] LEVINAS, E.: *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin 1990 (čes. prekl. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH 1997).
- [3] LEVINAS, E.: *Totalité et infini*. Den Haag: Nijhoff 1961 (čes. prekl. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997).

---

Doc. PhDr. Jiří Pechar  
Filosofický ústav AV ČR  
Jilská 1  
110 00 Praha 1  
Česká republika