

**DRUHÝ A STRUKTURA ZKUŠENOSTI: MEZI BLANCHOTEM  
A LÉVINASEM**

ALICE KOUBOVÁ, Katedra filosofie a dějin přírodních věd, Přírodovědecká fakulta Univerzity Karlovy, Praha, Česká republika

KOUBOVÁ, A.: The Other and the Structure of Experience: Between Blanchot and Levinas  
FILOZOFIA 64, 2009, No 8, p. 774

The aim of the paper is the comparison of the conceptions of Emmanuel Levinas and Maurice Blanchot, which should serve as a basis of the further contemplation of the relationship between thinking and experience. The shared critical view of the phenomenological interpretation of experience leads both philosophers to an alternative conception, in which experience transcends thinking and in face of such an experience the reality is an alterity. However, the experience of alterity, which underlines the wholeness and temporal unity of all human thinking, is conceived differently, resulting in different conceptions of subjectivity: With Levinas the dominating role is played by humankind as the opposite of the nonhuman, while with Blanchot the dichotomy is dissolved. His conception is thus a challenge to conceive the experience, thinking and reality beyond the human/nonhuman dichotomy.

**Keywords:** The structure of experience – Otherness – Subjectivity – Non-Intentional experience

Cílem tohoto příspěvku je pomocí srovnání koncepcí Emmanuela Lévinase a Maurice Blanchota dospět k rozvinutí některých možností, jak myslet vztah mezi myšlením a zkušeností. Oba autoři spolu sdílejí kritický postoj vůči představě nerozlučného a vzájemně jednoznačného spojení mezi myšlením a skutečností, které je zakotveno ve struktuře zkušenosti. Jak Lévinas, tak Blanchot se staví proti koncepci zkušenosti, jejíž struktura má formu kompaktní obousměrné a časově kontinuální intencionality. Myšlení, které se odkazuje na zkušenost, tedy vesměs fenomenologické myšlení, nemůže podle nich dospět jednoduše k věcem samým, a to především proto, že zkušenost v jistém smyslu myšlení přesahuje. Takto zakoušená skutečnost pak nemůže spadat ani do oblasti „vlastní“ skutečnosti myslícího, nýbrž je bytostnou alteritou. Důležité však je, že myšlení se k této přesahující zkušenosti má podle obou autorů nějak vztahovat, neboť tato zkušenost je jeho specifickým počátkem, či centrem.

Touto reinterpetací zkušenosti a myšlení se však zřejmě narušuje celá klasickou fenomenologií navržená struktura lidské existence a s ní i představa kontinuální a kompaktní časovosti sjednocené ve formě jednoty časových extází či formou spjatosti přítomného okamžiku s vlastní retencí a protencí. Proto nabízejí oba autoři reinterpetaci struktury časovosti, která napříště nemůže mít jednoduše povahu kontinuální linie zatočené případně do kruhu.

Zkušenost alterity, která protrhuje celistvost a temporální jednotu každého lidského

myšlení, je však u obou autorů tematizována jiným způsobem, což vede k jinému porozumění tomu, jak je myšlení vázáno ke zkušenosti a k lidské subjektivitě. Věnujme se tedy postupně těmto koncepcím.

**Emmanuel Lévinas.** Lévinas sdílí fenomenologické přesvědčení, že myšlení se musí odvolávat na zkušenost, má-li mít platnost a věrohodnost. Toto přesvědčení však vede k potřebě nalézt jistou zkušenost význačnou, která zakládá či charakterizuje celé zkušenostní pole. Tato zkušenost má být *bezprostřední evidencí určitého fenoménu* a fungovat jako Archimédův bod, z něhož lze odvodit strukturu myšlení zkušenosti jako takové.

Cestu k této zakládající zkušenosti je možno spolu s fenomenology nazvat cestou redukce. Redukce Lévinasova stojí takřka v přímém kontrastu vůči redukci Husserlově. Na rozdíl od Husserla, který redukuje vše, co je doprovázeno a ovlivněno praktickým kontextem zakoušení, situačním poukazováním, náladou, vůlí, motivací, či gestem, až dospívá k rovněž transcendentální subjektivitě vědomí, redukuje Lévinas naopak vše, co je uchopeno ze srovnávacího hlediska, co lze konstatovat při pohledu zevnějšku, a uchopovat jako v různých svých výskytech univerzálně totožné. Lévinas tedy redukuje transcendentální subjektivitu, aby našel zakládající zkušenost z perspektivy absolutní singularity. Tímto postupem dospívá k bezprostřední evidenci takové zkušenosti, která je zážitkem *nesouměřitelné jinakosti* toho, s kým se zakoušející ve zkušenosti setkává. Tento asymetrický vztah nevede k odhalení žádné jiné charakteristiky zakoušeného, než té, že se jedná o absolutně jiné. Zkušenost jakožto naplněnou intencionalitu je tedy u Lévinase v posledku nutno nahradit pojmem zážitku a místo zkušenosti fenoménu je příznačnější hovořit o zážitku epifanie.

Tato bezprostřední evidence, která má zakládat fenomenologické myšlení, je zároveň založením *určité charakteristické duality tohoto myšlení*. V epifanii tváře již je totiž založena podoba struktury vnějšku a vnitřku, respektive oblasti zakoušeného a zakoušejícího, i když v tomto zážitku samém nejsou tyto póly od sebe vzájemně oddělitelné. Veškerá zkušenost vyplývající z epifanie tváře má však od nynějška strukturu vztahu mezi absolutně stejným a absolutně jiným. Díky tomu, že je intencionální struktura odvozena z primárního a celistvého zážitku, jsou zároveň tyto odlišitelné póly od sebe *neoddělitelné*.

Tato dualita má však výrazně jiný charakter než dualita neoticko-noematické struktury, která vzniká v rámci Husserlovy redukce. Lévinas, jak je známo, kritizuje totalizující pojetí charakteristické duality u Husserla a ve svém vlastním myšlení koncipuje takovou fundamentální dualitu, která své členy nespojuje do úplnosti, nezastřešuje je, ani neuzavírá. V jeho případě nelze mluvit o tom, že se póly základní duality vzájemně vylučují a zároveň doplňují do dokonalé jednoty. Póly stejného a jiného jsou spíše poukazy, které se k sobě váží nikoli skrze vzájemné sloučení, ale na základě vzájemné non-indiference, ne-lhostejnosti stejného vůči jinému. Topologie fundamentální duality tak již nemá podobu *oboustranně* orientované úsečky spojující své dva krajní body, ale *jednostranně* orientované linie vycházející ze stejného a zakřivující se směrem k nedostižnému nekonečnu spolu s tím, jak se blíží k radikálně jinému. Díky tomuto výkladu se také mění interpretace časovosti, která je v tomto momentu výrazně patrná. Časovost má podobu heterogenních časových linií, diachronie času, který je ve své přítomnosti nikoli naplněn, nýbrž

přerušen, roztržen jiným časem. Tyto dva časy, čas stejného a čas jiného se nicméně v bezprostřední evidenci, v epifanii tváře, jistým způsobem protínají. Jejich protnutí má povahu náhlého „úderu blesku“, chceme-li se přidržit již existujících filosofických metafor. Tento úder blesku spojuje dvě heterogenní roviny času, zpřítomňuje dva časy, je linií jejich setkání. Proto má, domnívám se, bezprostřednost tohoto zážitku formu určité přítomnosti, přítomnosti bez trvání a bez minulosti a budoucnosti.

V tomto rozvrhu je tedy otřesena klasická fenomenologická myšlenka intencionality. Zakoušející a zakoušené jsou ukázáni jako principiálně nesouměřitelní. To jinými slovy nutně znamená, že zakoušející a zakoušený nejsou skutečností stejného druhu a že tato nesourodost není slučitelná v rámci nějaké vyšší jednoty. Lévinas se tímto snaží vyhnout jakékoli apriorní substancializaci lidské bytosti. Já a druhý nejsou předem dáni jako „lidé“, bytosti stejného druhu. Já tedy primárně není lidským „já“, ale radikální stejností; a obdobně druhý není primárně lidským druhým, ale radikální jinakostí. Lidství se pak konstituuje až *přímo* ve zkušenosti překročení, v singulární události tělesného setkání, totiž v zážitku epifanie tváře, a nikoli *před* touto zkušeností, ve sféře jistého *a priori*. Tvář není nikdy tvář člověka *předem*, teprve v zážitku její epifanie konstituuje tato tvář lidství jako takové.

V tomto bodě je však třeba se zastavit. Lévinas totiž ve svém tvrzení o bytostné otevřenosti fundamentální duality, o nesouměřitelnosti zakoušejícího a zakoušeného a asymetrii celého vztahu, není zcela důsledný. Ačkoliv totiž tvrdí, že tvář není nikdy předem lidská, je zároveň epifanie tváře potvrzením jisté domény lidství a jejím vymezením se vůči doméně tak zvané nelidského. V epifanii tváře se totiž nejen konstituuje lidství onoho absolutně jiného, se kterým se setkávám, a tím pádem se definuje lidství jako nepostižitelná alterita, stále unikání apelujícího nekonečna, ale stvrzuje se tu i lidství toho, komu se tvář zjevuje. Jen člověku se může zjevit tvář; a zároveň: tvář nemůže být nelidská. Tvář tudíž zakládá lidství obou zúčastněných ve smyslu vztahu tváří v tvář. Ten, kdo touží po absolutně jiném, získává svou touhou vlastní lidství a v jeho touze po tváři se konstituuje lidství toho, s kým se v tělesné prezentaci smyslu setkává. Dualita radikálně stejného a radikálně jiného je tedy nakonec zvláštním sjednocením, ustavením sféry jednotné ontologie člověka, jakožto bytosti vždy radikálně jiné, nezestejnitelné. Ačkoliv se lidské bytí proměňuje a ačkoliv tvář zjevuje *vždy jiné* lidství, zakládá vztah tváří v tvář, jak už i toto sousloví napovídá, doménu jednoty vymezené vůči oblasti nelidského.

Důvody tohoto konečného sjednocení a uzavření vyplývají podle mého názoru již z původního rozvrhu Lévinasova redukce. Tato redukce vychází z předpokladu možného oddělení absolutní stejnosti od absolutní jinakosti. V *Totalitě a nekonečnu* Lévinas přiděluje absolutně stejnému neproblematický ontologický status a primárnost ve smyslu každodennosti. „Já“ je v tomto textu představeno jako bytí, jehož esence je vyplněna v identitě. Ačkoliv toto bytí nezůstává stále totéž, je schopno se jako totéž neustále identifikovat a udržovat svou identitu skrze hermeneutické sjednocování. Tím se ovšem první pól duality zkonečňuje a uzavírá ([4], 124 n.).

Na druhé straně je pól absolutně jiného rovněž obdařen jasným smyslem. V *Jinak než být* [2] Lévinas tvrdí, že epifanie tváře nese v posledku vždy význam zjevení *fenoménu*, tedy jednotky smyslu, která něco v pozitivním smyslu znamená. Sféru absolutní stejnosti tedy proráží v zásadě jenom smysl, tedy jasně kladená šipka, která určuje další směr

pohybu, vyvádí ven z dosavadní uzavřenosti a zakládá nové pozitivní určení. Ačkoliv jde o smysl cizí a problematizující uzavřenou doménu egoismu sebe-identického bytí, jde vždy o jednotku pozitivně komunikovatelného smyslu. Tvář apeluje a „něco“ přikazuje; tváří je rozumět (a když tvář rozedírá a spaluje, jak je to patrné v některých pasážích *Jinak než být*, pak je to cesta proti smyslu, ani nikoli mimo něj). Ve světě Lévinasova myšlení se nemůže zjevit prázdna tvář, která není ničím a nic konkrétního nechce; bezobsažná zející prázdnota je přírknuta pouze neutralitě bytí, *il y a*, které subjektivitu ohrožuje, metaforicky řečeno, z druhé strany oproti naléhání etické sféry. Subjektivita je však schopna rozpoznat tvář od bytí, nekonečno od chaosu; ví, kdy se nechat vyvést a kdy je nutno se bránit. Subjektivita ostře rozpoznává smysl a nesmysl, tedy lidství a nelidství. Člověk jako otevřenost se otevírá pouze takové jinakosti, která je relativně bezpečná a spásonosná, zachraňuje otevřenost stejného pro něj samého a neriskuje lidství. Z těchto charakteristik setkání s tváří vyplývá i specifická povaha druhého: druhý je taková jiná bytost, kterou se nikdy nestanu, neboť navzdory všem mým možným proměnám a krokům směrem k alteritě se neproměním nikdy v druhého. Druhý je *někým jiným než já*, nesouměřitelným, nedosažitelným vnějškem. Tato nedosažitelná jinakost se manifestuje v jeho těle, do kterého se já jakožto absolutní stejnost nevtělím. Smysluplný a tělesný vztah mezi vnitřní absolutní stejností ipseity a vnější absolutní jinakostí zakládá přitom doménu lidství.

Vraťme se ovšem k tomu, co Lévinas odhaluje jako bezprostřední zakládající zkušenost. Není možno z této zkušenosti vyjít a tematizovat zakoušení jiným způsobem, než jak to dělá sám autor? Lévinas ve své tezi o zážitku absolutní jinakosti přeci tvrdí pouze to, že *zkušenost ukazuje skutečnost jako nesouměřitelnou*. Tato teze nemluví o jinakosti lidské, ale o jinakosti skutečnosti. Na myšlenku, že jinakost není výlučnou charakteristikou tváře, která konstituuje lidství, naráží sám Lévinas v díle *Existence a ten, kdo existuje*. Zde se snaží ukázat, že svět je prvotně světem praxe, kde se věci dávají jakožto věci pro nějaký subjekt a kde se neukazuje jejich jinakost. Existují však okamžiky, kdy se věci vytrhují z této příslušnosti k nějakému subjektu, což se děje např. v umění ([3], 43 n.). Myšlenku jinakosti skutečnosti ve zkušenosti však Lévinas záhy opouští a spokojuje se s rozvíjením absolutní jinakosti druhého (člověka), který zakládá etický vztah. Domnívám se, že právě v tomto bodě se Lévinasova koncepce zkušenosti nejvíce odlišuje od rozvrhu Maurice Blanchota. Význačná zkušenost, kterou Blanchot popisuje v *Literárním prostoru*, nemá povahu narušení absolutní stejnosti ze strany jinakosti druhého, kterým se nikdy nemohu stát, nýbrž je momentem rozpadu samotné domény absolutní stejnosti skrze objevení jiného, kterým vždy jsem, ačkoliv tento o sobě nikdy nemůže říkat „já“. Přesuňme se tedy k výkladu Blanchotově.

**Maurice Blanchot.** V *Literárním prostoru* popisuje Blanchot zkušenost, která je spojená s tvorbou literárního díla, respektive s afirmací tohoto díla samého během procesu psaní. Význačnost této zkušenosti spočívá stejně jako je tomu u Lévinase v tom, že protrhuje běžnou intencionální zkušenost zakoušejícího, který zakouší zakoušené v žité přítomnosti (*le présent vivant*). Na rozdíl od Lévinasovy koncepce není však intencionální struktura zkušenosti ve zkušenosti díla pouze narušena, a to ze strany zakoušeného, který je principiálně nezakusitelný jako můj vlastní předmět zkušenosti. V této zkušenosti dochází podle Blanchota přímo ke smazání „já“, tedy zakoušejícího. I z tohoto důvodu po-

tom časovost této zkušenosti nemůže být jednoduše momentem jakéhosi protnutí, či posunutí dvou časů. V této zkušenosti se neseťkává čas lidské subjektivitu s časem jiného. Stejně jako je zde absentní zakoušející, je zde absentní i čas.

Absence času však neznamená jednoduše, že o čase zde není možno nijak hovořit. Tento čas je absentní jedině ve vztahu k času kontinuální osobní každodennosti, vůči zakoušenému času. Tento čas je tedy neosobní, ovšem v tom smyslu, že nese tón toho, jehož osobitost je v tomto čase smazána: „*Když na díle obdivujeme jeho tón, ..., co tím máme na mysli? ... právě toto ticho, tuto mužnou sílu, díky níž si ten, kdo píše, jsa zbaven sám sebe, jsa tím, kdo se zřekl svého já, v tomto smazání přece jen uchovává autoritu jisté moci, rozhodnutí umlknout, aby v nastalém tichu přijalo formu, koherenci a smysl to, co mluví bez začátku a konce*“ ([1], 20). Právě v tomto smyslu je absentní čas opět určitou přítomností, nikoli však ve smyslu úderu blesku ani ve smyslu každodenní přítomnosti svázané s předešlým a následujícím okamžikem. Na rozdíl od přítomnosti typu coup de foudre nespojuje tato přítomnost dva časy skrze nelhostejnost, nýbrž je přítomností lhostejnou k „já“. Je to přítomnost, kterou **jako** přítomnost nemůže prožít žádný prožívající, neboť každé já je v ní smazáno. V tomto smyslu je tato přítomnost absencí, neboť je neprožitelná jako přítomnost a je přesto časem, neboť je rozpětím, rozlehlostí neintencionální zkušenosti, která nemá horizont. Je to přítomnost jako mocné působení, jako silové pole. Tato přítomnost charakterizuje otevřenost, která riskuje všechno, neboť se zde nedočká sebeurčení ani sebepotvrzení. „... znamená to, že tam, kde jsem, se už nemohu na sebe obracet a že ten, kdo se na mě obrací, neříká „Já“, není sám sebou“ ([1], 22). Otevřenost zde neznamená připravenost k proměně, ale absolutní nejistotu. Člověk jako otevřenost se v tomto momentu dostává do přítomnosti, která je zcela neosobní, kde působí neurčité My, nesmírné Kdokoliv bez tváře. Jinakost v této zkušenosti tedy nemá tvář a manifestuje se ve zcela „nelidské“ tělesnosti, v písmu. Povahu jiného, která vystupuje v této zkušenosti, Blanchot předvádí na příkladu snění: „*Ten, kdo sní, spí, ale ten, kdo sní, už není tím, kdo spí, není to ani někdo jiný, nějaká jiná osoba, je to tušení druhého, toho, kdo už nemůže říkat já, toho, kdo se nepoznává ani v sobě ani v někom druhém*“ ([1], 367 – 368). Druhý ve zkušenosti díla není tedy nikdy někým jiným než jsem já. Je to druhý bez tváře, jsem to já bez sebevztahu, já, který je zcela jiný než já, je to písmo bez autora. V této zkušenosti dochází k rozkladu sebe sama, k rozvinutí alterity, která jednoduše ničí každou niternost v její stejnosti. Člověk může být v přítomnosti tím, kým není, ale tak, že tuto alteritu nikdy nemůže zažít jako přítomnou.

Tato zkušenost jinakosti se od Lévinasem rozvinuté zkušenosti liší rovněž tím, jaká k ní vede cesta z každodenního prožívání. Na rozdíl od touhy, která je touhou absolutní stejnosti po nedosažitelném absolutně jiném, je podle Blanchota jedinou možnou vazbou ke zkušenosti bezčasu fascinace, resp., jak říká „*velká hnutí lásky*“ ([1], 180). Fascinace a velká hnutí lásky vedou umělce k tomu, co prvotně přesahuje každou vůli. Lásce tedy na tomto místě musíme rozumět jako absenci vůle. Aby vůle byla absentní, nesmí však být přítomná ani ve formě vůle zbavit se vlastní vůle. Po díle nelze toužit, nelze se na něj zaměřit a dobrat se k němu a to ani na základě volní pasivity. I když má podle Blanchota smysl o dílo usilovat, není láska, ani fascinace, které vedou k dílu, přímým výsledkem této snahy. Protože se ani vůlí nedá zbavit vůle, je tedy potřeba v umělecké tvorbě „někam“ mířit, ale toto míření je vlastně způsobem odkanalizování myšlení, zavedení do

pasti sebevztahu, díky kterému se rozvine proces odvracení: „*Nejsem díky vědomí v každém okamžiku jinde, než kde jsem, nejsem pořád pánem jiného a tím, kdo je jiného schopen? Ano, to je pravda... Taková je lidská situace: moci se vztahovat jen k věcem, které nás odvracejí od jiných věcí a co je vážnější, být ve všem sám sobě přítomen a v této přítomnosti mít každou věc jediné před sebou, být od ní oddělen tímto naproti sobě a tímto postavením být oddělen sám od sebe*“ ([1], 176).

Intencionální snaha je tedy způsobem jak zaměstnat vůli a umožnit tomu, kdo je v subjektivitě alteritou, kdo je vnějškem tohoto vnitřku, kdo je tím, na koho se já nemůže obrátit a kdo neříká „já“, aby propadnul lásce a fascinaci. Tato láska tudíž není v pravém slova smyslu vlastní láskou a je v tomto smyslu mimo lidství a nelidství. Je to neintencionální láska, která se odehrává jako otevřenost, absolutní nejistota teprve ve chvíli, kdy již zde není ten, koho by se týkala. Čas této lásky je přítomnost prázdna, absence, která má podobu rozlehlého navždy. Zajímavé je, že Blanchot připisuje schopnost této lásky dítěti a zvířeti. Umělec tedy vede svou vůli, vědomí konečnosti, dospělé lidství do takových míst, z nichž již nelze kontrolovat paralelní stávání se dítětem, či zvířetem, kteří jsou nakonec jedinou možnou stopou umělce v díle. Hnutí lásky vrhají člověka k alteritě dítěte a zvířete, jejichž bytí je „*bez konce, bez obrysu a bez pohledu na svůj stav*“ ([1], 180).

Domnívám se, že Blanchot touto cestou ukazuje nejen, že zkušenost je dvojího druhu, ale také to, že dvojího druhu je realita. Tato dvojitost skutečnosti však nemá charakter dvou oblastí, které jsou vedle sebe a dohromady tvoří to, co je skutečné; nelze je sloučit formou jednotící zkušenosti tak, jak to rozvíjí Lévinas. Dvojitost skutečnosti je skutečnost dvojí zkušenosti. Jedna zkušenost je pro druhou zkušenost pouhou množinou míry nula, oblastí nerozlišitelnosti, která se ve svém režimu rozvíjí jako mohutné nekonečno. Vnějšík uprostřed vnitřku, alterita ve stejnosti, má podobu nerozlišitelného detailu každodennosti, který se z rubu rozvíjí jako nekonečná síla.

**Závěr.** Domnívám se, že Lévinasova i Blanchotova koncepce umožňují nově uchopit vztah mezi zkušeností a myšlením. Ukazuje se, že i když přijmeme za nezbytné, aby se myšlení odvolávalo na zkušenost, není nutně zkušenost, která je význačná svou bezprostředností a evidencí a která je tedy do jisté míry počátkem myšlení, tomuto myšlení inherentní. Zkušenost jako základ či počátek myšlení, má takovou povahu, že není krajním bodem kontinuálního proudu myšlenkové aktivity. Mohli bychom spíše říci, že myšlení tak dlouho sleduje myšlenku, až narazí na zkušenost. Uprostřed myšlení se začíná rozvíjet něco, co myšlení nemůže myslet, ačkoliv z toho v jistém smyslu vychází. Zkušenost je nemyslitelná, a právě jako taková je pro myšlení centrální. Tato zkušenost se přitom ukazuje jako podstatně tělesná, ve smyslu tělesnosti druhého, nebo ve smyslu písma. Tělesná zkušenost nemůže být myšlena v její tělesnosti. To, co však nelze bezprostředně myslet jako žité, člověku ještě není nepřístupné. Ten, kdo myslí žitou zkušenost není ten, kdo tuto zkušenost prožil, což ovšem neznamená, že tato zkušenost nemá na myšlení vliv. Člověk myslí jediné ze zkušenosti, která není jeho, které se pouze zúčastňuje v jiném čase jakožto jiný. Žitá zkušenost nemá subjekt. Subjekt však má v sobě odkaz na jiný režim, na režim neintencionální, neindividuální zkušenosti v jiné přítomnosti, v jiné časovosti. Tento režim není druhou stranou téže mince, není rubem, non stranou intencionality a subjektivity. Rozdíl mezi Lévinasem a Blanchotem spočívá v tom, že pro Blanchota se

nachází tento režim v subjektivitě jako něco, co není subjektivitou, ale co je natolik uvnitř, že to nikdy nemůže subjektivita postavit proti sobě a zaujmout k tomu lidský vztah. Pro Blanchota jde tedy o dva režimy beze vztahu, o dva časy bez propojení. Ke zkušenosti se myšlení dostane jediné tak, že se natolik zaměstná samo sebou, až vytvoří prostor pro život těla v jeho nemyslitelnosti. Tělesná zkušenost pak neztělesňuje myšlení a nenechá se ani nikdy myslet; pouze způsobí, že myšlení začne myslet jinak. Lévinas umísťuje tento režim mezi vnitřní stejnost a vnější jinakost a myšlení, které se z tělesné nemyslitelné zkušenosti rozvíjí, je pro něj jiné, autenticky lidské myšlení. Podle Blanchota je nemyslitelnost význačné žité zkušenosti nezrušitelná, a je tudíž počátkem myšlení mimo lidství a nelidství rozvíjejícího se přímo uprostřed lidství samotného.

#### LITERATURA

- [1] BLANCHOT, M.: *Literární prostor*. Praha: Herrmann & synové 1999.
- [2] LÉVINAS, E.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff 1978.
- [3] LÉVINAS, E.: *Existence a ten kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH 1997.
- [4] LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997.

---

Tento článek vznikl v rámci grantového projektu *Post-fenomenologická koncepce zkušenosti* č. KJB901110802 a v rámci Výzkumného záměru *Teoretický výzkum komplexních jevů ve fyzice, biologii a vědách o společnosti* č. MSM0021620845.

---

RNDr. Alice Koubová, PhD.  
Katedra filosofie a dějin přírodních věd  
Přírodovědecká fakulta Univerzity Karlovy  
Viničná 7  
128 44 Praha 2  
CZ  
e-mail: alicekoubova@seznam.cz