

K ROZLIŠENIU MEDZI ONTOLÓGIU A METAFYZIKOU U E. LÉVINASA

JAROSLAV CEPKO, Katedra filozofických vied FHV UMB, Banská Bystrica

CEPKO, J.: On Lévinas' Distinction between Ontology and Metaphysics
FILOZOFIA 65, 2010, No 7, p. 652

There are several terms in Lévinas' philosophy, to which his reader better should not assign traditional meanings. The paper focuses on Lévinas' usage of the terms "ontology" and "metaphysics", which reveal the philosopher's attempt to find their new interpretations. In his perspective, both terms become synonyms of the key concepts of his philosophy. In the context of Lévinas' criticism of Western philosophical tradition, "ontology" refers to totalization, i.e. a philosophy aiming at a unity, but at the same time denying the alterity of the Other. "Metaphysics", on the other hand, expresses transcendence leading to plurality and cherishing the otherness. Lévinas finds its formal structure in Descartes' idea of the infinity in us and its tangible expression in the ethical attitude towards the Other. Consequently, the term "first philosophy" should be attributed to ethics, not as a normative and casuistic discipline, but as a relation to the Other in his otherness, which the philosophy as the "love for wisdom" transforms into the "wisdom of love".

Keywords: Lévinas – Ontology – Metaphysics – Immanence – Transcendence

Úvod. Termíny ontológia a metafyzika sa dostali do filozofického pojmového aparátu ako navzájom úzko späté, niekedy dokonca voľne zamieňané, inokedy (a to oveľa výnimočnejšie) ako stojace proti sebe. Označujú jednu z filozofických disciplín alebo, v istých súvislostiach, dokonca povahu filozofie ako takej.

Metafyzika sa vykladala ako skúmanie „súcna ako súcna“ – čiže ako to, čo v súčasnosti nazývame ontológiou. Napriek rozlišovaniu medzi oboma pojmami (Wolff, Leibniz, Heidegger a iní) málokto staval metafyziku do takého príkreho kontrastu s ontológiou ako E. Lévinas. Nejde mu však o rozmotávanie kľbka významov, ktoré sa na oba termíny nabalili v dejinách. Akýkoľvek pokus o interpretáciu Lévinasovho použitia oboch termínov z perspektívy ich historického vývoja vedie do slepej uličky a je čírym nedorozumením. Autor *Totality a nekonečna* ich využíva v tom základnom význame, ktorý im dáva ich vlastná etymológia. „Ontológia“ mu primárne slúži na vyjadrenie filozofie imanencie bytia, ktoré zotrúva samo v sebe, bytia ako totalizujúcej identity. Na druhej strane termín „metafyzika“ vyjadruje potenciál transcendovať identitu bytia smerom k tomu, čo je „iné ako bytie“, k radikálnej inakosti Druhého.

Pohľad do histórie. Z čisto etymologického hľadiska *metafyzika* pochádza z gréckeho *meta ta fysika*, „za prírodnými“. Predložka *meta* (s akuzatívom) vyjadruje následnosť v priestore, čase alebo hodnosti, *ta fysika* je akuzatív plurálu adjektíva v neutre *fysi-*

kon, od *fysis* („príroda“), čiže „prírodné“, „týkajúce sa prírody“. Výraz *ontológia* je tak tiež zloženinou dvoch gréckych slov, z ktorých prvé, *on* (genitív *ontos*), je particípiom prézenta aktíva v neutre slovesa *eimi, einai*, „byť“, čiže „súce“ alebo v nominalizovanom tvare „súcno“; druhé má súvis s podstatným menom *logos*, „slovo“, „pojmem“, ale aj „výpoved“, „reč“ a „dôvod“. V tomto zmysle sa výraz *ontológia* zdá byť zrejmejší a dá sa z neho vyrozumieť, že ide o filozofickú disciplínu zaoberajúcu sa bytím. Naopak slovo „metafyzika“ zaváňa istou záhadnosťou a niet sa čo čudovať, že v bežnom, nefilozofickom jazykovom úze sa stalo synonymom tajomnosti a má punc niečoho, čo sa týka „druhého sveta“.

Aby sme sa oslobodili od takéhoto laického vnímania, musíme sa pozrieť na historické okolnosti, za ktorých sa oba termíny vynorili. Tu treba hneď zdôrazniť, že napriek tomu, že tieto pojmy sú úzko spojené, historicky ich od seba delí pol druhá tisícročia. Historicky starší je termín *metafyzika*. Za jeho tvorcu sa považuje grécky filozof Andronikos z Rhodosu, ktorý stál na čele peripatetickej školy v Ríme v 1. storočí pr. Kr. Podľa Plútarchovho svedectva vydal Aristotelovo dielo a klasifikoval ho spôsobom, aký sa pri edíciách Aristotela zachováva dodnes. Práve do kontextu tejto edičnej činnosti spadá aj objavenie sa výrazu *metafyzika*. Pri zoradovaní Aristotelových spisov mu údajne zostali bližšie nešpecifikované spisy, ktorým on sám dal meno *meta ta fysika*, čiže „[spisy, čo sú] za [spismi] prírodnými“.

Toto označenie, ktoré vzniklo ako istý druh knižničnej signatúry, začal iný peripatetik, Alexandros z Afrodisiady (2. – 3. storočie po Kr.), interpretovať v obsahovom zmysle. „Metafyzika“ už nie sú jednoducho „spisy, ktoré sú za spismi prírodnými“, ale sú to „veci, ktoré sú za vecami prírodnými“. Metafyzika podľa Alexandra nie je iba označením skupiny Aristotelových diel, ale vzťahuje sa na obsah týchto spisov. Alexandros v nej vidí náuku o tom, čo je za fyzikálnym svetom, teda náuku o nadzmyslových, transcendentných, inteligibilných súcna. Tento významový posun viedol k tomu, že sa slovom „metafyzika“ začala označovať korunná disciplína filozofie, a po kritickom obrate (anglosaský empirizmus) začala byť považovaná za pseudovedu blízku viac náboženstvu a umeniu, s ktorou sa treba nadobro rozlúčiť.

Isté však je to, že Alexandrov výklad nie je až taký vzdialený Aristotelovým intenciam. Stagirita koncipuje svojich štrnásť kníh skutočne ako opis určitej filozofickej disciplíny, ktorej dáva množstvo označení: *sofia, theologia, próté filosofia* alebo iba jednoducho *filosofia*. Kľúčový sa zdá byť výraz „prvá filozofia“. Táto „prvost“ označuje jej fundujúci charakter vo vzťahu k ostatným disciplinám („druhá filozofia“ by bola fyzika). Nie je však celkom jednoznačné, čo má byť predmetom tejto „prvej filozofie“. Profiluje sa na jednej strane ako veda zaoberajúca sa „súcim ako súcim (*to on hé on*) a tým, čo mu osebe prináleží“ (*Met.* 1003a21-22); na strane druhej do pôsobnosti tejto disciplíny majú spadať aj „princípy (*archai*) a príčiny (*aitiai*) súcien, nakoľko sú súciami“ (*Met.* 1025b1-2). Táto nejednoznačnosť sprevádza metafyziku celými jej dejinami. Na jednej strane je chápaná ako rozvíjanie špekulácií o súcne/bytí (*ontológia*), ktoré do filozofického diskurzu zaviedol Parmenides z Eley, na druhej strane má postihnúť akýsi presah akoby až „za“ bytie, k jeho počiatkom a príčinám (*teológia*).

Tým, že Aristoteles odlišoval „prvú filozofiu“ od ostatných, čiastkových vied, je zrejme, že *to on hé on* nemožno chápať ako sumu všetkých súcien. V tom prípade by „prvá filozofia“ v sebe obsahovala všetky parciálne vedy. „Súcno ako súcno“ je zrejme výraz, ktorý rozlišuje medzi materiálnym a formálnym predmetom metafyziky. Materiálnym predmetom „prvej filozofie“ by teda bolo „súcno“ (ktoré je koniec koncov objektom aj parciálnych vied), avšak z hľadiska (a toto hľadisko predstavuje formálny predmet „prvej filozofie“) toho, nakoľko je súcnom. Metafyzika v takomto (ontologickom) zmysle by nebola súhrnom špeciálnych vied, ale disciplínou zaoberajúcou sa súcniami z hľadiska ich najvšeobecnejších charakteristík, čo vo veľkej časti Aristotelovho diela splýva s výskumom substancie.

V racionalistických kruhoch v 17. – 18. storočí došlo k snahe o rozlíšenie medzi ontologickým a teologickým aspektom metafyziky. V tomto období sa po prvý raz objavil aj termín *ontológia*. Ako prvý ho použil marburský protestantský scholastik Rudolf Goclenius (1547 – 1628) v diele *Lexicon philosophicum* (1613). Po ňom kartezián a okazionalista Johannes Clauberg (1622 – 1665) vydal dielo *Elementa philosophiae sive Ontosophia* (1647). Termín *ontológia* sa však udomácnil až potom, čo ho Christian Wolff (1679 – 1754) v diele *Philosophia prima sive ontologia* (1730) stotožnil so všeobecnou metafyzikou (*metaphysica generalis*).¹ Špeciálna metafyzika (*metaphysica specialis*) sa ďalej delila na tri regióny venujúce sa Bohu (*theologia naturalis*), duši (*psychologia rationalis*) a svetu (*cosmologia*).

Tradičná ontologická metafyzika substancie, zakladajúca sa na Parmenidovom predpoklade jednoty bytia a poznania a snažiaca sa uchopiť poznávaný predmet ako súcí, zažila otras v kruhoch anglosaských empiristov, ktorých kritika sa obrátila proti základnej aristotelovskej ontologickej kategórii substancie. Podľa Locka poznateľné sú iba zväzky vlastností (*bundles of properties*), nie samotná substancia. Berkeley dokazuje nemožnosť existencie vonkajšej substancie ako takej. Hume odmieta dokonca i vnútornú substanciu a obracia sa aj proti metafyzickému princípu kauzality.

Immanuel Kant, usilujúci sa o zmierenie medzi vyhrotenými pozíciami racionalizmu a empirizmu, podrobil kritike základné východisko dovtedajšej metafyziky, ktorá naivne a dogmaticky kládla objekty svojho skúmania, svet, dušu a Boha, ako veci osebe (*Dinge-an-sich, noumena*). Kantova kritika vychádza z predpokladu, že pojmy čistého rozumu (*reine Vernunft, Verstand* – racionalistický element) nemožno aplikovať mimo hraníc skúsenosti. Hypotézy rozumu sú verifikovateľné iba náhľadom (*Anschauung* – empiristický element), čo u metafyzických vývodov týkajúcich sa sveta, duše a Boha nie je možné. Metafyzický *Verstand* preto nie je schopný zdôvodniť ani len samotnú existenciu svojich predmetov. Veci osebe nie sú prístupné čistému rozumu a jediné, čo má ontologickú relevanciu, je subjekt s jeho noetickými štruktúrami. Metafyzika ako ontológia vecí osebe

¹ Ako prvý uskutočnil jasnú separáciu medzi metafyzikou ako vedou o bytí ako bytí a prirodzenou teológiou španielsky jezuita Benedikt Pereira (1535 – 1610). Po ňom túto klasifikáciu prebrali protestantskí scholastici v germanofónnych oblastiach a dostala sa aj do Anglicka, ako to vidíme u Francisca Bacona.

takto podľa Kanta prišla o svoju platnosť.

Treba však zdôrazniť, že hoci Kant poprel schodnosť cesty, akou sa metafyzika uberala pred ním (na báze identity bytia a poznania), nie je jeho cieľom úplne ju odstrániť zo scény. Naopak, hoci najprv podryl jej dovtedajšie základy, vzápätí sa snažil o jej obnovu na novej platforme. Iba dva roky po vydaní prvej z *Kritik* sa vo svojej práci *Prolegomena zu jeder künftiger Metaphysik* (1783) snaží obhájiť nevyhnutnosť obnovenia metafyziky ako vedy, považujúc ju za prirodzenú dispozíciu rozumu. Hoci z pozície čistého rozumu sa tradičné témy metafyziky ukázali ako nedostupné, a teda nepotvrditeľné (ale zároveň i nevyvrátiteľné), vracajú sa v podobe legitímnych postulátov praktického rozumu.

Filozofia po Kantovi sa v otázke metafyziky nemôže postaviť indiferentne k výsledkom jeho kritiky. Zároveň však váha medzi rozhodnutím buď s ňou úplne skončiť, alebo sa snažiť o jej obnovu. Úpornú snahu o zmierenie medzi aristotelovsko-tomášovskou metafyzikou a Kantovou kritikou badať v rámci neotomizmu. Nemecký idealizmus metafyzikou opovrhuje ako nedialektickou a pozitivizmus v nej vidí iba dočasný prechod od teologickej fázy myslenia k fáze vedeckej.

Apriórne pohľadové odmietanie metafyziky, ktoré do veľkej miery poznačilo filozofickú klímu 19. a 20. storočia, odvolávajú sa pritom na Kanta, sa však vzdialilo triezvemu Kantovmu pohľadu. Jeho exponenti si často nevedomovali, že spolu s Kantom odmietajú iba istú podobu metafyziky. Odstránenie metafyziky ako takej by totiž pripravilo o pôdu pod nohami nielen filozofiu, ale aj vedu. Preto nečudo, že mnohí z tých, čo brojili proti metafyzike, dospeli do štádia ohlasovania smrti samotnej filozofie.

V súvislosti s týmto dejinným prehľadom sa vynára niekoľko otázok: Ako reformulovať problematiku metafyziky? Neplynú problémy spájané s metafyzikou práve z jej historického spojenia s ontológiou? Ďalšia časť príspevku je venovaná originálnemu použitiu oboch pojmov v diele Emmanuela Lévinasa.

Excendencia a transcendencia. Už Lévinasova prvá filozofická esej *De l'évasion (O úniku)* (1935) sa koncentruje okolo neologizmu *excendencia* ([8], 674), ktorá má byť vyjadrením jeho filozofie úniku ako kritiky dovtedajšej ontológie. Identita bytia podľa vzoru substancií charakterizovaných odkazovaním iba na seba je výrazom bytia chápaného ako dostatočné, absolútne a definitívne. Ak sa aj vo filozofickom diskurze objavilo slovo *transcendencia*, hľadalo sa naň z perspektívy „konečného bytia“ a bolo interpretované ako snaha o prekročenie² limitov a obmedzení tohto „deficitného“ bytia. Prekročenie smerom kam? Nie mimo bytia a za jeho hranice, ale k „zjednoteniu s nekonečným bytím“ ([8], 673).

Lévinas sa pri rozvíjaní svojich myšlienok necháva viesť prostou úvahou, že ak má transcendencia nadobudnúť projektívny charakter „prekročenia“ (kam?), musí byť najprv

² „Prekročenie“ je tu použité ako slovenský ekvivalent latinského *transcendere*, v ktorom *scendere* vyjadruje pohyb (ako v *a-scendere* a *de-scendere* – „vy-stupovať“ a „zo-stupovať“), a *trans-* vyjadruje orientáciu tohto pohybu „cez“ niečo a „za“ niečo prenesením sa „naprieč“ alebo „ponad“. V tomto má predpona *trans* rovnaký význam ako grécke *meta*.

„vykročením“ (odkiaľ?). Preto sa snaží vo svojich raných dielach presadiť termín *excendencia*, a to už v práci *De l'évasion*, kde sám tento termín prezentuje ako novinku ([8], 674), ako aj neskôr v *De l'existence à l'existant* ([6], 9). V hlavných filozofických dielach *Totalité et infini* a *Autrement qu'être* sa so zmenou perspektívy opäť vracia na scénu výraz transcendencia. Už nejde o „vystúpenie odkiaľ“, ale o „prekročenie kam“ (k nekonečnu, k tvári Druhého, resp. „za“ bytie, k Dobru, k Bohu).

Vráťme sa však k excendencii Lévinasových filozofických začiatkov. Transcendencia pred Lévinasom i po ňom bola zapájaná do explikácie fenoménov vývoja, slobody a tvorby. Tie však podľa Lévinasa nie sú protikladom bytia. Avšak nutkanie na únik, ktoré Lévinas pozoroval v kultúre, najmä v literatúre obdobia po prvej svetovej vojne, si vyžaduje nastolenie samotnej témy úniku „v jej úplnej čistote“. Treba nastoliť dosiaľ neslýchanú „tému, ktorá hovorí o vyjdení von z bytia“ ([8], 674). Z tejto perspektívy sa „bytie nejaví len ako prekážka, ktorú by malo slobodné myslenie prekonať. ... 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. ... V identite Ja identita bytia odhaľuje svoju povahu prikovania, lebo sa zjavuje vo forme utrpenia a nabáda na únik. Únik je potrebou vyjsť zo seba samého, čiže prelomiť najradikálnejšie, najnepominuteľnejšie prikovanie, skutočnosť, že ja som sebou samým“ ([8], 674).

Esej pokračuje analýzou istých existenciálnych stavov subjektu. Nejde však o dezinkarnované ego, ale o vtelený subjekt, ktorého fyziologické nálady odkazujú na jeho existenciálnu štruktúru. Potreba úniku, a to v tej najradikálnejšej podobe úniku z bytia, sa tak podľa Lévinasa ohlasuje v „nevoľnosti“ ([8], 676 – 677), vo „vyhľadávaní pôžitku“ ([8], 677 – 678), v „hanbe“ ([8], 679 – 680) a „napínaní na zvracanie“ ([8], 680 – 681). Analýza „potreby“ ako synonyma „úniku“ vedie Lévinasa ku konštatovaniu, že bytie je *ex definitione* nedokonalé a konečné: „Ukazuje sa, 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 adiecto*. 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 esenciálne konečné“ ([8], 682).

V tomto úryvku sa geniálnym spôsobom ohlasujú veľké témy Lévinasovej filozofie: bytie a jeho iné; nekonečno ako protipól bytia esenciálne konečného. Už tu je jasné, že Lévinas sa nepohybuje v protiklade bytia a ničoty. Ak by to bolo tak, potreba úniku by musela vyústiť do autoanihilácie v samovražde. Lévinas však upozorňuje, že „hľadanie východu von vôbec nie je nostalgiou smrti, lebo smrť nie je východiskom – práve tak, ako

nie je riešením“ ([8], 674).³

Vykročenie z bytia sa má udiat „novou cestou“, vyžadujúcou si revíziu doposiaľ samozrejmych pojmov ([8], 684). Táto cesta, ktorej prvým krokom je *excedencia*, je exodom smerujúcim k radikálne „inému“, narúšajúcemu identitu existencie subjektu, k inakosti ako „vylúčenému tretiemu členu medzi bytím a nebytím“ ([9], 29). Excedencia z existencie ako identity sa má stať transcenciou smerujúcou k alterite Druhého. To je projekt Lévinasovej metafyzickej etiky.

Idea nekonečna ako formálna štruktúra transcencie. Potreba úniku, ako sme videli, pudí Ja von z jeho osudového prikovania k sebe samému, núti ho prelomiť izoláciu vlastnej ipseity. Tento pohyb excedencie však nie je slepý a bezcieľny. Excedencia je transcenciou, to znamená, že má svoj cieľ, a tým je „iný“.

Živiny vo svete, predmety poznávania, pracovné nástroje, to všetko by bolo možné pokladať za *non-ego*, čiže za „iné“ vo vzťahu k Ja. Avšak všetky tieto pokusy o excedenciu zlyhávajú, či už ide o extatizmus hedonizmu, poznávanie objektov vonkajšieho sveta, alebo o ich uchopovanie v práci. V kruhu prisvojovania sa inakosť sveta redukuje na totožnosť subjektu. Subjekt nedokáže prekročiť tieň vlastnej imanencie a naplniť potrebu úniku.

Inakosť sveta sa takto ukazuje ako nedostatočná na to, aby odolala imperializmu ega. Oddelenosť Ja od sveta nezabezpečuje takú diferenciu, ktorá by nemohla byť eliminovaná. Aby separácia, a teda aj diferenciacia a inakosť iného mohli byť absolútne, vyžaduje si to nekonečný interval medzi Ja ako „totožným“ a inakosťou „iného“. Separácia je základná podmienka vzťahu, v ktorom sa „totožný“ a „iný“ nerozplynú jeden v druhom. Ako však zlúčiť absolútnu separáciu so vzťahom? Je síce pravda, že dva členy vzťahu nesmú podľahnúť syntéze, lebo inak sa vzťah zleje do totality bez členov. Je však možný „absolútny“ vzťah? Nie je takéto slovné spojenie iba nadnesený oxymoron, zakrývajúci vlastnú vnútornú kontradikciu? Je možné, aby bol „iný“ v „totožnom“, a predsa nerezignoval na svoju inakosť?

Formálnu štruktúru takéhoto absolútneho vzťahu Lévinas nachádza u autora, ktorého paradoxne inde cituje ako predstaviteľa imanentistickej filozofie, zameranej na subjekt, totiž u Descarta. Je ňou charakter idey nekonečna v III. meditácii. Tu podľa Lévinasa „Descartes... lepšie než hociktorý iný idealista či realista objavuje vzťah k totálnej inakosti“ ([13], 187). Vo svojej III. meditácii sa Descartes zo svojej racionalistickej pozície ukazuje ako stúpenec apriórneho ontologického dokazovania Božej existencie. Vychádza, podobne ako v stredoveku Anzelm, z mysliteľného maxima, ktorým je v tomto prípade idea nekonečna. Karteziánsky subjekt sa tu kladie do perspektívy, ktorá je vo vzťahu

³ V *Le temps et l'autre* sa dokonca stavia proti porozumeniu smrti ako prepadu do ničoty. Smrť treba chápať ako nemožnosť skúsenosti, ako neznámo, mystérium ([4], 103). Aj chápanie samovraždy ako poslednej šance je kontradikciou. Smrť je totiž absenciou akejkoľvek šance. Nemožno ju slobodne vziať na seba; ona prichádza ([4], 111). Llewelyn poukazuje na to, že Lévinas tu reaguje na Heideggerovo chápanie smrti ako nemožnosti možnosti ([14], 8).

k nemu externá. Kým prvým krokom Descartes dospel k nepochybnému poznaniu samého seba v *ego cogito*, teraz skúma podmienky tejto istoty. Aby sa istota *cogito* vyhla sebvzťažnosti, je založená na Bohu ako externom garantovi istoty.

Boha Descartes definuje ako „nekonečnú substanciu“: „Menom Boh rozumiem akúsi nekonečnú... substanciu, ktorá stvorila mňa samého i všetko ostatné, čo existuje, ak totiž existuje“ ([2], 47). Autor *Meditácií* sa pohybuje v línii teologickej diferencie čiže rozdielu medzi Stvoriteľom a stvoreniami, konkrétnejšie medzi Stvoriteľom ako nekonečnou /dokonalou substanciou a stvorením ako substanciou konečnou/nedokonalou. Z týchto dvojíc kladie ako pozitívne nekonečno a dokonalosť, zatiaľ čo konečné a nedokonalé bytie ma len odvodený charakter: „Nesmiem sa nazdávať, že nekonečno neponímam prostredníctvom pravej idey, ale len negáciou konečna...; lebo naproti tomu zjavne chápem, že je viac reality v substancii nekonečnej než konečnej, takže pojem nekonečna je vo mne určitým spôsobom skôr ako pojem konečna, t. j. pojem Boha skôr ako pojem mňa samého“ ([2], 47). Pozitivita idey nanajvyš dokonalého a nekonečného bytia [*idea entis summe perfecti et infiniti*] vedie Descarta k tomu, že ju vyhlasuje za *maxime vera* a *maxime clara et distincta* ([2], 48). Ak je vo mne idea substancie, je to vďaka tomu, že som substancía. Táto analógia však zlyháva pri idej nekonečna: Ak som sám konečné bytie, ako je možné, že je vo mne idea nekonečna? Takto podľa Descarta v dôsledku idey nekonečna vo mne musím nevyhnutne postulovať existenciu nekonečnej substancie mimo mňa.



E. Levinas

To, čo zaujíma Lévinasa a čo zaujíma aj nás, však nie je dôkaz Božej existencie, ale prítomnosť idey nekonečna v konečnom bytí [*idea entis perfectioris in me*]. Medzi ideou nekonečna, čiže prítomnosťou nekonečna v subjekte, a jej *ideatum*, čiže nekonečnom samotným, je nekonečný rozdiel. *Ideatum* v tomto prípade nekonečne presahuje ideu. Ide o inadekváciu *par excellence* ([13], 14), najradikálnejšiu diferenciu. Lévinas si všíma predovšetkým to, že idea nekonečna u Descarta neorientuje našu pozornosť na to, že je ideou, to znamená, že sa nachádza v konečnom bytí, ale pomenúva samo dianie nekonečna: „Bez ohľadu na výsledok ‚dôkazu Božej existencie‘, o ktorom sa Descartes nazdáva, že ho môže dedukovať z toho, že je do nás vložená idea nekonečna, príchod, zostup či stiahnutie nekonečna do konečného myslenia pomenúva udalosť, ktorá opisuje význam toho, čo sa označuje ako Božia existencia, a to viac než sprostredkovaný údaj objektu adekvátneho alebo rovnajúceho sa intencii poznania, viac než prítomnosť bytia vo svete, bytia potvrdzujúceho samo seba, to

znamená kladúceho sa pevne na „neotrasiteľný“ povrch zeme pod hviezdnatou klenbou oblohy“ ([12], 219 – 220). Ďalej Lévinas dôvodí, že Descartova idea nekonečna je vyvrátením aristotelovskej tézy o teológii rezervovanej iba Bohu, ktorý by mal byť svojím jediným skutočným teológom, jediným schopným myslieť samého seba. Idea nekonečna ako afekcia konečného nekonečnom dovoľuje myslieť to, čo presahuje možnosti ľudského poznania, čo sa vymyká noeticko-noematickému paralelizmu ([12], 220). *Mutatis mutandis*, ak podľa Lévinasa „Boh, to je Iný“ ([13], 187), tak Descartovej božskej nekonečnej substancii treba rozumieť v termínoch radikálnej alterity. Potom mať ideu nekonečna znamená byť afikovaný „úplne iným“, znamená myslieť „iného“ v „totožnom“ napriek ich priepastnému rozdielu. Mať ideu nekonečna znamená zostať oddelený, no pritom byť vo vzťahu, a to vo vzťahu s nekonečne vzdialeným čiže absolútne „iným“. Mať ideu nekonečna, obsahovať viac, než vlastná kapacita dovoľuje obsiahnuť, je formálnou štruktúrou transcendencie ([10], 53). Descartova idea nekonečna, príbuzná Platónovmu Dobru mimo bytia, je východiskom „filozofie, ktorá dokáže myslieť viac, než pôvodne zamýšľala“ ([15], 162). V Lévinasovom prípade však vidíme, že obsahovým naplnením tejto formálnej štruktúry vôbec nie je metafyzika ako špekulatívna filozofia, ale etický vzťah k Druhému.

Ontológia a imanencia. Ak sledujeme grécku etymológiu slova „ontológia“, tá sa stane výrazom pre filozofické preferovanie otázky bytia (*on*) prostredníctvom reprezentácie v podobe pojmu (*logos*). V kontexte Lévinasovej kritiky dejín západnej filozofie táto preferencia, zabúdajúca na „iné“, resp. znižujúca jeho význam až po jeho úplnú elimináciu z relevantného filozofického diskurzu, siaha k Parmenidovi.

Lévinasova *Totalité et infini* (*Totalita a nekonečno*) začína prólogom so sugestívnymi opismi vojny, ktorá zotročuje a pohlcuje individua v prospech mašinerie systému ([13], 10). Lévinas originálnym spôsobom ukazuje, ako táto skutočnosť súvisí s celkovým nastavením filozofie. Táto myšlienka sa objavuje už v prorockom článku *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (*Niekoľko úvah o filozofii hitlerizmu*) z roku 1934, čiže z obdobia hneď po nástupe Hitlera k moci. S odstupom času v postskripte k tejto stati Lévinas zhrnul jej obsah týmito slovami: „Článok vychádza z presvedčenia, že zdroj krvavého barbarstva národného socializmu nespočíva v nijakej náhodnej anomálii ľudského myslenia ani v nijakom akcidentálnom ideologickom nedorozumení. Článok prezentuje presvedčenie, že tento zdroj čerpá zo zásadnej možnosti *základného zla*... Táto možnosť je vpísaná do ontológie bytia starajúceho sa o bytie – bytia, ktorému, podľa Heideggerových slov, „ide vo svojom bytí o toto bytie samo.“ Je to možnosť, ktorá ohrozuje dokonca i sám subjekt, korelát ,bytia, ktoré treba zjednotiť“ a ,ktorého sa treba zmocniť“, ten slávny subjekt transcendentálneho idealizmu, ktorý sám seba považuje predovšetkým za slobodný. Musíme si však položiť otázku, či liberalizmus stačí na autentickú dôstojnosť ľudského subjektu“ ([11], 25).

Kritika dejinnej situácie prvej polovice 20. storočia nie je teda iba kritikou vojny, je kritikou filozofie zameranej na bytie a prahnúcej po jednote systému. Ide o jednotu v zmysle „celku“. Podľa Aristotela (*Phys.* 207a7-15) má „celok“ (*to holon*) tieto charakte-

ristiky: a) nič mu nechýba, b) mimo neho niet ničoho, c) má „koniec“ (*telos*) a „hranicu“ (*peras*).

To sú podobné charakteristiky, aké bytiu prisudzuje Parmenides a aké nesie i Aristotelova *ousia*, a práve takéto *holizačné* čiže *totalizačné*⁴ snahy Lévinas vyčíta filozofii, pretože v praktickom živote ich implementácia vedie až k dramatickému klimaxu v podobe vojny, ktorá pohlcuje ľudskú osobu v totalite systému a v ktorej sú ľudské bytosti obetované vyšším záujmom celku.

Totalizovanie je snaha odstrániť inakosť a uchopiť „iného“ ako „svojho“, začleniť ho do svojho obzoru a zaradiť ho medzi objekty, nad ktorými mám moc. Jej vrcholným a najdrastickejším vyjadrením je vojna, tá je však úzko spätá s politikou a ekonomikou. Deskriptívne vyjadrenie nachádzajú politika a ekonomika v objektivizujúcej historiografii, ktorej Lévinas vyčíta to, že s ľudskými osudmi manipuluje ako s číslami, pričom smrť jednotlivca nič neznamená, ale všetko smeruje k završeniu, k „zmyslu dejín“, ktorý však v konečnom dôsledku pre jednotlivca nemá nijaký význam, naopak, jednotlivec je tomuto zmyslu dejín obetovaný.

Jednou z totalizujúcich schopností je podľa Lévinasa poznanie. Je akoby lúčom svetla, ktoré je síce „niečo iné než ja, ale akoby to niečo už vychádzalo zo mňa. Osvetlený predmet je čosi, s čím sa stretávame, ale už tým, že je osvetlený, stretávame sa s ním zároveň ako s vychádzajúcim z nás“ ([4], 85). Lúč poznania na jednej strane dovoľuje subjektu vyjsť zo seba, no tento krok von sa končí návratom k sebe. Dalo by sa povedať, že ide o falošnú transcenciu, v ktorej sa subjekt napokon reflexívne vracia k sebe a neutralizuje inakosť objektu, začleňujúc ho do sféry totožného. Domnelá transcencia poznania je tak len maskovanou totalizáciou končiacou v imanencii subjektu.

Kruh vykročenia a návratu, typický pre poznanie, možno pozorovať aj v teoretickom vzťahu, ktorý bol v dejinách myslenia západu uprednostňovanou schémou vzťahovania sa k realite. Isteže, teória je istým typom vzťahovania sa k bytiu. V procese poznávania musí však dôjsť k *po-chopeniu*, ktoré je istým spôsobom *u-chopenia* poznávanej bytosti prostredníctvom tretieho člena (*logos*). Poznávajúci tak háji svoju slobodu, ktorá nepripúšťa stav „bez možností“. Sloboda znamená „mať možnosti“ a odstrániť všetko, čo nás možností zbavuje. „Inakosť“ ohrozujúca slobodu „totožného“ tým, že ho obmedzuje, je v teoretickom vzťahu neutralizovaná tým, že „iné“ je zakliate do čohosi tretieho, do neutrálneho člena,⁵ ktorý sám ani nie je bytosťou. Jeho prostredníctvom sa tlmí zrážka medzi „totožným“ a „iným“. Týmto medzičlánkom môže byť myslený pojem. Existujúca bytosť sa tak

⁴ Latinské *totum* je ekvivalentom gréckeho *holon*; odtiaľ abstraktné substantívum *totalitas* („celosť“, „úplnosť“).

⁵ V tejto súvislosti je užitočné znova spomenúť Platónov dialóg *Faidon*, kde Sokrates v obraze druhej plavby hovorí: „Keď som sa vzdal skúmania spomínaných vecí, zdalo sa mi, že si musím dať pozor, aby sa nestalo, čo sa stáva ľuďom, ktorí pozerajú a skúmajú zatmenie slnka; niektorí si totiž pokazia oči, ak nepozorujú obraz slnka na vode alebo čomsi podobnom... Zdalo sa mi teda nevyhnutné uchýliť sa k myšlienkam a na nich pozorovať pravdu vecí“ (99c). V podobenstve o jaskyni zo VII. knihy *Ústavy* väzeň vyvedený z jaskyne predtým, než zdvihne oči k slnku, je nútený pozorovať jeho odraz na vode (516b). Porovnaj aj mýtus o Medúze, na ktorú bolo možno hľadieť iba prostredníctvom zrkadla.

vydáva ako zajatec myslenej všeobecnosti. Existujúci sa redukuje na anonymné bytie, ktoré zároveň nie je (nekladie sa ako existujúce). Je iba svetlom, v ktorom sa existujúce súcna stávajú pre poznávajúceho zrozumiteľnými.

Pre teóriu v takomto zmysle Lévinas používa výraz ontológia ([13], 28). Keďže západná filozofia až príliš často redukovala „iné“ na „totožné“ vkladáním tretieho člena, bola vo väčšine prípadov ontológiou. Učenie o poznaní ako *anamnesis* je rozhodnou voľbou slobody, ktorá nechce prijímať nič, čo prichádza zvonku. Je to spokojné zotrúvanie v imanencii sebaidentifikujúceho sa „totožného“. „Iné“ je v tomto zmysle zbavované práve toho, čím vo svojom najhlbšom vnútri je, to znamená svojej exteriority a alterity. „Ontologicky poznať znamená nachytať súcno, ktoré stojí pri mne, v tom, čím nie je týmto súcnom tu, týmto cudzincom, chytiť ho za to, čím sa akosi prezrádza, vydáva napospas a dáva do horizontu, kde sa stráca a ukazuje, necháva sa chytiť, stáva sa pojmom“ ([13], 29). Konceptualizácia znamená to isté ako kapitulácia súcna analogická podrobeniu slobodného človeka moci druhého prostredníctvom teroru.

Po kritike klasického idealizmu, v ktorom bol vyššie spomínaným tretím členom „koncept“, pristupuje Lévinas ku kritike fenomenológie, kde mediačnú funkciu tretieho člena zastáva „horizont“. Podľa tohto prístupu „zo strany bytia, zo strany žiarivého horizontu, kde súce nadobúda obrys, ale stratilo tvár, je existovanie samo výzvou na pochoptenie“ ([13], 30). Tematizácia idúca ruka v ruke s konceptualizáciou znamenajú potlačenie inakosti a privlastnenie si iného. „Myslím“ tak znamená to isté ako „môžem“, „mám moc“ a filozofia chápaná ako ontológia sa tak stáva filozofiou moci a nástrojom totalizácie aj v tých najhrubších podobách, akými sú vojna a tyrania štátnej moci.

Metafyzika ako transcendencia. Podobne ako ontológiu ani metafyziku Lévinas nechápe v zmysle konkrétnej filozofickej disciplíny. Metafyzika u Lévinasa vyjadruje orientovaný vzťah, resp. pohyb smerom k „inému“, inými slovami, transcenciu. Ak v dejinách filozofie termín „metafyzika“ na jednej strane označoval Aristotelovu „prvú filozofiu“ čiže skúmanie bytia ako bytia, skúmanie základných princípov bytia, a na strane druhej sa stal synonymom snáh uchopiť to, čo je „za“ bytím, za „fyzickými vecami“, vyslúžiac si tak pohrdlivé úsmevy na tvárach seriózných filozofov modernej doby, Lévinasovo používanie termínu „metafyzika“ sa blíži práve k tomuto druhému, dnes všeobecne zatracovanému významu. Metafyzika je výrazom označujúcim vzťah k tomu, čo presahuje imanenciu bytia, čiže k radikálnej alterite.

Atmosféra nedôvery k metafyzike sa objavila po Kantovi. Treba však poznamenať, že táto nedôvera neraz nadobúdala podobu istého predsudku a že ani samotní kritici presne nevedeli, čo metafyzika znamená a čo je jej obsahom. Kantovo kritické dielo zahŕňalo tzv. čistý rozum (*die reine Vernunft* – rozumej špekulatívny, teoretizujúci rozum) do jeho hraníc. Tie siahajú až tam, kam siaha oblasť zmyslovosti. To znamená, že čistý rozum pokrýva iba oblasť fenomenálna, javov. Pokiaľ ide o samotnú „vec osebe“ (ktorá je, podotknime, „iná“ ako jej javenie) – *Ding-an-sich, noumenon* –, k tej sa teoretický rozum nedostane a nie je kompetentný vyjadrovať sa o nej. Medzi fenomenálnou a noumenálnou oblasťou sa tak otvára priepasť agnosticizmu. Preto čistý rozum nemôže dokázať (a ani vyvrátiť) idey, akými sú Boh, sloboda, nesmrteľnosť, ale i samotný svet ako záležitosť,

ktoré boli považované za doménu metafyziky. Tie sa však vracajú na scénu v podobe regulatívnych ideí praktického rozumu (*die praktische Vernunft*): Boh – duša – svet.⁶ Aj keď špekulatívny čistý rozum sa k nim nedostáva, sú postulované ako podmienky možnosti praktického správania človeka, jeho zmyslu pre povinnosť, a teda etiky.

Niektoré body Lévinasovho projektu sa pozoruhodne zhodujú s výsledkami Kantovej kritiky a sám Lévinas sa na viacerých miestach vo svojich dielach k tomuto kantovskému dedičstvu otvorene hlási.⁷ Tieto styčné body sa ukážu vtedy, keď Kantovu *Ding-an-sich* budeme interpretovať ako Lévinasovu „inakosť“. Zdôraznime aspoň niektoré: a) obidve sú predmetom aspirácie metafyziky; b) v obidvoch prípadoch teoretické poznanie pri tejto metafyzickej snahe zlyháva; c) etika (praktický rozum) je oblasťou, ktorá sľubuje možné prepojenie.

Ťažkosti spojené s obnovením metafyziky reflektuje aj Heidegger.⁸ Z otázok, ktorým sa zvykla venovať metafyzika, sa však sústreďuje na „zabudnutie bytia“ a formuluje tak svoju fundamentálnu ontológiu. Lévinasova metafyzika (aj samotnou preferenciou termínu *metafyzika* pred termínom *ontológia*) však chce byť kontraontológiou. Proti Heideggerovej *Seinsvergessenheit* Lévinas upozorňuje práve na prílišnú posadnutosť ontológiou vo filozofii a na zabudnutie „iného“. Okolo problému „iného“ sa tak v 20. storočí strhla nová *gigantomachia*, v ktorej podľa Richarda Cohena bojuje estetika s etikou, Dávid s Goliášom, Homér s Bibliou, orákula so zjavením: „Zatiaľ čo Heidegger v *Bytí a čase* dospel k prekročeniu fenomenológie smerom k *ontológii* obnovou ‚otázky bytia‘, Lévinas v *Totalite a nekonečne* síce tiež prekračuje fenomenológiu, avšak triezvymi požiadavkami *etickej metafyziky*“ ([1], xiii).

Záver. Ontológia v Lévinasovom podaní znamená, ako sme videli, potlačenie alebo privlastnenie „iného“ ([13], 31). Uchopuje individuum nie v jeho individualite (čiže v tom, čo ho robí jedinečným, „iným“), ale vo všeobecnosti: „Vzťah k Inému sa tu nadväzuje prostredníctvom tretieho člena, ktorý nájdem sám v sebe... Filozofia je egológiou“ ([13], 29). Tam, kde končí táto hegemonia ega, kde sa končí identifikujúca moc „totožného“, začína metafyzika, čo je iné meno pre transcenciu.

Tak, ako má u Descarta nekonečno primát nad konečnom, má podľa Lévinasa aj metafyzika primát nad ontológiou. V širšom kontexte Lévinasovho diela sa formálna štruktúra transcencie-metafyziky deje ako etický vzťah. Lévinas vo svojom kontraontologickom projekte nahrádza Heideggerovu fundamentálnu ontológiu svojou fundamentálnou etikou,⁹ a preto podľa neho etike právom náleží titul „prvá filozofia“ ([13], 272),¹⁰ čo je iný termín pre metafyziku.

⁶ Tu vidno paralelu s Wolffovým rozdelením na tri regionálne *metaphysicae speciales*: 1. prirodzenú teológiu, 2. racionálnu psychológiu a 3. kozmológiu.

⁷ Porovnaj ([7], 10).

⁸ Porovnaj najmä prednášku *Was ist Metaphysik?* [3].

⁹ Kritika fundamentálnosti ontológie sa nachádza aj v Lévinasovom článku *L'ontologie, est-elle fondamentale?* (1951) ([7], 1 – 11).

¹⁰ Porovnaj aj názov posmrtno vydaného diela *Ethique comme philosophie première* (1998) [5].

LITERATÚRA

- [1] COHEN, R. A.: Foreword. In: ([9], xi – xvi).
- [2] DESCARTES, R.: *Meditácie o prvej filozofii, v ktorých sa dokazuje existencia Boha a odlišnosť duše od tela*. Bratislava: Chronos 1997.
- [3] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Praha: OIKOYMENH 1993.
- [4] LÉVINAS, E.: *Čas a jiné. Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin 1997.
- [5] LÉVINAS, E.: *Ethique comme philosophie première*. Paris: Payot & Rivages 1998.
- [6] LÉVINAS, E.: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH 1997.
- [7] LEVINAS, E.: Is Ontology Fundamental? In: *Entre nous: On Thinking-of-the-Other*. New York: Columbia University Press 1998, pp. 1 – 12.
- [8] LEVINAS, E.: O úniku. In: *Filozofia*, 61, 2006, č. 8, s. 672 – 684.
- [9] LÉVINAS, E.: *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press 1999.
- [10] LÉVINAS, E.: Philosophy and the Idea of Infinity. In: *Collected Philosophical Papers*. Pittsburgh: Duquesne University Press 1998, pp. 47 – 59.
- [11] LÉVINAS, E.: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris: Payot & Rivages 2007.
- [12] LEVINAS, E.: The Idea of the Infinite in Us. In: *Entre nous: On Thinking-of-the-Other*. New York: Columbia University Press 1998, pp. 219 – 222.
- [13] LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. Praha: OIKOYMENH 1997.
- [14] LLEWELYN, J.: *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*. London – New York: Routledge 1995.
- [15] NADEAU-LACOUR, T.: Lévinas, lecteur de Descartes, ou, l'idée d'infini comme événement éthique. In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 58, 2002, n° 1, p. 155 – 164.

Mgr. Jaroslav Cepko, PhD.
Katedra filozofických vied FHV UMB
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
SR
e-mail: cepko.jaroslav@fhv.umb.sk