

SVEDOMIE AKO „INÉ V TOM ISTOM“. RICŒUR, LEVINAS: DVE ODLIŠNÉ NEPISTEMOLOGICKÉ PERSPEKTÍVY

PAVOL SUCHAREK, Inštitút filozofie a etiky PU, Prešov

SUCHAREK, P.: Conscience as *the Other within the Same*. Ricœur and Levinas: Two Different Non-epistemological Perspectives
FILOZOFIA 65, 2010, No 9, p. 845

The essay compares Ricœur's and Levinas's conceptions of the constitution of conscience in the sense of German *Gewissen*. Beginning with Ricœur's basic distinction between "identity-*idem*" and "identity-*ipse*" it shows the proper place of conscience in his conception. For Ricœur conscience is a finite category of *otherness* as related to the *self*, i.e. its most interior, intrinsic otherness. For Levinas, on the other hand, conscience – the other in the same – is an initiatory category, which is described in terms of absolute passivity, persecution and substitution. In conclusion Ricœur's critique of Levinas' category of "the Other" is examined on the background of Levinas' conception of subjectivity as a vocation for Good.

Keywords: Subjectivity – Identity – Conscience – Other in the Same – Passivity – Ethics – Good

*Člověk je duch. Co je však duch? Duch je „já“.
Ale co je „já“? Já je poměr, jenž má poměr k sobě samému,
čili stojí v poměru, že poměr má poměr k sobě samému.
Já není poměrem samým, ale tím, že poměr má poměr k sobě samému.*

Anticlimacus, *Nemoc k smrti*, s. 132

1. Úvod. Prezentovaný príspevok sa vyznačuje dvoma základnými motiváciami. Po prvé, skúma problém konštitúcie svedomia u Ricœura a Levinasa; po druhé, kriticky prehodnocuje „asymetrickú“ Levinasovu koncepciu intersubjektivity cez Ricœurov koncept „dvojakej asymetrie“ založenej na vzťahu Ja a Ty. Štruktúra je nasledovná: V prvej časti sa pokúsime priblížiť k „vlastnému miestu“ svedomia u Ricœura tak, ako to Ricœur naznačuje vo svojej knihe *O sebe-samom ako Inom*; v druhej – v kontexte problematiky záchrany subjektivity subjektu – budeme rekonštruovať vlastnú Levinasovu koncepciu, a to hlavne na pozadí čítania knihy *Inak ako byť alebo za hranicami bytnosti*; tretia časť oba modely svedomia vzájomne konfrontuje. Ako základný cieľ sme si stanovili úlohu preskúmať, do akej miery je pojem svedomia (alebo svedomia – dôvody tejto rovnoznačnosti vysvetlíme v prvej časti) určujúci pri konštitúcii identity. Treba poznamenať, že výraz „svedomie ako „iné v tom istom““ netreba chápať v komparatívnom zmysle, ktorý by implikoval nejaký vzťah podobnosti, ale v silnom identifikačnom zmysle – teda „iné v tom istom“ práve *ako* svedomie.

2. Ricœurova obapolná identita. Byť sebou-samým znamená identifikovať ,seba ako iného‘. Ricœur pri opise konštitúcie subjektivity vychádza zo základného rozlíšenia „identity-*idem*“ a „identity-*ipse*“ (alebo „ipseity“). Ak chceme porozumieť tomu, čo sa skrýva za týmito výrazmi, môžeme si okrem latinčiny pomôcť aj inými jazykmi: Identitu-*idem* môžeme vyjadriť v angličtine termínom *sameness*, v nemčine zase výrazom *Gleichheit*. „Identita-*idem*“ znamená totožnosť alebo rovnakosť. Azda najjednoduchšie by sme ju mohli označiť ako pól *ja* – vlastnú slobodu v prvej osobe, ktorá *kladie* seba samu. Avšak táto sloboda – vždy možná len ako konkrétny akt – potrebuje na to, aby sa rozpoznala a reflektovala ako sloboda, celý rad sprostredkujúcich pojmov. Takýmito sprostredkujúcimi pojmami sú napríklad *potvrdenie* a *viera*. Sloboda sa môže ľudskej bytosti na jednej strane odhaliť iba prostredníctvom jej práce a diel, v ktorých sa objektivizuje. Na druhej strane o tejto slobode ľudská bytosť dopredu nikdy nevie, pretože ju nevidí, a tak v ňu môže iba slepo veriť. Môže veriť, že je slobodná. Preto Ricœur povie, že „práve proto, že slobodě chybí názor, intuice, práve proto je odsouzena k tomu, aby se potvrzovala v dílech“ ([2], 2).

Druhým pólom subjektivity je „identita-*ipse*“ alebo „ipseita“. U Ricœura (podobne ako u Levinasa) tu platí, že sa vymyká tematizácii a na jej konštitúciu je nevyhnutná inakosť, alterita. Ak by sme chceli „ipseitu“ zrozumiteľne preložiť, mohli by ju určiť ako „osobitosť“ alebo „svojráznosť“ – angličtina ju vyjadruje termínom *selfhood*, nemčina výrazom *Selbstheit* ([4], 140). Ricœur tento moment opisuje v súvislosti s potrebou potvrdenia vlastnej slobody aj niečím iným než len výsledkom úsilia založeného na slepej dôvere v jej dejinný zmysel. K sebaoprotvrdeniu dochádza uznaním slobody druhej bytosti. Sloboda druhého sa musí stať rovnocennou slobodou Ja. Ricœur to krásne vyjadruje: „Druhý je ten, kto je *mně roven*. Je mi roven v jinakosti, jiný ve stejnosti“ ([2], 5). Čisto solipsistická sloboda nie je slobodou, pokiaľ sa nepotvrdí alebo nie je uznaná iným arbitrom; okrem potvrdenia a viery je teda konštitutívnym momentom Ricœurovej predstavy o subjektivite aj určitá *vôľa*: Ja chce, aby tu bol druhý.

Je pritom dôležité pochopiť, prečo vlastne Ricœur určuje subjektivitu ako slobodu a zároveň túžbu po potvrdení tejto slobody. Tento problém treba zvažovať v kontexte – podľa Ricœura (a napríklad aj podľa J.-L. Marion) neúspešnej – Levinasovej snahy o prekročenie ontológie cestou etiky, presnejšie, v kontexte založenia etiky na inom ako epistemologickom základe (podľa ktorého by každé konanie malo spočívať na poznatkoch, ktoré toto konanie vyjasňujú). Etika by nebola možná, keby Ja prestalo veriť vo svoju slobodu a keby sa podriadilo vláde prísneho – hoci len teoretického – determinizmu. Podľa Ricœura je Levinasova snaha o založenie etiky na základe prikázania „Nezabíjaj!“ smerujúceho od iného k Ja, príliš extrémna a jednostranná. Alterita sa u Levinasa k ipseite pripája zvonku, pričom podľa Ricœura by naopak mala patriť k samotnému zmyslu a k ontologickej konštitúcii ipseity ([4], 367). Ricœur tým chce vyjadriť jednoduchý fakt, že každá subjektivita je tak vedomím seba (čo znamená epistemologický primát Ja), ako aj svedomím (ktoré je vyjadrením etického primátu Ty). Teda namiesto toho, aby zdôrazňoval iba jeden moment konštitúcie identity (dva exemplárne „prípady“ predstavujú husserlovská egológia a levinasovská „alterológia“), navrhuje Ricœur skúmať identitu

v jej obapolnosti či „obojsmernosti“ od Ja k Ty a naopak: „Keby som nemal v sebe samom dôkaz toho, čo to znamená povedať *ja*, nemohol by som povedať *ty*. Skrátka, existuje určitý epistemologický primát *ja* a etický primát *ty*. Preto sa mi zdá, že treba udržovať ekvivalenciu týchto dvoch asymetrií“ ([7], 14).

Ricœurove členy porovnania sú dva: Na jednej strane je to identita ako **rovnakosť** (*mêmeté*) (*idem*; *sameness*; *Gleichheit*), na druhej identita ako **ipseita** (*ipse*; *selfhood*; *Selbstheit*). Ipseita nie je to isté ako rovnakosť. Rovnakosť určuje Ricœur ako numerickú, kvantitatívnu a ipseitu zase ako kvalitatívnu identitu. Kvantitatívnu identitu vymedzuje Ricœur nasledovne: „Identita tu znamená: jedin(ečn)osť (*unicité*); protikladom je mnohosť (nie jedna, ale dve veci alebo viac vecí); prvej zložke pojmu identita zodpovedá operácia identifikácie v zmysle re-identifikácie toho istého (*même*), ktorá implikuje to, že poznať znamená rozpoznať: tú istú vec dva krát, *n* krát“ ([4], 140 – 141). Kvalitatívna identita zase odkazuje na „krajnú podobnosť“: „O X a Y hovoríme, že nosia taký istý oblek, t. j. oblečenie podobné natoľko, že je ľahostajné, či sa zamení jedno s druhým; tejto druhej zložke (pojmu identity – P. S.) zodpovedá operácia substitúcie bez sémantickej straty, *salva veritate*“ ([4], 141). Významovo sú teda tieto dve zložky (*idem*: rovnaký, tenže, ten istý; *ipse*: sám, samostatne, osobitne) nereducovateľné jedna na druhú.

Rovnakosť označuje charakter, individualitu, naproti tomu ipseitu podľa Ricœura možno vyložiť iba cez akt vôle, ktorý nazýva uznaním. Azda najvhodnejšie bude, ak si túto formu priblížime cez jednoduchú otázku, ktorú si kladie každý z nás: „*Kto som?*“ Ak berieme do úvahy fakt, že obe zložky subjektivity predstavujú akoby jej spoločný pôvod, a sú teda komplementárne, treba o subjektivite uvažovať v kontexte zachovania subjektivity pre ňu samu v jej *bytí sebou*, to znamená uvažovať o nej v kontexte jej *trvalosti v čase*. V rámci toho rozpoznávame určité trvalé dispozície (*habitus*) danej osoby, ktoré sú pevnými znakmi, vlastnosťami charakteru. S pojmom dispozície sa potom spája pojem návyku v jeho dvojakom význame: návyku, o ktorom hovoríme, že ho iba nadobúdame, a už nadobudnutého návyku.¹ Tieto dva významy návyku majú zrejmy časový zmysel: Návyk vytvára z charakteru určité dejiny – sú to, samozrejme, dejiny, v ktorých sa cez seba navzájom poprekladané vrstvy – ktoré každým okamihom podliehajú určitej inovácii – postupne začínajú miesiť v jeden celok. Ricœur priamo hovorí o *sedimentácii*, ktorá udeľuje charakteru trvalosť v čase. Trvalosť v čase treba chápať práve ako toto prekrývanie oboch pólů identity: Vlastný charakter označuje mňa, som to ja sám, *ipse*. Lenže táto moja ipseita sa zase dáva poznať iba ako rovnakosť, *idem* ([4], 146). Každý osvojený, sedimentovaný návyk, ktorý osoba nadobudla – ktorý nadobudla a stal sa jej trvalou dispozíciou – predstavuje podstatný povahový rys, to znamená rozlišujúci znak, podľa ktorého osobu rozpoznávame a nanovo ju môžeme identifikovať ako *tú istú*. „Operácia iden-

¹ Aristoteles bol prvým mysliteľom, ktorý zblížil charakter s návykom práve vďaka homonymii medzi *êthos* (charakter) a *êthos* (návyk, zvyklosť, obyčaj). Od termínu *êthos* potom prechádzame k *héxis* (nadobudnutá dispozícia, *cnosť*), na ktorej – ako základnom antropologickom termíne – buduje svoju etiku, pretože *cnosti* sú práve takýmito nadobudnutými dispozíciami vo vzťahu k princípu zlatého streda, pričom sú pod priamou kontrolou súdu *phronimos*, rozvážneho človeka ([8], 1112 – 1113, 1139, 1144 b 27).

tifikácie v zmysle reidentifikácie toho istého“ alebo „kvantitatívna identita“ teda znamenajú, že charakter je práve celkom týchto rozlišujúcich znakov.

Dynamické a kvalitatívne poňatie identity typu *ipse* zase označuje niečo ako druh vernosti sebe, typ formovania charakteru, a je výrazom slobody. Ricœur hovorí, že zostať (samým) sebou – ipseita – neznamená danosť, nie je to teda nejaká raz navždy určená základňa či osnova; je to skôr úloha: Súvisí s konaním, ktoré je nám za-dané. Identita sa potvrdzuje tým, čo je vo vzťahu k nej vonkajšie. Vôľa uznať alebo potvrdiť (vlastnú autonómiu či slobodu) je takto od počiatku záväzkom zostať *sebou* tak vo vzťahu k sebe, ako aj vo vzťahu k inej autonómii a slobode. Je to teda identita vybudovaná na základe určitého záväzku: Ak by som prestal veriť a túžiť po slobode druhého, nemohol by som ju uznať a očakávať toto uznanie. Od blízkeho by som nemohol očakávať žiadne *prispenie* a ani druhý by odo mňa nemohol očakávať nijaké *zodpovedné gesto*. Takto by sa celkom zrútila celá vzájomná výmena aktov vzájomného oslobodzovania ([1], 3).

Iipseita teda označuje formu vzťahu k sebe, charakterizovanú inakosťou, ktorá sa vyjadruje cez „potvrdenie“, ktorým sa konkrétna osoba uznáva ako osoba. V tomto zmysle je potvrdenie (*attestation*) základným kritériom konštitúcie identity. Opäť ide o neepistemologický význam tohto slova. Potvrdenie je istým druhom vedenia, lenže toto vedenie nemá svoj pôvod v skúmaní, nahliadaní alebo poznaní (uznanie sa týka osôb, zatiaľ čo poznanie sa týka vecí), nemá svoj pôvod v nejakej istote, naopak, je určitým druhom viery (*croissance*). Nie je to však doxická *viera že*, ale *viera v*, čo Ricœur vysvetľuje nasledovne: „Do tej miery, do akej veríme svedkovmu slovu, sa (toto potvrdenie – P. S.) približuje k svedectvu tak, ako nám to pripomína etymológia. Od viery, alebo ak chcete, od dôvery (*créance*), spájajúcej sa trojakou dialektikou reflexie a analýzy, ipseity a rovnakosti, bytia sebou-samým (*soi-même*) a bytia iným než samým-sebou (*l'autre que soi-même*), sa nemožno odvolať na žiadnu vyššiu epistemickú inštanciu“ ([4], 33 – 34). Podľa Ricœura to znamená, že potvrdenie si nemôže nárokovať na nijakú garanciu (povedzme v zmysle karteziánskej garancie *cogito*, založenej na hodnovernosti Boha). Potvrdeniu chýba táto istota spojená s hypergaranciou istoty. Táto „slabosť“ potvrdenia je priamo závislá od Iného a nemôže si byť istá svojou podstatou, pretože identita je fragmentárnym alebo diferentným pojmom: Otázka „*Kto som?*“ už predpokladá syntézu pôvodného štiepenia na Ja a *seba*, čím sa len potvrdzuje krehkosť diskurzu o *sebe*, ktorý si je bolestne vedomý nemožnosti vlastného založenia. Výrazom tejto krehkosti je podľa Ricœura neustála hrozba: toho, že sa pre seba stanem predmetom, že sa otázka „*Kto?*“ pretransformuje na otázku „*Čo?*“, teda hrozba podozrenia. Potvrdenie a podozrenie sú totiž dvoma stranami tej istej mince; „Niet „pravdivého bez „falošného“ svedka“. Proti falošnému svedectvu možno postaviť jedine *iné*, vierohodnejšie svedectvo a proti podozreniu možno postaviť jedine *iné*, *dôveryhodnejšie* tvrdenie ([4], 34).

Tvrdenie je v zásade potvrdením *seba*. Dôvera zase *vierou v* možnosť *seba*-rozpoznania v zmysle odpovede na podozrenie alebo obvinenie, ktoré Ricœur spomína v súvislosti s levinasovským „*Hľa, tu som!*“ (*Me voici!*), cez postavenie sa do pasívnej polohy vo vzťahu k Inému: *Hľa, tu som!* Tu ma máš! Každé Ja sa teda musí pre *seba* najskôr potvrdiť v Inom, a tak je toto potvrdenie konštitutívnym momentom vlastného predmetu

našich úvah: Ricœurovho chápania **svedomia**. Svedomie je totiž pôvodným miestom originálnej formy dialektiky, ktorú Ricœur rozohráva medzi ipseitou a inakosťou.²

Svedomie Ricœur predstavuje ako konečnú kategóriu inakosti vo vzťahu k *sebe* – ako jeho vnútornú, azda tú najvnútornejšiu inakosť. Práve Heidegger v *Bytí a čase* v 57 §, nazvanom „Svedomie ako volanie starosti“, dokonale opísal tento moment inakosti, ktorý je rozlišujúcim prvkom svedomia. „Niečo’ – neočakávane, a dokonca proti našej vôli – nás volá. Na druhej strane toto volanie nepochybne neprichádza od niekoho druhého, kto je so mnou vo svete. Volanie prichádza (*kommt*) zo mňa, a predsa *cezo* mňa“ ([9], 275).³ Heideggerovské *Dasein* je už vždy vinné, ale túto vinu netreba chápať axiologicky; Heidegger totiž svoju koncepciu svedomia celkom zbavuje hodnotiacich kritérií, teda nehovorí o žiadnom „čistom“ alebo „nečistom“ svedomí. Svedomie preňho existuje akoby mimo dobra a zla, je vyzvaním pobytu vo vzťahu k sebe; volanie (*der Ruf*), o ktorom hovorí, že prichádza *zo mňa* (*aus mir*) a *cezo mňa* (*über mich*), takto vyvoláva *seba* zo stratenosti v neosobnom „ono sa“ (*das Mann*): „Bytie sebou v neurčitom ono sa“ je vyvolané vo svojom „bytí sebou“ ([9], 273).⁴

Ricœur plynule nadväzuje na túto heideggerovskú koncepciu svedomia, zaujíma ho práve tento protichodný moment vnútornej inakosti, ktorá zohráva (spolu s inakosťou druhého človeka a inakosťou vlastného tela) pri konštitúcii identity nezastupiteľnú rolu. Pritom zostáva v platnosti to, čo sme uviedli vyššie: Ipseita nie je to isté čo rovnakosť.⁵ Ricœurovskú ipseitu treba chápať v širšom kontexte ako iný výraz pre heideggerovské bytie-vo-svete. Preto tiež svedomie, ktoré zakladá ipseitu, prekračuje aj Ja. Inakosť pritom nepredstavuje nič absolútne vonkajšie (slovo absolútne je tu namieste v kontexte Levinasovho uvažovania o inakosti ako absolútnej exteriorite); niečo, čo sa náhodným spôsobom pripája k pevne uzavretej a plne konštituovanej identite („identita-*idem*“), ale vpisuje sa do ipseity ako moment jej vlastnej pasívnosti. Táto sféra pasívnosti je *per definitione* nezávislá od intencionálneho zamerania vedomia. Ricœur ju situuje na predreflexívnu úroveň, nemôže teda predstavovať výtvar Ja-vedomia. Inakosť rezistentná voči vedomiu spôsobuje, že dochádza k štiepeniu cogito, a toto rozštiepenie potom identitu núti k tomu, aby sa opätovne vybuďovala. Práve tieto momenty integrácie a dezintegrácie spôsobujú, že identita nie je ničím raz navždy daným, ale za-daným ([10], 74), že sa musí vytvoriť ako *vlastná* úloha.

Vlastná, a predsa akosi ne-vlastná, vnútorný hlas svedomia, nepodliehajúci nijakej kontrole, čosi ma k čomusi vyzýva napriek mojej vôli. Predsa je v tom určitá asymetria, veď vlastná vôľa sa stáva v mojich očiach inou, podozrivou. Táto inakosť nielenže nie je

² Inakosť či alterita je takto „esenciou vedomia“ alebo svedomia. Románske jazyky tieto dva výrazy nerozlišujú a pre vedomie a svedomie má francúzština iba jeden výraz: *conscience*. Ricœur pritom hovorí, že to, čo myslí pod pojmom *conscience* najpresnejšie vyjadruje nemecký výraz *Gewissen*, lepšie než francúzske *conscience*, ktorým sa prekladá tak *Bewusstsein*, ako aj *Gewissen*. *Gewissen* je sémanticky príbuzné s *Gewissheit*, teda s „istotou“ ([4], 35).

³ České vydanie: M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 313, druhé opravené vydanie.

⁴ „Auf das Selbst wird das Man-selbst angerufen“. (České vydanie, s. 310.)

⁵ Ricœurovými vlastnými slovami: „Hovoriť: seba (*soi*) neznamená hovoriť Ja (*Je*)“ ([4], 30).

cudzia konštitúcii ipseity, naopak, je prísne spojená s jej vnútorným vyvieraním, emergenciou, pretože „práve pod vplyvom impulzu svedomia je *seba* schopné opätovne zmocniť sa seba navzdory anonymnosti ‚ono sa‘“ ([4], 394). Vlastné miesto, z ktorého vyviera hlas svedomia a vytrháva bytosť z vulgárnej oblasti mienky, je tak ako u Heideggera ipseita, t. j. neredukovateľná jedinečnosť osoby. Lenže toto zapletenie svedomia do opozície medzi bytím sebou a bytím ‚ono sa‘ podľa Ricœura nevyučuje celkom iný druh vzťahu medzi ‚bytím sebou‘ (*être-soi*) a ‚bytím-s‘ (*être-avec*), pretože jednak ‚ono sa‘ je už neautentickým modusom spolubytia, jednak toto ustupovanie do hĺbky svedomia spôsobuje, že iný nachádza naproti sebe toho, koho jediného je vlastne oprávnený očakávať: totiž sebasameho. Znamená to, že nie každé spolu-bytie s druhými má nevyhnutne charakter ‚ono sa‘. Podľa Ricœura má takýto charakter iba neautentický pobyt, z ktorého sa môže bytie sebou vytrhnúť. Lenže akým spôsobom? Práve tu sa ohlasuje črta, ktorá špecifikuje fenomén svedomia, konkrétne určitý druh volania (*Ruf*) alebo výzvy (*Anruf*), na ktoré odkazuje metafora hlasu. „V tomto vnútornom rozhovore sa bytie sebou (*le soi*) javí ako vyzvané a v tomto zmysle ako to, ktoré je takto pohnuté (*affecté*) jedinečným spôsobom. Na rozdiel od dialógu duše so sebou, o ktorom hovorí Platón, označuje toto pohnutie (*affectation*) iným hlasom zjavnú asymetriu – ktorú možno nazvať vertikálnou – medzi vyzývajúcou inštanciou a vyzývaným sebou. Práve vertikálnosť vyzvania, ktorá sa zároveň rovná jeho interiorite, predstavuje záhadu fenoménu svedomia“ ([4], 394). Na jednej strane chce Ricœur podobne ako Heidegger pretrhnúť puto medzi svedomím a verejnou mienkou, na druhej strane má však svedomie, ktoré vlastne vydobýva *seba* z hĺbky jeho individuality, podstatný význam pre náš spolu-pobyt s druhými a v tomto zmysle nachádza jeho pôsobenie odzrkadlenie v prakticko-spoločenskej sfére.⁶

Svedomie je teda podľa Ricœura „vnútorným hlasom“, ktorý vyzýva Ja na vlastné

⁶ Na tomto mieste treba pripomenúť, že Ricœur prísne odlišuje etiku od morálky. Označenie etika vyhradzuje pre taký spôsob pýtania, ktorý predchádza zavedenie idey v morálnom zmysle, morálkou označuje zase všetko to, čo sa v ráde dobra a zla vzťahuje na zákony, normy a imperatívy ([1], 1). Etika má teda blízko k aristotelovskej „teleológii“ a vyznačuje sa zameraním na „dobrý život spolu s druhým a pre druhého človeka v spravodlivých inštitúciách“ ([4], 202). Je to teda oblasť praktického konania, ktoré sa odohráva v konkrétnom okamihu, Ricœur ju nazýva aj „praktickou múdrosťou“ ([11], 29). Z hľadiska založenia etika predchádza pojem morálneho zákona vo formálnom zmysle záväzku. Tomu treba rozumieť tak, že v prvotnej fáze nejde ešte o nijaký zákon – tým menej o zákaz –, ale skôr o *úlohu*. Podľa Ricœura sa tu však predsa len rysuje určitý *zápor*: Je ním neadekvátnosť medzi túžbou a jej naplnením. Zakúšanie neadekvátnosti alebo odstup medzi prianím a uskutočnením zostávajú vždy otázkou rozviazania konfliktu medzi „tragickou“ a „praktickou“ múdrosťou svedomia ([4], 288).

Morálka, založená na etike, sa vymedzuje princípmi konania (príkazmi a zákazmi) a má podľa kantovského vzoru deontologický význam. Zameranie sa na „dobrý život“ (*la vie bonne*) – s iným a pre iného – predchádza z hľadiska založenia príkaz, vďaka ktorému je vôbec možná konfrontácia so zákazom. Ricœurovými slovami: „*Autonómia* seba sa ukáže ako prísne spojená so *starostlivosťou* (*sollicitude*) o blížneho a zo *spravodlivosťou* pre každého človeka“ ([4], 30). Násilie medzi ľuďmi nás núti prejsť od teleologického štýlu etiky k deontológii morálky. Autonómna etika sa v dôsledku násilia musí podriaďovať neosobnej morálke. Tam, kde niet prirodzenej túžby po dobre v zmysle vnútornej motivácie, ktorej hnací motor predstavuje ricœurovské svedomie, tam zostanú medziľudské vzťahy založené na princípoch moci a podriadenia, ktoré sú zase úzko späté s imperatívmi a regulatívnymi princípmi ([10], 77).

bytie *sebou*, no na rozdiel od Heideggera sa Ricœur koncentruje na snahu nájsť pôvodné miesto, ktoré svedomie zaujíma, keď balansuje medzi etikou a morálkou. Svedomie je totiž latentne prítomné aj v morálnych pravidlách, ktoré človeku umožňujú nadobudnúť určité dispozície (*habitus*) správneho konania. Ale jeho hlas možno začuť až v okamihu, keď sa morálne pravidlá ukazujú ako nedostatočné, a namiesto toho, aby sa tragickej alternatíve pomáhali vyhnúť, nútia voliť: alebo sa podriaďiť, alebo zostať samým sebou v zhode s vlastným svedomím. Ricœur poukazuje na to, že „mať svedomie“ – čo paradoxne znamená mať vždy „zlé svedomie“ – nie je len otázkou osamelého Ja v jeho starosti o *seba*, ale tiež otázkou vzťahu k Inému, druhému človeku. Je to otázka mimozákonného vzťahu, ktorý vo svojej bezprostrednosti takisto predchádza vládu morálneho zákona. Byť neznamená len byť-vo-vzťahu-k-sebe-samému, ale aj byť-vo-vzťahu-k-sebe-ako-inému, byť identitou zase nanovo sa identifikovať. Takto je podľa nás potrebné rozumieť výrazu „byť sebou-samým znamená identifikovať ,seba ako iného“.

3. Levinas. Subjektivita ako Iný v Tom Istom.⁷ Ak chceme na druhej strane hovoriť o levinasovskej identite a vyvodzovať z toho dôsledky pre konštitúciu svedomia, mali by sme si pripomenúť to, čo hovorí o „návrate“ problému subjektivity v súčasnej francúzskej fenomenológii (u autorov ako Levinas, Henry, Marion, Derrida) jej bystrý pozorovateľ F.-D. Sebbah. Problém je opäť čitateľný na pozadí konfliktu husserlovskej „egológie“ s novým poňatím „inakosti“. Nemožno totiž celkom dobre hovoriť o *sebe*, ak zamlčíme vlastný moment konštitúcie *seba*, ak zamlčíme jej predreflexívny základ. Hovoriť o „inom“ má zmysel nielen preto, že „iné“ zastupuje „druhého človeka“, ktorý mi hovorí o tom, kto som, *niečo iné*, vďaka čomu potom môžem spätne reflektovať *seba*, ale aj preto, že týmto iným zostávam pôvodne sám-vo-vzťahu-k-sebe. Problém spočíva v tom, že o tejto „vlastnej inakosti“ „sprvoti a väčšinou“, ako by povedal Heidegger, neviem: Nevieť, že nie som celkom nezávislým a autonómnym Ja a že od počiatku absolútne pasívne podlieham čomusi „inému“, že podlieham *Sebe*.

Sebbah o tejto dejinnej udalosti „návratu“ alebo „nového zrodu“ subjektivity hovorí: „Subjektivita (...) už nemá nič z absolútnosti *Urregionu* vedomia ani z konštituujujúcich schopností transcendentálneho Ega. Rovnako ako merleau-pontyovci a heideggerovci aj títo autori⁸ zničili transcendentálny subjekt, no niečo zo subjektivity ‚odolalo‘ a nie je to nič iné než zdrap z nej samej. Je to subjektivita, ktorá nie je schopná konštitúcie, je to to originárne, čo sa už nehrdí tým, že je základom (ktorým napokon – ako zistíme pri pod-

⁷ Nemôžeme poprieť problémy s tlmočením významovo príbuzných termínov *Autre*, *Autruí*, ktoré prekladáme ako I n ý , D r u h ý . Nezriedka sa stáva, že je prekladateľ nútený tieto pojmy zamieňať, ako je to v prípade „l'un-pour-l'autre“ (jeden-za-druhého). Ostáva nezodpovedanou otázkou, či si samotný Levinas s používaním týchto pojmov robil ťažkú hlavu a či ich svojvoľne nezamieňal, pretože v zásade vystupujú ako synonymá a Levinas ich od seba explicitne neodlišuje. Je celkom možné, že pojmy „iný“, „druhý“ a „blížny“ používa Levinas „operatívne“, opisujúc jeden a ten istý neopísateľný „fenomén“, ktorým je druhý človek, čo vlastne vysvetľuje, že vysloviť sa adekvátne o druhom je rovnako zložité ako vysloviť sa o „ja“.

⁸ Sebbah má na mysli Henryho, Levinasa a Mariona.

robnejšom pohľade – vôbec nie je ani u Husserla, pretože ňho pôvod „komplikuje“ ego, ktoré nemá začiatok a je v neustálej seba-genéze). Je to subjektivita, ktorá je už len čistým zakúšaním, teda nie je ani skúsenosťou, pretože skúsenosť ešte implikuje nejakú aktivitu Ja, prostredníctvom ktorej sa to, čo ma zasahuje, prevezme, konštituuje. Preto, a práve preto, že nie je dokonca ani len mojou skúsenosťou, je toto zakúšanie do väčšej miery niečím iným než len „mojím zakúšaním“ – je to „ja ako zakúšanie“. Práve *ja, ktoré vo svojej pasivite už nie je mnou, ale sebou* (kurzíva P. S.), je označené ako „ja pripútané k sebe“ (...). Nie je veľmi husserlovská neredukovateľnosť, pretože jej pasivita – a v istom zmysle i chudobnosť – z nej nerobí bohatý prameň (akým je husserlovská prítomnosť alebo heideggerovské Bytie, každé na svoj spôsob), ale skôr pôdu, kde sa dá stáť a kde sa dá iba stáť na presne určenom mieste: odniekiaľ jednoducho treba vyjsť“ ([6], 373 – 374).

V tomto sa presne zhodujú Ricœur s Levinasom: Treba obrátiť pozornosť na pasívnu povahu vzťahu Ja k Sebe. Už menej však možno hovoriť o ich zhode v názore na to, ako je táto pôvodná rovina štruktúrovaná, teda na to, ako a prečo je vôbec možné označiť vzťah Ja k Sebe (levinasovská diferenciacia medzi *Moi* a *Soi*, ricœurovská medzi „identitou-*idem*“ a „identitou-*ipse*“) takto radikálne. Treba zrejme adekvátne exponovať skúsenosť tejto pasívnej väzby, pričom by sme mali pamätať na to, že intencionalita nám v prípade Levinasa (a na rozdiel od Ricœura) pomôže – ak vôbec – len veľmi málo. Sféra pasívnosti je totiž nezávislá od intencionalnej zameranosti vedomia. Pasivita nie je otázkou produktivity Ja, aktivity „ego“, podľa Levinasa je situovaná na predreflexívnej úrovni. Akoby tu bola skôr intersubjektivita ako subjektivita, hoci subjektivita – ako nosný základ akéhokoľvek vzťahu – už musí mať niekde pevný základ ako „pôvodca pevnosti“ ([12], 60). Keďže je však pasivita doménou inakosti, musíme vysvetliť, akým spôsobom sa táto inakosť vôbec môže (podľa Levinasa *nenásilne*) „votrieť“ do vlastnej oblasti Ja. Samozrejme, za odkrytie sféry pasívnosti vďačíme predovšetkým Husserlovi; on sám vymedzuje predreflexívny – pasívny – akt ako „analogon“ intersubjektívnej konštitúcie identity, avšak nikdy celkom neupustí od imanentizácie perspektívy alter ego, to znamená, že v opise pasívnosti zostáva akoby na polceste. N. Depraz napríklad upozorňuje na to, že aj husserlovská subjektivita je vnútorne seba-alterovaná, že Ja je možné iba ako alterované Ja. Položme si však otázku: Ako je možné vykazovať seba-alteritu ega „založení“ (kurzíva P. S.) na intencionálnom/transcendentnom/vtelenom vedomí“ ([13], 405) ako *pôvodnú*? Podobne uvažuje aj Ricœur, keď hovorí, že husserlovská skúsenosť alter ego neoznačuje skúsenosť inakosti v plnom zmysle slova. Husserlovská inakosť zostáva v područí Ja ako analogon „ego“, to znamená, že nie je inakosťou *par excellence* ([4], 377). Ak teda chceme odkryť túto inakosť *par excellence*, musíme ju napriek všetkému – vo vzťahu k Sebe – uznať ako niečo prvotné.

Prizrime sa teda bližšie levinasovskej kľúčovej kategórii pasívnosti. Opäť a predovšetkým ide o vnútornú štruktúru vzťahu Seba (*le Soi*) k sebe-samému (*soi-même*). Podľa Sebbaha kategória vzťahu (alebo inak: heteronómie) u Levinasa predchádza kategóriu substancie (alebo inak: autonómie): „To, že vzťah predchádza Seba, nie je ani chronologické, ani logické. Táto anteriorita je diachróniou (...) Na túto originárnosť Seba, ktorá sa

prejavuje ako samota, treba upozorniť (...) Rovnako treba zdôrazniť, že táto samota implikuje odstup, ktorý je jednou z ‚podmienok možnosti‘ vzťahu, hoci ide o ‚vzťah k sebe‘ a, paradoxne, o ‚bezprostredný vzťah. Nakoniec poznamenajme – a to je ešte paradoxnejšie –, že tento vzťah je v istom zmysle ne-vzťahom, pretože spočíva v ruptúre. To, že sama intimita seba implikuje fázový posun, ruptúru, prostredníctvom ktorej sa môže vzťahovať na seba, veľmi presne vyjadruje formulácia ‚ja pripútané k sebe‘ (...) Aby Ja mohlo byť spútané so Sebou, musí byť medzi nimi originárny odstup, a práve ten ich ‚oddeľuje‘, odlišuje jedno od druhého (...) Znamená oneskorenie, a teda aj bezmocnosť seba vo vzťahu k sebe samému“ ([6], 375). Pre použité výrazy *diachrónia*, *odstup*, *ruptúra*, *oneskorenie* a *bezmocnosť* predstavuje levinasovská kategória pasivity akoby súhrnný pojem. Pre ja (*le Moi*) totiž neplatí nijaká autonómia, od počiatku sa kladie vo vzťahu k Sebe akoby okľukou cez iného, dáva sa sebe ‚povolane a vyvolane druhým‘ ([6], 374). Najlepšie si to vysvetlíme, keď pouvažujeme nad známou Levinasovu formuláciu ‚tvárou v tvár‘ (*face-à-face*): Levinas hovorí, že stretnutie ‚tvárou v tvár‘ s iným je *diachronické* preto, že jednak narušuje jednotu časovej ex-stasis, jednak – čo je snáď ešte dôležitejšie – *pozbavuje Ja pamäti* ([15], 256) o tomto inom druhom, s ktorým je odrazu vo vzťahu.⁹ O vzťahu sa dá povedať len jedno: Je skôr zjavením (enigmou) ako javením (fenoménom); preto ten akcent na pasívnosť väzby. Jediná možná aktivita by tu spočívala v prerušení aktivity vedomia teda v *ruptúre*, zlome simultánnosti a kontinuity ľudskej pamäti, vďaka ktorej môžeme to, čo je iné opätovne re-prezentovať, t. j. redukovať. Ruptúru teda môžeme chápať ako prelomenie spoločných dejín (synchronizovaného času vedomia) a – vo vzťahu k identite – zároveň ako jeden z jej určujúcich činiteľov. Na tomto zlome synchronie alebo identity ako nerozložiteľného celku – cez diferenciu/*odstup* medzi tým istým (Ja) a iným (Sebou) – bude Levinas vždy trvať.

Nádychom pasívnosti sa napokon vyznačujú aj *bezmocnosť* a *oneskorenosť*, ktoré Levinas vykazuje z časového hľadiska: Podľa neho vzťah ‚tvárou v tvár‘ nemôže vstúpiť do ‚spoločného času hodín‘, ktorý umožňuje stretnutie. Práve naopak, vzťah je jeho prerušením (*dérangement*). Iné je vylúčené z vedomia, ktoré sa ho usiluje uchopiť, a toto vylúčenie má podľa Levinasa jeden pozitívny aspekt. V okamihu, keď sa iný objaví, je mu Ja už vystavené, a táto exponovanosť (a zároveň podrobenosť) akoby rozbíjala jadro identity Ja. Otvára sa tým ‚vzdialenosť diachronie, ktorá je bez spoločnej prítomnosti‘ ([15], 142). Vo vzťahu k druhému a jeho utrpeniu je však Ja už vždy oneskorené, vždy prichádza neskoro a je voči jeho utrpeniu bezmocné. Táto diferenciacia sa tak môže transformovať na ne-indiferentnosť Ja voči Inému. ‚Apokalypticky‘ to možno nazvať roztrieštením času, v podstate však ide o síce zahladenú, no o to nepoddajnejšiu diachroniu ne-historického a ne-vypovedateľného času, ktorý sa nesynchronizuje v prítomnosti vďaka pamäti. Záväzok vyvolaný náhlou blízkosťou iného prekračuje horizont obrazov, ktoré ponúka pamäť. Iný sa dotýka Ja skôr a inak. Taký je podľa Levinasa zmysel ne-fenomenality a pasívnosti vzťahu s iným.

To, čo Sebbah zo strany Ja označuje ako čisté zakúšanie, tvorí vlastne základnú os

⁹ ‚Diachrónia pozbavená pamäti, a teda mimočasová diachrónia‘ ([15], 256).

Levinasovho uvažovania nad možnosťami prereflexívnej a neintencionálnej subjektivity. Levinas si kladie otázku: „Čo môže znamenať táto exteriorita rozrušujúca to najintímnejšie vnútro, táto „duša v duši“, táto inakosť v mieste, kde sa predsa subjekt kryje so samým sebou a nachádza seba (...), táto exteriorita, ktorá nie je intencionálnou ex-stasis?“ A odpovedá v podobnom duchu ako Ricœur: „Transcendencia v imanencii (...), toto „nekončné vzťahovanie sa Toho Istého v jeho najvnútornejšej identite k Inému“ ([16], 47). Túto odpoveď rozvíja Levinas v celom svojom diele. Ja predchádzajúce akúkoľvek intenciu vo svojom trvaní a ustupujúce zo seba-identifikujúcej prítomnosti nie je žiadnym aktom, ale čistou pasívnosťou *zakúšania*.¹⁰ Akoby Ja bolo k Sebe pasívne vyvolané a povolane iným, zdrojom, ktorý je z princípu netematizovateľný, proti subjektivite ako intencionalite tak kladie Levinas subjektivitu ako čisté zakúšanie; proti auto-afekcii a sebaodhaľovaniu (vlastnú intencionalite) zase pasívnosť, v ktorej je Ja oslovené inakosťou. S istou licenciou by sme toto oslovenie mohli u Levinasa pripodobniť k hlasu svedomia. S dodatkom, že ak je svedomie u Heideggera a Ricœura konečnou kategóriou inakosti vo vzťahu k Sebe, tak u Levinasa je to iniciačná kategória.

Levinasovskú identitu možno podľa všetkého vykresliť skutočne iba v pojmoch originárnej pasívnosti. Prvotnou skúsenosťou nie je skúsenosť o sebe samom, nie je to vedomie Ja, a dokonca ani vedomie spoločenstva, prvotnou skúsenosťou je – podľa Levinasa *traumatické* – zjavenie Iného, v ktorom je iný iným práve vďaka tomu, že ho nemožno previesť na To Isté, keďže inakosť (absolútna exteriorita) rozbíja každú syntézu. Tento vzťah nazýva etickým, pretože sa podľa neho spája s „vedomím“ – logicky nijako nezodvodniteľnej – absolútnej **zodpovednosti** voči inakosti. Iný vyzýva odpovedať, núti ma odpovedať a robí ma za to zodpovedným, *iný je mojím vlastným svedomím*. Čím som pasívnejší, tým viac môžem zakúšať inakosť, tým som otvorenejší hlasu svedomia, pretože inakosť sa zjavuje vždy tam, kde nespočíva iniciatíva výlučne na mne. Svedomie ma nikdy neprichádza uistiť o správnosti môjho konania, nikdy ma v ňom neutvrdí, naopak, vždy sa nachádza na opačnej strane mojich rozhodnutí. Neutišiteľné váhanie, ktoré sa vo svojej neodbytnosti blíži až k prenasledovaniu a posadnutosti. Levinas píše: „Čím viac sa – následkom traumatizmu prenasledovania – vraciam k Ja, tým viac sa zbavujem svojej slobody konštituovaného, voluntaristického, imperialistického subjektu a tým viac odkrývam seba ako zodpovedného. Čím som spravodlivejší, tým viac som vinný. Som ‚v sebe‘ skrz iných. *Psyché* je práve iný v tom istom neodcudzujúci *to isté*. Seba zahnané do seba, a ‚v sebe‘, pretože už na nič sa neodvolávajúce, ‚v sebe‘ ako vo vlastnej koži a zároveň vo vlastnej koži vystavené navonok (...) a v tejto nahej vystavenosti posadnuté *druhými* – nestáva sa sebou práve v nemožnosti ukryť sa pred svojou identitou, do ktorej sa *zavíja*

¹⁰ Subjektivita sa podľa Levinasa deje práve ako *pasivita pasívnejšia než všetka pasivita*. Diachronickej minulosti, ktorá sa nedá nadobudnúť reprezentáciou spomienky, to znamená minulosti, ktorá je nesúmerateľná s prítomnosťou, zodpovedá nezahnutelná (*inassumable*) pasivita seba (por. ([15], 30). Túto pasivitu subjektivity pritom netreba stotožňovať s inerciou nejakej *quidditas*, ktorá sa individuuje vďaka špecifickej a konečnej diferencii tela, ľudského charakteru alebo vďaka jedinečnosti určitej dejinnej situácie. Pasivita podľa Levinasa spočíva na jedinečnosti faktu predvolania či vyvolania iným.

ako prenasledované“ ([15], 177 – 178).

Podľa Levinasa si teda máme položiť otázku, či sa počiatok vzťahu k Sebe nerodí práve z tejto pasivity. Táto pasivita Ja vyplýva z neodpušiteľného obvinenia, ku ktorému nemožno zaujať odstup a pred ktorým sa nemožno ukryť. Táto nemožnosť ukryť sa pred obvinením Iného je zároveň nemožnosťou zaujať odstup k Dobru. Vzťah Ja k Sebe akoby prezrádza určitý dlh, ktorý predchádza pôžičku, pretože je požiadavkou vzhľadom na seba, ktorá nie je reflexiou seba nad sebou a neberie do úvahy možnosti, na rozdiel od heideggerovského bytia-pre-seba. Je na seba kladenou požiadavkou, v ktorej sa „seba“, odpovedajúce na túto požiadavku, neukazuje na spôsob doplnku priameho predmetu, pretože to by predpokladalo – ako je to do istej miery u Ricœura – určitú rovnosť medzi sebou a sebou: Požiadavka, ktorú kladiem na seba neberie do úvahy možnosti, to znamená, že je mimo akejkolvek prirodzenej spravodlivosti. Odohráva sa na spôsob obvinenia, ktoré predchádza previnenie a ktoré je paradoxne namierené proti sebe napriek vlastnej nevinnosti; obvinenie, ktoré je v ráde kontemplácie prosto zbavené zmyslu. Nie je to nič iné než krajné obvinenie vylučujúce možnosť úniku, ktorý by spočíval na posúdení vlastných možností a potom na obvinení sa z toho či tamtoho, skrátka na obvinení sa zo spáchaných hriechov. Levinasovské svedomie predstavuje toto krajné obvinenie seba ako seba: požiadavku absolútneho prevzatia zodpovednosti za Iného bez ohľadu na seba.

4. Dve odlišné koncepcie subjektivity, dve odlišné koncepcie svedomia. Základný rozdiel medzi prezentovanými koncepciami svedomia vidíme v odlišnom chápaní *radikálnosti* Iného, ktorého funkcia spočíva vo volaní (Ricœur) alebo pred-volaní (Levinas) Ja k sebe. Zatiaľ čo u Ricœura je inakosť ipseity ešte stále pod vládou Seba ako jeho najvnútornejšia inakosť, Levinas naopak To Isté (*le Même*) alebo Ja kladie do striktnej opozície voči inakosti Iného v absolútnom slova zmysle. U Levinasa je identita Ja v prísnej opozícii proti ontológii totality, to znamená, že levinasovská ipseita – opačný pohyb od Iného smerom k Ja – vôbec nemožno pochopiť ako nejaký seba-označujúci subjekt hovorenia či konania. Skrátka, levinasovská ipseita nemá nič z aktívnosti vedomia, ukazuje sa ako čisté zakúšanie, čistá pasivita. Ja sa ukazuje ako absolútne oddelené, čo znamená, že inakosť sa bude musieť rovnať exteriorite *par excellence*.

Práve táto rovina vzťahu – nevzťahu s absolútnou inakosťou je podľa Levinasa rovinou etiky. V okamihu, keď sa tvár iného človeka zjavuje predom mnou (avšak stále zostáva úplne mimo mňa), nie je to fenomén, ktorý by som mohol pohodlne uchopiť, vymyká sa reprezentácii; inakosť sa skutočne ukazuje (poukazuje na ňu jej tvár), nie je to však žiadne divadlo, je to hlas.¹¹ Tento hlas mi hovorí: Nezabiješ! Každá tvár je akoby obrazom hory Sinaj, na ktorej je zakázané vraždiť. A Ja? Práve vo mne sa končí a opätovne začína tento pohyb vychádzajúci od iného: Iný od počiatku ustanovuje Ja ako zodpovedné, ako Ja, ktoré môže mať svedomie práve vďaka nemu, to (paradoxne) znamená ako Ja, ktoré je schopné určitej odpovede. Čím som vo vzťahu k Inému pasívnejší, tým lepšie môžem jeho volanie započuť. Problém spočíva v tom, že Levinasovo Ja označuje tak totalizáciu,

¹¹ „Tvár hovorí“ (14, 50); a ďalej: „Oko nežiari, oko hovorí“ (14, 51).

ako aj oddelenie, a inakosť Iného už potom nemožno vyjadriť v jazyku vzťahu. Iný sa vymyká vzťahu, dá sa povedať, že sa stáva „absolútnym“ tým istým spôsobom, akým sa Nekonečno vymyká totalite. Je však možné predstaviť si takýto ne-vzťah, konštituovaný inakosťou v jeho absolútnom momente?

Zdá sa, že práve táto ruptúra je ohniskovým bodom sporu Ricœura s Levinasom. Zrejme je za to zodpovedná prílišná Levinasova hyperbolizácia, ktorá, ako nám pripomína Ricœur, neznamená nejakú štylistickú figúru, literárnu metaforu, ale práve systematické využívanie *nadsádzky* vo filozofickej argumentácii ([4], 389). Práve hyperbolické znázornenie inakosti Iného – spojené s ideou inakosti v zmysle absolútnej inakosti – je podľa všetkého zodpovedné za prerušenie vzťahovej väzby a odkázanie Ja do sféry absolútnej pasivity. Hyperbola sa v podstate dotýka dvoch pólov, Toho Istého a Iného. Je príznačné, že *Totalita a nekonečno* zavádza najskôr pojem „ja“ ovládaného vôľou stotožniť sa, byť sebou, a to ešte viac než v knihe *Čas a Iné*, kde Levinas hovorí o ja „ktoré je preplnené samým sebou“ a oddelené od Iného. Táto téma separácie je už poznačená znakom hyperboly, ktorá sa vyjadruje v násilnosti tvrdenia: „V oddelenosti (...) si ja nevšímam Iného“ ([14], 39). Pre takéto ja, ktoré nie je schopné zahliadnuť Iného, znamená *epifánia* tváre absolútno, teda bez-ohľad-nú exterioritu. Hyperbola separácie na strane Toho Istého teda zodpovedá hyperbole epifánie zo strany Iného.

Epifánia tváre v odstupe nie je nijako viditeľná. Zatiaľ čo v *Totalite a nekonečne* predstavuje Levinas Iného ako paradigmatickú figúru typu „majstra spravodlivosti“,¹² práca *Inak ako byť alebo za hranicami bytnosti* už túto figúru exponuje erupčivým spôsobom. Hyperbolické je určite Levinasovo tvrdenie, že slovo iného „vždy poučuje“ ([14], 58). Hyperbola slova alebo výzvy smerujúcej od iného ku mne je totiž hyperbolou určitej Výšky a zároveň hyperbolou Exteriority. „Výška“ v tomto zmysle nie je nič iné než neprekročiteľná vzdialenosť tváre Iného. Jej vertikálnosť, ak to tak možno povedať, predstavuje pripomienku z hory Sinaj. A zase „Exteriorita“: nič iné, než poučenie, ktoré mi sprostredkúva tvár Iného. Práve na tomto mieste Levinas akoby využíval platónsku dialektiku, aby sa dostal pred sókratovskú maieutiku: Poučenie totiž sprostredkúva vždy nový obsah a v tomto zmysle je prerušením spomienky na Iného. Pretože iniciatíva prichádza vždy zo strany Iného (svedomia), dostáva sa elementárny príkaz („Nezabiješ!“, to znamená: Nikdy a žiadnym spôsobom neublížiš!) k Ja, ktoré je v absolútne pasívnej polohe zakúšania tohto príkazu. Napriek tomu je Ja schopné odpovedať: „Tu som!“, resp. „Tu ma máš!“. V práci *Inak ako byť* je levinasovská hyperbolizácia ešte vypuklejšia. Vyzvanie na zodpovednosť umiestňuje Levinas až do nepripomenuteľného a času, teda do minulosti, ktorá je staršia než akákoľvek pripomenuteľná minulosť, a teda do minulosti, ktorú v žiadnom prípade nemožno nadobudnúť vo vedomí: Príkaz smeruje ku mne z oblasti, ktorá je pred akýmkoľvek počiatkom, pred akýmkoľvek *arché*. Hyperbolický charakter má aj tvrdenie, že „byť vyzvaný“ nie je odvrátenou stranou nejakej aktivity, a že je teda „zodpovednosťou bez predbežného angažovania“ ([15], 239). Angažovanosť už podľa Levinasa predpokladá teoretické vedomie ako možnosť – predbežného alebo opätovného

¹² Por. ([14], 54, 85, 180, 220 atď.).

– prijímania alebo prevzatia záväzku na seba, ktoré prekračuje poddajnosť pasivity. Avšak spôsob, akým je Ja zapletené do zodpovednosti, je celkom odlišný od angažovanosti.

Ako naznačujú nasledujúce výrazy, stáva sa Levinasov jazyk v tomto okamihu jednou veľkou nadsádzkou: „posadnutosť iným“, „prenasledovanie Iného“, a zvlášť „substitúcia Iného“. Subjektivita sa vo svojej pasívnosti neodhaľuje len ako *poučená*, ale predovšetkým ako *prenasledovaná*: „Všetkými obvinená zodpovednosť za všetkých vedie až k substitúcii. Subjekt je rukojemníkom“ ([15], 177).¹³ Iný tu už nie je „majstrom spravodlivosti“, ako to bolo v *Totalite a nekonečne*, ale tým, kto mi krivdí, a napriek tomu sa domáha „aktu“ odpustenia, ba dokonca prevzatia vlastnej viny.

Ricœurovi by určite Levinasova hyperbolizácia neprekážala, ak by nemala svoje dôsledky, pokiaľ ide o pochopenie toho, ako je vôbec možné, že sa pasívne Ja zmôže na nejakú odpoveď. Predsa započutie príkazu, možnosť odpovedania čiže základnú možnosť porozumenia vôbec – aspoň *nejakého* porozumenia – nemožno vyložiť kategóriou absolútnej pasívnosti. Tá vylučuje akékoľvek porozumenie. Subjektivite by sme podľa Ricœura mali priznať toto právo alebo schopnosť prijímania, a to nie v rovine počiatočného oddelenia, ale v rovine reflexie. Inými slovami, aby mohol byť príkaz (výzva, prosba atď.) započutý, musím mu najskôr porozumieť, pretože inak by nebol príkazom a nemohol by som ho ako príkaz rozpoznať. Ricœur si kladie otázku: „Nemusí sa teda hlas iného, ktorý mi hovorí: „Nezabiješ!“, stať mojím vlastným hlasom, až do takej miery, že sa stane mojím presvedčením, ktoré vyrovnáva výraz „Tu som!“, resp. „Tu ma máš!“ (*Me voici*) s nominatívnym „Tu stojím“ (*Ici, je me tiens*)“ ([4], 391)?

Na jednej strane má Ricœur pravdu: Ved' ako zrozumiteľne vyložiť onú zvláštnu dialektiku bytia-sebou bez toho, aby sme adekvátne porozumeli výzve Iného?; Ako by bol inak možný traumatický otras subjektivity, keby nebol založený na možnosti výmeny otázky a odpovede? Ako je možné myslieť absolútnu pasivitu, ktorá by v jadre nebola žiadnou aktivitou, a to ani minimálnou aktivitou spočívajúcou – pretože subjekt nie je netelesný – v reakcii tela na bytostné súženie či bolesť, v prevzatí viny, na ktoré ma vyzýva Iný? Epistemologický primát Ja – teda možnosť akéhokoľvek porozumenia Inému – podľa toho jednoducho musí byť zaručený. Na druhej strane sa však zdá, že Ricœur celkom nedoceňuje levinasovskú tézu o vyvolení (*élection*) ako pohybe metafyzickej túžby smerujúcej k Dobru pre Iného či iných.¹⁴ A tú, povedzme na rozdiel od potreby, bytostne nemožno uspokojiť. Podľa Levinasa sa vzťah zodpovednosti pôvodne ukazuje práve ako

¹³ Na inom mieste: „Ipseita je vo svojej pasivite bez *arché* identity rukojemníkom. Slovo *Ja* znamená *tu som*, zodpovedajúc za všetko a za všetkých (...). Návrat k sebe sa stáva identitou rozbíjajúc hranice identity a *princip* bytia vo mne, neznesiteľný odpočinok v sebe charakterizujúci definíciu Seba (...) nemožnosť odstúpiť od všetkého preto, aby som sa mohol ‚staráť iba o seba‘ (...). Zodpovednosť v *posadnutosti* je zodpovednosťou Ja za to, čo nechcelo, to znamená za iných“ ([15], 180 – 181).

¹⁴ Vedľa druhého človeka je tu tiež tretí. Ja nie je k nemu indiferentné, ale jeho zodpovednosť tu už naráža na vlastné ohraničenia. Skutočnosť, že iný, môj blížny, je tiež tretím vo vzťahu k niekomu inému, ktorý je taktiež mojím blížnym, už načrtáva problémy spravodlivosti a politiky. To je však už celkom iná téma.

posadnutosť – „zrnko šialenstva“ (*un grain de folie*)¹⁵ prítomnosti Iného, zasiaté do môjho najvnútornejšieho Ja. Vyvolenie je pojmom, ktorý túto anterioritu vo vzťahu k prítomnosti vedomia vystihuje asi najlepšie.¹⁶ Subjekt bol vyvolený – všetko sa odohráva mimo jeho aktivity. V okamihu vyvolenia bol teda úplne pasívny. Levinasovské vyvolenie však nesúvisí s problémom jeho eventuálneho prijatia či neprijatia. Keby to bolo tak, museli by sme hovoriť o pasivite, ktorá by sa dala previesť na pasivitu účinku nejakého príčinnno-účinného vzťahu. Pasivita – ako opozitum aktivity a slobody subjektu – má celkom odlišný zmysel: V hĺbke Seba odkrýva Ja seba ako dobrotu (*bonté*). „Substitúcia zodpovednosti (...) teda dobrota nie je redukovateľná na esenciu. Iný sa v nej vnucuje inak než realita skutočnosti: Vnucuje sa, pretože je iný, pretože ma táto inakosť prepadá celou svojou biedou a slabosťou“ ([15], 35).

Zmysel titulu tohto príspevku sa naplno odkrýva až v týchto Levinasových náhľadoch na subjektivitu povolanú k Dobru: Ja je práve dobrota, ktorá *je* „skôr“ než dobrota, ktorú by si mohol subjekt zvoliť ako nejakú hodnotu. Ja sa ukazuje ako dobrota povolaná v nepamätnej minulosti k добрote skrz Dobro ([15], 195 – 196). Ak sa subjektivita subjektu vyjadruje v zásade ako zodpovednosť za iného (iných), tak je neodvolateľné vyvolenie, ktoré sa uskutočnilo skrz Dobro, predpokladom subjektivity vôbec. Dobro je takto pôvodom ľudskosti vôbec ([15], 148). Neexistuje už žiadne Ja (Ten Istý) ako také, to znamená, že „pre-seba“, ktoré je základným existenciálnym modusom tradičnej ontológie, už nie je bytím-pre-seba. Identita subjektu sa nezaručuje nejakou iluzórnou identifikáciou so samým sebou. Zaručuje sa tým, že ide proti-sebe: Zaručuje sa vyvolením subjektu zo strany Dobra. Podľa Levinasa tým, že si Dobro vyvolilo mňa – tým, že som bol poznačený stigmou Dobra, dobrotou, že som bol vrhnutý k zodpovednosti –, mi zároveň bola udelená identita, a to aj napriek tomu, že v plynutí času sa jednota subjektu v čase „rozpadá“. Avšak Dobro nemôže vo svojej добрote vkročiť do vedomia. Pre vedomie predstavuje Dobro čosi anarchické.

5. Záver. Na záver možno konštatovať, že prezentované koncepcie svedomia sa vzájomne zbiehajú v jednom bode: Podľa Ricœura a Levinasa zostáva v platnosti téza o radikálnej inakosti hlasu svedomia. Zároveň je svedomie kategóriou, bez ktorej nemožno myslieť Ja ako identitu. Rozdiel však spočíva v odlišnom chápaní tejto inakosti. Aby som podľa Ricœura mohol byť so svojím svedomím konfrontovaný, jednoducho musím uznať, že som adresovanej výzve nejakým spôsobom porozumel. Levinas kladie toto porozumenie až na sekundárnu rovinu a svedomie vykazuje na predreflexívnu úroveň. Ako fenomenológ sa snaží opísať pôvodnú rovinu štiepenia identity na Ja a Seba, ku ktorému dochádza pod vplyvom výzvy prevziať zodpovednosť. Pod svedomím rozumie práve túto nikdy celkom zdôvodniteľnú túžbu po Dobre, ktoré nijakým spôsobom nemôžem nájsť v sebe.

Zdá sa, že Ricœurova kritika je oprávnená, ale len pokiaľ zakladáme možnosť reči o etike na epistemologickom základe, a teda na možnosti „mať dobré alebo čisté svedo-

¹⁵ Pozri napr. ([15], 133, 146, 222).

¹⁶ Pozri ([15], 95, 201, 222, 227, 240, 255).

mie“. To znamená, že podľa Ricœura akoby v okamihu porozumenia výzve svedomia jestvovala možnosť prekryvania Ja so Sebou. Avšak Ricœur „inakosť“ hlasu svedomia bližšie nešpecifikuje a čitateľ má problém pochopiť, o akej inakosti teda Ricœur hovorí, ak ju nechápe v absolútnom zmysle. Levinas naopak možnosť porozumenia hlasu svedomia celkom zavrhuje: Svedomie podľa neho nemôže existovať v inom ako v pasívnom a negatívnom moduse. Hovoriť o svedomí možno teda vždy iba ako o „zlom svedomí“. Levinasovská výzva svedomia k zodpovednému bytiu sa síce javí ako niečo absurdné, avšak iba za predpokladu, že Ja by mohlo byť obvinené nevinne. Obvinenie však prestáva byť absurdným v okamihu, keď si začneme uvedomovať, že sme sa voči utrpeniu bližného už vždy oneskorili. Dobrota, ktorá je odpoveďou na výzvu konať mravne „nikdy nie je dosť dobrá“, to znamená, že sa vždy dalo pre druhého človeka urobiť „viac“.

LITERATÚRA

- [1] KIERKEGAARD, S.: *Nemoc k smrti*. In: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda 1993.
- [2] RICŔEUR, P.: Pred morálnym zákonom: etika. Prel. M. Petříček. In: *Reflexe*, 1992, 5 – 6, s. 1 – 12.
- [3] RICŔEUR, P.: *Autrement*. Paris: Presses Universitaires de France 1997.
- [4] RICŔEUR, P.: *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil 1990.
- [5] DERRIDA, J.: *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2003. Prel. Jiří Pechar a kol.
- [6] SEBBAH, F.-D.: *Subjektivita v súčasnej francúzskej filozofii*. In: *Filozofia*, 62, 5, 2007, s. 365 – 377. Prel. M. Ferenčuhová.
- [7] LEVINAS, E.: Entretien Levinas – Ricœur. In: *Emmanuel Levinas. Philosophe et Pédagogue*. Nadir, Paris 1998, s. 9 – 28 (rozhovor z r. 1985).
- [8] ARISTOTELÉS: *Etika Nikomachova*. Bratislava: Pravda 1979. Prel. J. Špaňár.
- [9] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1967. České vydanie: HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH 1996.
- [10] ZIÓŁKOWSKA, A.: Hermeneuticzna wykładnia sumienia Heidegger – Ricœur. In: *Diametros*, 13, 2007, 58 – 90.
- [11] ABEL, O. – PORÉE, J.: *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Paris: Édition Ellipses 2007.
- [12] LEVINAS, E.: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH 1997. Prel. P. Daniš.
- [13] DEPRAZ, N.: *Husserlova teória intersubjektivty ako alterológia. Nové teórie a tradičná múdrosť vo svetle genetickej fenomenológie*. In: *Filozofia*, 62, 5, 2007, s. 400 – 412. Prel. J. Vydrová.
- [14] LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno (Esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH 1997. Prel. M. Petříček jr. a Jan Sokol.
- [15] LEVINAS, E.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Paris: LGF, Le Livre de poche, coll. « Biblio-essais » 1990.
- [16] LEVINAS, E.: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin 1992.

Mgr. Pavol Sucharek, PhD.
 Inštitút filozofie a etiky PU
 Ul. 17. novembra č. 1
 080 01 Prešov
 SR
 e-mail: pavol.sucharek@gmail.com
 www.filozof.webnode.sk