

LIDSKÉ A NELIDSKÉ V LEVINASOVĚ KRITICE HEIDEGGERA

KAREL NOVOTNÝ, Filosofický ústav Akademie věd ČR, Praha, ČR

NOVOTNÝ, K.: Human and Non-Human in Levinas' Criticism of Heidegger
FILOZOFIA 69, 2014, No 7, pp. 581-590

It is just there, where he stands clearly against Heidegger, that Levinas profoundly approaches that what makes a human being human. Here he is an ever more radical defender of the irreducibility of subjectivity in the era proclaiming the death of subject. Such subjectivity meets the ethical requirement already in the form of sensual, bodily sensitivity or vulnerability, which, instead making human a servant or intermediary of the domination of appearing, being and history, liberates him from that domination. The paper focuses namely on this bodily-affective subjectivity as the core of the humaneness, which resists phenomenology as well as history of being.

Keywords: Subjectivity – Corporeality – Affectivity – Apprehension of being – Forms of transcendence – Ethics

Pro formování filosofie Emmanuela Levinase bylo klíčové intenzivní vyrovnávání se s Martinem Heideggerem, to tvoří páteř jeho filosofie, jeho pojetí člověka, lidství. Levinas podniká – právě tam, kde se vymezuje vůči Heideggerovi – radikální sestup k tomu, co lidskou bytost činí vlastně lidskou, a v té souvislosti se profiluje čím dál rozhodněji – v době, která hlásá „smrt subjektu“ – jako obhájce neredukovatelnosti subjektivity (srv. ke kontextu např. F.-D. Sebbah 1997), odpovídající etickému nároku již jako smyslová, tělesná citlivost, zranitelnost, která člověka vládě zjevování, bytí a dějin vytrhává, místo aby ho činila jejich služebníkem či prostředníkem, a toto – tělesně-afektivní subjektivita jako jádro lidství vymykající se fenomeno-logii a dějinám bytí – je aspekt jeho filosofie, na který se chceme zaměřit v tomto příspěvku. Nejde tedy o to, že by měl být u Levinase důrazem na neredukovatelnost subjektivity rehabilitován kartesiánský nebo idealistický netělesný subjekt, sebevědomý duch, který by měl být potvrzen jako míra všech věcí, pán světa a dějin, ale nejde právě tak ani o to, že by měl být subjekt konečností své tělesnosti jen součástí, prvkem takových struktur, které by ho bezesbytku absorbovaly. V kritice subjektu v prvním slova smyslu – „pána a vlastníka přírody“ či bytí – nemůže než na Heideggera navazovat, což ostatně sám často přiznává, o to víc se ovšem brání proti pojetím subjektu jako prvku neutrální struktury, k nimž řadí Heideggerovu pozdní koncepci následující po *Bytí a čase* z počátku 30. let a její další prohlubování, podle které by se lidský subjekt z iluzorní pozice středu jsoucná mohl vymanit jen znovunalezením své přináležitosti pravdě bytí, a dosahovat své pravé podstaty jen v tazajícím vystavení se pravdě bytí samého, aby se (znovu) stal jejím oddaným strážcem.

To je podle Levinasových slov v závěru *Totality a nekonečna* vychvalování „posluš-

nosti, kterou nepřikazuje žádná tvář“, poslušnosti vůči bytí jsoucího, vůči *logu*, „který není slovem nikoho“: materialismus (Levinas 1997b, 266). „Materialismus“ přitom, zde podle Levinase, „netkví v objevu prvořadě funkce smyslovosti“, ze které naopak sám velmi těžší ve své vlastní koncepci subjektivity, „nýbrž v primátu neutra“ (Levinas 1997b, 266): „Tam, kde se Neutrum bytí staví nad jsoucího, který je tímto bytím bez svého vědomí nějak určován, tam, kde se podstatné události dějí bez vědomí jsoucích, tam se vyznává materialismus“ (Levinas 1997b, 266). Zdá se být ovšem velkým zjednodušením Heideggerovy pozdní filosofie, když o ní Levinas v této souvislosti řekne, že „se stává tímto hanebným materialismem“ (Levinas 1997b, 266).

1. Heidegger o subjektu, zlidštění a člověku. Naznačme nejprve, vůči jaké kritice subjektu u Heideggera se Levinas vymezuje, na několika místech z tzv. Černých sešitů, vydaných pod názvem *Úvahy, Überlegungen*. Jedná se o svobodná vyjádření, často k aktuálnímu dění, vždy ale v nich přichází ke slovu stejný myslitel pravdy bytí, jak ho známe z jeho publikovaných a jiných spisů a přednášek.

Jde o samu pravdu bytí, a člověk je myšlen z přináležení této pravdě bytí, od které ovšem odpadl, a dále odpadá, a Heidegger si klade otázku, jak se může tento pád zastavit. Čím víc totiž člověk propadá iluzi, že řídí své dějiny, že je jejich pánem, čím víc se zařizuje v tom, co pokládá za pravé bytí a manipuluje jím podle svých subjektivních a nutně zvětšujících představ, tím víc odpadá od vlastní pravdy bytí: „Kdyby nebyl nárok člověka, který je ještě nerozhodnutý a neodůvodněný hlídač pravdy bytí, na bytí samo tak nízký a malý a nedal se proto tak snadno a lacino pokaždé vyplnit jsoucnem, kdyby byl boj o pravdu bytí ohněm a ne ztracenou jiskřičkou žhnutí, které je ještě skryté, kdyby nebyl člověk jsoucnem a tím, co za něj pokládá, chráněn před bytím, pak by se byl musel již dávno probíjet do výše zničujícího zániku (in eine Höhe des verzehrenden Untergangs sich hinaufgekämpft haben). Místo toho nacházíme vyhlídku na stále více zajištěné trvání a uniformnost jeho nároků a chybění potřeby klást si nějaké cíle. Pokračující vnější ohrožení, které se už dávno zařídilo ve válkách a v hospodářství do obrovských rozměrů, nemluví *proti* tomuto trvání, nýbrž „katastrofy“ této formy (...) jsou jen přechodnou podobou jeho přetrvávání...“

Podle této Heideggerovy úvahy z r. 1938 proto „... stále obsáhlejší otevřená a skrytá „animozita“ všech proti všem ve jsoucnu a na ochranu *téhož* zařizování a prostřednictvím *týchž* opatření – všechno toto naznačuje, že vlastní boje o bytí se jako možnosti stále více vytrácejí a animozity jen ve jsoucnu zachovávají svou nadvládu“ (Heidegger 214, 38).

Otázka: „Co to znamená, že člověk – přináležející bytí – bere svůj nárok na toto bytí stále víc zpět?“ podle Heideggera připouští jediné vysvětlení: „... Člověk jako prožívající střed jsoucna v celku pokládá sebe sama jako toto jsoucno středu za samo bytí – a to tím bezpodmínečněji, čím méně jednotlivý člověk má na mysli sebe jako jednotlivce, čím víc ho pospolitost jeho společenství odsouvá do oblasti bezprostředně srozumitelného a čím blíže svou každodenní činností této oblasti stále a bezmyšlenkovitě zůstává...“ (Heidegger 214, 39).

Je tedy zřejmé, že současnou válku nepovažuje za nějaký zlom v dějinách, naopak. To ovšem neznamená, že by ducha doby směřujícího k válce odmítal, distancuje se jen od

jeho subjektivismu, který spočívá v zapomenutí na bytí. To se děje takřkajíc „bez vědomí“ lidí, po způsobu materialismu, tak jak ho vymezil Levinas na citovaném místě ze Závěru *Totality a nekonečna*. Pro naše téma je nicméně zajímavé, že Heideggerova kritika subjektivismu, – je to právě vidět v závěru naposledy citované pasáže, který připomíná *Bytí a čas*, – nebude nutně odmítnutím významu jednotlivce, jednotlivého člověka. Kritika naopak bude mířit na veřejný sebevýklad, kterému se jednotlivý člověk zprvu a většinou podrobuje, kterému je – vinou zapomenutosti na bytí, jehož pravda se skrývá – vydán na pospas. Nepůjde tedy o kritiku jakéhokoli subjektu, ale spíš o takový subjektivismus, který nemá daleko k materialismu, jak vyplýne z pokračování Heideggerovy úvahy.

Heidegger totiž v citovaném textu a dalších úvahách odmítá tu aktuální variantu „bezpodmínečného subjektivismu“, která činí „z těla a krve absolutní subjekt“, subjektivismus rasově vymezeného lidu a rasového boje. Jeho původ Heidegger vysvětluje v souvislosti s reakcí na „subjektivismus“ klasického idealismu, proti jehož jednostranné absolutizaci sebevědomí, tedy pojetí absolutního subjektu jakožto ducha, vystupuje na jedné straně marxismus absolutizující „matérii“, tj. „smyslové (bezprostřední)“, a na straně druhé právě ten absolutní subjektivismus, který chce překonat zmíněná jednostranná pojetí subjektu, idealistické a materialistické, a propojit je obloukem vedoucím od „hlasu krve a nutnosti rasového chovatelství až k „prožívání“ a ke společenství soudruhů chovu“ (Heidegger 214, 40). Heidegger se tak kriticky vyrovnává touto poznámkou s aktuální ideologií nacismu, za jejímž nástupem a rozvinutím nevidí „žádný tvůrčí vzmach člověka, který by *se proměňoval*“, jak to pro sebe reklamuje nacistická ideologie, nýbrž vidí za ní působnost „tlaku mocí srážejících k nízkosti“, tedy „mocí, které ve vyskytujícím se člověku a v člověku, který se zařizuje s ohledem na svůj výskyt, vedou k nízkosti.“ Když však mluví o této moci, která „tlačí k nízkosti“, dodává ihned, že to myslí „jen *metafyzicky*, že ji nemíjí morálně či „kulturně“ odsuzovat“ (Heidegger 214, 41).

Heidegger tedy metafyzicky konstatuje nízkost, k níž je – zřejmě vinou zapominání na bytí, protože koneckonců nic jiného než pravda bytí vlastně nemá moc formovat lidské bytí – člověk tlačěn, aniž je si toho vědom a aniž to pociťuje. A tady začíná být patrné, že Levinasova poznámka o materialismu neutra a „hanebném materialismu“ Heideggerovy pozdní filosofie není nemístná, nýbrž vystihuje jeho přitakání dějinám bytí samého, vůči kterým lidská subjektivita je jen trpným činitelem, neuvědomujícím si svůj status. Odtud pak Heidegger formuluje závěr své úvahy: „Teprve když se otevřeme tomu, abychom na *této* vládě subjektství vyzřeli, jak subjektství jako střed jsoucna se takřka beze zbytku staví před bytí a jeho pravdu,“ (rozumíme: aby je beze zbytku zastínil), „můžeme si také uvědomit, do jaké nouze musí teprve být člověk uvržen, aby našel cestu do své bytnosti, strážit pravdu bytí“ (Heidegger 214, 41).

Když si spojíme tento závěr s poznámkou o „výši zničujícího zániku“, do které by se musel člověk probíjet nebytí malosti nároku, který na bytí kladl, vychází z toho přitakání takové nouzi, řekli bychom takové nelidskosti, vůči které jsou válečné katastrofy „jen přechodnou formou“ pokračování téže vlády subjektivismu. Heidegger se ve svých Úvahách, nakolik byly zatím zpřístupněny, nikde nepozastavuje u nelidského, neděsí se barbarství nelidských skutků, ale jen barbarství zapomenutí na bytí ve prospěch zlidštění,

zajímá ho – bez ohledu na peripetie animozit odehrávajících se pouze ve jsoucnu – především, ne-li výhradně: „kde a jak dojde novověký člověk proměny své bytnosti, která jej vytrhne zlidštění a učiní ho zralým pro propasti bytí“ (Heidegger 214, 300). Výraz „vytrhnout zlidštění“, „der Vermenschung entreissen“, znamená, že člověk je podstatný „ne kvůli sobě, nýbrž „s ohledem na“ bytí a kvůli bytí“ (Heidegger 214, 319). Jinými slovy: „To, že *On*, člověk, se ptá po bytí a sám určuje jeho ‚bytnost‘, není žádným zlidštěním bytí a tím všeho jsoucnu *tehdy*, když člověk sám tímto tázáním vždy nejprve a stále původněji *svou* bytnost určuje z bytí sama a nevnáší již jako cosi již rozhodnutého sebe sama zlidštěním do subjektu a zezvířetěním do „živočicha?“ (Heidegger 214, 320 n.). Tento poslední poukaz souvisí s Heideggerovým opakovaným odmítáním vzít v potaz tělesnost jako jádro subjektivity lidské bytnosti, to je podle něj jen další projev odpadání od vlastní bytnosti člověka, následující – u F. Nietzsche, s nímž v této souvislosti debatuje zejména – po ustavení subjektivismu.

2. Nelidské, neosobní bytí a hraniční zkušenost předcházející lidské subjektivitě.

Od 40. let pro Levinase bytí má dimenzi, která vyvolává hrůzu. Levinas ji označil slovy „il y a“, vyjadřujícími neosobní, holé „je“, *il y a*, a odlišil od toho, čemu jako bytí lze u Heideggera rozumět, co dává jsoucnu co do jejich smyslu a na co lze zapomenout, ba na co se nutně zapomíná, protože odhaluje tím, že se odtahuje. Levinas poukazuje na jiný vztah k bytí, nebo možná na vztah k jiné dimenzi bytí. A není to ani vztah intencionálního vědomí k objektu a/nebo jeho horizontům smyslu, není to vztah porozumění bytí. Když Levinas mluví v této souvislosti o absolutním vyloučení subjektu, popisuje tedy určitou mezní situaci, vůči které pak vyvstání subjektu bude možné koncipovat. Je to situace, kdy „jsme připoutáni“ prázdnou přítomností, vystaveni zcela, beze zbytku subjektivity vnitřku, bez vlastního nitra, temnotě, která „naplňuje jako nějaký obsah“: „noční prostor... je plný, ale plný nicoty všeho“ (Levinas 1997a, 48). Levinas tento prostor explicitně odlišuje od toho prázdného prostoru „otevřena“, který v ontologické diferencii Heideggerově umožňuje porozumění jsoucnům: „Je tu noční prostor, ale už to není prázdný prostor – průhlednost, jež nás zároveň odlišuje od věcí a dovoluje nám k nim přistoupit, průhlednost, s níž jsou věci dány“ (Levinas 1997a, 48). Nebo v jiné formulaci: „Místo aby sloužil našemu přístupu k bytí, noční prostor nás bytí vydává“ (Levinas 1997a, 49).

V čem je neosobní *je*, vyvolávající hrůzu, nelidské? Levinas sám výraz „nelidské“ nepoužívá v tomto spise, ale narazíme na něj v pozdějších textech, i tam, stejně jako v tomto raném spise je zjevně lidskost, jejíž vymezení u Levinase hledáme, konfrontována s nelidským. Proto, když Levinasovi tuto otázku klademe, nemůžeme vynechat zmínky o neosobním a proto nelidském bytí. Vztah k nelidskému bytí, které zahlučuje člověka, např. když nemůže spát, je hrůza, hrůza obracející naruby „subjektivitu subjektu, její jednotlivost *jsoucího*... Je to, lze-li to tak říci, nemožnost smrti, univerzálnost existence až do jejího znicotnění.“ (tamt., s. 51 n.) V tomto vztahu tedy je pocíťována nelidskost té dimenze bytí, kterou je *il y a*. Ovšem jedná se o emoci, která nemá být modalitou porozumění bytí. Nelidské je na *je* to, že je vůči člověku lhostejné, že nemá pro něj smysl, anonymně šumí v temném pozadí existence bez jakéhokoli vztahu k ní, a to do té míry, že

ve své nahosti vyvolává v člověku hrůzu. Lze tak pocítit nutnost participovat na bytí, jehož nelidskost se projevuje jako lhostejnost odosobnění, je to bytí, které nemá pána, „bytí, které není nikoho“, ale prostě je. Tento rozměr prostého, pouhého jest má Levinas na mysli, když mluví o *il y a*: „Temnota je sama hra existence, která by se odehrávala, i kdyby tu nic nebylo“ (Levinas 1997a, 53). To jsou reflexe učiněné *ex post*, když už nejsem zcela vystaven neosobnímu *il y a*, neboť onen prožitek sám znemožňuje distanci, rozumění, která se rodí spolu se subjektivitou.

Je důležité tento moment zmínit, protože bude i nadále formovat Levinasovo myšlení o lidském, které není nikdy uchráněno od nelidského. Naopak, zdá se, že z jeho nevyhla-ditelné latence, z toho, že neustále hrozí znicotnit smysl bytí na světě, ba i předsvětské souznění smyslovosti s živly, pochází neklid a citlivost, bez nichž by nebylo otevřenosti pro lidské. Chtěl bych to doložit na jednom textu, „Humanismus a an-archie“, ve kterém je otázka lidského jako otázka subjektivity explicitně kladena. Levinas jej zařadil mezi tři texty, kterým dal pro knižní publikaci v r. 1972 titul *Humanismus druhého člověka* (Levinas 1972). Je to pokus svého druhu „nečasovými úvahami“ (Levinas 1972, 7) zaujmout pozici k aktuálním otázkám dne, kterými byla „smrt člověka“ (Levinas 1972, 95) ve smyslu konce subjektu, jeho rozpuštění ve strukturách, v dějinách, v bytí.

Tak jako tomu je v Levinasových filosofických textech od počátku, i zde jde mu především o to vyrovnat se s Heideggerovým myšlením, které pro něj i pro celé jeho tehdejší filosofické okolí bylo určující inspirací. Podle Levinase se ovšem teze o „podřízenosti subjektu anonymním strukturám a bytí... rýsovaly v západním myšlení daleko dříve, než došlo k aktuální krizi humanismu“ a vyústily na jedné straně v naturalizaci lidské existence ve vědách přírodních i humanitních, na straně druhé, v dominující filosofii heideggeriánství, vymezení toho, co je lidské, takovými „pohyby“, jako jsou „pastýřství, osvětlování či zatemňování nebo zapomnění bytí, které není jsoucím“, kde je „subjektivita nutným momentem pro odhalení se struktury Bytí“, ale její úloha se určuje a vyčerpává zmizením v sítích univerzálních struktur či v oddanosti Bytí. Subjektivita v tomto filosofickém konceptu ani ve zmíněných vědách nemá žádnou vnitřní finalitu, je jen místem, kde se uplatňuje řád, který se řídí racionální silou dialektického či logicko-formálního systému a který zde Levinas charakterizuje jako „ne-lidský řád, na který se hodí jméno matérie, jméno vyjadřující anonymát sám“ (Levinas 1972, 76 n.).

Jde o to, jak v této materii – „proti univerzalitě struktur a neosobnímu bytování bytí – proti reciproční relativitě bodů v nějakém systému“ – znovu najít člověka. Jde o to uchopit člověka z něho samého. V tomto bodě si Levinas poznamenává pod čarou, proč Husserlova filosofie je „humanistická“, „v radikální opozici“ k heideggeriánství. Pro Husserla totiž všechny ty momenty, které lze chápat jako momenty objektivních struktur, musí být reaktivovány v živoucí subjektivitě (Levinas 1972, 118). Levinas těží z Husserla a jiných filosofů, aby se dopátral podmínek novověkého subjektu, podmíněnosti jeho zdánlivé autonomie, ne proto, aby ukázal odvozenost a obsolenci subjektivity, ale její neredukovatelnou relevanci, nezastupitelnost.

„V čem spočívá nastání subjektu (En quoi consiste... l'avènement du sujet)?“ Levinas si klade tuto otázku ve chvíli, kdy popsal tu zvláštní zkušenost zahlcenosti tmou či

anonymní bdění, kdy není subjekt, který by bděl: „Při nespavosti tu není moje bdělost nad nocí, to noc sama bdí. Bdí to... Jsem, chcete-li, objekt spíše než subjekt anonymního myšlení. Jistěže mám přinejmenším zkušenost toho, že jsem objekt, jistěže si ještě uvědomuji tuto anonymní bdělost, jenže uvědomuji si to v pohybu, kterým se já už odpoutalo od anonymity a kde se mezní situace jeví z odstupů vědomí, jež ji opouští. Musíme uplatnit tuto zkušenost odosobnění, dříve než ji ohrozíme reflexí jejích podmínek“ (Levinas 1997a, 56).

Možnost zapomenout či pozastavit zahlcenost přítomností bytí je pro vědomí možnost jeho spánku. Levinas tímto originálním a jednoduchým postřehem přechází k reflexi podmínek možnosti pro to, aby se usebral subjekt vědomí. „Vědomí je způsobem bytí, ale když se bytí ujímá, je jeho váháním“ (Levinas 1997a, 57. Překl. lehce modifikován). Co chce Levinas touto úvodní formulací říci, je patrně, že vstup vědomí či subjektu do bytí, převzetí starosti o vlastní bytí, není nevratný proces, protože subjekt vědomí má svou podmínku v tom, že svou přítomnost, svůj vztah k bytí může přerušit, může uniknout před sebou samým jakožto vztahem k bytí, jak to potvrzuje na tomto místě následující formulace: „ve svém elánu samém se vědomí unaví a přeruší, schová se před sebou samým“ (Levinas 1997a, 57). Je zřejmé, že unavit se může jen vtělené vědomí, tělesný subjekt. Tělo je umístěním vědomí, je tím, co „se samo do vědomí nevstřebává“, co zůstává principiálně vně vědomí jako podmínka, která má zvláštní status, který třeba blíže naznačit: „Místo není nějaké lhostejné „někde“, ale určitý základ (base), jistá *podmínka*“ (Levinas 1997a, 58. Překl. lehce modifikován). Je to nicméně podmínka, která svůj význam nečerpá z našich vztahů k věcem, z okolí a prostředí, které se stalo domovem. Je to základnější podmínka, kterou čerpá takřikajíc tělesný subjekt sám ze sebe, nikoli z bytí na světě s jeho strukturou poukazů či horizontů smyslu. K tomuto subjektu náleží možnost svěřit se místu nezávisle na světském okolí – spát znamená v této perspektivě „svěřit se základu, který zároveň skýtá únik (refuge)“: je to únik z bytí, které „aniž by se zničilo, zůstává pozastaveno“ (Levinas 1997a, 59. Překl. lehce modifikován).

Faktem spočívání na základu subjekt se klade jako subjekt. Tělo je tak faktickou podmínkou subjektivity. Tělo jako základ, báze, umístění vědomí předchází podle Levinase jeho aktům a rozumění, „každému horizontu a času“: „Místo je určitým základem, dříve než je geometrickým prostorem, dříve než je konkrétním okolím heideggerovského světa. Tak je tělo samotným nástupem vědomí... je vpádem samého faktu umístění do anonymního bytí“ (Levinas 1997a).

3. Život lidského subjektu jako výlučně „pro druhého“. V posledním systematickém Levinasově spise, *Jinak než být čili vně bytování bytí*, uvádí úkoly, které si v něm Levinas vytyčil, tato pasáž v kratičké Předběžné poznámce: Zprv jde o to uznat, či rozpoznat v subjektivitě výjimku, která narušuje spojení bytování bytí, jsoucího a ontologické diference mezi nimi. Zadruhé pak v mé identitě, které nic není rovno, uznat či rozpoznat mé zastupování za druhého. Zatřetí myslet toto sebeobětování předcházející vůli jako nelítočná vydanost, vůči tomu, co Levinas nazývá traumatismus transcendence ve smyslu pasivní citlivosti, pasivní víc a jinak, než je pasivní receptivita, vášeň a konečnost. A konečně z této přemíry citlivosti, kterou nelze převzít a vzít na sebe, nechat vyplynout nitro-

světské praktické konání a vědění. (Levinas 1978).

První bod tak zdá se v novém kontextu opakuje pohyb, kterého jsme se dotkli v raném Levinasově spise (Levinas 1997a). Levinas shrnuje teze své pozdní filosofie v první části *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, nazvané „Argument“, kde nacházíme v oddíle „4. Subjektivita“ další relevantní opěrné či orientační body pro náš nástin rysů subjektivity jako jádra „lidského“. Podle tohoto textu jde o to myslet možnost vytrhnout se bytování bytí jakožto subjektivitu čili lidství, přičemž jde o subjekt jako jedinečného, jednoho vně kategorií umožňujících jeho srovnání, jako je rod či tvar, ale také o subjekt, který ve svém smyslovém jádru již v sobě nemůže spočinout. Jádrem subjektivity je tak nyní jedinečnost ne-klidná, která není koincidencí se sebou, nýbrž je vně sebe a jejíž odchýlení od sebe je ne-lhostejností, non-indiferencí. Tato vymezení shrnuje např. následující věta, která je zároveň explicitním vymezením „člověka“ v Levinasově pozdní filosofii: „Jedinečnost bez místa, bez ideální identity já koinciduujícího se sebou... *člověk*... bez identity já koinciduujícího se sebou – jedinečnost vymykající se bytování bytí“ (Levinas 1997a, 21, zvýraznil K. N.).

Tělo jako uskutečnění subjektu není v sobě či pro sebe, egoismus, atom, aniž je otevřeností, aniž je „diachronicky“ vystaveno, vždy již ne-klidné, do živého zasažené etickým nárokem, tedy aniž je zranitelné v etickém slova smyslu, tj. aniž trpí utrpením druhého člověka. Přitom je etický význam jedince, „vydávát se pro druhého“ myšleno stále z napětí vůči hrozící nesmyslnosti bytí, vůči nelidskosti neutrálního *je, il y a*. Zdá se, že žádná citlivost, živost člověka není myslitelná bez vystavenosti nároku, který přichází skrze druhého člověka v situaci již spolu otevřené hrozbou nesmyslnosti pouhého bytí, kterým je slastí se ustavující smyslové jádro jedince obklopeno. Lidský tělesně materiální smyslový život a etický význam „vydanosti pro druhého“ tvoří jeden celek, subjektivitu, na pozadí ne-lidského pouhého, neutrálního bytí.

K tomu bych chtěl ocitovat toto místo z *Jinak než být*: „Subjektivitou subjektu je právě toto: zranitelnost, vystavenost utrpení, sensibilita, pasivita, pasivnější než veškerá pasivnost, nenávratný čas, nedostizitelná diachronie trpělivosti, vystavenosti, která může být vystaveností stále větší a kterou lze potud říci a dát... Říkáním, promluvou je utrpení významem, je významem v podobě dávání, i když subjektu hrozí, že kvůli tomuto významu trpí nesmyslně. Kdyby totiž nebylo této hrozby nesmyslnosti, ztratila by bolest svou vlastní bolestivost. Význam ve smyslu být pro druhého v pasivitě, bez převzetí druhého jedincem, předpokládá možnost naprosté nesmyslnosti, která tento význam přepadává a ohrožuje. Bez tohoto šílenství na krajních hranicích rozumu by se jedinec znovu ovládl a začal tak v nitru svého utrpení znovu být“ (Levinas 1997a, 85).

Událost lidství je vystavenost druhému v tom, že tělesně, dokud žiji, jsem citlivostí pro druhého. Levinas konkretizuje tuto citlivost jako zranitelnost, jejímž vystupňováním a radikální podobou je mateřství, vystavenost druhému beze zbytku. Na této figuře citlivosti je zřejmé, že zranitelnost je jádrem subjektu díky tělesnosti. Její citlivost má ale ještě jinou afektivní podmínku, kterou je zranitelnost v sousedství s krajní mezí nesmyslnosti pouhého bytí, toho nelidského, co nemá tvář. To je jeden moment konstelace, v níž je pojat tělesný subjekt v *Jinak než být*.

Tělo jako uskutečnění živého subjektu není zprvu pro sebe v egoismu slasti, protože je diachronicky vždy již pro druhého. Levinas mluví proto o „Zapletení, jímž jsem vázán na druhého, ještě dřív, než jsem vázán na své vlastní živé tělo“ (Levinas 1997a , 123). A toto diachronické „vždy již“ odkazuje na svou vlastní podmínku, předpoklad ohrožující, tísnivé, nelidské nesmyslnosti, obklopující jako *je, il y a*. To je poslední hranice etického významu, která působí tělesně-afektivní kontrakci podobně jako slast, spolu s ní činí tělo jako uskutečnění subjektu citlivým, aby se mohlo jako tělo potřeb, materiálně dávat potřebnému druhému. Tělo uskutečňuje subjektivitu jako místo obratu od odpuzující a pohlcující nesmyslnosti k obsesi vyprázdnit se od sebe a vše obětovat pro druhého. Tyto extrémní nelidské a tak vypjaté lidské až nelidské se odehrávají v afektivně-smyslovém místě citlivosti, kterým je tělo jako uskutečnění subjektivitu.

K tomuto ústřednímu postavení těla u pozdního Levinase čteme v *Jinak než být*: „Smyslové – mateřství, zranitelnost, znepokojení – váže uzel inkarnace v jistém zapletení sahajícím dále než sebeapercepce; v jistém zapletení, jímž jsem vázán na druhého, ještě dřív, než jsem vázán na své vlastní živé tělo. (...) Gordický uzel živého těla. Extremity, v nichž začíná a končí, jsou provždy skryté v nerozborném uzlu, který v neuchopitelné nozi ovládá svůj vlastní transcendentální původ. Smyslová zkušenost jako obsese druhým – či mateřství – je již tou tělesností, kterou filosofie vědomí chce konstituovat na základě smyslové zkušenosti. Tělesnost vlastního těla, které, stejně jako smyslovost sama, znamená spojení nebo rozklad spojení bytí, a která přece musí obsahovat přechod k fyzikálně-chemicky-fyziologickému významu těla. K ní pravděpodobně vede senzibilita jako blízkost, jako význam, jako ono „pro druhého“, které znamená v dávání, když dávání nenabízí přebytek nadbytečného, nýbrž chléb odtržený od vlastních úst. Význam, který tedy znamená dáváním potravy, oblečení a přístřeší – v mateřských vztazích, v nichž se materie teprve ukazuje ve své materialitě“ (Levinas 1997a , 123 n.).

Nekonečné čili dobro na jedné straně a nesmyslné, nelidské *je* na druhé straně senzibilizují společně, chtělo by téměř říci, ale právě ve vzájemném napětí otevírajícím smyslovost afektivním způsobem (jako je hrůza, znepokojení, utrpení) na základě a v protitahu k uzavírajícímu egoismu slasti, toto vše je tělo jako uskutečnění subjektivitu v pozdním Levinasově myšlení, které mění status tělesného života směrem k heteronomii: lidský život je zbaven bezbožné autonomie egoistické slasti ve prospěch dávání, kterým se realizuje odpověď na etický nárok, vlastní lidský význam an-archicky „založený“ vně bytí. Nesnesitelnost ne-klidu z možné nesmyslnosti bytí a nesnesitelnost utrpení druhého, nemožnost vyhnout se etickému nároku vyústující v obsesi druhým, vysouvají lidskou bytost před či vně rámce starosti o existenci vlastní, starání se o bytí, ale také vždy již za hranice animálního uspokojení životem.

Levinas v té souvislosti mluví o „nutnosti služby, která není otroctvím“: „Nutnost, protože tato poslušnost předchází každému volnému rozhodnutí, které by ji neslo, a nutnost, která překračuje já jako subjekt klidu, života, který život slastně požívá – protože jde o nutnost služby, ale takové služby, která v tomto ne-klidu, v tomto znepokojení je *lepší* než klid. Antinomie, která je právě svědectvím dobra“ (Levinas 1997a , 91).

Tady, na tomto místě, je možné vzít v úvahu případnou paralelu s Heideggerovou

poslušností vůči pravdě bytí, která také je ustavováním pravého jedince, jedince vpravdě lidského, ustavováním, které jde ruku v ruce s vyprázdněním subjektu chtění v obvyklém (novověkém) smyslu slova, který chce něco jsoucího, podrobuje si jiné tím, že ho činí objektem atd. Na rozdíl od Heideggera není u Levinase tou instancí obratu k transcendenci ustavující lidské duch, ale afektivní smyslovost těla sama.

Mateřství bylo jednou radikalizovanou formou smyslově-afektivní vystavenosti etickému nároku, jakési vystupňování nemožnosti uniknout tomuto nároku. Nutnost služby, která není otroctvím, vede u Levinase ještě k jiným výrazům této radikalizace, k pojmům traumatismu, obsese, podle nichž jsem rukojmím druhého, apod., což činí z citlivosti pro druhého také až cosi nelidského. V tomto případě je to ale přemíra, kterou je nárok na lidské dobro, kdežto neosobní bytí je přemírou nelidského. Tělo nemůže již být únikem z neosobního bytí, aniž by bylo zároveň traumatizováno utrpením druhého, protože již neposkytuje ani egoistický úkryt před tímto etickým nárokem druhého, je skrz naskrz, beze zbytku zranitelností i tam, kde požívá slast. Stále ale platí, že slast nepožívá proto, že je tu druhý, nebo proto, že sousedí s nesmyslným bytím, které hrozí v pozadí požívaných živlů a požívajícího těla samého. Koncept tělesné subjektivity u pozdního Levinase je konfigurací všech těchto momentů, mezi nimiž nevládnou hierarchické, dialektické či jiné vztahy umožňující fundaci, jeden základ.

Původnější než já jako subjekt oddělujícího se smyslového života, *moi*, je pro Levinase jedinec, jeden, *soi*. „Jako pasivita v pokračujícím utrpení tušené bolesti je smyslovost či sensibilita zranitelností, přičemž bolest přichází jako to, co slast přerušuje právě v její osamělosti a odtrhává mě tak ode mě... Bolest proniká přímo do srdce toho, co je pro sebe a tepe ve slasti, v životě, který se sám sobě líbí, žije ze svého žití“ (Levinas 1997a, 93 n.).

Je to také událost určitého vytržení z pouhého jsoucího, jako u Heideggera, ale ne extáze, vstup do pravdy bytí, které je pravdou bytí jako takového a nemá takřkajíc „lidskou tvář“, ta v tomto vytržení nehraje žádnou roli.

Výzkum smyslovosti a tělesné subjektivity musí sice vyjít ze slasti, která je jádrem první identity já, ale reduktivně musí sestoupit k tomu, kdo je smyslově citlivý a samu smyslovost života jako lidskou umožňuje: jeden, jedinec. Jeho jedinnost Levinas charakterizuje těmito slovy: „Jedinečnost, která v protitahu k jistotě přicházející zpět k sobě znamená na základě nekoincidence se sebou, na základě ne-klidu, z-ne-pokojení – které se nedostává žádné identity a nejeví se pro vědění – deficitní, místo bolesti, ale – právě tak jako jednota Kantovského „já myslím“ – nesklonovatelná v této pasivitě, kde chybí hra... jedinečnost znamená zde nemožnost ustoupit a nechat se zastoupit“ (Levinas 1997a, 94 n.).

Tělo jako místo bolesti není už tím nositelem místa, kterému je možné se svěřit, do něhož je možné složit hlavu a spát, tělo už není tou materiální pozicí, o které jsme referovali výše. Podle spisu *Jinak než být* platí spíše toto: „Před nulovým bodem inercie a nicoty, bez bytí v sobě a vně bytí, bez místa přesně řečeno, kde by mohlo složit hlavu“ – to je podle Levinase „krajní pasivita „inkarnace“, „vtělení“ – být vystaven nemoci, utrpení, smrti, to znamená být vystaven soucitu“ – to je onen subjekt „Soi“, vystavený nároku „dát dar, který je drahý“. To je tělesný subjekt jako „korelativ persekuce – substituce za druhého“ (Levinas 1997a, 172). V tom je možné také pociťovat určitou nelidskost, nárok na člově-

ka, působící skrze afektivitu a tělesnost, je tak radikální, že vtělení je persekucí, nikoli již únikem z *conatu essendi*. Co je touto radikalizací získáno pro pojetí člověka? Řekl bych, že je to způsob, jak se dobrat toho, co jeho životu propůjčuje živost povýtce lidskou.

Závěr. Levinasův subjekt nemusí čekat a kontemplativně se připravovat na událost, která ho vytrhne z uzavřenosti do jsoucná a do egoismu jsoucí subjektivity, nemusí čekat na závan pravdy bytí, která se skrývá. Nemusí se vystavovat nárokům bytí, aby byl autentickým jedincem, strážcem jeho pravdy. Levinasův subjekt ale musí sloužit druhým, je vždy již vystaven nárokům, které jsou víc než být, pocházejícím z toho, co je nad bytím, a tyto nároky jsou vždy již citelné v afektivní tělesnosti, která je citlivá také proto, že je přímo zasahována jak nutností trpět pro druhého tak nemožností odvrátit nesmyslnost bytí, která na subjekt slasti i dobroty naléhá a činí je citlivým pro jedno i druhé, aniž by byla základem pro jedno nebo druhé ani pro jejich vzájemné napětí, které spolu ustavují subjektivitu povýtce lidskou. Subjekt se ustavuje v tělesně-afektivní vystavenosti socialitě s jejími nároky, které nejsou skryté, nýbrž zasahují přímo, tnou do živého. Přes všechnu pasivitu této bytostné zranitelnosti, ve které nejde o mě, o moje bytí, ale o druhého člověka, jehož utrpení mě zraňuje, přes veškerý náboženský rozměr této citlivosti vůči druhému ve prospěch dobra, a „nelidskost“ absolutního nároku, který je s ním spojen, je subjekt u Levinase zachycen jako vlastní živost lidského, je tím zachyceno vystupňování duše k lidskosti, které se vždy již odehrálo v těle jako uskutečnění subjektu. V tom je Levinas živý i pro dnešní myšlení, pro dnešní a zítřejší pokusy o vymezení lidského.

Literatura

- HEIDEGGER, M. (2014): *Überlegungen VII-XI* (Schwarze Hefte 1938/39). *Gesamtausgabe*, sv. 95. Frankfurt: Klostermann.
- LEVINAS, E. (1978): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Kluwer Academic/édition Livre de poche.
- LEVINAS, E. (1972): *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana.
- LEVINAS, E. (1997a): *Od existence k existujícímu*. Praha: Oikoymenh. Originál vyšel v r. 1948.
- LEVINAS, E. (1997b): *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh. Originál vyšel v r. 1961.
- NITSCHÉ, M. (2010): *Z příhodného. Fenomenologická interpretace Heideggerových Příspěvků k filosofii*. Praha: Filosofia.
- SEBBAH, F.-D. (1997): Subjektivita v současnej francúzskej fenomenológii. *Filozofia*, 62 (5), 365 a n.

Tento článek vznikl v rámci grantového projektu *Relevance subjektivity* AV ČR, č. M 3000912 a v rámci grantového projektu *Filosofické výzkumy tělesnosti* GAP 401/10/1164.

Karel Novotný
Filosofický ústav Akademie věd ČR
Jilská 1
110 00 Praha 1
Česká republika
e-mail: novotnykcz@yahoo.de