

05 0020

UNIVERZITA KARLOVA v Praze  
Fakulta humanitních studií  
U Kříže 8, 158 00 Praha 5  
Tel.: 251 080 212, fax: 251 620 611  
IČO: 00216208, DIČ: CZ00216208  
-6-

**EMMANUEL LÉVINAS**

**Totalita a nekonečno  
(Esej o exterioritě)**

**PRAHA  
1997**

OIKOYMENH  
Edice Oikúmené  
Hennerova 223  
150 00 Praha 5

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du *Ministère français des Affaires Etrangères* et de l'*Ambassade de France* en République Tchèque.

Toto dílo, zařazené do podpůrného programu F. X. Šalda, vychází s finanční podporou *Ministerstva zahraničních věcí Francouzské republiky* a *Francouzského velvyslanectví* v České Republice.

Kniha vychází také za laskavého přispění:

*Open Society Fund – Praha*

a

*Grantové agentury ČR*  
(grantový úkol č. 401/93/2255)

Copyright © KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS B.V. 4th edition,  
6th impression 1993

Translation © Miroslav Petříček jr. a Jan Sokol, 1997

© OIKOYMENH, 1997

ISBN 80-86005-20-8

## Obsah

PŘEDMLUVA .....	9
-----------------	---

### I. STEJNÝ A JINÝ

#### A. METAFYSIKA A TRANSCENDENCE

1. Touha po neviditelném.....	19
2. Prolomení totality.....	21
3. Transcendence není negativita.....	26
4. Metafysika předchází ontologii.....	27
5. Transcendence jako idea nekonečna.....	33

#### B. ODDĚLENÍ A ROZMLUVA

1. Ateismus čili vůle.....	38
2. Pravda.....	45
3. Rozmluva.....	48
4. Rétorika a bezpráví.....	54
5. Rozmluva a Etika.....	56
6. Metafysika a lidství.....	61
7. Neredukovatelnost vztahu tvář v tvář.....	64

#### C. PRAVDA A SPRAVEDLNOST

1. Zproblematizovaná svoboda.....	66
2. Ustanovení svobody neboli kritika.....	69
3. Pravda předpokládá spravedlnost.....	74
a) Anarchie divadla: zlomyslný démon.....	74
b) Výraz je princip.....	76
c) Cogito a Druhý.....	76
d) Objektivita a řeč.....	77
e) Řeč a pozornost.....	82
f) Řeč a spravedlnost.....	84

D. SEPARACE A ABSOLUTNO.....	86
------------------------------	----

## II. INTERIORITA A EKONOMIE

### A. ODDĚLENÍ JAKOŽTO ŽIVOT

1. Intencionalita a sociální vztah .....	91
2. Žít z... (slast). Pojem uskutečnění .....	92
3. Slast a nezávislost .....	96
4. Potřeba a tělesnost .....	97
5. Afektivita jakožto ipseita „já“ .....	99
6. „Já“ slasti není ani biologické, ani sociologické .....	101

### B. SLAST A PŘEDSTAVOVÁNÍ

1. Představování a konstituce .....	105
2. Slast a živiny .....	109
3. Živel a věci, náčiní .....	112
4. Smyslovost .....	116
5. Mytický formát živlu .....	122

### C. JÁ A ZÁVISLOST

1. Radost a její zítřky .....	124
2. Lásky k životu .....	125
3. Slast a separace .....	128

### D. OBYDLÍ

1. Bydlení .....	132
2. Bydlení a ženství .....	134
3. Dům a vlastnění .....	136
4. Vlastnictví a práce .....	138
5. Práce, tělo, vědomí .....	142
6. Svoboda představování a dar .....	147

### E. SVĚT FENOMÉNŮ A VÝRAZ

1. Oddělenost je ekonomie .....	154
2. Dílo a výraz .....	156
3. Fenomén a bytí .....	159

## III. TVÁŘ A EXTERIORITA

### A. TVÁŘ A SMYSLOVOST

### B. TVÁŘ A ETIKA

1. Tvář a nekonečno .....	170
2. Tvář a etika .....	174

3. Tvář a rozum .....	177
4. Rozmluva zakládá význam .....	180
5. Řeč a objektivita .....	185
6. Druhý a Jiní .....	188
7. Asymetrie mezosobního .....	190
8. Vůle a rozum .....	192
<b>C. ETICKÝ VZTAH A ČAS</b>	
1. Pluralismus a subjektivita .....	196
2. Směnný styk, historický vztah a tvář .....	202
3. Vůle a smrt .....	208
4. Vůle a čas: trpělivost .....	212
5. Pravda chtění .....	215
<b>IV. ZA HRANICEMI TVÁŘE</b> .....	223
A. AMBIGUITA LÁSKY .....	226
B. FENOMENOLOGIE ERÓTA .....	228
C. PLODNOST .....	238
D. SUBJEKTIVITA V ERÓTU .....	241
E. TRANSCENDENCE A PLODNOST .....	245
F. SYNOVSTVÍ A BRATRSTVÍ .....	249
G. NEKONEČNO ČASU .....	252
<b>ZÁVĚRY</b>	
1. Od podobného ke Stejnému .....	257
2. Bytost je exteriorita .....	258
3. Konečné a nekonečné .....	260
4. Stvoření .....	261
5. Exteriorita a řeč .....	262
6. Výraz a obraz .....	265
7. Proti filosofii Neutra .....	266
8. Subjektivita .....	267
9. Uchovávání subjektivity – Skutečnost vnitřního života a skutečnost státu – Smysl subjektivity .....	267
10. Překročení bytí .....	269
11. Legitimní svoboda .....	269
12. Bytost jako dobrota – Já – pluralismus – Mír .....	272

Snadno se shodneme, že je nanejvýš dležitě v d t, zda nás morálka nevodí za nos.

Prozíravost - otev ení se ducha sm rem k pravd - spo ívá p ece práv v tom, že zahledáme neustálou možnost války. Vále ný stav suspenduje morálku; zbavuje v né instituce a v né závazky jejich v nosti a tím, v provizoriu, anuluje nepodmín né imperativy. Už p edem vrhá sv j stín na lidské iny. Válka nejen že se adí - jako nejv tší - mezi ty zkoušky, z nichž žije morálka. Ona ji íní sm šnou. Um ní p edvídat a všemi prost edky vyhrát válku - politika - se pak prosazuje jako samotný výkon rozumu. Politika se staví proti morálce, jako filosofie proti naivit .

Že se bytí filosofickému myšlení ukazuje jako válka, není t eba dokazovat temnými zlomky z Hérakleita; že se tohoto myšlení nedotýká jen jako ten nejzjevn jší fakt, nýbrž jako sama odhalenost - í pravda - skute ností. Ve válce skute nost trhá na kusy slova a obrazy, jež ji zakrývaly, a prosazuje se ve své nahot a ve své tvrdosti. Tvrdá realita (to zní jako pleonasmus!), tvrdá lekce v cí samých, válka se d je jako ístá zkušenost ístého bytí, práv v okamžiku svého výbuchu, kdy ho í drapérie iluzí. Ontologická událost, jež se rýsuje v této erné jasnosti, je uvedení do pohybu jsoucen, až dosud zakotvených ve své identit , mobilizace absoluten objektivním ádem, jemuž se nelze vymknout. Zkouška sil je zkouška skute ností. Mnohem spíš než ve zra ování a ni ení, násilí spo ívá v p erušování kontinuity osob, jež je p inucuje hrát role, v nichž se nepoznávají, zrazovat nejen

závazky, ale samu svoji podstatu, vykonávatiny, jež zníí jakoukoli možnostinu. Jako moderní válka, každá válka už užívá zbraní, jež se obrátí proti tomu, kdo je drží v ruce. Nastolujeád, v i n muž nikdo nem že zaujmout odstup. Nic už není vn jší. Válka nep ipouští, aby se vn jší a druhé ukázalo jako jiné; ni í i totožnost Téhož.

Ta tvá bytí, jež se ukazuje ve válce, je zachycena v pojmu totality, který vládne západní filosofii. Jednotlivci se tu redukují na nositele sil, jež jim porou ejí bez jejich v domí. Jednotlivc m prop j uje tato totalita jejich smysl (neviditelný mimo ni). Jedine nost každé p ítomnosti se neustále ob tuje n jaké budoucnosti, jež má ukázat její objektivní smysl. Nebo jen ten poslední smysl platí, jen ten poslední in prom uje bytosti v n samé. Jsou tím, jako co se objeví ve dnes už plastických formách epopeje.

Mravní sv domí m že snést výsm šný pohled politiky jen tehdy, pokud jistota míru p evládne nad evidencí války. Taková jistota se nezískává jen z pouhé hry antitezí. Mír íší, vzešlých z války, spo ívá na válce. Nevrací odcizeným bytostem jejich ztracenou totožnost. Chybí v n m p vodní a originální vztah k bytí.

Historicky se morálka postaví proti politice, p ekoná funkce opatrnosti i kánony krásy a prohlásí se za nepodmín nou a všeobecnou, teprve až eschatologie mesiánského míru p ekryje ontologii války. Filosofové jsou k ní ned v íví. Ovšemže z ní t ží, cht jí-li také ohlašovat mír; kone ný mír však odvozují z rozumu, který hraje své hry v l n dávnych i sou asných válek: zakládají morálku na politice. Ale eschatologie jako subjektivní a libovolné uhadování budoucího, jako plod zjevení, jež nelze op ít o evidenci, nýbrž závisí na ví e, p írozen pat í do oblasti Mínní.

Nicmén mimo ádný fenomén prorocké eschatologie jist nestojí o to, nabýt zde domovského práva tím, že by se p ipodobnil filosofické evidenci. Jist , v náboženstvích a dokonce i v theologiích eschatologie jako jakási v štbá, jako by „dopl ovala“ filosofické evidence, její víry - domn nky se pokládají za jist jší než evidence, jako kdyby jim eschatologie dodávala n jaká vyjasn ní o budoucnosti a odhalovala finalitu bytí. Jenže kdyby se eschatologie redukovala na evidence, p íjímala by už ontologii totality, vzešlou z války. Její pravdivý dosah je jinde. Nevnáší do totality n jaký teleologický systém, nepou uje o zam ení d jin. Eschatologie uvádí do vztahu s bytím *nap í totalitou* ili d jinami, a nikoli s bytím skrze minulost a p í-

tomnost. Ne s n jakým prázdnem kolem totality, kde by lov k mohl v ít libovoln , v co by cht l, a tak uplat ovat práva subjektu, volného jako vítr. Je vztahem *k n emu navíc, co je v í totalit vždycky vn jší*, jako kdyby objektivní totalita nenapl ovala pravou míru bytí, jako kdyby n jaký jiný pojem - pojem *nekone na* - m l vyjád ít tuto transcendenci v í totalit , do žádné totality nezahrnutelnou a stejn p vodní jako ona.

Toto cosi, jež p esahuje totalitu a objektivní zkušenost, se nicmén nepopisuje íst negativn . Odráží se *uvnit* totality a d jin, *uvnit* zkušenosti. Eschatologické, jakožto p esah d jin, vytrhuje bytosti z pravomoci d jin i budoucnosti - probouzí je do jejich plné zodpov dnosti a volá je k ní. Eschatologie pod ízuje soudu d jiny jako celek, vn jší i v í t m válkám, které znamenají jejich konec, a vrací každému okamžiku jeho plný význam v tomto okamžiku samém: všechny p e jsou zralé, aby byly uslyšeny. To, na em záleží, není poslední soud, nýbrž soud všech okamžik v ase, kdy jsou souzeni živí. Eschatologická idea soudu (v protikladu k soudu d jin, v n mž Hegel myln spat oval její racionalizaci) implikuje, že bytosti mají identitu ješt „p ed" v ností, p ed dovršením d jin, p ed tím, než uplynou asy, dokud je ješt as na to, aby bytosti existovaly, zajisté ve vztahu, ale ze sebe a ne z totality. Idea bytí, které p esahuje d jiny, umož ůje *bytosti* zárove pln zú astn né v bytí i osobní, povolané hájit se ve svém procesu, a tím již dosp élé, ale tím také *bytosti*, které mohou mluvit, místo aby prop j ovaly ústa n jakému anonymnímu heslu d jin. Mír se d je a ukazuje jako tato zp sobilost ke slovu. Eschatologické vid ní ruší totalitu válek a íší, kde se nemluví. Neupírá zrak ke konci d jin v bytí, chápaném jako totalita, ale uvádí do vztahu s nekone ností bytí, která p esahuje totalitu. První eschatologická „vize" (jako taková odlišná od zjevených názor pozitivních náboženství) spat ůje samu možnost eschatologie, to znamená p erušení totality, možnost *významu bez kontextu*. Zkušenost morálky neplyne z této vize, nýbrž ji *dovršuje*; etika je optika, zp sob vid ní skute nosti; ale „vid ní" bez obrazu, zbavené synoptických kvalit, které objektivizují a totalizují vid ní, vztah nebo intencionalita zcela jiného typu. Práv to se tato práce pokouší popsat.

Což se vztah k Bytí d je pouze v reprezentaci, jež je p írozeným místem evidence? Což objektivita, jejíž tvrdost a všezahrnující sílu válka odhaluje, podává tu jedinou a p vodní formu, v níž se Bytí *vnú-*



cuje v domě jako odlišené od obrazu, snu, subjektivní abstrakce? Je vnímání předmětu tím místem, kde se spádají vztahy k pravdě? Na tyto otázky naše kniha odpovídá záporně. Jenom eschatologie může zhlédnout mír. To neznamená, že je jako objektivně tvrzená věta vírou, místo aby byla vědomím. To přede vším znamená, že eschatologie nevstoupí do objektivních domén, jak je válka odhaluje, jako konec této války i konec domén.

Ale nevyvrací zkušenost války eschatologii, tak jako vyvrací morálku? Nezáleží na uznání nevývratné evidence totality?

Popravdě řečeno, od té doby, co eschatologie postavila mír proti válce, evidence války trvá v civilizaci bytostně pokrytecké, to znamená vázané zároveň k Pravdě i k Dobru, jež od nynějška stojí proti sobě. Možná je třeba se uznat, že toto pokrytectví není jen nahodilým a hanebným nedostatkem člověka, nýbrž hlubokou roztržkou světa, který jde zároveň za filosofy i za proroky.

Ale neshoduje se pro filosofa zkušenost války a totality se zkušeností a evidencí věcí? Což se filosofie sama koneckoncem nevymezuje jako pokus žít z východiště evidence v protikladu k míně druhých, k iluzím a fantazii své vlastní subjektivity? A nežije eschatologie míru, která je mimo tuto zkušenost, nakonec jen ze subjektivních míně a iluzí? Ledaž by filosofická evidence odkazovala sama od sebe k situaci, kterou už nelze vyjádřit v pojmech „totality“. Ledaž by se nevědomí, z něhož filosofické vědomí začíná, neztotožnilo s nicotou věcí, nýbrž jen s nicotou předmětu. Nebudeme filosofii nahrazovat eschatologií, nebudeme filosoficky „dokazovat“ eschatologické pravdy - a přece můžeme dojít od zkušenosti totality k takové situaci, kde se totalita láme, zatímco tato situace ovlivňuje totalitu samu. Takovou situací je záblesk exteriority i transcendence ve tváři druhého. Přítomný rozvinutý koncept této transcendence se vyjadřuje pojmem nekonečna. Toto zjevení nekonečna nevede k přijetí žádného dogmatického obsahu a myšlili bychom se, kdybychom opírali jeho filosofickou racionalitu o transcendentální pravdu ideje nekonečna. Nebo právě popsany způsobem postupu, který nedospívá až k objektivní jistotě, se podobá tomu, co se běžně nazývá transcendentální metodou. Tento pojem však přitom nemusí zahrnovat všechno, až po technické postupy transcendentálního idealismu.

Není ovšem násilí, jež pro ducha spoívá v přijetí nějakého jemu nepřiměřeného bytí, ve sporu s ideálem autonomie, jímž se řídí filoso-

fie, když zvládá svoji pravdu v evidenci? Ale vztah k nekone nu -idea Nekone na, jak ji nazval Descartes - p esahuje myšlení v docela jiném smyslu než mín ní. Mín ní totiž vyvane jako vítr, jakmile se ho dotkne myšlenka, nebo se ukáže být n ím, co je v té myšlence už obsaženo. V ideji nekone na myslíme to, co z stává vždy mimo myšlenku. Idea nekone na je tak podmínkou každého mín ní, stejn jako každé objektivní pravdy. Idea nekone na je duch ještě p ed tím, než se vystaví rozlišení toho, co odkrývá sám sebou, od toho, co p ejímá z mín ní.

Vztah k nekone nu jist nelze vyjád it v pojmech zkušenosti, nebo nekone no p esahuje myšlenku, jež je myslí. V tomto p esahování práv vzniká (d je se) sama jeho *nekone nost*, takže vztah k nekone nu bude t eba vyjád it v jiných pojmech než v pojmech objektivní zkušenosti. Ale znamená-li zkušenost práv vztah k absolutn jinému - to jest k tomu, co vždycky p esahuje myšlení - potom vztah k nekone nu skute uje zkušenost par excellence.

Ostatn eschatologická vize nestaví proti zkušenosti totality protest n jaké osoby ve jménu jejího osobního egoismu, ba ani její osobní spásy. Taková provolání morálky, založená na ístém subjektivismu já - se vyvracejí válkou, totalitou, kterou válka odkrývá, a objektivními nezbytnostmi. Proti objektivismu války stavíme subjektivitu vzešlou z eschatologické vize. Idea nekone na vyvazuje subjektivitu ze soudu d jin a prohlašuje ji v každém okamžiku za zralou k soudu a jakoby povolanou - jak si ještě ukážeme<sup>1</sup> - zú astnit se tohoto soudu, který by bez ní nebyl možný. Tvrdý zákon války se rozbíjí o nekone no - objektivn jší než objektivita - a ne o bezmocný Subjektivismus, od íznutý od bytí.

Což jednotlivé bytosti odevzdávají svou pravdu do n jakého Celku, v n mž se rozplyne jejich exteriorita? Anebo se poslední událost bytí naopak odehrává v plném lesku této exteriority? - Hle, na to se redukuje otázka, jíž jsme za ali.

Tato kniha se tedy p edstavuje jako jistá obrana subjektivity. Nezachycuje ji však v rovin íst egoistického protestu proti totalit , ani v její úzkosti p ed smrtí, nýbrž jako n co, co je založeno v ideji nekone na.

---

<sup>1</sup> Srv. níže, str. 215 nn.

Cestou budeme rozlišovat mezi ideou totality a ideou nekone na a zastávat filosofický primát ideje nekone na. Vylí íme, jak se nekone no d je ve vztahu Stejného k Jinému a jak jednotlivé a osobní, nep ekonatelné, polarizují samo pole, kde se odehrává d j tohoto nekone na. Slovo d ní (*production*) ozna uje jak skute n ní bytí (událost „se d je“, automobil „se vyrábí“), tak i jeho vystavení na sv tlo (argument „se p edkládá“, herec „vystupuje“).<sup>2</sup> Dvojná nost tohoto slovesa vyjad uje podstatnou dvojná nost té operace, jíž bytí n jakého jsoucna vzchází a jíž se zárove zjevuje.

Idea nekone na, to není pojem, který si subjekt p íležitostn vytvá í p i reflexi n jakého jsoucna, jež nenaráží na nic, co by ho zven í omezilo, jež p ekra uje všechny meze a tím je nekone né. D ní nekone ného jsoucna nelze odd lit od ideje nekone na, nebo toto p ekra ování mezí se d je práv v nepom ru mezi ideou nekone na a nekone nem, jehož je ideou. Idea nekone na je zp sobem bytí - *d ním nekone na* z nekone na. Nekone no tu není p edem, aby se zjevilo *až pak*. Jeho nekone nost se d je jako zjevení, jako vložení jeho ideje do mne. Nekone nost se d je v té nepravd podobné skute nosti, kde odd lená bytost, zafixovaná ve své identitě, Stejný, Já, nicmén v sob obsahuje n co, k jehož obsáhnutí i p íjetí nesta í, že je identitou. Subjektivita dokáže uskute nit tyto nemožné požadavky: totiž úžasný fakt, že obsahuje víc, než je možné obsáhnout. Tato kniha p edstaví subjektivitu jako pohostinné p íjímání druhého, jako pohostinnost. V ní se dovršuje idea nekone na. Ani intencionalita, kde myšlení z stává *adekvací* k p edm tu, tedy nevymezuje v domí v jeho základní rovině. Každé v d ní jakožto intencionalita už p edpokládá ideu nekone na, *neadekvaci* par excellence.

Obsahovat víc než je možné pojmut - to v bec neznamená obejmout i zahrnout myšlením totalitu bytí, ani ji aspo dodat n dokázat vyložit vnit ní hrou zakládajícího myšlení. Obsahovat víc než je možné pojmut - to znamená v každém okamžiku prolamovat rámce myšlených obsahů, p ekra ovat bariéry imanence, ovšem tak, aby se tento sestup do bytí znovu neredukoval na pojem sestupu. N kte í filosofové se pokoušeli vyjád it pojmem aktu (nebo vt lení, jež ho umož ňuje) tento sestup do skute ností, o n mž koncept myšlení, chá-

---

<sup>2</sup> Francouzské *production*, *produire* pokrývá všechny tyto významy a nedá se tudíž do eštiny p eložit jediným slovem - pozn. p ekl.

paného jako isté v d ní, neustále tvrdí, že je to hra sv tel. Akt myšlení - myšlení jako akt - by pak p edcházet tomu myšlení, jež myslí in nebo si ho uv domuje. Pojem aktu bytostn obsahuje jisté násilí, násilí p echodnosti (tranzitivity), které chybí transcendenci myšlení, uzav eného do sebe sama - nehled na všechna dobrodružství, koneckonc ryze imaginární, nebo jimiž prochází jako Odysseus, aby se nakonec navrátilo dom . To, co v inu probleskuje jako bytostné násilí, je p ebytek bytí nad myšlením, jež by je cht lo obsáhnout, zázrak ideje nekone na. Vt lení v domí lze tedy pochopit jen tehdy, když p esah za hranicemi adekvace, jímž *ideatum* p esahuje ideu — to jest idea nekone na —, pohne v domím. Na ideji nekone na, jež není p edstavou nekone na, spo ívá aktivita sama. Teoretické myšlení, v d ní a kritika, proti nimž je stav na aktivita, mají tentýž základ. Idea nekone na, jež sama není p edstavou nekone na, je spoje ným zdrojem jednání i teorie.

V domí tedy nespo ívá v napodobování bytí p edstavami, ve vyzvedání do plného sv tla, kde se tato adekvace hledá, nýbrž v p ekra ování této hry sv tel - této fenomenologie - a v uskute ování *událostí*, jejichž poslední význam - proti pojetí Heideggerovu - není jen *odhalováním*. Filosofie zajisté od-krývá význam t chto událostí, ty se však ned jí tak, že by odkrytí ( i pravda) byla jejich posláním; že by n jaké p edchozí odhalení osv tlilo výskyt t chto událostí, bytostn no ních. Nebo že by se p ijetí tvá e a dílo spravedlnosti - jež podmi ují zrození pravdy samé - daly interpretovat jako odhalení. Fenomenologie je filosofická metoda, ale fenomenologie - to jest pochopení vystavením do sv tla - není tou poslední událostí bytí samého. Vztah mezi Stejným a Jiným se ne vždy p evádí na poznání Jiného Stejným, ba dokonce ani na *zjevení* Jiného Stejnému, což už je n co zásadn odlišného než odhalení.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Až se na konci této knihy dostaneme ke vztah m, které klademe za tvá , setkáme se s událostmi, které nelze popsat jako noese mí ící k noemat m, ani jako aktivní zásahy, uskute ující n jaké rozvrhy, a ovšem ani jako fyzické síly, jež se vybíjejí v masách. Jedná se o setkání (fr. *conjonctures*, pr se íky, uzliny, artikulace) v bytí, na n ž by se asi nejlépe hodil pojem dramatu, v tom smyslu, v n mž ho cht l použít Nietzsche na konci *P ípadu Wagner*, když si st žuje, že se vždycky chybn p ekládá slovem jednání. Ale kv li dvojzna nosti, která z toho plyne, se tohoto pojmu vzdáváme.

Odpor v i ideji totality nás p ekvapil v knize Franze Rosenzweiga *Stern der Erlösung*; ta je v naší knize p ítomna p íliš ásto, než abychom ji mohli citovat. Ale p edstavování a rozvíjení používaných pojm vd í za všechno fenomenologické metod . Intencionální analýza je hledání konkrétního. Tento pojem, vystavený p ímému pohledu myšlení, jež ho definuje, se však ukáže být zasazen do horizont , o nichž toto naivní myšlení nem lo ani potuchy. Tyto obzory mu dávají smysl - to je podstata Husserlova u ení.<sup>4</sup> Co na tom, že v Husserlov fenomenologii, vzaté doslova, se tyto netušené obzory samy zase vykládají jako myšlenky, m ící k p edm t m! D ležitá je idea, že jistá zapomenutá zkušenost p esahuje objektivující myšlení, jež z ní žije. Rozbití formální struktury myšlení - jako noematu n jaké noese - na události, jež tato struktura zastírá, které ji však nesou a navracejí k jejímu konkrétnímu významu, tvo í jistou *dedukci* - nutnou, a p ece ne analytickou, - kterou v našem výkladu vyzna ujeme obraty jako „to znamená” nebo „práv ”, „toto dovršuje tamto” nebo „toto se d je a ukazuje jako tamto”.

Význam, na n jž v této knize fenomenologická dedukce p evádí jak teoretické myšlení o bytí, tak i panoramatické vystavení bytí samého, není iracionální. Snaha o radikální exterioritu, jíž z tohoto d vodu íkáme metafysická, respekt k této metafysické exteriorit , kterou je p edevším t eba „nechat být” - zakládá pravdu. Podn cuje tuto práci a dosv d uje její v rnost intelektualismu rozumu. Ale teoretické myšlení, vedené ideálem objektivit, nevy erpává tuto snahu. Nedosahuje tam, kam si p edsevzalo. Mají-li etické vztahy -jak tato kniha ukáže - dovést transcendenci k jejímu cíli, znamená to, že podstata etiky tkví v její *transcendující intenci* a že žádná transcendující intence nemá strukturu noesis - noema. Etika je už *sama ze sebe* jistou „optikou”. Neomezuje se na p ípravu teoretického výkonu myšlení, jež by m lo monopol na transcendenci. Tradi ní protiklad mezi teorií a praxí zmizí, vyjdeme-li z metafysické transcendence, kde se zakládá vztah k absolutn jinému ili pravda, a etika je k ní tou nejp ím jší cestou. Až dosud se vztah teorie a praxe vždy chápal jen jako jistá solidárnost i hierarchie: jednání spo ívá na poznacích, jež je

---

<sup>4</sup> Srv. náš láněk ve sborníku „Edmund Husserl 1859-1959”, in: *Phaenomenologica* 4, str. 73-85.

## *Předmluva*

vyjas ují; poznání vyžaduje od in zvládní hmoty, duší i společností - n jakou techniku, morálku a politiku -jež by zajistily mír, nezbytný pro isté poznávání. P jdeme ještě dál a i kdyby se m lo zdát, že sm ſujeme teorii s praxí, budeme s ob ma zacházet jako s mody metafysické transcendence. Zdánlivý zmatek je zám rný a tvo í jednu z tezí této knihy. Husserlovská fenomenologie tento p echod od etiky k metafysické exteriorit umožnila.

Jak jsme se to už v p edmluv vzdálili od tématu této práce, jak je uvedla první v ta! Už jsme tu hovo ili o tolika jiných v cech, a to už v t chto p edb ſných ádcích, jeſ m ly bez okolů vyslovit smysl práce, do níſ se pouſtíme. Filosofické zkoumání rozhodn neodpovídá na otázky tak, jako interview, v ſtec nebo moudrost. A m ſe lov k v bec mluvit o své knize, jako by ji nebyl napsal a byl jen jejím prvním kritikem? Lze tímto zp sobem odstranit nevyhnutelný dogmatismus, kde se shromaſuje a sbírá výklad, sledující svoje téma? V o ích tená e, jehoſ peripetie tohoto lovu tak p irozen nechávají chladným, to musí vypadat jako houſtina nesnáſí, kde nic nezaru uje p ítomnost zv e. Cht li jsme ho vſak aspo vybídnout, aby se nedal odradit vyprahlostí n kterých cestí ek, nepohodlím prvního oddílu, který má, zd razn me, p ípravnou povahu, kde se vſak rýsuje horizont celého zkoumání.

Slovo p edmluvy, jeſ se pokouſí protrhnout plátno, které mezi autorem a tená em napjala kniha sama, se vſak netvá í jako estné slovo. Je jenom v podstat jazyka samého, spo ívající práv v tom, ſe v kaſdém okamſíku ruſí svoji v tu n jakou p edmluvou nebo výkladem, ſe odvolává, co práv ekl, a pokouſí se bez okolů znovu íci, co už bylo ſpatn pochopeno v nevyhnutelném ceremoníalu, v n mſ si vy ené libuje.

# I

## STEJNÝ A JINÝ

### A. METAFYSIKA A TRANSCENDENCE

#### 1. Touha po neviditelném

„Pravý život tu není." Ale my jsme na sv t . Metafysika povstává a udržuje se v tomto alibi.<sup>5</sup> Je obrácena sm rem k „jinde", „jinak", k jinému. V té nejobecn ější podob ě, která se v d ějinách myšlení skute ěn ukazuje jako ěn jaký pohyb vycházející z tohoto nám ěd v ěrn známého sv ta, - a ho ohraní ují jakékoli ješt ěneznámé zem ě, jež ho p ěípadn ě zakrývají - z ěn jakého „doma", které obýváme, k ěn jakému cizímu mimo sebe, k ěn jakému tam.

Cíli tohoto pohybu - jinde nebo druhému - íkáme *jiný* v mimo ědn ě silném smyslu. Žádné cestování, žádná zm ěna podnebí a dekorací nemohou uspokojit touhu, která tam m ěí. Ten Jiný, po ěn m ěž metafysicky toužíme, není „jiný" jako chleba, který jím, zem ě, kde žijí, krajina, kterou obýváme, jako ob ěas já sám pro sebe; tento „já", tento „jiný". Z ět chto skute ěností se mohu nasytit a do zna ěné míry uspokojit, jako kdyby mi p ěedtím prost ěchyb ěly. Tím samým se jejich *jinakost* ztrácí v mé identit ě myslícího ěi vlastního. Metafysická touha m ěí ěk ěn ěmu *úpln ě jinému*, k *absolutn ě jinému*. B ěžná analýza touhy nem ěže pochopit její zvláštní nárok. V základech touhy b ěžným zp ěsobem interpretované by jejím ko ěnem byla pot ěeba. Touhou by se vyzna ěovala bytost, jíž ěn co chyb ěí, která není úplná, nebo která ztratila svoji bývalou velikost. Kryla by se s v domím toho, co bylo ztraceno. Jako by byla bytostn ě nostalgií, steskem. Kdyby tomu tak bylo, nem ěla by ani pon ětí o tom, co je skute ěn ějiné.

---

<sup>5</sup> P ěvodn ě *alibi* znamená latinsky „jinde" - pozn. p ěekl.

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

Metafysická touha netouží po návratu, nebo je touhou po zemi, kde jsme se v bec nenarodili. Po zemi, jež je cizí každé p irozenosti, která nikdy nebyla naší vlastí a kam se nikdy nedopravíme. Metafysická touha nespo ívá na žádné p edchozí p íbuznosti. Je to touha, jež se nedá uspokojit. Lehkovážn hovo íme o uspokojených touhách nebo sexuálních pot ebách, i o pot ebách morálních a náboženských. Sama láska se považuje za uspokojení vznešeného hladu. Je-li možné takto mluvit, je to tím, že v tšina našich tužeb není ístá, a ani láska není. Touhy, jež se dají uspokojit, se podobají metafysické touze jen zklamáním nad uspokojením nebo zoufalstvím z neuspokojení a touhy, jež tvo í vaše samu. Intence metafysické touhy je jiná: touží po tom, co p esahuje všechno, co by ji mohlo naplnit. Je jako dobrota: vytoužené ji nenapl uje, nýbrž prohlubuje.

Velkodušnost živená Vytouženým a v tomto smyslu vztah, jenž neznamená zmizení vzdálenosti, jenž není sblížením, nebo - abychom blíže uchopili podstatu velkodušnosti a dobroty - vztah, jehož pozitivnost pochází ze vzdálení, z odd lení, nebo se, mohli bychom íci, živí svým hladem. Vzdálení, které je radikální jen tehdy, když touha není možnost p edjímat vytoužené, když je p edem nemyslí, když k n mu jde nazda b h, to jest jako k absolutní jinakosti, nep edjímatelné, tak jako jdeme ke smrti. Touha je absolutní, pokud je toužící bytost smrtelná a ono vytoužené neviditelné. Neviditelnost neznamená, že tu nem že být vztah; plynou z ní vztahy s tím, co není dáno, o em nemáme ideu. Vid ní je adekvací mezi ideou a v cí: porozum ní, které zahrnuje. Inadekvace neozna uje prostý zápor nebo temnost ideje, nýbrž mimo sv tlo a noc, mimo poznání, jež m í bytosti, ozna uje bezmeznost Touhy. Touha je touhou po absolutn Jiném. Mimo hlad, který se utiší, žíze , jež se uhasí a smysly, které se ukojí, metafysika touží po Jiném za vším, co uspokojuje, aniž by se jakýmkoli gestem t la dala zmenšit touha, aniž by se dalo navrhnout n jaké známé pohlazení i vynalézt n jaké nové laskání. Touha bez uspokojení, která práv *míní* vzdálení, jinakost a exterioritu Jiného. Tato jinakost, nep im ená ideji, má pro touhu smysl. Je mín na jako jinakost Druhého a jinakost Nejvyššího. Sama dimenze výšky<sup>6</sup> se otevírá meta-

---

<sup>6</sup> „Já zas ovšem nemohu uznat n jakou jinou nauku, p sobící na duši tak, aby vzhlížela vzh ru, než tu, která má za sv j p edm t jsoucno a neviditelný sv t" (Platón, *Ústava*, 529b).



fyssickou Touhou. Źe tato vŷška uŷ není nebe nŷbrŷ Neviditelnŷ, je samo pozvednutŷm vŷšky a její vznešenosti. Zem ŷt pro neviditelnŷ -to metafysika. To vŷsak neznamená, ŷe by se touha mohla obejŷt bez in . Jenomŷe tyto iny nejsou ani spot ebou, ani laskáním, ani liturgií.

Pošetilŷ nárok na neviditelnŷ, kdyŷ nás ostrá zkušenost s lidstvŷm ve 20. století u ŷí, ŷe myŷlenky lidí jsou neseny pot ebami, jeŷ vysv tlují spole nost a d jiny; ŷe hlad a strach mohou p ekonat kaŷdŷ lidský odpor a kaŷdou svobodu. O této lidské bŷd - o této vlád , již v ci a zlí lidé vykonávají nad lov kem - o této ŷivo iŷnosti - v bec nem ŷeme pochybovat. Ale bŷt lov kem znamená v d t, ŷe je tomu tak. Svoboda spo ívá v tom, ŷe víme, ŷe svoboda je v nebezpe í. Ale v d t nebo mít sv domí znamená mít as, abychom se vyhnuli okamŷiku nelidskosti, abychom ho p edeŷli. Práv toto v né odkládání hodinky zrady - nem itelnŷ rozdíl mezi lov kem a ne- lov kem -p edpokládá neŷiŷtnost dobroty, touhu po absolutn Jiném ili vznešenost, dimenzi metafysiky.

## 2. Prolomení totality

Tuto absolutní exterioritu metafysického cíle, neredukovatelnost tohoto pohybu na n jakou vnit ní hru, na prostou p ítomnost sebe pro sebe, p edestírá, i kdyŷ nevykazuje slovo transcendentní. Metafysický pohyb je transcendentní a transcendence, jako touha a nep im enost, je nezbytn trans-ascendencí.<sup>7</sup> Na transcendenci, jak metafysik tento pohyb ozna uje, je pozoruhodné to, ŷe vzdálenost, již vyjad uje - na rozdíl od vŷech vzdáleností - vchází do *zp sobu existence* vn jší bytosti. Její formální charakteristika - bŷt jiná - tvo í její obsah. Takŷe metafysik a Jinŷ se *netotalizují*. Metafysik je absolutn odd len.

Metafysik a Jiné netvo í ŷádnŷ vzájemný vztah, který by byl vratný. Vratnost vztahu, jehoŷ leny se dají íst stejn zleva doprava a zprava doleva, by je sp áhla *jednoho ke druhému*. Doplnili by se v systém viditelnŷ zven í. Domn lá transcendence by se tak rozplynula v jednot systému, který by zni il radikální jinakost Jiného. Nevrat-

---

<sup>7</sup> Za tento pojem vd íme Jeanu Wahlovi. Viz „Sur l'idée de la transcendence", in: *Existence humaine et transcendence*, Neuchâtel 1944. Téma, p ípomenutá v této studii, nás velice inspirovala.

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

nost neznamená pouze, že totožný Stejný sm uje k Jinému jinak, než by Jiný šel ke Stejnému. Tato možnost nepřipadá v úvahu: radikální oddělení Stejného a Jiného právě znamená, že se nelze postavit mimo vztah Stejného k Jinému a konstatovat, zda jeden směr odpovídá či neodpovídá druhému. Jinak by Stejný a Jiný byli zahrnuti společným pohledem a absolutní vzdáleností, která je odděluje, by byla překlenuta.

Jinakost, radikální roznorodost Jiného, je možná jen tehdy, je-li Jiný jiným ve vztahu v jiném jakému směru, jehož podstatou je, že zůstává výchozím bodem, že slouží jako *vstup* do vztahu, že je totožný Stejný ne relativně, nýbrž absolutně. *Směr m že absolutně zůstává ve výchozím bodu vztahu jen jako Já.*

Být Já, to znamená mít svým obsahem identitu - mimo všechny možné individuace, jichž směr neme nabyt v jiném systému vztahů. Já, to není bytost, která zůstává stále stejná, nýbrž bytost, jejíž existování spočívá v tom, že se ztotožňuje, že stále znovu nachází svou totožnost naproti všem, co se mu přikládá. Je identitou par excellence, je přirovnáním dílem identifikace.

Já je identické i ve svých proměnách. Představuje si je a myslí je. Universální identita směr do sebe pojmut i roznorodé, má strukturu subjektu, první osoby. Jako universální myšlení je směr jakým „já myslím“.

Já je totožné i ve svých proměnách ještě v jiném smyslu. Nebo já, jež myslí, si naslouchá, jak myslí, nebo se dává svých hloubek a samo směr je směr kým jiným. Objevuje tak onu slavnou naivnost svého myšlení, které myslí „dopředu“ tak, jako loví k jde „dopředu“. Naslouchá si, jak myslí a přistihuje se při dogmatizaci, až je samo směr cizí. Ale Já je Stejně i v této jinakosti, splývá se sebou, neschopné oděci se tohoto překvapujícího „sebe“. Hegelovská fenomenologie -kde v domě sebe je odlišením od toho, co není odlišné - vyjadřuje universalitu Stejného, jež se ztotožňuje v jinakosti myšlených předmětů přes protiklad sebe v sobě. „Odlišuji se od sebe sama a v tomto procesu je mi bezprostředně zřejmé, že toto odlišné není odlišené. Já, homonymum, odpuzuji sám sebe, ale to, co bylo takto odlišeno a položeno jako rozdílné jakožto bezprostředně odlišené, je pro mne zbaveno každé odlišnosti.<sup>8</sup> Rozdíl není rozdíl, já, jako jiný, není

---

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, vyd. Lasson, Leipzig 1921, str. 111.

n kdo „Jiný“. Z tohoto citátu nepodržíme tu provizorní povahu, již se, pro Hegela, vyznačuje bezprostřední evidence. Já, které odpuzuje sebe, žité jako ošklivost, já připevněné k sobě, žité jako obtíž - jsou módy v domě sebe a spojují na neroztržitelné totožnosti mne a sebe. Jinakost já, jež se pokládá za n koho jiného, m že upoutat představivost básníka právě proto, že je jen hrou Stejného: popení mne sebou - je právě jedním ze způsobů ztotožnění mne.

Ztotožnění Stejného v Já se neděje jako monotónní tautologie: „Já jsem Já.“ Originalita této identifikace, neredukovatelná na formalismus, že A je A, by tak unikla pozornosti. Nedá se uchopit reflexí o abstraktní reprezentaci sebe sebou. Musíme vyjít z konkrétního vztahu mezi nějakým já a určitým světem. Tento svět, cizí a nepřátelský, by podle vškeré logiky měl mnit já. Ale pravý a povodní vztah mezi nimi, v němž se já ukazuje právě jako Stejný par excellence, se děje jako *pobyt* ve světě. *Způsob* Já v „jinakosti“ světa spojuje v *pobývání*, ve *ztotožnění*, když v něm existuje *u sebe doma*. Ve světě na první pohled jiném, já je přesto autochtonní. Je pravým obrácením tohoto působení. Nachází ve světě místo a dom. Bydlet je sám způsob sobě, jak *se držet*, ne jako ten povstlý had, který se drží za ocas, ale jako tělo, které se na zemi, v něm mu vnější, drží a *maže*. Toto „doma“ není nádrž nebo nádoba, nýbrž místo, kde *mohu*, kde sice závisím na jiné skutečnosti, ale přes tuto závislost, anebo díky ní, jsem svobodný. Chci-li se zehokoli zmocnit, brát, stačí jen chodit, *dlat*. Všechno je v určitém smyslu v místě, všechno je mi koneckonců k dispozici, dokonce i hvězdy, stačí, abych dobře poílal, abych zvažoval nástroje i prostředky. Místo, okolí, nabízí prostředky. Všechno je zde, všechno mi patří, všechno je přede mnou vzato už povodním zaujetím místa, všechno je uchopeno. Možnost vlastnit, t.j. suspendovat samu jinakost toho, co je jiné jen na první pohled a jiné vně mně - to je sám *způsob* Stejného. Ve světě jsem doma, protože svět se bu nabízí nebo vzpírá mému vlastnění. (To, co je absolutně jiné, se vlastnění nejen vzpírá, ale zpochybňuje je, a právě tím je mže posvítit.) Toto obrácení jinakosti světa ve ztotožnění sebe je třeba vzít vážně. „Momenty“ tohoto ztotožnění - tělo, dom, práce, majetek, ekonomie - by neměly vystupovat jako empirické a nahodilé danosti, nalepené na formální kostru Stejného. Jsou to artikule této struktury. Ztotožnění Stejného není prázdná tautologie, ani dialektický protiklad k Jinému, nýbrž konkrétní egoismus. Pro možnost metafy-

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

siky je to d ležité. Kdyby se Stejný ztotož oval prostým protikladem v i Jinému, byl by už ástí jistého celku, zahrnujícího Stejně i Jiné. Nárok metafysické touhy, jímž jsme za ali - vztah k absolutn Jinému - by tím byl vyvrácen. Jenže odd lení metafysika v i metafysickému, jež se udržuje i uvnit vztahu - a d je se a ukazuje jako egoismus - není jen rubem tohoto vztahu.

Jak ale m že Stejný, který se d je a ukazuje jako egoismus, vstoupit do vztahu s Jiným, aniž by je okamžit p ipravil o jeho jinakost? Jakou povahu má tento vztah?

Metafysický vztah nem že být reprezentací, p edstavováním v pravém smyslu, nebo tam by se Jiný rozplynul ve Stejném: každou p edstavu ve smyslu reprezentace lze podstatn interpretovat jako transcendentální konstituci. Jiný, s nímž je metafysik ve vztahu a *jehož uznává jako jiného*, není prost na jiném míst . Je to s ním jako s Platónovými idejemi, které podle výroku Aristotela nejsou na žádném míst . Moc Já nep ekro í vzdálenost, již nazna uje jinakost Jiného. Mé nejd v rn jší nitro se mi zajisté ukazuje jako cizí i nep átelské; b žné p edm ty, živiny, sám sv t, jež obýváme, jsou v i nám jiné. Ale jinakost já a obývaného sv ta je jenom formální. Už jsme nazna ili, že ve sv t , kde pobývám, podlehne mé moci. Metafysický Jiný je jiný jinakostí, jež není formální, jinakostí, jež není pouhým rubem totožnosti, jinakostí, jež nevzniká jen z odporu v i Stejnému, nýbrž jinakostí, která p edchází každou iniciativu, každý imperialismus Stejného. Je jiný jinakostí, jež tvo í sám obsah Jiného. Je jiný jinakostí, která neomezuje Stejného - nebo kdyby Jiný omezoval Stejného, nebyl by p ísn vzato Jiný: spole ná hranice by ho v rámci systému inila ješt také týmž, Stejným.

Absolutn jiné je Druhý. Já a on nejdeme do žádného spole ného po tu. Kolektivita, v níž íkám „ty" nebo „my", není množným íslem od „já". Já, ty, to nejsou jednotlivé výskyty jednoho spole ného pojmu. Ani vlastnictví, ani spole ný po et, ani spole ný pojem mne nespojují s druhým. Chybí nám spole ná vlast, což z Druhého iní -cizince. Cizince, který ruší domov. Ale být cizinec znamená také být svobodný. Nad ním nemohu mít *moc*. Vymyká se mému uchopení jednou podstatnou stránkou, i kdybych s ním disponoval. Není úpln celý v mém míst . Ale já, který nemám s Cizincem spole ný pojem, jsem jako on, bez rodu. Jsme Stejný a Jiný. Spojka *a* zde neozna uje ani s ítání, ani vládu jednoho pojmu nad druhým. Pokusíme se uká-

zat, že vztah Stejného a Jiného, na n jž, jak se zdá, klademe tak mimo ádné podmínky, je jazyk. Jazyk totiž skute n vytvá í vztah toho druhu, že jeho leny v tomto vztahu neleží vedle sebe, že jiný p es sv j vztah v i Stejnému z stává k n mu transcendentní. Vztah Stejného a Jiného - ili metafysický - se p vodn odehrává jako rozmluva, v níž Stejný, usebrán v ipseit svého „já“ - zvláštního jsoucná jedine něho a autochtonního - vychází ze sebe.

Vztah, jehož leny netvo í totalitu, nem že v obecné ekonomii bytí vzniknout jinak, než jako jdoucí od Já k Jinému, jako „*tvá í v tvá*“, jako rýsující hloubkovou vzdálenost - vzdálenost rozmluvy, dobroty, touhy - kterou nelze redukovat na vzdálenosti, jaké syntetická innost rozumu ustavuje mezi r znými leny - jinými v i sob navzájem -jak se dávají jeho synoptické innosti. Já - to není nahodilý útvar, díky n muž se Stejně a Jiné - logická ur ení bytí -mohou navíc ohrážet v *myšlení*. Aby vznikla jinakost v *bytí*, musí tu být n jaké „*myšlení*“ a musí tu být n jaké Já. Nevratnost vztahu m že vzniknout, jen když ho jeden z len tohoto vztahu vykonává jako sám pohyb transcendence, jako *probíhání* této vzdálenosti, a ne jako zaznamenání nebo psychologické objevení tohoto pohybu. „*Myšlení*“, „*interiorita*“, jsou samým zlomem bytí a vznikem (nikoli odrazem) transcendence. Tento vztah m žeme poznat - a práv tím je pozoruhodný -jen v té mí e, v jaké ho vykonáváme. Jinakost je možná, jen pokud vychází ze *mne*.

Rozmluva, práv tím, že udržuje vzdálenost mezi mnou a Druhým, radikální odd lení, které brání obnovení totality a o n mž tvrdíme, že je v transcendenci, se nem že vzdát egoismu své existence. Ale sám fakt, že se ocitáme v rozmluv , spo ívá v tom, že p iznáváme druhému právo nad tímto egoismem, a tedy že se ospravedl ujeme. Apologie, v níž se já zárove klade a sklání p ed transcendentním, je v povaze rozmluvy. Ani v dobrot , do níž rozmluva - jak uvidíme dále - vyústí a v níž nabývá významu, se tento apologetický moment neztratí.

Zlomení totality není myšlenková operace, vznikající prostým rozlišením mezi leny, jež se na sebe odvolávají, nebo se p inejmenším adí vedle sebe. Prázdnost, které ji rozlamuje, m že p ed myšlením, nevyhnuteln totalizujícím a synoptickým, obstát, jen když se myšlení ocitá *tvá í v tvá* n komu Jinému, který se vzpírá kategorii. Místo aby spolu s ním jako s p edm tem vytvá elo celek, *myšlení spo ívá v mlu-*

### Oddíl první. Stejný a Jiný

vení. Pro svazek, který vzniká mezi Stejným a Jiným, aniž by vytvářel totalitu, navrhuje název náboženství.

Ale ekneme-li, že Jiný mže zstat absolutn Jiný, že vstupuje jen do vztahu rozmluvy, ekli jsme tím také, že ani samy d jiny - ztotožování Stejného - si nemohou nit nárok, že by totalizovaly Stejného a Jiného. Absolutn Jiný -jehož jinakost filosofie imanence p ekonává na domn le společné rovin d jin - si zachovává svou transcendenci i uvnit d jin. Stejný je bytostn ztotožn ním v rozmanitém, ili je d jinami, ili je systémem. Není to já, jež vzdoruje systému, jak si myslel Kierkegaard: je to Jiný.

### 3. Transcendence není negativita

Pohyb transcendence se liší od negativity, již nespokojený lov k odmítá podmínky, v nichž se nachází. Negativita p edpokládá zabydlenou bytost, jež je na n jakém míst doma; je to skute nost ekonomická, v etymologickém smyslu tohoto p ídavného jména.<sup>9</sup> Práce prom uje sv t, ale opírá se o sv t, který prom uje. Odpor, který jí materiál klade, práci prospívá. Odpor je stále ješt uvnit Stejného. Popírající a popírané se kladou společn , tvo í systém, to jest celek (totalitu). Léka , kterému se nepoda ilo stát se inženýrem, chudý, který by cht l bohatství, nemocný, který trpí, melancholik, který se trápí pro nic - ti všichni se staví proti svému osudu, a p ítom z stávají p ípoutání k jeho obzor m. „Jinak" a "jinde", které cht jí, ješt lpí na tom zde, jež odmítají. Zoufalec, který by cht l nicotu nebo v ný život, vyslovuje v í tomu zde totální odmítnutí; ale smrt pro kandidáta sebevraždy a pro v ícího z stává dramatická. B h nás k sob volá vždy p íliš brzo. Chceme toto zde. V hr ze z naprostého neznáma, kam vede smrt, se ov uje hranice negativity.<sup>10</sup> Tento druh popírání se zároveň utíká do toho, co popírá, a p ítom kreslí obrysy Stejného, ili Mne. Jinakost odmítaného sv ta, to není jinakost Cizího, ale jinakost vlasti, která p íjímá a chrání. Metafysika se nekryje s negativitou.

---

<sup>9</sup> Z ec. , d m, hospodá ství, domácnost, a μ , zákon - pozn. p ekl.

<sup>10</sup> Srv. naše poznámky o smrti a o budoucnosti v *Le temps et l'autre*, Grenoble, Arthaud, 1947, str. 166, jež se v tak mnohém shodují s krásnými analýzami Blanchotovými v *Critique*, 66, str. 988 n.

Jist bychom se mohli pokusit vyvodit metafysickou jinakost vycházející od bytostí, jež nám jsou blízké, a potom odmítat radikální povahu této jinakosti. Nevzniká metafysická jinakost svrchovaným zdrazněním dokonalostí, jejichž vybledlý obraz naplní uje toto - zde? Avšak popení nedokonalostí nestačí ke koncepci této jinakosti. Práv dokonalost překračuje koncepci, přesahuje pojem, vyznačuje se distancí: idealizace, jež ji umožní, je přesahem k limitu, tzn. je transcendencí, přesahem k jinému, absolutně jinému. Idea dokonalého je ideou nekonečna. Dokonalost, již tento přesah k limitu vyznačuje, nezůstává na rovině společné pro *ano* i *ne*, kde přebývá negativita. A naopak, myšlenka nekonečna vyznačuje se výší a vznešeností, transcendencí. Karteziánské prvenství ideje dokonalého v ideji nedokonalého zůstává takto v platnosti. Ideu dokonalého a nekonečna nelze redukovat na popení nedokonalého. Negativita není schopna transcendence. Transcendence vyznačuje se vztahem s nějakou skutečností, jež je nekonečně vzdálená od mé, aniž by tato vzdálenost přesto rušila tento vztah a aniž by tento vztah rušil tuto vzdálenost, jak by tomu bylo u vztahu uvnitř totožnosti Stejného; aniž by se tento vztah stal implantací do Jiného a splýváním s ním, aniž by narušoval samu totožnost Stejného, jeho ipseitu, aniž by umlával *apologii*, aniž by se tento vztah stal apasí a extasí.

Tento vztah jsme nazvali metafysickým. Je předem a rozhodně nedostatečně vymezovat ho v protikladu k negativitě jako pozitivní. Bylo by nesprávné označit ho jako teologický. Předchází všechna záporná nebo kladná tvrzení; zakládá pouze jazyk, v němž ani *ne* ani *ano* není prvním slovem. Popsat tento vztah je vlastním tématem celého tohoto zkoumání.

#### 4. Metafysika předchází ontologii

Teoretický vztah nebyl preferovaným schématem metafysického vztahu jenom náhodou. V dění této teorie znamená předem nějaký vztah k bytí, takový, že poznávající bytost nechává poznávanou projevit se s plným ohledem k její jinakosti, a aniž by ji jakkoli tímto vztahem poznání poznamenala. V tomto smyslu by metafysická touha byla podstatou teorie. Ale teorie znamená také pochopení - logos bytosti - to jest takový způsob přístupu k poznávané bytosti, že se její jinakost ve vztahu k poznávající bytosti vytratí. Proces poznávání v tomto

stadiu splývá se svobodou poznávající bytosti, jež se nesetkává s niím v i sob jiným, co by ji mohlo omezovat. Tímto zp sobem lze poznávanou bytost p ipravit o její jinakost jen tehdy, mí íme-li na ni skrze jakýsi t etí - neutrální - len, který sám není bytostí. V n m se utlumí náraz ze setkání mezi Stejným a Jiným. Tento t etí len m že vystoupit jako myšlený pojem. Existující individuum se pak vzdává do myšlené obecnosti. Ten t etí len m žeme nazvat vjemem, v n mž splývá objektivní kvalita se subjektivní afekcí. M že se projevit jako *bytí* odlišené od *jsoucío*: bytí, jež zároveň není (tj. neklade se jako jsoucí), a p ece odpovídá tomu, co jsoucí koná - a to není žádné nic. Bytí, bez nepr hledné hutnosti jsoucího, je tím sv tlem, v n mž se jsoucna stávají srozumitelnými. Na teorii jakožto rozum ní jsoucímu se hodí obecný název ontologie. Ontologie, jež p evádí Jiné na Stejné, podporuje svobodu, která je ztotož ováním Stejného, jež se nenechá odcizit Jiným. Zde se teorie vydává na cestu, jež se vzdává metafysické touhy, zázraku exteriority, z n hož tato touha žije. - Ovšem teorie jakožto uznání exteriority rýsuje jinou bytostnou strukturu metafysiky. Stará se o kritiku p i porozum ní bytí - ili o ontologii. Odhaluje dogmatismus a naivní libov li své spontánnosti a zpochyb uje svobodu ontologického konání. Snaží se je pak vykonávat tak, aby se v každém okamžiku vracela k po átku dogmatické libov le tohoto svobodného konání. Což by vedlo k nekone nému regresu, kdyby tento návrat sám m l z stat ontologickým pochodem, výkonem svobody, teorií. Takže její kritický zám r ji vede k tomu, aby p ekra ovala teorii a ontologii; kritika neredukuje Jiné na Stejné jako ontologie, nýbrž problematizuje konání Stejného. Zpochybn ní Stejného - k n muž nem že dojít ve spontánním egoismu Stejného - se d je skrze Jiného. Toto zpochybn ní mé spontánnosti p ítomností Druhého nazýváme etikou. Cizota Druhého -jeho neredukovatelnost na Mne, na mé myšlenky a na mé vlastnictví - se d je práv jako zpochybn ní mé spontánnosti, jako etika. Metafysika, transcendence, p íjetí Jiného Stejným, Druhého Mnou, se d je konkrétn jako zpochybn ní Stejného Druhým, to jest jako etika, jež napl uje kritickou povahu v d ní. A tak jako kritika p edchází p ed dogmatismem, p edchází metafysika p ed ontologií.

Západní filosofie byla nej ast ji ontologií: redukováním Jiného na Stejnost vkládáním st edního a neutrálního lenu, který zajiš uje porozum ní bytí.



Toto prvenství Stejného je u ením Sokratovým. Nep íjmat od Druhého nic, co není už ve mn , jako kdybych od v nosti m l, co mi p ichází zven í. Nic nep íjmat, ili být svobodný. Svoboda se nepodobá vrtkavé spontánnosti svobodného rozhodování. Její poslední smysl ulpívá na onom setrvávání v totožnosti Stejného, jímž jest rozum. Poznávání je rozvíjením této totožnosti. Je svobodou. Že je rozum nakonec projevem jisté svobody, která neutralizuje a pohlcuje jiné, nem že nikoho p ekvapit: bylo p eci e eno, že suverénní rozum zná jen sama sebe, a že nic jiného jej neomezuje. Neutralizace Jiného, jež se stává tématem i p edm tem - ukazuje se, to jest vstupuje do jasnosti - je práv jeho redukcí na Stejné. Ontologicky poznat znamená nachytat jsoucno, jež stojí proti mn , v tom, ím není tímto jsoucnem zde, tímto cizincem zde, chytit je za to, ím se jaksi prozrazuje, vydává, dává v horizontu, kde se ztrácí a ukazuje, nechává se chytit, stává se pojmem. Poznat znamená uchopit bytost ze strany nicoty, nebo ji na nicotu redukovat, p ipravit ji o její jinakost. Tohoto výsledku dosahujeme s prvním paprskem sv tla. Osv tlit znamená zbavit bytost jejího odporu, nebo sv tlo otevírá obzor a vyprázd ůje prostor - vydává bytost ze strany nicoty. Zprostedkování (typické pro západní filosofii) má smysl, jen když se neomezí na zmenšování vzdáleností.

Nebo jak by n jaká zprostedkování mohla zmenšovat intervaly mezi nekone n vzdálenými leny? Neukáží se být stejn nep ekonatelné i mezi patníky, v nekone nu? N kde musí dojít k veliké „zrad ", aby se vn jší a cizí bytost vydala zprostedkování. V ci kapitulují, když se konceptualizují.

lov ka k tomu lze p im t terorem, jenž vede svobodného lov ka pod vládu jiného. U v cí spo ívá dílo ontologie v tom, že uchopí individuum (jež jediné existuje) ne v jeho individualit , nýbrž v jeho obecnosti (o níž jedin m že být v da). Vztah k Jinému se tu navazuje jen skrze t etí len, který najdu sám v sob . Ideál sókratovské pravdy spo ívá tedy na bytostné dostate nosti Stejného, na jeho ztotož ované ipseit , na jeho egoismu. Filosofie je egologií.<sup>11</sup>

Berkeleyovský idealismus, pokládáný za filosofii bezprost edního, také odpovídá na ontologický problém. Berkeley našel v samých kvalitách p edm t to, ím se mi dávají do ruky: uznává kvality, jimiž se nám v ci nejvíce vzdalují, za jejich žité podstaty, probíhal vzdá-

---

<sup>11</sup> Z lat. *ego*, já - pozn. p ekl.

lenost, jež dává líbivost subjektu od objektu. Shoda prožitku se sebou samým se ukázala být shodou myšlení se jsoucím. Dílo intelektu tkví v této shodě. Tak Berkeley znovu znovu uje všechny smyslové kvality do prožitku afekce.

Fenomenologické zproštění edkování volí jinou cestu, kde je „ontologický imperialismus“ ještě více vidět. Je to bytí jsoucího, jež je *médiem* pravdy. Pravda o jsoucím předpokládá předchozí otevření bytí. Řeknu-li, že pravda jsoucího závisí na otevření bytí, říkám tím zajisté, že jeho pochopitelnost nezávisí na naší shodě s ním, nýbrž na naší ne-shodě. Jsoucí se chápe v té míře, v jaké je myšlení přesahuje a poměruje v jeho horizontu, kde se rysuje. Celá fenomenologie, podobně jako Husserlem, je prosazováním ideje *horizontu*, jež pro ni hraje obdobnou roli jako *koncept* v klasickém idealismu: jsoucno vystupuje na pozadí, jež je přesahuje, jako individuum na pozadí konceptu. Ale to, co dává neshodu jsoucího a myšlení – bytí jsoucího, jež zároveň je nezávislost a vnějšnost jsoucího – je jakési své tékání, jakási zář, která dává rozpínání. Existování existujícího se proměňuje ve srozumitelnost, jeho nezávislost je kapitulací vyžadováním. Předstoupovat ke jsoucímu ze strany bytí znamená zároveň nechat je být i pochopit je. Rozum se zmocňuje existujícího právě skrze prázdno a nicotu existování – jen samé své tékání a své tékání. Ze strany bytí, ze strany zářivého horizontu, kde jsoucí dostává obrys, ale ztratilo tvář, je existování samo výzvou k pochopení. Možná, že *Sein und Zeit* tvrdí jen jedinou věc: že bytí nelze oddělit od porozumění bytí (jež se odvíjí jako zář), že bytí je už výzvou k subjektivitě.

Prvenství Heideggerovy ontologie<sup>12</sup> nespočívá na banalitě, že „chceme-li poznat *jsoucí*, musíme porozumět bytí jsoucího“. Tvrdit prvenství bytí v *jsoucím* už znamená vyslovit se o podstatě filosofie: znamená podívat vztah k *ni komu*, který je jsoucí (etický vztah) vztahu k *bytí jsoucího*, jež jako neosobní dovoluje uchopit a ovládnout jsoucí (vztahu v *dně*), podívat spravedlnost svobody. Znamená-li svoboda zprosob, jak zůstat Týž v *dně* Jiného, potom v *dně* (kde se jsoucí prostřednictvím neosobního bytí dává) obsahuje nejzářivější smysl svobody. Svoboda by pak stála proti spravedlnosti, která zahrnuje závazky v *jsoucím*, jež se odmítá dát, v *ni Druhému*, který

---

<sup>12</sup> Srv. náš lánek „L'ontologie est-elle fondamentale?“, in: *Revue de métaphysique et de morale*, leden 1951.

by v tomto smyslu byl jsoucím par excellence. Heideggerovská ontologie tím, že pod izuje každý vztah k jsoucímu vztahu k bytí, potvrzuje prvenství svobody v i etice. Svoboda, kterou uplat uje podstata pravdy, zajisté není u Heideggera principem svobodné volby. Svoboda vyvstává z poslušnosti bytí; není to lov k, kdo má v ruce svobodu, svoboda má v rukou lov ka. Ale dialektika, která takto smi uje svobodu a poslušnost v pojmu pravdy, p edpokládá prvenství Stejného, k n muž sm uje celá západní filosofie a pomocí n hož se vymezuje.

Vztah k bytí, který se odehrává jako ontologie, spo ívá v neutralizaci jsoucího za ú elem ho pochopit i uchopit. Není to tudíž vztah k jinému jako takovému, ale redukce Jiného na Stejně. Taková je definice svobody: stát na svém proti jinému, nehled na vztah k jinému zajistit svébytnost n jakého já. Tematizace a konceptualizace, které jsou mimochodem neodd litelné, neznamenají mír s Jiným, nýbrž potla ení nebo p ívlastn ní Jiného. P ívlastn ní totiž potvrzuje Jiného, ale v rámci potvrzení jeho nezávislosti. „Myslím“ nakonec znamená „mohu“ a je to p ívlastn ní toho, co je, vyko íst ní skute nosti. Ontologie jako první filosofie je filosofií moci. Ústí nakonec do státu, do nenásilné totality, aniž by se obrnila proti násilí, z n hož tato nenásilnost žije, a které se projevuje v tyranii státu. Pravda, která by m la smi ovat osoby, zde existuje anonymn . Universálnost vystupuje jako neosobní a je zde jiná nelidskost.

„Egoismus“ ontologie trvá, i když Heidegger vytýká sókratovské filosofii, že již zapomn la na bytí a že již sm uje k pojmu „subjektu“ a technické moci, a u presokratik nachází myšlení jako poslušnost pravd bytí. Tato poslušnost je napln na, když jsme jako stavitelé dom a obd lávatelé polí, a tím tvo íme jednotu místa, na níž stojí prostor. Tím, že spojuje p ítomnost na zemi a pod nebeskou klenbou, o ekávání boh a spole nost smrtelník v p ítomnosti u v cí, jež spo ívá ve stav ní a v obd lávání, pojímá Heidegger - stejn jako celé západní d jiny - vztah ke druhému, jako by se odehrával v úd lu usedlých národ , vlastník a stavitel zem . Vlastn ní je ta nej ast jší a nejd ležit jší forma, jak se z Jiného stává Totéž tím, že se stává mým. Heidegger zavrhuje suverenitu technické moci lov ka, ale oslavuje p ed-technickou moc vlastn ní. Jeho analýzy jist nevycházejí z v cí jako p edm tu, p eci jen však nesou známku velkých obzor , k nimž se v cí odkazují. Ontologie se stává ontologií p írody, ne-

### Oddíl první. Stejný a Jiný

osobní plodnosti, velkorysé matky bez tváře, d lohy jednotlivých bytostí, nevyčerpatelné látky v cí.

Filosofie moci - ontologie - jako první filosofie, která neproblematicky Stejný, je filosofii nespravedlnosti. Heideggerovská ontologie, která podizuje vztah ke Druhému vztahu k bytí vbec - i když se staví proti technické vášni vzešlé ze zapomnění bytí zakrytého jsoucím - neopouští panství anonymního a osudov vede k jiné moci, k imperialistickému ovládnutí, k tyranii. K tyranii, která není jen istým a prostým rozšířením techniky na zvrácené lidi. Má své kořeny v pohanských „stavech duše“, v zakorenění v p d , v uctívání, které zotročení lidé mohou prokazovat svým pán m. *Bytí* před *jsoucím*, ontologie před metafysikou - to znamená svoboda (by jen svoboda teorie) před spravedlností. Je to pohyb uvnitř Téhož před závazkem vůči Druhému.

Je třeba zamítnout. Podle filosofické tradice se *konflikty* mezi Týmž a Jiným eší teorií, která jiné redukuje na totéž, nebo konkrétně společenství státu, kde se Já pod anonymní (by srozumitelnou) mocí znovu setkává s válkou v tyranském útlaku, jemuž ho podrobuje totalita. Etika, v níž Totéž bere ohled na neredukovatelného Druhého, je podle této tradice v cí názoru. Snahou této knihy je zhlédnout v rozmluv nealergický vztah k jinakosti, zhlédnout v ní Touhu -kde se moc (která je svou povahou vůči Jinému vražedná) tváří v tvář Jinému a „proti zdravému rozumu“ stává nemožností vraždy, uznáním jiného, ili spravedlností. Naše úsilí spoívá konkrétně v tom, abychom v anonymní obci udrželi společenství Já s Druhým - e a dobrotu. Tento vztah není před-filosofický, nebo neznásil uje já, není mu brutálně vnucen zvení, proti n mu nebo bez jeho v domě jako všeobecné mínění. Přesněji, vnucuje se mu přes všechno násilí násilím, jež ho úplně zpochybňuje. Etický vztah, který stojí proti první filosofii ztotožnění svobody a moci, není proti pravdě. Směřuje k bytosti v její naprosté vnějšnosti a naplňuje týž úmysl, který podnícuje cestu za pravdou.

Vztah k bytosti nekonečně vzdálené - to jest přesahující představu o ní -je takový, že každá otázka, kterou bychom si mohli položit o významu jejího bytí, *sejit odvolává* na její autoritu jsoucím. Nevypytáváme se na ni, vypytáváme se jí. Ona nám vždycky elí. Ontologie - pochopení, obejmutí bytí - není možná ne proto, že každá definice bytí už předpokládá poznání bytí, jak to řekl Pascal, jehož vyvrací

Heidegger na prvních stránkách *Sein und Zeit*. Není možná proto, že pochopení bytí v bec nem že vládnout nad vztahem k Druhému. Ten naopak ídí pochopení bytí. Nemohu se vymanit ze spole enství s Druhým, i když p emýšlím o bytí jsoucío, jímž on jest. Porozum ní bytí se již íká jsoucío, který vyvstává za tématem, v n mž se nabízí. Toto „ íci Druhému" - tento vztah ke Druhému jako partneru v rozmluv , tento vztah se *jsoucím* - p edchází každé ontologii. Je to ten poslední vztah uvnit bytí. Ontologie p edpokládá metafysiku.

## 5. Transcendence jako idea nekone na

Schéma teorie, kde se metafysika poznává, ji odlišuje od všeho extatického chování. Tato teorie vylučuje vno ení poznávající bytosti do bytosti poznávané, vstup do transcendence extází. Z stává poznáním, vztahem. P edstava zajisté není p vodním vztahem k bytosti. P esto je to vztah privilegovaný; práv jako možnost p ipomenout si odd lenost Já. To také z stane nehynoucí zásluhou „podivuhodného eckého národa" a samého založení filosofie, že magické spojení jedinc a splývání rozli ných ád nahradila duchovním vztahem, kde bytosti z stávají na svých místech, ale komunikují mezi sebou. Když Sokrates na za átku *Faidóna* odsuzuje sebevraždu, vzpírá se falešnému spiritualismu ístého, prostého a bezprost edního spojení s Božským, které pokládá za zb hnutí. Obtížnou cestu poznání, která za íná tady dole, prohlašuje za nevyhnutelnou. Poznávající bytost z stává odd lena od bytosti poznávané. Dvojná nost Descartovy první evidence, jež postupn odhaluje já a Boha, aniž by je sm šovala, a odhaluje je jako dva odlišné momenty evidence, jež se vzájemn zakládají, vystihuje sám smysl odd lení. Odd lenost Já se tak potvrzuje jako nenahodilá, jako ne-prozatímní. Radikální a nezbytná vzdálenost mezi mnou a Bohem se d je v bytí samém. Tím se filosofická transcendence liší od transcendence r zných náboženství (v b žném zázra ném a obecn žitém smyslu slova), od transcendence už (nebo ještě ) jako podílení se, vno ení do bytosti, k níž sm ůje a která drží transcendující bytost ve svých neviditelných sítích, jako kdyby se ji chystala znásilnit.

Tento vztah Téhož k Jinému (kde transcendence vztahu neruší vazby, jež ke vztahu pat í, kde však tyto vazby nesjednocují totožného Téhož a Druhého do jednoho celku) je totiž zachycen v situaci,

jak ji popisuje Descartes: myslící já udržuje s Nekonečným, jež nemůže nijak obsáhnout a od něhož je odděleno, vztah nazývaný „idea nekonečna“. Jistě i v cí, matematické a mravní pojmy, jsou nám podle Descarta přítomny svými idejemi a odlišují se od nich. Jenže na ideji nekonečna je výjimečné to, že její *ideatum* představuje její ideu, kdežto pro v cí není vyloučeno, že jejich „objektivní“ a „formální“ skutečnosti mohou úplně splynout; o všech ostatních ideách, kromě ideje Nekonečna, bychom koneckonců mohli podat úplnou zprávu sami. Nechceme v této chvíli rozhodovat o skutečném významu přítomnosti idejí v cí v nás, ani se přiklánět k Descartovu argumentu, který *dokazuje* oddělenou existenci Nekonečna koněností té bytosti, jež má ideu nekonečna (možná nemá totiž velký smysl dokazovat nějakou existenci popisem situace, jež dle kazu a problémů existence předcházela). Musíme však zdraznit, že transcendence Nekonečna v címní, který jsem od něj oddělen a který je „myslím“, je – můžeme-li to tak říci – mírou jeho nekonečnosti samé. Vzdálenost oddělující *ideatum* od ideje tvoří sám obsah *ideata*. Nekonečno je vlastní bytostí transcendentní jakožto transcendentní, nekonečno je absolutně jiné. Transcendentno je jediné *ideatum*, jehož můžeme mít v sobě pouze ideu; je nekonečně vzdáleno od své ideje, to jest vnější, nebo je nekonečné.

Myslet nekonečno, transcendenci, Cizince, tedy neznamená myslet předem. Ale myslet to, co nemá rysy předem, ve skutečnosti znamená dle něho víc, nebo něho lepšího, než myslet. Vzdálenost transcendence neodpovídá vzdálenosti, jež ve všech našich představách odděluje akt myšlení od jeho předem, nebo vzdálenost, v níž se předem drží, nevylučuje – a ve skutečnosti právě znamená – *vlastnictví* předem, tzn. potlačení jeho bytí. „Intencionalita“ transcendence je jedinečně svého druhu. *Rozdíl mezi objektivitou a transcendencí nám při všech analýzách této knihy poslouží jako všeobecná indikace.* Svědčím o této přítomnosti ideje, jejíž *ideatum* představuje kapacitu myšlení, v myšli, není jen Aristotelova teorie aktivního intelektu, ale velmi často i Platón. Proti myšlence, která vychází z toho, kdo „má svoji vlastní hlavu“, <sup>13</sup> zdrazňuje cenu vytržení, jež přichází od Boha, „okídlené myšlenky“, <sup>14</sup> aniž by zde toto delirium dostávalo nějaký

<sup>13</sup> *Faidros*, 244a.

<sup>14</sup> *Faidros*, 249a.

iracionalistický smysl. Je to jen „porušení božské povahy, zvyku a pravidel“.<sup>15</sup> tvrdým druhem vytržení je rozum sám, když se pozvedá k idejím, myšlení v nejvyšším smyslu. Ovládnutí n jakým Bohem - entusiasmus - není iracionálno, nýbrž konec osam lého i vnit ního myšlení (které pozd ji nazveme „ekonomickým“) a po átek pravé zkušenosti *nového* a noumena - je to již Touha.

Descartovský pojem ideje Nekone na ozna uje vztah k bytosti, jež si uchovává naprostou vn jšnost ve vztahu k tomu, kdo ji myslí. Ozna uje dotek nehmaterelného, dotek, který neohrožuje integritu toho, eho se dotýká. Tvrdit, že idea nekone na je v nás p ítomná, znamená pokládat za ryze abstraktní a formální ten rozpor, který skrývá idea metafysiky a který Platón p ipomíná v *Parmenidovy*.<sup>16</sup> vztah k Absolutnu by u inil Absolutno relativním. Vn jší bytost neztrácí ist a absolutn svoji absolutní vn jšnost tím, že se projeví; „vyvazuje se“ ze vztahu, kde se p edstavila. Ale nekone ná vzdálenost Cizince - p es blízkost, již zakládá idea nekone na - složitá struktura nepodobného vztahu, který tato idea ozna uje, by m ly být popsány. Nesta í je jen formáln odlišit od objektivace.

Už nyní je t eba uvést termíny, které vysloví odformáln ní i konkretizaci tohoto pojmu, zdánliv zcela prázdného, jímž jest idea nekone na. Nekone no v kone ném, v tší v menším, jak toho dosahuje idea Nekone na, se d je jako Touha. Ne jako Touha, již utiřuje držení Vytouženého, nýbrž jako Touha po Nekone nu, kterou vytoužené probouzí, místo aby ji utiřovalo. Touha dokonale neziřtná - dobrota. Ale Touha a dobrota p edpokládají konkrétn takový vztah, kde vytoužené zastavuje „zápornost“ Já, jež se vybíjí ve Stejném, v moci, ve zmoc ování. Což se pozitivn d je jako vlastn ní n jakého sv ta, který mohu darovat Druhému, to znamená jako p ítomnost p ed tvá í. Nebo p ítomnost p ed tvá í, moje zam ení ke Druhému, se m že zbavovat chtivosti pohledu, jen když se zm ní ve řt drost, neschopnou p istoupit ke druhému s prázdnýma rukama. Tento vztah nad v cmi, jež by nadále mohly být spole né, to znamená mohly být vysloveny, je vztahem rozhovoru. Nebo zp sob, jak se p edstavuje Jiný a p ekra uje *ideu Jiného ve mn*, nazýváme tvá í. Tento *tvar (façon)* není vystupováním jako téma p ed mým pohledem, rozprostíráním se

<sup>15</sup> *Faidros*, 265a.

<sup>16</sup> *Parmenides*, 133b- 135c; 141e- 142b.

jako soubor kvalit tvořících obraz. Tvá Druhého v každém okamžiku bojí a pesahuje plastický obraz, který mi zanechala, ideu podle mé míry a na míru svého *ideata* - ideu adekvátní. Neprojevuje se svými kvalitami, ale <sup>17</sup> *Vyjad uje se*. Tvá - proti soudobé ontologii - p ináší pojem pravdy, jež není odhalením neosobního Neutra, nýbrž *výrazem*: jsoucí proráží všemi obaly a obecnostmi bytí, aby rozvinul ve své „form“ celek svého „obsahu“, aby nakonec zrušil rozlišení formy a obsahu (choť nelze dosáhnout n jakou zm nou tematizujícího poznání, nýbrž práv p evedením „tematizace“ na promluvu). Podmínkou pravdy i teoretického omylu je slovo Jiného -jeho výraz -jež každá lež už p edpokládá. Ale prvním obsahem výrazu je tento výraz sám. P istoupit ke Druhému v rozmluv znamená p ijmout jeho výraz, kde v každém okamžiku p eakra uje p edstavu, jakou by si o n m ud lalo myšlení. Znamená to tedy p *ijímat* od Druhého nad kapacitou Já: což p esn znamená mít ideu nekone na. Ale to také znamená být vyu ován. Pom r ke Druhému, ilí Promluva, je pom r ne-alergický, pom r etický, ale tato p ijímající promluva je nau ením. Ale nau ení neznamená maieutiku. P ichází zven í a p ináší mi víc, než obsahují. V jeho nenásilné p echodnosti se d je sama epifanie tvá e. Již Aristotelova analýza intelektu, která objevuje jednající intelekt, p icházející dve mi a absolutn vn jší - a který p esto p edstavuje svrchovanou aktivitu rozumu (aniž by ji jakkoli kompromitoval), nahrazuje maieutiku p echodným jednáním u itele, nebo rozum se nevzdává, a p esto p *ijímá*.

Nekone no, p esahující ideu nekone na, kone n zpochyb uje spontánní svobodu v nás. Porou í jí, soudí ji a p ivádí ji k její pravd . Analýza ideje nekone na, k níž se lze dostat jen od n jakého Já, se završí p ekro ením subjektivního.

Pojem tvá e, k n muž se v celé této knize budeme vracet, otvírá jiné perspektivy: vede nás k pojmu smyslu, který p edchází mému *Sinngebung*<sup>18</sup> a tak nezávisí na mé iniciativ a na mé moci. Znamená filosofickou p edch dnost jsoucího p ed bytím, exterioritu, jež se nedovolává moci ani vlastnictví, exterioritu, jež se neredukuje na interioritu vzpomínky jako u Platóna, která však p esto uchovává já, jež

---

<sup>17</sup> Podle sebe, podle svého - pozn. p ekl.

<sup>18</sup> Dávání smyslu, smyslodajství (Husserl) - pozn. p ekl.



ji přijímá. A konečně dovoluje popsat pojem bezprostředního. Filosofie bezprostředního se nerealizuje ani v berkeleyovském idealismu, ani v moderní ontologii. Řekneme-li, že *jsoucí* se odhaluje pouze v otevření bytí, říkáme tím, že nikdy nejsme se *jsoucím* jako takovým přímě. Bezprostřední je oslovením, a lze-li to tak říci, imperativností jazyka. Idea dotyku nepředstavuje přímou zprávu o bezprostředním. Dotek je už tematizací a odkazem k horizontu. Bezprostřední, to je tvář v tvář.

Na jedné straně je filosofie transcendence, kladoucí jinam pravý život, kam muž loví, když dospívá, kdykoli unikne odtud, v privilegovaných okamžicích liturgického i mystického povznesení nebo ve smrti. Proti ní stojí filosofie imanence, kde se loví k skutku zmocňuje bytí, když všechno „jiné“ (příina války) je zahrnuto Týmž a vypaří se v cíli d jin. Naším úkolem bude popsat mezi nimi, v odvíjení pozemské existence, existence ekonomické, jak jí říkáme, vztah k Jinému, který nevyústí v božskou, ani lidskou totalitu, vztah, který není totalizací d jin, nýbrž ideou nekonečna. Takový vztah je metafysika sama. D jiny by pak nebyly privilegovanou rovinou, kde se vyjevuje bytí, zbavené partikularismu hledisek, jimiž je poskvrněna ještě i reflexe. Chtěl-li integrovat já a jiné do neosobního ducha, je tato domněnka integrace krutostí a nespravedlností, to jest ignoruje Druhého. D jiny, vztah mezi lidmi, nemají potuchy o postavení Já v i Jinému, kde jiný zůstává v i mně transcendentní. I když nejsem vnější v i d jinám sám ze sebe, nacházím ve druhém bod v i d jinám absolutní: ne tak, že bych s druhým splýval, ale že s ním mluvím. D jiny jsou plné historických zlomů, kde se nad nimi vynášejí soud. Kdykoli loví skutečně přistoupí ke Druhému, je vytržen z d jin.

## B. ODDĚLENÍ A ROZMLUVA

### 1. Ateismus i v le

Idea Nekone na p edpokládá odd ělení Stejného v ě i Jinému. Ale toto odd ělení nem ěže spo ívat na protikladu k Jinému, který by byl íst anti-thetický. Teze a antiteze, jakkoli se odpuzují, volají po sob ě. Ve svém protikladu se ukazují synoptickému pohledu, který je zahrnuje. Tvo í již totalitu, která relativizuje metafysickou transcendenci vyjád ěnou ideou nekone na tím, že ji integruje. Absolutní transcendence se musí dít jako neintegrovatelná. Odd ělení si vyžádalo d ní Nekone na, p evyšujícího svoji ideu a tím odd ěleného od Já, v n mž sídlí tato idea (idea nep ěim ěná par excellence). Je-li tomu tak, musí se toto odd ělení v Já dovršovat zp sobem, který by nebyl jen korelativní a vzájemný v ě i transcendenci, v níž nekone no ve vztahu k ideí nekone na ve mn ěz stává, nesmí být pouze logickou replikou. Odd ělení Já v ě i Jinému musí být výsledkem n jakého pozitivního pohybu. *Korelace není kategorie, která by sta ěila transcendenci.*

Odd ělení Já, které není jen vzájemným prot ějškem transcendence Jiného v ě i mn ě, to není varianta, jež by napadala jen ty, kdo abstrahují kvintesence. Nabízí ji meditaci jistá konkrétní mravní zkušenost: co mohu vyžadovat od sebe sama není srovnatelné s tím, co mám právo vyžadovat od Druhého. Tato zcela banální mravní zkušenost je p íznakem metafysické asymetrie: radikální nemožnosti vid ět se zven ěí a mluvit ve stejném smyslu o sob ě a o jiných; a v ěd sledku toho také nemožnosti totalizace. A na rovin ě společenské zkušenosti nemožnost *zapomenout* na zkušenost intersubjektivní, jež k ní vede a jež

jí prop j uje smysl - tak jako vnímání, nezmanipulovatelné, prop j uje podle fenomenolog smysl zkušenosti v deké.

Odd lení Stejného se d je v podob vnit ního života, psychiky. Psychika znamená *událost* v bytí, konkretizuje spojení len , které se úpln nevymezují psychikou a v jejichž abstraktní formulaci se skrývá paradox. P vodní úloha psychiky zajisté nespo ívá jen v *odrážení* bytí. Psychika už je jistý *zp sob bytí*, vzdorování totalit . Myšlení i psychika otvírá dimenzi, již tento *zp sob* vyžaduje. Dimenze psychiky se otvírá pod tlakem vzdoru, jímž se bytost staví proti své totalizaci, je to skute nost radikálního odd lení. ekli jsme, že *cogito* dosv d uje odd lenost. O Bytí p ekrá ující nekone n svou ideu v nás -o Boha v descartovské terminologii - se opírá podle t etí *Meditace* evidence *cogito*. Ale odhalení tohoto metafysického vztahu v *cogito* tvo í chronologicky teprve druhý krok filosofa. Že v bec m že být chronologický ád odlišný od ádu „logického“, že zákrok m že mít r zné stránky, že jsou n jaké kroky - to je práv odd lenost. Díky asu totiž bytost *ješt* není; proto nesplývá s nicotou, ale udržuje se v odstupu od sebe sama. Není celá najednou. I její p í ina, starší než ona sama, má teprve p íjít. P í ina bytosti je myšlena i poznávána ze svého ú inku, jako kdyby po svém ú inku teprve následovala. Mluvíme lehkomysl n o možnosti tohoto „jako kdyby“, jako by to byla iluze. Jenže tato iluze není jen tak, nýbrž zakládá pozitivní událost. eklo by se, že následnost p edchozího - logicky absurdní p evrácení - se m že dít jen pam tí nebo myšlením. Ale „nepravd podobný“ fenomén pam ti nebo myšlení je t eba interpretovat jako revoluci v bytí. Tak už teoretické myšlení - ovšem díky hlubší struktu e, o niž se opírá, totiž psychiky - artikuluje odd lení. Odd lení, jež se neodráží v myšlení, ale v myšlení vzniká. *Následné* ili *Ú inek* tu podn cuje *P edchozí* ili *P í inu*: p edchozí *se ukazuje* a je pouze p ijato. Práv tak, díky psychice, bytost, která je na n jakém *míst* , z stává v i tomuto místu svobodná; umíst na n kde, kde z stává, je tou, jež p ichází odjinud; p ítomnost *cogito*, p es oporu, kterou *dodate n* nachází v absolutnu, jež ji p esahuje, se podporuje úpln sama - by jen na okamžik, na okamžik *cogito*. Že m že nastat tento okamžik plného mládí, který se nestará, že sklouzne do minulosti a že se znovu zachytí v budoucím (a že je toto odtržení nezbytné, aby se já *cogito* zachytilo absolutna), že je tu v bec ád nebo sám odstup asu - to

všechno vyjaduje ontologické oddelení metafysika od metafysického. V domá bytosti má obsahovat nevdomí a implicitní, má odmítat svou svobodu jako už píkovanou k n jakému neznámemu determinismu. Neznalosť je tu odpoutání, nesrovnateľné s nevdomím sebe, v n mž v zív v ci. Je založená v interiorit psychiky, je pozitívna v užívání sebe. Uvzná bytost, jež neví o svém v zení, je doma. Její schopnost iluze - kdyby to iluze byla - tvoí její oddelení.

Zprvu se zdá, jako by se myslící bytost nabízela pohledu, který ji chápe jako součást nějakého celku. Ve skutečnosti se do n ho integruje až jako mrtvá. Život jí nechává n jaké pro-sebe, n jaké volno, n jaký odklad, který je právě interioritou. K totalizaci dochází teprve v d jinách - v d jinách historik - to znamená u pozstalých. Spoívá na tvrzení a pesv d ení, že chronologický řád d jin historik tvoí osnovu bytí o sob, analogického p írod. as sv tových d jin z stává jakýmsi ontologickým základem, v n mž se jednotlivé existence ztrácejí, po ítají, a kde se p ínejmenším shrnují jejich podstaty. Narození a smrt jako bodové okamžiky a interval mezi nimi se ukládají v tomto sv tovém áse historika, který je jedním z pozstalých. Interiorita jako taková je jen „nic“, „isté myšlení“, nic než myšlení. V áse historika je interiorita nebytím, kde je všechno možné, nebo tam nic není nemožné: šílencovo „všechno je možné“. Možnost, která není podstatou, to jest možností n jaké bytosti. Nebo, má-li tu být oddelená bytost, nemá-li totalizace d jin být konečným zámrem bytí, nemže smrt, jež je pro pozstalého koncem, být pouze tímto koncem; v umírání musí být ještě jiný sm r než ten, který vede ke konci jako k bodu dopadu v trvání pozstalých. Oddelení naznauje, že *jsoucí* se mže usadit a mít sv j vlastní osud, to jest narodit se a zemít, aniž by umíst ní tohoto narození a této smrti v áse sv tových d jin bylo vyú továním jeho skutečnosti. Interiorita je sama možnost takového narození a smrti, jejichž význam nepramení z d jin. Interiorita zavádí jiný řád, odlišný od historického ásu, kde se tvoí totalita, řád, v n mž všechno z stává *nerozhodnuté*, kde z stává vždycky možné to, co historicky už možné není. Narození oddelené bytosti, jež musí pocházet z nicoty, absolutní po átek, je událost historicky absurdní. Stejn jako innost vzešlá z v le, jež v kontinuit d jin v každém okamžiku oznauje hrot nového po átku. Tyto paradoxy p íkonává psychika.

Paměť se vrací k hotové skutečnosti narození - p řirody - obrací ji a pozastavuje její p sobení. Plodnost se vymyká bodovému okamžiku smrti. Prostřednictvím paměti se zakládám dodatečně, se zpětnou platností: беру dnes na sebe to, co v absolutní minulosti po átku nem lo subjekt, který by je p íjal a co tudíž tížilo jako fatalita. Prostřednictvím paměti беру na sebe a stavím do otázky. Paměť uskute čuje nemožné: bere na sebe dodatečně pasivitu minulého a zvládá ji. Paměť jako inverze historického ásu je samou podstatou interiority.

V totalitě historika je smrt Jiného *konec*, bod, kde se oddělená bytost vrhá do totality, a kde se tudíž *umírání* dá p ekro it a p ejít, bod, od n hož oddělená bytost pokračuje d ídictvím, jež jeho existence nashromáždila. Psychika totiž shromaž čuje zrno existence vzdorující osudu, který by znamenal stát se „pouhou minulostí”: interiorita je odmítnutí prom ínit se v ísté pasivum, vystupující v cizích ú tech. Úzkost smrti je p esně v této nemožnosti p estat, ve dvojzna nosti ásu, jehož se nedostává, a tajemného ásu, který ještě zbývá. Smrti, která se tudíž neredukuje na konec bytosti. To, co „ještě zbývá”, je úplně jiné než budoucnost, jak ji p íjímáme, rozvrhujeme a do jisté míry erpáme ze sebe. Pro bytost, již se všechno p íhází v souladu s projekty, je smrt událost absolutní, absolutně aposteriorní, nedostupná žádné moci, ani moci záporu. Umírání je úzkost, protože umírající bytost, p estože se ukon čuje, p ece nekon í. Nemá už žádný ás, to jest nem že se nikam vydat, ale jde tam, kam se jít nedá, dusí se - ale dokdy? Smrtná existence se nevztahuje ke společnému ásu d í jin. To znamená, že se odvíjí v dimenzi, jež není paralelní k ásu historie a neur čuje své místo v í tomuto ásu, jako by to bylo n jaké absolutno. Práv díky tomu život mezi narozením a smrtí není ani šílenství, ani nesmysl, ani út k, ani zbab lost. Uplývá ve vlastní dimenzi, v níž má smysl a v níž m že mít smysl vít zství nad smrtí. Toto vít zství není nová *možnost*, která se nabízí, když všechny možnosti skon ily, nýbrž vzk íšení v synovi, které zahrnuje trhlinu smrti. Smrt -udušení v nemožnosti možného - si razí cestu k potomstvu. Plodnost je stále ještě osobní vztah, p estože se nenabízí "já" jako možnost.<sup>19</sup>

Nebyla by žádná oddělená bytost, kdyby ás Jednoho mohl padnout do ásu Druhého. To je právě to, co vždy negativně vyjad ovala idea v nosti duše: odmítnutí, že by mrtvý padl do ásu jiného, osob-

---

<sup>19</sup> Viz níže, str. 238.

ní as vysvobozený z obecného asu. Kdyby společný as mohl pohltnout as „já“ - smrt by byla konec. Ale kdyby odmítnutí integrovat se i s a prost do d jin m lo naznačovat pokračování života po smrti nebo jeho pre-existenci před začátkem, a to v ase pozstalého, po átek ani konec by rozhodně neznamenaly oddělení, jež bychom mohli označit jako radikální, ani dimenzi, jež by byla interioritou. To by znamenalo stále ještě vkládat interioritu do d jiného asu, jako kdyby trvání v ase n jaké společné mnohosti - totalita - převládalo nad skutečností oddělení.

To, že smrt nekoresponduje s koncem, který konstatuje přežívající, tedy neznamená, že by smrtelná existence, jež by však nemohla pominout, byla přítomná i po své smrti, že by smrtelná bytost přežívala smrt, jež odbíjí na hodinách, společných lidem. A pak by bylo chybné situovat, jak je tomu u Husserla, vnitřní as do asu objektivního a dokazovat tímto způsobem nesmrtelnost duše.

Po átek a konec jako body universálního asu převádí já na jeho tětí osobu, jak o ní vypovídají přežívající. Interiorita je podstatně svázána s první osobou já. Separace je radikální pouze tehdy, pokud každá bytost má svůj as, to jest svou *interioritu*, jestliže každý as není pohlcen universálním asem. Díky rozmanitosti interiority se bytost vzpírá pojmu a odporuje totalizaci. Toto vzepnutí je nezbytné pro ideu Nekonečna, jež sama svou vlastní mocí netvoří toto oddělení. Psychický život, umožňující narození a smrt, je dimenze v bytí, dimenze non-esence, je za hranicemi možného a nemožného. Nerozvíjí se v d jiných. Diskontinuita niterného života přerušuje historický as. Pokud jde o porozumění bytí, je teze o primátu d jin volbou, v níž je niternost obětována. Tato kniha předkládá jinou volbu. Reálné nemá být určeno jen ve své historické objektivitě, nýbrž rovněž tak i na základě *tajemství*, které přerušuje kontinuitu historického asu, na základě niterných intencí. Pluralismus společnosti je možný jen na základě tohoto tajemství. Je jeho dosvědčováním. Velice dlouho již víme, že je nemožné vytvořit nějakou ideu lidské totality, poněvadž lidé mají vnitřní život, uzavřený pro toho, kdo je na druhé straně s to chápat globální pohyby lidských skupin. Přístup ke společenské realitě, jenž vychází ze separace Já, není poněkud v „universálních d jiných“, v nichž se ukazují pouze totality. Zkušenost Jiného, vycházející ze separovaného Já, je tedy pramenem smyslu i rozumní totalitám stejný, jako konkrétní vjem hraje určující roli v případě vý-

znamu v deckých sv t . Kronos, jenž si myslel, že polyká boha, spolknul pouze kámen.

Interval diskretnosti ili smrt je t etí termín mezi bytím a nicotou.

Tento interval se nemá k životu tak, jako se má potence k aktu. Jeho p vodnost záleží v tom, že je mezi dv ma asy. Tuto dimenzi budeme nazývat mrtvým ásem. P erušení historického a totalizovaného trvání, které vyzna uje mrtvý ás, je práv onen zlom, který v bytí p sobí stvo ení. Diskontinuita karteziánského asu, jež vyžadovala stálé tvo ení, nazna uje samu disperzi a mnohost stvo ení. Každý okamžik historického asu, v n mž po íná n jaké jednání, je nakonec zrozením, a tedy prolamuje kontinuální ás d jin, ás díla, a nikoli ás v le. Vnit ní život je jedine ný *zp sob*, jímž reálné existuje jako pluralita. V dalším budeme podrobn ji zkoumat toto odd lení, jež je ipseitou, a to na základ fenoménu slasti.<sup>20</sup>

Atheismem lze nazvat toto odd lení, pokud je tak naprosté, že odd lená bytost setrvává zcela sama v existenci, aniž by participovala na Bytí, od n hož je odd lena - a k n muž je p ípadn schopna p ílnout vírou. V této schopnosti je implikováno zrušení participace. lov k žije vn Boha, u sebe doma, je to já, egoismus. Duše - dimenze psychi na -, završení separace, je p írozen bez-božná. Atheismem rozumím tedy stav, p edcházející negaci i afirmaci božského, p erušení participace, na jehož základ se já klade jako totožné a jako já.

Je velkou slávou stvo itele, že postavil na nohy bytost schopnou atheismu, bytost, která má nezávislý pohled i mluvu a je u sebe doma, aniž by byla *causa sui*. V lí nazýváme bytost, podmín nou tak, že je primární vzhledem ke své p í in , aniž by byla *causa sui*. Možností tohoto bytí je psychika.

Psychiku budeme p esn ji vykládat jako smyslovost, jež je živlem slasti, a jako egoismus. V egoismu slasti krystalizuje *ego*, pramen v le. Principem individuace je psychika, a nikoli látka. Partikularita Tó8e TI nebrání tomu, aby se singulární bytosti integrovaly do celku, aby existovaly jakožto totalita, v níž tato singularita mizí. Individua, která pat í k extenzi daného pojmu, jsou dík tomuto pojmu *jedním*; pojmy jsou zase *jedním* ve své hierarchii; jejich mnohost tvo í jediný celek. Jestliže individua v extenzi ur ítého pojmu mají svou indi-

---

<sup>20</sup> Srv. oddíl II.

vidualitu z podstatného i akcidentálního atributu, pak tento atribut naprosto nestojí proti jednotě, latentně obsažené v této mnohosti. Ona jednota se bude aktualizovat ve vlně neosobního rozumu, integrujícím partikularitu individuí tím, že se stává jejich ideou anebo tím, že je totalizuje dle jinami. Absolutní interval separace nezískáme tím, že rozlišíme leny mnohosti na jakou kvalitativní, poslední specifikaci, jak je tomu v Leibnizov *Monadologii*, v níž je toto len m inherentní *diference*, bez které by monády byly jedna od „druhé“ nerozlišitelné.<sup>21</sup> Diference, jež jsou ještě kvalitami, odkazují k obecnosti rodu. Monády, jako ozvěny božské substance, tvoří v jejím myšlení totalitu. Pluralita nezbytná k rozmluvě pochází z interiority, jíž je každý len „nadán“, z psychiky, z jeho egoistického a smyslového poukazu k sobě samému. Smyslovost tvoří sám egoismus já. *Bží o pociťujícího, a nikoli o pociťované.*

lov k jako míra všech v cíli - to jest jako ten, kdo není mým - , jako ten, kdo všechny v cíli srovnává, a sám je nesrovnatelný, se stvrzuje v pociťování požitku. Požitek rozbíjí každý systém; Hegel klade na počátek své dialektiky pociťované, a nikoli jednotu citícího a cítícího v požitku. Není náhodou, že v *Theaitétovi*<sup>22</sup> se Prótagorova teze blíží tezi Hérakleitov, jako by bylo zapotřebí singularity pociťujícího, aby se parmenidovské bytí mohlo rozpadnout ve vznikání a rozvíjet se jinak než jako objektivní plynutí v cíli. Mnohost pociťujících by tedy byla právo onen *způsob*, jímž je možné dle ní - v němž myšlení nenachází jednoduše jsoucno v pohybu, vrozené pod ním jaký universální zákon, který plodí jednotu. Dle ní tak pouze nabývá hodnoty ideje, jež je radikálním protikladem ideje bytí, označuje odpor ke každé integraci, jak ji vykládá obrazy, do níž podle Hérakleita nelze vstoupit dvakrát a podle Kratyla dokonce ani jednou. Pojem dle ní, jímž je rozbit parmenidovský monismus, se uskutečňuje pouze singularitou požitku.

---

<sup>21</sup> G. W. Leibniz, „Monadologie“, in: *Monadologie a jiné práce*, Praha 1982, 1. 8.

<sup>22</sup> *Theaitétos*, 152a-e.



## 2. Pravda

Dále ještě ukážeme, jak se oddílení i ipseita p vodní d je a ukazuje ve slasti št stí, jak v této slasti oddílená bytost stvrzuje nezávislost, která není dialekticky ani logicky zavázána Jinému, jenž je vzhledem k ní stále transcendentní. Tato absolutní nezávislost - která se neklade jako protiklad -, kterou jsme nazvali atheismem, nevyerpává svou podstatu ve formalismu abstraktního myšlení. Uskuteňuje se v celé plnosti ekonomické existence.<sup>23</sup>

Avšak pouze bez-božná nezávislost oddílené bytosti, jež se neklade protikladem k ideji nekone na, což by naznačovalo jaký vztah, tento vztah umožňuje. Bez-božné oddílení si vyžaduje idea Nekone na, což však neznamená, že by tato idea dialekticky dávala vzniknout oddílené bytosti. Idea Nekone na - vztah mezi Stejným a Jiným -neanuluje oddílení. To se dosvědčuje v transcendenci. Nebo Stejně se můžeme připojit k Jinému pouze v náhodných zvratech a rizicích hledání pravdy: nemůžeme se o ni v bezpečí opírat. Bez oddílení by nebylo pravdy, bylo by tu pouze bytí. Pravda, tento styk, který je méně než dotekem, pravda v riziku nevědomí, iluze a omylu, nepřekonává „distanci“, nevede ke sjednocení poznávajícího a poznávaného, nevede k totalitě. Bývá o pravý opak toho, co tvrdí filosofie existence, nebo tento kontakt se nevyžívá v jakémkoli předchůdném zákoně v bytí. Hledání a zkoumání pravdy se rozvíjí ve zjevování forem. Distinktivní ráz forem jako takových je právě jejich epifanie v distanci. Zakoněním, p vodní vazba by byly participací jako jednou ze svrchovaných kategorií bytí, zatímco pojem pravdy označuje konec této svrchovanosti. Participace je způsob odkazování k Jinému: podržuje a rozvíjí jeho bytí, aniž by v jakémkoli bodě ztratilo svůj kontakt s ním. Přerušit participaci znamená podržet tento kontakt, avšak nepřestat z něj své bytí: vidět a nebýt viděn, jako v případě Gygov.<sup>24</sup> K tomu je třeba, aby bytost, jakkoli je částí celku, nepřepala své bytí ze sebe, a nikoli ze svých hranic - nikoli ze své definice -, aby existo-

---

<sup>23</sup> Viz oddíl II.

<sup>24</sup> Protikladem k tomu lze vci označovat básnický jako „slepé osoby“. Srv. J. Wahl, „Dictionnaire subjectif, in: *Poésie, pensée, perception*, Calmann-Lévy 1948.

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

vala nezávisle, nezávisela ani na vztazích, které oznaují její místo v bytí, ani na uznání ze strany Druhého. Mýtus o Gygoví je mýtus o Já a o interiorit, které existují bez uznání. Odtud eventualita všech nepotrestaných zločinů, avšak taková je cena interiority, která je cenou oddělení. Vnitřní život, já, oddělení, jsou samo vykořenění, non-participace, a tedy také ambivalentní možnost omylu a pravdy. Poznávající subjekt není částí celku, protože s ním není nhraní. Jeho usilování o pravdu (jeho aspirace) není plané hledání bytí, jehož se mu nedostává. Pravda předpokládá bytost, jež je v oddělení autonomní - a hledání pravdy je právě vztah, který nespoívá na privaci potěby. Hledat a získávat pravdu znamená být ve vztahu, ale nikoli proto, že jsme definováni ním jiným než sebou, nýbrž proto, že v jistém smyslu nám nic nechybí.

Avšak hledání pravdy je událost základnější než teorie, třebaže teoretické hledání je privilegovaný způsob tohoto vztahu k exteriorit, která se nazývá pravdou. Protože oddělení oddělené bytosti nebylo relativní, nebylo pohybem vzdalování se od Jiného, nýbrž dlo se jako psychismus, vztah k Jinému nezáleží v tom, že by se tento pohyb rušil pohybem v opačném smyslu, než je vzdalování, nýbrž záleží v tom, že bytost jde za Jiným v Touze, z níž teorie získává exterioritu svého termínu. Nebo idea exteriority, která vede toto hledání pravdy, je možná pouze jako idea Nekonečna. Konverze duše k exteriorit neboli k absolutnímu i k Nekonečnu není dedukovatelná z identity této duše samé, protože s touto duší není souměřitelná. Idea nekonečna tedy nevychází z Já, ani z nějaké potěby v Já a není přesnou mírou jeho prázdnoty. Pohyb v této ideji vychází z myšleného, a nikoli z myslitele. Tato inverze označuje zcela jediné poznání - poznání bez nějakého a priori. Idea Nekonečna se v silném smyslu slova *zjevuje*. Pírozené náboženství neexistuje. Avšak toto výjimečné poznání není ani právě proto objektivní. Nekonečno není „objektem“ poznání - nebo to by je redukovalo na míru kontemplujícího pohledu, nýbrž tím, za čím jde touha a co touhu probouzí, je tím, k čemu se má přiblížit jen takové myšlení, jež v každém okamžiku *myslí více než myslí*. Nekonečno však proto není nějaký nesmírný objekt, který by přesahoval horizonty pohledu. Nekonečnost nekonečna má i Touha, protože ta má pomocí nemožnosti míry. Ona bezmírnost, jak ji má i Touha, je tvá. Tím se však opět dostáváme k rozlišení Touhy a potěby. Touha je aspirací, kterou oživuje to, co je hodno Touhy;

rodí se ze svého „objektu“, je zjevením. Zatímco potěba je prázdnota Duše, vychází ze subjektu.

Pravda se hledá v jiném, ale hledá ji ten, jemuž nic nechybí. Distance je neprokonatelná a přitom prokonaná. Oddělené bytí je uspokojené, autonomní, a přitom hledá jiné v hledání, jehož pobídkou není žádný nedostatek a potěba - ani vzpomínka na žádný ztracený statek: tato situace je ideální. Pravda vzchází tam, kde bytost, jež je od jiného oddělena, se do jiného nepropadá, nýbrž mluví k němu. Ideální, která se jiného nedotýká ani jako tangenta, dosahuje jiného tím, že jej oslovuje anebo mu předkazuje anebo jej poslouchá v celé přímosti tohoto vztahu. Separace a interiorita, pravda a ideální tvoří kategorie ideje nekonečna v metafysice.

V oddělení - jež se děje psychismem slasti, egoismem, štěstím, v němž se Já identifikuje - Já nezná Druhého. Avšak Touha po Jiném, která je výše než štěstí, vyžaduje toto štěstí, tuto autonomii smyslového ve svém, třebaže oddělení samo se z Jiného neodvozuje ani analyticky, ani dialekticky. Já nadané osobním životem, bez-božné já, jehož ateismus je bez nedostatku a není vrozen do žádného osudu, překračuje sebe sama v Touze, jež k němu přichází z přímoucnosti Jiného. Touha je touhou v bytosti, která je již šastná: touha je neštěstí šastného, přepychová potěba.

Já již existuje v eminentním smyslu: nebo nelze si je představit tak, jako by již existovalo a potom bylo nadáno štěstím, jako by se toto štěstí k němu připojovalo na způsob atributu. Já existuje jakožto oddělené na základ své slasti, to jest jako šastné a tomuto štěstí také mluže obtovat své vlastní a jednoduché bytí. *Existuje* v eminentním smyslu, existuje nad bytím. V Touze se však toto bytí Já jeví ještě výše, poněvadž své Touze je s to obtovat dokonce i své štěstí. Nalézají se tedy nad, jakoby na vrcholku, v apogeu bytí tím, že se z něj slastně těší (štěstí) a že po něm touží (pravda a spravedlnost). Nad bytím. Ve vztahu ke klasickému pojetí substance je touha vyznačena jako inverze. V ní se bytí stává dobrotou; v apogeu svého bytí, v rozjasnění štěstí, v egoismu a kladoucí sebe sama jako *ego*: zde láme své vlastní rekordy, zabývá se jinou bytostí. To je zásadní inverze, a nikoli jen nějaká z funkcí bytí, jež by byla odvrácena od svého cíle, nýbrž jde o inverzi jeho výkonu bytí samého, které suspenduje svůj spontánní pohyb existování a dává jiný smysl jeho nedostatečné apologii.

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

Je to touha, kterou nelze ukojit nikoli proto, že by odpovídala nějakému nekonečnému hladu, nýbrž proto, že není voláním po živinách. Je to touha, kterou nelze ukojit, avšak ne kvůli naší konečnosti. Lze vyložit platónský mýtus o lásce, jež je potomkem nadbytku a nouze, jako nouzi bohatství, jako touhu nikoli po tom, co jsme ztratili, nýbrž jako absolutní Touhu, jež se děje v bytosti, která vlastní samu sebe, a tedy „stojí na svém“? Když Platón zavrhl mýtus o androgynovi, jak jej podal Aristofanés, nezahlédl onen nikoli nostalgický ráz Touhy a filosofie, předpokládající autochtonní existenci, a nikoli exil? Touhu jako erozi absolutnosti bytosti, díky přítomnosti toho, co je hodno Touhy, přítomnosti zjevené, jež prohlubuje Touhu v bytosti, která v oddělení zakouší sebe samu jako autonomní.

Avšak platónská láska se nekryje s tím, co jsme nazvali Touhou. Nesmrtelnost není cílem primárního pohybu Touhy, nýbrž tímto cílem je Jiný, Cizinec. Je absolutně neegoistická, jejím jménem je spravedlnost. Nespojuje bytosti již předem spřízněné. Velká síla ideje stvoření, jak s ní přichází monotheismus, záleží v tom, že toto stvoření je *ex nihilo* - nikoli proto, že je tímto způsobem zázrakem ještě než nějaké demiurgické tvarování látky, nýbrž proto, že oddělená a stvořená bytost není jednoduchým pokračováním otce, nýbrž je vzhledem k němu absolutně jiná. Synovství by se nemohlo jevit jako podstatné proudění, jestliže by otec nepoddržoval tuto vzpomínku na stvoření *ex nihilo*, bez níž syn není vpravdě jiný. A konečně ona distance, jež odděluje štěstí a touhu, odděluje politiku a náboženství. Politika směřuje ke vzájemnému uznání, to jest k rovnosti; zajišťuje štěstí. Politický zákon je završením a posvácením zápasu o uznání. Náboženství je Touha, a nikoli zápas o uznání. Je to ono navíc, které je možné ve společnosti rovných: ono navíc, které patří k blahoslavené pokojnosti, odpovědnosti a obětivosti jako podmínce rovnosti samé.

### 3. Rozmluva

Tvrdíme-li, že pravda je modalita vztahu mezi Stejným a Jiným, neznamená to, že se stavíme proti intelektualismu, nýbrž posilujeme jeho základní aspiraci, totiž jeho respekt k bytí, osvětlení intelektu. Ukázalo se, že přítomnost oddělení záleží v autonomii oddělené bytosti. Proto v poznávání a ještě přesněji v jeho pretenci poznávající neparticipuje na poznávaném bytí ani se s ním nesjednocuje. Vztah

pravdy tedy zahrnuje rozměr interiority - psychismus, v němž je metafysik, který je ve vztahu k Metafysickému, omezen. Naznačí-li jsme rovněž, že tento vztah pravdy, který překonává i nepřekonává distanci a který netvoří nějakou totalitu s „druhým b ehem“, spojuje na sebe i: to je vztah, v němž jsou leny tohoto vztahu od vztahu *absolvovány*, tedy jsou v tomto vztahu absolutní. Absolutní distance metafysiky by bez této absoluce byla iluzorní.

Poznávání předmětu není vztah, jehož leny by se vyvazovaly z tohoto vztahu. Jakkoli je objektivní poznání stále dezinteresované, přesto je vždy poznamenáno tím, jak poznávající bytost přistupuje ke skutečnosti. Chápat pravdu jako odhalování znamená uvádět ji do vztahu s horizontem toho, kdo odhaluje. Platón, jenž ztotožňuje poznávání a vidění, klade v mýtu o spěšení ve *Faidrovi* důraz na pohyb duše, kontemplanující pravdu, a na relativitu pravdy ve vztahu k tomuto pochodu. Odhalené bytí je ve vztahu k nám, nikoli k sobě. V souladu s klasickou terminologií se smyslovost, pretenceisté zkušenosti, receptivita bytí stávají poznáním teprve tehdy, když již byly zformovány rozvažováním. Podle moderní terminologie odhalujeme pouze vzhledem k určitému rozvrhu. V práci je tento projekt vztažen k cíli, který máme na mysli. Tuto modifikaci Jednoho, kterou přisobí poznání a díky které Jedno v poznání ztrácí svou jednotu, připomíná Platón v *Parmenidovi*. Poznání v absolutním smyslu tohoto slova,isté poznání jiného bytí by mělo uchopovat jiné bytí.

Je-li takto předmět vztažen k rozvrhu a k práci poznávajícího, je to proto, že objektivní poznání je vztah k bytí, které je vždy již překročené a které je vždy již třeba interpretovat. Otázka „co to je?“ přistupuje „k této věci zde“ jako „k této věci tam“. Nebo objektivně poznávat znamená poznávat historické, *factum*, to, co je již *hotovo*, to, co je již překročené. Historické se nedefinuje minulým - historické a minulé se definují jako témata, o nichž je možno mluvit. Jsou tematizována právě proto, že již nemluví. Historické je navždy absentní ve své přítomnosti. Chceme tím říci, že mizí za svými manifestacemi -jeho zjev je vždy povrchní a mnohoznačný, jeho původ, jeho princip jsou vždy jinde. Je to fenomén - realita bez reality. Odvíjení času, v němž se podle Kantova schématu konstituuje svět, je bez původu. Tento svět, který ztratil svůj původ, an-archický svět fenoménů, neodpovídá hledání pravdy, dostává uje slasti, která je dostatečností samou, a tato dostatečnost naprosto není zmařená oním vytrácením,

## Oddíl první. Stejný a Jiný

kteře staví proti sobě exterioritu a hledání pravdivého. Tento svět slasti nedostává metafysické pretenci. Poznávání tematizovaného je jen ustavičně zapoínající zápas s mystifikací, která je fakticky vždy možná; je to idolatrie faktického, totiž vzývání toho, co nemluví, a souasně neprokonatelná pluralita významů a mystifikací. Toto poznání vede poznávajícího k nekonečné psychoanalýze, k zoufalému hledání pravého poátku alespoň v sobě, k úsilí o sebeprobouzení.

Manifestace, v níž se náš bytí týká, aniž by nám unikalo a aniž by se zrazovalo, záleží nikoli v tom, že toto bytí je odhaleno, nikoli v tom, že se odkrývá pohledu, který by se jej zmocnil jako tématu k interpretaci a který by zaujímal absolutní postavení vlády nad tímto předmětem. Manifestace záleží v tom, že bytí se vzhledem k nám vyslovuje, že se vyjadřuje, a to nezávisle na jakémkoli postavení, jež bychom v něm mohli zaujmout. Zde se v opozici ke všem podmínkám viditelnosti předmětu bytí nesituuje ve světě jiného, nýbrž prezentuje samo sebe v manifestaci, jež je má pouze ohlašovat: je přítomné jakožto řídící tuto manifestaci samu: je přítomné před manifestací, která by je pouze manifestovala. *Absolutní zkušenost není odhalování, nýbrž zjevení*; vyjádřované se kryje s tím, kdo vyjadřuje, což je privilegovaná manifestace Druhého, manifestace tváře, která přesahuje formu. Forma, která ustavičně zrazuje svou manifestaci, která tuhne v plastickou formu, jak je adekvátní Stejnému, odcizuje exterioritu Jiného. Tvář je živá přítomnost, je výraz. Život výrazu záleží v tom, že rozrušuje formu, v níž se jsoucno, vystavujíc se jako téma, zastírá. Tvář mluví. Manifestace tváře je již rozmluva. Ten, kdo se manifestuje, se opírá sám o sebe, jak říká Platón. V každém okamžiku rozkládá formu, kterou nabízí.

Tento způsob představování se jako Jiný rozkládáním formy, jež je adekvátní Stejnému, znamená znát ili mít smysl. Prezentovat se znáním znamená mluvit. Tato přítomnost, stvrzená v přítomnosti obrazu jako hrot pohledu, který je na mne upřen, je přítomnost eoná. Význam i výraz tímto způsobem proezává všechnu názornou danost - právě proto, že oznaovat není totéž co dávat. Význam není jaká ideální esence anebo vztah předložený intelektuálnímu názoru, a potud stále ještě analogický k poítku, jaký se nabízí oku. Je to přítomnost exteriority par excellence. Mluvení není jednoduše modifikací názoru (anebo myšlení), nýbrž převodní vztah k vnějššímu bytí. Není to politováníhodný nedostatek bytosti, zbavené intelektuálního názoru -

jako by názor, který je myšlením o samotě, byl vzorem veškeré přítomnosti vztahu. Mluvení je dle něho smyslu. Smysl se nedá a nevychází najevo jako nějaká ideální esence, nýbrž je esence a je u přítomností a toto uení se neredukuje na smyslový či intelektuální názor, který je myšlením Stejného. Dát smysl jeho přítomnosti je událost neredukovatelná na evidenci. Nevstupuje do názoru. Je součástí přítomností mnohem bezprostřednější, než je viditelná manifestace, či vzdálenou přítomností - přítomností jiného. Je to přítomnost vládnoucí tomu, kdo ji přijímá: přichází z výše, je nepředvídatelná, a tedy u ní právě svou novost. Je to otevřená přítomnost jsoucna, které je schopno hlásat, to jest které disponuje tématem, jež nabízí, aniž by v něm mohlo zastít svou otevřenost partnera v rozhovoru, který vždy bojuje s nezahalenou tváří. Skrze masku pronikají oči, oči, kterou nelze zastírat. Oko nezadí, nýbrž mluví. Alternativa pravdy a lži, upřímnosti a zastírání je privilegium toho, kdo je ve vztahu absolutní otevřenosti, v absolutní otevřenosti, která se nemůže ukryt.

Jednání nevyjaduje. Má smysl, avšak vede nás k jednajícímu v jeho nepřítomnosti. Přistupovat k němu na základě jeho díla znamená vcházet do jeho interiority jakoby vloupáním; jiný je překvapen ve své intimitě, v níž se sice odhaluje, avšak nevyjaduje se,<sup>25</sup> jak je zřejmé na historických osobnostech. Díla označují svého původce, avšak nepřímě, ve tvářích osob.

Je jistě možné chápat esence jako jednání, jako gesto, spjaté s chováním. Ale pak opomíjíme to, co je na esenci podstatné: to, že ve tváři se kryje zjevující a zjevované, což se děje tím, že tvář je vzhledem k nám ve výši - že uadí. A naopak: gesta, vykonaná jednáním, se mohou stát slovy, zjevením, to jest, jak ještě uvidíme, uením, zatímco rekonstrukce osoby na základě jejího chování je dílem našeho videní, které jsme si již osvojili.

Absolutní zkušenost není odhalování. Odhalovat na základě subjektivního horizontu znamená už mít noumenon. Pouze partner v rozhovoru je moment isté zkušenosti, v níž druhý vstupuje do vztahu, a přítomnost stává se; v níž se vyjaduje, aniž bychom jej museli odhalovat na základě nějakého „hlediska“, v nějakém převzatém světě. „Objektivita“, o kterou usiluje poznání, jež je celé poznáním, se uskutečňuje za objektivitou objektu. To, co se prezentuje

---

<sup>25</sup> Srv. dále.

### Oddíl první. Stejný a Jiný

jako nezávislé na všech subjektivních hnutích, je partner v rozhovoru, jehož *zp sob záleží* v tom, že je ze sebe, že je cizincem a p itom se mi *zp ítom uje*.

Avšak vztah k této „v ci o sob " není n kde na samém okraji poznání, které podle známé Husserlovy analýzy v *páté Karteziánské meditaci*, za íná jako konstituce „živého t la". Konstituce t la druhého v tom, co Husserl nazývá „primordiální sféra", transcendentální „párování" takto konstituovaného p edm tu s mým t lem, jež je samo zevnit zakoušeno jako „já mohu", uchopení t la druhého jakožto *alter ego*, zastírá, a to v každém z krok této deskripce konstituce, prom ny konstituce p edm tu ve vztah k Druhému - který je práv tak p vodní jako konstituce, z níž má být vyvozen. Primordiální sféra, odpovídající tomu, co nazýváme Stejně, se obrací k absolutn jinému, jen je-li vyzvána Druhým. *Zjevení* je ve vztahu k *objektivujícímu poznání* vpravd inverzí. U Heideggera se sice vespolečná existence klade jako vztah k druhému, neredukovatelný na objektivní poznání, avšak nakonec i ona spo ívá na vztahu k *bytí v bec*, na porozumění, na ontologii. Heidegger klade nap ed tento základ bytí jako horizont, z n hož vzchází všechno jsoucní, jako by horizont a idea meze, jež je v n m zahrnuta, byly poslední osnovou vztahu. Nadto je u Heideggera intersubjektivita koexistencí, je to ono *my*, které p edchází Já i Jiného, neutrální intersubjektivita. Avšak vztah *tvá í v tvá* poukazuje ke spole nosti a umož ůuje odd lené Já.

Když Durkheim charakterizoval spole nost náboženstvím, p ekro il již na jedné stran tuto optickou interpretaci vztahu k Jinému. K Druhému se vztahují pouze skrze Spole nost, která není jednoduchou množinou jednotlivc í objekt , vztahují se k Druhému, který není jednoduše ástí Celku ani n jakou singularitou pojmu. P istupovat k druhému skrze sféru spole nosti znamená p ícházet k n mu skrze sféru náboženství. Tím Durkheim nazna uje transcendenci odlišnou od transcendence objektivní. Náboženství však vzáp tí p evádí na kolektivní reprezentaci: struktura p edstavování a tedy i objektivující intencionality, která je jejím základem, je podle n j poslední interpretací fenoménu náboženství samého.

Díky celé ad myšlenek, jež se objevily nezávisle na sob v *Metafysickém deníku* Gabriela Marcela a v Buberov knize *Já a Ty*, p estal být vztah k Druhému jakožto neredukovatelný na objektivní poznání n ím neslýchaným, což platí i bez ohledu na to, jaký postoj za-



ujímáme k dalšímu systematickému rozvíjení těchto myšlenek. Buber rozlišil vztah k Předmětu, jenž je řízen praktickými ohledy, a dialogický vztah, jenž dospívá k Druhému jako k Ty, k Druhému jako k partneru a příteli. Skromně tvrdí, že tuto myšlenku, která je v jeho díle ústřední, našel u Feuerbacha.<sup>26</sup> Avšak v celé síle vystupuje teprve v Buberových analýzách, a teprve zde se ukazuje jako zásadní příspěvek k souasnému myšlení. Lze si však klást otázku, zda *tykání* nezasazuje Jiného do recipročního vztahu a zda je tato reciprocita povodní. Na druhé straně vztah Já-Ty má u Bubera stále formální ráz: má že spojovat člověka s věcmi stejně jako člověka s člověkem. Formální struktura Já-Ty nevymezuje žádnou konkrétní strukturu. Já-Ty je událost (*Geschehen*), náraz, porozumění - ale nedovoluje vyložit (anebo jen jako zcestí, jako pád anebo jako chorobu) jiný život než přítelství: stranou je ekonomie, hledání štěstí, představující vztah k věcem. Ty jsou v tomto povzneseném spiritualismu neprobádané a nevysvětlené. Naše práce nechce Bubera v těchto bodech „korigovat“: to by bylo směšné. Stojí v odlišné perspektivě, protože vychází z ideje nekonečna.

Úmysl poznat a dosáhnout Druhého se uskutečňuje ve vztahu k druhému, který se rozvíjí ve vztahu s ním, jejímž bytostným momentem je oslovení, vokativ. Jiný trvá ve své heterogenitě a potvrzuje ji, jakmile je osloven, a to i tehdy, oslovujeme-li jej proto, abychom mu řekli, že s ním nemůžeme mluvit, abychom jej klasifikovali jako nemocného anebo abychom mu oznámili jeho odsouzení na smrt; i když je uchopen, zraněn i znásilněn, je zároveň „respektován“. K němu se obracím není to, čemu rozumím: *nespadá pod žádnou kategorii*. Je ten, k němuž mluvím - odkazuje pouze sám k sobě, nemá žádnou *quidditas*. Avšak tuto formální strukturu interpelace je třeba ještě vypracovat.

Předmět poznání je vždy hotov, je vždy již hotov a překročen. Oslovený je povoláván ke slovu a jeho promluva záleží v tom, že „napomáhá“ své mluvě - že je *přítomen*. Tuto přítomnost netvoří nějaké záhadné znehýbné okamžiky v trvání, nýbrž je to *ustavené*

---

<sup>26</sup> Srv. M. Buber, „Das Problem des Menschen“ v knize *Dialogisches Leben*, str. 366. K Buberovu vlivu viz poznámku S. Friedmana v jeho článku: „Martin Buber's theory of knowledge“, in: *The Review of Metaphysics*, prosinec 1954, str. 264.

### Oddíl první. Stejný a Jiný

p ejímání plynoucích okamžiků n jakou p ítomností, jež jim napomáhá, jež za n odpovídá. Tato *ustavi nost* tvo í p ítomnost, je prezentací p ítomnosti - je to život. Jako by tedy p ítomnost toho, kdo mluví, p evracela nevyhnutelný pohyb vedoucí vyslovené slovo k minulosti slova psaného. Výraz je tato aktualizace aktuálního. P ítomnost se d je v tomto zápase (lze-li to tak íci) proti minulosti, d je se v této aktualizaci. Jedine ná aktualita mluvy vytrhuje mluvu ze situace, v níž se jeví a jejímž prodloužením se zdá být. P ináší to, eho je již psané slovo zbaveno: panství. Promluva - spíše než prostý znak -je podstatn magisteriální. U í tomuto u ení, díky n muž v bec m že u it, (a nikoli jako maieutika *probouzet* ve mn ) v cí i myšlenky. Myšlenky mne pou ují, protože je tu mistr, který mi je *prezentuje*: který je p ináší; objektivace a téma, k nimž dospívá objektivní poznání, již spo ívají na u ení. Zproblematizování v cí v dialogu není n jaká modifikace jejich vnímání, kryje se s jejich *objektivací*. P edm t se *dává*, jakmile jsme p ijali n jakého partnera v rozmluv . U itel - v n mž jsou u ení a vyu ující jedním - také není n jaké libovolné faktum. P ítomnost manifestace u itele, který u í, p ekonává anarchii faktického.

e není podmínkou v domí v tom smyslu, že by m la sebev domí dávat jakousi inkarnaci v objektivním díle, jímž by byla práv e , což je pojetí hegelovské. Exteriorita, kterou e vyzna uje - vztah k Druhému - se nepodobá exteriorit díla, protože objektivní exteriorita díla je již situována ve sv t , ježž ustavuje e , tj. transcendence.

#### 4. Rétorika a bezpráví

Ne každá rozmluva je vztah k exteriorit .

Nej ast ji se v našich rozmluvách nestýkáme s mluv ím jako s naším pánem, nýbrž s n jakým p edm tem, s díť tem, s lov kem z davu, jak íká Platón.<sup>27</sup> Naše pedagogická i psychagogická rozmluva je rétorikou, tedy jsme v postavení toho, kdo chce p elstít bližního. Práv proto je um ní sofisty tématem, vzhledem k n muž se definuje skute ná rozprava pravdy ili filosofická rozmluva. Rétorika, jež nechybí v žádné rozmluv a již se filosofická rozprava snaží p ekro it, se vzpírá rozmluv (anebo k ní vede: pedagogika, demagogie, psy-

---

<sup>27</sup> *Faidros*, 273d.

chagogie). Nepřistupuje k Jinému elem, ale oklikou; zajisté nikoli jako k vci - nebo i rétorika je stále rozmluvou a ve všech svých uskocích míí k Druhému, vybízí jej, aby ekl ano. Avšak specifická povaha rétoriky (propagandy, lichocení, diplomacie atd.) záleží v tom, že tuto svobodu korumpuje. Práv proto je násilím par excellence, to jest bezprávím. Nikoli násilím, jež by bylo namí eno proti n emu bezvládnému - to by nebylo násilí -, nýbrž proti svobod , jež by práv jako svoboda m la být nezkorumpovatelná. Rétorika je s to uplatnit na svobodu kategorii - soudí o ní, jako by byla p írodou, klade otázku, která je samými svými termíny kontradiktorká: „jaká je p írozenost této svobody?"

Vzdát se psychagogie, demagogie, pedagogiky, které zahrnuje rétorika, znamená přistoupit k druhému tvá í v opravdové rozmluv . Bytost pak není v žádném stupni objektem, je vn uchopování. Toto oprošt ní od jakékoli objektivity pozitivn znamená, že bytost se zp ítom uje v tvá i, znamená její výraz, její e . *Jiný jakožto jiný je Druhý*. K tomu, abychom jej „nechali být", je zapot ebí vztahu rozmluvy; ísté „odhalování", v n mž se druhý dává jako téma, jej nerespektuje dostate ným zp sobem. *Spravedlností nazýváme práv toto oslovení tvá í v tvá , které se d je v rozmluv* . Jestliže pravda vzchází v absolutní zkušenosti, kdy bytost zá í svým vlastním sv tlem, pak se pravda d je pouze ve skute né rozmluv neboli ve spravedlnosti.

Tato absolutní zkušenost ve vztahu tvá í v tvá , v níž se partner rozmluvy zp ítom uje jako absolutní bytí (to jest jako bytost mimo kategorie), by byla pro Platóna nepochopitelná, pokud by v ní neprostedkovaly Ideje. Neosobní vztah a neosobní rozmluva jako by odkazovaly k osam lé rozprav íli k rozumu, k duši, jež rozmlouvá sama se sebou. Je však platónská idea, kterou zachycuje myslitel, totéž co sublimovaný a dokonalý objekt? Není p íbuznost Duše s Idejemi, na kterou klade d raz *Faidón*, jen idealistická metafora, vyjad ující to, že myšlení je s to pronikat do bytí? Redukuje se idealita ideálu na superlativní p ír stání kvality, anebo nás vede do oblasti, kde bytosti mají tvá , to jest jsou p ítomny ve svém vlastním sd lení? Hermann Cohen, jenž byl v tomto ohledu platonikem, tvrdil, že milovat lze pouze ideje, avšak koncept Ideje je nakonec totéž, co p em na jiného v Druhého. Opravdová rozmluva se podle Platóna m že opírat sama o sebe: obsah, jenž se mi dává, je neoddlitelný od toho, kdo jej myslel, což znamená, že autor rozpravy odpovídá na otázky. Myšlení se

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

pro Platóna neredukuje na neosobní z et zení pravdivých vztah , nýbrž p edpokládá osoby a meziosobní vztahy. Sókrat v démon zasahuje i do maieutického um ní, které se však vztahuje k tomu, co je lidem společného.<sup>28</sup> Spole enství obecnosti, jak je zprostedkováno idejemi, neustavuje mezi mluv ími istou a prostou rovnost, Filosof, který je ve Faidónovi p irovnáván ke strážci, stojícím na svém míst , je pod dohledem boh - není jim roven. M že být transcendována hierarchie bytostí, na jejímž vrcholku stojí rozumná bytost? A jaké nové ryzosti by odpovídalo povznesení boha? Proti promluvám a jednáním, adresovaným lidem, což je vždy do jisté míry rétorika a vyjednávání („zacházíme s nimi“), což jsou slova, obracející se k lidem jako množství, staví Platón e i, v nichž se snažíme zalíbit se boh m.<sup>29</sup> Partne i rozmluvy si nejsou rovni; jakmile rozmluva dosp la k pravd , je rozmluvou s bohem, jenž není naším „spole níkem v otroctví“.<sup>30</sup> Spole nost se neodvozuje z kontemplace pravdy; pravdu umož ůje vztah s druhým naším pánem. Tímto zp sobem se pravda spíná se sociálním vztahem, který je spravedlností. Spravedlnost záleží v tom, že v drahém uznávám svého pána. Rovnost mezi osobami sama o sob nic neznamena. Má ekonomický smysl, p edpokládá peníze a spo ívá již na spravedlnosti -jež správn za íná drahým. Je uznáním jeho privilegia jakožto drahého a jeho panství, což je zp sob, jak p istupovat k druhému vn rétoriky, jež je lstí, zmoc ováním a vyko ísováním. V tomto smyslu je p ekonání rétoriky a spravedlnost totéž.

### 5. Rozmluva a Etika

Je možné založit objektivitu a universalitu myšlení na rozmluv ? Nep edchází universální myšlení ze své podstaty rozhovoru? Nevyvolává duch, který mluví, to, co již myslí jiný duch, pon vadž jeden i druhý mají ú ast na společných idejích? Avšak tato obecnost myšlení by m la zp sobit, že e jako vztah mezi bytostmi by nebyla možná. Koherentní rozmluva je jedna. Universální myšlení se obejde bez komunikace. Jeden rozum nem že být jiný ve vztahu k rozumu. Jak

<sup>28</sup> *Theaitétos*, 151a.

<sup>29</sup> *Faidros*, 273e.

<sup>30</sup> Tamt.

n jaký rozum m že být já anebo jiný, když samo jeho bytí záleží v tom, že se vzdává singularity?

Evropské myšlení vždy potíralo jako skeptickou myšlenku lov ka jakožto míry všech v cí, t ebaže tato myšlenka p ináší ideu atheistické separace a jeden ze základ rozmluvy. Cítící já není podle n ho s to zakládat Rozum, nebo samo je definováno rozumem. Rozum promlouvající v první osob neoslovuje Jiného, nýbrž vede monolog. A naopak: rozum by nedosáhl opravdové osoby, neobjevil by suverenitu, charakteristickou pro autonomní osobu, pokud by se nestal universálním. Separování myslitelé se stávají rozumnými pouze potud, pokud jejich osobní a zvláštní myšlenkové výkony vystupují jako momenty tohoto jediného a universálního diskursu. V myslícím individuu by podle toho byl rozum pouze potud, pokud toto individuum vstoupí do jeho vlastní rozpravy, neboli pokud myšlení, v etymologickém smyslu tohoto slova, „zahrnuje“ myslitele, pokud se jej chápe.

Avšak chápat myslitele jako moment myšlení znamená omezovat zjevující funkci e i na onu její soudržnost, jež reprodukuje soudržnost pojm . V této soudržnosti vyprchává jedine né já myslitele. Funkcí e i by bylo potla ovat „jiné“, které tuto soudržnost rozrušuje a tím je podstatn iracionální. To je však velice zvláštní vyúst ní: e má záležet v tom, že potla uje Jiné a že je uvádí ve shodu se Stejným! Avšak e jakožto výraz práv uchovává jiného, k n muž se obrací, jehož oslovuje i vyzývá. Zajisté, e jej nevyvolává jako n jaké reprezentované a myšlené bytí. Avšak práv proto e zakládá vztah, který je neredukovatelný na vztah subjektu a objektu: *zjevení* Jiného. A pouze v tomto zjevování se m že konstituovat e jako systém znak . Oslovený jiný není cosi reprezentovaného, daného, není to cosi zvláštního, jež je již na jedné stran otev eno pro zobecn ní. e nep edpokládá universalitu a všeobecnost, nýbrž umož uje je. e p edpokládá mluv í, pluralitu. T m pak nep jde o reprezentaci jednoho druhým ani o n jakou ú ast na universalit , na obecné rovin e i. P jde jim, jak se vzáp tí pokusíme ukázat, o etiku.

Platón trvá na diferenci mezi objektivním ádem pravdy, který se ustavuje v psaném projevu, neosobn , a rozumem v živé bytosti, což je „živoucí a oduševn lá mluva“, mluva „schopná bránit samu sebe..., která zná ty, k nimž se má obracet, i ty, p ed nimiž má ml et“.<sup>31</sup> To je

---

<sup>31</sup> *Faidros*, 276a.

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

rozmluva, která není rozvíjením prefabrikované vnitní logiky, nýbrž ustavováním pravdy v zápase mezi mysliteli, se všemi nahodilostmi svobody. Vztah se i předpokládá transcendenci, radikální oddělení, cizost mluvících, zjevení Jiného mému já. Jinak se nenosí: se mluví tam, kde chybí obecnost mezi členy vztahu, kde chybí společná rovina anebo kde se má teprve ustavit. Jejím místem je tato transcendence. Rozmluva je tedy zkušenost ehosi absolutně cizího, je to *isté* „poznání“ i „zkušenost“, *traumatismus údivu*.

Pouze kdosi absolutně cizí nás může poučit. A jedině lov k mi může být absolutně cizí - vzdorovat všem typologiím, každému rodu, veškeré charakterologii, každé klasifikaci, a tedy být momentem „poznání“, pronikajícím nakonec za hranice objektu. Cizota druhého, to sama jeho svoboda! Pouze svobodné bytosti si mohou být navzájem cizí. Svoboda, jež je jim „společná“, je právě tím, co je odděluje. „isté poznání“, ale, záleží ve vztahu k bytosti, jež v jistém smyslu není skrze vztah ke mně; anebo, chcete-li, jež je ve vztahu ke mně pouze potud, pokud je cele vztahem k sobě, bytostí „se“, bytostí mimo každý atribut, jenž by ji právě nějak kvalifikoval, to jest redukoval na to, co má společného s jinými bytostmi; tedy bytost dokonale nahá.

V cí jsou nahé pouze metaforicky, pokud jsou bez ozdob: holé zdi, holé krajiny. Nepotřebují ozdobu, pokud jsou plně obsaženy v uskutečnění té funkce, pro kterou jsou tu, pokud se natolik radikálním způsobem podrobují své vlastní účelnosti, že v ní zanikají. Mizí pod svou formou. Vnímání individuálních v cí svádí o faktu, že tyto v cí nejsou ve své funkci absorbovány zcela; vystupují samy pro sebe, pronikajíce trhlinami svých forem: nerozpouští se do vztahů, jimiž jsou svázány s totalitou. Po určité stránce jsou jako ona přemyslová místa, kde se vše přizpůsobuje určitému cíli výroby, která však, zahalená v kouř, plná odpadků a smutku, existují rovněž sama pro sebe. Nahota v případě v cí je ono *více bytí* nad její účelností. Její absurdnost, její zbytečnost se jeví pouze vzhledem k formě, od níž se odráží a jež jí chybí. V cí je vždy neprostupnost, odpor, ošklivost. Právě proto však platónské pojetí, podle něhož je inteligibilní slunce mimo oko, které vidí, a předmět, který osvětluje, předsným způsobem sobem popisuje vnímání v cí. Objekty nemají vlastní světlo, přijímají světlo vyjádřeně.

Do tohoto nahého světa vnáší krása novou úelnost - úelnost vnitřní. Odhalovat v duchu a odhalovat uměním v podstatě znamená odvíjet živly významem, pokračovat vnímání. Odhalovat v čem znamená osvětlovat ji formou: postihneme-li její funkci anebo její krásu, nalézáme pro ni místo v celku.

Dílo je i je naprosto odlišné: záleží v navazování vztahu k nahotě, oproštěné od veškeré formy, avšak mající smysl ze sebe samé,

, znající ještě dříve, než na ni vrháme světlo: k nahotě, která se nejvíce jako privace na základě nějaké ambivalence hodnot (jako jsou dobro a zlo, krása a ošklivost), nýbrž jako *vždy pozitivní hodnota*. Taková nahota je tvář. Nahota tvář není to, co se mi dává, protože je odhaluji - a co by se mi nabízelo, bylo dáno mým schopnostem, mým omezením, mému vnímání ve světě, jež je vnější. Tvář se ke mně obrací - a právě v tom je její nahota. *Jest* ze sebe samé, a nikoli na základě poukazu k nějakému systému.

Nahota však může mít ještě větší smysl kromě absurdnosti v čem, která vypadla ze svého systému a kromě významu tvář, a pronikajícího každou formou: může být nahotou těla, kterou pocítíme ve studu a která se jeví druhému jako odpor a jako touha. Avšak tato nahota vždy tím i oním způsobem odkazuje k nahotě tvář. Pouze ta bytost, jež je absolutně nahá díky své tváři, se také může nestoudně obnažovat.

Ale rozdíl mezi nahotou tvář, která se ke mně obrací, a odhalováním v čem, osvětlované její formou, neoddlužuje jednoduše dva způsoby „poznání“. Vztah k tváři není poznávání objektu. Transcendence tvář je součástí její nepřítomností v tomto světě, do něhož vstupuje, i vytržení bytosti ze známé krajiny, situace oloupeného cizince a proletáře. Cizota, jež je svobodou, je také cizostí bídy. Svoboda se způsobem uje jako Jiný - vzhledem ke Stejnému, jenž je vždy domorodcem v bytí a vždy privilegován ve svém pobývání. Jiný, svobodný, je rovněž cizincem. Nahota jeho tvář pokračuje v nahotě těla, kterému je zima a které se stydí za svou nahotu. Existence je ve světě bídou. Mezi mnou a jiným je vztah, jenž přesahuje rétoriku.

Tento pohled, jenž prosí a žádá - který může prosit jen proto, že požaduje - který je zbaven všeho, protože má právo na všechno, a který uznáváme tím, že dáváme (stejně jako „dáváním problematizujeme v čem“) - právě tento pohled je epifanií tvář jako tvář. Nahota tvář je úplné zbavení všeho. Uznat druhého znamená uznat jeho

hlad. Uznat Druhého znamená dávat. Ale dávat svrchovanému pánovi, tomu, jehož v rozměru výše oslovujeme jako „vy“.

Svět, který je ve vlastnictví já, je ve štěstí drosti vnímán z perspektivy nezávislé na egoistické pozici. To, k čemu jsem zaměřen, tu není jednoduše předmět nezúšťastné kontemplace. Nebo nezúšťastná kontemplace se zde definuje darem, zrušením nezcizitelného vlastnictví. Přítomnost Druhého je toto zpochybnění mého šťastného vlastního světa. Přivedení smyslového na pojem závisí již na tomto vstupu do živého těla mé substance, mého domu, do mého volného disponování Druhým, které připravuje poklesnutí v cíli na možné zboží. Toto přivodění od ní je podmínkou posledního zobecnění prost ednictvím peněz. Přivedení na pojem je první zobecnění a je podmínkou objektivitu. Objektivita se kryje se zrušením nezcizitelného vlastnictví - a to předpokládá epifanii Druhého. Celý problém zobecnění je tedy problém objektivitu. Problém obecné a abstraktní ideje nemůže předpokládat objektivitu jako již konstituovanou: obecný předmět není smyslový předmět, nýbrž předmět pouze myšlený v intenci obecného a ideálního. Tímto způsobem totiž není předkonána nominalistická kritika všeobecné a abstraktní ideje; je ještě třeba říci, co označuje právě tato intence všeobecného a ideálního. Přechodem od všemu k pojmu patří ke konstituci objektivitu vnímaného objektu. Není možné mluvit o nějaké intenci ideality, která je jakoby od všemu a jejímž prost ednictvím se osamělé bytí subjektu, jež se identifikuje ve Stejném, obrací k transcendentnímu světu idejí. Obecnost Objektu je korelátem štěstí drosti subjektu, jenž vychází vstříc Druhému, vykročí za egoistickou a osamělou slast a ve výlučném vlastnictví slasti přisobí rozpad obecnosti statků tohoto světa.

Uznat druhého znamená přijít k němu světem vlastních věcí a souasně přitom prost ednictvím daru ustavit společnou obecnost a universalitu. To je universální, protože je přechodem od individuálního k obecnému, protože moje věci nabízí druhému. Mluvit znamená inuit svět společným, tvořit obecná místa, loci communes. To se nevztahuje k obecnosti pojmů, nýbrž rozvrhuje základy společného vlastního. Ruší nezcizitelné vlastnictví slasti. Svět v rozhovoru již není tím, čím je v oddělení - není to moje přebývání u sebe doma, kde je mi všechno dáno - je tím, co dávám - ono komunikovatelné, myšlení, universální.



### *Oddělení a rozmluva*

Rozmluva tedy není patetický stětet dvou bytostí, v němž absentují vci i Jiní. Rozmluva není láska. Transcendence druhého, jež je jeho eminencí, jeho výškou, jeho vznešeností zahrnuje ve svém konkrétním smyslu jeho bídu, jeho vykořenění a jeho právo cizince. Je to pohled cizince, vdovy a sirotka, jež mohu uznat jen tím, že ve své svobodě dávám i odmítám dám anebo odmítám, ale nemohu se obejít bez zprostředkování v cími. Vci nejsou tak jako u Heideggera základem místa, kvintesencí všech vztahů, ustavujících naši přítomnost na zemi („pod nebem, ve společnosti lidí a v oteklávání bohů“). Posledním faktem, tím, kde se objevují vci nikoli jako to, co stavíme, nýbrž jako to, co dáváme, je vztah Stejného k Druhému, měřící vztahy pítetí Jiného.

### 6. Metafysika a lidství

Vztahovat se k absolutu jakožto bez-božný znamená pítet absolutu, o ištění od násilí posvátného. V rozměru výše, v němž se přítomuje jeho svatost - to jest jeho oddělení - nekonečno nespáluje o i, jež se k němu upírají. Promlouvá, nemá mytický formát toho, čemu nelze elit a co drží já na svých neviditelných nitkách. Není numinózní: já, jež k němu pítetupuje, není ani zničeno v tomto styku, ani vytrženo ze sebe, nýbrž zůstává oddělené a zachovává si své o sobě. Pouze atheistická bytost se může vztahovat k Jinému a být vzhledem k tomuto vztahu *absolvována*. Transcendence se odlišuje od sjednocení s transcendentním participací. Metafysický vztah - idea nekonečna - váže k noumenon, jež není žádné *numen*. Toto noumenon se odlišuje od pojmu Boha, který mají v íci pozitivních náboženství: ti stále vážnou v poutech participace a pítetímají se jako bezvládní ponoření v mýtu. Idea nekonečna, metafysický vztah, je rozbořené lidství bez mýtů. Avšak víra o ištění od mýtů, monotheistická víra, sama pítetpokládá metafysický ateismus. Zjevení je rozmluva. Ke vstícnému pítetí zjevení je třeba bytosti schopné této úlohy partnera rozmluvy, oddělené bytosti. Bez-božnost je podmínkou opravdového vztahu k pravdivému Bohu. Tento vztah je stejně odlišný od participace, jako je odlišný od objektivace. Slyšet božské slovo není totéž co poznávat nějaký objekt, nýbrž být ve vztahu k substanti, jež pítetahuje svou ideu ve mně, jež pítetahuje to, co Des-

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

cartes nazývá její „objektivní existencí“. Substance prostě poznávaná, tematizovaná, není již substancí, jak „je sama podle sebe“. Rozmluva, v níž je součástí cizí i přítomná, suspenduje participaci a za hranicemi poznávání objektu zakládá istou zkušenost sociálního vztahu, v němž existence bytosti nepochází z jejího styku s jiným.

Kláse ono transcending jako cizince a chuasa znamená zabránit tomu, aby uskutečnil metafysický vztah k Bohu bylo nevědomí o lidech a v nich. Rozmírbožského se rozevírá na základě lidské tváře. Vztah k Transcendingmu - v němž se mne však tento Transcendentní nezmocňuje - je sociální vztah. Právě zde nás Transcendentní, nekonečný Jiný probouzí a obrací se k nám. Blízkost Druhého, blízkost bližního, je v bytosti momentem nevyhnutelného zjevení absolutní (to jest oproštěné od jakéhokoli vztahu) přítomnosti, která se vyjadřuje. Sama její epifanie záleží v tom, že námi otáčí skrze bídu ve tváři Cizince, vdovy a sirotka. Bez-božnost metafysika pozitivně označuje to, že náš vztah k Metafysickému je etické chování, a nikoli theologie, nikoli tematizace, byby touto tematizací bylo poznávání pomocí analogie božských atributů. Boh se povznáší ke své nejvyšší a poslední přítomnosti jako korelát spravedlnosti, jíž se dostalo lidem. Pohled směřující k Bohu nemůže poznávat Boha přímo nikoli proto, že naše inteligence je omezená, nýbrž proto, že vztah k nekonečnu je úctou k naprosté Transcendenci Jiného, v níž však není žádné uhrnutí, a protože naše schopnost přijmout jej vlovku sahá dále než rozumění, které tematizuje a obsahuje svůj předmet. Sahá dále právě proto, že směřuje k Nekonečnu. Poznání Boha jako participace na jeho svatém životě, toto údajně přímé poznání není možné proto, že participace dementuje božské a protože nic není přímější než vztah tváře v tváři, jenž je přímostí sama. Neviditelný Boh neoznačuje pouze to, že Boha si nelze představit, nýbrž také to, že Boh je přístupný ve spravedlnosti. Etika je duchovní optika. Nezcadlí ji vztah subjektu a objektu; v neosobním vztahu, k němuž vztah subjektu a objektu vede, se k neviditelnému, avšak osobnímu Bohu nepřistupuje v absenci veškeré lidské přítomnosti. Ideál není pouze superlativní způsob bytí, sublimace všeho předmetného záměnem nebo sublimace Ty v samotné lásky. Je třeba díla spravedlnosti - přímosti vztahu tváře v tváři -, aby se mohl ukázat prasek vedoucí k Bohu: „vidění“ se zde kryje s tímto dílem spravedlnosti, Metafysika je tedy tam, kde je sociální vztah - v našich vztazích k lidem. Některé „poznávání“ Boha,

oddělení od vztahu k lidem, neexistuje. Druhý je samým místem metafysické pravdy a pro něj vztah k Bohu je nepostradatelný. Naprosto nemá úlohu nějakého prostředníka. Druhý není vztahem k Bohu, nýbrž svou tváří, v níž je odtlesněn, je manifestací oné výše, v níž se zjevuje Bůh. A právě tyto naše vztahy k lidem, jež jsou oblastí, kterou bádání zdaleka ještě nepopsalo dostatečně (nebo v tšinou se přidržuje určitých formálních kategorií, jejichž obsahem je pouhá „psychologie“), dávají theologickému pojmu ten jediný význam, jenž je v nich zahrnut. Jedním z cílů tohoto díla je prokázání této prvotnosti etiky, to jest vztahu člověka k člověku, významu, naučení a spravedlnosti, prvotnosti neredukovatelné struktury, na níž spoívají všechny ostatní (a zvláště všechny ty, jež se nám p vodním zpěm sobem zdají p sobit dotek s nějakou neosobní, estetickou i ontologickou vznešeností).

Metafysika se děje v etických vztazích. Bez těchto významů, erpaných z etiky, jsou theologické pojmy jen prázdné a formální rámce. Úloha, kterou Kant v oblasti rozvažování popisoval smyslové zkušenosti, přísluší v metafysice mezilidským vztahům. Nebo právě na základě mravních vztahů nabývá každé metafysické tvrzení svého „duchovního“ smyslu a o iše se od všeho, co o vcech ukazuje představitost zajatá v cmi a p emáhaná participací. Etický vztah se na rozdíl od všech vztahů k posvátnému definuje tak, že eliminuje všechny významy, jichž by mohl nabýt *bez v domít ch*, kdo se v tomto vztahu nacházejí. Jsem-li v etickém vztahu, odmítám uznat za svou úlohu, kterou bych hrál v dramatu, jehož bych nebyl autorem anebo jehož zápletku by již předem mnou znal někdo jiný, odmítám vystupovat v dramatu spásy i zavržení, jež by se odehrávalo o mně a p ese mne. To není nějaká ábelská pýcha, nebo zde naprosto není eliminována poslušnost. Avšak poslušnost se liší od bezvolné participace na nějakých narýsovaných mystériích, v nichž figurujeme i jejichž prefigurací jsme. Všechno to, co nemá svým základem mezilidský vztah, představuje nikoli nějakou vyšší formu náboženství, nýbrž vždy jen formu primitivní.

7. Neredukovatelnost vztahu tvá í v tvá

Naše analýzy jsou vedeny určitou formální strukturou: ideou Nekonečna v nás. Máme-li mít ideu Nekonečna, musíme existovat jako oddělení. Tato separace se nemůže dít tak, jako by byla pouhou ozvěnou transcendence Nekonečna. Nebo pak by byla ve vztahu korelace, jenž by obnovoval totalitu, takže transcendence by tu byla iluzorní. Idea Nekonečna je sama transcendence, je to pesahování přes adekvátní ideu. Nemůže-li se totalita ustavit, je to proto, že Nekonečno nepouští integraci. Totalizaci tedy nebrání žádná nedostatečnost Já, nýbrž Nekonečno Druhého.

Bytost oddělená od Nekonečna se k němu nicméně vztahuje v metafysice. Vztahuje se k němu vztahem, který neruší nekonečný interval oddělení, jenž se potud liší od všech intervalů. V metafysice je bytost ve vztahu k tomu, co není schopna absorbovat, s tím, co není schopna v etymologickém smyslu tohoto slova „pojmout“. Pozitivní stránka této formální struktury - mít ideu Nekonečna - je in concreto rozmluvou, jež je přesněji určena jako etický vztah. Pro vztah mezi bytím zde a transcendentním bytím, pro vztah, který nevede k žádné obecnosti pojmu ani k žádné totalitě - pro vztah beze vztahu - vyhrazujeme označení náboženství, religio.

Negativní popis transcendence, totiž že transcendující bytí a bytí od něj oddělené nemohou participovat na stejném pojmu, je ještě u Descarta. Ten totiž tvrdí, že pojem bytí se používá v případě Boha a v případě tvora mnohým způsobem sobě. Přesvědčivou teologii analogických atributů ukazuje tato teze až k pojetí pouze analogické jednoty bytí u Aristotela. Je však i u Platóna v transcendenci Dobra vzhledem k bytí. Toto pojetí může být základem pluralistické filosofie, v níž by pluralita bytí nemizela v jednotě ani by nebyla integrována v nějaké totalitě. Totalita a zahrnutost bytí ili ontologie nejsou posledním tajemstvím bytí. Náboženství, v němž trvá vztah mezi Stejným a Jiným navzdory nemožnosti Celku - idea Nekonečna - je poslední struktura.

Stejně a Jiné nemohou být součástí poznání, jež by je oba zahrnovalo. Vztahy separované bytostí k tomu, co ji transcenduje, se nedají na základě totality, nekystalizují v systém. Neshrnujeme je však jediným jménem? *Formální syntéza* jména, které je všechny pojmeno-

vává, je již součástí mluvy, to jest konjunkce transcendence, která ruší totalitu. Konjunkce Stejného a Jiného, v níž se již nalézají jejich verbální sousedství, je vstředné přijetí, v němž stojím tváří k Druhému. To je konjunkce neredukovatelná na totalitu, poněvadž postavení „vis-a-vis“ není modifikací vztahu „vedle“. I kdybych k sobě připojil Druhého spojkou „a“, Druhý je ke mně stále obrácen elementem, zjevuje se ve své tváři. Tato formální totalita stojí na *náboženství*. Jestliže v ní jaké poslední a absolutní vizi vypovídám separaci a transcendenci, o níž v tomto díle bývá, tyto vztahy, jež vykládám jako útěk samého bytí, se již splétají uvnitř mé přítomné rozmluvy, v níž se obracím k tomu, s nimiž mluvím: Druhý je ke mně nevyhnutelně obrácen elementem - jako nepřítel, přítel, můj pán, můj žák - skrze mou ideu Nekonečna. Reflexe si sice může uvědomit tento vztah tváří v tvář, avšak „protipřirozenost“ reflexe není v životě v domě žádná náhoda. Implikuje totiž zproblematizování sebe sama, kritický postoj, jenž se sám děje před tváří Jiného a pod jeho autoritou. Tím se budeme zabývat později. Vztah tváří v tvář je základní situace.

## C. PRAVDA A SPRAVEDLNOST

### 1. Zproblematizovaná svoboda

Metafysika i transcendence se poznává v díle intelektu, aspirujícího o exterioritu, jež je Touhou. Ukázalo se však, že Touha po exterioritě se pohybuje nikoli v objektivním poznání, nýbrž v Rozmluvě, jež se v přítomnosti vstředného přijetí tváří zpřítomnila jako spravedlnost. Není však touto analýzou vyvráceno ono povolání k pravdě, jemuž tradičně odpovídá intelekt? Jaký je vztah mezi spravedlností a pravdou?

Pravda se neoddluže od inteligibility, poznatelnosti. Poznávat neznamena jen konstatovat, nýbrž vždy porozumět.

Říká se též, že poznávat znamená ospravedlnit,<sup>32</sup> tedy se tu analogicky s mravním řádem pracuje s pojmem spravedlnosti. Ospravedlnění faktu ho zbavuje povahy faktu, něhož hotového, minulého, a tedy neodvolatelného, co je jako takové přikázkou naší spontaneity. Říkáme-li však, že fakt jako tato přikázka naší spontaneity je nespravedlivý, pak předpokládáme, že spontaneita se nezpochybňuje, že svobodný výkon není podroben nějakým normám, nýbrž je normou. Avšak starost o poznatelnost se zásadně odlišuje od postoje, který plodí jednání, aniž by se ohlížel na přikázky. Tato starost znamená naopak jisté respektování předmětu. Aby se přikázka mohla stát faktem, vyžadujícím teoretické ospravedlnění i nějaký důvod, bylo třeba vyadit spontaneitu jednání, jež ji překonává, to jest musela být sama zproblematizovaná. Od aktivity, jež se na nic neohlíží, tak přecházíme k *uva-*

---

<sup>32</sup> Francouzské *justifier* znamená zdůvodnit i ospravedlnit - pozn. překl.

žování faktu. Znamé zadržení aktu, jímž by měla být umožněna teorie, má svůj původ v jisté záloze svobody, která se nevydává do svých vzdechů, do svých hnutí, vykonávaných bez rozmyšlení, a která zachovává odstup. Teorie, v níž vstává pravda, je postoj bytosti, nedávající sobě sama. V ní se stává v daném faktu pouze tehdy, její součástí kritické, jestliže problematizuje sebe sama a překračuje hranice svého původu (to je pohyb proti přirozenosti, který záleží v tom, že směřuje výše, než je jeho původ, a který dosvědčuje i opisuje stvořenou svobodu.)

Tuto kritiku sebe lze chápat buď jako odhalení své slabosti, buď jako odhalení své nehodnosti: to jest buď jako v domě porážky, anebo jako v domě provinilosti. Ospravedlnit svobodu ve druhém případě neznamená dokázat ji, nýbrž dát jí oprávnění.

V evropském myšlení můžeme odlišit nadvládu tradice, která nehodnost zaazuje pod neúspěch a mravní šlechetnost pod nutnost objektivního myšlení. Spontaneita svobody se neproblematizuje. Samo její omezení by tu bylo tragické a přiblížilo by pohoršení. Svoboda je uvedena v pochybnost pouze potud, pokud je nějakým způsobem uložena sobě samé: kdybych byl mohl svobodně zvolit svou existenci, všechno by bylo ospravedlněno. Porážka mé spontaneity, v níž ještě není rozum, probouzí rozum a teorii; matkou moudrosti by tu tedy byla bolest. Jen z neúspěchu by pocházela nutnost držet na uzdu násilí a vnášet řád do vztahů mezi lidmi. Politická teorie vyvozuje spravedlnost z nediskutované hodnoty spontaneity, které je prostě ednictvím poznání světa a zajištění co možná nejúplnější pole působení tím, že svou svobodu uvedu do shody se svobodou jiných.

Tento postoj nepřipouští pouze nediskutovanou hodnotu spontaneity, ale také možnost rozumné bytosti situovat se v totalitě. Kritika spontaneity, jež se rodí v porážce, problematizující ústřední místo, které zaujímá já ve světě, předpokládá tedy schopnost reflexe na svou vlastní porážku a na totalitu, vykonávanou já, které je odvráceno od sebe a které žije v živlu universálního. Nezakládá ani teorii, ani pravdu, nýbrž předpokládá je: vychází z poznání světa, rodí se již z poznání, z poznání porážky. V domě porážky je již teoretické.

Naopak kritika spontaneity, zrozená v domě mravní nehodnosti, předchází pravdu, předchází před uvažováním celku a nepředpokládá sublimaci já v živlu universálního. V domě nehodnosti však není žádná pravda, není to uvažování faktu. Prvotní v domě mé nemravnosti

### Oddíl první. Stejný a Jiný

není mým podízením faktu, nýbrž Druhému, Nekonečnému. Práv tím se od sebe odlišují idea totality a idea nekonečna: první je čistě teoretická, druhá je mravní. Pravdu zakládá svoboda, která je s to se za sebe stydět (a pravda se tedy nevyvozuje z pravdy). Druhý není prvotně *faktem*, není *příkazkou*, nehrozí mi smrtí. Toužím po něm ve svém studu. Abychom mohli objevit neospravedlnitou faktičnost moci a svobody, je třeba chápat je nikoli jako objekt, ani uvažovat Druhého jako objekt, nýbrž je třeba mít se nekonečně, to jest toužit po něm. Potřebujeme ideu nekonečna, ideu dokonalého, jak by řekl Descartes, abychom poznali svou vlastní nedokonalost. Idea dokonalého není ideou, nýbrž touhou. Je to vlastně přijetí Druhého, poštěkání mravního v domě, které problematizuje mou svobodu. Tento způsob mění se dokonalostí nekonečna není tedy nějaká teoretická úvaha. Uskutečňuje se jako stud, v němž svoboda objevuje sebe ve svých výkonech jako vražednou. Uskutečňuje se ve studu, v němž svoboda, jež se *odhaluje* ve v domě studu, se současně v tomto studu *ukrývá*. Stud nemá strukturu v domě a jasnosti, nýbrž je orientován opačně. To, čeho se týká, je v něm méně. Rozmluva a Touha, v níž se Druhý způsobit uje jako partner rozhovoru, jako ten, nad nímž *nemohu* mít moc, jehož nemohu zabít, jsou podmínkou tohoto studu, v němž já jakožto své já nejsem nevinná spontaneita, nýbrž ten, kdo se zmocňuje a zabíjí. Naopak nekonečno, Jiný jako Jiný, není adekvátní vzhledem k teoretické ideji druhého já, a to právě z toho prostého důvodu, že probouzí můj stud a že se způsobit uje jako ten, kdo mi vládne. Primární fakt je jeho ospravedlněná existence, která je synonymem jeho dokonalosti. Jestliže mne jiný mám ustanovit, jestliže mám ustanovit mou svobodu, jež sama je arbitrární, je to proto, že já sám se nakonec mohu cítit jako Jiný vzhledem k Jinému. Ale to vše se odehrává ve velice složitých strukturách.

Mravní v domě je přijetím druhého. Je to zjevení jisté rezistence vůči tomu, čeho jsem mocen. Avšak moje moc způsobit uje není poražena, jako by ji přemohla nějaká větší síla, nýbrž toto zjevení problematizuje naivní právo mých schopností, mou honosnou spontaneitu živoucího. Mravnost začíná tehdy, když svoboda namísto toho, aby samu sebe ospravedlňovala, pociťuje sebe samu jako arbitrární a násilnou. Hledání inteligibilního, ale právě tak i manifestace *kritické* podstaty v domě, krok bytosti před její podmíněností - to všechno začíná současně.



## 2. Ustanovení svobody neboli kritika

Existence ve skutečnosti není odsouzena ke svobodě, nýbrž je jako svobodná *ustanovena*. Svoboda není nahá. Filosofování je návrat před svobodu, odhalování onoho ustavení, jež zbavuje svobodu arbitrárnosti. V důsledku toho jako kritika, jako návrat před svobodu, se může objevit pouze v bytosti, jež má před sebou před svou podmínkou - která je stvořená.

Kritika, či filosofie, je podstata v důsledku toho. Avšak to, co je v důsledku toho vlastní, to není jeho možnost směřovat k předem tu, tento pohyb, jímž je spřízněno s jinými akty. Jeho privilegium záleží v tom, že se dovede zpochybnit, proniknout až před svou vlastní situací. Ustupuje vzhledem ke své tu nikoli proto, že má své předem tu; může mít své předem tu jako téma, uinit z něj předem tu právě proto, že jeho výkon záleží v tom, že nějak drží v rukou samu podmínku, na které spočívá a která nese dokonce i tento akt, jímž ji drží v rukou.

Co znamená toto držení, toto proniknutí před svou podmínku, které jsou nejprve zastaveny naivním pohybem, vedoucím poznání jakožto akt k jeho předem tu? Co znamená toto zproblematizování? Nelze je redukovat na to, že bychom ohledně poznání vcelku opakovali tytéž otázky, jaké klade naivní akt poznání k pochopení věci, k nimž míří. Poznávat poznání by pak znamenalo vypracovat jakousi psychologii, jejíž místo by bylo mezi jinými vědami, zabývajícími se předem tu. Kritická otázka, kterou klade psychologie či teorie poznání, by se pak například tázala, z jakého jistého principu se odvíjí poznávání, anebo jaká je jeho podmínka. Nevyhnutelný by tu byl nekonečný regres a právě na tento neplodný postup by se redukoval i onen krok před svou vlastní podmínku, schopnost klást problém základu. Ztotožňovat problém základu s objektivním poznáváním poznání znamená již předem vycházet z toho, že svoboda může být založena pouze sama na sobě, předem svoboda - určení Jiného Stejným - by tu byla sám pohyb reprezentace a její evidence. Ztotožňovat problém základu s poznáváním poznání znamená zapomínat na arbitrárnost svobody, kterou však právě chceme založit. V důsledku toho, jehož podstata je kritická, není možné redukovat na objektivní poznání. Vede k Druhému. Přijmout Druhého znamená uvést v pochybnost svou svobodu.

### Oddíl první. Stejný a Jiný

Avšak kritická podstata v d ní nás rovn ž vede za hranice poznávání *cogito*, které by n kte í cht li odlišovat od objektivního poznání. Evidence *cogito* - v níž se poznávání kryje s poznávaným, aniž tu p edtím bylo poznávání, v níž tedy poznávání neobsahuje žádný závazek mimo ten, kterým je vázáno v p ítomnosti, v n mž je poznání v každém okamžiku na po átku, v n mž poznávání není v *situaci* (což je ovšem vlastní každé *evidenci* jako ísté zkušenosti p ítomného, která není ni ím podmín na a nemá žádnou minulost) - nem že dostát požadavku kritiky, pon vadž po átek *cogito* jí stále p edchází. Jist , vyzna uje ur itý po átek, pon vadž je probuzením existence, uchopující podmínku sebe samé. Ale toto probuzení pochází od Druhého. P ed *cogito* existence sní o sob samé, jako by v í sob byla stále cizí. Protože tuší, že sebe pouze sní, práv proto se vzbouzí. Pochybnost ji p ím je hledat jistotu. Avšak toto tušení, toto v domí pochybnosti již p edpokládá ideu Dokonalého. V d ní *cogito* tedy poukazuje na vztah k Pánu - k ideji nekone na ili Dokonalého. Idea Nekone na není ani imanencí onoho *já myslím*, ani transcendencí p edm tu. *Cogito* se u Descarta opírá o Jiného, který je B h a který do duše vložil ideu nekone na, který ji vyu il, a nikoli v ní pouze podn coval rozpomínání na to, co p edtím už vid la, jak tomu bylo u platónského u ítele.

V d ní jako akt ot ásající svou podmínkou se odehrává práv takto, mimo všechny akty. A jestliže krok od této podmínky p ed ní popisuje statut tvora, v n mž se nejistota svobody splétá s jeho út kem k ospravedln ní, je-li v d ní aktivitou tvora, pak toto ot esení podmínkou a toto ospravedln ní pocházejí od Druhého. Pouze Druhý se vymyká tematizaci. Tematizace nem že být základem tematizace -nebo ji p edpokládá již jako založenou, je výkonem svobody, jisté sebou samou ve své naivní spontaneit ; zatímco p ítomnost Druhého není totéž, co jeho tematizace, a tedy nevyžaduje tuto naivní, sebejistou spontaneitu. Vst ícné p íjetí druhého je *ipso facto* v domí mé nespravedlnosti - stud, který za sebe cítí svoboda. Záleží-li filosofie v tom, že její v d ní je kritické, to jest v tom, že hledá základ pro svou svobodu, aby ji ospravedlnila, pak po íná mravním v domím, v n mž se Jiný zp ítom uje jako Druhý, po íná v domím, v n mž se pohyb tematizace obrací. Tento zvrát však neznamená „poznávání sebe“ jako tématu, které intenduje druhý, nýbrž záleží v pod ízení se požadavku, mravnosti. Druhý mne m í pohledem, jenž je nesrov-

natelný s tím, jímž jej odhaluji. Rozmíra výše, kde je místo Druhého, je jakoby prvotní zaklínění bytí, v němž tkví privilegium Druhého, nerovnovážnost transcendence. Druhý je metafysika. Druhý není transcendentní proto, že by byl svobodný jako já. Jeho svoboda je naopak nadřazenost, pocházející z jeho transcendence samé. V čem záleží tento zvrat kritiky? Subjekt je „pro sebe“ - představuje sebe a poznává se tak dlouho, jak jest. Avšak tím, že si sebe představuje a sebe poznává, tím sebe vlastní, vládne sobě samému, přenáší svou identitu na to, co přichází tuto identitu popírat. Tento imperialismus Stejného je celá podstata svobody. Ono „pro sebe“ jako modus existence označuje připojovanost existence k sobě stejně radikální, jako je naivní vleží. Jestliže mne však svoboda drze staví tváří k ne-já ve mně i mimo mne, jestliže záleží v jeho popírání anebo přivlastňování, pak před Druhým couvá. Vztah k Druhému se na rozdíl od poznávání neodehrává jako slast a vlastnictví, jako svoboda. Druhý přichází jako požadavek, vládnoucí této svobodě, a tedy jako cosi mnohem převládajícího, než je všechno to, co se odehrává ve mně. Druhý, jehož výjimkou přítomnost je vepsána v tom, že je pro mne eticky nemožné, abych jej zabil, označuje konec zmocnění. Protože absolutně přesahuje každou ideu, kterou o něm mohu mít, proto nad ním nemohu mít moci.

Chce-li se já ospravedlnit, můžu se ovšem dát i jinou cestou: snažit se uchopit sebe sama v totalitě. Takovým se nám zdá být ono ospravedlnění svobody, o němž usiluje filosofie, která od Spinozy až k Hegelovi ztotožňuje vlnu a rozum a která - proti Descartovi - bere pravdu charakter svobodného díla, a umísťuje ji tam, kde zaniká protiklad já a ne-já, tedy do neosobního rozumu. Svoboda tu však není uchována, neboť je přivedena na reflex universálního řádu, jenž stojí sám na sobě a sám se ospravedlňuje tak, jako Bůh ontologického děkazu. Toto privilegium universálního řádu - že se opírá sám o sebe a sebe ospravedlňuje -, díky němuž je vlna ještě subjektivního díla karteziánské vlny, dává tomuto řádu božskou důstojnost. Vlnou by bylo cestou, v níž by se svoboda vzdávala své vlastní nahodilosti, v níž by se rozplynula v totalitě. Tato cesta ve skutečnosti zastírá antický triumf Stejného nad Jiným. Jestliže se svoboda tímto způsoby přestane pohybovat v arbitrálnosti osamělé jistoty evidence a jestliže tato samota se spojuje s neosobní realitou božského, pak v této sublimaci já mizí. Pro filosofickou tradici Západu se každý vztah mezi Stejným

a Jiným, pokud není stvrzením nadvlády Stejného, p evádí na neosobní vztah v universálním ádu. Filosofie sama se ztotož uje s nahrazením osob idejemi, mluv ího tématem a exteriority oslovování interioritou logického vztahu. Jsoucna se p evád jí na neutralitu ideje, bytí, pojmu. Práv proto, že chceme uniknout arbitrérnosti svobody a jejímu zaniknutí v neutralitě, chápeme já jako bez-božné a stvo ené - svobodné, a p ece schopné u init krok p ed svou podmínku - p ed Druhého, který vzdoruje „tematizaci“ anebo „p evedení na pojem“. Chceme-li se však vyhnout tomuto rozplynutí v neutralitě, klademe-li v d ní jako p íjetí Druhého, není to n jaký zbožný pokus zachránit Spiritualismus osobního Boha, nýbrž je to podmínka e i, bez níž filosofická rozprava sama není než nezda ený akt, záminka k nep erušované psychoanalýze, filosofii i sociologii, v nichž rozmluva mizí v Celku. Mluvení p edpokládá možnost p erušování a po ínání.

Chápeme-li v d ní jako samo *existování* tvora, jako krok za podmínku k Jinému, který zakládá, pak se odd lujeme od veškeré filosofické tradice, jež se - bez ohledu na heteronomní mín ní - v sob snaží nalézt základ sebe. Domníváme se, že existence *pro sebe* není posledním smyslem v d ní, nýbrž uvedení sebe v pochybnost, návrat k místu p ed já v p ítomnosti Druhého. P ítomnost Druhého - tato privilegovaná heteronomie - není proti svobod , nýbrž ustanovuje ji. Stud za sebe, p ítomnost Druhého a touha po n m nejsou negací v d ní: práv v d ní je jejich artikulací. Podstata rozumu nezáleží v tom, že by lov ku zajiš oval základ a zplnomocn ní, nýbrž že ho problematizuje a zve ke spravedlnosti.

Metafysika se tedy nesklání k tomuto existování já „pro sebe“, aby tu hledala pevnou p du, na níž by se mohla absolutním zp sobem p íbližovat k bytí. Její poslední postup se ned je v n jakém „poznej sebe sama“. Nikoli proto, že by toto „pro sebe“ bylo omezené anebo neup ímné, nýbrž proto, že samo není než svobodou, tedy že je arbitrérní a neospravedln é a v tomto smyslu hodné nenávisti: je to já, egoismus. Atheismus *já* vyzna uje p erušení *participace*, a tedy možnost hledat ospravedln ní, to jest závislost vzhledem k exteriorit , bez níž tato závislost pohlcuje závislé bytí, spoutané neviditelnými nitkami. B ží tedy o závislost, která *sou asn* uchovává nezávislost. Práv takový je však vztah tvá í v tvá . V hledání pravdy, jež je eminentn í individuálním dílem a jež se vždy, jak vid í Descartes, vyvozovalo z individuální svobody, se atheismus stvrzoval jako atheismus. Avšak

jeho kritická schopnost jej vede p ed jeho svobodu. Tato jednota spontánní svobody, jdoucí za svým p ímo vp ed, a kritiky, v níž je svoboda schopna zproblematizovat sebe samu, a tedy p edcházet sebe, se nazývá tvorem. Zázrak stvo ení nezáleží pouze v tom, že je stvo ením *ex nihilo*, nýbrž v tom, že vede k tvoru, jenž je schopen p íjmout zjevení, pochopit, že je stvo en a sebe sama uvést v pochybnost. Zázrak stvo ení záleží v tom, že tvo í mravní bytosti. Práv to však p edpokládá bez-božnost, avšak také - sou asn s atheismem a nad n j - stud za arbitrérnost svobody, která jej ustavuje.

Stavíme se tedy radikáln ě jak proti Heideggerovi, jenž vztah k Druhému pod izuje ontologii (Heidegger nadto vymezuje ontologii tak, jako by na ni bylo možné redukovat i vztah k partneru rozmluvy a k Pánu) a nevidí, že p vodní p ístup k Druhému je za hranicemi veškeré ontologie práv ve spravedlnosti a bezpráví. Existence Druhého se nás dotýká v kolektivit ě, avšak nikoli svou participací na bytí, jež je pro nás všechny již b ěžná, nikoli svou mocí a svou svobodou, kterou bychom m ěli podrobit a využít pro nás; nikoli diferencí svých atribut ě, jež bychom m ěli p íkonat v procesu poznání anebo ve vzruchu sympatie tím, že bychom s ním v sob ě splynuli, nikoli tak, jako by nám jeho existence byla na obtíž. Druhý se nás nedotýká jako ten, jehož je t ěba p íkonat, zahrnout, ovládnout, nýbrž jakožto jiný, nezávislý na nás; za každým vztahem, který k n ěmu m ěme mít, vystupuje jako absolutní. Tento zp sob p íjetí absolutního jsoucna odhalujeme práv ve spravedlnosti a nespravedlnosti jako uvedený v život rozmluvou, jež je podstatn ě u ením. Vst ícné p íjetí druhého - tento výraz vyjad ěuje sou asn pasivitu i aktivitu a vztah k jinému p enáší za dichotomie *a priori* a *a posteriori*, aktivity a pasivity, jež platí pro v ěci.

Chceme však rovn ěž ukázat, že vycházíme-li z v ěd ní, ztotožn ěného s tematizací, pak pravda tohoto v ěd ní vede ke vztahu k druhému - to jest ke spravedlnosti. Nebo smysl toho, o se zde snažíme, záleží v pop ení nevyko enitelného p esv ěd ení veškeré filosofie, že objektivní poznání je základním vztahem transcendence a že Druhý, jakkoli se od v ěcí liší, má být poznáván objektivn ě, t ěbaže sama jeho svoboda by již m ěla tuto nostalgii poznání vyvracet. Smysl všeho toho, co zde vykládáme, nezáleží v tvrzení, že druhý se navždy vymyká v ěd ní, nýbrž že zde nemá smyslu mluvit o poznání i nev ěd ní, pon vadž spravedlnost, tato transcendence par excellence a tato pod-

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

mínka v d ní naprosto není, jak by n kdo cht l, noesis korelativní s noematem.

#### 3. Pravda p edpokládá spravedlnost

Spontánní svoboda já, jež se nestará o své ospravedlní, je eventualita vepsaná v podstat odd lené bytosti: bytosti *neparticipující*, a potud odvozující svou existenci ze sebe, bytosti p icházející z dimenze interiority, bytosti s osudem, jenž se podobá osudu Gygov , který vidí ty, kdo jej pozorují, aniž jej vidí, a který ví, že není vid n.

Není však v Gygov postavení zahrnuta beztretnost jediné bytosti na sv t , to jest bytosti, pro kterou je sv t divadlem? A není práv toto sama podmínka osam lé a práv proto nepopírané a beztretné svobody, podmínka jistoty?

Není tento ml enlivý sv t - to jest toto ísté divadlo - práv p ístupný pravému poznání? Kdo m že trestat výkon svobody v d ní? Anebo, ješt p esn ji, jak se m že spontaneita svobody, manifestující se v jistot , sama uvést v pochybnost? Není pravda soub žná se svobodou, jež je p ed spravedlností, protože je svobodou bytosti, která je jediná?

#### *a) Anarchie divadla: zlomyslný démon*

Avšak absolutn ml enlivý sv t, který by k nám nep íšel z mluvy, t eba i lživé, by byl an-archický, byl by bez principu, bez po átku. Myšlení by nenaráželo na nic substanciálního. *Fenomén* by se v prvním kontaktu degradoval na *zdání* a v tomto smyslu by se pohyboval v dvojzna nosti, v tušení zlomyslného génia. Zlomyslný démon se neprojevuje, aby íkal své lži; setrvává jakožto možnost za v cmi, jež vypadají úpln tak, jako by se prost projevovaly. Možnost jejich poklesnutí na úrove obraz í zahalujících závoj spoluur uje jejich vyjevování v podob ístého divadla a ukazuje k n jakému záhybu, v n mž se skrývá zlomyslný démon. Odtud možnost universální pochybnosti, jež není n jakým osobním dobrodružstvím, které se p íhodilo Descartovi. Tato možnost konstituuje *jev* jako takový, a se ukazuje ve smyslové zkušenosti anebo v matematické evidenci. Husserl, jenž ovšem p ípoušt l možnost sebe-prezentace v cí, narazil na tuto dvojzna nost znovu v podstatné nezavršenosti této sebe-prezentace

a v tom, že je vždy možné, aby „syntéza“, resumující celý film jejích „aspektů“, ztroskotala.

Dvojnáost zde neplyne ze záměny dvou pojmů, dvou substancí anebo dvou vlastností. Není záměna těch, které se ukazují uvnitř již zjevného světa. Není též výsledkem záměny bytí a nicoty. Co se jeví, není degradováno na nicotu. Avšak jev, zdání, které není žádné nic, právě tak není bytím – třeba jen nějakým niterným bytím; jev, zdání totiž nikterak není v *sobě*. Vychází z jakoby posměšné intence. Pohrává si s tím, komu se na okamžik prezentovala skutečnost a jehož jev zazářil jako sama *ke* bytí. Nebo to, co je *převodní* a *poslední*, opouští tuto *ke* ži, v níž zazářilo ve své nahotě, jako obal, který je naznačeno, zakrývá, napodobuje i deformuje. Pochybnost, která má svůj pramen v této ustavené se obnovující dvojnáosti a jež konstituuje samo zjevování fenoménu, nepochybně pronikavost pohledu, který by mohl záměrně jasně rozlišená jsoucna, umístěná v plně jednoznačném světě; pochybnost nadto neproblematizuje setrvalost forem tohoto světa, jež by fakticky byla nesena v neumdlévajícím pohybu dle ní. Týká se upřímnosti toho, co se jeví. Jako by se v tomto mlénlivém a nerozhodnutém jevení vyhlávala lež, jako by nebezpečí omylu mělo svůj původ v klamu, jako by mléní bylo jen modalitou mluvy.

Mlénivý svět je svět, který k nám přichází od druhého, třeba by to byl zlovolný démon. Jeho dvojnáost ústí do výsměchu. Mléní tedy není pouhá nepřítomnost mluvy; mluva je na dně mléní jako úskočně zadržovaný smích. Je rubem *ke* i: mluvící dal znamenání, avšak unikl před každou interpretací – to mléní, které dává sílu. Mluva záleží v tom, že druhý je ku pomoci znaku, který vysílá, že asistuje své vlastní manifestaci prostřednictvím znaku, že tímto způsobem napravuje dvojnáost.

Lež zlovolného démona není mluva protikladná pravdivé mluvě. Je v meziprostoru mezi iluzorním a vážným, v němž dýchá subjekt, který pochybuje. Lež zlovolného démona je mimo každou lež. V běžné lži se mluvící sice přetváří, avšak touto mluvou přetvářky svou mluvu neopouští, a tedy může být vyvrácen. Rub *ke* i je jako smích, který se snaží rozbít *ke*, jako nekonečně se odrážející smích, v němž se jedna mystifikace zasouvá do druhé: nikdy nestojí na skutečné mluvě, nikdy nezáleží. Divadlo mlénivého světa fakticky je zaraženo: každý fenomén do nekonečna maskuje, mystifikuje, takže aktua-

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

lita tu není možná. Je to situace, kterou plodí tyto posmívání bytosti, jež spolu komunikují labirintem narážek a jež Shakespeare a Goethe předvádí v aródních scénách, kde se mluví antijazykem a kde odpovídat znamená zesměšňovat se.

#### *b) Výraz je princip*

Ambivalenci jevu předkonnává Výraz, v němž se mi představuje druhý, což je předvodní událost značení. Porozumění významu neznámá postupovat od jednoho členu vztahu k druhému, vnímat vztahy uvnitř toho, co je dáno. Předjímat danost znamená předjímat ji jako využití -jako výraz Druhého. Není třeba myticky předpokládat nějakého boha, jenž se ohlašuje skrze své své: své se stává naším tématem - a tedy objektem -jako to, co se nám nabízí, předchází k nám na základě předvodního učení, uvnitř něhož se ustavuje i vdecká práce, kterou vyžaduje. Svět se nabízí ve i druhého, předchází ve výpovědích. Druhý je principem fenoménu. Avšak fenomén není nějaká dedukce z druhého: neshledáváme se s ním tak, že bychom v pohybu, analogickém postupu od jevu k věci o sobě, vystupovali od znaku, jenž je v cí, k mluvčímu, který tento znak předkládá. Nebo dedukce je z předsob myšlení, který se aplikuje na již dané předem. Mluvčího však nelze dedukovat, protože každý děkaz již předpokládá vztah mezi druhým a mnou. Tento vztah je předpokladem každého symbolismu, a to nejen proto, že o tomto symbolismu je třeba se dohodnout, zavést určité konvence, jež podle Platóna v Kratylovi nemohou být ustaveny arbitrérně. Tento vztah je již nutný k tomu, aby se danost jevila jako znak, jako znak oznamující mluvčího bez ohledu na to, co tento znak označuje, a i kdyby byl nedešifrovatelný. Danost musí fungovat jako znak, aby byla předána. Ten, kdo o sobě dává v dět znakem jakožto označující tohoto znaku, není tím, co tento znak označuje, nýbrž znak vydává a dává. Darování odkazuje k dárci, ale tento odkaz není nějaká kauzalita, stejně jako není kauzální ani vztah znaku k jeho významu. Podrobněji se tím budeme zabývat později.

#### *c) Cogito a Druhý*

*Cogito* není počátkem této iterace snu. V karteziánském *cogito* je primární jistota (jež však podle Descarta již spoívá na existenci Boha),



arbitrární zastavení, které není ospravedlnováno sebou samým. Pochybnost stran objekt implikuje evidenci samého výkonu pochybování. I kdybychom je popírali, bylo by to jeho stvrzením. Myslící subjekt, který popírá své evidence, ve skutečnosti v *cogito* dospívá k evidenci tohoto díla negace, avšak na odlišné rovině, než na které popíral. Přede vším však dospívá k afirmaci evidence, která není poslední i prvotní afirmací, poněvadž i ona může být zpřoblematizována. Pravda druhé negace se afirmuje na rovině ještě hlubší, avšak jako to, co negaci neuniká. Není to prostě a jednoduše Sisyfova práce, protože distance, jež se v každém případě prochází, není stejná. Je to sestup ke stále hlubší propasti, kterou jsme na jiném místě nazvali holým bytím zde, jež je mimo negaci a afirmaci. A právě díky tomuto závratnému sestupu do propasti, díky této změně roviny není karteziánské *cogito* úvahou v běžném smyslu slova, ani intuicí. Descartes se pouští do díla nekonečné negace, které je dílem bez-božného subjektu, jenž zrušil participaci - a jenž (jakkoli je ve své smyslovosti schopen souhlasit) není schopen afirmace; je v pohybu směrem k propasti, závratně přitahující subjekt, jenž není schopen se zastavit.

Já v negativitě, manifestující se skrze pochybování, ruší participaci, avšak ani v pouhém *cogito* nenachází žádné zastavení. Ano může být Druhý, a nikoli toto já. Afirmace pochází od Druhého. Druhý je na počátku zkušenosti. Descartes hledá jistotu a zastavuje se hned po první změně roviny v tomto závratném sestupu. Protože má fakticky ideu nekonečna, může přede mnou návrat afirmace za negací. Avšak k tomu, abychom mohli ideu nekonečna, museli jsme již přijmout Druhého.

#### *d) Objektivita a vě*

Tímto způsobem by tedy měl enlivý svět byl an-archický. V důsledku by tu nemohlo začít. Avšak již jakožto an-archické v důsledku - na samé hranici non-smyslu - je pro vědomí zpřítomněno v tom, že čeká na slovo, které nepřichází. Mluva se tedy uvnitř vztahu k Druhému ukazuje jako znak, který vydává Druhý, by i třeba zastírá jeho tvář, to jest uhýbá před onou asistencí, kterou by Druhý měl přispívat znakem, jež vydává, a jež tedy vydává jako dvojznačné. Takto absolutně měl enlivý svět, svět lhostejný ke slovu, jež se zamluje, měl enlivý v mlčení, jež za jevy nedává tušit nikoho, kdo tento svět oznamuje

a kdo oznamuje jen tehdy, pokud oznamuje tento svět - třeba by i klamal prost ednictvím jev jako zlomyslný démon -, by se nemohl nabízet ani jako divadlo.

Nebo na divadlo se můžeme dívat jen tehdy, pokud má nějaký smysl. Smysluplné nepřichází až po „vidném“ a po „smyslovém“, které by naše myšlení určitým způsobem hnedlo a modifikovalo v souladu s kategoriemi *a priori*, protože vidné i smyslové je samo o sobě bezvýznamné.

Aby bylo možné pochopit nerozlučnou vazbu spojující jev s významem, snažili se mnozí vykládat jev jako sekundární vzhledem k významu, a proto jej kladli do účelnosti našeho praktického chování. To, co se pouze jeví, „istá objektivita“, „nic než objektivní“, by pak bylo pouze residuem této praktické účelnosti, z níž by vypalo svůj smysl. Odtud pak vyplývá prioritá starosti před kontemplací, zakotvení poznání v porozumění, jež má přístup ke „světskosti“ světa a jež otevírá horizont, v němž se může jevit předmet.

Objektivnost předmetu je tak podceňována. Odmítnutí antické teze, podle níž je představování základem všeho praktického chování -označované jako intelektualismus -je ukvapené. Ani nejpronikavější pohled by nebyl schopen odhalit ve věci její funkci prost edku. Stačí jen suspendovat akt, abychom mohli vnímat prost edek jako věc?

A je vůbec praktický význam povodní oblastí smyslu? Nepředpokládá již přítomnost myšlení, jemuž se význam ukazuje a v jehož oči tohoto smyslu nabývá? Stačí jeho vlastní postup k tomu, aby se objevilo myšlení?

Význam jakožto praxe vposled poukazuje k bytosti, existující kvůli této existenci samé. Význam je tedy převzat od něho, co je účelem sebe sama. Proto je ten, kdo rozumí významu, nezbytný v této věci, v níž věci nabývají smyslu, jako poslední člen této řady. Poukaz, který význam implikuje, by končil tam, kde odkaz odkazuje k sobě -ve slasti. Proces, z něhož jsoucna vypaávají smysl, by nebyl jen fakticky ukončený, nýbrž jakožto účelnost, finalita, by z *podstaty* záležel v tomto postupu ke konečnému cíli, v konění. Avšak dosažení cíle je právě bod, kde se veškerý význam ztrácí. Slast - uspokojení já a jeho egoismus - je završení, vzhledem k němuž jsoucna získávají i ztrácejí význam prost edk podle toho, jsou-li na cestě ke slasti anebo se od ní vzdalují. Avšak v završení tyto prost edky samy význam ztrácejí. Konečný účel je nevdomý, jakmile je dosažen. Jakým prá-

vem by nevinnost nev domého uspokojení m la osv tlovat význam v cí, je-li sama jistou letargií?

Význam byl fakticky vždy uchopován na rovin vztahu. Vztah se neukazoval jako inteligibilní obsah - intuitivně zachycený. Označoval jen na základ celého systému vztahů, jehož je součástí. Práv proto se v celé západní filosofii - a to již od pozdní Platónovy filosofie -jevilo poznávání poznatelného vždy jako pohyb, a nikdy jako názor. Husserl přeměnil vztahy v koreláty pohledu, který je zachycuje a chápe jako obsahy. Husserl tedy přechází s myšlenkou významu a inteligibility, které jsou vlastní obsahu jako takovému, přechází s myšlenkou závažnosti obsahu (která tkví v jeho jasnosti spíše než v rozlišení, které je relativita, protože odděluje předmět od toho, co tento předmět není). Avšak věc není jistě, může-li mít toto sebezpřítomnění ve své vlastní jaký smysl samo ze sebe. Tento realismus smyslu tedy korunuje idealismus, *Sinngebung* jako výkon subjektu.

Význam však tkví právě v prolomení poslední jednoty uspokojené bytosti. V cí začínají nabývat významu ve starosti této bytosti, jež je ještě „na cestě“. Z tohoto prolomu se pak odvozuje i samo v domí. Inteligibilní by tedy bylo spojeno s neuspokojeností, s dočasnou nouzí bytosti, s jejím pobýváním mimo završenost. Ale jakým zázrakem, jestliže koncem je završené bytí, jestliže akt je více než potence?

Není spíše třeba myslet tak, že problematizace, jež je u vědomím uspokojenosti, pochází nikoli z jejího neúspěchu, nýbrž z události, jejímž prototypem není proces finality? V domí, jež má í štítí, překračuje štítí a nevede nás po cestách, které k ní vedou. V domí, které má í štítí a dává význam štítí i úlovosti, úlovému zetření nástroj a jejich uživatel - nepochází z úlovosti. Objektivita, v níž je bytí předloženo v domí, není residuum úlovosti. Předměty nejsou předměty, když se nabízejí ruce, které je používají, ústma a nozdrami, o čich a uším, jež se z nich těší. Objektivita není to, co zbývá z nástroje i živiny, oddělených od světa, v němž se rozvíjí jejich bytí. Objektivita se vykládá v rozmluvě, mezi slovy, která předkládají svět vypovídáním.<sup>33</sup> Toto vypovídání se odehrává mezi dvěma body, které spolu tvoří nějaký systém, kosmos, totalitu.

---

<sup>33</sup> Francouzské *proposer* znamená předkládat, navrhopvat, kdežto *proposition* znamená také větu - pozn. překl.

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

Objektivita objektu a jeho význam pocházejí z *e i*. Tento způsob, jímž je objekt kladen jako téma, jež se nabízí, jakoby obaluje fakt znění; nikoli ten fakt, že myslitel, jenž toto téma zachycuje, je odkazován k tomu, co je označováno (a co je částí téhož systému), nýbrž fakt manifestace označujícího, toho, kdo znak vysílá, absolutní jinakosti, která však k němu mluví a právě tím tematizuje, to jest vypovídáním předkládá své té. Svět jako takto předložený, jako výraz, má smysl, avšak právě proto není nikdy „v originále“. Je absurdní, že by se nějaký význam mohl dávat leibhafti, že by jeho bytí záleželo v nějakém vyčerpatelném jevu. Tato ne-přítomnost toho, co má smysl, není nějaké méně, poukaz k realitě, kterou imituje, odráží anebo symbolizuje. Smysluplné odkazuje k označujícímu. Znak neoznačuje označící tak, jako označuje označené. Označené nikdy není úplná přítomnost; protože je samo oproti znakem, nepřichází v přítomné otevřenosti. Označící, ten, kdo vysílá znak, je ke mně obrácen tvářící i navzdor tomuto předkování znaku, a přitom se nedává jako téma. Může sice mluvit o sobě, ale v tomto případě se sám dává najevo jako označené, tedy jako znak. Druhý, označící, se manifestuje v promluvě tak, že mluví o světě, a nikoli o sobě, manifestuje se tím, že předkládá svět, že jej tematizuje.

Tematizace manifestuje Druhého, protože se výpověď, jež předkládá a nabízí svět, nevznáší ve vzduchu, nýbrž slibuje odpověď tomu, kdo ji přijímá a kdo se obrací k Druhému, protože v jeho výpovědi se mu dostává možnosti tázání. Otázka se nevysvětluje jen údivem, nýbrž přítomností toho, komu je adresována. Výpověď je situována v poli otázek a odpovědí. Výpověď je znak, který se již interpretuje, který přináší svět jím vlastní klíče. A právě tato přítomnost klíče, který interpretuje ve znaku, který je dán k interpretaci, je přítomnost Jiného ve výpovědi, přítomnost toho, kdo má že napomáhat své mluvě, je to rys uění, který patří ke každé promluvě. Mluvený rozhovor je plnost *e i*.

Význam i inteligibilita nepochází z identity Stejného, nýbrž z tváře Jiného, který se obrací ke Stejnému. Význam se nerodí proto, že Stejný má nějaké potřeby, že mu něco chybí a že vše, co je schopno vyplnit tento nedostatek, nabývá smyslu jeho prostědnictvím. Význam je absolutní nadbývání Jiného vzhledem ke Stejnému, který po něm touží, který touží po tom, co mu nechybí, který přijímá Jiného v tématech, jež mu Jiný předkládá anebo od něj přijímá, aniž by v tak-

to daných znacích absentoval. Význam pochází z Jiného, který vyslovuje sv t a naslouchá mu: jeho e a jeho porozum ní tento sv t tematizují. Význam vychází ze slova, v n mž je sv t tematizovaný i interpretovaný, v n mž ozna ující se nikdy neodduje od znaku, který ukazuje, nýbrž ujímá se jej práv tehdy, když jej vystavuje. Tato podpora, již se vždy dostává slovu, kladoucímu v ci, je jedinou podstatou e i.

Význam bytostí se nevyjevuje v perspektiv ú elnosti, nýbrž v perspektiv e i. Vztah mezi leny, které se vzpírají totalizaci, které se z n j odpoutávají anebo které jej precizují, je možný jen jakožto e . Resistance jednoho lenu vzhledem k jinému tu nemá sv j p vod v n jakém temném a nep átelském zbytku jinakosti, nýbrž naopak v nevy erpatelném nadbývání pozornosti, kterou mi promluva, která je vždy u ením, p ináší. Nebo promluva je vždy p evzetím toho, co jako znak rozvrhla, je to ustavi n obnovovaný p íslib vyjasn ní toho, co bylo ve slov temného.

Mít smysl znamená situovat se vzhledem k absolutnímu, to jest p ícházet z této jinakosti, která se nerozplývá ve svém vnímání. Taková jinakost není možná jinak než jako zázra ná hojnost, nevy erpatelné nadbývání pozornosti, jež vzchází v ustavi n zapo ínaném úsilí e i, snažící se vyjasnit svou vlastní manifestaci. Mít smysl znamená vyu ovat anebo být vyu ován, vyslovovat anebo moci být vyslovován.

V perspektiv ú elnosti a slasti se význam zjevuje pouze v práci, která p edpokládá zabrán nou slast. Avšak slast, jež se setkala s p ekážkou, by sama ze sebe nezpłodila žádný význam, nýbrž jen utrpení, pokud by se neodbývala ve sv t p edm t , to jest ve sv t , v n mž již zazn lo slovo.

Funkce po átku nep ísluší n jakému *kone nému ú elu*, jenž by se v systému odkaz vztahoval k sob (jak je tomu v p ípad v domí pro sebe). Po átek a konec nejsou posledními pojmy ve stejném smyslu. Ono „pro sebe“ se uzavírá do sebe a jakožto uspokojené ztrácí všechn význam. Tomu, kdo k n mu p ístupuje, se jeví stejn enigmatické jako jakýkoli jiný jev. Je p vodem - tím, co nese klí ke svému tajemství - co v sob chová slovo k jeho roz ešení. Na e i je výjime né to, že asistuje u svého vyjevování. Mluva záleží v tom, že je vysv tlováním mluvy. Je u ením. Jev je ztuhlá forma, kterou již kdosi opustil, zatímco v e i se skute uje nep erušovaný p ítok p ítom-

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

nosti, která trhá nevyhnutelný závoj svého vlastního jevu, jenž má jako každý jev ráz sochy. Jev odhaluje a skrývá, mluva záleží v tom, že v naprosté přítomnosti vždy znovu pokračává nevyhnutelné předstírání každého jevu. Práv tím dostává každý fenomén smysl - své smýšlení.

Sám počátek vědomí je možný jen tehdy, pokud se zruší trvalé odvození a trvalá dvojznačnost světa, v němž každý jev je možným zastíráním, v němž tedy počátek chybí. Mluva vnáší do této anarchie princip. Slovo je schopno odvozat toto mámení, protože v něm promlouvající bytost garantuje svůj jev, napomáhá, asistuje u své vlastní manifestace. Její bytí se uskutečňuje v této *asistenci*. Mluva, která již proniká tváří, která hledí na mne, jak se dívám, je první osvobozující dotek zjevení. Vzhledem k ní nabývá svět zaměření, to jest významu. Ve vztahu k mluvčímu svět počiná, což není totéž, jako kdyby k ní měl vést. Je vyčleněn, a tedy se může stát tématem, výpověď jej může předkládat. Vstup bytostí do výpovědi je původní událost: v ní *nabývají významu*, na jehož základě je tu pak možnost jejich algoritmického výrazu. Mluva je tedy počátek všeho významu - významu nástroj a všech lidských děl, protože skrze ni získává systém odkaz, na němž se význam zakládá, princip samého svého fungování - svůj klíč. Je není modalita symbolismu, nýbrž všechny symbolismus již poukazuje k němu.

#### *e) Je a pozornost*

Asistence bytosti u jejího zpřítomnění, tedy mluva, je využitím. Využití není jednoduché předávání nějakého abstraktního a všeobecného obsahu, který je již mně i Druhému společný. Nemá nakonec jen pomocnou funkci toho, co pomáhá duchu, jenž již nese v sobě svůj plod, aby jej porodil. Mluva ustavuje obecnost pouze tím, že *dává*, že zpřítomňuje fenomén jako daný, a dává tak, že tematizuje. Danost je vytvořena z věty. Jev ztrácí ve větě svou fenomenalitu, protože se ustaluje jako téma; na rozdíl od mlčenlivého světa, nekonečně zesílené dvojznačnosti, stojaté vody, vody, jež dříve v mystifikaci, která se vydává za mystérium, předložená výpověď vrací fenomén ke jsoucnu, k exterioritě, k Nekonečnosti Jiného, kterou moje myšlení neobsahuje. Definuje. Ona definice, jež lokalizuje předem v jeho rodu, předpokládá definici, jež vyproští jev beztvary fenomén

z jeho nejasnosti, aby mu dala směr na základ Absolutna, jeho poátku, aby jej tematizovala. Každá logická definice - *per genesim* anebo *per genus et differentiam specificam*<sup>34</sup> - již předpokládá tuto tematizaci, tento vstup do světa, v němž se již ozývají vety.

Dokonce i sama objektivace pravdy poukazuje k e i. Nekonečno, v němž se artikuluje každá definice, se samo nedefinuje, nenabízí se pohledu, nýbrž ohlašuje se; nikoli jako nějaké téma, nýbrž jako to, co tematizuje, jako to, na základěhož má být vše ustaveno identickým způsobem; avšak právě tak o sobě dává vědět tím, že asistuje na díle, jež je ohlašuje; nedává se pouze na vědomí, nýbrž mluví, je tvář.

Využívání jako konec dvojznačnosti i nejasnosti je tematizací fenoménu. Právě proto, že fenoménu mne naučil ten, kdo se v něm zaplétá - kdo se vrací k temnotě tematizace, jimiž jsou znaky - kdo mluví -, právě proto nejsem hříškou mystifikace, nýbrž uvažuji předem. Přítomnost druhého ruší anarchická kouzla fakt: svět se stává předem tem. Být předem tem, být tématem, znamená být tím, o čem mohu mluvit s ním, kdo pronikl záclonou fenoménu a spojil mne s ním. To je spojení, jehož strukturu vypovídáme, a tato struktura, jak jsme již naznačili, nemůže být jiná než mravní, takže základem pravdy je můj vztah k Jinému neboli spravedlnost. Klademe-li však mluvu na počátek pravdy, pak opouštíme ono odhalování, jež předpokládá samotou vidění jako prvotní výkon pravdy.

Tematizace jako dílo e i, jako *jednání*, jímž na mne působí Uitel, není nějaká mysteriózní informace, nýbrž výzva, obracející se k mé pozornosti. Pozornost a explicitní myšlení, jež pozornost umožňuje, jsou samo vědomí, a nikoli jeho jemnější stav. Avšak ona eminentně svrchovaná pozornost ve mně je to, co *podstatně* odpovídá výzvě. Pozornost je pozornost k němu, protože je pozorností vědomí němu. Exteriorita jejího východiště je pro ni podstatná, pozornost je samo napětí. Škola, bez níž žádné myšlení není explicitní, je podmínkou vědy. Právě zde se potvrzuje exteriorita, která svobodu neohrožuje, nýbrž dovršuje: exteriorita Uitele. Explikace myšlení je možná pouze ve dvou; neomezuje se na pouhé nalézání toho, co bychom již vlastnili. Prvním učením uitele je sama přítomnost toho, kdo učí, a na jejím základě pak vzniká představení.

---

<sup>34</sup> Ze vzniku,... rodem a druhovým rozdílem - pozn. p. ekl.

f) *e a spravedlnost*

Co však má že znamenat v ta: vyu ující, jenž se obrací k pozornosti, p esahuje v domí? Jakým zp sobem je vyu ující mimo v domí, které u í? Není v i n mu vn jší, jako je myšlený obsah vn vzhledem k myšlení, jež jej myslí. Exteriorita myšleného obsahu vzhledem k myšlení, které jej myslí, je p evzata tímto myšlením a v tomto smyslu *nep esahuje* v domí. Nic z toho, co se týká myšlení, je nem že p esahovat, vše je svobodn p evzato. *Nic krom soudce, jenž soudí samu tuto svobodu myšlení.* P ítomnost U itele, jenž svou promluvou dává smysl fenomén m a umož ůje je tematizovat, není p ístupna objektivnímu v d ní; svou p ítomností je ve spole nosti se mnou. P ítomnost bytosti ve fenoménu, která láme kouzlo zakletého sv ta, která pronáší „ano“, jehož je já neschopno, která p ínáší pozitivnost Druhého, jež je pozitivností par excellence, je ipso facto sociálním spojením, a-sociací. Avšak odkaz k po átku není v d ní tohoto po átku. Naopak, každá objektivace se již vztahuje k tomuto odkazu. Asociace jakožto zkušenost bytí par excellence neodhaluje. Lze ji nazvat odhalováním zjeveného - zkušeností tvá e, ale pak odbýváme p vodnost tohoto odhalování. Nebo práv v tomto odhalování zaniká v domí osam lé jistoty, v níž se odehrává všechno v d ní, dokonce i v d ní, jež m žeme mít o tvá i. Jistota totiž spo ívá na mé svobod a v tomto smyslu je osamocená. A tu prost edkují pojmy a priori, které mi umož ůjí chopit se danosti, anebo a je tu ve h e n jaká shoda v le (jak je tomu u Descarta), vždy je to vposled moje svoboda sama, která se ujímá zodpov dnosti za pravdivé. Asociace, vst ícné p íjetí u itele, je toho pravým opakem: v n m je výkon mé svobody uveden v pochybnost. Nazýváme-li mravním v domím takovou situaci, v níž je uvedena v pochybnost má svoboda, pak asociace i vst ícné p íjetí Druhého je mravní v domí. P vodnost této situace netkví jen v její formální antitezi vzhledem ke kognitivnímu v domí. Zproblematizování vlastního já je tím tvrdší, že já je již pod velice p ísnou kontrolou sebe sama. Toto vzdalování cíle s tím, jak se k n mu p íblížíjeme, je život mravního v domí. Nar stání požadavk , jež mám vzhledem k sob samému, zost uje soud, jenž se mne týká, zvyšuje mou odpov dnost. V tomto velice konkrétním smyslu nem že já, jehož se soud týká, tento soud nikdy p íjmout. Tato nemožnost p e-



vzetí je sám život - sama podstata - tohoto mravního v domí. Moje svoboda nemá poslední slovo, nejsem jediný. Proto říkáme, že pouze mravní v domí vychází ze sebe. Je to ještě jinak: v mravním v domí mám zkušenost, žež není souměřitelná s žádným apriorním rámcem - je to zkušenost bez pojmu. Všechna ostatní zkušenost je pojmová, to jest stává se mou anebo se vyvozuje z mé svobody. Popsali jsme bytostnou neukojitelnost mravního v domí, žež nepatří k řádu hladu a sytosti. Výše jsme již tímto způsobem definovali touhu. Mravní v domí a touha nejsou modality v domí vedle jiných, nýbrž jsou jeho podmínkou. Konkrétně jsou vstředným přijetím Druhého prostřednictvím jeho soudu.

Tranzitivita vyuování a nikoli interiorita vzpomínky manifestují bytost. Společnost je místo pravdy. *Mravní* vztah k užiteli, jenž mne soudí, je základem svobody mého lpění na pravdě. Tímto způsobem počiná se. Ten, kdo ke mně mluví a kdo se mi ve slovech dává, podržuje základní cizotu druhého, jenž mne soudí; naše vztahy nejsou reverzibilní. Tato přemoc její klade jakožto já, tedy vně mého vdomí a vzhledem k tomuto absolutnu nabývá smyslu *danost*.

„Sdlování“ myšlenek, vzájemnost dialogu již zakrývají hlubší podstatu věci. Ta záleží v nezvratnosti vztahu mezi Já a Jiným, ve vládě Mistra, která je totéž co jeho postavení Jiného, jenž je vně. Je se totiž mluvit jen tehdy, je-li mluvící poátkem svého mluvení, tedy setrvává-li za hranicí systému, není-li *na stejné rovině* jako já. Partner v rozmluvě není nějaký Ty, nýbrž Vy. Zjevuje se ve svém vrchnostenství. Exteriorita se tedy kryje s mocí. Moje svoboda je tak uvedena v pochybnost Mistrem, jenž ji má ustanovit. Pak se stává možnou pravda, suverénní výkon svobody.

## D. SEPARACE A ABSOLUTNO

Stejný a Jiný jsou ve vztahu a souasn se od n j *uvol ují*, jsou v tomto vztahu absolutn odd lení. Tuto separaci vyžaduje idea nekone na. Položili jsme ji jako poslední strukturu bytí, jako *d ní produkující* nekone nost samu. Spole nost tuto ideu realizuje *konkrétním* zp sobem. Jestliže však p istupujeme k bytosti na rovin odd lení, neznamená to, že k ní p istupujeme v jejím upadání? Postoje, které jsme již shrnuli, proti e í antickému privilegii jednoty, které se prosazuje od Parmenida ke Spinozovi a Hegelovi. Separace a interiorita byly nepochopitelné a iracionální. Metafysické poznání, které k sob váže Stejné a Jiné, tedy zrcadlilo toto upadání. Metafysika se snažila potla it odd lení, sjednocovat. Metafysické bytí m lo pohltit bytí metafysika. Faktické odd lení, v n mž má metafysika sv j po átek, by bylo výsledkem iluze í pochybení. Metafysika, jakožto ona etapa, kterou prochází bytost, která se navrácí k svému metafysickému prameni, jakožto moment d jin, který bude završen jednotou, by byla Odysseou a její neklid nostalgií. Avšak filosofie jednoty nikdy nebyla s to íci, odkud má pocházet tato iluze a tento akcidentální pád, v Nekone nu, v Absolutním a Dokonalém nemyslitelné.

Chápat odd lenost jako upadnutí, privaci í provizorní p erušení totality znamená neznat jinou separaci, než je ta, o které sv d í *pot eba*. Pot eba dosv d uje prázdnotu a nedostatek v pot ebném, jeho závislost na vn jšku práv proto, že pot ebný nemá cele své bytí, a tedy ani není ve vlastním slova smyslu *odd lený*. Jedna z cest ecké metafysiky záležela v navracení k Jednot , ve snaze splynout s ní. Avšak

ecká metafysika chápe Dobro jako oddílené od totality esence, tedy vidí (aniž by se opírala o tzv. východní myšlení) takovou strukturu, v níž totalita připouští to, co je mimo ni. Dobro je Dobrem v *sobě*, a nikoli ve vztahu k potěbě, které chybí. Je to cosi navíc vzhledem k potěbám. Práv proto je ale za hranicemi bytí. Jestliže jsme výše postavili proti sobě odhalování a zjevení, v němž se vyjadřuje pravda a osvětluje nás ještě dříve, než ji hledáme, pak jsme se již zde opět setkali s Dobrem v *sobě*. Plótinos se vrací k Parmenidovi tehdy, když jev esence představuje pomocí emanace a jako *sestup* od Jednoho. Platón nijak neodvozuje bytí Dobra: klade transcendenci jako to, co přesahuje totalitu. Platón tedy vedle potěb, jejichž uspokojení je vyplněním prázdna, vidí rovněž tužby, kterým nepodléhá utrpení a nedostatek a ve kterých poznáváme rysy Touhy, potěby toho, komu nic nechybí, tužby toho, kdo má cele své bytí, který jde za svou plností, kdo má ideu Nekonečna. Místo Dobra nad každou esencí je nehlubším uením - definitivním uením - nikoli theologie, nýbrž filosofie. Paradox Nekonečna, připouštění jícího bytí vně sebe sama, které nezahrnuje a které díky sousedství s oddíleným bytím završuje samu svou nekonečnost, stává se paradoxem stvoření, tak ztrácí svou opovržlivost.

Nesmíme však oddílení interpretovat jako nějaký istý a jednoduchý úbytek Nekonečna, jako degradaci. Oddílení vzhledem k Nekonečnu, oddílení slučitelné s Nekonečnem není nějaký prostý „pád“ Nekonečna. V tomto zdánlivém úbytku o sobě dávají vidět vztahy *lepší*, než jsou ty, které formálně, v živlu abstrakce spojují konečné s nekonečným, ohlašují se zde vztahy Dobra. Úbytek je tu jen tehdy, pokud z oddílení (a tvora) podržujeme v abstraktním myšlení pouze jeho konečnost, aniž bychom konečnost situovali v transcendenci, v níž dospívá k Touze a k dobrotě. Ontologie lidské existence - filosofická antropologie - stále jen parafrázuje toto abstraktní myšlení, když pateticky klade dříve právo na konečnost. Ve skutečnosti však jde o řád, v němž jediný sám pojem Dobra nabývá smyslu. Jde o společnost. Vztah nespojuje řádky, jež se doplňují a jež si tedy navzájem chybí, nýbrž spojuje řádky, které si dostačují. Tento vztah je Touha, život bytostí, jež již vlastní sebe. Nekonečno, myšlené konkrétně, to jest na základě oddílené bytosti, jež je k němu obrácena, *přesahuje* sebe sama. Jinak řečeno: otevírá si řád Dobra. Říkáme-li, že nekonečno je *myšleno* konkrétně na základě oddílené bytosti, jež

### *Oddíl první. Stejný a Jiný*

je k němu obrácena, pak to naprosto neznámá, že myšlení vycházející z oddělené bytosti by bylo relativní. Oddělení je sama konstituce myšlení a interiority, to jest vztahu v nezávislosti.

Nekone no se dle je, aniž by usilovalo okupovat totalitu a svou kontrakcí ponechává místo pro oddělenou bytost. Takto se tu rýsují vztahy, jež si razí cestu vně bytí. Nekone no, které se po zpětně kruhu neuzavírá do sebe, nýbrž které vystupuje z ontologické rozlohy, aby ponechalo místo oddělené bytosti, existuje božsky. Nad totalitou zakládá společnost. Vztahy, jež se navazují mezi oddělenou bytostí a Nekone nem, vykupují jakýkoli úbytek v tvořivé kontrakci Nekone na. Ilov k vykupuje stvoření. Společensví s Bohem není nijaký přídavek k Bohu ani vymizení intervalu, oddělujícího Boha od tvora. V protikladu k totalitě jsme je nazvali náboženstvím. Omezení tvůrčího Nekone na a mnohost jsou skutečné s dokonalostí Nekone na. Artikulují smysl této dokonalosti.

Nekone no si otevírá dle Dobra. Bůžstvo dle, který neprotivě i pravidlům formální logiky, nýbrž přesahuje je. Ve formální logice se nemůže obrážet rozlišení potěby a Touhy; touhu je v ní vždy možné zformovat podle modelu potěby. Z této ist formální nutnosti pochází i síla parmenidovské filosofie. Avšak dle Touhy - vztahu mezi cizinci, kteří si navzájem nechybí - touhy v její pozitivnosti - je stvrzen v myšlenke stvoření ex nihilo. Rovina potěbné bytosti, látky svého doplnění, se ztrácí a započiná se možnost sabbatové existence, v níž existence suspenduje nezbytnosti existence. Nebo jsoucno je jsoucnem, jen pokud je svobodné, to jest vně systému, který předpokládá závislost. Všechna omezení svobody jsou omezení bytí. Práv proto by mnohost byla ontologickým úpadkem bytostí, navzájem se omezujících svým sousedstvím. Od Parmenida a Plótina nemyslíme jinak. Nebo mnohost se nám jeví jako sjednocená v totalitě, jejíž rozmanitost nemůže být než zdánlivá a jinak nevysvětlitelná. Avšak myšlenka stvoření ex nihilo vyjadřuje právě mnohost, jež není sjednocena v totalitě. Tvor je existence, která sice závisí na Jiném, ale ne jako část, která se od něj odděluje. Stvoření ex nihilo ruší systém, klade bytost vně systému, to jest tam, kde je možná její svoboda. Stvoření ponechává bytosti stopu závislosti, avšak je to závislost, která nemá sobě rovnou: závislá bytost čerpá z této výjimečné závislosti, z tohoto vztahu, svou nezávislost, svou exterioritu vzhledem k systému. To podstatné ve stvořené existenci nezáleží v ome-

### *Separace a absolutno*

zeném charakteru jejího bytí a konkrétní struktura tvora se nevyvozuje z této konečnosti. To podstatné na stvořené bytosti záleží v její separaci vzhledem k Nekonečnu. Toto oddělení není prostě negací. Protože se uskutečňuje jako psychismus, otevírá se pro ideu Nekonečna.

Myšlení a svoboda k nám přicházejí z tohoto oddělení a z uvažování Druhého: tato teze je přímým opakem spinozismu.

## II

### INTERIORITA A EKONOMIE A.

#### ODDĚLENÍ JAKOŽTO ŽIVOT

##### 1. Intencionalita a sociální vztah

Popisujeme-li metafysický vztah jako dezinteresovaný, jako prostý každé participace, nebylo by správné vidět v něm intencionalitu, vdomíného, blízkost a souasný odstup. Jestliže Husserl v výraz evokuje vztah k objektu, k němu kladenému, k tematickému,<sup>35</sup> pak vztah metafysický neváže subjekt k objektu. To ale neznamená, že naše pojetí je anti-intelektualistické. Na rozdíl od filosofie existence nebudeme zakládat vztah ke jsoucnu, jehož bytí je respektováno a je v tomto smyslu absolutně vně, to jest je metafysické, na bytí na světě, na *starosti* a *obstarávání* heideggerovského *Dasein* ili pobytu. Obstarávání, tzn. práce, již předpokládá vztah k transcendentnímu. Nepokládáme-li poznávání ve formě objektivujícího aktu za něco, co by bylo na rovině metafysického vztahu, pak nikoli proto, že by se exteriorita, kterou kontemplace nazývá jako objekt - jako téma -, vzdalovala od subjektu úměrně narůstající abstrakci; je to naopak proto, že se od ní tato exteriorita nevzdaluje dostatečně. Kontemplující nazírání objektu má stále blízko k jednání; *zachází* se svým tématem, a tedy se odehrává na rovině, na které jedno bytí omezuje jiné. Metafysika se přibližuje, aniž by se dotkla. Jejím *způsobem* není jednání, nýbrž sociální vztah. Tvrdíme, že sociální vztah je zkušenost *par excellence*. Její místo je totiž před jsoucnem, jež se vyslovuje, tj. zstává v sobě samém. Jestliže tedy rozlišujeme objektivizující a meta-

---

<sup>35</sup> Zec.      μ, kladu - pozn. p. ekl.

fysický akt, nesmíme ujet tím k odmítnutí intelektualismu, nýbrž k jeho velice píšnému rozvíjení, pokud ovšem platí, že touhou intelektu je být v sobě. Bude proto třeba ukázat rozdíl, který dělí vztahy analogické transcendenci od vztahů transcendence samé. Ty vedou k Jinému, jehož způsobem je možné popsat na základě ideje Nekonečna. Vztahy, jež jsou analogické transcendenci - a mezi nimi i objektivující akt - setrvávají ve Stejném, jakkoli se opírají o transcendenci.

Analýza vztahů, které se vykazují uvnitř Stejného - a právě tomu je v novém následující oddíl - bude vlastně popisem tohoto intervalu oddělení. Formální vzorec oddělení není vzorcem každé relace, jež je součástí vzdáleností mezi členy vztahu i jejich sjednocením. V oddělení totiž sjednocení členů uchovává oddělení v eminentním smyslu. Bytost, která je ve vztahu, je v tomto vztahu absolvována, je v něm absolutní. Jeho konkrétní analýza, jak ji provádí bytost, jež tento vztah uskutečňuje (a která tento vztah uskutečňuje tím, že jej analyzuje), spatřuje oddělení jako vnitřní život neboli psychismus. To jsme již naznačili. Tato interiorita se však dále ukáže jako přítomnost doma u sebe, což znamená ekonomii a pobývání. Psychismus jakož i perspektivy, které otevírá, pak uchovávají onu distanci, jež dělí metafyzika od metafysického a jeho vzdorování totalizaci.

## 2. Žít z... (slast).<sup>36</sup> Pojem uskutečnění

Žijeme, jak se francouzsky říká, „*de bonne soupe*“, z „dobré polévky“, ze vzduchu, ze světla, z podívané, z práce, z myšlenek, ze spánku atd. To nejsou nějaké objekty představování. My z nich žijeme. To, z čeho žijeme, není ani nějaký „prost edek života“, jako je prost edkem ve vztahu k dopisu, který dovoluje napsat, není to ani úhel života, jako je úhel dopisu komunikace. V čem, z nichž žijeme, nejsou instrumenty ani nástroje ani prost edky v heideggerovském smyslu. Jejich existence není vyerpána utilitárním schematismem, jímž jsou vyznačeny, jak je tomu v případě kladiv, jehel anebo strojů. Jsou v jisté míře vždy - dokonce i kladiva, jehly a stroje - objektem slasti, nabízejí se, ozdobené a zabalené, našemu „požívání“. Zatímco odkaz

---

<sup>36</sup> Francouzské *jouissance*, slast, je od *jouir*, které znamená užívat, těšit se z něho - pozn. překl.

k instrumentu p edpokládá ú elnost a vyzna uje závislost vzhledem k jinému, toto „žít z..." charakterizuje samu nezávislost, nezávislost slasti a jejího št stí, které je p vodním rysem každé nezávislosti.

A naopak: nezávislost št stí závisí vždy na n jakém obsahu; je radost i námaha dýchat, dívat se, živit se, pracovat, zacházet s kladi- vem anebo se strojem atd. Avšak závislost št stí vzhledem k obsahu není závislostí ú inku vzhledem k p í in . Obsahy, z nichž žije život, nejsou pro tento život vždy nepostradatelné k tomu, aby se udržoval, jako jsou prost edky anebo jako je n jaké palivo nutné k „fungování" existence. Anebo alespo nejsou jako takové prožívány. Umíráme s nimi a n kdy rad ji zem eme, než abychom byli bez nich. Moment zotavování je však fenomenologicky zahrnut nap . ve skute nosti, že se živíme, je dokonce bytostný, a koli se nemusíme dovolávat poznatk fyziologa i ekonoma, chceme-li jej vyložit. Vyživování jakožto prost edek obnovování sil je transmutace jiného ve Stejné, jež je podstatn slastí: jiná energie, energie, o níž víme, že je jiná a že, jak uvidíme, je podkladem práv toho aktu, který k ní sm uje, se ve slasti stává mou energií, mou silou, mnou samým. Všechna slast je v tomto smyslu vyživováním. Hlad je pot eba, privace povýtce, a prá- v v tomto smyslu ono *žít z...* není pouhým uv domováním toho, co napl uje život. Tyto obsahy se prožívají: vyživují život. Žijeme sv j život. Žít je tranzitivní sloveso, jehož p ímými p edm ty jsou obsahy života. A akt žití t chto obsah je *ipso facto* obsahem života. Vztah k p ímému p edm tu slovesa existovat, které se stalo tranzitivním (po filosofech existence), se podobá vztahu k výživ , kde je sou asn vztah k objektu i vztah k tomuto vztahu, jenž rovn ž vyživuje a napl uje život. Svou radost i svou bolest prost neexistujeme, nýbrž existujeme z bolestí a radostí. A práv tento zp sob, jímž se akt živení živí samou svou aktivitou, je slast. Žít z chleba tedy neznamená ani si chleba p edstavovat, ani sm rem k n mu n jak konat, ani konat jeho pomocí. Je zajisté t eba si sv j chleba získávat a je t eba se živit, aby- chom mohli chléb získat, takže chléb, který jím, je rovn ž to, ím sv j chléb i sv j život získávám. Jestliže však pojídám sv j chléb, abych pracoval a žil, žiji *ze* své práce a *ze* svého chleba. Chléb a práce mne nerozptylují v pascalovském smyslu, neodvád jí mne od nahého faktu existence a nezabírají prázdnotu mého asu: slast je poslední v domí všech on ch obsah , které zapl ují m j život - slast je objímá. Život, který získávám, není *nahá* existence; je to život práce a živin; toto



jsou obsahy, jimiž se pouze nezabývá, nýbrž které jej „zamstňávají“, „baví“, jejichž je slastným prožíváním. Dokonce i když obsah života zajišťuje náš život, je prostědek vyhledávání právě tak i jako účel a sledování tohoto cíle se zase stává cílem. V cíli jsou tedy vždy více než přirozená nutnost, jsou milostí života. Žijeme ze své práce, která zajišťuje naši subsistenci; ale žijeme také ze své práce, protože práce zaplňuje (třídí i rozmoutí) život. K tomuto druhému smyslu „žít ze své práce“ se - je-li vše tak, jak má být - vrací smysl první. Viditelný objekt zaujímá život jakožto objekt, avšak viditelný objekt je „radostí“ života.

Zde to však neznamená nějaké viditelné viditelné: vztah života k jeho vlastní závislosti vzhledem k tomu, v čem je slast, která je jakožto štěstí nezávislostí. Akty života nejsou podmínky jakoby napjaté ke svému cíli. Žijeme ve vlastním domě, ale toto v domě v domě není reflexe. Nemá to viditelné, nýbrž slast a je to, jak budeme žít, sám egoismus života.

Řekneme-li tedy, že žijeme z obsahu, pak netvrdíme, že se k nim uchylujeme jako k podmínkám zajištění našeho života, který by tu platil jako nahý fakt existování. Nahý fakt života nikdy není nahý. Život není nahý, ale být, ontologická *Sorge*, starost o tento život. Vztah života k samým podmínkám vlastního života se stává živinou a obsahem tohoto života. Život je *láska k životu*, vztah k obsahu, které nejsou moje bytí, avšak jsou mi dražší než moje bytí: myslet, jíst, spát, žít, pracovat, vyhřívat se na slunci. Tyto obsahy, jež jsou odlišné od mé substance, a přitom ji konstituují, jsou cenou mého života. Pokud je život redukován na čistou a nahou existenci, jako je existence stín, které v podstatě navštěvuje Odyseus, pak se život sám rozplývá ve stín. Život je existence, která nepřechází svou esencí. Esence je jeho cenou; a hodnota zde konstituuje bytí. Realita života je již na rovině štěstí a v tomto smyslu je mimo ontologii. Štěstí není případek bytí, poněvadž pro štěstí riskujeme život.

Jestliže toto „žít z...“ není prostým představováním něčeho, potom „žít z...“ nespadá pod kategorii vědomostí a schopností, které mají určitý význam v aristotelské ontologii. Aristotelský akt je totéž co bytí.

Žít jako situovaný v systému účelů a prostědek se aktualizuje tím, že aktem vychází za své zjevné meze. Lidská přirozenost se stejně jako jakákoli jiná uskutečňuje, tj. cele se stává sebou samou tím, že funguje, že se vztahuje. Veškeré bytí je vykonávání bytí, tedy ztotožňování bytí s aktem, v čem není metaforické. Záleží-li toto „žít

z...", slast, v tom, že se uvádí ve vztah k němu jinému, pak se tento vztah nerýsuje v rovině *istého bytí*. Nadto akt sám, jenž se rozvíjí v rovině bytí, vchází do našeho štěstí. Žijeme z aktu - a ze samého aktu bytí, stejně jako žijeme z idejí a pocitů. Co dlužím a co jsem, je součástí toho, že *ěho* žiji. K tomu se vztahuji vztahem, který není ani teoretický, ani praktický. Za teorií a praxí je slast z teorie a praxe: egoismus života. Poslední relací je slast, *šťastí*.

Slast není psychologický stav jako jiné, afektivní tonalita empirické psychologie, nýbrž je to samo chvění já. Jsem v něm vždy v druhém stupni, jenž však ještě není stupněm reflexe. Šťastí, v němž se pohybujeme již samým faktem žití, je totiž vždy mimo ono bytí, v němž jsou vykrojeny věci. Je to vyvrácení, ale takové, v němž vzpomínka na aspiraci dává tomuto vyvrácení ráz završení, jež je *více* než ataraxie. *isté* existování je ataraxie, štěstí je završení. Slast je u nás na ze vzpomínky *žítí*, je uhašením. Je to akt, vzpomínající si na svou „potenci“. Nevyjadřuje, jak by chtěl Heidegger, způsob mého zasazení - mé *dispozice* v bytí, tonus mého trvání. Není to mé setrvávání v bytí, nýbrž je to již překročení bytí; bytí samo „přichází“ k tomu, kdo má hledat štěstí, je jako nový lesk nad substancialitou; bytí samo je obsah, který utváří bídu i štěstí toho, kdo pouze nerealizuje svou plnozrností, nýbrž v bytí hledá triumf, nemyslitelný v řádu substancí. Substance jsou pouze tím, čím jsou. Nezávislost štěstí se tedy odlišuje od oné nezávislosti, kterou podle filosofů mají substance. Jako by se jsoucno mohlo nad plností bytí ucházet o nový triumf. Ovšemže je nám možné namítnout, že tento triumf umožní ačiní vzácným pouze nedokonalost onoho existování, které má jsoucno k dispozici, a že to není nic než plnost existování. Odpovíme tedy, že podivná možnost neúplného bytí je již otevřením řádu štěstí a že je výkupným tohoto příslibu nezávislosti, vyšším než je substancialita.

Šťastí je podmínka aktivity, pokud aktivita znamená zážitek v trvání, jež je spojitý. Akt zajišťuje předpokládá bytí, avšak v anonymním bytí, v němž konec a počátek nemají smysl, vyznačuje jistý počátek a jistý konec. Slast tedy uskutečňuje nezávislost vzhledem ke kontinuitě, uvnitř této kontinuity: každé štěstí se přichází poprvé. Subjektivita pramení v nezávislosti a ve svrchovanosti slasti.

Platón mluví o duši, jež si popává pravdu.<sup>37</sup> V rozumovém myšlení, v němž se projevuje svrchovanost duše, rozlišuje vztah k objektu, který není pouze kontemplativní, nýbrž stvrzuje Stejnost myslícího v jeho svrchovanosti. Z oné louky v krajině pravdy „pochází pastva přirozená pro nejlepší složku duše a tím... se živí ústroj peruti kterou je duše nadnášena“.<sup>38</sup> Co tedy duši umožňuje povznést se k pravdě, je vyživováno pravdou. V celé této knize se stavíme proti všeobecné analogii mezi pravdou a živinou. Protože metafysická Touha je nad životem, nelze tu mluvit o nasycenosti. Avšak pokud platónský obraz platí o myšlení, popisuje vztah, který završí život, v němž je jeho nejvyšším obsahem právě připoutanost k obsahu, které jej naplňuje. Spotřebování živin je živinou života.

### 3. Slast a nezávislost

Řekli jsme, že *žít z něho* není totéž, co *erpat od něho* životní energii. Život nezáleží ve vyhledávání a spotřebě pohonných látek, poskytovaných dýcháním a výživou, nýbrž, lze-li to tak říci, záleží ve spotřebování živin pozemských i nebeských. Jakkoli tedy závisí na něme, čím sám není, není tato závislost na druhé straně bez svého protějšku, který ji nakonec ruší. To, z něho žijeme, nás nezotrokuje, nebo to vše slastně požíváme. Potřebu nelze vykládat jako prostý nedostatek, a to i navzdor psychologii potřeby, jak ji podává Platón, ani navzdor kantovské etice - jakoistou pasivitou. Lidské bytí se těší ze svých potřeb, je ve svých potřebách šťastné. Paradox tohoto „žít z něho“ anebo, jak by řekl Platón, pošetilost těchto radostí, tkívá právě v zalíbení v tom, na čem závisí život. Není tu tedy na jedné straně panství a na druhé závislost, nýbrž panství v této závislosti. To je možná sama definice libosti a zalíbení. „Žít z...“, to závislost proměňuje se ve svrchovanost, v bytostně egoistické štěstí. Potřeba - *Venus vulgaris* - je rovněž v jistém smyslu dítkem a - je to jakožto pramen na rozdíl od touhy, jež je příslušná k němu - se jí nedostává, to je zdrojem plnosti a bohatství. Potřeba, tato šťastná závislost, je schopna uspokojení stejn

<sup>37</sup> *Faidros*, 246e.

<sup>38</sup> *Faidros*, 248b-c; překl. F. Novotného.

jako prázdno, jež se naplňuje. Fyziologie, která zkoumá zvěšskou, nám říká, že prázdno je nedostatek. Ale to, že člověk má být šasten ze svých potřeb, naznačuje, že v lidské potřebě se fyziologická rovina překračuje a že počinaje potřebou jsme již za kategoriemi bytí - a to i přesto, že strukturu štěstí (nezávislosti skrze závislost, „já“ i lidského tvora) nelze logicky zprůhlednit bez protivení.

Potřebu ani slast nelze vystihnout pojmy aktivity a pasivity, by by nakonec splynuly v pojmu konečné svobody. Slast ve vztahu k potravě jež je vzhledem k životu ono *jiné*, je nezávislostí *sui generis*, je to nezávislost štěstí. Život, který je životem z něho, je štěstím. Život je afektivita a pocíování. Žít znamená těžit se ze života. Zoufat si nad životem má smysl jen proto, že život je převodní štěstím. Utrpení znamená, že štěstí schází; není tedy přesné, říkáme-li, že štěstí je nepřítomnost utrpení. Štěstí není u jiného z nepřítomnosti potřeb, jejichž tyranii a vnučenost odmítáme, nýbrž je to uspokojení všech potřeb. Práv proto není zbavenost potřeb privací, nýbrž je to privace v takové bytosti, která zná nadbytek štěstí, je to privace v plně uspokojeném bytí. Štěstí je završení: je v uspokojené duši, a nikoli v duši, která své potřeby umrtvila, ve vykleštěné duši. A poněvadž život je štěstí, je osobní. Personalita osoby, ipseitas „já“, které je víc než partikulárnost atomu a individua, je partikulárnost štěstí slasti. Slast uskutečuje se bez-božně<sup>39</sup> oddělení: deformalizuje pojem oddělení, jež není nijakým záezem v abstraktním poli, nýbrž je to existence autochtonního já u sebe doma. Duše není jako u Platóna to, co „přijímá o všechno bezduché“;<sup>40</sup> přebývá sice v tom, čím není, avšak právě tímto přebýváním v „jiném“ (a nikoli v logickém smyslu prost ednictvím protikladu k jinému) nabývá své identity.

#### 4. Potřeba a tělnost

Je-li slast vírem Stejného, není proto neznalostí jiného, nýbrž je jeho vykoisťováním. Jinakost tohoto jiného, kterým je svět, je překonána potřebou, již si slast připomíná a kterou objímá. Potřeba je první pohyb Stejného; potřeba je sice rovněž závislost vzhledem k jinému,

<sup>39</sup> V orig. *athée* - pozn. překl.

<sup>40</sup> *Faidros*, 246b.

avšak je to závislost skrze *as*, závislost, která není okamžitým zrazením stejného, nýbrž pozdržením i odkladem závislosti, a tedy dává možnost ulomit v práci a ekonomii hrot jinakosti, na které pot eba závisí.

Platón, který odmítl radosti, provázející uspokojení pot eb, jako iluzorní, zavedl negativní pojem pot eby: je to *mén*, nedostatek, jejíž vypl uje uspokojení. Podstata pot eby by se tedy měla ukazovat v pot eb poškrabat se, mám-li vyrážku anebo nějakou nemoc. Musíme se spokojit s takovou filosofií pot eby, která pot ebu chápe v této její bídě? Bída je jedním z nebezpečí, kterým se vystavuje osvobozování lov ka, p ekra ujícího animální a vegetativní podmínky. Ale i bez ohledu na toto riziko záleží podstatný charakter pot eb právě v tomto zlomu. Rozumí pot eb jako prosté privaci znamená uchopovat ji uprostřed dezorganizované společnosti, která jí nenechává ani *as* ani v domě. Podstatu pot eby tvoří tato distance, vsouvající se mezi lov ka a svět, na kterém lov ka závisí. Jistá bytost tedy odstoupila od světa, jímž se nicméně živí! část onoho bytí, které se oddělilo od celku, v němž jsou jeho kořeny, disponuje svým bytím a jeho vztah ke světu je například jen pot ebou. Osvobozuje se od veškeré tíže světa, od bezprostředních a ustávaných kontaktů. Zaujalo odstup. Tato distance se může promítnout *as* a podílet svět osvobozené, bytostné bytosti. Je zde tedy jistá dvojznámost, jejíž artikulací je *to lo*. Animální pot eba je osvobozena od vegetativní závislosti, avšak tato svoboda je závislostí a nejistotou. Pot eba divocha je neodlučitelná od zápasu a strachu. Vnímá svět, od něhož se osvobodil, je pro něj nadále hrozbou. Avšak pot eba je také *as* práce: vztah k jinému, odevzdávajícímu svou jinakost. Je mi zima, mám hlad, mám žízeň, jsem nahý, hledám lepší - jakmile se všechny tyto závislosti vzhledem ke světu staly pot ebou, vytrhují instinktivní bytost z anonymních hrozeb a zakládají bytost nezávislou na světě, pravý *subjekt*, schopný zajišťovat uspokojování svých pot eb, které poznává jako hmotné, tedy uspokojitelné. Pot eby jsou v mé moci, konstituují mne jakožto Stejněho, a nikoli jako závislého na Jiném. Moje *to lo* není jen způsob, jímž je subjekt redukován na otroctví a jímž závisí na tom, čím není, nýbrž je to způsob, jak vlastnit a pracovat, jak mít *as* a p ekonávat jinakost toho, z něho má žít. *To lo* je vlastně sebe sama, jímž „já“, které se osvobodilo od světa, přemáhá bídu tohoto osvobození. K tomu se ještě vrátíme.

Jakmile „já“ poznalo své pot eby jakožto hmotné, tj. jako uspokojovatelné, m že se obrátit k tomu, co mu nechybí. Odlišuje hmotné od duchovního, otevírá se Touze. Avšak již práce vyžaduje rozmluvu, a tedy i výsostné postavení jiného, neredukovatelného na stejnost, vyžaduje p ítomnost Jiného. P írodní náboženství neexistuje; ístou p írodu opouští již lidský egoismus *lidským t lem vzp ímeným* vzh - ru, p ímknutý k *vertikalit* . *To není jeho empirická iluze, nýbrž je to jeho ontologické d ní a jeho nedostižné sv dectví*. „Já mohu“ pochází z této vysokosti.

Vra me se ještě jednou k rozdílu mezi pot ebou a Touhou. V pot eb se mohu zakousnout do skute nosti a p ínášet si uspokojení asimilací jiného. V Touze není žádné zakusování do bytí, není tu nasycování, nýbrž neprom ítelná budoucnost p ede mnou. Práv proto m í as, který p edpokládá pot eba, dává Touha. Lidská pot eba již spoívá na Touze. Pot eba má í as p em ít práci *jiné* ve *stejně*. Existují jako t lo, to jest jako vzty ený vzh ru; t lo je orgán, který m že uchopovat a klást p ed sebe v tomto sv t , na kterém závisí, technicky uskute nitelné cíle. Pro t lo, které pracuje, tedy ještě není hotovo a ud láno vše - a práv proto být t lem znamená mít í as uprost ed fakt, být *já*, a p ítom žít v *jiném*.

Zjevení distance je zjevení dvojzna né, pon vadž í as bo í jistotu okamžitého št stí a sou asn umož uje p ekonat takto odhalenou k ehkost. A práv vztah k jinému, jenž je vepsán v nap ímenosti t la, umož uje prom nu slasti na v domí a práci.

## 5. Afektivita jakožto ipseita „já“

Zde se pak rýsuje možnost pochopit jedine nost „já“. Jedine nost „já“ vyjad uje odd lení. Odd lení par excellence je samota a slast - št stí í nešt stí - je izolace.

„Já“ není jediné tak jako Eiffelova v ž anebo Mona Lisa. Jedinost "já" nezáleží pouze v tom, že je jediným exemplá em, nýbrž v tom, že existuje, aniž by m lo n jaký rod, aniž by bylo individuací n jakého pojmu. Ipseitas „já“ záleží v tom, že stojí mimo rozlišování individuálního a všeobecného. Toto odmítnutí pojmu nep edstavuje n jaký odpor proti zevšeobec ování ze strany , jež je na stejné rovin jako pojem a jímž se pojem definuje jakožto antiteze. Odmítnutí po-

jmu zde není jen jedním z aspektů jeho bytí, nýbrž je to veškerý jeho obsah: interiorita. Toto vzepření se pojmu vede odmítající bytost do dimenze interiority. Je u sebe doma. „Já“ je tedy zpočátku sobě, jímž se konkrétně uskutečňuje prolomení totality, vymezující přítomnost absolutně jiného. Je to osamlost par excellence. Tajemství „já“ zaručuje diskretnost totality.

Tato logicky absurdní struktura jedinečnosti, tato neúspěšnost na rodu je sám egoismus štěstí. Štěstí si ve svém vztahu k „jinakosti“ živin dostává; dostává si právě *následkem* tohoto vztahu k Jinému - záleží v tom, že uspokojuje své potřeby, a nikoli v tom, že je potlačuje. Štěstí si dostává „nedostatků“ potřeby. Nepřítomnost slasti, kterou zavrhoval Platón, nekompromituje okamžik dostatku. Protiklad efemérního a věčného neukazuje pravý smysl dostatečnosti. Dostatek je sama kontrakce ego. Je to existence *pro sebe*, avšak přitom nikoli kvůli své vlastní existenci, ani jakožto představování sebe sebou samým. Je pro sebe tak, jak to naznačuje obrát „každý za sebe“, je pro sebe, jako je pro sebe „hladový žaludek, který nemá uši“, schopný zabít pro jediného sousta chleba; je pro sebe jako sytý, který nechápe hladového, a přichází k němu jako filantrop k ubožákovi i k nějakému podivnému druhu. Dostatečnost tohoto *slastného požívání* skanduje egoismus neboli ipseitu Ego a Stejného. Slast je ústup do sebe, je to involuce. To, co se nazývá afektivním stavem, není nějaký pochmurný monotónní stav, nýbrž je to chvíle živé exaltace, v níž povstává „já“ jako ono samo. Nebo „já“ není *podklad* slasti. „Intencionální“ struktura je zde zcela odlišná. Já je kontrakce pocíťování, je to půl spirály, jejíž stáčení a involuce jsou rýsovány slastí: ohnisko kvůli je její součástí. Slast se rozehrává právě jako toto „stáčení“, jako pohyb k sobě. Snad je již těžkořejší, v jakém smyslu jsme mohli výše říci, že „já“ je apologie: bez ohledu na to, jak je tento egoismus promluvou transfigurován, je to vždy kvůli štěstí, jež je základem egoismu, že já, jež promlouvá, obhájí sebe sama.

Prolom totality, který se uskutečňuje slastí samoty - anebo osamlostí slasti - je radikální. Jakmile kritická přítomnost Jiného tento egoismus zpochybní, nerozbije ještě jeho osamlost. Osamlost se znovu pozná ve starosti o *vdání*, jež se formuluje jako problém přívodu - nepochopitelného v totalitě. Tento problém neeší pojem kauzality, a to právě proto, že jde o já *jako ono samo*, o absolutně izolovanou bytost, jejíž izolovanost by kauzalita zkompromitovala tím, že by ji

vracelo do ady. Pouze pojem stvoření je píměný tomuto tázání, nebo respektuje jak absolutní novost „já“, tak jeho sepětí s principem, jeho zproblematizování. S osamlostí subjektu se znovu setkáme v dobru, jež je vyústěním apologie.

Vyvstání já jako sebe sama ze slasti, kdy se substantnost „já“ nevnímá jako subjekt slovesa „být“, nýbrž jako implikovaná ve štěstí (tedy jako nenáležící ontologii, nýbrž axiologii) je exaltací *jsoucího* jako takového. Pak ale jsoucí nepodléhá soudu „porozumění bytí“ ili ontologie. Subjektem bytí se stáváme nikoli tím, že na sebe bereme bytí, nýbrž slastným požíváním štěstí, interiorizací slasti, která je rovněž exaltací, tím, co je „nad bytím“. Jsoucí je vzhledem k bytí „autonomní“; neoznačuje participaci na bytí, nýbrž štěstí. A jsoucí par excellence je lov k.

Je-li „já“ ztotožněno s rozumem, tedy pojato jako schopnost tematizace a objektivace, ztrácí svou ipseitu. Představovat si znamená zbavovat se své vlastní subjektivní substance a umrtvovat slast. Když si Spinoza představuje toto umrtvení jako bezmezné, separace se rozpívá. Avšak radost z tohoto intelektuálního splynutí a svoboda této poslušnosti vyznačují prahu v takto pojaté jednotě. Rozum umožňuje lidskou společnost, avšak společnost, jejíž členové by byly pouhé rozumy, by se jako společnost rozplynula. Vždyť o něm by naprosto rozumová bytost mohla mluvit s jinou naprosto rozumovou bytostí? Rozum nemá plurál: jak by se mohly od sebe různé rozumy odlišovat? Jak by byla možná kantovská říše úel, kdyby rozumné bytosti, z nichž se skládá, neuchovaly jako princip individuace svůj požadavek štěstí, zážitek zachráněný před ztroskotáním smyslové přírody? U Kanta se „já“ znovu objevuje v této podobě štěstí.

Být „já“ znamená existovat tak, že vždy jsme již za bytím, ve štěstí. Být neznamená pro „já“ stavět se proti němu, ani si něco představit, ani si něčím sloužit, ani o něco usilovat, nýbrž zněho se těšit.

## 6. „Já“ slasti není ani biologické, ani sociologické

Individuace štěstím individuuje „pojem“, jehož obsah (*comprehensio*) spadá vjedno s rozsahem (*extensio*). Individuace pojmu skrze identifikaci „já“ jako sebe sama tvoří obsah tohoto pojmu. Pojem oddělené osoby, kterou jsme se zabývali v popisu slasti a která se ustavuje



v nezávislosti štítí, se liší od pojmu osoby, jak jej konstruuje filosofie života i rasy. V exaltaci biologického života se osoba vynořuje jakožto produkt druhu i neosobního života, který se obrací k individuu, aby si zajistil svůj neosobní triumf.<sup>41</sup> V této *participaci* na tom, co „já“ překračuje, by jeho jedinnost, jeho statut individua bez pojmu zanikly.

Pátos liberalismu, kterému muž se jednou stranou přibližujeme, tkví v prosazování osoby, pokud nereprezentuje nic jiného - to jest právo, pokud je bytím sebou samou. Mnohost je tedy možná jen tehdy, pokud individua zachovávají svá tajemství, pokud vztah, který je váže jakožto mnohost, není viditelný zvnějšku, nýbrž jde od jednoho k druhému. Kdyby byl zcela viditelný zvnějšku, kdyby vnějším perspektivou ukazovala poslední realitu mnohosti, pak by tato mnohost byla totalitou, na níž by individua participovala. Vazba mezi osobami by neuchovávala mnohost postupného přibližávání. Má-li tu být mnohost, pak vztah, jenž jde ode mne k bližnímu - postoj jedné osoby vzhledem k druhé - musí být silnější než formální význam konjunkce, v níž hrozí degradace každého vztahu. Tato vnitřní síla se konkrétně stvrzuje v tom, že vztah směřující od Já k Jinému nelze zahrnout do sítě vztahů, které jsou viditelné pro někoho ztotožněného. Kdyby se tato vazba Já a Jiného dala zcela uchopit zvnějšku, pak by pohled objímající tuto vazbu potlačil samu mnohost tímto poutem spojenou. Individua by se jevila jako participující na totalitě: bližní by byl redukován na druhý exemplář „já“ - oba by byli zahrnuti stejným pojmem. Pluralismus není numerická mnohost. Aby se uskutečnil pluralismus jako takový, který formální logika není schopna reflektovat, je třeba, aby tu byl v hloubce pohyb od já k jinému, aby tu byl postoj já vzhledem k bližnímu (postoj již *kvalifikovaný* jako láska i nenávisť,

---

<sup>41</sup> Srv. např. Kurt Schilling, „Einführung in die Staats- und Rechtsphilosophie“, in: *Rechtswissenschaftliche Grundrisse*, vyd. Otto Koellreuter, Junker und Dunhaupt Verlag, Berlin 1939. Podle této knihy, která je typická pro rasistickou filosofii, jsou individualita a socialita událostmi života, které přecházejí individua a utvářejí je tak, aby se lépe adaptovala a mohla žít. Pojem štítí a všechna individualita, kterou tento pojem evokuje, v této filosofii chybí. Nouze - *Not* - je tím, co život ohrožuje. Stát pouze tuto mnohost organizuje, aby umožnil život. Osoba je až do konce - a to i osoba v době - ve službě životu a tvorbě života. Vlastní princip osobnosti nikdy není cílem.

jako poslouchání i rozkazování, jako uení i vyuování atd...), který by nebyl druhem relace vůbec; což znamená, že pohyb od já k jinému se nemůže ukazovat jako téma nějakému objektivnímu pohledu, oproti němu od této konfrontace s Jiným, nějaké reflexi. Pluralismus předpokládá radikální jinakost jiného, jehož jednoduše *nepojímám* ve vztahu k sobě, nýbrž se s ním *stetávám* na základě svého egoismu. Jinakost bližního je v něm, a nikoli ve vztahu ke mně, *odhaluje se*, avšak předstupuji k ní ze sebe, a nikoli nějakým srovnáváním sebe s Jiným. K jinakosti bližního mám předstup na základě společenství s ním, a nikoli tím, že bych tento vztah opouštěl a reflektoval jeho koncové leny. Předklad tohoto vztahu, ustaveného ještě předtím, než je reflektován, dává sexualita: druhé pohlaví je jinakost, jejímž nositelem je bytost jakožto esence, a nikoli jako rub své identity, a předtím nemůže afikovat nějaké bezpohlavní já. Bližní jako pán nám rovněž může posloužit jako předklad jinakosti, jež není jinakostí pouze *vzhledem* ke mně, která - a náleží k esenci Jiného - je nicméně viditelná pouze od nějakého „já“.

## B. SLAST A PŘEDSTAVOVÁNÍ

To, z čeho žijeme a z čeho se těšíme, není totéž co život sám. Jím chléb, poslouchám hudbu, sleduji postup svých myšlenek. Tebaže žiji svůj život, jsou přesto život, který žiji a fakt jeho žití odlišné, jakkoli je pravda, že tento život sám se ustaví na bytostným způsobem stává svým vlastním obsahem.

Je možné nějak upravit tento vztah? Není slast jako způsob, jímž se život vztahuje ke svým obsahům, nýbrž jakou formou intencionality v husserlovském smyslu, vezmeme-li ji v jejím nejširším významu, tedy jako universální fakt lidské existence? Každý moment života (v doměho, a dokonce i v doměho, jak jej tuší v domě) je ve vztahu k němu *jinému*, než je tento moment sám. Rytmus, jímž se tato teze vykládá, známe: každý vjem je vjemem vnímaného, každá idea je ideou nějakého ideatum, každá touha je touhou něho touženého, každá emoce je emocí něho emotivního; avšak i každá temná myšlenka našeho bytí je orientována *k němu*. Všechna přítomnost ve své temporální nahotě směřuje k budoucnosti a vrací se k minulému anebo toto minulé přejímá - je prospekcí a retrospekcí. Avšak již s prvním výkladem intencionality jako filosofické teze se tu ukazovalo privilegium představování (reprezentace). Teze, podle níž je každá intencionalita buď představováním anebo je na nějaké představě založena, vládne *Logickým zkoumáním* a úporně se znovu vrací v celém pozdním Husserlově díle. Jaký je tedy vztah mezi teoretickou intencionalitou způsobem tuzebního aktu, jak ji nazývá Husserl, a slastí?

## 1. Představování a konstituce

Máme-li odpovědět na tuto otázku, musíme se pokusit sledovat vlastní pohyb zpědné intencionality.

Tato intencionalita je nutný moment události separace v sobě, jejímž popisem se budeme v tomto oddíle zabývat a jež se artikuluje na základě slasti v pobývání a vlastnosti.<sup>42</sup> Možnost představovat si a z ní vyvraždící pokušení idealismu již nepochybně profitují z metafysického vztahu a ze vztahu k absolutnímu. Jinému, avšak dosvědčí oddělení uvnitř této transcendence samé (třebaže oddělení nelze redukovat na nějaké echo transcendence). Popíšeme ji nejprve tak, že ji oddělíme od jejích pramenů. Představa sama, tedy nějak zbavená svých kořenů, se zdá mít orientaci opačnou než slast a tento kontrast nám umožní ukázat „intencionální“ strukturu slasti a smyslovosti (jakkoli představa je z ní ve skutečnosti utkána a opakuje její událost, již je oddělení)

Husserlova teze o primátu zpědné intencionality - v níž mnozí viděli Husserlovo přehnané lpění na teoretickém v domě a která byla záminkou všem, kdo Husserla obviňovali z intelektualismu (jako by to bylo nějaké obvinění!) - vedla k transcendentální filosofii, tedy k tvrzení (překvapivému po realistických tématech, ke kterým se idea intencionality zdála vést), že zpědné v domě, jenž je od v domě odlišný, je jakoby výtvorem v domě jakožto „smysl“, jež mu toto v domě propůjčuje, tedy jako výsledek nějaké *Sinngebung*. Představa se odlišuje od aktu představování, to je základní a nejpłodnější tvrzení husserlovské fenomenologie, které bylo vzápětí vykládáno realisticky. Záleží však teorie mentálních obrazů, ona záměrně mezi aktem a předmetem v domě, kterou fenomenologie odmítá, výlučně v chybném popisu v domě, inspirovaném předsudky psychologického atomismu? Představa je v jistém smyslu uvnitř myšlení: myšlení má nad ním moc i přesto, že tento zpědný na něm nezávisí. Nemáme tedy na mysli berkeleyovskou dvojznačnost citícího a pocívaného v pojetí a svou úvahu neomezujeme jen na tzv. smyslové zpědné. Jde naopak o to, co se podle karteziánské terminologie stává jasnou a zetelnou ideou. V této jasnosti se zpědné, jenž je zprvu

---

<sup>42</sup> Viz dále str. 132 nn.

vnější, *dává*, to jest otevírá se tomu, kdo se s ním setkává, jako by jím byl zcela vymezen. V jasnosti se vnější bytí prezentuje jako dílo toho myšlení, které je přijímá. Inteligibilita, jak ji charakterizuje tato jasnost, je totální adekvací myslícího a myšleného, a to ve velice přesném smyslu ovládnutí myšleného myslícím, ovládnutí, v němž se v předmětu rozplývá jeho rezistence vnějšího bytí. Tato vláda je totální a je jakoby transparentní; dává se jako dávání smyslu: předmět přestavování se redukuje na noemata. Inteligibilní je právě to, co se cele redukuje na noemata a jehož všechny vztahy k intelektu se redukují na ty, jež ustavuje světlo. V inteligibilitě přestavování se stírá rozdíl mezi já a předmětem - mezi vnitřkem a vnějším. Descartova jasná a zetelná idea se manifestuje jako pravdivá a jako cele imanentní vzhledem k myšlení: je cele přítomná - aniž by v ní bylo cosi skrytého a její novost je sama prosta všeho tajemství. Inteligibilita a přestavování (reprezentace) jsou ekvivalentní pojmy: exteriorita, vydávající v jasnosti a bez nejistoty všechno své bytí myšlení, je totálně přítomná, takže principiálně zde nic není, že o část tímto myšlením a myšlení nikdy není povědomat svou indiskrétností. V jasnosti mizí vše to, co by mohlo zraňovat. Inteligibilita, sám fakt přestavování (reprezentace) je možnost toho, aby se Jiné vymezovalo Stejným, aniž by vymezovalo Stejně, aniž by do něj vnášelo jinakost: je to svobodný výkon Stejněho. Je to zaniknutí já jakožto protikladu ne-já ve Stejném.

Přestavování (reprezentace) tedy v aktu intencionality zaujímá místo privilegované události. Intencionální vztah přestavování se odlišuje od všech vztahů - od mechanické kauzality anebo od analytického i syntetického vztahu logického formalismu, od každé intencionality, která nemá charakter přestavování - právě tímto: Stejně je tu ve vztahu k Jinému, avšak takovým způsobem, že Jiné nevymezuje Stejně, nýbrž že Stejně tu vždy vymezuje Jiné. Přestavování je sídlem pravdy: vlastní pohyb pravdy záleží v tom, že předmět, prezentující se myslícímu, vymezuje myslícího. Avšak vymezuje jej, aniž by se jej dotýkal, aniž by na něj doléhal, takže myslící, jenž se poddává myšlenému, se mu poddává „spřístupnou snadností“, jako by subjekt anticipoval tento předmět v eternitě ekvapením, která ještě před poznáním skrývá.

Zatímco všechnainnost se tím i oním způsobem osvětluje přestavováním, tedy postupuje tímto způsobem na již známé předměty, přestavování

stavování je pohyb, který vychází ze Stejného a jemuž žádné světlo nedýchá. „I duše je cosi v šteckého“,<sup>43</sup> jak se vyjadřuje Platón. Je tu tedy absolutní, tvrdí svoboda, která předchází dobrodružnému podnikání ruky,<sup>44</sup> jež se vrhá k cíli, který hledá, nebo přinejmenším víze tohoto cíle ji už předvedla na cestu, je již projektem. Představování je tento projekt sám jako to, co vynalézá cíl, jenž se stále ještě tápavým aktem otevře jako dobytý a priori. Přesně vzato tedy „akt“ představování před sebou neobjevuje nic.

Představování je čistá spontaneita, jakkoli předchází jakékoli aktivitě. Proto se také exteriorita představovaného předem tu jeví reflexi jako smysl, jež představující subjekt popisuje objektu, a tento objekt sám je redukován na dílo myšlení.

Já, které myslí součet úhlů v trojúhelníku, je rovněž vymezeno tímto předem. Je to právě tento subjekt, který myslí tento součet, a nikoli ten, který myslí atomovou váhu. Je vymezen faktem, že má za sebou myšlení součtu úhlů, a už si na to vzpomíná, anebo na to už zapomněl. To se také ukáže historikovi, pro něhož je představující si já představovaným. V okamžiku představování já není *poznámenáno* minulým, avšak *používá* je jakožto představovaný a objektivní element. Je to iluze? Nevědí o vlastních předpokladech? Představování je síla této iluze a ticho zapomínání. Představování je čistá přítomnost. Kladení čisté přítomnosti bez třeba i tangenciálního doteku s časem je zázrak představování. Je to prázdnota času, jež se interpretuje jako věčnost. Zajisté však já, jež provází své myšlenky, *se dle* (i přes její věčnost) v čas, do něhož se jedna po druhé rozprostírají jeho myšlenky, skrze něž myslí v přítomnosti. Avšak toto dle v čas se na rovině představování neukazuje: představování nezahrnuje žádnou pasivitu. Stejně vztahující se k Jinému odpírá tomu, co je vnější, jeho vlastní okamžik, jeho vlastní identitu, aby právě v tomto okamžiku, jenž za sebe němu nevadí a je zadarmo, opět našlo vše to, co bylo odmítnuto, jakožto „propůjčený smysl“, jako noema. Jeho první pohyb je negativní: záleží v tom, že v sobě nachází a vyerpává smysl exteriority, kterou lze striktním způsobem přivést na noemata. To je pohyb husserlovské *epoché*, jež je v přímém smyslu charakteristická pro představování. Sama její možnost definuje představování.

<sup>43</sup> *Faidros*, 242c.

<sup>44</sup> Srv. dále, str. 146.

Ona skutečnost, že v představování Stejně vymezuje Jiné, aniž by jím bylo vymezováno, ospravedlňuje kantovské pojetí transcendentální apercepce jako formy, která zůstává prázdnou uvnitř své syntetické innosti. Ale naprosto si nemyslíme, že je třeba vycházet z představování jako nepodmíněné podmínky! Představování je *vázáno* na zcela jinou „intencionalitu“, k níž se v celé této analýze snažíme přiblížit. A její závažné dílo konstituce je možné především v reflexi. Proto jsme analyzovali „vykořeněné“ představování. Způsob, jímž je představování svázáno se „zcela jinou“ intencionalitou, je odlišný od způsobu, jímž je předemt vázán k subjektu anebo subjekt k dějům.

Naprostá svoboda Stejněho v představování má svou pozitivní podmínku v Jiném, které není nic o představovaného, nýbrž Druhý. Poznamenejme pouze, že struktura představování jakožto nesouměrného vymezení Druhého Stejným znamená, že Stejný je přítomný a Jiný je nepřítomný pro Stejněho. Nazýváme jej Stejným, protože v představování já ztrácí svou protikladnost vůči předemtu; protiklad se stírá, aby mohla vystoupit identita já, a to i navzdory mnohosti jeho předemtů, tedy ukazuje se právě já jako nezměnitelné. Představovat si znamená zůstávat stejným. Ono „já myslím“ je puls racionálního myšlení. Já představování, to identita Stejněho, jenž se nemění a je neměnný ve svých vztazích k Jinému. Subjekt, který myslí skrze představování, je subjekt naslouchající svému myšlení: myšlení se myslí v živlu, který je analogický zvuku, a nikoli světlu. Pro subjekt je jeho vlastní spontaneita jakoby překvapení, jako by já navzdory své plné sebevládě bylo zaskočeno tím, co se tu děje. Tato *inspirovanost* je sama struktura představování: návrat v přítomném myšlení k minulosti myšlení, převzetí tohoto minulého do přítomného: překročení tohoto minulého a tohoto přítomného – tak jako v platónské vzpomínce, v níž se subjekt vynáší až k věčnému. Konkrétní já je zajedno se Stejným, spadá vjedno s „démonem“, jenž k němu mluví v myšlení a jenž je universálním myšlením. Já představování je přirozený přechod od zvláštního k universálnímu. Universální myšlení je myšlením v první osobě. Právě proto konstituce, která v idealismu přetváří universum tak, že vychází ze subjektu, není svobodou onoho já, jež by přezířlo tuto konstituci a zůstalo svobodným a jakoby nad zákony, které konstituovalo. Já, které konstituuje, se rozplývá v díle, jež pojímá, a vstupuje do věčnosti. Představování je idealistické tvoření.

To však platí pouze o já představování - odtrženého od podmínek svého latentního zrození. Slast, rovněž odtržená od konkrétních podmínek, však ukazuje, jak hned uvidíme, strukturu naprosto odlišnou. Pro tuto chvíli pouze zaznamenejme bytostnou korelaci mezi poznatelností a představováním. Být inteligibilní znamená být představován, tedy být a priori. Redukovat skutečnost na její myšlený obsah znamená redukovat ji na Stejně. Myslící myšlení je místem, kde se bez rozporu smí uje naprostá identita a skutečnost, jež by ji měla negovat. Skutečnost, která nejvíce váží, skutečnost intendovaná jako předmet myšlení, se plodí ve volné spontaneitě myšlení, které ji myslí. Veškerá předchůdnost danosti se redukuje na okamžitost myšlení a jakožto s ní simultánní vyvstává v přítomnosti. Tím také nabývá smyslu. Představovat tedy neznámá pouze „znovu“ zpřítomovat, nýbrž převádět na přítomnost dokonce i aktuálně probíhající vjem. Představovat neznámá převádět minulý fakt na aktuální obraz, nýbrž převádět na okamžitost myšlení vše to, co se na něm zdá být nezávislé. Potud je představování konstituující. Hodnota transcendentální metody a její podíl na věčné pravdě spoívá na universální možnosti redukovat představované na jeho smysl, jsoucno na noema, spoívá na podivuhodné možnosti redukovat na noema dokonce i bytí jsoucího.

## 2. Slast a živiny

Intencionalitu slasti lze popsat protikladem k intencionalitě představování. Záleží v tom, že lpí na exterioritě, kterou využívá transcendentální metoda, jak je obsažena v představování. Toto lpění na exterioritě není totéž co afirmace světa, nýbrž tělesné postavení se do světa. Tělo je naplnění, avšak rovněž všechna váha postoje. Nahé a nuzné tělo identifikuje *střed* světa, který vnímá, protože je však *podmín* no svým vlastním představováním světa, je jakoby vytrženo z toho středu, z něhož vyšlo -jako voda tryskající ze skály, která tuto skálu odplavuje. Nahé a nuzné tělo není v kontaktu mezi věcmi, které - relativně k myšlence - „konstituují“, i které vidím v Bohu; není to ani nástroj gestického myšlení, jehož poslední hranicí by byla teorie. Nahé a nuzné tělo je návratem představování do života (návratem neredukovatelným na myšlení), je návratem představující subjektivity



do života, jenž je nesen tmito představami a jenž z nich žije; jeho nouze - jeho potěby - stvrzují „exterioritu“ jakožto ne-konstituovanou - a to před vší afirmací.

Pochybovat, zda existuje ona forma, jež se profiluje na horizontu i v temnotě, vtiskovat kusu železa, jenž se prezentuje, takovou formu, aby se z něj stal než, pokračovat nějakou pékážku anebo zahánět nepřítel: pochybovat, pracovat, ničit, zabíjet: tato negující jednání nekonstituují objektivní exterioritu, nýbrž přijímají ji. Přijímat exterioritu znamená vstupovat k ní do vztahu, v němž Stejný vymezuje jiné, a přitom je jím určen. Avšak zpravidla, jímž je vymezen, nás nevede k recipocitě, kterou označuje teoretická kantovská kategorie vztahu. Zpravidla, jímž je Stejný vymezen jiným a jenž rýsuje rovinu, v níž mají své místo negující akty samy, je právě onen *zpravidla*, jež jsme výše označili jako „žítí z...“. Je skutečně tak, jehož esence záleží v tom, že *ustavuje* mou pozici na zemi, to jest, lze-li to tak říci, dává mi vidět obrazem, který vidím. Být takto situován znamená dotýkat se země, avšak tak, že dotek je již podmíněn pozicí, že noha vstupuje do skutečného, které toto jednání rýsuje i konstituuje, jako by se malí viděl sestupovat z obrazu, jež právě maluje.

Představování záleží v možnosti vyložit předem tak, jako by byl konstituován myšlením, jako by byl noematem. To však redukuje své na nepodmíněný okamžik myšlení. Proces konstituce, jenž se odehrává všude tam, kde je představování, se v „žítí z...“ převrací. To, z čeho žiji, není v mém životě jako představované, jež je uvnitř představování ve vlastnosti Stejného anebo v nepodmíněném okamžiku kognice. Pokud by se i zde dalo mluvit o konstituci, bylo by třeba říci, že konstituované, redukované na svůj smysl, zde přesahuje svůj smysl, že se uvnitř konstituce stává podmínkou konstituujícího anebo, ještě přesněji, živinou konstituujícího. Toto přetéknutí smyslu lze postihnout výrazem vyživování. Přebývání smyslu není samo smyslem, jenž by byl myšlen jako podmínka - nebo tak by se z pokrmu stal představovaný korelát. Pokrm podmínuje samo myšlení, jež by jej myslelo jako podmínku. Avšak to neznámá, že bychom toto podmínění konstatovali až dodatečně: povodnost této situace tkví v tom, že podmínění se vykazuje uvnitř vztahu představujícího k představovanému, konstituujícího ke konstituovanému - což je vztah, jež jako povodní nalézáme v každém faktu v domě. Jídlo se například nedá redukovat na chemii výživy. Avšak jídlo nelze redukovat ani na

souhrn chuťových, vichových, kinestetických a jiných pocitů, jež by konstituovaly v domě požívání. To zakousnutí se do věcí, jež je par excellence zahrnuto v aktu požívání, je mírou nadbývání této skutečnosti pokrmu nad veškerou představovanou skutečností, je to nadbývání, které není kvantitativní, nýbrž je způsobem, jímž já, tento absolutní pocit, závisí na ne-já. Tělesnost živé bytosti a její nouze jakožto nahého a vyhladovělého těla je završením těchto struktur (abstraktně popisovaných jako stvrzení exteriority, které však není teoretickou afirmací), a jako pozice na zemi, která však není postavením jedné hmoty na jiné. Cizost světa, který mne zakládá, ztrácí v uspokojení potěchy svou jinakost: v nasycenosti se reálné, do něhož jsme se zakousli, asimiluje, síly, jež byly v jiném, se stávají *mými* silami, stávají se mnou (a každé uspokojení potěchy je v něm jakém smyslu živinou). Prací a vlastním vchází jinakost živin do Stejněho. Avšak vždy platí, že vztah je zde značně odlišný od geniality představování, o níž jsme mluvili výše. Zde je totiž vztah obrácen, jako by konstituující myšlení bylo ve své svobodné hře zaujato touto hrou samou, jako by svoboda, jakožto přítomný absolutní pocit, našla podmínku ve svém vlastním výtvaru, jako by tento výtvar nepřijímal svůj smysl od věcí, jež dává smysl bytí. To je setrvalé popírání tohoto privilegia „propřít ovšem smysl“ všemu, privilegia, které se připisuje v domě. Žije jako toto popírání. Svět, v němž žiji, není prostý proti jšek ani souasník myšlení a jeho konstituující svobody, nýbrž je to podmíněná předčnost. Svět, který konstituuji, mne vyživuje a zaplavuje. Je potravou a „prostředím“. Intencionalita, jež míní vnějšek, mne přivádí k tomu, že se stává vnitřkem exteriority, kterou konstituuje, že ním jak vychází z místa, kam muž míří, rozpoznává se ve své budoucnosti jako minulá a žije z toho, co myslí.

Jestliže intencionalita onoho „žít z...“, kterou je ve vlastním smyslu slasti, není konstituující, není to proto, že by neuchopitelný, neuchopitelný obsah, který nelze přeměnit na smysl myšlení, redukovat na přítomnost a který je tedy nepředstavitelný, kompromitoval universalitu představování a transcendentální metody. Zde se totiž celý pohyb konstituce obrací. Hru konstituce nezastavuje nic iracionálního, nýbrž tato hra má svůj smysl. Touto proměnou smyslu je právě nahé a nutné tělo. V tom je hluboké nahlédnutí Descartovo, jenž smyslovým danostem odepřel statut jasných a zvětných idejí, spojoval je s tělem a zařadil je do oblasti užitečnosti. V tom je nadázen husser-

lovské fenomenologii, která neuznává žádné hranice noematizace. Radikálně odlišný pohyb myšlení se manifestuje tehdy, když ona konstituce myšlením objevuje svou podmínku v tom, co svobodně přijala i odmítla, když se představované stává minulostí, která neprošla přítomností představování, jako absolutní minulost, jež nedostává svůj smysl ze vzpomínky.

Svétožijí, se nekonstituuje v druhém stupni, teprve potom, kdy představování před námi rozprostřelo pozadí jednoduše dané skutečnosti a „axiologické“ intence propůjčily tomuto světě hodnotu, jež je jiní obyvatelným. Ke „zvratu“ konstituovaného v podmínku dochází, jakmile otevřenosti: jen je otevřen, již se slastnětší podívane. Objektivace, jež nikak vychází z centra myslící bytosti, manifestuje excentricitu, jakmile se dotkne země. Co subjekt obsahuje jakožto představované, je také tím, co nese a živí jeho aktivitu jakožto subjektu. Představované, přítomnost, je *hotový fakt*, patří již minulosti.

### 3. Živel a vci, náiní

Čím se však svět slasti vzpírá popisu, jenž by jej chtěl podat jako korelát představování? Že by tento universálně možný zvrát žitého v poznávané, světožijí se živí filosofický idealismus, v případě slasti ztroskotat? V jakém ohledu je pobyt lovka na světě, světožijí se raduje, vždy neredukovatelný na poznávání světa a vzhledem k tomuto poznávání předchůdný? Pro mluvit o interiorit lovka vzhledem ke světě, jenž jej podmínuje - nese a zahrnuje? Není to totéž jako tvrzení o exteriorit vci vzhledem k lovku?

Dříve než odpovíme, je třeba podrobněji analyzovat způsob, jakým k nám přicházejí vci, z nichž se slastnětšíme. Slast je totiž nezastihuje jakožto vci. Vci přicházejí k představování z pozadí, světožijí se vynoří a do něhož se ve slasti, již nám mohou dát, navrací.

Ve slasti nejsou vci vstřebány technickou účelností, jež je systematicky organizuje. Vykreslují se v prostědí, světožijí se bereme. Nacházejí se v prostoru, ve vzduchu, na zemi, na ulici, na cestě. Prostědí je pro vci bytostné i tehdy, když odkazují k *vlastnictví*, jehož struktury ještě ukážeme a jež ustavuje vci jako vci. Prostědí se neredukuje na systém operací poukazání není totéž, co celek toho-

to systému anebo celek, v němž by pohled i rukami ly možnost volit, není to virtualita v cí, jež by volba pokaždé aktualizovala. Prostředí má svou vlastní hutnost. V cí poukazují k vlastnictví, mohou být odnášeny, jsou to *movitosti*; prostředí, z něhož ke mluví přicházejí, nikomu nepatří, je to společná planina, která bytostně nemůže být vlastněna nikým: zem, moře, světlo, místo. Každý vztah i vlastnění se odbývá uvnitř nevlastnitelného, jež obemyká i zahrnuje, aniž by mohlo být obemknuto i zahrnuto. Nazveme je živelnem.

Kormidelník, užívající moře a vlnu, vládne tímto živlu, avšak nepřemůže je proto ve vlně. Živly podržují svou neurčitost i navzdor přesnosti zákonů, které je řídí, které lze poznat a kterým lze užit. Živel nemá formy, v nichž by byl obsažen. Je to obsah bez formy. Lépe řečeno: má pouze jednu stranu: povrch moře a pole, klín vlnu, avšak prostředí, v němž se tato tvárost vykresluje, není složeno z vln. Živel se rozvíjí ve svém vlastním rozměru - v hloubce, kterou nelze přeměřit na délku a šířku, v nichž se jeho tvárost rozprostírá. Ovšem i vln sama se dává pouze jedinou stranou; můžeme ji však obejít a rub se vyrovná lici. Všechna hlediska mají stejnou hodnotu. Hloubka živlu je však jakoby protahuje až do ztracena v zemi a v nebi. „Nic nekončí, nic nezačíná.“

Živel vlastnění žádnou tvárost nemá. Nelze k němu přistoupit. Vztah, který je přímým jeho podstatou, je odkrývá právě jakožto prostředí: v živlu se koupeme. Jsme vždy uvnitř živlu. Můžeme přemohl živly jen tím, že překonali tuto nikam nevedoucí niternost obydlí, jež mu dává jakousi exteritorialitu. Usazuje se v živelnosti z té strany, která je již přivlastněna: pole, jež jsem obdělal, moře, v němž rybařím a kotvím své lodi, les, v němž kácím dřevina - všechna jednání, všechna tato práce se vztahují k obydlí. Můžeme se hroužít do živelnosti, vycházejí z obydlí: to je prvotní přivlastnění, o němž ještě bude řeč dále. Je *uvnitř* toho, co vlastní, a můžeme tedy říci, že obydlí jako podmínka veškerého vlastnictví umožňuje vnitřní život. Takto je já u sebe doma. Jakmile je tu dále, náš vztah k prostoru jako vzdálenosti a jako rozložení nahrazuje prostě „koupání v živlu“. Avšak adekvátním vztahem k živlu je právě toto koupání. Interiorita pohroužení se nemění v exterioritu. Iste kvalita živlu nelpí na žádné substanci, jež by byla jejím nositelem. Koupání se v živlu znamená být ve svém naruby, avšak zde rub není totéž co líc. Vlně se nám dává svou stranou jako výzva vycházející ze substanciality, z něhož pevného (vlast-

n ním již suspendovaného). Zajisté si m žeme tekuté i plynné p edstavovat jako množství pevných ástí, ale pak abstrahujeme od naší p ítomnosti uprost ed živlu. Koupajícímu se, jenž se hrouží do vody, ukazuje tekuté svou tekutost, své kvality, bez jakéhokoli podkladu, ukazuje mu svá adjektiva bez substantiva. Živel se nám dává jako rub skute nosti bez p vodu v n jakém bytí, jakkoli se nám dává ve známosti - slasti - tak, jako bychom se nacházeli v útrokách bytí. M žeme rovn ž íci, že živel k nám p íchází odnikud. Tvá nost, kterou nám ukazuje, není vymezením p edm tu, je zcela anonymní. Je to vítr, zem , mo e, nebe, vzduch. Neur itost tu není totéž co bezmezná nekone no. P edchází p ed rozlišením nekone ného a kone ného. Nejde o n co, o n jaké jsoucno, které se ukazuje jako vzpírající se kvalitativnímu ur ení. V živlu se ukazuje kvalita jako nic neur ující.

Myšlení tedy nezachycuje živel jako p edm t. Jako ístá kvalita je živel mimo rozlišení kone ného a nekone ného. Otázka po „druhé stránce“ toho, co nám ukazuje jednu z nich, se ve vztahu k živlu neklade. Nebe, zem , mo e, vítr - si samy sta í. Živel jakoby ucpává nekone no, ve vztahu k n muž by jej bylo t eba myslet a vzhledem k n muž jej fakticky lokalizuje v decké myšlení, jež má ideu nekone na odjinud. Živel nás odd luje od nekone na.

Každý p edm t se dává slasti, která je universální kategorií empirie, a to i tehdy, sahám-li po p edm tu-ná iní, zacházím-li s ním jako s prost edkem, *Zeug*. Zacházení s ná iním a jeho používání, odkazování k instrumentální výbav žívota - a již slouží ke zhotovování jiných ná iní anebo k tomu, abychom si zp ístup ovali v ci, se uskute uje ve slasti. P edm ty b žného používání se jakožto materiál anebo výbava pod azují slasti - zapalova cigaret , kterou kou ím, vidli ka jídlu, pohár rt m. V ci poukazují k mé slasti. To je zcela banální zjišt ní a ani analýzy prost ede nosti, *Zeughaftigkeit*, je nemohou smazat. Vlastn ní samo, stejn jako všechny vztahy k abstraktním pojm m, se m ní ve slast. Puškin v lakomý rytí se t ší z vlastnictví vlastn ného sv ta.

Slast jako poslední vztah k substanciální plnosti bytí, k jeho materialit , zahrnuje všechny vztahy k v cem. Struktura prost edku jakožto prost edku (*Zeug*) a systém poukaz , v n mž má své místo, je ve starostlivém zacházení zajisté neredukovatelná na vid ní, avšak neuzavírá v sob substancialitu p edm t , která je tu vždy navíc. Nadto movitost, d m, potrava, šatstvo nejsou *Zeug* ve vlastním smyslu slo-

va: šatstvo slouží k ochraně i ozdobě těla, dle jeho ukrývání, potravina k tomu, aby nabývala nových sil. Avšak buď se z nich těšíme, anebo jimi trpíme, jsou to úlevy. Náčin sám, jež je kvůli němu, se stává předmětem slasti. Slastné potěšení z nějaké věci, třeba by to byl nástroj, nezáleží jen v tom, že vztahuje tuto věc k užívání, pro které byla zhotovena - přesto k psaní, kladivo k zatloukání dřevu -, nýbrž záleží také v tom, že se trápíme anebo těšíme tímto pracovním výkonem samým. Věci, které nejsou náčinem - kůrka chleba, oheň v ohništi, cigareta - se nabízejí slasti. Avšak tato slast provází všechno používání věci, a to i tehdy, jde-li o nějaký složitý podnik, kdy všechno usilování směřuje k zakončení celé práce. Používání nějaké věci kvůli..., tento poukaz k celku, zůstává na rovině jejího atributu. Můžeme milovat své tělesné, těšit se z materiálních akcí a z věcí, které je umožní vykonávat. Prokletí práce lze promítnout ve sport.

Činnost neodvozuje svůj smysl a svou hodnotu z nějakého posledního a jediného cíle, jako by svůj byl systém prostědných poukazů, jejichž poslední člen se týká naší existence samé. Svůj odpovídá souboru autonomních úlohostí, které o sobě navzájem nevědí. Lidské je těšit se bez užitku, v čisté ztrátě, jen tak a beze vztahu k němu jinému, v čisté marnotratnosti. Lidské je nesystematické nakupení zájmů a chutí, které mají stejnou daleko k systému rozumu, v němž setkání s Druhým otevírá nekonečno, i k systému instinktu, který předchází před oddělenou bytostí, před bytostí vpravdě zrozenou, oddělenou od své přírody, od přírody.

Je snad třeba říci, že podmínkou tohoto nakupení je nějaká apercepce užitečnosti, redukovatelná na starost o existenci? Starost o živiny však není svázána se starostí o existenci. Ona inverze vyživovacích instinktů, které ztratily svou biologickou úlohost, vyznačuje samu desinteresanost člověka. Přerušení i nepřítomnost poslední úlohosti má svou pozitivní stránku, desinteresanou radost ze hry. Žít znamená hrát si navzdory úlohosti a naplňovat instinktu; žít z něčeho, aniž by toto něco mělo smysl cíle anebo ontologického prostědku, je to prosté hraní neboli slast ze života. Je to bezstarostnost vůči existenci, jež má pozitivní smysl. Záleží v plném zakusování do živin světa, v přijímání světa jakožto bohatství, v rozbití jeho živelné esence. Ve slasti se věci navracejí ke svým živlovým kvalitám. Slast, smyslovost, jejíž esenci slast rozvíjí, se dle je právě jakožto možnost být v nevědomí o tom, že hlad pokračuje až do starosti o zachování.

V tom je trvalá pravda hédonistických morálek: nehledat za uspokojováním potěby nějaký řád, vzhledem k němuž by uspokojení jedině mělo svou hodnotu, chápat uspokojení, které je samým smyslem radosti, jako poslední cíl v řadě. Potěba živin nemá svým cílem existenci, nýbrž živiny. Biologie mluví o pokračování živin v existenci – potěba je naivní. Ve slasti jsem absolutně pro sebe. Jsem egoista bez poukazu k druhému – jsem sám v osamění, nevinně egoistický a jediný. Nikoli proti druhým, nikoli „co se mne týká“ – nýbrž jsem zcela hluchý pro druhého, mimo každou komunikaci i mimo odmítání komunikovat – jsem bez uší jako hladový žaludek.

Svět jako soubor náležitostí, které tvoří systém, odvíjející se ze starosti existence, úzkostně se vztahující ke svému bytí, jež se interpretuje jako onto-logie, je dosvědčen prací, bydlením, domem a ekonomikou; nadto však i zvláštní organizací práce, v níž se „živiny“ stávají palivem v ekonomickém stroji. Je zvláštní, že Heidegger nebere v úvahu vztah slasti. Náležitosti zcela zamaskovalo užívání a dosahování cíle zastělo uspokojení. *Dasein* u Heideggera nemá nikdy hlad. Živiny lze vykládat jako nástroj pouze ve světe vykořisťování.

#### 4. Smyslovost

Klademe-li však živel jako kvalitu bez substance, neznamená to, že přijímáme existenci nějakého zmrzačeného i ještě zadržávajícího „myšlení“, jež odpovídalo tímto fenoménům. Bytí v živlu sice zabývá bytost slepé a hluché ústí na celku, avšak liší se od myšlení, směřujícího navenek. Zde naopak pohyb ke mně stále přichází jako vlna, která pohlcuje, přelévá se a která zaplavuje. Ustavičný pohyb stálého přelivu, globální styk bez trhliny a bez prázdna, odkud by mohl vycházet reflektovaný pohyb myšlení. Bytí uvnitř, bytí „v“... Tuto situaci nelze přivést na nějakou představu, dokonce ani na představu nezářetelnou. Jde o smyslovost, která je *zpravidla* slasti. Vykládáme-li smyslovost jako představování a jako invalidní myšlení, pak jsme nuceni odvolávat se ke konečnosti našeho myšlení, abychom vyložili tyto „temné“ myšlenky. Avšak smyslovost, kterou popisujeme, vycházíme-li ze slasti živlu, nepatří k řádu myšlení, nýbrž k řádu citů, to jest k afektivitě, rozechvívající egoismus já. Smyslové kvality nepoznáváme, nýbrž žijeme je: zelet čto list, erve toho-

to soumraku. P edm ty mne *napl ují uspokojením* ve své kone nosti, aniž by se mi zjevovaly na pozadí nekone na. Kone né bez nekone ného je možné jen jako uspokojení. Kone né jako uspokojenost je smyslovost. Smyslovost nekonstituuje sv t, pon vadž funkcí tak zvaného smyslového sv ta není konstituovat n jakou představu, nýbrž konstituovat samo uspokojení z existence, protože ve slasti, kterou mi dává, nevystupuje najevo jeho racionální nedostate nost. Cítit znamená být uvnit , aniž by podmín ňý, a tedy i nesoudržný ráz tohoto okolí, který zneklid uje racionální myšlení, byl v po ítku jakkoli zahrnut. Bytostn naivní smyslovost si dosta uje ve sv t , jenž je pro myšlení nedostate ňý. P edm ty sv ta, jež jsou pro myšlení v prázdnu, se z pohledu smyslovosti - anebo života - prostírají po obzoru, který toto prázdno zcela zastírá. Smyslovost se dotýká rubu, aniž by se tázala na líc - a práv to se d je v uspokojenosti.

Hloubka karteziánské filosofie smyslových v cí *záleží*, jak jsme již ekli, v jejím p esv d ení o iracionálním charakteru po ítku, o ideji, která navždy postrádá jasnost a z etelnost, protože pochází z ádu užite ného, a nikoli pravdivého. Rovn ž tak síla kantovské filosofie smyslového záleží v tom, že odd luje smyslovost a rozvažování a tvrdí, jakkoli pouze negativn , že „látka“ poznání nezávisí na syntetické schopnosti představování. Když Kant postuluje v ci o sob , aby se vyhnul absurdit jevení, v n mž není, co by se jevilo, zajisté p ekra uje fenomenologii smyslového, avšak p inejmenším tím p iznává, že smyslové je samo o sob jevem, v n mž se nic nejeví. Smyslovost uvádí do vztahu k ísté kvalit bez podkladu, k živlu. Smyslovost je slast. Smyslové bytí, t lo, konkretizuje tento *zp sob bytí*, jenž záleží v nacházení podmínky v tom, co se v jiném ohledu m že jevit jako p edm t myšlení, jako jednoduše konstituované.

Smyslovost je tedy t eba popisovat nikoli jako moment představování, nýbrž jako fakt slasti. Její intence, lze-li zde použít tohoto výrazu, nepostupuje sm rem představování. Nesta í íci, že po ítku chybí jasnost a z etelnost, jako by pat il do roviny představování. Smyslovost není nižší teoretické poznání spjaté, a t eba velice t sn , s afektivními stavy: v samé své *gnósis* je smyslovost slastí, uspokojuje se daným, je s ním spokojena. Smyslové „poznání“ nemusí p ekonávat nekone ňý regres, tuto závra rozumu, dokonce ji ani nepoci uje. Je bezprost edn u cíle, završuje, ukon uje, aniž by se vztahovalo k nekone nu. Toto zkone ování bez vztahu k nekone nu, zkone ování



bez limitů, to vztah ke konci a účelu jako cíli. Smyslová danost, již se živí smyslovost, tedy vždy potřebují naplnit potřebu, odpovídá jisté tendenci. Ale to neznamená, že například byl hlad; současnost hladu a živiny je prvotní rajskou podmínkou slasti, takže platónská teorie negativních radostí se omezuje pouze na formální schema slasti a nevidí potřebu vodnosti oné struktury, jež sice neprosvírá ve formách, avšak je konkrétním tkaním tohoto života z... Existence, která má tento způsob, je taková, jež je současně oddělená od svého účelu (to jest potřeby), avšak k tomuto účelu vždy směřuje, aniž by potřebovalo poznávat prostředky nutné k jeho dosažení. Je to jednání motivované tímto účelem, uskutečnění bez poznání prostředků – a tedy také bez nástrojů. Istá účelnost, to jest účelnost neredukovatelná na výsledek, se děje pouze tělesným jednáním, které neví nic o mechanismech své fyziologie. Ale takové není jen to, co se koupe v živlu, nýbrž je rovněž tím, co *pobývá*, to jest bydlí a vlastní. Ve smyslovosti a nezávisle na jakémkoli myšlení se již ohlašuje nezajištěnost, jež zpochybňuje tuto kvazivnou starobylost živlu, jenž ji jakožto *jiné* zneklidňuje a jež si smyslovost přivlastňuje tím, že se usebírá v obydlí.

Slast se zdá být v doteku s „jiným“, nakolik se v živlu ohlašuje budoucnost, a ohrožuje jeho bezpečí. O této nezajištěnosti, jež náleží k řádu slasti, budeme ještě mluvit. Teď chceme ukázat, že smyslovost je z řádu slasti, a nikoli z řádu zkušenosti. Takto chápanou smyslovost nelze směřovat se stále ještě nejistými formami „v domí o“. Neodděluje se od myšlení prostou diferencí stupně. Ani diferencí, jež by se týkala důstojnosti anebo stupně rozvinutí jejích podmětů. Smyslovost nemíní žádný podmět, jakkoli rudimentární. Týká se dokonce i složitých forem v domí, avšak její vlastní dílo záleží ve slasti, v níž se každý podmět rozpouští do živlu, v němž se slast koupe. Nebo smyslové podměty, z nichž se ve slasti těšíme, prací již ve skutečnosti prošly. Smyslová kvalita se již připíná k nějaké substanti. V dalším budeme analyzovat význam smyslového podmětu jakožto v cí. Avšak za vztahováním k věcem je již skryto naivní uspokojení. Tato země, na níž se nacházím a na níž přijímám smyslové podměty anebo k nim mířím, mi dostačuje. Země, která mne nese, mne nese, aniž bych se znepokojoval tím, co nese zemi. Jsem spokojen s tímto koutem světa, s tímto universem svého každodenního chování, s tímto městem, s touto tvrdí i s touto ulicí, v níž se pohybují, spokojují se s tvářnostmi, kterou mi ukazují, a nehledám jejich základ v nějakém šir-

ším systému. To ony zakládají mne. Vycházím jim v ústřety, aniž bych je myslel. Tším se z tohoto světa v cí jako istých živel, jako kvalit bez nositele, bez substance.

Nepředpokládá však toto „pro mne“ nějakou představu sebe sama v idealistickém smyslu tohoto výrazu? Říkám-li, že svět je pro mne, neznamená to, že si představuji svět jako pro mne jsoucí a že si představuji také toto já. Tento vztah já k sobě dle je tím, že *stojím* ve světě, jenž mne předchází jako nepředstavitelné starobylé absolutno. Zajisté nemohu *myslet* horizont, v němž se nacházím, jako absolutně jsoucí, avšak *stojím* v něm jako v absolutnu. Být takto postaven je samozřejmě něco odlišného než „myslet“. Ten kus země, který mne nese, není pouze mým předmetem; je nositelem mé zkušenosti předmetu. Prošlápaná místa mi nevzdorují, ale nesou mne. Vztah k mému místu skrze toto „postavení“ předchází jak myšlení, tak práci. Tímto, moje pozice, fakt, že tu jsem postaven - vzory mého primárního vztahu ke mně samému, mé shody se sebou samým - se v něm nepodobají idealistické představě. Jsem sebou samým, jsem zde, u sebe doma, což je bydlení, imanence vzhledem ke světu. Moje smyslovost je zde. V mém postavení není citlivá lokalizace, nýbrž lokalizace mé smyslovosti. Pozice, jež je absolutně bez transcendence, se nepodobá uchopování světa v heideggerovském *Da*; žádná starost o bytí ani vztah ke jsoucímu, žádná negace světa, nýbrž jeho dosažitelnost ve slasti. Smyslovost je sama úžina života, naivita nereflektovaného já; je za instinktem a před rozumem.

Neodkazuje však implicitně ona „tvá v cí“, které se mi dávají jako živel, k nějaké jiné tváři? Implicitně jistě. A v oči rozumu je uspokojenost slasti smyšlná. Avšak smyslovost sama není slepý rozum a bláznovství. Je před rozumem; smyslové nelze spojovat s totalitou, kterou uzavírá. Smyslovost rozehrává samu separaci bytosti - oddělené a nezávislé. Schopnost držet se bezprostředního není ničím, neoznámí nějakou nemohoucnost, jež by dialekticky explikovala předpoklady bezprostředního, uvedla je do pohybu a překonala je jejich vynesením na vyšší rovinu. Smyslovost není myšlení, které o sobě neví. Aby bylo možno přejít od implicitního k explicitnímu, je třeba nějakého úteku, který probouzí pozornost. Budit pozornost není nic vedlejšího. V pozornosti se já transcenduje, avšak aby se vzbudila pozornost, bylo třeba vztahu k exterioritě světa. Tato transcendence je předpokladem, má-li se něco stát vysvětleným.

Omezení uspokojenosti bez odkazu k neomezenému předchází rozlišení konečného a nekonečného, které přichází s myšlením. Popisy současné psychologie, podle kterých je poitek ostrý vkem, vynojujícím se z viskózního a temného pozadí nevdomí - vzhledem k němuž by v domí smyslového vždy již mlo pozbýt své upímnosti -, nevidí základní a neredukovatelnou sobstavnost smyslovosti, sobstavnost toho, co setrvává uvnitř svého horizontu. Pociovat právě znamená uspokojovat se upímním, co se cítí, tšit se znamená odmítat nevdomá pokračování, být bez myšlení, to jest bez postranních myšlenek, bez dvojznosti, znamená to přerušení všech implikací - přebývat u sebe doma. Všechny instance našeho života, vytržené ze všech implikací, ze všech prolongací, které myšlení nabízí, mohou dosáhnout završení právě proto, že život je schopen obejít se bez intelektuálního zkoumání nepodmíněného. Reflektovat na každý ze svých aktů zajisté znamená situovat tyto akty vzhledem k nekonečnu, avšak originalitu slasti tvoří v domí nereflektované a naivní. Naivita v domí byla popsána jako dímající myšlení, avšak z toho dímot nelze žádným způsobem vyvodit myšlení. Je to život v tom smyslu, v němž se mluví o vychutnávání života. Ještě předtím, než se vztahujeme k jeho prolongacím, svt slastně prožíváme; dýcháme, chodíme, díváme se, procházíme se atd...

Popis slasti, jak jsme jej až dosud podali, ovšem nevystihuje konkrétního lovka. Ve skutečnosti má lov k již ideu nekonečna, to jest žije ve společnosti a představuje si vci. Oddělení, jež se uskutečuje jako slast, tj. jako interiorita, se stává v domím předmetem. Vci se ustalují díky slovům, která je podávají, sdílují a tematizují. Tato nová ustálenost vci, již se jím ve i dostává, předpokládá mnohem více než sdružení zvuku s vci. Nad slastí se - spolu s pobýváním, vlastním a ustavením společného - rýsuje rozmluva o svt. Přivlastování a představování přidávají ke slasti novou událost. Jsou založeny ve i jako vztahu mezi lidmi. Vci mají jméno a identitu - vci procházejí promami a zstávají tytéž: kámen se drobí, avšak zstává týmhž kamenem; shledávám se se stejným perem a stejným k eslem, ve stále stejném paláci Ludvíka XIV. byla podepsána Versaillská smlouva; vlak, který odjíždí ve stejnou hodinu, je stále týž. Svtnímání je tedy svt, kde vci mají identitu, a je patrné, že subsistence tohoto svta je možná jen na základě paměti. Identita osob jakož i kontinuita jejich prací vrhají přes vci mřížku, v níž se pak shle-

dáváme s identickými v cmi. Zem, obývaná lidmi, kteří jsou nadáni  
e í, se plní stálými v cmi.

Avšak tato identita v cí z stává nestálou a nevyhlu uje návrat v cí  
do živlu. V c existuje mezi svými odpadky. Jakmile se z d íví na otop  
stane kou a popel, identita mého stolu zanikne. Zbytky už nelze roz-  
lišit, kou se rozptýlí do všech stran. Sleduje-li moje myšlení pro-  
m ování v cí, velice brzy -jakmile opustí to, v em jsou obsaženy -  
ztrácí stopu jejich identity. Descartova úvaha o kousku vosku nazna-  
uje tuto cestu, na níž každá v c ztrácí svou identitu. Ve v cech je  
rozlišení látky a formy bytostně stejn jako rozpuštění formy v látce.  
Tímto rozlišením však na místo sv ta vnímání nastupuje kvantitativní  
fyzika.

Avšak rozlišení formy a látky není charakteristické pro každou  
zkušenost. Tvá nemá formu, jež by se s ní spojovala; nep edstavuje  
se však ani jako n co beztvareho, jako látka, jíž chybí forma a která se  
formy dožaduje. V cí mají formu, jsou vid ny ve sv tle, v n mž se  
rtají i profilují. Tvá ozna uje samu sebe. Jako silueta a obrys vd í  
v c za svou p írozenost n jaké perspektiv , je relativní k n jakému  
hledisku - tímto zp sobem pak situovanost v cí konstituuje její bytí.  
Nemá identitu ve vlastním smyslu; je p em nitelná na n co jiného,  
m že se stát pen zí. V cí nemají tvá . Jsou konvertibilní, „zpen ži-  
telné“, mají cenu. Reprezentují bohatství, práv proto, že pocházejí  
z toho, co má povahu živlu, bohatství plnosti. Tím se tedy stvrzuje  
jejich zako en ní v živelnosti, jejich p ístupnost pro fyziku i jejich  
význam instrumentu. Estetické zam ení, které lov k dává celku své-  
ho sv ta, p edstavuje na vyšší rovin návrat ke slasti a k živelnosti.  
Sv t v cí se dožaduje um ní, v n mž se intelektuální p ístup k bytí  
pohybuje ve slasti, v n mž se Nekone nost ideje uctívá v kone ném,  
avšak dosta ujícím obraze. Všechno um ní je „výtvarné“. Nástroje  
a prost edky, jež samy p edpokládají slast, se samy nabízejí ke slasti.  
Jsou to hra ky: krásný zapalova , krásné auto. Zdobí se um ním, jsou  
pohrouženy v kráse, v níž se každé p ekro ení slasti navrací zp t ke  
slasti.

## 5. Mytický formát živlu

Smyslový svět, který se předelává přes svobodu představování, znamená nějaký konec svobody, nýbrž slastné prožívání světa, světa „pro mne“, světa, který mne již uspokojuje. Živly nepřijímají lovka jako nějakou zemi exilu, neponižují ani neomezují jeho svobodu. Lidská bytost se nenachází v absurdním světě, do něhož by byla vržena, *geworfen*. A to platí absolutně. Neklid, manifestující se v slastném prožívání živlu, vpekypování okamžiku, unikajícího konejšivému panství slasti, je, jak ještě uvidíme, vykoupen prací. Práce navrácí to, o čem je poitek opožděný vůči živlu.

Avšak toto předelávání potku živlem, které se ukazuje v neurčitosti, s nímž se živel dává mé slasti, nabývá časového smyslu. Kvalita ve slasti není kvalitou něho. Pevnost země, jež mne nese, modré nebe nad mou hlavou, vanutí vtru, vlnění moře, zásvětla, to vše se nepřipíná k žádné substanci. Přichází to odnikud. Toto přicházení odnikud, toto „něco“, které není, toto zjevování, přinejmenším se nemá co zjevit – a tedy i toto *ustaviť se p'icházení*, jehož pramen nemohu *vlastnit* – naznačuje budoucnost smyslovosti a slasti. Nejde přitom ještě o nějaké představování budoucnosti, v němž hrozba již dává odklad a osvobození. Slast, uchylující se k práci, se v představování opět stává absolutním pánem světa tak, že jej vztažením ke svému obydlí interiorizuje. Budoucnost jakožto nezajištěnost je již v této isté kvalitě, která postrádá kategorii substance, „něco“. Nikoli že by mi pramen unikal *de facto*: kvalita se ve slasti ztrácí v „nikde“. Je to *apeiron*, odlišné od nekonečna, jež se na rozdíl od věci dává jako kvalita odmítající identifikaci. Kvalita však nevzdoruje identifikaci proto, že by byla uplýváním i trváním; její živelný ráz, to, že přichází z něho, je naopak její křehkost; její živelnost záleží v tom, jak vyerpává dění a konstituje čas, předcházející představování – čas, který je hrozbou a destrukcí.

Živelné mi vyhovuje – tím se zná; potěba, které odpovídá, je sám *způsob* této přiměřenosti a tohoto štěstí. Jediná neurčitost budoucnosti vnáší nezajištěnost do potěby, nouzi; zrádná živelnost se dává tak, že uniká. Ne-svobodu potěby tedy neoznámkuje vztah potěby k radikální alteritě. Vzornost látky nepohoršuje tolik jako absolutno. Jestliže se již přemožený odpor nabízí práci, pak ve slasti samé otev-

vírá propast. Slast neodkazuje k němu jakému nekonečnu za tím, co ji živí, nýbrž k virtuálnímu zániknutí toho, co se nabízí, k nestálosti štěstí. Živiny se objevují jakoby šťastnou náhodou. Tato ambivalence potravy, která se na jedné straně sama nabízí a která uspokojuje, ale také se již vzdaluje, aby se ztratila v onom „*nikde*“, se odlišuje od přítomnosti nekonečna v konečném a od struktury věci.

Toto přecházení odnikud staví živel do protikladu k tomu, co popisujeme jakožto tvář, v níž se právě jsoucno prezentuje osobně. Být afikováno jakou tvářností bytí, jehož hloubka setrvává v neurčitosti a jež ke mně přichází odnikud, znamená již nachylovat se k nezajištění zítka. Budoucnost živlu jakožto nezajištění se konkrétně prožívá jako mytické božství živlu. Bohové bez tváře, neosobní bohové, bohové, ke kterým nemluvíme, označují nicotu, jež ohraničuje egoismus slasti uvnitř jejího obecné omezenosti se živlem. Avšak právě takto slast uskutečňuje oddělení. Oddělená bytost musí projít rizikem pohanství, které dosvědčuje její separaci a ve kterém se tato separace dokonává, a to až po onen okamžik, kdy ji smrtí něco bohů uvede k ateismu a k pravé transcendenci.

Nicota budoucnosti zajišťuje oddělení: živel, který slastně požíváme, ústí do nicoty, jež odděluje. Živel, jež obývám, je na hranici noci. Co skrývá ona strana živlu, která je ke mně obrácená, není nic - jaké „*něco*“, jež by se mohlo zjevit, nýbrž je to stále nová hloubka nepřítomnosti, existence bez existujícího, ono neosobní *par excellence*. Tento způsob existování bez sebe-odhalování, vně bytí a světa, musíme nazývat mytickým. Nočním prodloužením živlu je vláda mytických bohů. Slast nezná bezpečí. Ale budoucnost tu nemá ráz nějaké *Geworfenheit*, nebo nezajištění hrozí slasti již šťastné v živlu, slasti, která se stala vnímavou pro neklid jen díky tomuto štěstí.

Tento noční rozměr budoucnosti jsme popsali jakožto holé *ono jest*. Do tohoto holého *ono jest* pokračuje živel. Slast jakožto zvnitřňování (interiorizace) naráží na samu cizost země.

Avšak jejím útočištěm je práce a vlastní.

## C. JÁ A ZÁVISLOST

### 1. Radost a její zítky

Pohyb slasti a štěstí k sobě samému vyznačuje sobstačnost já, třebaže obraz navíjející se spirály, jehož jsme použili, nám neumožňuje podat tímto způsobem rovněž zákonitě této sobstačnosti v nedostatečnosti onoho „žítí z...“. Já je zajištěnost, přítomnost u sebe doma, avšak jakožto sobstačnost ve své nedostatečnosti přebývá v ne-já; je slastí z „něho jiného“, nikdy ze sebe sama. Jakkoli je tedy autochtonní, tj. zákonitě v tom, čím není, je nicméně v tomto zákonitě nezávislé a oddělené. Vztah já k ne-já, který se děje jako štěstí a v němž se rozvíjí já, nezáleží ani v přijetí, ani v odmítnutí tohoto ne-já. Mezi já a tím, z něhož žije, se neprostrírá ona absolutní distance, oddalující Stejně od Druhého. Přijetí i odmítnutí toho, z něhož žijeme, již předpokládá předchozí soulad – daný i přijatý, příjemný soulad štěstí. Prvotní *soulad* – žití – neodcizuje, nýbrž udržuje já, tvoří jeho bytí *u sebe doma*. Pobývání, bydlení náleží k esenci – k egoismu – já. Štěstí slasti stvrzuje toto já jako doma u sebe proti anonymnímu holem; ono jest, hrze, chvění a závratí, proti rozvíklávání já, které se nekryje se sebou. Jestliže se však ve vztahu k ne-já svta, který toto já obývá, já děje jako sobstačnost a prodlévá v okamžiku, vytrženém z kontinuity času, a nemusí připínat anebo odmítat minulost, netší se této úlevy jakým odvěkým privilegiem. Skutečné postavení já vase záleží v tom, že čas prolamuje a látkuje poátky. To se děje jako jednání. Poátek uvnitř kontinuity je možný jen jako jednání. Avšak čas, v němž já máže poínat své jednání, již dává tušit vratkost jeho nezávislosti. Nejistoty budoucnosti, otravující slast, připomínají, že

### *Já a závislost*

v nezávislosti slasti je zahrnuta závislost. Šťastí nedokáže zakrýt tuto trhlinu suverenity - jež se vykazuje jako „subjektivní“, jako „psychická“ a „pouze niterná“. Navracení všech způsobů bytí k já, k nevyhnutelné subjektivitě, ustavující se ve šťastí slasti, nezakládá na jakou absolutní subjektivitu, nezávislou na ne-já. Ne-já vyživuje slast a já potěbuje svět, který je povznáší. Takto se svoboda slasti zakouší jako omezená. Omezení ovšem není dáno tím, že já si nezvolilo své narození a že je tedy vždy již situované, nýbrž vyplývá z toho, že plnost jeho okamžiku slasti nemá jistotu vzhledem k neznámu právu toho živlu, z něhož se těší, že radost je jen šťastná náhoda a šťastné setkání. Avšak to, že slast by mohla být pouze zaplňující se prázdnota, nemůže nijak zpochybnit kvalitativní plnost slasti. Slast a šťastí se nepořítají kvantitou bytí a nicoty, které se buď vyrovnávají, nebo převažují. Slast je exaltace, vrcholek přehrávající stejný výkon bytí. Ale šťastí slasti, uspokojení potěbuje, které nenarušuje tento cyklus potěba-uspokojení, má že zkalit starost o zítřek, zahrnutá v nezbadatelné hloubce živlu, v němž se koupe slast. Šťastí slasti kvete na „zlu“ potěby, tedy závisí na „jiném“; je to šťastné setkání, náhoda. Avšak tato shoda okolností neopravuje k tomu, aby byla radost odmítána jako iluzorní, ani k tomu, aby byl člověk ve světě charakterizován opuštěností. Nouzi, jež hrozí životu jakožto *žití z...*, považuje to, že jeho život žije, mu jednou má že chybět, nelze zamýšlet s prázdnotou apetitu, která je již dána ve slasti a která v uspokojení umožňuje mimo prosté bytí - jeho radostnost. „Zlo“ potěby na druhé straně nikterak nedosahuje údajnou iracionalitu smyslového, jako by smyslové uráželo autonomii rozumem nadané bytosti. V bolesti potěbu nerevoltuje rozum proti skandálu *danosti*, existující před svobodou. Nebo není možné klást napřed já a potom se ptát, zdali slast a potěba toto já zraňuje, omezují, urážejí anebo negují; já ve slasti pouze krystalizuje.

### 2. Láska k životu

Na počátku je naplněná bytost, obanráje. Pociťuje-li prázdnotu, pak to předpokládá, že potěba, která si ji uvědomuje, již prodlévá ve slasti - těba jen ve slastném prožívání vzduchu, který dýcháme. Předjímá radost z uspokojení, které je *lepší* než ataraxie. Bolest, jež na-



prосто nezpochyb uje smyslový život, má místo na jeho horizontu a vztahuje se k radosti ze života. Život je vždy již milován. Já sice m že revoltovat proti danostem své situace, nebo se neztrácí ve svém žití u sebe doma a stále se odlišuje od toho, z ěho žije, avšak tento interval mezi já a tím, co je živí, neumož uje ještě negaci živin jako takových. M že-li se v tomto intervalu rozehrát n jaká opozice, setr- vává v mezích této situace, kterou odmítá a z níž se vyživuje. Každá opozice v í životu se utíká k životu a k jeho hodnotám. To *láska k životu*, p edzjednaná harmonie s tím, co se nám teprve p íhodí.

Láska k životu se nepodobá starosti o bytí, která se dá p evést na rozum ní bytí neboli na ontologii. Láska k životu nemiluje bytí, nýbrž št stí bytí. Milovaný život - to sama slast ze života, uspokojenost; okoušíme ji už v odmítání, s nímž se proti ní já staví tehdy, kdy odmítá uspokojení ve jménu uspokojení samého. Vztah života k životu, láska k životu není ani p edstavování života, ani reflexivní vztah k ži- votu. Interval mezi já a jeho radostí neponechává žádné místo pro naprosté odmítání. V revolt není radikální odmítnutí, stejn jako ve slastném p ístupu života k životu není žádné p íjímání. Ta známá pa- sivity poci ování je taková, že nenechává prostor pro svobodu, jež by se jej ujímala. *Gnose smyslového je již slastí*. Co bychom cht li vydá- vat za negované í spot ebované ve slasti, to není afirmováno pro sebe, nýbrž to se od po átku dává. Slast je ve sv t , který nemá ani tajemství, ani opravdovou cizost. P vodní pozitivita dokonale ne- vinné slasti se nestaví proti ní emu a v tomto smyslu si od po átku dosta uje. Okamžik anebo zastavení: to zdar onoho *carpe diem*, svr- chovanost onoho „po nás potopa“. Tyto cíle by byly ístý *nonsens*, a nikoli v íné pokušení, pokud by se okamžik slasti nebyl schopen absolutn vytrhnout z vy erpávajícího rozdrobování trvání.

Pot ebu tedy nelze charakterizovat ani jako svobodu, protože je závislostí, ani jako pasivitu, protože žije z toho, co jakožto již známé a bez tajemství pot ebu neuja muje, nýbrž t ší. Filosofové existence, zd raz ující opušt nost, se mýlí, pokud jde o protiklad mezi já a jeho radostí - a už opozice pochází z neklidu, jenž se vsouvá do slasti, ohrožené neur itostí budoucnosti, která je pro smyslovost esenciální, anebo pochází z bolesti, jež pat í k práci. Bytost se proti n mu roz- hodn nestaví v jeho totalit . Já ve své opozici v í bytí hledá úto íšt v tomto bytí samém. Sebevražda je tragická, nebo smrt ne eší všech- ny problémy, jež vznikají s narozením, není schopna ponížit pozem-

ské hodnoty. Odtud závazný výkrik Macbeth v, který stojí tváří v tvář smrti a je pemožen, protože universum není zničeno souasně s jeho životem. Utrpení si zoufá nad tím, že je pípoutáno k bytí, a souasně miluje bytí, k němuž je pípoutané. Život se nedá opustit. Jaká tragédie! Jaká komedie! *Tedium vitae* se koupe v lásce k životu, který zavrhuje. Zoufalství nedokáže skoncovat s ideálem radosti. Tento pesimismus má ve skutečnosti ekonomickou základnu - vyjadřuje úzkost zítka a bolest práce, jejíž roli v metafysické touze ještě ukážeme. Názory marxistů podržují v tomto bodě všechnu svou pesdivost, třebaže v odlišné perspektivě. Utrpení potěby není zmírněno v anorexii, nýbrž v uspokojení. Potěba miluje samu sebe, loví k ješásten, že má potěby. Bytost bez potěby by nebyla šástnější než potěbná bytost, nýbrž byla by mimo štěstí a neštěstí. To, že nouze má označovat radost uspokojení, že namísto toho, abychom mohli istou a jednoduchou plnost, dosahujeme slasti prostědnictvím potěby a práce, to je konjunkce, jejímž pramenem je sama struktura oddělení. Oddělení uskutečující se egoismem by bylo pouhým slovem, jestliže by separovaná a sobědostačující bytost, ego, neslyšela tlumený hukot nicoty, do níž se vlévají a v níž se ztrácejí živly.

Práce má že ekonat nuzotu, kterou bytostí způsobuje nikoli potěba, nýbrž nejistota budoucnosti.

Uvidíme ještě, že nicota budoucího se promějuje v onen interval času, do něhož se vkládá vlastní práce. Přechodem od okamžité slasti ke zhotovování v cíl, ukazuje k bydlení, k ekonomii, která předpokládá vstřícné přijetí bližního. Pesimismus opustnosti není tedy nezhojitelný - loví k má ve svých rukou lék na své nemoci a léky existují dříve než choroby.

Avšak práce sama, díky níž žijí svobodně, protože se zajišťují proti nejistotě života, nedává životu jeho poslední význam. I ona se stává tím, z čeho žijí. Žijí ze všech obsahů života - tedy i z práce, zabezpečující budoucnost. Žijí ze své práce jako žijí ze vzduchu, svatla a z chleba. Absurdní svět vrženosti, *Geworfenheit*, je potom onen mezní případ, kdy potěba převládne nad slastí, je to situace proletáře, která odsuzuje k prokleté práci a ve které nouze tělesné existence nenalézá ani prázden ani útěchu u sebe doma.

### 3. Slast a separace

Egoistická bytost se zachvívá tepem slasti. Slast odd luje, zaplétajíc do obsah , z nichž žije. Odd lení se d je jako pozitivní dílo tohoto zaplétání. Není výsledkem jednoduchého zlomu, jako je tomu v p ípad prostorového oddálení. Být odd len znamená být u sebe doma. Avšak být u sebe doma znamená žít z..., slastn prožívat živelnost. Nejsme-li s to vytvá et p edm ty, z nichž žijeme, nevyplyvá to z n - jaké iracionality i temnosti t chto p edm t , nýbrž z jejich funkce živin. Potrava není nereprezentovatelná; je podkladem své vlastní reprezentace, avšak já v ní op t shledává sebe sama. Tato ambiguita konstituce, v níž p edstavovaný sv t podmi uje akt p edstavování, je *zp sob bytí* toho, kdo není pouze kladen, nýbrž kdo klade sebe. Absolutní prázdno, ono „nikde“, v n ž se ztrácí a z n hož povstává živel, doráží ze všech stran na ostr vek já, které žije po *zp sobu* interiority. Interiorita, kterou otevírá slast, se nep ipojuje jako n jaký atribut k subjektu „nadanému“ v domým životem, tedy jako n jaká psychologická vlastnost vedle jiných. Interiorita slasti je separací v *sob* , je to *zp sob*, jímž ona událost, kterou je odd lení, m že vyvstávat v ekonomii bytí.

Št stí je principem individuace, avšak individuace se v *sob* m že uchopit pouze zevnit a skrze interioritu. Ve št stí slasti se odehrává individuace, auto-personifikace, substancializace a nezávislost já, zapomenutí nekone ných hloubek minulosti a instinktu, jenž je podr žuje. Slast je samo vyvstávání bytosti, která *se rodí*, která rozrušuje klidnou v nost své zárode né i d ložní existence, aby se uzav ela do osoby, jež jakožto žijící ze sv ta žije u sebe doma. Neustálé prom ování extatického p edstavování ve slast, jak jsme již ukázali, v každém okamžiku obnovuje p edch dnost toho, co já konstituuje, p ed touto konstitucí samou. To je živoucí a prožitá minulost, avšak nikoli v tom smyslu, v n mž se takto mluví o velice živé i velice blízké vzpomínce anebo o minulosti, která nás poznamenává, drží ve své moci a tímto *zp sobem* ovládá, nýbrž je to minulost zakládající to, co se od ní odd luje a osvobozuje. Toto osvobozování je jako záblesk v jasu št stí v odd lení. Jeho svobodný rozlet a jeho p vab jsou poci ovány - a d jí se -jako sama lehkost p íznivé chvíle. Svoboda, která ukazuje ke št stí, která je utvo ena ze št stí, je tedy slu itelná s bytostí, jež není *causa sui*, nýbrž je stvo ená.

Snažili jsme se vypracovat pojem slasti, v níž povstává a v níž se zachvívá já: avšak nevymezili jsme já svobodou. Svoboda jakožto možnost poátku, svoboda, která poukazuje ke štěstí - k zázraku přítomné chvíle, vyvíjející z kontinuity hodin - je vyvstáváním Já, a nikoli jednou zkušeností vedle jiných, které se „přiházejí“ Já. Oddělení, bez-božnost, tyto negativní pojmy, vyvstávají z pozitivních událostí. Být sebou, a-theistou, u sebe doma, separovaný, šatný, stvořený - to vše jsou synonyma.

Egoismus, slast a sensibilita a celý rozměr interiority - jakožto lánky separace - jsou nutné pro ideu Nekonečna - anebo pro vztah k Bližnímu, otevírající se od oddělené a konečné bytosti. Metafysická Touha, která se může vytvořit pouze v oddělené, to jest egoistické a uspokojené bytosti, není tedy odvozena ze slasti. Je-li však oddělená - tj. cítící — bytost nutná k dání nekonečna a exteriority v metafysice, pak by tuto exterioritu zahladila, jestliže by se konstituovala jakožto teze i antiteze dialektické hry. Nekonečno totiž neprobíhá konečné jakým protikladem. Stejně jako se interiorita slasti nevyvozuje z transcendentního vztahu, stejně tak není transcendentní vztah dedukován jakožto nějaká dialektická antiteze z oddělené bytosti, aby byl protijáskem subjektivity tak, jako jednota je protijáskem rozlišení dvou termínů nějakého vztahu. K pohybu oddělení nedochází na stejné rovině, na níž je pohyb transcendence. Zde jsme mimo dialektické smění já a ne-já ve vnějším elementu představování (neboli v identitě já).

Ani separovaná, ani nekonečná bytost se nedějí jako antitetické termíny. Interiorita zajišťující oddělení (avšak nikoli jako nějaká abstraktní replika pojmu relace) musí produkovat bytí absolutně uzavřené do sebe, aniž by tuto jeho izolaci dialekticky vyvozovala z jeho protikladu k Druhému. A má-li tato exteriorita moci mluvit, odhalovat se sobě v nepředvídatelném pohybu, který není s to jednoduchým protikladem způsobit izolovanost oddělené bytosti, pak tato uzavřenost nesmí zapovídat vycházení z interiority. Je tedy třeba, aby v oddělené bytosti byla brána k vnějšku souasně otevřená i uzavřená. Je třeba, aby uzavřenost oddělené bytosti byla natolik dvojnásobná, aby - na jedné straně - interiorita nezbytná k ideji nekonečna byla *reelní*, a nikoli pouze zdánlivá, aby osud niterného bytí pokračoval v egoistickém atheismu, jež nic vnějšího neodmítá, aby jej bylo možno sledovat bez toho, že by ve všech pohybech sestupu do interiority se toto bytí sestupující do sebe vztahovalo v isté dialektické hře a formou

abstraktní korelace k exterioritě. Ale na druhé straně je rovněž třeba, aby v této interioritě samé, kterou hloubí slast, se produkovala heteronomie, podnětující jiný osud, než je toto animální zalíbení v sobě. Jestliže rozměr interiority nemůže vyvrátit svou niternost objevením nějakého heterogenního momentu během tohoto sestupu do sebe po svahu radosti (tento sestup ve skutečnosti hloubí pouze tento rozměr), je nicméně třeba, aby v tomto sestupu došlo k nárazu, který, aniž by zvrátil pohyb interiorizace a přetrhl osnovu vnitřní substance, poskytně nicméně *přiležitost* k převzetí vztahů k exterioritě. Interiorita musí být jak uzavřená, tak otevřená. Tím je pak zcela jistě popsána možnost odpoutat se od animální situace.

Na tento jedinečný nárok odpovídá slast nezajištění, která rozrušuje její základní bezpečí. Tato nezajištění nevychází z heterogenity světa vzhledem ke slasti, která by tak říkajíc zmařila suverenitu já. Štěstí slasti je silnější než jakýkoli neklid, ale neklid ji může rozrušovat - v tom je právě rozdíl mezi animálním a lidským. Štěstí slasti je mnohem silnější než jakýkoli neklid: a jsou jakékoli nejistoty života, štěstí žití - dýchání, vidění, pocíování („Ještě minutku, pane kate!“) - zůstává uprostřed neklidu jako bod úniku ze světa, téměř k nesnesení rozrušeného neklidem. *Lov k utíká před životem k životu*. Sebevražda se jeví jako možnost té bytosti, která je již ve vztahu k druhému, která se již povznesla k životu *pro druhého*. Je to možnost již metafysické existence. Pouze bytost již schopná obětí je také schopná sebevraždy. Dříve než lovka definujeme jako zvíře, které má spáchat sebevraždu, musíme je definovat jako bytost schopnou žít pro druhého a *být* na základě druhého, který je vzhledem k němu vnější. Avšak tragický ráz sebevraždy i obětí dosvědčí radikální charakter lásky k životu. Pevdní vztah lovky k materiálnímu světu není zápor, nýbrž slast a uspokojenost v životě. A jen vzhledem k této spokojenosti, která je v interioritě neekonatelná, protože ji ustavuje, se svět může jevit jako nepřátelský: jako to, co je třeba popírat a dobývat. Jestliže nejistota světa, s níž jsem ve slasti plně zajedno, rozrušuje tuto slast, protože ona nejistota nikdy nemůže potlačit základní spokojenost se životem. Nicméně však tato nejistota vnáší do interiority slasti hranici, která nepochází ani od zjevení Druhého, ani od nějakého heterogenního obsahu - nýbrž která nikam nepochází z nicoty. Pochází ze způsobu sobu, jímž živel, v němž se uspokojuje a sobě dostává oddělená bytost, přichází k této bytosti - pochází z mytologic-

kých hloubek, které jsou pokračováním tohoto živlu a v nichž se tento živel ztrácí. Tato nejistota -jež je jakoby lem nicoty kolem niterného života a která tak potvrzuje jeho insulárnost - se v okamžiku slasti prožívá jako starost o zítěk.

Takto se však v interiorití rozvírá dimenze, skrze niž bude možné vykázat zjevení transcendence a vycházet mu vstříc. Ve starosti o zítěk svítá povodní fenomén bytostné nejisté budoucnosti smyslovosti. Aby se tato budoucnost mohla vyjevit ve svém významu odsouvání a odkladu, jímž práce, zvládající nejistotu budoucnosti a její nezabezpečenost tím, že ustavuje vlastní, rýsuje oddělení jakožto ekonomickou nezávislost, musí být oddělená bytost s to soustědit sebe sama a mít představy. Toto soustředění v sobě a předstávání se konkrétně dějí jako obývání v přítomnosti či v Domě. Avšak interioritu domu tvoří exteriorita uvnitř živlu slasti, z nichž se živí život. Exteriorita, která je pozitivní stránkou. Děje se v mírnosti a v elosti intimity. Což není subjektivní stav duše, nýbrž událost v ekumené bytosti - sladká „mdloba“ ontologického řádu. Na základě svého intencionálního charakteru přichází tato mírnost k oddělené bytosti od druhého. Od Druhého, který se - a to právě díky své jinakosti - odhaluje nikoli v nějakém ohromení, negujícím já, nýbrž jako povodní fenomén mírnosti.

Celá tato práce chce ukázat vztah k Jinému, který jde nejen naproti logikou sporu, v níž ono jiné vzhledem k Já je Nejá, zápor Já, nýbrž i naproti dialektickou logikou, v níž Stejně dialekticky participuje na Jiném a usmíruje se s ním v Jednotě systému. Přijetí tváře, jež se odpočívá v míru, protože v odpovědi nevykonatelné Touze po Nekonečnu, jejíž je válka pouze možností, avšak v žádném případě podmínkou, se povodním způsobem děje v mírnosti ženské tváře, v níž se oddělená bytost může soustědit k sobě a díky níž bydlí a ve svém obydlí dovršuje oddělení. Pobývání a intimita obydlí, které umožňují oddělení lidské bytosti, tedy již předpokládají prvotní zjevení Jiného.

Idea nekonečna, jak se odhaluje v tváři, tedy nevyžaduje pouze oddělenou bytost. Světlo tváře je pro oddělení nezbytné. Avšak idea nekonečna, zakládající intimitu domu, nepřesobí oddělení nějakou silou protikladu či dialektické výzvy, nýbrž ženským způsobem svého vyzaování. Síla protikladu a dialektické výzvy by zničila transcendenci, nebo by ji integrovala do syntézy.

## D. OBYDLÍ

### 1. Bydlení

Bydlení je možné interpretovat jako užívání jednoho „nástroje“ mezi jinými „nástroji“. Dom by pak sloužil k bydlení stejně jako kladivo k zatloukání hřebíku anebo pero na psaní. Nebo vskutku náleží k oně výbavám v cí, nezbytných pro život člověka. Slouží mu jako úkryt před nepohodou, skrývá ho před nepátlí a dotravci. Přesto však zaujímá dom v systému úel, v nichž je situován lidský život, privilegované místo. Nikoli místo nějakého posledního úelu. Mžeme-li dom zkoumat jako úel, lze-li se „tšít“ ze svého domu, pak tato možnost slasti neukazuje jeho povodnost. Všem „nástrojím“ krom jejich užitnosti jakožto nástroj s ohledem na určitý úel náleží i nějaký bezprostřední zájem. Mohu *se radovat* z toho, že ovládám nějaký nástroj, mít potšení z práce, z toho, že něco dokončuji a završuji tak určitá gesta, která jsou sice součástí jistého systému úelnosti, jejichž úel je však dále než radost i námaha, kterou přisobí tato jednotlivá gesta, jež vyplují i živí život. Privilegovaná úloha domu nezáleží v tom, že je úelem lidské innosti, nýbrž v tom, že je její podmínkou a v tomto smyslu i zátkem. Je to soustředění k sobě, které je nezbytné k tomu, aby přiroda mohla být představována a zpracovávána, právě k tomu, aby se rýsovala jako světa byla dovršena jako dom. Člověk se nalézá na světě tak, jako by k němu přicházel z nějaké soukromé oblasti, z domova u sebe, do něhož se v každém okamžiku může zase vrátit. Nepřichází sem z nějakého mezihvězdného prostoru, kde by již sebe sama vlastnil a z něhož by kdykoli mohl zahájit nebezpečný akt přistávání. Neocitá se tu však jako brutálně vržený a opuštěný. Jako sou-

asnovnití vně, vychází do vnějšku z intimity. Na druhé straně se však tato intimita otevírá v domě, jenž je situován v tomto vnějšku. Nebo obydlí jakožto stavba náleží do svého objektu. Tato příslušnost ovšem v žádném případě neruší význam skutečnosti, že zvažování objektu - a třeba i staveb - se děje z nějakého obydlí. Konkrétně tedy: obydlí nemá své místo v objektivním světě, nýbrž objektivní svět je situován ve vztahu k mému obydlí. Idealistický subjekt, který *a priori* konstituuje svůj objekt a dokonce i místo, na němž se nalézá, nekonstituuje, přičemž vzato, tento objekt a toto místo *a priori*, nýbrž právě až potom, poté, co se v něm jako konkrétní bytost již zabydlel; toto zabydlení přeskakuje v dění, myšlení i ideu, do nichž by subjekt chtěl dodatěně uzavřít tuto událost pobývání, jež je však s v děním nesouměřitelná.

Analýza slasti a žití z... ukázala, že bytí se nerozpouští v empirických událostech a v myšlenkách, reflektujících tyto události anebo „intencionálně“ tyto události mincích. Podávat bydlení jako úvod domování určitého spojení lidského těla a stavby znamená nechat stranou, zapomenout přelévání v domě do věcí, které nezáleží v představování věcí tímto v domě, nýbrž ve specifické intencionalitě konkretizace. Lze to vyjádřit takto: v domě světa je vždy již v domě skrze tento svět. Così z tohoto vidění světa je orgánem i bytostným prostředkem vidění: hlava, oko, brýle, světlo, lampy, knihy, škola. Celá civilizace práce a vlastnictví se vynořuje jako konkretizace odděleného bytí, uskutečňujícího svou separaci. Avšak tato civilizace poukazuje k inkarnaci v domě a k bydlení - k existenci vycházející z intimity domu - což je první konkretizace. Sám pojem idealistického subjektu je výsledkem nepochopení tohoto přeskaku konkretizace. Bytí subjektu *pro sebe* se tu kladlo v jakémsi éteru a jeho pozice nepřidávala nic k tomuto představování sebe sebou, zahrnujícím toto kladení. Kontemplace se svou pretencí dodatěně konstituovat samo obydlí však nepochybně dosvědčuje oddělení, a ještě lépe, je nepostradatelným momentem jeho tvoření. Mezi podmínkami představování však není možné zapomenout na obydlí, jakkoli je představování podmínkou privilegovaná, absorbující své podmínky. Nebo je neabsorbuje až potom, a posteriori. Subjekt kontemplující svět tedy již předpokládá událost obydlí, odstup od elementární (to jest od bezprostřední slasti, jež se však již znepokojuje o svůj zítěk), usebrání v intimitě domu.



Izolovanost domu nep ivolává magickým zp sobem usebrání, lidskou subjektivitu, ani ji „chemicky“ nevyvolává. Termíny tu musíme obrátit: usebrání, toto dílo separace, se konkretizuje jakožto existence v obydlí, jakožto ekonomická existence. Práv proto, že já existuje tak, že se usebírám, utíkám se empiricky do domu. Stavba dostává tento význam obydlí pouze na základ usebírání. Avšak „konkretizace“ není pouhým odrazem možnosti, kterou konkretizuje, aby explikovala zahrnuté artikulace. Interiorita, domem konkrétn završená, p echod k aktu - *energii* - usebrání skrze obydlí, otevírá nové možnosti, které možnost usebrání neobsahovala analyticky, nýbrž které se jakožto vlastní její *energii* manifestují teprve tehdy, pokud se rozvíjejí. Jak ale toto bydlení, aktualizující usebrání, tato intimita a toto teplo i p ív - tivost intimity, umož ůj práci a p edstavování, ucelující strukturu separace? - To uvidíme vzáp tí. P edevším je však třeba popsat „intencionální implikace“ usebrání samého a oné p ív tivosti, v níž se toto usebrání prožívá.

## 2. Bydlení a ženství

Usebrání v b žném smyslu soust e ování nazna uje pozdržení bezprost edních reakcí, které provokuje sv t, vzhledem k v tší pozornosti k sob samému, ke svým možnostem a své situaci. Spadá tedy vjedno s pohybem pozornosti, oprošt né od bezprost ední slasti, protože svou svobodu již ne erpá z p íjemnosti žívl . Odkud ji však erpá? Jak by mohla být naprostá reflexe dovolena takové bytosti, která se nikdy nestane *nahým faktem* existování a jejíž existencí je život, to jest život z n ěho? Jak se uprost ed života, který je žitím z..., který se slastn t ší z žívl a který usiluje o p ekonání nezajišt nosti slasti, m že vytvo it n jaký odstup? Znamená usebrání zdržovat se v n jaké indiferentní oblasti, v prázdnu, v jedné z on ch mezer bytí, kde sídlí epikurejšťi bohové? Já by takto p išlo o potvrzení, které jakožto žití z... a slast z..., p ijímá v žívl u, který je živí, a které nep ijímá odjinud. Anebo tento odstup v í slasti neznamená mrazivé prázdno mezer v bytí, nýbrž prožívá se spíše pozitivn jako dimenze interiority, je-jímž základem je intimní obeznámenost, do níž se hrouží život?

Známost sv ta není jen výsledek návyk , osvojených v tomto sv - t , které mu berou jeho drsnost a m í adaptaci žijícího na sv t, z n -

hož se slastně šíří a jímž se žije. Známost a intimita se dějí jako pív -  
tivost, která se rozlévá po tváři v cí. Tato pív tivost není jen vstíc -  
nost p írody vzhledem k pot ebám odd lené bytosti, která se z nich od  
po átku šíří a ustavuje se jakožto odd lená - to jest jakožto já - v této  
slasti, nýbrž je to pív tivost pocházející z p áteřskosti vzhledem k to -  
muto já. Intimita, kterou již p edpokládá známost - je *intimita spolu  
s n kým*. Interiorita usebrání je samotou ve sv ět ě, který je již lidský.  
Usebrání odkazuje k vstícnému p íjímání.

Jak se však separace samoty, intimita, mohou odehrávat p ed tváří  
druhého? Není již p ítomnost druhého e a transcendence?

Aby se tato intimita usebrání mohla odehrávat v ekumenii<sup>45</sup> bytí,  
je třeba, aby se p ítomnost Druhého neodhalovala jen v tváři, která  
proráží svůj vlastní tvárný obraz, nýbrž aby se odhalovala sou asně  
s touto p ítomností, v jejím odstupování a v její nepřítomnosti. Tato  
sou asnost není nějaká abstraktní konstrukce dialektiky, nýbrž je to  
sama podstata diskretnosti. A Jiný, jehož p ítomnost je diskretná ab -  
sencí a na jejímž základě se uskute čuje pohostinné p íjímání par ex -  
cellence, které popisuje pole intimacy, je Žena. Žena je podmínkou  
usebrání, interiority Domu a bydlení.

Prostý život z..., spontánní p íjemnost žití není ještě bydlením.  
Ale bydlení není ještě transcendence e i. Bližní (Autrui) vstícně  
p íjímající v intimitě není ono vy tváření, které se odhaluje v rozm ěru  
svrchovanosti, nýbrž je to právě familiární *ty*: e bez vyu ování, ml -  
enlivá e , srozum ění beze slov, výraz ve skrytu. Vztah já - ty,  
v němž Buber vnímá kategorii mezilidského vztahu, není vztahem  
k tomu, s nímž mluvím, nýbrž je to vztah k ženské jinakosti. Tato  
jinakost je na jiné rovin ě než e a naprosto nepředstavuje nějakou  
okleštnou, zajímavou a ještě elementární e . Naopak: diskretnost  
této p ítomnosti zahrnuje všechny možnosti transcendentního vztahu  
ke druhému. Je pochopitelná a p sobí jako interiorizace pouze na  
základ ě plně lidské osobnosti, jež se však v žen ěm že zdráhat tak, že  
otevřít rozm ěr interiority. To je však nová a neredukovatelná mož -  
nost, milá slabost v bytí a pramen p ív tivosti v sob ě.

Známost je završení, je to *en-ergeia* odd lení. Na jejím základě se  
separace ustavuje jako obydlí a bydlení. Existovat znamená te p obý -  
vat. Avšak pobývání není prosté faktum anonymní reality n jaké by -

<sup>45</sup> Z ec. μ , obydlená zem - pozn. p ekl.

tosti, vržené do existence jako kámen, který házíme za sebe. Je to usebrání, p íchod k sob , návrat k sob dom jako do zem asyly, odpovídající pohostinnosti, o ekávání, lidskému p íjetí. Lidské p íjímání, v n mž e , která se odml uje, je stále bytostnou možností. Tato ml enlivá p ícházení a odcházení ženského bytí, jehož kroky rozeznávají tajemné hloubky bytí, není ono kalné mysterium animální a ko kovité p ítomnosti, jehož podivnou dvojzna nost tak rád p ípomíná Baudelaire.

Odd lenost, konkretizující se skrze intimitu obydlí, rýsuje nové vztahy k živl m.

### 3. D m a vlastn ní

D m nezako e uje odd lenou bytost v n jaké p d , aby ji nechal vegetativn komunikovat s živly. Je to odstup v í anonymnosti zem , vzduchu, sv tla, lesa, cesty, mo e, eky. Má svoji fasádu do ulice, ale má také své tajemství. Dík obydlí se odd lená bytost lou í s p íroze nou existencí, pono enou do prost edí, kde se nejistá slast v k e i m ní na starost. Kroužíc mezi viditelností a neviditelností, je stále na odchodu do vnit ku, jehož je jeho d m, anebo jeho kout, anebo jeho stan, anebo jeho jeskyn p edsíní. P vodní funkce domu nezáleží v tom, že architekturou stavby orientuje bytost a objevuje místo - nýbrž v tom, že prolamuje plnost živlu, že tu otevírá utopii, v níž se "já" usebírání, pobývající u sebe doma. Odd lenost mne však neizoluje tak, jako bych byl jednoduše vyrván t mto živl m. Umož uje práci a vlastnictví.

Extatická a bezprost ední slast, jíž se -jakoby vtahováno nejistou propastí živlu - m že já vydat, je v dom oddálena a odložena. Avšak toto zadržení nelikviduje vztah já k živl m. Obydlí je svým zp sobem stále otev eno do živlu, od n hož separuje. Tuto dvojzna nost distance, která je oddalováním i p íbližováním, p ekonává okno, aby umožnilo panova ný pohled, pohled toho, kdo uniká pohled m, pohled, který pozoruje. Živly z stávají tomuto já k dispozici - m že si vzít i nechat. Od této chvíle bude práce vytrhávat v ci živl m a tak odhalovat sv t. Toto p vodní uchopení, tento zásah práce, jež *vzbuzuje* v ci a p em uje p írodu ve sv t, p edpokládá stejn jako kon-  
templance pohledu usebrání já v jeho obydlí. Pohyb, jímž si bytost

staví sv j domov, otevírá a zajiš uje si interioritu, se konstituuje v pohybu, jímž se separované bytí usebírá. Latentní zrození sv ta se d je z obydlí.

Odložení slasti zp ístup uje sv t - to bytí, jež nikomu nepat í, je k dispozici tomu, kdo se jej zmocní. Zde není kauzality: sv t není *výsledek* tohoto odložení, o n mž se *rozhodlo* v abstraktním myšlení. Odložení slasti nemá jiný konkrétní význam, než toto u in ní disponovatelným, které je završuje, které je jeho *en-ergeia*. Nová konjunkce v bytí - k níž došlo usídlením v obydlí, a nikoli abstraktním myšlením - je nutná k rozvinutí této *en-ergie*. Ten pobyt v obydlí, bydlení, podmi uje ješt d ív, než se ustaví jako empirický fakt, každý empirismus a rovn ž samu strukturu faktu, jak se nabízí pohledu. A naopak: p ítomnost „u sebe doma“ p esahuje zjevnou jednoduchost, kterou v ní nalézá abstraktní analýza bytí „pro sebe“.

Na následujících stránkách popíšeme vztah ke sv tu, který se dává k vlastn ní, zmoc ování a k p etvá ení ve *vnit ek*, tedy vztah, který ustavuje d m. Nebo první pohyb ekonomie je egoistický - není to transcendence, není to exprese. Práce, jež vytrhává v ci z žívl , v nichž se koupe já, odhaluje trvalé substance, avšak vzáp tí suspenduje nezávislost této jejich trvanlivosti, pon vadž si je osvojuje jako movité statky, které m že p enášet, odkládat a ukládat v dom .

D m, který zakládá vlastn ní, není vlastnictvím ve stejném smyslu jako movité v ci, které m že shromaž ovat a chránit. Je vlastn n, protože je již a napo ád pohostinný pro svého vlastníka. Což nás odkazuje k jeho bytostné interiorit a k obyvateli, který jej obývá p ed každým obyvatelem, k onomu p íjímajícímu par excellence, k p íjímajícímu v sob - k ženské bytosti. Je t eba ješt dodávat, že v žádném p ípad se zde nechceme zesm š ovat a hájit empirickou pravdu i opak pravdy, že každý d m *de facto* p edpokládá n jakou ženu? S ženstvím jsme se v této analýze setkali jako s jedním z kardinálních bodů horizontu, kam pat í vnit ní život - a empirická nep ítomnost lidské bytosti „ženského pohlaví“ v n jakém obydlí nem ní nic na rozm ru ženství, jež je tu stále otev eno jako samo vst ícné p íjímání obydlí.

#### 4. Vlastnictví a práce

Přístup ke svému domu se děje v pohybu, jenž vychází z utopie obydlí a prochází prostorem, aby zde uvedl ve skutek přechodní uchopení, aby se zmocnil a odnesl. Nejistá budoucnost živlu je zrušena, živel tuhne mezi čtyřmi stěnami domu, chladne ve vlastnictví. Ukazuje se tu jako věc, kterou lze snad definovat její klidnou usedlostí. Jako je tomu třeba na zátiších.<sup>46</sup> Toto zmocnění se živelného je práce.

Vlastnictví v cí, jehož základem je domov a které se děje prací, se odlišuje od bezprostředního vztahu k ne-já ve slasti, od vlastnictví bez nabývání, z něhož se těší smyslovost, koupající se v živlu, smyslovost, která „vlastní“, aniž bere. Ve slasti já nic nepřijímá. Žije jenom z... Vlastnictví slasti je totožné se slastí. Smyslovosti nepřechází žádná aktivita. Avšak na druhé straně: vlastnit ve slastném požívání znamená rovněž být vlastním a být vystaven nezbadatelné hloubce živlu, to jest jeho znepokojivé budoucnosti.

Vlastnictví vycházející z obydlí se odlišuje od vlastního obsahu a od slasti z tohoto obsahu. Práce, která se zmocňuje, aby vlastnila, ruší v tomto živlu, který exaltuje a souasně unáší slastně požívající já, jeho nezávislost: jeho bytí. Věc stvrzuje toto uchopení, či toto pochopení - tuto ontologii. Vlastnictví neutralizuje toto bytí: věc jakožto majetek je jsoucno, které ztratilo své bytí. V tomto zrušení však vlastnictví uchopuje bytí jsoucna a teprve tím dává vyvstat věc. Ontologie, která chápe bytí jsoucna - ontologie jakožto vztah k věci a jakožto manifestace těchto věcí - je spontánní a přede teoretické dílo každého obyvatele země. Vlastnictví ovládá nepředvídatelnou budoucnost živlu - jeho nezávislost, jeho bytí -, ruší ji a odrovnává ji. Budoucnost je „nepředvídatelná“ nikoli proto, že přesahuje hranice vidění, nýbrž proto, že je beztvárná, ztrácí se v nicotě a jako taková náleží nezbadatelné hloubce živlu, vzcházející z nepřehlédné hutnosti bez přechodu, ze špatného nekonečna i nevymezena, z *apeiron*. Nemá přechod, protože nemá substanci, nelpí na „něm“: je to kvalita, jež nic nekvalifikuje, je bez nulového bodu, jímž by mohla procházet nějaká souadnice, je to absolutně neurčená surovina. Zrušit tuto nezávislost bytí, tuto materialitu živelného ne-já prací není ještě totéž co *myslet*

---

<sup>46</sup> Francouzsky *nature-morte*, doslova „mrtvá příroda“ - pozn. p. ekl.

toto zrušení ani jej dosáhnout pomocí nějaké formule. Způsobem přístupu k nezbadatelné temnotě materie není idea nekonečna, nýbrž práce. Vlastně se završuje zmocňováním i prací, která je vlastním údělem ruky. Ruka je orgán uchopování a brání, prvního a slepého hmatání v hemžení: do vztahu ke mně, k mým egoistickým cílům uvádí v cí vytržené z živlu, jenž jakožto bez počátku a bez konce oblévá a zaplavuje oddělenou bytost. Avšak ruka, jež *uvádí do vztahu* živelnost a účelnost potěb, ustavuje v cí pouze tak, že odděluje své uchopení od bezprostřední slasti, že je ukládá do obydlí a dává uchopenému statut majetku. Práce je sama *en-ergeia* nabývání. Pro bytost bez obydlí by nebyla možná.

Ruka dovršuje svou vlastní funkci ještě před každým prováděním plánu, před rozvrháváním rozvrhu, před každou takovou účelností, které by vedla mimo domov. Přísnek ekonomický pohyb ruky, uchopování a nabývání je zastaven stopami, „odpadky“ a „díly“, které toto nabývání zanechává za sebou ve svém návratném pohybu do interiority domu. Tato díla, jako je město, pole, zahrada i krajina, znovu zapořádají svou živelnou existenci. Práce je ve své primární intenci toto nabývání, tento pohyb k sobě. Není transcendencí.

Práce se srovnává s živly, z nichž vytrhuje v cí. Uchopuje materii jakožto surovinu. V tomto povodním uchopení materie manifestuje svou anonymnost a souhlasně jí vzdává. Manifestuje ji, protože práce jakožto uchopení materie není ani vidění, ani myšlení, v němž by se již určena materie definovala vztahem k nekonečnu; v tomto uchopení právě trvá zásadně neurčitá a - v intelektuálním významu tohoto slova - neuchopitelná. Avšak vzdává se také své anonymity, protože je v povodním uchopování prací uvedena do světa identifikovatelného, ovládnuta a dána k dispozici bytosti, která se usebírá tím, že se identifikuje, a to před ustavením občanského statutu a před jakoukoli kvalitou, protože vychází pouze ze sebe.

Uchopení neurčitého prací nemá žádnou podobnost s ideou nekonečna. Práce „definuje“ materii, aniž by se dovolávala ideje nekonečna. Povodní technika není praxí předchůdného „vidění“, nýbrž tkví v bezprostředním ovládnutí materie. Moc ruky, která uchopuje i vytrhává, která drtí i hnetě, neuvádí živél do vztahu k nekonečnu, vzhledem k němuž by se definovala v cí, nýbrž vztahuje jej k cíli ve smyslu účelu, k účelu potěby. Nezbadatelná hloubka, kterou slast tušila v živlu, se podrobuje práci, která ovládá budoucnost a tiší ano-

nymní šum *holého jest*, nekontrolovatelný ruch živelného, který zevnitř zneklidí uje samu slast. Tato nezbadatelná nepřehlednost materie se práci prezentuje jako odpor, a nikoli jako cosi, čemu se elí tvářit v tvář. Nikoli jako idea odporu, nikoli jako odpor, ohlašující se ideou anebo tvářit, dávající najevo svou absolutnost, nýbrž vždy již v kontaktu s rukou, která ji podrobuje, a vždy již virtuálně přemožena. Dělání ji chce přemoci a tato nepřehlednost mu neelí, nýbrž je proti němu jako již abdikující ve prospěch ruky, která v ní hledá zranitelný bod a která, protože je již lživou oklikou a česlem, ji jakoby obchází. Práce zápasí s klamným odporem bezejmenné materie - s nekonečnem její nicoty. Práci nakonec nelze ani nazvat násilím. Práce se týká toho, co nemá tvář, odporu nicoty. Přesobí ve fenoménu. Vrhá se pouze na beztvářnost pohanských bohů, jejichž nicotnost je takto vyjevěna. Prométheus, který loupí nebeský oheň, symbolizuje industriální práci v její bezbožnosti.

Práce přemáhá i odsouvá *bez lživosti* neurčitou budoucnost živlu. Zmocňuje se v cíli, zacházejíc s bytím jako s movitostí, kterou lze přenést domů, disponuje nepředvídatelnou budoucností, v níž o sobě dávala ještě v děle nadvláda bytí nad námi: vyhrazuje si tuto budoucnost. Vlastnictví zbavuje bytost její proměnlivosti. Poněvadž je bytost trvanlivá, nepřetrvává jen jako nějaký duševní stav. Stvrzuje svou moc nad časem, nad tím, co nepatří nikomu - nad budoucností. Vlastnictví klade produkt práce jako to, co trvá beze změny v čase, tedy jako substanci.

V cíli se dávají jako pevná tělesa s jasně ohraničenými okraji. Vedle vyrobených v cíli - stolů, židlí, obalů, sešitů a per - jsou zde v cíli jako kameny, zrnka soli, hroudy země, rampouchy i jablka. Tato forma, jež odděluje objekt, jež rýsuje jeho strany, jež jakoby ustavuje. Jedna v cíli se odlišuje od jiné, protože je odděluje mezera. Ale část nějaké v cíli je opět v cíli: například opěradlo i noha židle. A také nějaký fragment této židle, jakkoli není jejím článkem; všechno to, co lze od ní oddělit a odnést. Obrýs v cíli vyznačuje možnost vyjmout ji, aniž by se pohybovaly ostatní v cíli, odnést ji. V cíli je *movitost*. Zachovává určitou proporci vzhledem k lidskému tělu. Proporci, která ji podřizuje ruce, nikoli pouze slasti. Ruka přivádí elementární kvality ke slasti a současně je uchopuje a vyhrazuje pro budoucí slast. Ruka rýsuje své tělo tím, že z živlu vytrhuje to, čeho se chápe a rýsuje určitě, jsoucna, nadaná formou, tedy pevná tělesa; tato informace informní-

ho je zhuťování, vzcházení uchopitelného, *jsoucího, podkladu* kvalit. Substancnost tedy nezáleží ve smyslové povaze věci, poněvadž smyslovost je zajedno se slastí, slastně se těší „adjektivem“ bez substantiva, istou kvalitou, kvalitou bez podkladu. Abstrakce, jež by smyslově povýšila na pojem, by mu nemohla dát substancnost, které se smyslovému obsahu nedostává - pokud nepoložíme dříve raz nikoli na obsah pojmu, nýbrž na latentní rození pojmu prostřednictvím povodního zmocňování se, které se děje v práci. Intelligibilita pojmu by pak označovala jeho poukaz k uchopování prací, která produkuje vlastnictví. Substancnost věci záleží v její hutnosti, v níž se nabízí beroucí a odnášející ruce.

Ruka tedy není jen jakýsi výběžek, kterým sdílujeme jisté kvantum síly materii. Ruka prochází neurčitostí živlu, suspenduje nepedvídatelná pěkvením a odsouvá slast, v níž již tato pěkvením hrozila. Ruka uchopuje a chápe, poznává bytí jsoucna, protože to, čeho se zmocňuje, je kořist, a nikoli stín, a současně toto bytí suspenduje, nebo bytí je to, co má. Toto suspendované, zkrácené bytí však přesto přetrvává, neopotřebovává se ve slasti, která konzumuje a užívá. Načas se klade jakožto trvalost, jako *substance*. V věci jsou do jisté míry to, co není jedlé, objekt užívání, pracovní nástroj, statek. Ruka *chápe* v věci nikoli proto, že se jí dotýká ze všech stran naráz (nedotýká se jí všude), nýbrž proto, že ruka již není smyslový orgán, nikoli istá slast, istá smyslovost, nýbrž vláda, ovládání, disponování - což již nepatří do řádu smyslovosti. Ruka jako orgán brání, nabývání, sklízí plody, ale drží je daleko od rtů, chrání je, ukládá je do zásoby, vlastní je v domě. Obydlí je podmínkou práce. Ruka, jež nabývá, je obtížena tím, co bere. Ona sama nezakládá vlastnictví, nebo sám rozvrh nabývání již předpokládá obydlí, kde shromažďuje. Boutroux kdesi říká, že vlastně prodlužuje naše tělo. Avšak tělo jako nahé tělo není první vlastnictví, je ještě mimo protiklad mít a nemít. Svým tělem disponujeme, jen pokud jsme již suspendovali bytí živlu, v němž se koupeme, tedy *bydlením*. Tělo je mým vlastnictvím, jen pokud se již mé bytí podržuje doma na hranici nitra a vnějšku. Exteritorialita domu je sama podmínkou vlastně mého těla.

Substance odkazuje k obydlí, to jest v etymologickém smyslu tohoto slova odkazuje k ekonomii.<sup>47</sup> Vlastně se v objektu zmocňuje

---

<sup>47</sup> Viz pozn. 9.



bytí, avšak uchopuje je, což znamená, že je rovněž popírá. Protože mu dává místo v mém domě jako něco, co mám, vtiskuje mu bytí istého jevu, fenomenální bytí. V c, která náleží mně i někomu jinému, není již sama v sobě. Vlastnictví se dotýká substance, zatímco všechny ostatní vztahy k věci se týkají pouze atributů. Funkce nástroje jakožto hodnota, jejímž nositelem jsou věci, se spontánnímu v domě nedává jako substance, nýbrž jako jeden z atributů těchto jsoucenců. Přístup k hodnotám, používání, manipulace a manufakturace spoívají na vlastnictví, jejich základem je ruka, která bere, která nabývá, která přináší k sobě dom. Substantivost věci, jež je korelátem vlastnictví, netkví v absolutní prezentaci věci. V cích, které se tu prezentují, jsou tím, čeho nabýváme, co se dává.

Protože v c není v sobě, proto se může smýšlet, a tedy může být porovnávána, kvantifikována, tedy již ztrácí svou identitu a reflektuje se v penězích. Identita věci tedy není její povodní strukturou. Mizí, jakmile k věci přistupujeme jako k materií. Pouze *proprietas* zakládá setrvalost v isté kvalitě, avšak tato setrvalost vzápětí mizí ve fenomenalitě, jak se reflektuje v penězích. Jako to, co máme, jako zboží, které se prodává a kupuje, se v c ukazuje na trhu jako něco, co může někomu náležet, smýšlet se, tedy jako něco proměnitelného na peníze a schopného rozptýlit se v jejich anonymitě.

Vlastnictví samo však poukazuje k mnohem hlubším metafysickým vztahům. V c se nevzpírá svému nabývání; jiní vlastníci - ti, které nelze vlastnit - vlastnictví popírají, a tedy je mohou posvícovat. Tímto způsobem vede vlastnictví věci ke i (discours). A ono jednání, které je za prací a které předpokládá absolutní vzdor tváře jiného bytí, je přikázání a promluva - anebo násilí vraždy.

## 5. Práce, tělo, v domě

Nauka, interpretující *svět* jako horizont, z něhož se prezentují věci jako náhody, jako vybavení takové existence, jež se stará o své bytí, přehlíží toto založení na samém okraji interiority, kterou umožňuje obydli. Jakékoli zacházení se systémem nástrojů a náhod, jakákoli práce předpokládá povodní *zmocnění* se v cích, vlastnictví, jehož latentní zrod naznačuje dále na pokraji interiority. Svět je možné vlastnictví a všechna proměna světa přemyslem je variací režimu vlastnictví.

Vlastní, jehož východiskem je d m a které je završeno jakoby zá-  
zra ným uchopením v ci v noci, v onom *apeiron* suroviny, odkrývá  
sv t. Uchopení v ci rozsv tluje samu noc tohoto *apeiron*; není to sv t,  
co umož ůje v ci. Na druhé stran intelektualistické pojetí sv ta jako  
podívané, nabízející se nezú astn němu p emítání, zase nevidí use-  
bírání obydlí, bez n hož se ustavi ůý hukot živlu nem že podat ruce,  
jež jej uchopuje, pon vadž ruka jakožto ruka nem že vyvstat v t lu,  
pohrouženém do živlu, bez usebírání obydlí. Kontemplace není zru-  
šením aktivity lov ka; p ichází až poté, co bylo suspendováno chao-  
tické, a tedy i nezávislé bytí živlu, a p ichází až po setkání s Bližním,  
jenž uvádí v pochybnost vlastní samo. Kontemplace v každém p í-  
pad p edpokládá mobilizaci v ci, jak je uchopena rukou.

V p edchozích úvahách se t lo ukázalo nikoli jako objekt mezi  
jinými objekty, nýbrž jako sám režim, v n mž se d je odd lení, jako  
ono "jak" této odd lenosti a, lze-li to tak íci, spíše jako adverbium  
než jako substantivum. Jako by se v chv ní separovaného existování  
bytostn tvo il jakýsi uzlový bod, v n mž se setkává pohyb interio-  
rizace a pohyb práce a nabývání, sm ůjící k nezbadatelné hloubce  
živl , což pak onu separovanou bytost staví mezi dv prázdnoty, do  
jakéhosi „n kde“, v n mž se práv klade jako odd lená. Tuto situaci  
je t eba odvodit a popsat d kladn ji.

V raské slasti bez asu a bez starosti splývá rozlišení aktivity  
a pasivity v pot še. Slast se cele živí vn jškem, který obývá, avšak  
její pot cha projevuje její svrchovanost, svrchovanost, která je práv  
tak vzdálená svobod n jaké *causa sui*, již nem že afikovat nic vn j  
šího, jako heideggerovské *Geworfenheit*, která, jakožto uv zn ná v *ji*  
*ném*, jež ji omezuje a jež ji neguje, *trpí* touto jinakostí, stejn jako by  
jí trp la idealistická svoboda. Odd lené bytí je odd lené i uspok-  
jené ve své radosti z dýchání, vid ní a poci ování. Ono *jiné*, v n mž  
jásá - živly -, není p vodn ani pro n , ani proti n mu. Žádný p ed-  
poklad neskanduje primární vztah slasti, která není ani potla ením  
„jiného“, ani usmí ením s ním. Avšak ona svrchovanost já, která zní  
ve slasti, je zvláštní tím, že se koupe v prost edí, a tedy v n m podle  
há *vliv m*. P vodnost vlivu je v tomto: autonomní bytí slasti se m že  
objevit v této slasti, na níž lpí, a to jako ur ené tím, ím není, aniž by  
tato slast byla prolomena, aniž by došlo k násilí. P ípadá si jako vý-  
tvor prost edí, v n mž se však jako sob dosta ůjící koupe. Auto-  
chtonnost je tu sou asn atributem svrchovanosti i pod ízení. Obojí je

sou asné. Co má vliv na život, to do n j prosakuje jako sladký jed. Odcizuje se, avšak dokonce i v utrpení k n mu toto odcizování p i-  
chází zvnit ku. Tuto inverzi života, jejíž možnost je tu vždy, nelze  
vyslovit pomocí omezené i kone né svobody. Svoboda se tu prezen-  
tuje jako jedna z možností p vodní dvojzna nosti, která se odehrává  
v autochtonním život . Existencí této dvojzna nosti je t lo. Svrchova-  
nost slasti vyživuje svou nezávislost závislostí na jiném. Svrchova-  
nost slasti je v nebezpe í zrady: jinakost, z níž žije, ji už vyhání z ráje.  
Život je t lo, avšak nejen vlastní t lo, v n ž ústí jeho dostate nost,  
nýbrž k ižovatka fyzických sil, t lo-ú inek. Život ve svém hlubokém  
strachu dosv d uje tuto možnou inverzi t la-pána v t lo-raba, zdraví  
v nemoc. *Být t lem* znamená na jedné stran *stát na sob* , být pánem  
sebe, a na druhé stát na zemi, být v *jiném*, a tedy být zatížen svým  
t lem. Avšak, opakujeme, toto zatížení se ned je jako ístá závislost.  
Je Št stím toho, kdo se z n j slastn t ší. Moje existence má zájem  
o to, co je nezbytné mé existenci k tomu, aby p ežívala. Od této závis-  
losti p echázím k této radostné nezávislosti - a dokonce i v utrpení  
samém erpám svou existenci z nitra. Být u sebe doma v n em ji-  
ném, než jsem já, být sebou tím, Že žiji z n eho jiného, než jsem já  
sám, žít z..., to vše se konkretizuje v t lesné existenci. „Vt lené myš-  
lení“ se zpo átku ned je jako myšlení, které p sobí na sv t, nýbrž  
jako odd lená existence, stvrzující svou nezávislost ve š astné zá-  
vislosti pot eby. V této dvojzna nosti tedy nejde o dv po sob ná-  
sledující perspektivy odd lenosti, nebo t lo je konstituováno práv  
jejich sou asností. Žádnému z t chto postupn se odhalujících aspekt  
nenáleží poslední slovo.

Obydlí ruší i odkládá tuto zradu tím, že umož ňuje nabývání  
a práci. Obydlí, které p ekra uje nezabezpe enost života, je trvalým  
odkladem lh ty, v níž se život hrozí zhroutit. V domí smrti je v domí  
trvalého odkládání smrti v bytostném nev d ní o jejím datu. Slast  
jako pracující t lo setrvává v tomto primárním odkládání, práv  
v tom, v n mž se otevírá sám rozm r asu.

Utrpení usebraného bytí, jež je trp livostí par excellence, ístou  
pasivitou, je jak otev eností pro trvání, tak i odkladem v tomto utr-  
pení. V trp livosti splývá naléhavá blízkost porážky s distancí vzhle-  
dem k ní. Ambiguita t la je v *domí*.

Žádná *dualita* vlastního a fyzického t la, které by bylo t eba smí-  
it, tedy neexistuje. Obydlí, které dává životu místo a je jeho pokračo-

váním, sv t, jehož život nabývá a který využívá prací, je rovn ž fyzický sv t, kde se práce vykládá jako hra anonymních sil. Pro síly vn jšího sv ta obydlí není nic než odklad. Bytost, jež bydlí, zasahuje do v cí jen proto, že si dop ává odklad, protože „zpomaluje ú inek“, protože pracuje.

Nepopírali jsme spontaneitu života. Problém interakce mezi t lem a sv tem jsme naopak p evedli na bydlení, na „žití z...“, kde již nelze hledat schéma svobody n jaké *causa sui* jako nepochopiteln omezené. Svoboda jako vztah života k *jinému*, v n mž bydlí a skrze n ž je život *u sebe doma*, není kone ná svoboda: virtuáln je to nicotná svoboda. Svoboda je jakoby vedlejší produkt života. Její p imknutí ke sv tu, v n mž se vydává v nebezpe í, že se ztratí, je práv a sou asn to, ím se brání a skrze co je u sebe doma. Toto t lo jakožto lánek živelné reality je také to, co umož ňuje zmocnit se sv ta, pracovat. Být svoboden znamená budovat sv t, v n mž m žeme být svobodni. Práce vychází z takové bytosti, která je v cí mezi v cmi a která je ve styku s v cmi, avšak která v tomto styku vychází ze svého domova. V domí neupadá do t la - nev t luje se; v domí je odt lesn ní, anebo p esn ji, je to odklad t lesnosti t la. To se ned je v n jakém éteru abstrakce, nýbrž jako naprostá konkrétnost obydlí a práce. Mít v - domí znamená být ve vztahu *s tím, co jest*, avšak p ítomnost toho, *co jest*, jako by p ítom nebyla ješt zcela završená a tvo íla pouze *budoucnost* usebrané bytosti. Mít v domí znamená práv mít as. Nikoli prolamovat p ítomný as rozvrhem, anticipujícím budoucnost, nýbrž ve vztahu k p ítomnosti samé zaujímat odstup, vztahovat se k živlu, v n mž jsme usazení, jako k tomu, co ješt není zde. Všechna svoboda bydlení spo ívá na asu, který bydlícímu vždy ješt zbývá. Nesoum íitelnost, to jest nepochopitelná velikost prost edí, je to, co ponechává as. Distance vzhledem k živlu, jemuž je já vystaveno, ohrožuje toto já v jeho bydlení teprve v budoucnosti. P ítomnost *pro tento okamžik* není než v domí nebezpe í, strach, pocit *par excellence*; neur itost živlu, jehož budoucnost se stává v domím, možností využívat as. Práce není charakteristikou svobody, která se odlou íla od bytí, nýbrž v le: je to bytí, které je ohroženo, avšak má k dispozici as, aby hrozbu odvrátilo.

V obecné ekonomii bytí vyzna ňuje v le bod, kde se definitivnost události d je jako cosi nedefinitivního. Síla v le se nerozvíjí jako síla mocn jší než p ekážka. Záleží v tom, že k p ekážce p istupuje nikoli

dorážením na ni, nýbrž tím, že v ní pokračuje vždy zaujímá odstup, protože pozoruje mezeru mezi sebou a bezprostřední naléhavostí pokračky. Chtít znamená pokračzet nebezpečí. Chápat budoucnost znamená pokračzet.<sup>48</sup> Pracovat znamená odkládat svůj úpadek. Avšak práce je možná jen v případě takové bytosti, která má strukturu těla, bytosti zmocňující se jsoacen, to jest usebrané u sebe doma a pouze ve vztahu k ně-já.

Avšak čas, který se manifestuje v usebrání pobytu (jak ještě dále vysvětlíme), předpokládá vztah k jinému, které se vymyká práci; předpokládá vztah k Bližnímu, k nekonečnu, tedy - metafysiku.

Tato dvojznačnost těla, v níž je já zapleteno v jiném, a vždy předchází zvěšku, se děje v práci. Práce není první předina v nepřerušeném et zu předin, jak ji vnímá již osvětlené myšlení; není to předina, která by přisobila v okamžiku, kdy by se myšlení, postupující pozpátku od konečného úelu, zastavilo u této přediny, která je nám nejbližší, protože je s námi zajedno. Různé těsně etzené přediny tvoří mechanismus, jehož podstatu vyjadřuje stroj. Soukolí stroje jsou dokonale propojena spolu navzájem a tvoří kontinuum bez trhlin. V případě stroje můžeme říci, že výsledek je finální předina prvního pohybu, i to, že výsledek je úinkem tohoto prvního pohybu. Naopak pohyb těla, které spouští práci stroje, anebo ruka, která směřuje ke kladivu a k hřebíku, který má být zatlučen, není *causa efficiens* tohoto úelu, úelu, jenž by byl finální předinou prvního pohybu. Nebo v pohybu ruky jde vždy do určité míry o to hledat a *dopadnout* cíl se všemi nahodilostmi, které k tomu patří. Tato distance vzhledem ke stroji i mechanismu, kterou rozevírá a prochází tělo, může být v těší i menší, její rozpětí se může zmenšovat v navykém gestu. Ale i tehdy, je-li gesto navyké, je třeba obratnosti a zručnosti, které zvyk vedou.

Jinak je eno: tělesná akce, kterou lze dodatečně vyjádřit kauzalitou, se rozvíjí v okamžiku aktu pod dominancí jedině, v pravém smyslu tohoto slova finální přediny, kdy prostědkující leny, schopné vyplnit tento odstup a automaticky se spouštící navzájem, nejsou ještě nalezeny, kdy ruka bloudí a zachycuje svůj cíl s nevyhnutelnou dávkou *náhody*, a Šastné i nikoli, poněvadž její akce může také selhat. Ruka je bytostně tápání a zabírání. Tápání není technicky nedokonalá akce, nýbrž je to podmínka veškeré techniky. Úel není viděn jako

<sup>48</sup> V orig. *avenir*, budoucnost, a *pré-venir*, pokračzet - pozn. překl.

ú el v n jakém net lesném usilování, jehož osud by stanovil tak, jako p í ina ur uje osud ú inků. Nelze-li determinismus ú elu p em nit na determinismus p í iny, je to proto, že pojetí ú elu se neoddl uje od jeho skute ování; finální ú el nep itahuje, není v ur ité mí e nevyhnutelný, nýbrž musí být zachycen, a tedy p edpokládá t lo jakožto ruku. Pouze bytí nadané orgány m že pojmout technickou ú elnost, vztah mezi ú elem a ná adím. Kone ný ú el je bod, který ruka hledá, riskujíc, že ho mine. T lo jako možnost ruky - a ruku m že nahradit celá jeho t lesnost - existuje ve virtualitě tohoto pohybu sm ujícího k nástroji.

Tápání - dílo ruky par excellence a dílo p im ené živelnému *apeiron* - umož uje celou p vodnost finální p í iny. Jestliže se ono p itahování, kterým kone ný ú el p sobí, neredukuje zcela na kontinuální adu náraz a setrvalé pohán ní, je to, íká se, proto, že idea kone něho ú elu ídí pohyb t chto popud . Avšak tato idea ú elu by byla epifenomémem, kdyby se nemanifestovala ve zp sobu, jak je ud len první popud: jako náraz v prázdnu nazda b h. „P edstava“ kone něho ú elu a pohyb ruky, natahující se k n mu neprozkoumanou distancí, aniž by jí p edcházelo n jaké osvícení, jsou ve skute nosti jedna a táž událost a definují takovou bytost, jež je sice uvnit sv ta, kam byla vsazena, avšak p ichází do tohoto sv ta odjinud, z dimenze *interiority*, tedy definují bytost, která ve sv t *bydlí*, to jest je v n m u sebe doma. Tápání odhaluje toto postavení t la, jež se v a zuje do bytí a sou asn pobývá v jeho spárách, které je vždy p ipraveno riskovat procházení distancí a které se v tomto postavení udržuje samo: postavení odd lené bytosti.

## 6. Svoboda p edstavování a dar

Být odd len znamená n kde bydlet. Odd lení se pozitivn d je jakožto lokalizace. Duše nep istupuje k t lu jako akcident. Je to snad zasazení duše do rozlehlosti? Tato metafora nic ne eší. Jak potom rozum t tomuto zasazení duše do rozlohy t la? T lo, které se p edstavování jeví jako v c mezi v cmi, je ve skute nosti *zp sob*, jímž bytost, která není ani prostorová, ani cizí geometrické i fyzické rozloze, existuje jakožto odd lená. T lo je režim odd lenosti. Toto *n - kde*, které náleží k obydlí, se d je jako p vodní událost, vzhledem

k níž (a nikoli naopak) je třeba rozumět tomu, jak se rozvíjí fyzicko-geometrická rozloha.

A přece představující myšlení, které se živí právě tím bytím, jež si představuje a z něhož žije, poukazuje k výjimečné možnosti této oddělené existence. Nejde však o to, že by se k takzvané teoretické intenci jakožto základu Jápipojovaly v le, pání a pocity tak, aby myšlení promítalo v život. Přísně intelektualistická teze podazuje život představování. Tvrdí, že chtít znamená nejprve představovat si, co chcí, že pání si musí představovat svůj cíl, cítí předem t pociování a že jednat znamená představovat si to, co chceme uinit. Jak by se však napětí a starost života mohly zrodit z chladné nezúastného představování? Avšak ani opačná teze není bez obtíží. Vyerpává představování jakožto hraniční případ zaujetí realitou, jako residuum pozdrženého a váhajícího jednání, představování jako selhavší jednání - podstatu teorie?

Není-li možné vyvodit z chladné nezúastné kontemplace zacílenost, která je k jednání nezbytná, je snad snazší vyvodit ze zaujatosti, z jednání, ze starosti onu svobodu kontemplace, kterou představování ohlašuje?

Filosofický smysl představování neplyne z prosté opozice představování a jednání. Je ona chladná nezúastnost, jež je protikladem zaujetí, dostatečnou charakteristikou představování? Je svoboda, která s ní bývá spojována, absencí vztahu, závremdjin, kdy už nic nezstává *jiné*, a tedy je to jakási svrchovanost v prázdnu?

Představování je podmíněné. Jeho transcendentální nárok je ustavičně popírán životem, který je vždy již zasazen do bytosti, již chce představování konstituovat. Představování však chce ve skutečnosti tento život *dodatečně* nahradit a konstituovat samu tuto skutečnost. Odděleností musí být možné vysvětlit toto konstituující podmínění, které produkuje představování -jakkoli se představování muselo vytvořit teprve *dodatečně*. Má-li být teoretická rovina *dodatečná*, má-li být bytostně vzpomínkou, pak zajisté není tvořivá, avšak její kritická podstata - její retrospektivní postup - není v žádném případě možností slasti a práce. Dosadí uje novou energii, která jde proti proudu, která smýje napětí a kterou ona chladná nezúastnost kontemplace vyjaduje pouze povrchním způsobem.

To, že představování je podmíněno životem, avšak že toto podmínění se může potom obrátit - že idealismus je věčné pokušení -,

plyne ze samé události oddělení, které nikdy nelze interpretovat jako abstraktní jev v prostoru. Sám fakt dodatečnosti totiž ukazuje, že možnost konstituujícího představování nenavrací abstraktní vlastnosti i okamžiku privilegium míry všech věcí; naopak ukazuje, že vytvoření separace je vázáno k času, a ukazuje též, že artikulace tohoto oddělení vlastně se takto děje v sobě, a nikoli až sekundárně, pro nás.

Možnost konstituujícího představování, jež však jakožto konstituující již spočívá na slasti z již ustavené skutečnosti, označuje radikální ráz vykořenění toho, kdo se usebral v domě, kde já žije - jakkoli se koupe v živlech - tváří v tvář Pírodě. Živly, v nichž a z nichž žiji, jsou také tím, proti čemu se stavím. Fakt, že jsem vymezil určitou část světa a uzavřel jsem ji, že k živlům, z nichž se slastně těším, přicházím dveřmi i oknem, je realizací exteritoriality a suverenity myšlení, které přechází světu, vzhledem k němuž je druhotné. Oddělení jakožto *následně přechodné* se takto „nepoznává“, nýbrž takto se děje. A završením této ontologické struktury je právě vzpomínka, vlna bahna, která se vrací a dotýká se pláže pod místem, odkud vyšla, stahující čas jako podmínka upomínání. Jen takto, jako Gygés, vidím, aniž bych byl viděn, nejsem již zaplavován pírodou, nehroužím se do toho, co mne obklopuje, do atmosféry. Jen takto vyhlubuje dvojznačná podstata domu skuliny v kontinuitě země. Heideggerovské analýzy světa nás přivykly myšlence, že ono „kvůli sobě“, charakterizující *Dasein*, ona situovaná starost, nakonec podmínkuje každý lidský výtvor. V *Sein und Zeit* se dále objevuje jako součást systému prostědků. Může se však toto „kvůli sobě“, jež charakterizuje starost, završit bez vyvážení ze situace, bez usebrání a bez exteritoriality, bez *domova*! Instinkt je ustaven zasazen do situace. Ruka, která tápe, prochází náhodile prázdňem.

Odkud ke mně přichází tato transcendentální energie, tento odklad, který je čas sám, tato budoucnost, v níž se paměť zmocňuje minulosti, která byla před minulým, onoho „hlubokého dávno, jež nikdy není dost dávné“ - energie, kterou vždy již předpokládá usebrání v domě?

Představu jsme definovali jako takové určení Jiného Stejným, přičemž se však Stejně neurčuje Jiným. Tato definice oddělila představování od vzájemných vztahů, jejichž koncové body se dotýkají a omezují. Představovat si to, z čeho žiji, by tedy znamenalo setrvávat vně vzhledem k elementům, v nichž se koupu. Jestliže však nemohu



opustit prostor, v němž se koupu, mohu z něj jakého obydlí pouze *přistupovat* k těmto elementům, mohu vlastnit věci. Zajisté se nemohu usebrat v samém středu svého života, který je životem z... Jenže negativní moment tohoto *obývání*, určující vlastní, usebrání, které mne vytrhuje z pohroužení, není pouhou ozvěnou vlastní. Nesmím v něm vidět žádnou repliku přítomnosti u věci, jako by vlastní v věci jakožto přítomnost u nich v sobě dialekticky zahrnovalo nějaký odstup od věci. Tento odstup již implikuje novou událost. Musel jsem již být ve vztahu k němu, z něho nežiji. Touto událostí je vztah k Druhému, který mne přitahuje do domu, je to diskrétní přítomnost ženství. Abych se však mohl osvobodit od vlastnictví, jež zavádí už pohostinnost Domu, abych mohl vidět věci v nich samých, to jest představovat si je, odmítat jak slast, tak vlastní, musím již to, co vlastním, umět *dávat*. Jen tak jsem se to postavil se absolutně nad své zaujetí v ně-já. K tomu je však zapotřebí, abych se setkal s indiskrétní tváří Druhého, který mne zpochybňuje. Druhý - absolutně jiný - ochromuje vlastní, jež popírá svou epifanii ve tváři. Moje vlastní mám že popírat jen proto, že ke mně přistupuje, a to nikoli zvěšku, nýbrž z výše. Stejně se nemám že zmocnit tohoto Jiného, mám že je pouze potlačit. Nepřekročitelná nekonečnost této negace vraždy se však ohlašuje právě tímto rozměrem výšky, z níž ke mně konkrétně přichází Druhý v etické nemožnosti spáchat vraždu. Vítám druhého, který se představuje v mém domě - tím, že mu svůj dům otevírá.

Toto zpochybnění mého já, jež se kryje s manifestací Druhého ve tváři, nazýváme *éfé*. Výši, z níž přichází *éfé*, označujeme slovem *uění*. Sókratovská maieutika přemohla onu pedagogiku, která uváděla ideje do ducha tím, že tohoto ducha znásilovala anebo - což je však totéž - sváděla. Nevylučuje otevření samého rozměru nekonečna, který je vysokostí ve tváři Pána. Tento hlas přicházející z jiného bahu uí transcendenci samé. Uění znamená celou nekonečnost exteriority. Avšak není to tak, že by se napřed udála celá nekonečnost exteriority, a teprve potom uila - vyuování je toto dle ní samo. Prvotní uění uí této vysokosti samé, která je totéž co jeho exteriorita, etika. Tímto stykem s nekonečnou exterioritou i vysokostí se naivita přímého rozmachu, naivita bytí, jež se chová jako síla na pochodu, stydí za svou naivitu. Odkrývá se jako násilí, avšak právě tím se přenášá do nového rozměru. Styk s jinakostí nekonečna nezraňuje tak jako mínění. Neomezuje ducha způsobem, jenž je pro filosofa nepř-

jatelný. Omezování se dle je pouze v totalitě, zatímco vztah k Druhému proráží strop totality. Je zásadně pacifický. Jiný se nestaví proti mně jako jiná - a tedy v mně nepřátelská - svoboda, nýbrž jako svoboda podobná mé. Druhý není jiná svoboda stejně libovolná jako moje, nebo v tomto případě by se vzápětí zrušilo nekonečno, jež mne od něj odděluje, a byli bychom zahrnuti pod stejný pojem. Jeho jinakost se projevuje v mistrovství, které nedobývá, nýbrž využívá. U něj není druh rodu zvaného panství, není to hegemonie, která se odehrává uvnitř totality, nýbrž přítomnost nekonečna, prolamující uzavřený kruh totality.

Představování čerpá svou svobodu vzhledem ke svému, který ji živí, z bytostného morálního vztahu, ze vztahu k Druhému. Morálka se nepřidává k mým zamýšlením, aby je porádala anebo soudila, nýbrž zpochybňuje toto já samo a dává mu odstup od sebe sama. Představování započalo nikoli v přítomnosti věci, předložené mému násilí, nýbrž empiricky se vymykajíc mým silám; započalo v mé možnosti zpochybnit toto násilí, v možnosti vytvořit stykem s nekonečnem ili společností.

Pozitivní rozvíjení tohoto mírového vztahu k Druhému, vztahu bez hranic a jakékoli negativity, se děje ve věcech. Nepatří ke vztahům, jež by mohly prosvítat ve strukturách formální logiky: je to styk přes jistou distanci, vztah k nedotknutelnému, který prochází prázdnotou. Jejím místem je dimenze absolutní touhy, skrze niž se Stejně ocitá ve vztahu k jinému, které není jen tím, co Stejně jednoduše ztratilo. Styk i vidění se nedávají jako archetypická gesta přítomnosti. Druhý není ani na začátku ani na konci toho, čeho se zmocníme anebo to, co si tematizujeme. Pravda však není ani ve vidění, ani v uchopování - což jsou způsob slasti, smyslovosti a vlastnosti. Je v transcendenci, v níž se prezentuje absolutní exteriorita tím, že se vyjadřuje, je v pohybu, jenž v každém ze svých momentů záleží v přijímání a dešifrování těchto znaků, které tato exteriorita vysílá.

Avšak transcendence tváří se se neodehrává vně světa tak, jako by ekonomie, vytvářející oddělení, setrvala pod tímto druhem blažené kontemplace Druhého (nebo tato kontemplace by se právě takto zvrhla v idolatrii, která doutná v každé kontemplaci). „Vidění“ tváří se jakožto tváří se je určitý způsob prodlévání v domě, neboli, abychom to vyjádřili obvyklejším způsobem, je to jistá forma ekonomického života. Žádný lidský i mezilidský vztah se nemůže odbývat vně ekono-

mie, k žádné tváři není možné postupovat s prázdnými rukama a uzavřeným domem; usebrání v domě, jenž je otevřen druhému, pohostinnost, je konkrétní a prvotní fakt lidského usebrání a oddělení, je vjedno s touhou po absolutně transcendentním Druhém. Dům, který jsem si vybral, je pravý opak koene. Naznačuje odpoutání, bloudění, které jej umožnilo a které není *méně* než zakládání, nýbrž naopak více, jímž se charakterizuje vztah k Druhému i metafysika.

Oddělení bytí se ovšem může uzavírat ve svém egoismu, to jest v dovršenosti své izolace. Tato možnost zapomenutí transcendence Druhého, beztrestného vyhoštění veškeré pohostinnosti z vlastního domu (to jest možnost vyhoštění *ven*), vyhoštění transcendentního vztahu, který jediný umožňuje, aby se já uzavřelo do sebe, pouze dosvědčuje absolutní pravdu, radikalismus oddělení. Nebo oddělení není jen po způsobu dialektiky korelátem transcendence jako její rub. Dokonává se jako pozitivní událost. Vztah k nekonečnu je tu jako jiná možnost bytí usebraného ve svém obydlí. Možnost otevření se Druhému, jež náleží k domu, je právě tak bytostná pro bytnost domu jako zavěšené dveře a okna. Oddělení by nebylo radikální, kdyby se tato možnost uzavření se u sebe doma nemohla uskutečňovat bez vnitřních rozporů jakožto událost v sobě (kdyby měla být pouze empirickým, psychologickým faktem, iluzí), tedy právě tak, jako se dům je sama bezbožnost. Gyg v prsten symbolizuje oddělení. Gygés hraje dvojí hru, při němž manévruje mezi přítomností v *jiném* a nepřítomností, mluví k "jiným" a uniká před promluvou. Gygés je sama podmínka *lovu*, možnost nespravedlnosti a radikálního egoismu, možnost přijmout pravidla hry a přítom také podvádět.

Všechny vývody tohoto díla jsou vedeny snahou oprostit se od takového pojetí, které chce sjednotit události existence s protikladnými znaky v dvojznačné situaci, jež jediná by měla mít ontologickou hodnotu, zatímco události samy, ukazující jedním i druhým směrem, by zůstávaly empirickými bez toho, že by ontologicky cokoli nového artikulovaly. Metoda, kterou používáme, záleží sice v hledání podmínek empirických situací, avšak tzv. empirickému rozvíjení, v němž se završuje podmínující možnost, tedy *konkretizaci*, ponechává ontologickou úlohu toho, co upesuje smysl zakládající možnosti a co precizuje smysl, který je v této podmínce samé neviditelný.

Vztah k druhému se nedá vnímat, nýbrž problematizuje vlastní svět. Vztah k druhému, transcendence, záleží v tom, že vyslo-

vuji sv t pro Druhého. e je však završením p vodního pohybu, v n mž se tvo í to spole né a který odkazuje k vlastn ní a p edpokládá ekonomii. Universalita, které se v cí dostává od slova, jež ji vytrhuje z *hic et nunc*, ztrácí svou záhadnost v etické perspektiv , v níž je situována e . Ono *hic et nunc* odkazuje zpátky k vlastn ní, kde je v c uchopena; e , která v c ozna uje pro druhého, je p vodní vyvlastn ní, prvotní dar. Všeobecnost slova zakládá spole ný sv t. Etická událost u základ zevšeobecn ní je hluboká intence e i. Vztah k druhému zevšeobecn ní nejen stimuluje a vyvolává, není jen záminkou a p fležitostí k n mu (což nikdo nepopírá), nýbrž je tímto zevšeobecn ním samým. Zevšeobecn ní je universalizace - avšak universalizace naprosto neznámá, že smyslová v c vchází do n jaké *ideální zem nikoho*, není ist negativní jako sterilní odpírání, nýbrž je to nabízení sv ta druhému. Transcendence není vid ní Druhého, nýbrž je to p vodní darování.

e není exteriorizací p edstavy, která ve mn preexistuje, nýbrž iní spole ným sv t, který až dotud byl m j. e *provádí* tento vstup v cí do nového éteru, v n mž se jim dostává jmen a stávají se pojmy, což je první akt nad prací, jednání bez jednání, jakkoli i v promluvu je úsilí práce a jakkoli nás jakožto inkarnovaná myšlenka zasazuje do sv ta, k n muž pat í všechna rizika a nahodilosti jednání. e v každé chvíli p eakra uje tuto práci št drostí nabídky, v níž tuto práci okamžit prom uje. Analýzy e i, jež mají sklon podávat e jako jedno ze smysluplných jednání, nevidí práv toto *nabízení* sv ta, toto nabízení obsah , které odpovídá tvá i druhého anebo které druhého problematizuje a které jediné otevírá perspektivu smysluplného.

„Vid ní“ tvá e se neoddl uje od této nabídky, kterou je e . Vid t tvá znamená mluvit o sv t . Transcendence není optika, nýbrž první etické gesto.

## E. SV T FENOMÉN A VÝRAZ

### 1. Odd lenost je ekonomie

Tvrzení odd lenosti neznamená, že p ekládáme do abstraktní formule empirický obraz prostorového intervalu, který spojuje své krajní body právě tím prostorem, který je d lí. Odd lení se rýsuje vn tohoto formalismu jakožto událost, která jakmile se d je, není rovná svému protikladu. Odd lovat se, nebýt nedíln spojený s totalitou znamená pozitivn být *n kde*, v dom , být ekonomicky. Toto „n kde“ a d m explikují egoismus, p vodní zp sob bytí, v n mž se d je odd lení. Egoismus je ontologická událost, skute ná trhлина, a nikoli sen, který b ží po povrchu bytí a který je možné pominout jako stín. Roztržení totality m že nastat jen zachv ním egoismu, který není ani iluzorní, ani jakýmkoli zp sobem pod ízen totalit , kterou trhá. Egoismus je život: život z... neboli slast. Slast vydaná žívl m, jež ji uspokojují, avšak jež ji svým „nikde“ uvád jí ve zmatek a ohrožují, se uchyluje do obydlí. Všechny tyto protikladné pohyby - pono ení do žívl , které pootevřívá interioritu, š astné a obstarávající prodlévání na zemi, - as a v domí, uvol ující sev ení bytí a zajiš ující ovládání sv ta - se sjednocují v t lesném bytí lov ka: nahota a nuznost vystavené anonymní exteriorit horka a chladu, avšak rovn ž usebrání v interiorit domova, a tedy také práce a vlastn ní. Vlastn ní svým dílem redukuje na Stejně to, co se zprvu dává jako jiné. Ekonomická existence (stejn jako animální existence) pobývá - navzdory nekone nému rozsahu pot eb, které umož ũje - ve Stejném. Její pohyb je dost edný.

Nevyjevuje však dílo tuto interioritu navenek? Neda í se právě dílu prorazit krustu odd lení? Nelí í jednání, gesta, vystupování, po-

užívané a zhotovené podle svého autora? Zajisté, avšak pouze pokud byla od něj ustavena mimo díla. Pouze prostřednictvím díla já nepronikne navenek; stahuje se z nich anebo v nich tuhne, jako by neoslovovalo druhého a neodpovídalo mu, nýbrž hledalo ve své aktivitě pohodlí, intimitu a spánek. Řádky smyslu, kteréinnost rýsuje v materii, se vzápětí stávají dvojznačnými, jako by jednání, které sleduje svůj záměr, bylo *bez zetele* k exterioritě, bez pozornosti. Jakmile se pouštím do toho, co jsem chtěl, provádím mnohé, co jsem nechtěl: dílo vzchází ze zbytků práce. Dítě nemá v ruce všechny nitky svého vlastního jednání. Zvnujše se výkony v jistém smyslu již nezdařenými. Ukazují-li jeho díla znaky, je třeba je dešifrovat bez jeho působení. Pokud se účastní tohoto dešifrování, pak promlouvá. Produkt práce není rovněž nezczitelné vlastnictví a může se jej zmocnit někdo druhý. Díla mají osud nezávislý na já, integrují se do souboru děl: mohou být směřována, to jest pohybovat se v anonymitěpenze. Integrace do ekonomického světa nezavazuje interioritu, z níž díla pocházejí. Tento vnitřní život neumírá jako krátké vzplanutí, avšak právě tak se nerozpoznává v té existenci, jež se mu přikládá v ekonomii. Dosvědčuje to v domě, které má osoba o tyranii státu. Stát osobu probouzí ke svobodě a vzápětí ji znásilňuje. Stát, jenž uskutečňuje svou podstatu skrze díla, tíhne k tyranii a tímto způsobem dosvědčuje *mou absenci* v těchto dílech, jež se mi v ekonomických nezbytnostech vracejí jako cizí. Na základě díla jsem pouze dedukován a vždy již špatně pochopen, spíše zrazen než vyjádřen.

Avšak krustou oddělení nepronikám ani tehdy, když přistupuji k druhému v jeho dílech, která jsou stejná jako moje díla vystavena anonymnímu poli ekonomického života, v němž se já sám podržuji jako egoista a jako oddělený, přičemž svou identitu Stejného identifikuji v známém prostřednictvím práce a vlastnictví. Druhý o sobě dává vědět, avšak nepředstavuje se. Díla jej symbolizují. Symbolismus života a práce symbolizuje v onom velice zvláštním smyslu, který ve všech našich vědomých projevech a v našich snech objevil Freud a který je podstatou každého znaku, jeho působení definicí: odhaluje tím, že skrývá. V tomto smyslu pak znaky ustavují a chrání mou intimitu. Vyjadřovat se svým životem, svými díly znamená odmítnutí výrazu. Práce zůstává ekonomickou. Vychází z domu a do domu se vrací, což je pohyb Odysseie, v němž dobrodružství ve světě

jsou jen p ípadkem návratu. e eno absolutn : je jisté, že interpretace symbolu m že p ívést až k tušené intenci, avšak do tohoto vnit ního sv ta vníkáme jakoby vloupáním a aniž bychom byli s to zažehnat absenci. Absenci, se kterou m že skoncovat pouze promluva, pokud ji ovšem oprostíme od její neprostupnosti jakožto produktu lingvistiky.

## 2. Dílo a výraz

V ci se manifestují jako odpovídající na otázku *quid* - co, ve vztahu k níž mají smysl. Tato otázka hledá -jako neodlu né - substantivum a adjektivum. Jejímu hledání pak odpovídá n jaký obsah, a smyslový i intelektuální, tedy obsáhnutí pojmovým „chápáním“. Pokud k autorovi díla p istupujeme na základ tohoto díla, pak se bude prezentovat jen jako obsah. Tento obsah se nem že odlou it od kontextu, od systému, do n hož se díla jako taková integrují, a na otázku pak odpovídá p es své místo v tomto systému. Tázat se na *col* znamená klást otázku *jakožto col*, tedy nebrat projev v n m samém.

Avšak otázka, která se táže na tuto „quidditas“, je otázka, kterou klademe n komu. Ten, kdo má odpovídat, se dávno a vždy již *ukazuje jako p ítomný*, odpovídá tímto zp sobem na otázku, p edcházející každé hledání n jaké „quidditas“. Ono „co to je?“ ve skute nosti není otázkou a neuspokojuje se v d ním. Ten, komu je otázka kladena, *se již ukázal jako p ítomný*, aniž by byl obsahem. Zp ítomnil se jako tvá . Tvá není modalitou této quidditas, není to odpov na otázku, nýbrž korelát toho, co p edchází každé otázce. Co p edchází každé otázce, však není ani otázka, ani a priori dané poznání, nýbrž je to Touha. Toto *kdo*, které je korelátem Touhy, toto *kdo*, kterému je otázka kladena, je metafysicky vzato „pomysl“ práv tak základní a universální jako quidditas i bytí jsoucna anebo jako kategorie.

Zajisté, toto *kdo* je v tšinou n jaké *co*. Kdosi se táže „kdo je pan X“ a dostává odpov : „je to prezident státní rady“ anebo , je to pan ten a ten“. Odpov se dává jako quidditas, odkazuje k ur ítému systému vztah . Na otázku *kdo?* odpovídá nekvalifikovatelná p ítomnost jakéhosi jsoucna, jež *se prezentuje*, aniž by k emukoli poukazovalo, a které se p esto odlišuje od všech jiných jsoucen. Otázka *kdo?* m í k tvá i. Obecný výraz tvá se liší od jakéhokoli p edstavovaného ob-

sahu. Jestliže se otázka *kdo?* netáže ve stejném smyslu jako otázka *co?*, je to proto, že v tomto případě to, na se ptáme, spadá vjedno s tím, kdo je tážán. Mít k tvá i znamená klást otázku *kdo?* právě té tvá i, která je odpovědí na tuto otázku. Odpovídající a odpověď jsou jedním. Tvá i, tento výraz par excellence, formuluje první promluvu: označující vzhází na vrcholku svého znaku jako o i, které se na vás dívají.

*Kdo*, příslušný k přítomnosti, není v této přítomnosti vyjádřen, není přítomen, neasistuje svému projevu, nýbrž je tu prostě označován známkou v určitém znakovém systému, to jest právě jakožto bytost, která se manifestuje jako nepřítomná vzhledem ke své manifestaci: je to manifestace v nepřítomnosti bytí - fenomén. Chápeme-li lovka na základ jeho díla, pak je spíše zaskočen než pochopen. Jeho život a jeho dílo jej maskují. Jakožto symboly se dožadují interpretace. Fenomenalita, o kterou jde, nenaznačuje prostě jen nějakou relativitu poznání, nýbrž *zpráva o bytí*, v němž nic není poslední, v němž všechno je znak, přítomnost absentující ve své přítomnosti a v tomto smyslu sen. Spolu s exterioritou, která není exterioritou v cí, mizí symbolismus a po ní se řád bytí; den vzhází ze základu, z něhož se již žádný nový den nezrodí. Co chybí niterné existenci, to není bytí v superlativu, jež by bylo prodloužením a rozšířením dvojznačnosti interiority a jejího symbolismu, nýbrž je to řád, v němž je vše symbolické dešifrováno absolutně se prezentujícími - vyjadřujícími se - bytostmi. Stejně není Absolutnem, jeho realita, která se v jeho díle vyjadřuje, v jeho díle absentuje; jeho realita není v jeho ekonomické existenci totální.

Pouze přítupuji-li k Druhému, jsem při sobě samém. To znamená, že moje existence se konstituuje v myšlení druhých. Tak zvaná objektivní existence, jak se reflektuje v myšlení druhých a díky níž mám svou cenu v universalitě, ve státu, v dějinách, v totalitě, mne nevyjadřuje, nýbrž naopak zastírá. Tvá i, které vycházím vstříc, mne vede od fenoménu k bytosti v jiném smyslu: v rozmluvě se vystavuji tážání Druhého a naléhavost odpovědi - akutní moment přítomnosti - mne rodí pro odpovědnost; jakožto odpovědný jsem přiveden ke své poslední realitě. Tato krajní pozornost není aktualizací něho, co tu bylo v pouhé potenci, protože není myslitelná bez Druhého. Být pozorný znamená vzhledem k němu cosi navíc a předpokládá výzvu Jiného. Být pozorný znamená uznat vládu Jiného, přijmout jeho při-



kázání i ještě přesněji připomout od ní požadovaný ukazatel. Hledám-li sebe ve své poslední realitě, objevuji, že moje existence jakožto „v cívce“ zapořádá s přítomností ideje Nekonečna ve mně. Avšak tento vztah již záleží ve službě Druhému.

Smrt není touto vládou. Jako vždy budoucí a neznámá přibírá strach i útek před odpovědnostmi. Odvaha je cosi, co je navzdor smrti. Svůj ideál má jinde, zavazuje mne k životu. Smrt, tento pramen všech mýtů, je *přítomná* pouze v druhém; a pouze v něm mne naléhavě upomíná na mou poslední podstatu, na mou odpovědnost.

Má-li totalita uspokojení odhalit svou fenomenalitu a svou nepřítomnost vzhledem k absolutnu, pak nestará, aby uspokojení nahradila neuspokojenost. Neuspokojenost patří ještě do horizontu totality stejně jako nouze, která v potěbě předjímá svou satisfakci. Je jako hrubé proletání stří, které dychtí jen po pohodlí měšičného interiéru a jeho blahobytných obzorech. Totalita uspokojení prozrazuje svou vlastní fenomenalitu, jakmile se tu náhle objeví exteriorita, jež neskouzně do prázdnoty ukojených i odepřených potěb. Totalita uspokojení odhaluje svou fenomenalitu, jakmile tato exteriorita, nesusouditelná s potěbami, právě touto nesusouditelností prolamuje interioritu. Interiorita tehdy odkrývá svou nedostatečnost, avšak tato nedostatečnost neznamená žádné omezení, vnucované touto exterioritou; nedostatečnost interiority není převoditelná na potěby: nepedvídá jejich ukojení a netrpí jejich nouzí; v horizontu potěb se proložená interiorita nemůže znovu zcelit. Tato exteriorita tedy odhaluje nedostatečnost oddělené bytosti, avšak nedostatečnost, o kterou běží, je nedostatečnost bez možné satisfakce. Nejen bez *faktické* satisfakce, nýbrž zcela mimo perspektivu satisfakce i nonsatisfakce. Exteriorita, jež je zcela cizí vzhledem k potěbám, by tedy odhalovala nedostatečnost, která je vyplněna touto nedostatečností samou, a nikoli nadějí, což je distance vzácnější než dotek, nevlastní cennější než vlastnictví, hlad, který se živí nikoli chlebem, nýbrž hladem samým. Zde však nejde o nějaký romantický sen, nýbrž o to, co se od počátku tohoto zkoumání vyjevuje jako Touha. Touha není totéž co neuspokojená potěba, nebo Touha stojí mimo uspokojení a neuspokojení. Jejím završením je vztah k Druhému i idea Nekonečna. Každý jím že žít ve zvláštní touze po Druhém, kterou nemůže korunovat, uzavírat ani uspat žádná rozkoš. Díky tomuto vztahu si člověk, který se odloučil od živlu a usebral v domě, představuje své. Díky ní, díky

přítomnosti předtím Druhého se člověk nenechává ošálit zářivým triumfem svého žití a jakožto odlišný od zvířete je s to poznávat rozdíl mezi bytím a fenoménem, mluví že poznat svou fenomenalitu, chybí ni ve své plnosti, chybí ni, které nelze převést na potřeby a které nelze vyplnit, protože je mimo protiklad plnosti a prázdna.

### 3. Fenomén a bytí

Epifanie exteriority, jež dává vyniknout nedostatku suverénní interiority oddělené bytostí, nestaví interioritu -jakožto nějakou část omezenou jinou částí - do totality. Vstupujeme do řádu Touhy a do řádu vztahů neredukovatelných na ty, které vládnou totalitě. Rozpor mezi svobodnou interioritou a exterioritou, jež by ji měla omezovat, se usmíje v člověku otevřenému pro vyuování.

Vyuování je rozmluva, v níž učitel mluví že přináší žákovi to, co žák ještě neví. Vyuování nepostupuje jako maieutika, nýbrž pokračuje v zavádění ideje nekonečna do mne. Idea nekonečna implikuje duši schopnou obsáhnout více, než je sama s to ze sebe získat. Vyznačuje vnitřní bytost schopnou vztahu k vnějšku, bytost, která nechápe svou interioritu jako totalitu bytí. Celá tato práce neusiluje o nic jiného než podat tento duchovní rozměr v souladu s tímto karteziánským řádem, který předchází řádu sokratovskému. Nebo sokratovský dialog již předpokládá bytosti rozhodnuté spolu rozmlouvat, jež tedy přijaly pravidla rozhovoru, kdežto vyuování přivádí k logické rozmluvě bez rétoriky, bez lichocení a svádění, a tedy bez násilí, přímě zachovává interioritu toho, kdo přijímá.

Člověk slasti, jenž setrvává v interioritě, která dává jistotu jeho oddělenosti, mluví že nevědí o své fenomenalitě. Tato možnost nevědění neoznává nějaký nižší stupeň v domě, nýbrž samu cenu separace. Oddělení jakožto prolomení ústí jsme odvodili z Ideje Nekonečna. I ona je tedy vztahem nad nevyplnitelnou propastí tohoto oddělení. Jestliže bylo třeba popisovat oddělení pomocí slasti a ekonomie, bylo to proto, že suverenita člověka rozhodně nebyla prostým rubem vztahu k Druhému. Protože oddělení se neredukuje na jednoduchý protějšek vztahu, Vztah k Druhému nemá stejný statut jako relace dané objektivujícím myšlením, kdy rozlišení členů zrcadlí rovněž jejich sjednocení. Vztah mezi Já a Druhým nemá onu strukturu, kterou ve všech vztazích shledává formální logika. Její koncové body

z stávají ab-solutními, navzdory vztahu, v němž jsou. Vztah k Druhému je jediný vztah, v němž můžeme že takové otěsání formální logiky nastat. Pak ale rozumíme tomu, že idea nekonečna, jež vyžaduje oddělení, vyžaduje oddělení až k bez-božnosti, a to tak hluboce, že idea nekonečna vbec může být zapomenuta. Zapomenutí transcendence se neděje jako nějaký pád v oddělené bytosti, nebo možnost tohoto zapomenutí je pro oddělení nutná. Distance i interiorita jsou zcela nedotčeny při navázání tohoto vztahu a jakmile se v závraku vyvolání duše otevírá, tranzitivita vyvolání není ani méně ani více autentická než svoboda mistra (maître) a žáka, třebaže tu oddělená bytost opouští rovinu ekonomie a práce.

Ekli jsme, že tento okamžik, v němž oddělená bytost objevuje sebe samu, aniž by se vyjadřovala, v němž se zjevuje, a přitom ve svém zjevu absentuje, odpovídá poměrně přesně smyslu fenoménu. Fenomén je ono bytí, které se jeví, avšak zůstává nepřítomné. Není to zdání, nýbrž realita, které se nedostává reality, realita stále ještě nekonečně vzdálená svému bytí. V určitém důle tušíme nějakou intenci, avšak usuzujeme o tom in absentia. Bytost tu ještě nepišla na pomoc sobě samé (jak říká Platón, když mluví o psané promluvě), mluví *neasistoval* svému vlastnímu vyjevování. Pronikli jsme do jeho nitra, avšak v jeho nepřítomnosti. Porozuměli jsme mu jako nějakému prehistorickému lovci, který po sobě zanechal sekery a kresby, nikoli však slova. Zdá se tedy, jako by slovo, toto slovo, které lže a zastírá, bylo absolutně nepostradatelné pro tento proces, pro to, aby se osvětlily položky shromážděné dokumentace a položky, které tvoří děk, jako by pouze slovo bylo schopné asistovat soudci a zpřítomnit obžalovaného, jako by pouze slovem mohly být rozčleněny rozmanité konkurující si možnosti symbolu - který symbolizuje vmlouvání a soumraku - tak, aby se zrodila pravda. Bytí je své, v němž a o němž se mluví. Společnost je nepřítomnost bytí.

Bytost, v cíve sobě, není ve vztahu k fenoménu to, co je skryté. Její nepřítomnost se prezentuje v jejím slově. Kdybychom v cíve sobě pokládali za skrytou, znamenalo by to předpokládat, že se má k fenoménu tak, jako se má fenomén ke zdání. Pravda odhalování je nanejvýš pravda fenoménu skrytého pod jevy. Pravda v cíve sobě se neodhaluje. V cíve sobě se vyjadřuje. Výraz manifestuje nepřítomnost bytí, avšak nikoli tím, že by jednoduše odstránil závoj fenoménu. Výraz je sám ze sebe nepřítomnost tvář, a tedy výzva a vyvolání, *navázání*

vztahu k já - etický vztah. Výraz nadto nemanifestuje přítomnost bytí tak, že by od znaku sestupoval k označovanému. Prezентuje označující. Označující, ten, kdo dává znak - není označovaný. Má-li se znak moci vyjevit jako znak, musel již být ve společnosti označujících. Označující se tedy musí skrze sebe sama prezentovat před každým znakem - musí prezentovat tvář.

Promluva je manifestace, která nemá sobě rovné: není završením pohybu, postupujícího od znaku přes označující až k označovanému. Odemyká to, co každý znak uzavírá právě v tom okamžiku, který otevírá prchod vedoucí k označovanému, nebo dává označujícímu, aby asistoval při této manifestaci označovaného. Tato asistence je mírou onoho navíc, jímž se vyznačuje mluvená řeč oproti psané, jež se znovu stala znaky. Znaky jsou neměnné, řeč zadržlá. řeč neskupuje symboly tak, aby tvořily systémy, nýbrž dešifruje symboly. Pokud však již došlo k této přechodní manifestaci Druhého, pokud se již nějaké jsoucno *přítomnilo* a přišlo sobě na pomoc, pak nejen verbální znaky, nýbrž všechny mohou sloužit jako řeč. Naopak promluva sama se ne vždy setkává s onou vstřícností, kterou je třeba promluvu vyhradit. Zahnuje totiž i non-promluvu a může vyjadřovat tak, jak vyjadřují nástroje, šaty, gesta. Způsobem artikulace, stylem, promluva označuje jakožto účinnost a jakožto výsledek. Má se kisté promluvy jako se písmo předložené grafologovi má k psanému výrazu předloženému tenáti. Promluva jakožto účinnost značí stejně jako movitostí i nástroje. Nemá naprostou přehlednost pohledu zaměřeného na pohled, absolutní *přítomnost* onoho tváře i v tváři, které je v základech každé promluvy. V mé promluvě jakožto účinnosti jsem nepřítomen stejně tak jako chybím ve všem tom, co vytvářím. Jsem však nevyčerpatelným zdrojem - tohoto stále znovu obnovovaného dešifrování. A právě toto obnovování je přítomnost neboli moje asistence u sebe sama.

Existence člověka zůstává fenomenální, pokud zůstává interioritou. řeč, skrze kterou jedna bytost existuje pro druhou, je její jedinou možností existovat existencí, která je více než její vnitřní existence. Toto navíc, obsažené v řeči ve vztahu ke všem pracem a dílům, manifestujícím člověka, je měrou odchylky mezi živým člověkem a člověkem mrtvým, jehož však jako jediného uznávají djiny, jež k němu přistupují objektivně skrze jeho dílo a jeho dictví. Mezi subjektivitou uzavřenou do své interiority a subjektivitou, které tak špatně rozumí djiny, je asistence subjektivity, která promlouvá.

Návrat od sv ta znak a symbol fenomenální existence k jednozna němu bytí nezáleží v integraci do n jakého celku, jak jej chápe rozum a jak jej ustavuje politika. Zde je nezávislost odd lené bytosti ztracena, zneuznána a potla ena. Návrat k vn jšímu bytí, k bytí v jednozna něm smyslu - ve smyslu, který neskrývá žádný jiný smysl - znamená vstoupit do p ímosti tohoto tvá í v tvá . To není hra zrcadel, nýbrž moje odpov dnost, tj. existence již podléhající závazku. St ed gravitace p enáší z bytí vn tohoto bytí. P ekro ení fenomenální i niterné existence nezáleží v tom, že p ijmemme uznání Druhého, nýbrž že mu nabídneme své bytí. Být v sob znamená vyjad ovat se, to jest již sloužit druhému. Základem výrazu je dobrota. Být ' znamená být dobrý.

### III

## TVÁ A EXTERIORITA

### A. TVÁ A SMYSLOVOST

Není tvá dána k vidění? A v jakém smyslu epifanie jakožto tvá znamená vztah odlišný od toho, který charakterizuje veškerou naši smyslovou zkušenost?

Idea intencionality zkompromitovala ideu po itku, protože tomuto údajně kvalitativnímu a subjektivnímu stavu, jemuž má být cizí každá objektivace, vzala jeho ráz konkrétní danosti. Již klasická analýza ukázala z psychologického hlediska jeho konstruktivní charakter - po itek uchopitelný introspekci je už vjem. Vždy se již nacházíme u v cí, barva je vždy již nějak rozlehlá a objektivní, je to barva šatu, trávy, zdi - zvuk je vždy již hluk jedoucího automobilu, anebo hlas člověka, který mluví. Oně jednoduchosti fyziologické definice po itku tedy neodpovídá žádná psychologická danost. Po itek jakožto prostá, v ní není nic, a tedy ani v naší duši neukotvená kvalita je abstrakcí, poněvadž nemá-li kvalita žádný předmět, k němuž by se vztahovala, nemůže mít význam kvality v pouze relativním smyslu: převrátíme-li obraz, můžeme vidět barvy namalovaného předmětu jako barvy samy o sobě (avšak ve skutečnosti jsou to vždy již barvy plátna, jež je jejich podkladem). Pokud ovšem jejich čistě estetický efekt nezáleží v tomto odloučení od předmětu, avšak v tom případě by po itek byl výsledkem dlouhého myšlenkového pochodu.

Tato kritika po itku nezná rovinu, na níž se smyslový život žije jako slast. Tento způsob života není možné interpretovat jakožto objektivaci. Smyslovost není nějaká objektivace, která o sobě ještě neví. Slast, jež je ze své podstaty uspokojená, charakterizuje všechny po-

itky, jejichž reprezentativní obsah se rozplývá v jejich obsahu afektivním. Samo rozlišení reprezentativního a afektivního obsahu vlastně uznává slast jako cosi, čemu je vlastní jiná dynamika, než je dynamika vnímání. Avšak o slasti i po itku můžeme mluvit i v oblasti vidění a slyšení, jestliže jsme mnoho viděli i slyšeli a jestliže se předmět, jak jej vyjevují zkušenosti, rozplývá ve slasti – i utrpení – istého po itku, v němž jsme se koupali a který jsme prožívali tak, jako bychom byli v kvalitách bez podkladu. To do jisté míry rehabilituje pojem po itku. Jinak by bylo: po itek má opět jistou „realitu“, jakmile v něm vidíme nikoli nějaký subjektivní protějšek objektivních kvalit, nýbrž slast, která „přechází“ krystalizací v domí v já a ne-já, v subjekt a objekt. Tato krystalizace se neobjevuje jako poslední účelnost slasti, nýbrž jako moment jejího dění, které je třeba interpretovat jako slast. Namísto toho, abychom po itky chápali jako obsahy, jež mají vyplnit apriorní formy objektivity, je třeba přiznat jim transcendentální funkci *sui generis* (a každému z nich podle jeho způsobu jeho kvalitativní specifity); formální apriorní struktury ne-já nejsou nutně strukturami objektivity. Specifita každého po itku, redukovaného právě na tuto „kvalitu bez podkladu a rozlohy“, kterou v něm hledali senzualisté, naznačuje strukturu, která není nutně redukovatelná na schéma objektu, nadaného určitými kvalitami. Smysly mají svůj smysl, který není předmětem determinován jakožto objektivace. Jen tehdy, když ve smyslovosti necháme stranou tuto funkci isté smyslovosti v kantovském smyslu tohoto slova jakož i všechnu „transcendentální estetiku“ „obsah“ zkušenosti, musíme nakonec v jednoznačném smyslu klást ne-Já jakožto objektivitu předmětu. Transcendentální funkce se pak skutečně vyhrazuje jen vizuálním a taktilním kvalitám, zatímco kvalitám pocházejícím z jiných smyslů se připisuje pouze úloha jakýchsi adjektiv, přivěšených k viditelnému a dotýkanému předmětu, který je neoddelitelný od práce a domu. Odkrytý, odhalený, vyjevující se předmět, předmět jakožto fenomén, je předmětem viditelný a hmatatelný. Jeho objektivita se interpretuje tak, že se na ní jiné po itky nepodílejí. Tato objektivita, která je vždy identická sama se sebou, má své místo v perspektivách vidění i pohybu hmatající ruky. Jak po sv. Augustinovi konstatuje i Heidegger, výrazu vidění používáme nerozlišeně pro všechnu zkušenost, a to i tehdy, jsou-li v ní zapojeny i jiné smysly než zrak. A v tomto privilegovaném smyslu používáme rovněž chápání. Idea a uchopení jakožto po-

jem jsou zajedno se zkušeností v bec. Tato interpretace zkušenosti, vycházející z vid ní a dotýkání, není v bec náhodná a má tedy civiliza ní rozm r. Nelze samoz ejm pop ít fakt, že objektivace se privilegovaným zp sobem odehrává v pohledu. Není však jisté, je-li tato jeho tendence k formování veškeré zkušenosti nedvojzna n vepsána v bytí. Zde se pak ukazuje pot eba fenomenologie po ítku jakožto slasti, zkoumání toho, co bychom mohli nazvat jeho transcendentální funkcí, jejímž vyúst ním není nutn n jaký p edm t ani kvalitativní specifikace p edm tu jakožto jednoduše vid něho objektu. *Kritika istého rozumu*, která odhalila transcendentální innost ducha, zároveň p ípusila myšlenku takové duchovní innosti, která nesm uje k objektu, t ebaže v Kantov filosofii byla tato revolu ní myšlenka oslabena faktem, že tato innost tu tvo í *podmínku* p edm tu. Transcendentální fenomenologie po ítku by legitimovala návrat k ozna ení po ítek, jestliže by charakterizovala jemu odpovídající transcendentální funkci kvality: staré pojetí po ítku, v n mž ovšem ještě hrálo roli p sobení objektu na subjekt, by tuto funkci byla s to demonstrovat lépe než naivn realistický jazyk moderních myslitel . Tvrdili jsme, že slast, která nezapadá do schematu objektivace a vid ní, nevy erpává sv j smysl tím, že by kvalifikovala viditelný p edm t. Všechny naše analýzy z p edchozího oddílu byly vedeny tímto pesv dením. Jejich v d í myšlenkou bylo i to, že p edstavování není dílem pouhého pohledu, nýbrž e i. Abychom však mohli rozlišit pohled a e , to jest pohled a vst ícnost tvá e, které e p edpokládá, je t eba d kladn ji analyzovat privilegium vid ní.

Vid ní, jak již ekl Platón, p edpokládá vedle oka a v ci také sv tlo. Oko nevidí sv tlo, nýbrž p edm t ve sv tle. Vid ní je tedy vztah k „n emu“, ustavujícímu se uvnit vztahu k tomu, co není „n co“. Jsme ve sv tle, pokud se v nicot setkáváme s v cí. Sv tlo ukazuje v c tím, že rozhání temnoty; sv tlo vyprazd ũje prostor. Nebo práv sv tlo dává vyvstat prostoru jakožto prázdnu. Pokud pohyb dotýkající se ruky prochází tímto „nic“ prostoru, potud se hmat podobá vid ní. Vid ní má však p ednost p ed dotýkáním, protože podržuje p edm t v této prázdnot a protože jej p íjímá od této nicoty jako z jeho p vo du, zatímco v doteku se nicota manifestuje svobodnému pohybu nahmatávání. V p ípad vid ní i hmatu tedy bytí p ichází jakoby z nicoty, a práv v tom záleží jejich tradi ní filosofická vážnost. Toto vycházení z prázdnoty, a tedy i vycházení z p vo du, toto „otev ení“



zkušenosti neboli tato zkušenost otevření pak vysvětluje privilegium objektivní, jakož i její nárok být zajedno se samým bytím *jsoucím*. S tímto schematem vidění se setkáváme všude od Aristotela až po Heideggera. Ve svém tle všeobecnosti, která neexistuje, se ustavuje vztah k individuálnímu. U Heideggera je otevřenost pro bytí, které není *jsoucím* - které není „*ničím*“ -, nutná k tomu, aby se v něm „*ničím*“ manifestovalo. V tomto určitým způsobem formálním faktu, že *jsoucím* jest, ve výkonu jeho bytí, v tomto jeho děle, v jeho nezávislosti pak záleží jeho srozumitelnost. Tímto způsobem se vyjevují artikulace vidění, v nichž se vztah subjektu k objektu podílí vztahu objektu k prázdnotě této otevřenosti, jež sama žádným objektem není. Poznání *jsoucím* záleží právě v tom, že přecházejeme *jsoucím* směrem k otevřenosti. Rozumění konkrétnímu *jsoucím* znamená uchopit je z osvětleného místa, jež toto konkrétní bytí nevyplňuje.

Není však toto prostorové prázdno zase „*ničím*“, není to forma zkušenosti, geometrický objekt, cosi *viděného*? Máme-li vidět linii, musíme narýsovat nějakou přímku. A už je význam hranice přímky i bližování jakýkoli, viděné v ní nám vždy sugerují představy jisté názorné geometrie: linie je hranice v ní, rovina je povrch objektu. Ono „*ničím*“ nám vždy vnucuje jisté geometrické představy. Jsou to experimentální „*pomysly*“, avšak nikoli proto, že by byly proti rozumu, nýbrž proto, že objektem pohledu se stávají pouze na základě cíle: jsou to hranice v cíli. Avšak osvětlený prostor způsobuje oslabování těchto hranic, které jde až k jejich znicotnění a rozplynutí. Osvětlený prostor, pokud jej uvažujeme o sobě, prostor zbavený svým tlem temnoty, která jej vyplňuje, není *ničím*. Tato prázdnota zajisté není totéž co absolutní nicota, procházet jí neznamena ještě transcendovat ji. Jestliže se však prázdnotný prostor odlišuje od nicoty a jestliže distance, kterou rozevívá neumožňuje chápat pohyb procházení tímto prostorem jako transcendenci, přece mu tato jeho „*plnost*“ naprosto nedává statut nějakého objektu. Tato „*plnost*“ náleží jinému řádu. Jestliže prázdno, které vytvořilo světlo v prostoru, z něhož vyhnalo temnoty, není totéž co nicota, pak by tu i chyběl jakýkoli konkrétní předmět, *jest zde* právě toto prázdno samo. Neexistuje díky pouhému hromadě slov. Negace každé kvalifikovatelné věci dává opět vyvstat neosobnímu *ono jest*, jež se nedotýká vrací za každou negací, bez ohledu na stupeň této negace. Mlčení nekonečných prostor je důležitá. Vpád tohoto *ono jest* neodpovídá žádné představě. Na jiném místě jsme popsali jeho závažnost.

Stejnou závratnost má i živelnost živlu a mytická bez-tvá nost, z níž pochází.

Sv tlo, které zahnilo temnoty, nezadržuje nekon ící pohyb tohoto *ono jest*. Prázdné vytvo ené sv tlem je neur itou hutností, která nemá p ed mluvou žádný vlastní smysl a není vít zstvím nad návratem mytických boh . Avšak vid ní ve sv tle dává možnost zapomenout hr - zu tohoto nekon ícího návratu, tohoto *apeiron*, dává možnost elit tomuto dvojenci nicoty, jímž je prázdno, a p istupovat k p edm t m ze strany nicoty, jakoby v jejich p vodě. Toto vykro ení z hr zy *ono-ho jest* o sob dalo v d t v uspokojení slasti. Prázdný prostor není absolutní interval, z n hož m že vyvstat absolutn vn jší bytí. Je to modalita slasti a separace.

Osv tlený prostor není absolutní interval. Vazba mezi vid ním a dotýkáním, mezi p edstavováním a prací je podstatná. Pohyb vid ní je zachycování. Vid ní se otevírá do perspektivy, do horizontu a rýsuje distanci, kterou je možné p ekonat, vyzývá ruku k pohybu a ke kontaktu, kterým dává zajišt ní. Sókratés se posmíval Glaukónovi, který cht l pohled na hv zdné nebe vydávat za zkušenost výšky. Formy p edm t se dožadují ruky a uchopení. P edm t je rukou nakonec obemknut, je zachycen a uchopen, vyjmut a *uveden do vztahu* k jiným p edm t m, je nadán významem skrze tento *vztah* k jiným p edm t m. Podmínkou tohoto vztahu je prázdny prostor, který není pr rva v horizontu. Vid ní není transcendence. Prop j uje význam na základ *relace*, kterou umož uje. Neotevírá nic, co by bylo absolutn jiné, to jest v sob , za hranicemi Stejného. Sv tlo je podmínkou vztah mezi danostmi, umož uje, aby p edm ty, jež spolu hrani í, m ly význam. Nedovoluje p istupovat k nim elem. V tomto velice obecném smyslu pak intuice není protikladem myšlení vztah . Intuice je již vztah. Je již vztahem, pon vadž je vid ním; je zhlédnutím prostoru, v n mž jsou v ci p enášeny jedna k druhé. Prostor nep enáší za hranice, nýbrž je pouze tím, co zajiš uje *laterální* význam v cí ve Stejném.

Vid t tedy znamená vid t vždy na horizontu. Vid ní, které uchopuje na horizontu, se tedy nesetkává s bytím tak, že by k n mu p istupovalo z místa za hranicemi všeho bytí. Vid ní je zapomenutí *ono jest* díky podstatnému uspokojení, díky pot šení smyslovosti, slasti, uspokojenosti kone ného bez starosti o nekone né. V domí se vrací k sob , unikajíc ve vid ní sob samému.

Není však světlo v jiném smyslu plovodem tohoto já jako bytí sebou samým? Jako toho zdroje světla, v něm může být a jevit se spadá vjedno, jako oheň a slunce? Zde je nepochybně cosi jako obraz každého vztahu k absolutnu. Ale je to jen znázornění. Světlo jako slunce je objekt. Jestliže v denním vidění dává světlo vidět a samo není vidět, pak není světlo je vidět jako pramen světla. Ve vidění záleží dochází ke splynutí světla a objektu. Smyslově přístupné světlo jakožto vizuální datum se neliší od jiných daností a je relativní k živelnému a temnému pozadí. Aby bylo možné v domě radikální exteriority, je zapotřebí vztahu k tomu, co vychází ze sebe sama v jiném smyslu. Je třeba světla, aby bylo vidět světlo.

Neumožňuje však transcendovat subjektivní podmínku smyslovosti vada? I když odlišíme od kvalitativní vady tu, na kterou klade takový díl raz dílo Léona Brunschvicga, i tehdy si lze klást otázku, zdali i samo matematické myšlení znamená rozchod s pojetím. Podstatou toho, co v této věci říká fenomenologie, je negativní odpověď. Reality, k nimž dospívá fyzikálně-matematická vada, odvozuji světlo j smysl z procesu, vycházejících ze smyslové sféry.

Naprostá jinakost, díky které se nějaké bytí nevztahuje ke slasti a prezentuje se ze sebe sama, nevyza uje z *forem* v cí, jimiž se pro nás otevírají, nebo v cí se pod formami skrývají. Povrch se může promítnout v nitro: je možné roztavit kov v cí a uinit z nich nové předměty, využít dělných částí bedny a vyrobit z nich zhoblováním, rozezáním a uhlazením stělu: skryté se stává otevřeným a otevřené skrytým. Tato úvaha se může zdát naivní -jako by interioritu i podstatu v cí, kterou skrývá forma, bylo třeba chápat v prostorovém smyslu, avšak hloubka v cí nemůže mít ve skutečnosti jiný význam než význam své materie a vyjevení materie je podstatně povrchní.

Zdá se, že existuje hlubší rozdíl mezi různými povrchy: rozdíl rubu a líce. Určitý povrch se dává pohledu a jako mžeme perazit minci, mžeme také obrátit naruby šaty. Není již úvaha o rubu a líci překročením těchto povrchních úvah? Nenazna uje nějakou jinou rovinu, než je ta, do níž jsme záměrně situovali naše poslední poznámky? Líc by pak byl ona podstata v cí, jejíž služby podepírá rub, přičemž souvislost mezi oběma je neviditelná. Ale Proust obdivoval rub manžet dámských šat, které jsou jako temné kouty katedrál, opracované stejně jako fasáda. Nebo je to umění, které dává v cem cosi jako *fasádu* - to, díky čemu předměty nejsou jen prostě viděny,

nýbrž vystavují se. Nepráhlost materie by tedy znamenala stav takového bytí, jemuž právě fasáda chybí. Pojem fasády, který je převzat ze stavitelství, ukazuje, že architektura je možná první z krásných umění. V ní se však ustavuje krásno, jehož podstatou je indiference, chladná nádhera a mlčení. V c, která ochraňuje své tajemství, se svou fasádou vystavuje, uzavřená ve své monumentální podstatě a ve svém mýtu, v němž vyzaňuje svou skvělost, avšak nevydává se všanc. Podmaňuje svou elegancí jako nějakou magií, avšak nezjevuje se. Jestliže se transcendentno vrývá do smyslovosti, je-li otevřeností par excellence, je-li jeho vidění viděním samé otevřenosti bytí, znamená to, že přetíná vidění forem a nelze je vyjádřit ani výrazy označujícími kontemplaci, ani jako nějakou praxi. Je to tvář a jejím zjevením je mluva. Pouze vztah k druhému přináší tuto dimenzi transcendence a přivádí nás ke vztahu naprosto odlišnému od zkušenosti ve smyslovém významu, která je relativní a egoistická.

## B. TVÁ A ETIKA

### 1. Tvá a nekonečno

Pokud je přístupování ke jsoucnám odkázáno k vidění, pak je vzhledem k nim dominantní, vládne jim. V c je *dána*, nabízí se mi. Přistupuji-li k ní, setrvávám ve Stejném.

Tvá je přítomná ve svém odmítání být obsahem. V tomto smyslu ji není možné uchopit, to jest obsáhnout. Nelze ji ani vidět, ani se jí dotknout, poněvadž ve vizuálním a hmatovém pojetí obaluje identita já jinakost předmětu, který se právě tím stává obsahem.

Druhý není jiný relativní jinakostí jako jsou přirovnávání druhý, třeba i nejvyšší, které se navzájem vylučují, které však patří do společného rodu, tedy vylučují se na základě své definice, avšak jsou spojeny právě tímto vyloučením ve společném rodu navzájem vyžadují. Jinakost Druhého nezávisí na nějaké kvalitě, jež by ho odlišovala od já, protože rozlišení tohoto typu by mezi námi implikovalo právě toto společné rodu, které již jinakost ruší.

Druhý však přesto není istým a jednoduchým popíráním Já; na prostá negace, jejímž pokušením je vražda a pokus o ni, odkazuje k předchozímu vztahu. Tento vztah mezi Druhým a mnou, který vyzařuje v jeho výrazu, nemá svým výsledkem ani pojem, ani číslo. Druhý je nadále nekonečně transcendentní, nekonečně cizí - avšak jeho tvář, v níž se děje jeho epifanie a jež se mně dovolává, prolamuje svět, jenž by nám mohl být společný a jehož virtuality by byly vepsány v naší *přítomnosti*, který bychom tedy naší existencí rozvíjeli. Mluva vychází z absolutní difference. Přesněji řečeno: absolutní difference se neděje v procesu specifikace, který sestupuje od rodu k dru-

hu a v němž řád logických relací naráží na danost, jež je na relace neredukovatelná; tato difference je nadále nedílná spojená s logickou hierarchií, s níž kontrastuje, tedy jeví se na pozadí společného rodu.

Absolutní difference, nepochopitelná pojmy formální logiky, se ustavuje pouze eí. e uvádí do vztahu momenty, které prolamují jednotu rodu. Tyto momenty - ti, kdo spolu mluví - se ze vztahu vyvazují neboli zstávají ve svém vztahu absolutními. Možná, že e je definována právě touto schopností prolamovat kontinuitu bytí i lidjin.

Neuchopitelný ráz přítomnosti Druhého, o němž jsme mluvili výše, neznamená žádný negativní popis. Do vztahu k tomu, co setrvává ve své absolutní transcendenci, uvádí lépe *rozmluva* než pochopení. V této chvíli je však třeba zastavit se ještě u tohoto formálního díla eí, které záleží v prezentování toho, co je transcendentní; hlubší význam se ukáže vzápětí. e je vztah mezi oddělenými póly. Zajisté, že se jeden z nich může prezentovat druhému jako téma, avšak jeho přítomnost se tímto statutem tématu nevyerpává. Mluva, jež se týká druhého jakožto tématu, druhého jakoby obsahuje. Avšak její slova jsou již eena druhému, jenž jakožto partner v rozhovoru z tématu, které jej obemykalo, vystoupil a nevyhnutelně vyvstává za eým. Mluva je vyslovena, a třeba by i mluvící zachovával mlčení, jehož tíže dosvědčuje toto unikání Druhého. Poznání, jež pohlcuje druhého, je vzápětí situováno v promluvu, s níž se na něj obracím. Mluvení, a ne „nechávání být“ vyzývá druhého. Promluva přerývá vidění. Vidění předmětem že ovšem v případě poznávání i vidění urovat jednání, avšak jednání, které si jistým způsobem přisvojuje „vidění“, vsazuje to, co vidí, do světa tím, že mu propůjčuje význam a vposled je konstituuje. V rozhovoru však ona divergence, rozevírající se nevyhnutelně mezi Druhým jako mým tématem a Druhým jako mým partnerem, osvobozeným od tématu, jež se je zdálo na okamžik podržovat, okamžitě popírá smysl, který mému partneru popisují. Formální struktura eí tím vyjevuje etickou nedotknutelnost Druhého, a to bez jakéhokoli náznaku něho „numinózního“ i jeho „svatosti“.

Skutečnost, že tvá je prost ednictvím rozhovoru ve vztahu ke mně, neznamená, že se řadí mezi Stejně. Ve vztahu setrvává jako absolutní. Zde se rozlamuje solipsistická dialektika v domí, kterou lze vždy podezívat z toho, že je zajatcem Stejného. Etický vztah, jenž je podkladem rozhovoru, totiž není žádná varianta v domí, jehož papr-

sek vychází z Já. Etický vztah toto já naopak problematizuje, p i emž tato problematizace vychází od druhého.

P ítomnost n jakého bytí, jež nepat í do oblasti Stejného, p ítomnost, která tento okruh p esahuje, stvrzuje jeho „statut“ nekone na. Toto p esahování se odlišuje od obrazu tekutiny p etékající z n jaké nádoby, protože tato p esahující p ítomnost se d je jako postavení *tvá í v tvá* Stejnému. Postavení *tvá í v tvá*, tento protiklad par excellence, je možný jen jako mravní uvedení v pochybnost. Tento pohyb vychází z Druhého. Idea nekone na, ono nekone n více obsažené v mén , se konkrétn d je jakožto vztah k *tvá í*. A pouze idea nekone na je s to podržet exterioritu Druhého ve vztahu ke Stejnému, a to i navzdory tomuto vztahu. Tedy se tu vytvá í analogická artikulace jako v p ípad ontologického d kazu: v tomto p ípad je exteriorita ur ité bytosti vepsána v její esenci. To však není artikulace n jaké úvahy, nýbrž je to epifanie jakožto *tvá í*. Metafysická touha po absolutn jiném, která odušev uje intelektualismus ( i radikální empirismus, d v ující tomu, emu u í exteriorita) rozvíjí svou *en-ergeia* ve vid ní *tvá í* neboli v ideji nekone na. Idea nekone na p esahuje mé schopnosti (nikoli kvantitativn , nýbrž, jak ješt uvidíme, tím, že je zpochyb uje). Nep íchází z n jakých našich apriorních základ , a tedy je to zkušenost par excellence.

Kantovské pojetí nekone na vystupuje jako ideál rozumu, jako projekce jeho požadavk za všechny hranice, jako ideální završení toho, co se dává jako nezavršené - avšak aniž by nezavršené bylo konfrontováno s n jakou privilegovanou *zkušeností* nekone na, aniž by z této konfrontace vyvozovalo hranice své kone nosti. Kone né se nechápe ve vztahu k nekone nu. Naopak: nekone no p edpokládá kone né, které nekone n rozši uje (a koliv tento postup k limit neboli tato projekce nep iznaným zp sobem implikují ideu nekone na se všemi t mi d sledky, jež odtud vyvodil Descartes a jež tato idea projekce p edpokládá). Pozitivním popisem kantovské kone nosti je smyslovost, zatímco v p ípad heideggerovské kone nosti je to bytí ke smrti. Toto nekone no, odkazující ke kone nému, znamená nejvíce protikarteziánský moment jak Kantovy, tak pozd ji i Heideggerovy filosofie.

Hegel se vrací k Descartovi, když mluví o pozitivit nekone na, avšak p ítom z n j vylou uje všechnu mnohost, protože klade nekone no jako vylou ení všeho „jiného“, jež by mohlo být ve vztahu

k nekone nu a jež by práv tímto zp sobem nekone no omezovalo. Nekone no musí zahrnout všechny relace. Stejn jako Aristotel v b h se vztahuje pouze k sob , t ebaže až na konci d jin. Vztah n eho jednotlivého k nekone nu by znamenal, že toto jednotlivé vchází do suverenity státu. Stává se nekone ným, negujíc svou vlastní kone - nost. Avšak tento výsledek není s to zadusit protesty privátního indi- vidua, apologii odd lené bytosti, by by se chápala jako empirická a animální, individua, které zakouší jako tyranii stát, jak jej chce jeho rozum a v jehož neosobním osudu již sv j rozum nepoznává. V ko- ne nosti, proti které se staví hegelovské nekone no, aby ji obemknulo, poznáváme kone nost lov ka vzhledem k živil m, kone nost lov ka, zaplaveného *oním jest*, v n mž v každém okamžiku procházejí bohové bez tvá e a proti n muž p sobí práce, aby uskute nila bezpe í, v n mž by se ono živelné „jiné" ukázalo jako Stejné. Avšak Jiný, absolutn jiný - Druhý - neomezuje svobodu Stejného. Protože ho volá k odpov dnosti, zakládá ji a ospravedl uje. Vztah k jinému jakožto tvá i hojí alergii. Je to touha, p ijaté u ení a mírová opozice rozmluvy. Vracíme-li se ke karteziánskému pojetí nekone na, k „ideji nekone na" vložené nekone nem do odd lené bytosti, podržujeme jeho pozitivitu, jeho p edch dnost vzhledem ke všemu kone nému myšlení a všemu myšlení kone ného, jeho exterioritu vzhledem ke kone nému: zde byla možnost odd lené bytosti. Idea nekone na - p esahování kone ného myšlení jeho obsahem - p sobí vztah myšlení k tomu, co p ekra uje jeho schopnost, k tomu, co se v každém oka- mžiku u í, aniž by bylo zra ováno. To je situace, kterou nazýváme vst ícným p ijetím tvá e. Idea nekone na se d je v *opozici* rozmluvy, v socialit . Vztah k tvá i, k absolutn jinému, které nemohu obsáh- nout, k jinému, který je v tomto smyslu nekone ný, je však p esto moje Idea, je to styk. Vztah je tu však prost násilí - d je se v míru s touto absolutní jinakostí. „Vzpírání se" Jiného mi nep sobí násilí, není to negativní jednání; má pozitivní strukturu: etickou strukturu. První zjevení jiného, jež se p edpokládá ve všech ostatních vztazích k n mu, nezáleží v tom, že je uchopen ve svém negativním vzpírání, jež by se m lo p ekonat n jakou oklikou. Nezápasím s bohem bez tvá e, nýbrž odpovídám jeho výrazu, jeho zjevení.



## 2. Tvář a etika

Tvář se vzpírá vlastní, mé moci. Ve své epifanii, ve výrazu, se smyslově, ještě uchopitelně, obrací v naprosté odpírání vlastní uchopení. Tato proměna je možná jen otevřením nového rozměru. Vzdor vlastní uchopení se totiž neděje jako neprokonatelná rezistence, jako tvrdost skály, o kterou se láme úsilí ruky, jako odlehlost hvezdy v nesmírnosti prostoru. Výraz, který tvář uvádí do světa, neodolává slabosti svých schopností, nýbrž odolává moci mé moci. Tvář, jež je stále v cíli mezi věcmi, proráží formu, která ji nicméně vymezuje. Což konkrétně znamená: tvář ke mně mluví a tím mne vybízí ke vztahu, jenž je nespočetelný s vykonávanou mocí, a by to byla slasti poznání.

Avšak tento nový rozměr se rozevírá ve smyslovém jevu tváře. Setrvalá otevřenost obrysu její formy ve výrazu uzavírá tuto otevřenost, která rozbíjí formu, do věznic karikatury. Tvář na mezi svatosti a karikatury je tedy stále ještě v jistém smyslu jako výzva schopnostem. Ale pouze v jistém smyslu: hloubka, jež se v této smyslovosti otevírá, modifikuje samu povahu schopností, která již nemůže brát, avšak může zabít. Vražda ještě mluví na smyslovou danost, a přece stojí před takovou daností, jejíž bytí nemůže být *suspendováno* převlastněním. Stojí před daností, kterou je absolutně nemožné neutralizovat. „Negace“, kterou přebývá převlastnění, jakož i využívání, je tu stále jen ústřední. Uchopení, které popírá nezávislost věcí, zachovává tuto věc „pro mne“. Ani znění věcí, ani lov, ani vyhubení všeho živého necílí k tváři, která není ze světa. Patí ještě k práci, mají určitou účelnost a odpovídají na nějakou potřebu. Pouze vražda usiluje o totální negaci. Negace práce a používání stejně jako negace představování vedou k uchopení i pochopení, spoívají na afirmaci anebo ji zamýšlejí: mohou. Zabít neznamena ovládnout, nýbrž znížit, absolutně se vzdát pochopení. Vražda je výkonem moci nad tím, co se moci vymyká. Je to stále moc, protože tvář se vyjadřuje ve smyslovém, ale je to již také bezmoc, protože tvář je protržení smyslového. Jinakost, jež se vyjadřuje v tváři, je jediná možná „materie“ naprosté negace. Zabít mohou chtít pouze absolutně nezávislé jsoucí, to, které nekonečně přesahuje moji moc a které se proto nestaví do protikladu k ní, nýbrž paralyzuje samu možnost moci. Druhý je jediná bytost, kterou mohou chtít zabít.

ím se však tento nepoměr mezi nekonečnem a mými schopnostmi odlišuje od toho, který dříve byl příliš velkou pékážkou a sílu, která na ni působí? Bylo by zbytečné připomínat banalitu vraždy, která vyjevuje jakoby nulovou rezistenci pékážky. Tento nejbanálnější incident lidských dějin odpovídá výjimečné možnosti - protože chce naprosto negaci nějaké bytosti. Netýká se síly, kterou má že tato bytost jakožto část světa vlastnit. Druhý, jenž mi má že úči své svrchované *ne*, se staví před špičku mého anebo před kulku z pistole a celá neotřesitelná pevnost jeho „pro sebe“ spolu s oním neústupným *ne*, jímž elí, mizí, protože mezi kulka se dotkly především chlopní jeho srdce. V tkáni světa je jakoby nic. Má že mi však elit zápasem, to jest proti síle, která jej zasahuje, postavit nikoli sílu vzdoru, nýbrž *nepředvídatelnost* své reakce. Neelí mi tedy v té síle, energií, kterou by bylo možné zhodnotit a jež by se tímto způsobem prezentovala jako nějaká část celku, nýbrž staví se proti mně samou transcendencí svého bytí vzhledem k tomuto celku; to není nějaký superlativ moci, nýbrž je to právě nekonečno jeho transcendence. Toto nekonečno, silnější než vražda, se nám již vzpírá v jeho tváři a jeho tvář je původní výraz, je to první slovo: „nezabiješ“. Nekonečno ochromuje moc svým nekonečným vzdorem vůči smrti, který jako cosi tvrdého a nepředpokladitelného vysvitá v tváři i druhého, v naprosté nahotě jeho bezbranných očí, v nahotě absolutní otevřenosti Transcendentního. Zde je relace nikoli k nějakému příliš velkému odporu, nýbrž k němu absolutně. Jinému: vzdor toho, v něm není odpor - etické odporování. Epifanie tváře podnícuje tuto možnost mít nekonečnost pokušení vraždy, a to nikoli jen jako pokušení naprostého zničení, nýbrž jako - i etickou - nemožnost tohoto pokušení a tohoto pokusu. Kdyby rezistence vůči vraždě nebyla etická, nýbrž reálná, měla bychom její *vjem* spolu s tím vším, co ve vnímání připadá subjektivitě. Setrvali bychom v idealismu v domě zápasu, a nikoli ve vztahu k Druhému, což je sice vztah, který se má promítnout v zápas, avšak vždy již působí v domě zápasu. Epifanie tváře je etická. Zápas, kterým tato tvář má že hrozit, předpokládá transcendenci výrazu. Tvář hrozí zápasem jako eventualitou, avšak tato hrozba nevyerpává epifanii nekonečna, není to formulace jeho prvního slova. Válka předpokládá mír, předchází dnu a non-alergickou přítomnost Druhého; válka nepředstavuje prvotní událost setkání.

Nemožnost zabít nemá jednoduše formální a negativní význam; vztah k nekonečnu ili k ideji nekonečna v nás je její pozitivní podmínkou. Nekonečno se zpřítomňuje jakožto tvář v etické rezistenci, ochromující její moc, vystává tvrdá a absolutně ve své nahotě a nouzi z hloubky bezbranných očí. Pochopení této nouze a tohoto hladu zakládá samu blízkost Druhého. Avšak právě tímto zpřítobením je epifanie tváře výrazem a rozhovorem. Podstatná podstata výrazu a rozmluvy nespočívá v informování o skrytém vnitřním světě. Ve výrazu se bytost zpřítomňuje jako ona sama. Bytost, jež se manifestuje, asistuje u své vlastní manifestace, a tedy se mne dovolává. Tato asistence není *neutralita* obrazu, nýbrž je to žádost, která se mne týká svou nouzí a svou Vysokostí. Mluvit ke mně znamená v každém okamžiku překlánat to, co je v každé manifestaci nutně plastického. Manifestovat se jakožto tvář znamená *prosazovat se* mimo formu, která je manifestní a čistě fenomenální, zpřítomňovat se zpřítobením se sobem neredukovatelným na manifestaci, jako sama přímostí onoho tváře i v tváři, ve své nahotě a bez prostřednictví jakéhokoli obrazu, to jest ve své nouzi a svém hladu. V *Touze* se spojují pohyby, směřující k Vysokosti a Poniženosti Druhého.

Výraz nevyzaňuje jako záležitost, jež se šíří bez vdomí vyzařujícího bytí, což by mohla být spíše definice krásy. Manifestovat se a asistovat při své manifestaci znamená dovolávat se partnera a vystavovat se jeho odpovědi i jeho otázce. Výraz se neprosazuje ani jako pravdivě reprezentující představa, ani jako nějaký akt. Bytost, nabízející se v pravdivé reprezentaci, je stálá možnost jevení. Svět, který na mne dotírá, jakmile se v něm angažuji, nezmaže nic proti „svobodné myšlence“, která suspenduje toto zaujetí anebo je dokonce vnitřně odmítá, protože je schopna žít vskrytu. Bytost, jež se vyjadřuje, se prosazuje, avšak právě jakožto dovolávající se mne svou bídou a svou nahotou – svým hladem –, aniž bych mohl být k této výzvě hluchý. Proto také bytost, jež se prosazuje, svým výrazem neomezuje mou svobodu, nýbrž rozvíjí ji tím, že podněcuje mou dobrotu. Úd odpovědnosti, v němž vážnost nevyhnutelného bytí zmrazuje každý smích, je rovněž údem, v němž je nevyhnutelně vyvolána svoboda tak, že neodpustitelná tíha bytí dává vyvstat mé svobodě. V nevyhnutelném není nic z nelidskosti osudu, nýbrž jen přímá vážnost dobroty.

Tato vazba mezi výrazem a odpovědností, tato etická situace i podstatně je, tato funkce je, přecházející každému odhalování bytí

a jeho chladné kráse, dovoluje vyvést e z jejího pod ízení pohledu preexistující myšlenky, vzhledem k níž by m la pouze služebnou úlohu toho, co p ekládá navenek vnit ní hnutí a universalizuje je. Presentace tvá e není pravdivá, protože pravdivé odkazuje k ne-pravdivému, ke svému v němu pr vodci, a nevyhnuteln naráží na úsm v skeptika a na jeho ml ení. Presentace bytosti ve tvá i neponechává žádný logický prostor svému protikladu. A rozhovoru, který otevírá epifanie jakožto tvá , se také nemohu vyhnout ml ením, jak se o to pokouší (ostatn bez úsp chu) rozho ený Thrasymachos v první knize Státu. „Nechat lidi bez potravy je chyba, kterou nezmír ují žádné okolnosti, tady neplatí rozlišení volního a mimod něho," íká rabi Jochanan.<sup>49</sup> P ed hledem lidí se odpov dnost m í pouze „objektivní". Je nepopíratelná. Tvá otevírá p vodní rozhovor, jehož prvním slovem je závazek, a žádná „interiorita" nedovoluje tomuto závazku se vyhnout. Rozhovor, který zavazuje vstoupit do rozhovoru, po átek rozhovoru, který slibuje racionalismus, „síla", která p esv d uje i „ty, kdo necht jí slyšet",<sup>50</sup> a takto zakládá pravou universalitu rozumu.

P ed odhalováním bytí v bec jako základu poznání a jako smyslu bytí existuje vztah ke jsoucnu, jež se vyjad uje; rovin ontologické p edchází rovina etická.

### 3. Tvá a rozum

Výraz se ned je jako manifestace n jaké inteligibilní formy, jež by k sob vázala koncové body tak, aby p es jejich distanci vytvo ila návaznost všech sou ástí v n jaké totalit , v níž momenty obrácené k sob navzájem nabývají svého smyslu ze situace, jak ji vytvá í jejich spole enství, jež samo vd í za sv j smysl takto spojeným moment m. Tento „kruh rozum ní" není p vodní událost logiky bytí. Výraz p edchází p ed tímto fungováním koordinace, jak ji pozoruje n jaká t etí strana.

Vlastní událost výrazu záleží v tom, že o sob sv d ím a za toto sv dectví se zaru ují. Toto dosv d ování sebe je však možné pouze jako tvá , to jest jako mluva. Je po átkem inteligibility, dokonce i p -

---

<sup>49</sup> Traktát *Sanhedrin* 104b.

<sup>50</sup> Platón, *Ústava*, 327b.

vodnosti, principiálnosti a oné královské svrchovanosti, jejíž vláda je nepodmíněná. Princip je možný jen jako příkaz. Hledat nějaký vliv, jemuž by měl výraz podléhat, anebo nějaký neodmyslitelný zdroj, z něhož by vyvěral, by předpokládalo hledání, jež by se oproti muselo dovolávat nových svůdčů, a tedy též předvodní přímostí výrazu.

Je jako smýšlení myšlenek o světě spolu s tím, co je jejich pozadím, je procházející mezi upřímností a lží, které sama otevírá prostor, předpokládá přednost tváře, bez níž, tedy pokud bychom ji redukovali na nějaké jednání, jehož smysl by nám musela předkládat psychoanalýza anebo by k nám bylo zapotřebí nekonečné sociologie, by je nemohla zařadit. Kdyby u základu nebyla tato přednost výrazu, toto odtržení od všech vlivů, toto dominantní postavení mluvčího, jež nemá nic společného s kompromisem a kontaminací, kdyby tu nebyla tato přímost vztahu tváře k tváři, pak by mluva nepřekračovala rovinu aktivity, pod níž zjevně nepatří, jakkoli je možné zařadit i je do systému jednání a jakkoli i ona může sloužit jako nástroj. Avšak je možná pouze tehdy, pokud se mluva této funkce aktu vzdává a pokud se navrácí ke své podstatě jakožto výraz.

Výraz není nic, co by nám dávalo interioritu Druhého. Druhý, který se vyjadřuje, nedává sebe, a právě proto si podržuje svobodu lhaní. Avšak jak lež, tak opravdovost již předpokládají absolutní autentičnost tváře, tedy privilegované faktum prezentace bytosti, které je cizí alternativou pravdy a nepravdy, která má dvojznačnost pravdivého a nepravdivého, tedy tu dvojznačnost, v níž se – poznamenejme mimochodem – pohybují všechny hodnoty. Prezentace bytosti ve tváři nemá statut hodnoty. To, co nazýváme tváří, je právě tato výjimečná prezentace sebe sebou, nesouměřitelná se způsobem ověřování jednoduchých skutečností, u kterých je vždy možné podezření z falše a které vždy mohou být snem. Abych mohl hledat pravdu, musel jsem vždy již navázat vztah k tváři, jež je s to zavazovat samu sebe a jejíž epifanie je již sama nějakým slovem. Všechno je jakožto smýšlení verbálních znaků poukazuje k tomuto předvodnímu estnému slovu. Verbální znak je tam, kde někdo označuje něco někomu jinému. Předpokládá již tedy autentifikaci označujícího.

Etický vztah, vztah tváře k tváři, se rovněž odlišuje od každého vztahu, který bychom mohli nazývat mystickým a v němž jiné události, než je prezentace předvodního bytí, zneklidují i povznášejí istou upřímností této prezentace, kde opojné víceznanosti rozhojnilo

p vodní jednozna nost výrazu, kde rozhovor se stává inkantací jako modlitba, z níž se stal rituál a liturgie, p i které ti, kdo mluví, hrají úlohu v dramatu, jež zapo alo mimo n . V tom tkví racionální ráz etického vztahu a e i. Žádný strach, žádné chv ní nejsou s to zm nit p ímost vztahu, uchovávajícího diskontinuitu vztahování a vzpírajícího se splnutí, kde odpov neobchází otázku. Proti básnické aktivit , v níž bez našeho v domí vzházejí vlivy z této aktivity samé, která je v domá, aby ji objaly a kolébaly jako rytmus, a kde je innost nesena práv tím dílem, které podnítila, kde se um lec dionysovsky stává, abychom použili výrazu F. Nietzscheho, um leckým dílem, proti této básnické aktivit stojí e , jež v každém okamžiku ruší kouzlo rytmu a brání tomu, aby se iniciativa stala rolí. Rozhovor je p erušení i po átek, prolomení rytmu, který strhává a povznáší mluv í - je to próza.

Tvá , ve které se zp ítom uje Jiný - absolutn jiný - nepopírá Stejné, ne iní mu násilí jako mín ní, autorita anebo thaumaturgické nadp irozeno. Je na míru toho, kdo jí vychází vst íc, z stává pozemskou. Tato prezentace je ne-násilí par excellence, protože místo aby mou svobodu zra ovala, vyzývá ji k odpov dnosti a zakládá ji. Jakožto nenásilí nicmén trvá na pluralit Stejného a Jiného. Je to mír. Vztah k Jinému - absolutn jinému -, který nemá společnou hranici se Stejným, není tedy vystaven oné alergii nosti, která zachvacuje Stejné v totalit , a na níž spo ívá hegelovská dialektika. Jiný není pro rozum oním skandálem, který uvádí do chodu pohyb dialektiky, nýbrž je prvním racionálním u ením, je podmínkou všeho u ení. Údajný skandál jinakosti p edpokládá klidnou identitu Stejného, svobodu, jistotu si sama sebou, jež se vykonává bez skrupulí a kterou cizinec pouze ruší a omezuje. Avšak tato identita bez vady, osvobozená od každé ú asti, nezávislá v já, m že p íjít o sv j klid, jestliže jiný ke svobod mluví, to jest ukazuje se ve výrazu, v tvá i a p íchází z výšky, místo aby ji ohrožoval tím, že se objeví na stejné rovině jako ona. Pak je svoboda zadržena, a nikoli proto, že je tu proti ní n jaký vzdor, nýbrž jakožto libovolná, provinilá a bázlivá; ve své provinilosti se však povznáší k odpov dnosti. Ono nahodilé, to jest iracionální, se jí nejeví mimo, v jiném, nýbrž ukazuje se v ní samé. Nahodilost nezáleží v n jakém omezování jiným, nýbrž v egoismu jakožto sebou samým neospravedlněm. Vztah k Druhému jako vztah k jeho transcendenci, vztah k druhému, který problematizuje brutální sponta-

neitu imanentního osudu, vnáší do mne cosi, co ve mně nebylo. Avšak právě toto „zapřesobení“ na mou svobodu je koncem násilí a nahodilosti a v tomto smyslu zakládá Rozum. Tvrdit, že přechod od jednoho obsahu, od jednoho ducha k jinému se nedá bez násilí jen tehdy, pokud se pravda, kterou naučil mistr, nachází v žáku již od vznosti, znamená přecházet maieutiku za hranice jejího oprávněného používání. Idea nekonečna ve mně, implikující obsah, který obsahuje to, co její obsahuje, ruší předsudek maieutiky, aniž ruší racionalismus, protože idea nekonečna není duchu násilí, nýbrž je naopak podmínkou ne-násilí jako takového, tj. zakládá etickou dimenzi. Jiný není pro rozum skandálem, který její uvádí do dialektického pohybu, nýbrž je to první učení. Bytost *přijímající* ideu Nekonečna - *přijímající* tuto ideu, protože jí nemůže přispat ze sebe - je bytost využívaná nemai-eutickým způsobem; je to bytost, jejíž samo existování záleží v tomto ustavení přehovávání sebe (neboli v *asu*). Myslet znamená mít ideu nekonečna neboli být využíván. Racionální myšlení se vztahuje k tomuto učení. Dokonce i pokud zůstaneme u formální struktury logického myšlení, vycházejícího z definice, pak právě nekonečno, vzhledem k němuž se pojmy vymezují, nemůže být samo definováno. Poukazuje tedy k „poznávání“ s jinou strukturou. Tuto strukturu se zde pokoušíme postihnout jako vztah k tváři a chceme ukázat etickou podstatu tohoto vztahu. Tvář je evidence, jež umožňuje evidenci - jako boží pravdivost, která je základem karteziánského racionalismu.

#### 4. Rozmluva zakládá význam

Je tedy podmínkou racionálního myšlení: dává mu poátek v bytosti, první identitu významu ve tváři i toho, kdo mluví, tj. kdo se způsobem uje tak, že ustavení ruší víceznačnost svého vlastního obrazu, svých verbálních znaků. Je podmínkou myšlení: nikoli však je ve své fyzické materialitě, nýbrž je jakožto postoj Stejněho vzhledem k druhému, jenž je neredukovatelný na reprezentaci druhého, neredukovatelný na intenci myšlení, neredukovatelný na vdomí o..., poněvadž tu bývá o vztah k tomu, co žádné vdomí nemůže obsáhnout, o vztah k nekonečnu Druhého. Je se neodehrává uvnitř vdomí, přichází ke mně od druhého a rezonuje ve vdomí tak, že je problematizuje, což je událost neredukovatelná na vdomí, v němž

vše vychází zevnitř, dokonce i cizost utrpení. Chápeme-li je jako postoj ducha, neznamená to, že ji odtěsíme, nýbrž znamená to naopak, že přehlédneme k její inkarnované podstatě, k její odlišnosti vzhledem ke konstituující, egologické povaze transcendentálního idealistického myšlení. Přítomnost rozmluvy s ohledem na konstituující intencionalitu, s ohledem na to, jaké v domě, vyvrací pojem imanence: idea nekonečna ve v domě je přetahování tohoto v domě, jehož inkarnace dává nové schopnosti duši, která již není ochromena: dává jí schopnost vstřícnosti, daru, plných rukou, pohostinnosti. Pokud bychom však inkarnaci chápali jako primární fakt, aniž bychom poukázali k ontologické struktuře, jejímž je završení, pak bychom se přibližovali k aktivitě, k prodlužování myšlenky do přítomnosti, k prodlužování "já myslím" do „já mohu“, které bylo prototypem kategorie žitého těla i inkarnovaného myšlení, vládnoucí jisté části současně filosofie. Teze, kterou předkládáme zde, záleží v radikálním oddělení ideje i aktivity, výrazu a práce, a to i navzdory praktické stránce ideje, jejíž význam není možné podceňovat.

Až donedávna byla tato základní funkce rozmluvy v souvislosti s vyjevením rozumu opomíjena. Funkce slova se chápala v jeho závislosti na rozumu: slovo má reflektovat myšlení. Nominalismus se jako první snažil hledat ve slovinu jinou funkci: funkci *instrumentu* myšlení. Symbolická funkce slova, symbolizujícího ne-myslitelné spíše než označujícího myšlené obsahy, je pojetí, které spojuje symbolismus s jistým postem v domě, intuitivních danostech, jež si dostávají a nepotřebují myšlení. Jediným cílem této teorie bylo vysvětlit divergenci mezi myšlením, které není s to zaměřovat všeobecnou podmíněnost, a idejí, která k ní jakoby poukazuje; což je divergence, jejíž zdánlivost ukázala Husserlova kritika tím, že slovo plně podřídila rozumu. Slovo je okno; pokud začlo uje, je třeba je odmítnout. Toto Husserlovo esperantské slovo získává pak u Heideggera barvu a váhu historické reality. Zůstává však svázáno s procesem rozumění.

Nedvěra k verbalismu vede k nespornému primátu racionálního myšlení vzhledem ke všem výkonným výrazům, které zasazují myšlení do jazyka jakožto systému znaků anebo je svazují s idejí, která vede volbu těchto znaků. Moderní zkoumání filosofie jazyka přispěla k tomu, že myšlenka hluboké spojitosti myšlení a mluvy je vcelku již běžná. Vedle jiných a lépe než jiní ukázal především Merleau-Ponty, že odtěsňené myšlení, které myslí promluvu ještě dříve, než ji vyslo-



vuje, myšlení konstituující sv tu mluvy, myšlení, které p ipojuje sv tu mluvy ke sv tu p edch dn konstituovanému z význam v takovém výkonu, jenž je vždy transcendentální, je mýtus. Myšlení již záleží v tom, že provádí ezy v systému znak - v e i ur itého národa i civilizace, a že z tohoto výkonu získává význam. Pokouší náhodu, protože nevychází z n jaké p edch dné reprezentace, a to ani z význam , ani z výrok , jež je třeba artikulovat. Myšlení tedy pracuje jakoby v tomto t lesném "já mohu". Pracuje v n m ještě d ív, než si toto t lo p edstavuje a než je konstituuje. Myšlení je samo zasko eno významem, který myslí.

Pro je však e , užití systému znak , pro myšlení nutná? Pro p edm t, dokonce vnímaný p edm t, pot ebuje jméno, aby se mohl stát významem? Co to znamená mít smysl? Význam, jakkoli je p íjat z inkarnované e i, z stává v celém tomto pojetí i nadále „intencionalním p edm tem". Struktura konstituujícího v domí je pln oprávn na, jakmile je zprost edkována t lem, které mluví a píše. Nezáleží však toto nadbývání významu nad reprezentací v novém zp sobu (novém v i konstituující intencionalit ) prezentace, v takovém zp sobu prezentace, jehož tajemství nevy erpává analýza „t lesné intencionality"? Konstituuje prost edkování smyslu význam proto, že do objektivní a statické reprezentace vnáší „pohyb" symbolického vztahu? Ale pak bychom mohli e op t podezírat z toho, že nás vzdaluje od „v cí samých".

Je třeba íci opak. Význam nevytvá í znakové zprost edkování, nýbrž význam - jehož p vodní událostí je vztah tvá í v tvá - znakovou funkci umož uje. P vodní podstatu e i nelze hledat v t lesném výkonu, který ji pro mne a jiné odhaluje a který myšlenku buduje tím, že ji opírá o e , nýbrž třeba ji hledat v prezentaci smyslu. To nás však nevede k transcendentálnímu, p edm ty konstituujícímu v domí, proti n muž s oprávn nou p ísností vystupuje práv zmín ná teorie e i. Nebo významy se neprezentují n jaké teorii, to jest n jaké konstituující svobod transcendentálního v domí; *byť významu záleží v tom, že v etickém vztahu uvádí v pochybnost samu konstituující svobodu*. Smysl, to tvá druhého a jakýkoli odkaz ke slovu se již nachází uvnit tohoto p vodního vztahu tvá í v tvá , který náleží k e i. Každý odkaz ke slovu p edpokládá znalost primárního významu, avšak to je znalost, která je nejprve spole ností a závazkem a teprve potom je ji možné interpretovat jako „v domí n eho". Význam je Nekone no,

avšak nekonečno se neprezentuje transcendentálnímu v domí ani rozumnému jednání, nýbrž zpřítomňuje se v Druhém; Druhý mi elí svou tvář, problematizuje mne a svou podstatou mne jakožto nekonečno *zavazuje*. Ono „*n co*“, které nazýváme významem, vzchází z bytí spolu s *e í*, protože podstatou *e í* je vztah k Druhému. Tento vztah se nepřipojuje k vnitřnímu monologu (byť by to byla „*telčná intencionalita*“, jak o ní mluví Merleau-Ponty) tak, jako se k němu jakému hotovému předmětu, který svůjeme pošt, přidává adresa - vlastnost v *í* bytosti, která se jeví ve tváři, etická událost společenského soužití ovládá již vnitřní rozmluvu. A epifanie, která se děje jako tvář, se nekonstituuje jako všechny jiné bytosti právě proto, že „*odhaluje*“ nekonečno. Význam je nekonečno, to jest Druhý. Intelligibilita není pojem, nýbrž je to srozumitelnost. Význam přechází přede *Sinngebung*; není oprávněným idealismu, nýbrž vyznačuje jeho mez.

V jistém smyslu se má význam k vnímání tak, jako se má symbol k symbolizovanému předmětu. Symbol označuje neadekvaci toho, co je dáno v domí, vzhledem k symbolizovanému bytí, označuje potěbné v domí, hladovící po bytí, které mu chybí, které se ohlašuje právě tak přesně, jak se prožívá jeho nepřítomnost, označuje potenci v předušce aktu. Význam se mu podobá jako přesahování intence, která míní, míněným bytím. Zde ale nevyčerpatelné nadbývání nekonečna přesahuje aktualitu v domí. Toto *inoucí* se plynutí nekonečna *ili* tvářem že být vysloveno v pojmech v domí, metaforami odkazujícími ke světu a ke smyslovosti. Nebo etický požadavek tváře problematizuje v domí, které jí vychází vlastně. V domí závazku již není v domím, protože závazek vytrhuje v domí z jeho stědu tím, že je podřizuje Druhému.

Jestliže vztah tvář v tvář zakládá *e*, jestliže tvář přináší první význam a zakládá sám význam v bytí, pak *e* prostě neslouží rozumu, nýbrž jest rozum. Rozum ve smyslu neosobní legality nedovoluje vysvětlit rozmluvu, protože pohlcuje pluralitu mluvčích. Rozum jakožto jedinečný nemůže promlouvat k jinému rozumu. Rozum jakožto imanentní individuálnímu v domí sice může naturalisticky chápat sebe sama jako systém zákonů, vládnoucích přirozenosti tohoto v domí, které je individualizováno stejně jako všechny přirozené bytosti, avšak jež je navíc individualizováno jako ono samo. Shoda mezi v domími by se pak vysvětlovala podobností mezi bytostmi, konsti-

tuovanými stejným způsobem. Je by se redukovala na systém znaků, probouzejících od jednoho v domě k druhému podobné myšlenky. Pak je třeba nechat stranou intencionalitu racionálního myšlení, jež se otevírá do universálního řádu a je vystaveno všem úskalím naturalistického psychologismu, proti němuž zůstávají v platnosti všechny argumenty prvního svazku *Logische Untersuchungen*.

Ustoupíme-li před tímto sledem a chceme-li se více držet „fenoménu“, lze rozum nazvat vnitřní soudržností ideálního řádu, který se realizuje, pokud se individuální v domě, v němž se osvojuje i buduje, vzdá své individuální zvláštnosti a ipseity a bude se stáhnout do noumenální oblasti, v níž bez asymptotického způsobem hraje svou úlohu absolutního subjektu v „já myslím“, anebo je pohlceno universálním řádem státu, který se zprvu zdálo tušit i konstituovat. Úlohou je i by pak v obou případech bylo rozpouštět ipseitu individuálního v domě, které je nutným antagonistou rozumu, a to bude aby je přeměnila v „já myslím“, které nemluví, anebo aby je nechala zmizet v jeho vlastní mluvě: jakmile tímto způsobem vešlo do státu, pak již má že pouze podléhat soudu jin a nemá že být sebou, to jest soudit je.

V takovém racionalismu již není společnosti, tj. není tu žádný takový vztah, jehož termíny se od vztahu absolvují.

Hegelovci sice lidské animalitě připisovali v domě tyranie, kterou cítí individuum před neosobním zákonem, avšak pak musí vyložit, jak je možné toto animal rationale, jak jednoduchou ideou universalitě může být dotčena zvláštnost tohoto bytí sebou a jak je možná abdikace egoismu.

Jestliže naopak rozum žije v něm, jestliže v prvním racionalitě vysvítá v postavení tváře naproti tváři, jestliže první srozumitelnost, první význam, je nekonečná inteligence, jež se způsobem uje (to je jež ke mně mluví) ve tváři, je-li rozum definován výrazem namísto toho, aby byl význam definován neosobními strukturami rozumu, jestliže společnost předchází vyjevování těchto neosobních struktur, jestliže universalita vládne jako přítomnost lidství v oči, které na mne hledí, a jestliže si nakonec připomeneme, že tento pohled se dovolává mé odpovědnosti a zasahuje mou svobodu jakožto odpovědnost a dar sebe sama, pak pluralismus společnosti nemá že zmizet v povznesení k rozumu. Pak by byl jeho podmínkou. Rozum neustavuje onu neosobnost ve mně, nýbrž toto Já-sám, jež je schopno společnosti, vzešlo ve slasti jakožto oddělené tak, že tato jeho oddělenost

je sama nutná k tomu, aby nekonečnost - jehož nekonečnost se završuje jakožto „en face“ - vůbec mohlo být.

## 5. e a objektivita

Smysluplný svět je svět, v němž je Druhý, jímž se svět mé slasti stává tématem, které má význam. Vci nabývají racionálního významu, a to nikoli jen významu plynoucího z užívání, protože k mým vztahům k nim je přidružen Druhý. Označuji-li nějakou vci, označuji ji druhému. Výkon tohoto označení modifikuje můj vztah k věci, který patří ke slasti a vlastnosti, a staví vci do perspektivy druhého. Používání znaku se neomezuje na to, že je přímý vztah k věci zastoupen vztahem nepřímým, nýbrž umožňuje, aby bylo možné vci nabízet, aby se odpoutaly od mého používání, odcizily se a staly se vnějšími. Slovo, označující vci, dosvědčuje jejich rozdělení mezi mne a jiné. Objektivita objektu neplyne z toho, že užívání věci a slast, v níž vci vlastním, aniž bych je přijímal, jsou suspendovány. Objektivita plyne z věci, umožňuje problematizaci vlastnosti. Toto odstoupení má pozitivní smysl: vci vchází do okruhu jiného. Stává se tématem. Tematizovat znamená nabízet mluvou svět Druhému. „Distance“ věci předmětu tedy překrývá prostorový význam odstupu.

Objektivita je korelativní, a nikoli k ní jaké charakteristice izolovaného subjektu, nýbrž k jeho vztahu k Druhému. K objektivaci dochází v samém výkonu věci, v níž se subjekt odtrhuje od vlastních věcí tak, jako by se vyzdvihl nad vlastní existenci, jako by od ní byl oddělen, jako by existence, kterou existuje, k němu ještě zcela nedospěla. To je mnohem radikálnější distance, než je jakákoli distance světa. Je třeba, aby subjekt byl „v distanci“ ke svému vlastnímu bytí, dokonce i vzhledem k té distancovanosti, kterou dává d m, díky němuž je ještě v bytí. Nebo negace, a to i ta, která se týká totality světa, je stále uvnitř totality. Aby se rozevřela objektivní distance, je třeba, aby subjekt, který je v bytí, v tomto bytí ještě nebyl; aby v jistém smyslu nebyl ještě zrozen - aby nebyl v přirodě. Jestliže subjekt schopný objektivit ještě úplně *není*, pak toto „ještě ne“, tento stav potence vzhledem k aktu, neoznačuje méně než bytí, nýbrž označuje *as*. V domě objektu - tematizace - spoívá na distanci vzhledem k sobě, která není než *as*; anebo, chcete-li, spoívá na v domě sebe,

pokud „distanční k sobě“ ve v domě sebe sama chápeme jako „as“. Avšak „as“ m že označovat Ještě „ne“, které není n jaké „méně bytí“ - m že být vzdáleno jak od bytí, tak od smrti -, pouze jako nevyčerpatelnou budoucnost nekonečna, to jest jako to, co se děje v samém vztahu „e i“. Subjekt se povznáší nad svou existenci tím, že mluví a že druhému označuje to, co vlastní. Avšak tuto svobodu v „i sobě“, která vyžaduje toto vyvlastnění, „erpá“ ze vstřícnosti oné nekonečnosti Druhého. A „erpá“ ji z Touhy, která se nerodí z nedostatku „i omezení“, nýbrž z nadbývání, z ideje Nekonečna.

„e“ umožňuje objektivitu objektu a jejich tematizaci. Již Husserl tvrdil, že objektivita myšlení spočívá v tom, že platí pro všechny. Objektivní poznání by tedy znamenalo, že konstituují své myšlení tak, aby v něm již byl obsažen poukaz k myšlení jiných. Co sdílují, je tedy vždy již konstituováno se z etelem k jiným. Když mluvím, nepedávám druhému to, co je pro mne objektivní: objektivní nabývá své objektivnosti teprve sdílováním. Avšak u Husserla se Druhý, jenž toto sdílování umožňuje, konstituuje primárně pro monadické myšlení. Základna objektivnosti se ustavuje v „ist“ subjektivním procesu. Pokud ale vycházíme z toho, že vztah k Druhému je vztah etický, pak tím překonáváme nesnáze, které by nebylo možné se vyhnout, kdyby filosofie - opačně než Descartes - vycházela z *cogito*, jež by se kladlo jako naprosto nezávislé na Druhém.

Na konci třetí meditace se totiž ukazuje, že karteziánské *cogito* se opírá o jistotu boží existence jakožto nekonečné, vzhledem k němuž se pak klade a chápe konečnost tohoto *cogito* - ili pochybování. Tuto konečnost nelze vymezit bez odvolání se k nekonečnu, jak je tomu u moderních myslitelů, například. Vychází-li se ze smrtelnosti subjektu. Karteziánský subjekt si dává perspektivu, jež je vzhledem k němu vnější, a z ní je pak s to uchopit sebe sama. Jestliže v prvním kroku Descartes dospívá k nepochybnému v důvěře sebe sama, v druhém, jímž je reflexe na reflexi, pozoruje podmínky této jistoty. Tato jistota vyplývá z jasnosti a z etelnosti *cogito* - ale jistota sama je to, co se hledá kvůli přítomnosti nekonečna v tomto konečném myšlení, které by bez této přítomnosti o své konečnosti nevědělo: *...manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, et me non esse omnino*

*perfectum si nulla idea entis perfectionis in me esset, ex cujus comparatione defectus meos cognoscerem?* (vyd. Tannery, AT VII, str. 45-46).

Je tato zasazenost myšlení uvnitř nekonečna, které je vytvořeno a které mu dalo ideu nekonečna, odhalena uvažováním i intuicí, jež mohou předkládat pouze témata? Nekonečno nelze tematizovat a rozlišení úvahy a intuice nedává žádný přístup k nekonečnu. Není tedy vztah k nekonečnu v této dvojí struktuře nekonečna přitomného v konečném, avšak přitomného vně konečného, nýbrž tím, co je každé teorii cizí? My v něm spatříme etický vztah. Jestliže Husserl vidí v *cogito* subjektivitu, jež nestojí na něm mimo sebe samé, pak konstituuje ideu nekonečna samu a dává si ji jakožto objekt. Avšak právě ona nekoncepce nekonečna ponechává u Descarta dvě otevřená. Odkazování konečného *cogito* k nekonečnu Boha nezáleží v jednoduché tematizaci Boha. Já sám vykládám všechny objekty, obsahují je. Ideu nekonečna pro mne objektem není. Ontologický důkaz záleží v proměně tohoto „objektu“ v bytost, v nezávislost vzhledem ke mně. Bohu, to je Jiný. Znamená-li myšlení odkazování k objektu, pak musíme předpokládat, že myšlení nekonečna není myšlením. Tím je pozitivní? Descartes tuto otázku neklade. V každém případě je zřejmé, že v intuici nekonečna se uchovává jistý racionalistický smysl a rozhodně se nestane vpádem Boha skrze niterné pohnutí. Descartes tedy lépe než jaký idealista i realista objevuje vztah k totální jinakosti, která není redukovatelná na interioritu a proto není násilím na interioritu; je to receptivita bez pasivity, vztah mezi svobodami.

Poslední odstavec této meditace nás přivádí ke vztahu k nekonečnu, jež v myšlení představuje toto myšlení a stává se osobním vztahem. Kontemplace přechází v obdiv, uctívání a radost. Nejde tu již o nějaký „nekonečný předmět“, který by byl konečně poznán a tematizován, nýbrž jde o velebnost: *...placet hic aliquamdiu in ipsius Dei contemplatione immorari, eius attributa apud me expendere et immensi huius luminis pulchritudinem quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae felicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem licet multo minus perfecta, maximum cujus in hac vita capaces simus voluptatem percipi posse experimur...*

Tento odstavec nepokládáme za stylovou ozdobu anebo za opatrný hold náboženství, nýbrž za výraz této proměny, která se děje v poznání a v níž se idea nekonečna stává Majestátem, jenž je možný jako tvář.

## 6. Druhý a Jiní

Prezentace tváře - výraz - neodhaluje nějaký předtím uzavřený, vnitřní svět a neznamená ani připojení nějaké nové oblasti, kterou by bylo třeba chápat a uchopovat. Toto způsobit mne oslovuje naopak z místa nad vším, co je dané a co nám již mluví ušima společně. Co dáváme a co bereme, to se redukuje na fenomén, jenž je odkryt a dává se k uchopování, jenž s sebou nese existenci, suspendovanou ve vlastnosti. Prezentace tváře mne naopak uvádí do vztahu k bytí. *Existování tohoto bytí* - neredukovatelné na fenomenalitu, chápanou jako realita bez reality - se uskutečuje v neodkladné naléhavosti, s níž vyžaduje odpověď. Tato odpověď se liší od „reakce“, kterou podněcuje danost, protože nemůže stát jen „mezi námi“, jak je tomu tehdy, chystám-li se na udílení s věcí. Všechno, co se „mezi námi“ odehrává, se týká každého a tvář, která to pozoruje, stojí v plném světle veřejného řádu, a to i tehdy, pokud se od ní separuji a snažím-li se v tom, s kým mluvím, najít komplice a navázat soukromý a utajený vztah.

Je jakožto přítomnost tváře není výzvou k nějakému spojení se s bytostí, jež má mít přiměřenost před jinými, k nějakému soběstačnému vztahu „já-ty“, zapomínajícím na veškerenstvo; ve své přítomnosti odmítá utajenost lásky, v níž ztrácí svou přítomnost a svůj smysl a mne se ve smích a zamilované cukrování. V očích druhého na mne hledí kdosi *t etí* - je spravedlnost. Není to ale tak, že například by tu byla tvář a potom by se bytost, kterou tato tvář vyjadřuje, i manifestuje, starala o spravedlnost. Epifanie tváře jakožto tváře otevírá lidství. Tvář mi ve své nahotě tváře způsobuje nutnost chudáka a cizince; avšak tato chudoba a tento exil, které se dovolávají toho, co mohou a které na mne míří, se nedávají mé moci, jako nějaké danosti; jsou stále výrazem tváře. Chudák, cizinec se prezentuje jako ten, kdo je mi roven. Jeho rovnost v této podstatné chudobě záleží v tom, že odkazuje ke *t etímu*, jenž je takto přítomen v setkání a jemuž v jeho

nouzi již Druhý slouží. *P idružuje* se ke mně. Ale *p idružuje* mne k sobě, abych sloužil, *p ikazuje* mi jako Pán. Což je *p íkaz*, který se mne mluví že týkat, jen pokud jsem sám pánem, je to *p íkaz*, který mi káže *p ikazovat*. Ono *ty* se staví před *my*. Být tímto *my* neznamená navzájem se „srážet“, anebo bok po boku sledovat společný cíl. Přítomnost tvé - nekonečno Jiného - je nouze, přítomnost kohosi tětího (to jest celého lidstva, které se na nás dívá) a je to *p íkaz* *p ikazující* *p ikazovat*. Práv proto vztah k druhému neboli rozmluva je nejen zproblematizováním mé svobody, výzvou přicházející od Jiného a vyzývající mne k odpovědnosti, je to nejen mluva, kterou se vzdávám vlastnictví, jež mne obklopuje, nebo vyslovuji své objektivity a společný, nýbrž je to též kázání, napomínání, prorocké slovo. Prorocké slovo odpovídá bytostným způsobem na epifanii tvé, provádí každou mluvu, nikoli jako rozprava o morálních námitkách, nýbrž jako neredukovatelný moment promluvy, kterou bytostným způsobem vyvolala epifanie tvé jako své dědictví přítomnosti tětího, všeho lidstva v oči, jež na mne hledí. Všechny společenské vztahy se jako derivace odvozují z prezentace Jiného Stejnému výhradně výrazem tvé, tedy bez jakéhokoli zprostředkování obrazem i znakem. Chápeme-li společnost jako něco podobného rodu, spojujícího podobná individua, pak nám její podstata uniká. Ovšemže existuje lidský rod jako rod biologický a společné funkce, kterou mohou lidé plnit ve své jako totalitě, umožní, aby na něm byl aplikován společný pojem. Avšak lidské společenské, založené na něm, v něm jsou mluvící stále absolutně separováni, nevytvářejí jednotu rodu. Vyslovuje se jakožto přibuzenství lidí. To, že všichni lidé jsou bratři, to se nevysvětluje jejich podobností ani nějakou společnou příčinou, jejímž by byli následkem tak, jako mince odkazují k totožné matrici, kterou byly raženy. Otcovství nevplývá z kauzality, na které by individua mysteriózně participovala a jež by neméně mysteriózním způsobem určovala fenomén solidarity.

Převodní faktum bratrství je dáno mou odpovědností vůči tvé, která na mne hledí jako absolutní cizinec (epifanie tvé spadá v jedno s tímto dvěma momenty). Otcovství není kauzalita, nýbrž je to ustavení jedinečnosti, s níž jedinečnost otce je i není shodná.<sup>51</sup> Neshodnost záležitosti, konkrétně vzato, v mém postavení bratra, tedy implikuje

---

<sup>51</sup> Viz dále str. 249.



jiné jedine nosti po mém boku, takže má jedine nost mne samého zahrnuje jak dostate nost bytosti, tak i moji část nost, mé postavení v i jinému jako tvář i. Ve vstředném přijímání tváře (ve vstředném přijímání, jež je již mou odpovědností vzhledem k jinému a v něm může mně jiný přicházet z dimenze výšky a vládne mi) se ustavuje rovnost. Rovnost se buď je tam, kde Stejnému vládne Jiné a v odpovědnosti se mu odhaluje, anebo rovnost není nic než abstraktní idea a slovo. Nelze ji odtrhovat od vstředného přijímání tváře, jehož je momentem. Sám statut lidství v sobě zahrnuje bratrství a ideu lidského rodu. Bratrství je radikálním protikladem k pojetí lidstva sjednoceného podobností, mnohotvárností různých rodin, jak se zrodily z kamení, které za sebe házel Deukalion, tedy rodin, jež v zápasu egoismu dospěly až k lidské obci. Lidské bratrství má dvojí aspekt: implikuje individuality, jejichž logický statut není převoditelný na statut posledních diferencí v rámci jednoho rodu; singularita individuí záleží v tom, že každá odkazuje k sobě samé (kdyby jedno individuum mělo rod společný s jiným, nebylo by od něj dostatečně daleko). Na druhé straně však implikuje společenství otce, jako by obecnství rodu nesbližovalo dosti. Je třeba, aby společnost byla bratrským obecnstvím, aby byla schopna přímosti - blízkosti par excellence -, ve které se tvář prezentuje mému vstřednému přijetí. Monotheismus znamená toto lidské přibuzenství, tuto ideu lidské rasy, jež poukazuje k setkání s druhým ve tváři, v dimenzi výše, odpovědnosti za sebe a za druhého.

## 7. Asymetrie meziosobního

Přítomnost tváře přicházející z druhé strany, avšak zavazující mne k lidskému bratrství, mne nedrtí jako nějaká numinózní bytost, jež vyvolává chvění a nahání bázeň. Být ve vztahu tak, že jsem od tohoto vztahu absolvován a jsem v něm tedy absolutní, znamená mluvit. Druhý se pouze *nezjevuje* ve své tváři jako fenomén, podřízený jednání a vládě svobody. Jakožto nekonečně vzdálený právě tomuto vztahu, do něhož vstupuje, se tu od počátku zpřítomňuje jako absolutní. Já se absolvuji od vztahu, avšak v rámci vztahu s absolutní oddílenou bytostí. Tvář, v níž se na mě obrací druhý, není pohlcena nějakou představou či reprezentací tváře. Slyšet jeho bídu, která se dovolává spravedlnosti, neznamená představovat si nějaký obraz, nýbrž klást se

jako odpovídný, a to jako více i jako méně než ona bytost, jež se prezentuje v tváři. Méně, protože tato tvář mi připomíná mé závazky a soudí mne. Bytost, která se ve tváři zpodobňuje, pochází z dimenze výše, z dimenze transcendence, a tedy se může prezentovat jako cizinec, aniž by se stavěla proti mně jako překážka i jako nepřítel. A jako více, protože moje postavení jakožto *já* záleží v tom, že mohu odpovídat na tuto podstatnou bídu druhého, najít si k tomu prostědky. Druhý, jenž mi vládne ve své transcendenci, je také cizinec, vdova a sirotek, v němž mám povinnost.

Tento rozdíl mezi Druhým a mnou nezávisí na odlišných „vlastnostech“, jež by z jedné strany patřily k „já“ a z druhé k Druhému; nezávisí ani na odlišných psychologických dispozicích, kterých by po setkání jejich duch nabýval. Vyplývají ze sdružení Já-Druhý, z nevyhnutelné *orientace* bytosti, která „vychází ze sebe“ k „Druhému“. Priorita této orientace vzhledem k jejím momentům, kterým dává vzniknout teprve toto smýšlení, shrnuje hlavní teze tohoto díla.

Neboť tu *napřed není* žádná bytost, která by pak svým rozlomením ponechala místo ryzosti, jejíž všechny momenty by se k sobě navzájem vztahovaly a tak se připínávaly k totalitě, z níž pocházejí a v níž by pak mohla vzniknout i bytost existující pro sebe, tedy já, které se staví před jiné já (případy, které by bylo třeba vysvětlovat na základě neosobní rozpravy, vnější vzhledem k nim). Onu orientaci od Já k Druhému dokonce nemůže opustit ani táž, která ji vypráví. Nestojí před korelací, z níž by já nabývalo své identity a Druhý své jinakosti. Oddělení je i neoznačuje přítomnost dvou bytostí v nějakém éterickém prostoru, v němž jednota je prostou ozvěnou separace. Oddělení je především fakt takové bytosti, která žije *ne kde, z něho*, to jest, která slasti užívá. Identita jejího já pochází z jejího egoismu, jehož insulární dostatečnost završuje slast a kterou tvář vyvolává nekonečnou, od níž se tato insulární dostatečnost odděluje. Zajisté má tento egoismus svým základem nekonečnost druhého, jež může být završena pouze tenkrát, pokud se děje jako idea nekonečna v oddělené bytosti. Druhý zajisté vyvolává tuto oddělenou bytost, avšak toto vyvolávání není totéž co povolávání nějakého korelátu. Nechává místo pro proces takové bytosti, která se vyvozuje ze sebe, to jest, která je ustavená oddělená a schopná jak uzavřít se před výzvou, jež ji probudila, tak i vstoupit přijímat tuto tvář všemi zdroji svého egoismu: ekonomicky. Mluva není založena ve stejnorodém

abstraktním prostředím, nýbrž ve světě, v němž je třeba pomáhat a dávat. Předpokládá já, předpokládá existenci separovanou ve slasti, která nepřijímá tvář a její hlas, přicházející z druhého břehu s prázdnými rukama. Mnohotvárnost v bytosti, jež se vzpírá totalizaci, avšak utváří se do podoby bratrství a rozmluvy, je tedy situována v bytostně asymetrickém „prostoru“.

## 8. Věle a rozum

Rozmluva podmiňuje myšlení, protože to, co je primárně inteligibilní, není pojem, nýbrž srozumitelnost, jejíž neporušitelnou exterioritu vyslovuje tvář tím, že říká: nezabiješ. Podstata rozmluvy je etická. Vyslovením této teze vyvracíme idealismus.

Idealistickou inteligibilitu tvoří systém koherentních sociálních relací, jejichž prezentace před subjektem je totéž co vstup subjektu do tohoto řádu a jeho pohlcení v těchto ideálních vztazích. Subjekt v sobě nemá žádný zdroj, který by pod inteligibilním sluncem nevyschl. Jeho věle je rozum a jeho oddělení je iluzorní (jakkoli sama možnost iluze svědčí o existenci nějakého subjektivního pramene, třeba jen podzemního, který inteligibilita nemůže vysušit).

Pokud je idealismus doveden až do konce, pak se všechna etika převádí na politiku. Druhý i já fungujeme jako prvky ideálního kalkulu, jež mají své reálné bytí z tohoto kalkulu a přistupují k sobě navzájem obemknuty ideálními nutnostmi, jež jimi všude prostupují. Hrají roli moment v systému, nejsou přívodem. Politická společnost se jeví jako pluralita, vyjadřující mnohotvárnost artikulací jistého systému. V říší úel, v níž se sice osoby definují jako věle, avšak kde se věle definuje jako to, co je afikováno universálním - kde věle chce být rozumem, třeba jen praktickým -, v této říši fakticky mnohotvárnost spoívá jen v naději na štěstí. Takzvaný animální princip štěstí, jemuž se v popisu věle, třeba by byla i praktickým rozumem, nelze vyhnout, tedy uchovává pluralismus ve společnosti duchů.

V tomto světě bez mnohotvárnosti pozbývá každý svůj společenský význam a mluvčí se vzdávají své jedinečnosti - nikoli však proto, že by toužili jeden po druhém, nýbrž proto, že touží po universalitě. Je totéž co ustavování rozumných institucí, v nichž se objektivním a účinným stává neosobní rozum, který pracuje již v promlouvajících

osobách samých a je úinným základem jejich reality: každá bytost se klade jako postavená vedle jiných, avšak v le každé z nich, ipseita, tkví odpoátku v tom, že chce universálno i racionálno, tj. že popírá samu svou zvláštnost. Dovršováním své podstaty jako rozmluvy, tedy stávajíc se universáln soudržným diskursem, by e zároveň usku- te ovala universální stát, v n mž se rozpouští mnohotvárnost a který je koncem každé rozmluvy, protože v n m není mluv ích.

Jakmile jsme rozhodnutí pokládat za dobrou v li pouze takovou, jež lpí na jasných ideách a jež se rozhoduje pouze se z etelem k tomu, co je universální, pak je již zbyte né formáln rozlišovat v li a rozva- žování, v li a rozum, abychom tak uchovali pluralitu bytosti i jedi- ne nost osoby. M že-li v le tím i oním zp sobem aspirovat na ro- zum, pak je rozumem -je rozumem hledajícím sebe sama i sebe sama utvá ejícím. Svou pravou podstatu tak odhaluje u Spinozy ane- bo u Hegela. Proti této identifikaci v le a rozumu, která je poslední intencí idealismu, se staví veškerá patetická zkušenost lidstva, kterou hegelovský i spinozovský idealismus odkazují do íše subjektivity i imaginárna. Zájmem tohoto protikladu není protest individua, odmí- tajícího systém a rozum, tj. není to jejich arbitrérnost, kterou práv proto žádný koherentní diskurs není s to uml et p esv d ováním, ný- brž tento zájem záleží v afirmaci, jež tento protiklad oživuje. Tato opozice totiž nezavírá o i p ed bytostí a nechce jít pošetile hlavou proti zdi, aby v sob p ekonala v domí o nedostate nosti vlastního bytí, své bídy a svého exilu, aby ponížení prom nila v zoufalou pý- chu. Opozice má jistotu onoho *navíc* vzhledem k plnému a nepohybli- vému neboli aktuálnímu bytí: toto navíc je zahrnuto v existenci sepa- rované od tohoto bytí a toužící po n m, tedy je to *navíc, které vzniká spole enstvím s nekone nem*, je to setrvalé více, jež završuje nekone - nost nekone na. Protest proti identifikaci v le s rozumem si nelibuje v n jaké arbitrérnosti, nebo ta by svou absurdností a nemorálností tuto identifikaci vzáp tí ospravedl ovala. Vychází z jistoty, že ideál od vší v nosti završené bytosti, která myslí pouze samu sebe, nem - že být ontologickou mírou života a d ní, schopného stálého obnovo- vání, Touhy a spole nosti. Život není pochopitelný jako prosté umen- šování, jako úpadek, jako zárodek i virtualita bytí. Individuální a osobní má svou cenu a jedná nezávisle na universálním, které by je cht lo formovat. Nadto: existence individuálního je nevysv tlitelná na základ universálního anebo na základ úpadku, z n hož vzchází.

*Individuální a osobní je nutné k tomu, aby se Nekone no mohlo dít jako nekone ně.*<sup>52</sup> Že život nelze chápat jako funkci bytí, to je silně patrné u Bergsona, jehož trvání není ve svém pádu imitací nehybné vlny, anebo u Heideggera, jehož možnost již jako *dynamis* neodkazuje k *ergon*. Heidegger odděluje život od této účelnosti potence směřující k aktu. To, že tu může být více než bytí anebo cosi nad ním, vyjadřuje idea stvoření, jež v Bohu překračuje bytí v něm uspokojené sebou samým. Avšak toto pojetí bytí nad bytím nepochází z teologie. Jestliže nehrálo žádnou roli v západní filosofii po Aristotelovi, pak právě platónská idea Dobra mu zajišťuje jeho důstojnost filosofické myšlenky - a není proto třeba hledat jeho pokračování v nějaké východní moudrosti.

Kdyby subjektivita byla jen deficientním modelem bytí, pak by výsledkem rozlišení vle a rozumu bylo nakonec pojetí vle jako arbitrární, jako čistého a jednoduchého popření zárodkového i virtuálního rozumu, jenž dříve v něm, a tedy i jako popření tohoto já a jako násilí vzhledem k sobě samému. Jestliže naopak vycházíme ze subjektivity jako oddělené bytosti, jež je ve vztahu k absolutně jinému jinému - totiž ve vztahu k Druhému - jestliže první význam, tj. první vystoupení racionálního přichází s tvářostí, pak se vle zásadně liší od inteligibility, kterou nesmí být schopna obsáhnout a v níž nesmí zmizet, protože srozumitelnost této inteligibility spočívá právě v etickém chování, to jest v odpovědnosti, k níž vle povolává. Vle má svobodu převzít tuto odpovědnost v jakémkoli smyslu, nemá však svobodu odmítnout tuto odpovědnost sama, nemá svobodu nedbat smysluplného světa, do něhož ji uvedla tvář druhého. *Ve vstřícném přijímání tvář se vle otevírá rozumu.* Vle se neomezuje na maieutické probouzení myšlenek, které jsou všem bytostem společné. Neurýchluje vnitřní zrání rozumu, který je všem společný. Využívá a vnáší nové do myšlení; toto uvádí nové do myšlení, idea nekonečna, je dílem rozumu. Absolutně nové, to Druhý. Racionální není protikladem zakoušeného. Absolutní zkušenost, zkušenost toho, co žádným způsobem není a priori, to rozum sám. Jakmile je jako korelát zkušenosti odhalen Druhý, jenž je bytostí v sobě, jenž může mluvit a nikterak se nedává jako objekt, pak se ona *novost*, kterou zkušenost přináší, smí uje se starým sókratovským požadavkem ducha, který se ním

<sup>52</sup> Srv. dále: Pravda chytí, str. 215 n.

nenechá nutit; na tento požadavek pak navazuje Leibniz, když monádám upírá okna. Etická přítomnost je jiná a přítom se prosazuje bez násilí. Protože přítomnost rozumu za jiná mluvou, subjekt se neztrácí své jedinečnosti, nýbrž potvrzuje svou oddělenost. Nevstupuje do své vlastní promluvy, aby v ní zmizel. Zůstává apologií. Přechod k racionálnímu není des-individuací práva proto, že je etický, to jest odpovídá bytosti, která k subjektu mluví ve tvář a která toleruje pouze osobní odpověď, to jest etický čin.

## C. ETICKÝ VZTAH A AS

### 1. Pluralismus a subjektivita

Oddělení, jež se konkrétně uskutečňuje jako bydlení a ekonomie, umožňuje vztah k odloučené, absolutní exterioritě. Tento vztah, metafysika, se podobně uskutečňuje epifanií Druhého v tváři. Oddělení se rozevírá mezi termíny, jež jsou absolutní, a přece ve vztahu, jež se absolvují z tohoto vztahu k sobě navzájem a nezávazně se v něm sebeve prospěch totality, kterou by tento vztah vymezoval. Tímto způsobem metafysický vztah uskutečňuje existování jakožto mnohé, jakožto pluralitu. Avšak tento vztah by nebyl skutečností plurality, kdyby jeho podstatu vyerpávala formální struktura relací. Je tedy třeba vysvětlit tuto schopnost odpoutat se od vztahu, kterou mají bytosti v tomto vztahu situované. V každém z oddělených termínů má tato schopnost odlišný smysl absoluce. Metafysik není absolutní ve stejném smyslu jako Metafysické. Dimenze výše, z níž vychází Metafysické k Metafysikovi, naznačuje cosi jako ne-sourodost prostoru, a to takovou, v níž může vzniknout radikální mnohotvárnost odlišná od mnohosti numerické. Numerická mnohost je bezbranná vůči totalizaci. Aby se v řádu bytí mohla produkovat mnohotvárnost, nestačí k tomu *odhalování* (v němž se bytí pouze nemanifestuje, nýbrž v němž se děje, umocňuje, působí a vládne), nestačí, že jeho *vystupování* záleží v chladném svitu pravdy. V této záležitosti se různé sjednocuje pod panoramatickým pohledem, který toto záření vyžaduje. Kontemplace se sama pohlcuje v této totalitě a právě tímto způsobem zakládá ono objektivní a věčné bytí neboli onu „necitelnou přirodu, jež se skví ve své věčné kráse," abychom citovali Puškina - v níž *sensus communis* rozpoznává proto-

typ bytí a co podle filosofa dává vážnost totalitě. Subjektivita poznání nemůže rozbít tuto totalitu, která se zrcadlí v subjektu anebo která zrcadlí subjekt. Objektivní totalita *vylučuje* všechno *jiné*, jakkoli je obnažena, to jest bez ohledu na to, že se zjevuje jinému. Možná, že kontemplaci bychom mohli definovat jako proces, jímž se odhaluje bytí tak, že nikdy nepestane být jedním. Filosofie, které vládne kontemplace, je potlačením plurality.

Má-li se zachovat mnohotvárnost, musí se v ní dít subjektivita, jež nemůže usilovat o shodnost s bytím, ve kterém se *děje*. Bytí se musí dít jako zjevující se, to jest jako to, co v samém svém bytí proudí ke mně, k mému přijetí, ale nekonečně, tak, že nevysychá a nespoutěbovává se. Avšak onen přístup k bytí nelze chápat jako poznávání, v němž se poznávající subjekt reflektuje a absorbuje. Tím by se vzájemně zrušila exteriorita bytí - zahradila by se totální reflexí, na kterou je poznání vždy zaměřeno. Nemožnost naprosté reflexe však nelze klást negativně jako konečnost poznávajícího subjektu, který jakožto smrtelný a vždy již zaujatý svými nedosahuje plné pravdy - nýbrž jako ono *více*, vyznačující sociální vztah, v němž subjektivita elí přímostí vstupného přijetí a v němž není mluvena pravdou. Sociální vztah sám není vztah libovolný, jeden z mnoha jiných, jež mohou v bytí nastat, nýbrž je to jeho poslední událost. Práv ona výpověď, kterou jej konstatuji a jejíž nárok na pravdu, postulující naprostou reflexi, odmítá neekonomický ráz vztahu tváří v tvář, je jeho potvrzením právě proto, že tuto pravdu vypovídá, že ji říká Druhému. Mnohotvárnost tedy předpokládá objektivitu, jež se klade v této nemožnosti absolutní reflexe, v nemožnosti spojit já s ne-já v jednom. Tato nemožnost není negativní (nebo to by znamenalo, že ji klademe ve vztahu k ideálu kontemplované pravdy). Tato nemožnost vyplývá z onoho „více“ epifanie Druhého, který mi ze své výše vládne.

Tento základ plurality není ztuhnutím izolovaných termínů, jež tuto pluralitu konstituují. Je to založení, jež tyto termíny brání proti totalitě, která by je pohltila, a přitom jim dává být navzájem ve styku i válce. V žádném momentu se nekladou jako příměny sebe sama - to by jim vzalo veškerou receptivitu i veškerou aktivitu, každý z nich by uzavřelo v jeho interioritě a izolovalo je jako epikurejské bohy, žijící v mezíprostorách bytí anebo jako bohy znehybnělé v mezi-<sup>53</sup>asu

<sup>53</sup> Srv. náš lánek „La réalité et son ombre“, in: *Temps modernes*, listopad 1948.



umění, ponechané pro celou věčnost na pokraji intervalu, na prahu budoucnosti, jež nikdy nenastane, jako sochy, navzájem se pozorující svými slepými oběmi, jako idoly, které jsou na rozdíl od Gyga vystaveny a nevidí. Naše analýzy oddělenosti otevřely jinou perspektivu. Avšak převodní forma této mnohotvárnosti se nedá ani jako válka ani jako stýkání. Válka i stýkání předpokládají tvář a transcenci bytosti, zjevující se v této tváři. Válka nevyplývá z empirického faktu mnohotvárnosti bytostí, jež se omezují především o tom, že tam, kde přítomnost jednoho nevyhnutelně omezuje druhé, je násilí s tímto omezováním identické. Samo omezování však násilím není. Omezování lze chápat pouze v totalitě, kde se součásti vymezují navzájem. Definice v žádném případě není násilí identit termín, sjednocených v totalitě, nýbrž naopak tuto identitu zajišťuje. Hranice odděluje a sjednocuje vždy v nějakém celku. Realita, fragmentovaná do navzájem se omezujících částí, tvoří totalitu právě touto fragmentací. Svět jako hra antagonistických sil tvoří celek a ve výslovném vydechnutém myšlení se vyvozuje i mohl by být vyvozen z jediné formule. Co máme sklon nazývat antagonismem sil i pojem, to již předpokládá subjektivní perspektivu a pluralitu věcí. Bod, v němž se tato perspektiva sbíhá, není částí totality. Násilí v přírodě tedy odkazuje právě k takové existenci, jež není omezena jinou a jež je vně totality. Vyhýbají-li se bytosti, jež jsou s to integrovat se v nějaké totalitě, násilí, není to ještě totéž co mír. Totalita pohlcuje mnohotvárnost bytostí, která implikuje mír. Pouze bytosti schopné války se mohou pozdvihnout k míru. Válka stejně jako mír předpokládá bytosti strukturované jinak než jako částí totality.

Válka se tedy odlišuje od logického protikladu *jednoho a jiného*, jímž se jedno i jiné definuje uvnitř totality, kterou lze obsáhnout panoramatickým pohledem a z níž by vycházel tento jejich protiklad sám. Ve válce bytosti odmítají náležet k žádné totalitě, odmítají společenství, odmítají zákon; žádná hranice nezadržuje jedno v druhém, nedefinuje je. Prosazují se jakožto totalitu transcendující a každá se identifikuje nikoli svým místem v celku, nýbrž tím, že je *sebou samou*.

Válka předpokládá transcenci antagonisty, je vedena proti člověku. Obklopuje se počty a vzdává poslední cestu – zamyšluje se na přítomnost, která přichází vždy odjinud, na bytost, zjevující se v tváři. Není to ani štvánice ani zápas s živlem. Možnost zmařit sebelépe zpracovaný záměr, se kterou je vždy na straně protivníka třeba počítat,

ukazuje oddělení, prolomení totality, v níž k sobě protivníci postupují. Válce někdo riskuje. Žádná logistika nezaručuje vítězství. Proto ty, umožňující určit výsledek hry sil v totalitě, nerozhodují o válce. Válka je na mezí nejvyšší důvěry v sebe a nejvyššího rizika. Je vztahem mezi bytostmi vně totality, které se právě proto navzájem nedotýkají.

Znamená to, že násilí, jež je nemožné mezi bytostmi, ochotnými ustavit totalitu - to jest rekonstituovat tuto totalitu -, je možné mezi bytostmi oddělenými? Jak ale mohou mít oddělené bytosti spolu nějaký vztah, třeba i vztah násilí? Odmítnutí totality válkou není odmítnutím vztahu, protože ve válce se protivníci vyhledávají.

Vztah mezi oddělenými bytostmi by totiž byl absurdní, kdyby se jeho krajní body kladly jako substance a každý by byl *causa sui*, protože jakožtoisté aktivity, které nemohou být vystaveny žádnému jednání, by tyto termíny rovněž nemohly trpět žádným násilím. Vztah násilí však nespočívá visté formální rovině relace jakožto konjunkce. Implikuje specifickou strukturu termínů ve vztahu. Násilí se týká jen takové bytosti, jež je souasně uchopitelná a přitom každému uchopení uniká. Bez této živé kontradikce v bytosti, která snáší násilí, by se napětí síly násilí redukovalo na práci.

Má-li být vztah mezi oddělenými bytostmi možný, musí být tedy mnohotvárné termíny vztahu zčásti nezávislé a zčásti k sobě vztažené. Před reflexí tak vystává pojem konečné svobody. Avšak z čeho se tento pojem tvoří? Řekneme-li, že nějaká bytost je zčásti svobodná, pak musíme vzápětí řešit problém vztahu mezi tím, co je v ní její svobodnou částí, *causa sui*, a její částí ne-svobodnou. Pokud bychom řekli, že svobodná část je v nesvobodné zadržena, pak se donekonečna vracíme ke stejnému dilematu. Jak může svobodná část, která je *causa sui*, cokoli snášet ze strany části nesvobodné? Konečnost svobody tedy nesmí označovat nějakou hranici v substanci svobodné bytosti, rozštěpené na část, nadanou vlastní kauzalitou, a část, podrobenou vnějším podmínkám. Pojem nezávislosti je třeba uchopit jinde než v kauzalitě. Nezávislost není totéž co idea nějaké *causa sui*, jež je beztak poplena zrozením, které nevolíme a které volit nelze (velké drama souasného myšlení), zrozením, které vlně postavilo do anarchického světa, to jest do světa bez počátku.

Ve vztahu, jenž netvoří totalitu, nelze popisovat bytosti, které jsou ve válce, pomocí svobody, jež je abstrakcí a jež se ukazuje jako rozporná, jakmile předpokládáme její omezování.

Bytost jsou aspoň nezávislá na jiném, a přitom pro ni otevřená, je bytost *asov*á: proti nevyhnutelnému násilí smrti klade svůj *as*, jenž je odkladem. Není to tedy konečná svoboda, co dovoluje chápat pojem *asu*, nýbrž *as* dává smysl pojmu konečné svobody. Nebo *as* je právě onen fakt, že všechna existence smrtelné bytosti - bytosti vystavené násilí - není bytím k smrti, nýbrž ono „ještě ne“, jež je způsobem bytí proti smrti, ustupováním před smrtí v samém nitru jejího neúprosného přibližování. Válka přináší smrt tomu, co se od ní vzdaluje, tomu, co v *daném okamžiku* existuje jako úplné. Ve válce poznáváme realitu *asu*, který oddaluje bytost od její smrti, realitu bytosti, jež zaujímá postoj vůči smrti, to je realitu bytosti v domě a její interioritu. Jakožto *causa sui* - či svobodně by bytosti byly nesmrtelné a nemohly by se v hluché a absurdní zášti do sebe zaklesnout. Kdyby byly bytosti vydány pouze násilí, kdyby byly pouze smrtelné, byly by mrtvé ve světě, v němž se nic nestaví proti němu a jehož *as* se vymyká do *vn*osti. Pojetí smrtelné, avšak *asové* bytosti, jak je uchopena ve *vn*li (pojetí, jež ještě budeme prohlubovat), se zásadně liší od každé kauzality a s ní spojené ideji *causa sui*. Tato bytost je vystavena násilí, a zároveň se proti němu staví. Násilí k ní nepřichází jako nehoda, jež se přihází suverénní svobodě. Uchopení, v němž násilí tuto bytost svírá - smrtelnost této bytosti - je přirodní fakt. Svoboda sama je jeho odkládáním. To není žádná konečná svoboda, v níž by se zvláštním způsobem mísila aktivita s pasivitou, nýbrž svoboda přirodně nulová, ve smrti otevřená pro druhého, v níž však vzchází *as* jako uvolnění: spíše než konečnou svobodou je svobodná vůle uvolněním a odročenou nutností. Uvolnění i roztažení - odklad, díky němuž nic není ještě definitivní, nic není dokonáno, schopnost nalézt útočiště tam, kde hrozí neodvratné.

Kontakt duše s tělem, jímž disponuje, se v úderu vedeném do prázdna mění v absenci kontaktu. Je třeba poítat - ale jak poítat - s obratností protivníka, která není jen součástí sil. Moje obratnost odkládá nevyhnutelné. Má-li se měj úder zdařit, musí smířovat tam, kam protivník uhnul; má-li být odražen, je třeba opustit místo, kde na mne dosahuje. Podstatou války jsou léčka a úskok - Odysejeva zchytralost. Tato obratnost je vepsána v samé existenci těla. Je to ohebnost - souasná nepřítomnost a přítomnost. Tělesnost je způsobem existence bytosti, jejíž přítomnost se právě v okamžiku její přítomnosti odkládá. Tato distenze v tenzi okamžiku může přicházet pouze

z nekonečného rozměru, který mne odděluje od druhého, který je zároveň přítomen a na přechodu, z rozměru, který otevírá tvá druhého. Válka se může dít pouze tehdy, jestliže se násilí vystavuje bytosti, která odkládá svou smrt. Může se dít jen tam, kde se stala možnou rozmluva: rozmluva je tkání války. Násilí ostatně neusiluje o to, aby disponovalo druhým tak, jako se disponuje ním jakou vůlí, nýbrž vychází z neomezené negace, stojící již na samé hranici vraždy. Může se zaměřovat pouze na takovou přítomnost, jež je sama nekonečná, a -když je vsazena do pole mé moci. Násilí může intendovat pouze tvá .

Není to tedy svoboda, co vysvětluje transcendenci Druhého, nebo transcendence Druhého vysvětluje svobodu; transcendence Druhého vzhledem ke mně, jež jakožto nekonečná nemá stejný význam jako moje transcendence vzhledem k němu. Riziko, obsažené ve válce, vymezuje vzdálenost, oddávající těla tam, kde stojí jedno proti druhému. Druhý, sevržený silami, které jej lámou, a vystaven moci, zůstává nepředvídatelný, to jest transcendentní. To je transcendence, jež se nepopisuje negativně, nýbrž manifestuje pozitivně v morální rezistenci tvé vůči násilí vraždy. Síla Druhého je vždy již mravní. Svoboda - a třeba i svoboda války - se může manifestovat pouze vně totality, avšak toto „vně totality“ je otevřenou transcendenci tvé. Myslet svobodu *uvnitř* totality znamená redukovat svobodu na ním jakou neurčitost v bytí, tedy integrovat ji do totality tím, že totalitou překrýváme „mezery“ neurčitosti a že spolu s psychologií hledáme zákonitě svobodné bytosti.

Avšak onen vztah, jenž je tkání války, asymetrický vztah k Druhému, jenž jakožto nekonečný rozevírá nás, transcenduje subjektivitu a vládne jí (já není transcendentní vzhledem k Druhému ve stejném smyslu, v němž Druhý je transcendentní vzhledem k Já), může nabýt podoby symetrického vztahu. Tvá, jejíž etická epifanie záleží v tom, že vyvolává odpověď (kterou se násilí války a vražedná negace mohou jen pokoušet umlčet), se nespokojuje „dobrým úmyslem“ a veskrze platonickou benevolencí. „Dobrý úmysl“ i „veskrze platonická benevolence“ jsou pouhá rezidua postoje, který zaujímáme tam, kde se těšíme z vůle, kde se jich můžeme vzdát a nabídnout je. Nezávislost já a jeho postavení vzhledem k absolutně jinému se tedy může jevit v dějinách a v politice. Oddělení je zapouzdřeno v takovém řádu, v němž se stírá asymetrie meziosobního vztahu, kde se já a jiný stávají navzájem zaměřitelnými ve smyslném styku a kde jsou já a jiný

zaměřením jednotlivým člověkem jakožto individuací rodu člověka, jak se vyjevuje v dějinách.

Oddělení se v této dvojznačnosti nestírá. Musíme však nyní ukázat, jakou konkrétní formou se ztrácí svoboda oddělení a v jakém smyslu se v této ztrátě samé podržuje tak, že může opět vyvstat.

## 2. Směnný styk, historický vztah a tvář

V člověku jakožto pracujícím na nějakém díle zajišťuje bytí oddělené bytosti *u sebe doma*. V člověku je však nevyjádřena ve svém díle, jež má sice význam, avšak je neměnná. Práce, v níž se člověk uplatňuje, se viditelně vkládá do věci, avšak v člověku tu vzápětí mizí, protože dílo nabývá anonymní podoby zboží, což je anonymita, v níž může zmizet i sám člověk jako ten, kdo dostává mzdu.

Oddělená bytost se může uzavřít ve své interioritě. V věci jsou absolutně mimo ni, což je pravda, z níž žije epikurejská moudrost. Avšak v člověku, v níž bytost přebývá tak, že v ruce člověka drží všechny nitky, aktivující její bytí, se svým dílem vystavuje Druhému. Její konání je viditelné jakožto věc, třeba jen tím, že její tělo je zasazeno do světa věci; tělesnost je tedy popisem onoho ontologického režimu prvotního sebeodcizení, který je souasný s událostí, v níž si člověk zabezpečuje svou nezávislost proti neznámému živlu, to jest v níž zajišťuje vlastně sebe sama i své bezpečí. V člověku, jež je rovna bez-božnosti - která odmítá Druhého jako vliv přebývací na Já anebo spoutávající jej svými neviditelnými nitkami, která odmítá Druhého jako Boha obývacího Já -, v člověku, která se vytrhává z tohoto vlastnění, z tohoto entusiasmu jako samé moci přelomu - tato v člověku se vydává Druhému svým dílem, jež jí však dovoluje zajišťovat její vlastní interioritu. Interiorita tedy nevyerpává existenci oddělené bytosti.

Vysvětlení obratu, jímž prochází každý heroismus jakožto role, sloužila idea osudu, *fatum*. Hrdina si uvědomuje, že hraje úlohu v dramatu, které přesahuje jeho heroické záměry, jež - právě svou protikladností vzhledem k tomuto dramatu - vedou k rychlému naplnění plánu, který je těmto záměry cizí. Absurdita *fatum* má i suverénní vliv. Toto vlenění do cizí věci se ve skutečnosti děje prostědnictvím díla, jež se odděluje od svého autora, od jeho intencí a od jeho vlastního a jehož se zmocňuje cizí člověk. Práce, jež nám dává vlastnit bytí,

toto bytí ipso facto opouští a v samé svrchovanosti své moci se n jak vydává Druhému.

Každá v le se odd luje od svého díla. Vlastní pohyb jednání záleží v tom, že sm uje do neznáma - že není s to zm it všechny své d sledky. Neznámo nevyplývá z n jaké faktické neznalosti. Neznámo, do n hož jednání ústí, se vzpírá jakémukoli poznání, nevychází do sv tla, protože ozna uje smysl, který dílo p ijímá od jiného. Jiný mne m že p ipravit o mé dílo, vzít je i koupit a takto dirigovat dokonce i mé vlastní chování. Vystavuji se navád ní k inu. Od samého svého po átku ve mn mé dílo eká na tuto cizí *Sinngebung*. T eba zd raznit, že toto ur ení díla zaslíbeného d jinám, jež nemohu p edvídat - pon vadž je nemohu vid t - je vepsáno v samé podstat mé moci a nevyplývá z nahodilé p ítomnosti jiných osob vedle mne.

Moc není zcela zajedno se svým vlastním vzmachem, neprovází své dílo až do konce. Mezi výrobcem a výrobkem se rozevírá sepa- race. V ur itém okamžiku již výrobce dílo *nenásleduje*, z stává poza- du. Jeho transcendence z stává v p li cesty. V protikladu k transcen- denci výrazu, v n mž vyjad ující se bytost osobn asistuje p i díle vyjad ování, výroba dosv d uje autora díla v jeho nep ítomnosti, jako utvo ená forma. Tento nonexpresivní ráz výrobku se pozitivn -jako zboží hodnota - obráží v tom, že vyhovuje jiným, obráží se v tom, že m že nabýt smyslu, který mu dávají jiní a vstoupit do kontextu na- prosto odlišného od toho, v n mž byl vytvo en. Dílo se nebrání proti této *Sinngebung* druhého a v le, která jej vytvo íla, se vystavuje popí- rání i zneuznávání, vydává se zám r m cizí v le a nechává se p i- vlast ovat. Cht ní živé v le *odkládá* toto znevoln ní, tedy jako v le sm uje proti druhému a jeho hrozb . Avšak tento zp sob, jímž v le hraje svou úlohu v d jinách, které necht la, vyzna uje meze interiority: v le je zapletena v událostech, jež se vyjeví teprve historikovi. Historické události se v dílech navzájem svazují. V le bez d l nejsou s to vytvo it d jiny. íst niterné d jiny neexistují. D jiny, v nichž se interiorita každé v le manifestuje pouze tvo ívou formou - v n mot výrobku - jsou d jiny ekonomické. V d jinách se v le zhmot uje v osobu, jež je interpretována na základ svého díla, v n mž se zatem- uje to, co je podstatného na v li, vytvá ející v ci, závislé na v cech, ale zápasící proti této závislosti, jež ji vydává druhému. Pokud se v bytosti, která mluví, v le znovu ujímá svého díla a brání je proti cizí v li, potud d jinám chybí odstup, z n hož žijí. Jejich vláda za íná ve

svět realit-výsledek, ve světě „sebraného díla“, jež je diktivním mrtvých v lí.

Bytí v le jako celek se tedy neodehrává uvnitř sebe sama. V tom, co je s to obsáhnout nezávislé já, není zahrnuto jeho vlastní bytí. V le se v li vymyká. V jistém smyslu je dílo vždy nezdařené jednání. Nejsem cele tím, co chci udělat. To je pole neomezených zkoumání pro psychoanalýzu i sociologii, chápajících v li na základ jejího vyjevování v díle, v jejím chování anebo v jejích výtvorech.

Ád nepátelský vzhledem k v li, která je připravena o své dílo a jejíž chtění je takto obráceno, má svým počátkem cizí v le. Dílo má smysl pro jiné v le, než sloužit jinému a případně se také obrací proti svému autorovi. Tento „proti-smysl“, jehož nabývá výsledek v le, jež se ze svého díla stáhla, pochází z v le, která přežila. Absurdita má pro ni koho smysl. Osud nepedchází d jiny; jde jim v patách. Osud, to jsou d jiny historiograf, vyprávějí těch, kdo přežili a kdo interpretují, to jest užívají díla mrtvých. Historický odstup, který zaujímá tato historiografie, toto násilí, toto možné znevolnění se m í a sem nezbytným k tomu, aby v le úplně přešla o své dílo. Historiografie vypráví o tom, jak se ti, kdo přežili, zmocní díla mrtvých v lí; spoívá na usurpaci dobyvateli, to jest těmi, kdo přežili; lí í znevolnění, zapomínajíc život, který bojuje proti otroctví.

Fakt, že v le uniká sobě samé, že v le neobsahuje samu sebe, znamená, že jiní se mohou zmocnit díla, odcizit je, získat je, koupit, uzmout. V le sama tak nabývá smyslu pro druhého tak, jako by byla v cí. V historické relaci jedna v le jistě nepistupuje k druhé jako k ní jaké v ci. Tato relace se nepodobá té, jež charakterizuje práci: ve smnném vztahu i válce je vztah k dílu stále vztahem k dlníkovi. Avšak je-li vztah zprostředkován penězi, které jej kupují, anebo ocelí, která jej zabíjí, pak již k druhému nepistupují tvář v tvář; smnný styk smúje k anonymnímu zboží, válka je vedena proti mase, třebaže obojí prochází intervalem transcendence. Materiální v ci, chléb a víno, od v a d m stejně jako hrot oceli se zmocnily tohoto „bytí v le pro sebe“. Tato část věné pravdy, obsažená v materialismu, pochází z toho, že lidská v le je zranitelná ve svých dílech. Hrot me e - fyzická realita - m že ze světa vyobcovat smysluplnou innost, subjekt, bytí „pro sebe“. Tato nesmírná banalita nicméně budí úžas; bytí v le pro sebe, neotesitelné ve svém št stí, se vystavuje násilí; spontaneita *podléhá*, obrací se ve svůj opak. Ocel se nedotýká netečné

bytosti, peníze nepřitahují v c, nýbrž v li, jež právě jakožto v le, jakožto bytí „pro sebe“, by měla být imunní vůči všem útokům. Násilí v li uznává, avšak ohýbá ji. Hrozba a svádění působí tak, že se vsouvají do mezery oddávající dílo od v le. Násilí, to korupce - svod a hrozba, kde je v le zrazena. Tento statut v le je t lo.

T lo pesahuje v cné kategorie, avšak nespadá vjedno s rolí „vlastního t la“, jímž disponuji p i svém volném jednání a skrze které *mohu*. Ambiguita t lesné rezistence, která se m ní v prost edek a z prost edku v rezistenci, nevysvětluje její ontologickou *hybris*. T lo ve své aktivitě samé, t lo ve svém bytí pro sebe se promítuje ve v c, s níž lze zacházet jako s v cí. Což konkrétním způsobem vyjadřujeme tehdy, když říkáme, že se pohybuje mezi zdravím a nemocí. Skrze t lo je možné osobu nejen p ehlížet, ale také nešetrně zacházet s jejím bytím pro sebe: je možné nejen ji urážet, nýbrž také jí inčit násilí. „Jsem vším, cokoli se vám zlíbí,“ říká bitý Sganarello. Na t lo nepohlížíme postupně a nezávisle biologickou perspektivou a „hlediskem“, které je zevnitř zaměřuje jako vlastní t lo. Povodnost t la totiž záleží ve splývání těchto dvou pohledů. To paradox a podstata času jako postupujícího ke smrti, kdy v le je zasažena jako v c mezi v cmi - hrotem oceli anebo chemií tkání (díky vrahovi anebo bezmocnosti lékaře) -, avšak dává si odrovnání a odkládá tento kontakt v odkládání, jež je proti smrti. V le, kterou lze z podstaty znásilnit, chová zradu ve své podstatě. Je nejen vystavena urážkám ve své d stojnosti - což by potvrzovalo její nedotknutelnou povahu -, nýbrž může být také donucována a znevolována jakožto v le, stát se otrockou duší. Peníze a hrozba ji nenutí pouze k tomu, aby prodávala své výrobky, ale aby prodávala samu sebe. Nebo jinak, lidská v le není heroická.

T lesnost v le je třeba interpretovat na základě této ambiguity volní moci, vydávající se jiným ve svém dost edném pohybu egoismu. T lo je její ontologický režim, a nikoli objekt. T lo, v němž může vysvitnout výraz a kde se egoismus v le stává rozmluvou a opozicí par excellence, vyjadřuje zároveň to, že já vchází do kalkulu druhých. Pak je možná interakce v lí ili d jiny - interakce v lí, z nichž každá je definována jako *causa sui*, nebo p sobení na istou aktivitu by p edpokládalo jistou pasivitu v této aktivitě. Později se ještě budeme zabývat smrtelností, jež je základem této ambiguity, jak ji vyjadřuje ontologický režim t la.



Nestává se však naprostá nezávislost v le skute ností v odvaze? Odvaha, schopnost dívat se smrti do o í, se na první pohled zdá být dovršením naprosté nezávislosti v le. Ten, kdo p íjal svou smrt, je sice stále vystaven násilí záke něho vraha, avšak neodmítá souhlasit s cizí v lí až do konce? Pokud druhý nechce tuto smrt samu. V tomto p ípad však v le, jakkoli zcela odpírá sv j souhlas, dává cizí v li satisfakci navzdory sob samé výsledkem svého chování, práv svým *dílem*. V krajní situaci zápasu na smrt se odmítnutí poddat se cizí v li m že prom nit v satisfakci, kterou tato v le dává nepřátelské v li. P íjetí smrti tedy neumož ůje, abych s jistotou odolal vražedné v li jiného. Absolutní neshoda s cizí v lí nevyluč ůje, že její zám ry dojdou napln ění. Odmítám-li sloužit druhému svým životem, není tím vylou ěno, že mu budu sloužit svou smrtí. Bytost, která chce, nevyerpává svou v lí osud své existence. Ten osud, který nutně neimplikuje n ějakou tragédii, pon vadž odhodlaná opozice v í cizí v li je možná bláznovstvím: m žeme totiž mluvit k Druhému a toužit po n m.

Zám ry Druhého se mi neprezentují jako zákony v cí. Zám ry Druhého se ukazují jako cosi, co nelze p evést na danosti ur ětého problému, jež je v le s to propo ítat. V le, vzpírající se cizí v li, musí uznat tuto cizí v li jako absolutně vn ější, jako nepřeložitelnou do myšlenek, které by jí byly imanentní. Druhého nemohu obsáhnout, a jakýkoli je rozsah mých myšlenek, které nic neomezuje: je nemyslitelný - je nekone ěný a jako takový je uznán. Avšak toto uznání se op ět ned ěje jako myšlení, nýbrž jako mravnost. Naprosté odmítnutí jiného, v le, jež dává p ednost smrti p ed otroctvím, která ni í svou existenci, aby odvrhla veškerý vztah s vn ějškem, není s to zabránit tomu, aby toto dílo, jež ji nevyjad ůje, v n mž je nepřítomná (protože dílo není mluva), nebylo vepsáno do této cizí kalkulatelnosti, které vypovídá boj a kterou práv svou odvahou uznává. Suverénní v le, jež se uzavírá do sebe, potvrzuje svým dílem cizí v li, kterou chce ignorovat, a stává se „hrou“ druhého. Tímto zp sobem se vyjevuje rovina, do níž je v le, jakkoli se zbavila ú astí, p esto vepsána a do níž je vzdor této v li samé jakožto neosobní vtíšt ěna její svrchovaná iniciativa, která prolamuje bytí. Uznává Druhého práv svým úsilím uniknout mu svou smrtí. Sebevražda, k níž se odvažuje, aby se vyhnula otroctví, je neoddlitelná od bolesti „prohry“, a p ítom práv tato smrt m ěla demonstrovat absurditu každé hry. Macbeth si p eje

zni ení sv ta ve své porážce a ve své smrti (*and wish th' estate o' th' world were now undone*) neboli, hloub ji, Macbeth si přeje, aby nicota smrti byla prázdnotou právě tak naprostou, jako ta, jež by vládla, kdyby svět nebyl nikdy stvořen.

A přece si v le ve svém oddělení od díla a v možné zradě, která ji v celém životě ohrožuje, uvědomuje tuto zradu, a tedy k ní zaujímá odstup. Jakožto vnitřně sobě samé, je v jistém smyslu neporušitelná, vymyká se vlastním dějinám a obrazuje se. Níterné dějiny neexistují. Interiorita v le klade sebe samu jako podrobenou jurisdikci, jež zkoumá její intence a přetváří smysl jejího bytí je naprosto zajedno s jejím vnitřním chytáním. Volní akty v le ji netíží a z jurisdikce, které se otevírá, přichází odpuštění, schopnost zahlazovat, rozvazovat a rušit dějiny. V le se tedy pohybuje mezi svým zrazováním a svou vřností, jež jsou aspoň popisují přirovnosti její moci. Ale vřnost nezapomíná na zradu - a náboženská v le je stále ve vztahu k Druhému. Vřnost se získává lítostí a modlitbou - privilegovanou mluvou, v níž v le hledá svou vřnost sobě - a odpuštění, které jí zajišťuje tato vřnost, k ní přichází zvnějšku. Oprávněnost vnitřního chytání, jeho jistota, že je nepochopeným chytáním, tedy stále ještě ukazují vztah k exterioritě. V le očekává svou investitu a pardon. Očekává je od v le zvnějšku, od níž však již nezakouší ránu, nýbrž soud; od ní jaké exteriority mimo antagonismus v ní a mimo dějiny. Tato možnost ospravedlnění a odpuštění jakožto náboženské v domě, v němž se interiorita stává zajedno s bytostí, se otevírá přetváří Druhého, k němuž mohu mluvit. To je mluva, jež přijímajíc Druhého jako Druhého nabízí mu i obětuje výsledek práce; neodehrává se tedy nad ekonomii. Vidíme tedy výraz jako jinou krajnost volní moci, jež je oddělena od svého díla a jím zrazena, a přece odkazuje k dílu, jež nemá ráz výrazu a jímž se v le, svobodná vůle dějinám, na dějinách účastní.

V le, v níž se rozehrává identita Stejného ve své vřnosti sobě a ve svém zrazení, nevyplývá z empirické náhody, jež by situovala bytost mezi mnoho jiných bytostí, popírajících její identitu. V le obsahuje tuto dvojnost zrady a vřnosti ve své smrtelnosti, která se děje i rozehrává v její tělesnosti. Bytost, v níž mnohotvárnost neoznává jednoduchou dělitelnost celku na části, ani pouhou numerickou jednotu bohů, z nichž každý žije pro sebe v meziprostorách bytí, vyžaduje smrtelnost a tělesnost. Nebo jinak by byla imperialistická v le rekonstruovala celek, anebo by jakožto fyzické tělo, jež není ani smrtelné,

ani nesmrtelné, tvořila jediný kus. Odkládání smrti ve smrtelné vlně neboli čas - je způsob existence a je to realita oddělené bytosti, jež vešla do vztahu k Druhému. Tento prostor času je třeba vzít jako východisko. Zde se odehrává smysluplný život, který nesmíme mít ideálem vlněnosti, abychom jeho trvání a jeho zájmy neviděli jako absurditu anebo jako iluzi.

### 3. Vlně a smrt

V celé filosofické a náboženské tradici se smrt interpretuje buď jako přechod do nicoty, anebo jako přechod do jiné existence, pokračující v nových kulisách. Smrt se myslí v alternativě bytí a nicoty, stvůřované smrtí našich bližních, kteří vskutku přestali existovat v empirickém světě, což pro tento svět znamená zmizení i odchod. Hlubším způsobem a v jistém smyslu a priori pojmáme smrt jako nicotu ve vášni vraždy. Spontánní intencionalita této vášně je zaměřena na zničení. Když Kain zabil Abela, měl patrně právě toto v úmyslu o smrti. Ztotožnění smrti s nicotou odpovídá smrti Druhého ve vraždě. Avšak tato nicota se tu současně prezentuje jako jistá nemožnost. Nebo mimo mě mravní v domě se Druhý nemůže prezentovat jako Druhý a jeho tvář vyjadřuje mou mravní nemožnost nížit. Tento zákaz není zajištěn totéž co jistá a prostá nemožnost, předpokládá právě tu možnost, kterou zakazuje; ve skutečnosti ji nepředpokládá, nýbrž je v ní zasazen; nepřistupuje k němu až potom, nýbrž dívá se na mne z očí, jejichž světlo chci zhasit, a dívá se na mne jako oko, jež bude v hrob hledět na Kaina. Pohyb nížení ve vraždě má tedy i svůj relativní smysl jako limitní přechod k negaci uvnitř světa. Ve skutečnosti nás vede k ádu, o němž nemůžeme nic říci, v němž nemůžeme dokonce ani mluvit o bytí jako antitezi nemožné nicoty.

Mohlo by se zdát zarážející, že zde popíráme pravdu myšlení, které klade smrt buď do nicoty, anebo do bytí, jako by alternativa bytí a nicoty nebyla poslední. Chceme snad popřít, že *tertium non datur*?

Můj vztah k mé vlastní smrti mne ale staví před kategorií, pro kterou není místo v žádném z termínů této alternativy. Smysl mé smrti záleží právě v odmítnutí této poslední alternativy. Má smrt se neodvozuje pomocí analogie ze smrti jiných, nýbrž je vepsána ve strachu o mé bytí, který mohu mít. „Poznání“ hrozby přechází každou racio-

nální zkušenost o smrti druhého - což se v naturalistickém jazyce nazývá instinktivním poznáním smrti. Hrozba není definována nějakým v d ním o smrti, nýbrž hrozba p vodn *záleží* v bezprostřední blízkosti smrti, v jejím neredukovatelném p ibližování a zde se také vyslovuje a artikuluje, lze-li se takto vyjad ovat, „v d ní o smrti“. Strach m í tento pohyb. Blízkost hrozby nevychází z n jakého p es- n ur eného místa v budoucnosti. *Ultima latet*. Nep edvídatelný ráz posledního okamžiku nezávisí na n jaké empirické neznalosti, na omezeném horizontu našeho chápání, který by v tší inteligence byla s to p ekro it. Nep edvídatelnost smrti plyne z toho, že smrt nemá místo v žádném horizontu. Není p ístupna uchopení. Zmoc uje se mne, aniž by mi dávala šanci, kterou dává zápas, nebo ve vzájemném zápase uchopuji to, co na mne sahá. Ve smrti jsem vystaven absolutnímu násilí, vražd v temné noci. Avšak po pravd e eno, s neviditelným již bojuji v zápase. Zápas není totéž co srážka dvou sil, jejíž výsledek lze p edvídat a kalkulovat. Zápas je vždy již anebo ještě *válkou*, v níž mezi srážejícími se silami zeje interval transcendence, z n hož p ichází, nevítána, smrt a její úder. Druhý, neodd litelný od události transcendence samé, má své místo v té oblasti, z níž p ichází smrt, možná vražda. Výjime ná hodina jejího p íchodu se blíží jako osudová hodina, kterou kdosi ur il. Její tajemství st eží nep átelské a zlovolné moci, záludn jší, moud ejší než já, moci, jež jsou absolutn jiné, a jen proto nep átelské. Stejn jako v primitivní mentalit , pro kterou podle Lévy-Bruhla smrt nikdy není p írozená, nýbrž vyžaduje magický výklad, smrt ve své absurdnosti chová jistý interpersonální ád, z n hož nabývá svého významu. V ci, které mi p inášejí smrt, které jsou uchopitelné a pod ízené práci, které jsou spíše p ekážky než hrozby, odkazují k jakési zlovolnosti a jsou jakoby poz statkem zlé v le, která p ekvapuje a íhá. Smrt mne ohrožuje z druhé strany. Neznámo, jež nahání strach, ml ení nekone ných prostor , jež d sí, p ichází od Jiného a tato jinakost, práv jakožto absolutní, mne se zlým úmyslem í v soudu spravedlnosti zasahuje. Samota smrti nedává zaniknout druhému, nýbrž je usazena ve v domí nep átelství a práv proto umož ňuje apel k druhému, k jeho p átelství, k jeho hojivému p sobení. Léka je apriorním principem lidské smrtelnosti. Smrt se p ibližuje ve strachu p ed n kým a v nad ji v n koho. „V ňý dává umírat a dává žít.“ Soudržnost spole nosti trvá v ohrožení. Neklesá v úzkosti, jež by ji prom nila na „nicování nicoty“. V tomto bytí pro

smrt, které náleží strachu, ne elím nicot , nýbrž jsem tvá í obrácen k tomu, co je *proti mn* , jakoby vražda nebyla jen jedním p ípadem umírání, nýbrž byla neodd litelná od podstaty smrti, jako by p ícházení smrti bylo jednou z modalit vztahu k Druhému. Násilnost smrti hrozí jako tyranie, jako by vycházela z cizí v le. ád nutnosti, jenž se ve smrti završuje, není podoben neúprosnému zákonu determinismu, který vládne totalit , nýbrž je jako zcizení mé v le druhým. Naším úmyslem, jak je snad z ejmé, tedy není za lenit smrt do n jakého primitivního ( i rozvinutého) náboženského systému, který by ji vysv tloval, nýbrž ukázat, jak p es tuto hrozbu, kterou je pro v li smrt, odkazuje k interpersonálnímu ádu, jehož význam není í.

Nevíme, kdy p ijde smrt. Co p ijde? ím mi hrozí smrt? Nicotou, anebo novým po átkem? Nevím. V této nemožnosti poznat to, co je po mé smrti, záleží podstata posledního okamžiku. Absolutn nejsem s to uchopit okamžik smrti; je „mimo náš dosah“, jak by ekl Montaigne. *Ultima latet* - na rozdíl od všech okamžik mého života, které se prostírají mezi mým narozením a mou smrtí a které si mohu bu p ipomínat anebo p edjímat. Moje smrt p íchází z okamžiku, nad nímž nemohu vykonávat žádnou moc. Zde nenarážím na n jakou p ekážku, které se p inejmenším v této srážce dotýkám a kterou integruji do svého života tím, že ji bu p ekonám anebo jí odolám, takže p ekonám její jinakost. Smrt je hrozba, jež se ke mn blíží jako mysterium; ur uje ji její tajemnost - p ibližuje se, aniž bych ji mohl p evzít, takže as, který mne d lí od mé smrti, se stále zten uje a p itom toto zten ování nemá konec; v tomto ásu je zahrnut jakoby poslední interval, ježž mé v domí není s to p ekro it a v n mž je cosi jako skok od smrti ke mn . Poslední úsek cesty bude p ekonán beze mne, as smrti plyne proti proudu, já je ve svém rozvrhu k budoucnosti ot eseno pohybem tohoto blížení, istou hrozbou, jež ke mn p íchází od absolutní jinakosti. V jedné povídce E. A. Poea se zdí, které svírají vyprav e, neustále p ibližují, takže tento lov k hledí na smrt pohledem, který jakožto pohled má p ed sebou vždy ur itou rozlohu, a p itom vnímá nep erušované p ibližování okamžiku, jenž pro to já, které jej o ekává, leží v nekone né budoucnosti - *ultima latet*; tuto infinitesimální, a p itom nep ekro itelnou distanci však tento okamžik ve svém opa ném pohybu smaže. Práv tato interference pohyb v distanci, jež mne d lí od posledního okamžiku, odlišuje asový interval od prostorového.

Hroživé blížení je souasn hrozbou i odkladem. Naléhá a dává *as*. Být *asov* znamená souasn být pro smrt a mít ještě *as*, být proti smrti. Ve zp sobu, jímž se mne v této hroživé blízkosti dotýká hrozba, záleží to, jak jsem hrozbou ohrožen, a záleží v n m i podstata strachu. Vztah k okamžiku, jehož výjime ný ráz nevyplývá z toho, že je situován na samém prahu nicoty i znovuzrození, nýbrž z toho, že v život je nemožností všech možností - že je to ot es naprosté pasivity, vedle níž pasivita smyslovosti, p echázející v innost, je pouze vzdálenou imitací. Strach o mé bytí, který je mým vztahem ke smrti, není tedy strachem z nicoty, nýbrž strachem z násilí (a takto pokračuje i ve strachu p ed Druhým, absolutn nep edvídatelným).

Interakce psychického a fyzického se v p vodní form ukazuje právě ve smrtelnosti. Interakce fyzického a psychického, pokud k ní p istupujeme od psychi na, jež je kladeno jako bytí pro sebe ili *causa sui*, a od fyzi na, jež je kladeno jako evoluce "jiného", p edstavuje ur itý problém díky abstrakci, na kterou redukuje oba leny tohoto vztahu. Smrtelnost je konkrétní a p vodní fenomén. Zapovídá, bychom kladli bytí pro sebe, jež by již nebylo vydáno druhému a nebylo tedy v *ci*. Bytí pro sebe, které je podstatn smrtelné, si v ci pouze nep edstavuje, nýbrž je jím podrobena.

Je-li však v le smrtelná a jestliže m že podléhat násilí, a již p i- chází od hrotu ocele, chemie jedu, hladu a žízn , je-li t lem, žijícím mezi zdravím a nemocí, není to jen proto, že je obklopena nicotou. Tato nicota je interval, za nímž íhá nep átelská v le. Jsem pasivita ohrožená nejen nicotou ve svém bytí, nýbrž také v lí ve svém cht ní. Ve svém jednání, v bytí pro sebe mé v le jsem vystaven cizí v lí. Práv proto smrt nem že vzít životu všechn smysl. A to nikoli proto, že je tu pascalovské rozptýlení anebo následkem pádu do anonymity každodennosti v heideggerovském smyslu. Nep ítel i B h, nad nímž nemám moci a který není *sou ástí* mého sv ta, je stále ve vztahu ke mn a dovoluje mi chtít. Avšak toto cht ní není egoistické; je to v le, která vníká do podstaty touhy, jejíž gravita ní st ed není totožný s já, p íslušným k pot eb , do touhy, která je touhou pro Druhého. Vražda, která je p vodem smrti, odhaluje krutý sv t, avšak sv t podle m ítka lidských vztah . V le, která je již zcizením a zradou svého já, tuto zradu svým sm ováním ke smrti, jež je však vždy budoucí, také odkládá; v le, která je vystavena smrti, avšak nikoli *hned*, má *as* být pro Druhého a nalézt znovu smysl i navzdory smrti. Tato existence

pro Druhého, tato Touha Jiného, tato dobrota, osvobozená od egoistické gravitace, nicméně zachovává osobní ráz. Takto definovaná bytost disponuje svým ásem právě proto, že odkládá násilí, to jest proto, že za smrtí trvá smysluplný řád a že se tedy všechny možnosti rozmluvy neredukují na zoufalé údery hlavou proti zdi. Touha, v níž se rozpouští ohrožená v le, nebrání schopnosti v le, nýbrž má sv jst ed vn sebe samé jako dobrota, které smrt nem že vzít její smysl. To však musíme ukázat tím, že v postupu našeho uvažování odkryjeme jinou šanci, které se v le chápe v áse, jež jí její bytí proti smrti ponechává: založení institucí, v nichž v le zajiš uje smysluplný, t ebaže neosobní sv t po smrti.

#### 4. V le a as: trp livost

Jestliže jsme ekli, že lidská v le není heroická, nevyslovili jsme se tím pro lidskou zbab lost, nýbrž ukázali jsme překérnost odvahy, jež je vždy na pokraji své vlastní porážky. A to následkem podstatné smrtelnosti v le, jež se zrazuje samým svým prosazováním. V této porážce však spat ujeme zázrak ásu jako odklad této porážky a její napln ní v budoucnosti. V le spojuje protiklad: na jedné stran imunitu proti každému vn jšímu zásahu, takže se v le dokonce klade jako nestvo ená a nesmrtelná, jako nadaná silou, jež p esahuje jakoukoli kvantifikovatelnou sílu (nebo nic jiného nedosv d uje sebev domí, v n mž nalézá neporušitelná bytost své úto íšt : „nebudu v n kolísat“), a na druhé stran setrvalou vratkost této neporušitelné suverenity, takže volní bytost podléhá i technikám svád ní, propagandy a mu ení. V le m že podlehnout tyranskému tlaku i korupci, jako by zbab lost a odvalu rozlišovala pouze kvantita energie, kterou vydává, aby mohla vzdorovat, a kvantita energie, která na ni p sobí. Když v le vít zí nad svými vášn mi, pak se neukazuje jen jako siln jší váše , nýbrž jako cosi nad jakoukoli vášní, ur ujíc sebe samu jako neporušitelnou. Jakmile však podlehla, ukazuje se jako vystavená vn jšímu p sobení, jako p írodní, absolutn disponovatelná síla, rozkládající se ístým a jednoduchým zp sobem do svých složek. Je znásiln na ve svém v domí sebe. Její „svoboda myšlenky“ se ztrácí: tlak p vodn protivných sil se nakonec ukazuje jako sklon. V jakési inverzi ztrácí dokonce i v domí o sklonu svých náklonností. V le je na této pohyblivé hranici mezi neporušitelností a upadáním.

Je to inverze radikálnější než hříchy, poněvadž ohrožuje vlnou v samém její struktuře, v její důstojnosti jakožto *přítomnosti* a identity. Současně je však tato inverze nekonečně méně radikální, protože pouze hrozí, je nekonečně odložená, je v domě. V domě je rezistence vůči násilí, nebo dává čas nezbytný k jeho přecházení. Lidská svoboda spočívá v budoucnosti své nesvobody, v budoucnosti, která je vždy ještě minimální budoucností, spočívá ve v domě - přecházení násilí, jež se hrozivě blíží vase, který ještě zbývá. Být v domě bytostí znamená mít čas. Nikoli přehánět přítomnost přecházením a přibližováním budoucnosti, nýbrž mít odstup od přítomnosti: vztahovat se k bytí jakožto přicházejícímu, zachovávat distanci vůči bytí, a přitom již být v jeho sevření. Být svobodou znamená mít čas k přecházení vlastního úpadku pod hrozbou násilí.

Určitá bytost, to jest bytost identická svým místem v celku, přirozená bytost (nebo zrození je právě popisem tohoto vstupu do celku, který preexistuje a přechází), nedospěla ještě díky času ke svému konci, je v distanci k sobě, je stále nepřipravená, v předsíni bytí, ještě na této straně osudovosti nezvoleného zrodu, není ještě završena. V tomto smyslu má bytost definovaná svým narozením zaujmout stanovisko ke své přirozenosti; má k dispozici jisté pozadí a v tomto smyslu není zcela zrozena, je stále před svou definicí i svou přirozeností. Jeden okamžik nenavazuje na druhý, aby takto spolu tvořily přítomnost. Identita přítomnosti se táhne do nevyčerpatelného množství možného, jež suspenduje okamžik. Právě to však dává smysl iniciativě, kterou neochromuje nic definitivního; ale také útěcha - nebo jak by mohla být zapomenuta jediná slza, třeba i setená, jak by náprava mohla mít menší hodnotu, jestliže by neopravovala okamžik sám, kdyby jej v jeho bytí nechala uniknout, kdyby bolest, jež se táhne v slze, neexistovala „ve věčnosti“, kdyby neexistovala ve stále ještě provizorním bytí, kdyby přítomnost byla uzavřena?

Privilegovaná situace, v níž se vždy budoucí zlo stává přítomností - na samé hranici v domě -, záleží v takzvaném fyzickém utrpení. Zde jsme vehnáni do bytí. Neznáme jen utrpení jako nepřijemný pocit, který *doprovází* fakt, že jsme zraněni a v úzkých. Nebo tento fakt je utrpení samo, je to „bezvýchodnost“ kontaktu. Všechna prudkost utrpení pochází z nemožnosti uniknout, ochránit se v sobě proti sobě; pochází z odloučení od každého živého zdroje. Nemožnost ustoupit. Ona pouze budoucí negace vlnou ve strachu, hrozivé přibli-



žováním se toho, co se vymyká moci, zde vnika do přítomnosti, jiné se mne zmocňuje zde, svítá přes sobí na vlně, dotýká se jí. V utrpení přes sobí skutečnost na toto bytí vlně pro sebe, jež se ve svém zoufalství mní v totální podízení vlně druhého. V utrpení je vlně poražena vlastní nemocí. Ve strachu je smrt ještě budoucí, máme k ní odstup; naopak utrpení ve vlně uskutečňuje krajní blízkost toho bytí, které vlně ohrožuje.

Avšak této proměnou já ve vlně stále ještě sami asistujeme; jsme souasně vlně i odstupem k našemu zvěcnění, abdikujeme minimálně vzdálení této abdikaci. Utrpení je stále dvojznačné: je to již přítomnost zla, které přes sobí na bytí vlně pro sebe, protože je však vlně domím, je zlo ještě v budoucnosti. Utrpením přestává být svobodná bytost svobodnou, avšak jakožto nesvobodná je ještě svobodná. Je vlně distanci vzhledem tomuto zlu díky vlně domí, a tedy se může proměnit v heroickou vlně. Tato situace, vlně vlně domí, zbavené veškeré svobody pohybu, zachovává minimální odstup od přítomnosti; tato poslední pasivita, jež se však přesto zoufale proměňuje v jednání a naději, to *trpělivost*: pasivita podléhání, a přece vládnutí samo. V trpělivosti se prostě angažování dovršuje odpoutání - avšak není to ani necitelnost kontemplace, která se vznáší nad věcmi, ani nenávratné zapletení v jejich viditelné objektivitě. Tyto dva postoje splývají. Ono bytí, jež mne znásilňuje a drží, na mne ještě nedopadlo: stále mi hrozí z budoucnosti, ještě nepišlo, je pouze uvědomované. Avšak v tomto krajním vlně domí, vlně n může vlně dosahuje vlády v novém smyslu, vlně n může se jí smrt již nedotýká, se krajní pasivita stává krajní vládou. Egoismus vlně stojí na pokraji existence, která již neklade důraz na sebe samu.

Svrchovanou zkouškou svobody není smrt, nýbrž utrpení. To ví velmi dobře nenávist, jež se snaží uchopit neuchopitelné, pokoušet z výše skrze utrpení, vlně n může druhý existuje jako čistá pasivita; nenávist však chce, aby tato pasivita byla vlně bytosti v eminentním smyslu aktivní, aby o ní tato bytost sváděla. Nenávist netouží vždy po smrti druhého, anebo přinejmenším touží po této smrti jen pokud ji uloží jako nejvyšší utrpení. Kdo nenávidí, chce být přímou utrpení, jehož má být nenávistná bytost sváděkem. Přesobit utrpení neznámá redukovat druhého na objekt, nýbrž pyšně mu ponechat jeho subjektivitu. Je třeba, aby subjekt v utrpení věděl o svém zvěcnění, ale pak musí subjekt ztratit subjekt. Ten, kdo nenávidí, chce obojí. Proto je nenávist nenasytná; je uspokojena právě tehdy, když uspokojena není,

protože druhý ji uspokojí, jen stane-li se objektem, avšak nikdy se nemůže stát objektem dostatečně, protože se současně chce jeho pád i jeho jasné vdomění o tomto pádu a svědectví o něm. V tom tkví absurdní logika nenávisti.

Nejvyšší zkouškou v lě není smrt, nýbrž utrpení. V lě, která je na samé hranici zeknutí se sebe samé, neklesá v trpělivosti do absurdity, poněvadž - za nicotou, jež by prostor času, prostírající se od narození ke smrti, redukovala na cosi čistě subjektivního, na interioritu, na iluzi a cosi bezvýznamného - přichází násilí, které v lě snáší od jiného jako tyranii. Právě proto se však dle je jako absurdita, která se odráží od pozadí významu. Násilí nezastavuje Rozmluvu; vše není nelítostné. Jen takto tedy je násilí snesitelné v trpělivosti. Dle je se pouze v takovém světě, kde mohu zemřít *na rukou a pro někoho*. To však staví smrt do nového kontextu a modifikuje její pojem, zbavuje její oně patetickélosti, jež pochází z faktu, že je to moje smrt. Jinak je eno: v trpělivosti proniká v lě krustou svého egoismu a jakoby přenáší své tělo žít mimo sebe: je v lě, která chce jako níčím neomezovaná Touha a Dobro.

Další analýza ještě vykáže rozměr plodnosti, odkud nakonec proudí láska jako trpělivost - a rovněž rozměr politiky, k níž muž se teprve obracíme.

## 5. Pravda chtěná

V lě je subjektivní - nedrží ve své moci všechno své bytí, poněvadž se smrtí k ní přichází událost, jež se její moci absolutně vymyká. Smrt nepoznamenává subjektivitu v lě jako konečný cíl, nýbrž jako nejvyšší násilí a odcizení. Avšak v trpělivosti, v níž se v lě přenáší až k životu *proti němu a pro někoho*, se smrt již v lě nedotýká. Je však tato imunita *pravdivá*, anebo pouze subjektivní?

Klademe-li tuto otázku, nepředpokládáme existenci nějaké reálné oblasti jako protikladu vnitřního života, jenž by pak byl nesoudržný a iluzorní. Vnitřní život se snažíme prezentovat nikoli jako epifenomen a zdání, nýbrž jako *událost* bytí, jako otevřenou dimenzi, která je v ekonomii bytí nepostradatelná, má-li tu vystoupit nekonečno. Moc iluze není pouhé zmatení myšlení, nýbrž je to hra v bytí samém. Má ontologický dosah. Avšak rovina apologie, v níž se podržuje

vnit ní život, není nic, co by m lo být p ekro eno, nebo pak by se vnit ní život op t redukoval na epifenomén. Tato rovina sama jakožto unikající sob do smrti vyžaduje potvrzení, v n mž smrti uniká. Apologie vyžaduje soud, avšak nikoli proto, aby vybledla na slune ním sv tle, které by ji osv tlilo, a zmizela jako nestálý stín, nýbrž naopak proto, aby se jí dostalo spravedlnosti. Soud má potvrdit událost apologie v jejím p vodním a originálním pohybu, jenž je v d ní Nekoně na nevyhnutelný. V le, jejíž spontaneitu a vládu vyvrací smrt, která je zdusí v historickém kontextu, to jest v dílech, která po nich z stávají, sama usiluje stanout p ed soudem a p íjmout od n j pravdu o svém vlastním sv dectví. ím je tato existence, do které vchází v le, aby se postavila p ed soud, který vládne apologii, aniž by ji redukoval na ml ení? Což nemá soud, situovanost ve vztahu k nekoně nu, sv j pramen nutn vn souzené bytosti, nepochází od jiného, od d jin? Jiný je odcizením v le par excellence. Verdikt d jin pronáší ten, kdo p ežil a který již nemluví k bytosti, již soudí: její v le se jeví a dává jako výsledek a jako dílo. V le tedy hledá soud, aby se potvrdila proti smrti, zatímco soud jakožto soud d jin, zabíjí v li jako v li. Tato dialektická situace hledání a popírání spravedlnosti má konkrétní smysl: svoboda, jež živí elementární faktum v domí, manifestuje vzáp tí svou lichost jako svoboda paralytika a jako p ed asn zralá. Velká Hegelova úvaha o svobodě dovoluje pochopit, že dobrá v le není sama sebou pravdivou svobodou, pokud nemá prost edky ke svému uskute n ní. Vyhlašovat universalitu Boha ve v domí, v - it, že vše je dokonáno, zatímco lidé se navzájem rvou na kusy popírajíce de facto tuto universalitu, to neznamená jen otevírat cestu k nenáboženství takového Voltaira, nýbrž urážet sám rozum. Interiorita nem že nahradit universalitu. Svoboda se neuskute uje mimo společenské a politické instituce, jež jí otevírají p ístup k erstvému vzduchu, nutnému k jejímu rozvíjení, k tomu, aby mohla dýchat a snad se i rodit z ní eho. Apolitickou svobodu t eba vyložit jako iluzi, a to proto, že její p ívrženci a ti, kdo z ní t íží, fakticky již pat í k pokročilé fázi politického vývoje. Svobodná existence - avšak nikoli pouhá svobodná choutka - p edpokládá ur itou organizaci p írody a společnosti; utrpení muk, jež jsou siln jší než smrt, mohou vyhladit vnit ní svobodu. Ani ten, kdo p íjal smrt, není svobodný. Nejistota zít ka, hlad a žíze jsou výsm chem svobod . Poznání racionálních d vod mu ení uprost ed muk sice navrací proslulou vnit ní svobodu,

a to i navzdory zradě a degradaci, které tu o sobě dávají vědět, avšak tyto důvody samy se ukazují pouze těm, kdo trpí z historického vývoje a institucí. Máme-li moci stavět vnitřní svobodu proti absurditě a jejímu násilí, museli jsme již být vychováni.

Svoboda se tedy vpracovává do reality jen díky institucím. Svoboda se vrývá do kamene desek, na nichž jsou zapsány zákony - existuje jen touto inkrustací institucionální svobody. Svoboda závisí na psaném textu, který je sice možné zničit a který přesto trvá, závisí na psaném textu, na němž se mimořádně uchovává svoboda pro budoucnost. Lidská svoboda, vystavená násilí a smrti, nedosahuje svého cíle nárazem, nýbrž jakým bergsonovským vzmachem, nýbrž před svým vlastním zrazením se utíká do institucí. Důjiny nejsou eschatologie. Zvíře, zhotovující nástroje, se osvobozuje od své zvířecí situace tam, kde se jeho elán zdá být přerušen a zlomen, když místo toho, aby ze sebe postupovalo ke svému cíli jako neporušitelná svoboda, vyrábí nástroje a ukládá schopnosti své budoucí akce ve věcech, jež lze předávat a přijímat. Takto i politická a technická existence zajišťuje v ní její pravdu, říká ji, jak se dnes říká, objektivní, aniž by ústila do dobroty, aniž by ji zbavovala její egoistické tíže. Smrtelná věleží, že uniknout násilí tím, že vypudí násilí a vraždu ze světa, to jest tím, že bude těžit z času, aby stále více odkládala chvíli, kdy lehota skončí.

Objektivní soud vyslovuje sama existence racionálních institucí, v nichž se vělejší pojistila proti smrti a proti svému zrazování. Záleželo v podřízení subjektivní vělejší universálním zákonem, které převládá v ní na její objektivní význam. V odkladu, který v ní doprovází odrovnění smrti neboli času, se svěřuje institucím. Jakožto reflektovaná ve stejném řádku existuje v rovnosti, kterou jí zajišťuje universálnost zákonu. Existuje pak, jako by byla mrtvá a měla význam jen jako dictum, jako by vše, co v ní bylo existencí v první osobě, subjektivní existence, nebyl než následek její animality. Vělejší však nyní poznává jinou tyranii: tyranii odcizených děl, jež jsou již k cizí a jež probouzejí antickou nostalgii cynismu. Je tu tyranie universálního a neosobního, nelidského řádu, jakkoli je odlišná od tyranie surovosti. Proti ní se člověk stvrzuje jako neredukovatelná singularita, vnímá ji vzhledem k totalitě, do které vstupuje, a usiluje o náboženský řád, v němž uznání individua směřuje k jeho singularitě, usiluje o řád radosti, která není ani ustáním, ani antitezí bolesti, ani útěkem před ní (jak by se zdálo z Heideggerovy teorie naladění, *Befindlichkeit*). Soud

Od jin se vždy vynášejí v nepřítomnosti. Nepřítomnost v le p i tomto soudu záleží v tom, že je tu přítomna pouze ve teoretických osobách. Vystupuje v této rozmluvě jako nepřítomná osoba, v níž pozbývá své jedinečnosti a po útoku a v němž již přišla o svou mluvu. Mluva v první osobě, nepřítomná, zbytečná pro objektivní moudrost universálního soudu, anebo která je pouhou daností jeho zkoumání, záleží právě v tom, že *ustaví* nepřítomnější danost, kterou je třeba přidávat k tomu, co jakožto objekt universální moudrosti již žádné další přidávání nestrpí. Tato mluva tedy není stejného druhu jako jiná slova soudu. Prezentuje v li u jejího procesu, dle se jako obrana. Přítomnost subjektivity u soudu, který jí zajišťuje pravdu, není aktivistická přítomnost, nýbrž apologie. Subjektivita však není s to zcela držet svou apologetickou pozici a nastavuje násilí smrti své slabiny. Aby mohla cele trvat ve svém vztahu k sobě, musela by být schopna chtít svůj soud i mimo apologii. Co je třeba překonat, to není nicota smrti, nýbrž pasivita, které se v le vystavuje jakožto smrtelná, jakožto neschopná absolutní pozornosti i absolutní bdělosti a jakožto nutně evapovaná, jakožto vystavená vraždě. Ale ani možnost vidět sebe zvnějšku neznamená v téší pravdu, pokud za ni platím svým odosobněním. Je tedy třeba, aby se v tomto soudu, na jehož základ subjektivita trvá v bytí absolutní, nerozplynula singularita a jedinečnost já, jež myslí, a nebyla pohlcena myšlením a jeho rozpravou. Je třeba, aby se soud týkal v le, jež se má bránit před tímto soudem a být se svou apologií přítomná svému procesu; je třeba, aby v tomto soudu nezmizela v totalitě koherentní rozprava.

Soud od jin se vyslovuje ve viditelnosti. Historické události jsou viditelné par excellence, jejich pravda se dle je v evidenci. Viditelné formuje anebo chce formovat totalitu. Vylučuje apologii, která rozkládá totalitu tím, že do ní vnáší v každém okamžiku nepřítomnou a neobsáhnutelnou přítomnost své subjektivity samé. Soud, v němž má subjektivita zstat apologeticky přítomná, musí smýšlet proti evidenci od jin (a proti filosofii, pokud je filosofie zajedno s historickou evidencí). Musí se manifestovat neviditelné, aby dle jiny ztratily své právo posledního slova, jež je pro subjektivitu nezbytně nespravedlivé, nevyhnutelně kruté. Avšak manifestace neviditelného je nemůže redukovat na viditelné. Manifestace neviditelného nevede k evidenci. Dle se v dobru, vyhrazeném subjektivitě, která pak tímto způsobem není jednoduše podrobena pravdě soudu, nýbrž prameni té-

to pravdy. Pravda neviditelného se ontologicky d je skrze subjektivitu, která ji říká. Neviditelné totiž není „provizorní neviditelné“, není ani tím, co z stane neviditelné pro povrchní a zbytný pohled a co by pozornější a pečlivější zkoumání mohlo zviditelnit; není to ani to, co jako skrytá duševní hnutí z stává nevyjádřeno; ani to, co libovolně a pohodlně nazýváme tajemstvím. Neviditelné je urážka, která nevyhnutelně plyne ze soudu viditelných d jin, jakkoli d jiny samy se odvíjejí racionálně. Mužný soud d jin, mužný soud „istého rozumu“ je krutý. Universální normy tohoto soudu umlují jedinečnost, v níž má své místo apologie a z níž erpá své argumenty. Neviditelné, uspořádané v totalitu, uráží subjektivitu, poněvadž soud d jin záleží ze své podstaty v tom, že každou apologii převádí do viditelných argumentů a vysouší nevyčerpatelný pramen singularity, z níž tyto argumenty vycházejí a nad kterou žádný argument nemůže nabýt vrchu. Nebo singularity nemůže mít své místo v totalitě. Idea Božího soudu představuje na jedné straně mezní ideu soudu, který bere v úvahu toto neviditelné i bytostnou urážku singularity, jež je výsledkem soudu (a třeba i soudu, který je racionální a inspirovaný universálními principy, tedy soudu viditelného a evidentního), a na druhé straně soudu základně diskrétního, jenž svým majestátem neumluje hlas revoltující apologie. Boh vidí neviditelné a vidí, aniž by byl viděn. Jak se však konkrétně naplňuje tato situace, kterou lze nazvat Božím soudem a které se podrobuje v le, jež chce v pravdu, tedy nejen subjektivně?

Neviditelná urážka, která plyne ze soudu d jin, soud nad viditelným, bude dosvědčením takové subjektivity, která soudu předchází anebo která soud odmítá, pokud se d je pouze jako výkřik a jako protest, pokud je pocíťována v já. D je se jako soud sám, jestliže se mne týká a obviňuje mne ve tváři Druhého - jejíž sama epifanie je vyvolána utrpenou urážkou, tímto postavením cizince, vdovy a sirotka. V le je pod soudem Božím, jakmile se její strach ze smrti promění ve strach spáchat vraždu.

Být takto souzen neznamená vylechnout rozsudek, vyslovený neosobně a nesmiřitelně na základě universálních principů. Takový hlas by přerušil přímou rozmluvu bytosti podrobené soudu, umlél by apologii, zatímco soud, v němž je slyšena obrana, má v pravdu potvrdit singularity té v le, kterou soudí; potvrdit ji však nikoli z nějaké shovívavosti, protože to by naznačovalo trhlinu v soudu. Povýšení ili

exaltace singularity v soudu se děje právě v nekonečné odpovědnosti v le, kterou soud podnecuje. Soud se mne týká, pokud mne vyzývá k odpovídání. Pravda se tvoří v této odpovědi na výzvu. Výzva vyvolává singularity právě proto, že oslovuje nekonečnou odpovědnost. *Nekonečnost odpovědnosti neznámá její aktuální nesmírnost, nýbrž odpovědnost rostoucí v té míře, v níž je přijímána*; povinnosti rostou, jak se naplňuje. Čím lépe plním své povinnosti, tím méně mám práva; čím více jsem spravedlivý, tím více jsem vinen. Ono já, které se zrodilo ve slasti jako oddělená bytost, jež má v sobě vlastní stědu, kolem něhož gravituje jeho existence, se potvrzuje ve své singularitě tehdy, když se zbavuje této tíže; je to já, které se nikdy nepřestane takto oprošťovat a které se stvrzuje právě v tomto neustálém úsilí o oproštění. To nazýváme dobrem. Možná, že sama možnost bodu v universu, kde dochází k tomuto přetékání odpovědnosti, nakonec definuje já.

Ve spravedlnosti, jež problematizuje mou libovolnou a částečnou svobodu, nejsem jednoduše povolán k tomu, abych byl srozuměn, abych souhlasil a přijal - abych zpečetil svůj čistý a prostý vstup do universálního řádu, svou abdikací a konec apologie, jejíž přetrvávání by se pak interpretovalo jako pozůstatek a následek animality. Ve skutečnosti mne však spravedlnost nezahrnuje do rovnováhy své universality - spravedlnost mne vyzývá, abych šel za přímou čáru spravedlnosti a konec tohoto pochodu tedy nemůže nic vyznačovat; za přímku zákona se prostírá nekonečná a neprozkoumaná země dobra, vyžadující všechny zdroje jediné přítomnosti. Jsem tedy nezbytný pro spravedlnost jako ten, kdo nese odpovědnost i za všemi mezemi, jak je určuje objektivní právo. Já je privilegium i vyvolení. Jediná možnost, jak v bytí přetvořit přímku zákona, to jest najít místo za universálním, je být svým já. Takzvaná vnitřní a subjektivní morálka má funkci, kterou universální a objektivní zákon mít nemůže, kterou však požaduje. Pravda nemůže být v tyranii, stejně jako nemůže být v subjektivitě. Pravda může být jen tehdy, je-li subjektivita vyzvána k tomu, aby ji vyslovila, a to v tom smyslu, v němž volá žalmista „Prach ti vzdává díky, poví ti svou pravdu“. Povolávání k nekonečné odpovědnosti stvrzuje subjektivitu v její apologetické pozici. Rozměr její interiority se převádí z roviny subjektivity do roviny bytí. Soud už neocizuje subjektivitu, nebo ji nevazuje a nerozpouští do řádu objektivní morálky, nýbrž dává jí rozměr, v němž může sebe samu prohlubovat. Pronášet slovo „já“ - připomínat neredukovatelné singularitu

jako místu apologie - znamená mít privilegované místo vzhledem k odpovědnostem, v nichž mne nikdo nemůže zastoupit a z nichž mne nikdo nemůže vyvázat. Nemoci uniknout - to je právě „já“. Osobní ráz apologie tkví v tomto vyvolení, v němž se já jako já završuje. Završení já jako já a mravnost jsou jeden a týž proces v bytosti: mravnost se nerodí v rovnosti, nýbrž ve faktu, že nekonečné požadavky, požadavek sloužit chudému, cizinci, vdově a sirotkovi, konvergují v jednom bodu universa. Jen takto se mravností v universu dle Já a Jiní. Zcizitelná subjektivita potěbývá a v ní, která sice tvrdí, že je již v držení sebe samé, a přitom je hříbkou smrti, je proměněna na vyvolení, které ji zakotvuje tím, že ji obrací ke zdroji její interiority. Tyto zdroje jsou nekonečné, stále v těsných odpovědnostech ustavičně pesahují splnění povinnost. Osoba je tedy stvrzena v objektivním soudu, není již redukována na své místo v totalitě. Toto potvrzení však nezáleží v tom, že lichotí jejím subjektivním sklonem a utěšuje ji před smrtí, nýbrž záleží v existenci pro druhého, to jest v tom, že se problematizuje a bojí se vraždy více než smrti; je to salto mortale, jehož nebezpečný prostor již otevírá a proměňuje trpělivost (a v tom je též smysl utrpení), jež však má že provést pouze bytost par excellence singulární - já. Pravda chtějí je v tom, že se staví před soud, avšak toto postavení před soud se odbývá v novém zaměření vnitřního života, povolaného k nekonečným odpovědnostem.

Spravedlnost by nebyla možná bez singularity, bez jedinečnosti subjektivity. V této spravedlnosti nevystupuje subjektivita jako formální rozum, nýbrž jako individualita; formální rozum je vtažen v bytosti pouze tehdy, pokud pozbyla svého vyvolení a je rovna všem jiným. Formální rozum je vtažen pouze v takové bytosti, která nemá sílu pod viditelnými dějinami předpokládat neviditelný soud.

Pro vodcem při prohlubování vnitřního života nemohou být evidence dějin. Je vydáno riziku a mravnímu tvoření vlastního já - obzor má širší, než jsou dějiny, a v nichž jsou dějiny samy souzeny; obzor má, které objektivní události a evidence filosofů mohou pouze zakrývat. Nemůže-li být subjektivita v Pravdě souzena bez apologie, jestliže soud ji vyvyšuje, exaltuje, místo aby ji umlával, pak tu musí být nesoulad mezi dobrem a událostmi anebo, přesněji řečeno, události musí mít neviditelný smysl, o němž má že rozhodovat právě jen subjektivita, jedinečná bytost. Postavit se mimo soud dějin a stanout před soudem pravdy neznamená, že za zjevnými dějinami předpoklá-



dáme n jaké jiné d jiny, jež se nazývají Božím soudem - ale o subjektivitě také nic nevídí. Postavit se před soud Boha znamená exaltovat subjektivitu, jež je povolána k mravnímu vykročení mimo zákony - a která je již v pravdě, poněvadž překračuje hranice svého bytí. Tento soud Boha, jenž mne soudí, mne zároveň potvrzuje. Avšak potvrzuje mne právě v mé interioritě, jejíž spravedlnost je silnější než soud jin. Být konkrétní já a předstupovat k soudnímu řízení, vyžadujícímu všechny zdroje subjektivity, znamená, že za universálními soudy jin je tato subjektivita schopna vidět urážku uraženého, nevýhnutelný následek soudu, vycházejícího z universálních principů. Ono neviditelné par excellence, to tato urážka konkrétních jedinců jinými. Být já a nejen ztlesknout mým rozumu znamená být schopen vidět urážku uraženého neboli tvář. Prohlubování mé odpovědnosti v soudu, který se mne týká, nepatří do řádu universalizace, já předstupuje před soud, který je mimo spravedlnost universálních zákonů, proto, že je dobré. Dobro záleží v tom, že se v bytí kladu tak, aby Druhý platil více než já sám. V dobru je tak obsažena možnost, aby já, jsemuž smrtí mne že vzít jeho schopnosti, nebylo bytím k smrti.

Avšak vnitřní život, povýšený i exaltovaný pravdou bytí, existencí bytosti v pravdě soudu, který je pro pravdu nezbytný jako ona dimenze, v níž se cosi mne že vskrytu postavit proti viditelnému soudu jin, který tak svádí filosofy, tento vnitřní život se nemůže vzdát veškeré viditelnosti. Soud svádí se musí vztahovat k realitě za konečným nálezem jin, který je ořetelem i koncem. Pravda tedy jako svou poslední podmínku vyžaduje nekonečnost, podmínující jak dobro, tak i transcendenci tváře. Plodnost subjektivity, díky níž já sebe přezívá, podmínuje pravdu subjektivity jakožto skrytý rozměr Božího soudu. Abychom však tuto podmínku vyplnili, nestačí jen danost nekonečné časové linie.

Je třeba sestoupit k primárnímu fenoménu času, v němž má svůj kořen fenomén onoho „ještě ne“. Je třeba sestoupit k otcovství, bez něhož čas není nic než obraz věčnosti. Bez otcovství by byl čas nutný k manifestaci pravdy za viditelnými jinými (který však zůstává časem - to jest čas se vzhledem k přítomnosti, jež je v něm a v něm je identifikovatelná) nemožný. Biologická plodnost je pouze jednou z forem otcovství. Otcovství jakožto prvotní způsobění času se sice v případě člověka může opírat o biologický život, avšak je žito i za jeho hranicí.

# IV ZA HRANICEMI TVÁ E

Vztah k Druhému neruší separaci. Nevychází z l na totality ani ji nezakládá tím, že by v ní Já a Jiný integroval. Shledání tvá í v tvá také nep edpokládá existenci universálních pravd, v nichž by subjektivita mohla být pohlcena a jejichž kontemplace by sta ila k tomu, aby Já a Jiný vstoupili do spole enství shody. Zde je dokonce t eba tvrdit opak: vztah mezi Já a Jiným po íná v *nerovnosti* termín , jež se navzájem transcendují, takže jinakost neur uje ono druhé formáln tak, že jinakost B vzhledem k A je prostým výsledkem identity B jakožto odlišné od identity A. Jinakost Jiného zde nevyplývá z jeho identity, nýbrž ji ustavuje: Jiný je Druhý. Druhý jakožto druhý stojí v dimenzi výše a ponížení - slavného ponížení; má tvá chu ase, cizince, vdovy a sirotka a sou asn pána, jenž je povolán, aby mi ud lil mou svobodu a ospravedlnil ji. To není nerovnost, jež by se ukazovala n komu t etímu, kdo by nás po ítal. Nerovnost zde znamená prá- v nep ítomnost t etího, který by byl s to obsáhnout já i Jiného, takže tato p vodní mnohost se konstatuje práv ve vztahu tvá í v tvá , který ji konstituuje. D je se v mnohých singularitách, a nikoli v í n jaké bytosti, jež by byla vn jší vzhledem k tomuto po tu, a po ítala mnohosti. Nerovnost *jest* v této nemožnosti vn jšího hlediska, jež jediné by ji mohlo zrušit. Vztah, jenž se ustavuje - vztah vyu ování, panství, tranzitivity, je e a d je se pouze mluvením; e sama se tedy *obrací tvá í*. e se nep ipojuje k neosobnímu myšlení, které by vládlo Stejnému i Jinému; neosobní myšlení se d je v pohybu, který sm uje od Stejného k Jinému, a tedy v meziosobní, a nikoli jen

neosobní e i. ád, jenž je mluv ím spole ný, se ustavuje pozitivním aktem, který spo ívá v tom, že jeden *dává* sv t, své vlastnictví, jinému; pozitivním aktem, který spo ívá v tom, že jeden se ve své svobodě ospravedl uje p ed jiným, tedy je to akt, který se d je apologií. Apologie nestvrzuje slep vlastní já, nýbrž vždy se již dovolává druhého. Ve své nep ekonatelné dvojstrannosti je apologie p vodním fenoménem rozumu. Mluv í jakožto singularity, neredukovatelní na pojmy, jež ustavují tím, že si sd lují sv j sv t, anebo se za sv j sv t dovolávají ospravedln ní Druhého, vedou tuto komunikaci. Rozum p edpokládá tyto singularity i tyto áste nosti, avšak nikoli jako individua, která je možné p evád t na pojmy, v n mž odkládají svou áste nost, aby se mohly shledat identickými, nýbrž práv jako mluv í, nenahraditelné bytosti, jedine né ve svém druhu, tedy jako tvá e. Rozdíl mezi dv ma tezemi: „rozum vytvá í vztahy mezi Já a Jiným“ a „vyu ování Já Jiným vytvá í rozum“ není ist teoretický. V domí tyranie státu - t eba by byl racionální - dává tomuto rozdílu jeho aktualitu. Nechává snad neosobní rozum, k n muž se lov k povznáší s t etím druhem poznání, lov ka mimo stát? Uchrání jej p ed násilím? Nutí jej vyznat, že tento tlak v n m potla uje pouze jeho animalitu? Svoboda Já není ani arbitrárnost izolované bytosti, ani soulad izolované bytosti s racionálním a universálním zákonem, který chce platit pro všechny.

Moje arbitrární svoboda te svou hanbu v o ích, které se na mne dívají. Je apologetická, to jest, vždy se již ze sebe vztahuje k soudu druhého, k n muž dává podn t a který ji proto nezra uje jako n jaká mez. Ukazuje se tedy jako pravý opak toho pojetí, pro n ž je všechna jinakost urážkou. Není to prost jen umenšená, i jak se íká, kone ná *causa sui*. Nebo kdyby byla pop ena z ástí, byla by pop ena celá. Na základ mého apologetického postavení není mé bytí povoláno k tomu, aby se vyjevovalo sob ve své realit : moje bytí není totéž, co jeho zjev ve v domí.

Avšak moje bytí není ani tím, ím jsem byl pro druhé ve jménu neosobního rozumu. Jsem-li redukován na svou úlohu v d jinách, jsem práv tak nepoznán, jako tehdy, vidím-li sv j klamný obraz ve svém v domí. Existence v d jinách klade moje v domí mimo mne a likviduje moji odpovědnost.

Nelidskost lidství, v n mž já má své v domí mimo sebe, tkví ve v domí násilí, jež je uvnit já. P íkaz vzdát se své áste nosti indivi-

dua je jakoby vnucen tyranií. Jestliže je áste nost individua, chápaná jako sám princip jeho individuace, principem nesoudržnosti, jaká magie pak p sobí, že prosté skládání nesoudržného je s to vytvořit soudržný neosobní diskurs, a nikoli jen neuspořádaný hluk davu? Moje individualita je tedy n co docela jiného než tato animální áste nost, k níž by m l p istoupit rozum, vcházející z kontradikce, v níž se navzájem svá ejí nepřátelské impulsy animálních áste ností. Její singularita je na rovině svého rozumu - je apologií - to jest osobní rozmluvou, směřující ode mne k jiným. Moje bytost se d je tak, že se d je p ed druhými v rozmluvě, je tím, co se ukazuje jiným, avšak tak, že se ústní tohoto svého vyjevování, že je p i n m. Jsem v *pravd* jakožto d jící se v d jinách p ed soudem, jímž mne soudí d jiny, avšak p ed soudem, jímž mne soudí v mé p ítomnosti - to jest pokud mi ponechávají slovo. Výše jsme ukázali, že apologetická rozmluva ústí v dobro. Rozdíl mezi „vyjevováním se v d jinách“ (bez práva na slovo) a vyjevováním se druhému, kdy asistuji svému zjevování, odlišuje moje politické bytí od mého bytí náboženského.

Ve svém náboženském bytí jsem v *pravd*. Znemožňuje násilí, které do tohoto bytí vnáší smrt, pravdu? Neredukuje násilí smrti na ml ení práv subjektivitu, bez níž by se pravda nemohla ani vypovídat, ani být, anebo - abychom použili slova, jehož v tomto výkladu používáme velice často a které zahrnuje jak jevení se, tak bytí - bez níž by se pravda nemohla *dít*? Ledaže by subjektivita, podnícená k revoltě násilím rozumu, který apologii redukuje na ml ení, nejen byla s to p íjmout své ml ení, nýbrž i vzdát se sebe samé, vzdát se sebe bez násilí, sama od sebe p ístat se svou apologií - což není ani sebevražda, ani rezignace, nýbrž láska. Podrobení se tyranii, rezignace p ed universálním ádem, jakkoli by byl racionální, který však je ukončením apologie, kompromituje pravdu mého bytí.

Musíme tedy ukázat rovinu, která p edpokládá i transcenduje epifanii Druhého v tváři; rovinu, v níž se já p enáší p es smrt a vyvazuje se ze svého navracení k sobě. Tato rovina je rovinou lásky a plodnosti, v níž se subjektivita klade jakožto tyto pohyby.

## A. AMBIGUITA LÁSKY

Metafysická událost transcendence - vstředné přijetí Druhého, pohostinnost - Touha a *é* - se nezavršuje jako láska. Avšak s láskou je spjata transcendence rozmluvy. Ukážeme, jakým způsobem v lásce transcendence sahá do vnitřní menší dálky než *é*.

Nemá láska nakonec jiný cíl než najít jakou osobu? Osoba se zde těší privilegii - láskou prodchnutý zájem směřuje k Druhému, k příteli, k dítěti, k bratru, k milované, k rodiči. Předmětem lásky však právě tak může být i nějaká věc, abstrakce, kniha. Je to proto, že láska, jež jako transcendence směřuje k Druhému, nás svým podstatným aspektem opět vrací do imanence: označuje pohyb, jímž bytost hledá to, k čemu byla vázána ještě dříve, než se rozhodla hledat, a to i přes onu exterioritu, v níž hledané nalézá. Dobrodružné bloudění par excellence je rovněž předurčení, volba toho, co jsme nezvolili. Láska jako vztah k Druhému může být redukována na tuto základní imanenci, zbavit se veškeré transcendence, hledat pouze bytost stejné pítroznosti, sesterskou duši, způsobem ovšem se jako incest. Aristofan v mýtu v Platónově Hostině, v němž láska spojuje dvě poloviny jediné bytosti, interpretuje dobrodružné bloudění jako návrat k sobě. Slast tuto interpretaci ospravedlní. Dává vyvstat ambiguitě události, jejímž místem je hranice imanence a transcendence. Tato touha - pohyb, který se neustále pohybuje, neukončitelný pohyb směřující k budoucnosti, která nikdy není dosti budoucí - se láme a uspokojuje se jako nejegoističtější a nejkrutější z potřeb. Jako bychom za příliš velkou odvahu transcendence lásky museli zaplatit tím, že jsme vrženi do

oblasti potěby. Ale právě hloubkami nepříznatelného, skrytým vlivem na všechny schopnosti bytosti své *tato strana* potěby o výjimečné odvaze. Láska je vztahem k druhému, která se mění v potěbu; tato potěba však stále předpokládá naprostou, transcendentní exterioritu druhého, milovaného. Ale láska rovněž předkrajuje to, co miluje. Právě proto skrze tvář proniká temné světlo, jež přichází z toho, co je za ní, z toho, co *ještě není*, z budoucnosti, jež nikdy není dosti budoucí, vzdálenější víc, než je to možné. Láska, tato slast z transcendentního, jejíž momenty si téměř protiějí, se v pravdě nevypovídá ani v erotické mluvě, kde se interpretuje jako poetika, ani v duchovníě, která ji povyšuje na touhu po transcendentním. Povodnost erotiky, která je v tomto smyslu *dvojná nosí* par excellence, záleží v tom, že Druhý má možnost jevit se jako objekt potěby, a přitom podržovat svou jinakost, záleží v možnosti slastně se těšit Druhým, stát souasně uvnitř rozmluvy i mimo ni, v tomto postavení vzhledem k partneru rozmluvy, kdy její souasně dosahují i předkrajů, záleží v této souasnosti potěby a touhy, žádosti a transcendence, v doteku toho, co lze vyznat, s tím, co vyznat nelze.

## B. FENOMENOLOGIE ERÓTA

Láska smýje k Druhému, smýje k němu v jeho slabosti. Slabost tu ovšem nepředstavuje nižší stupeň nějakého atributu, relativní neúplnost vymezení, které je společné mně i Jinému. Předchází manifestaci atributu a kvalifikuje jinakost samu. Milovat znamená mít strach o druhého, pomáhat mu v jeho slabosti. V této slabosti vzchází jako z ranních érvánků ono Milované, jímž je Milovaná. Epifanie Milovaného, ono ženské, se nepřipojuje k němu jakému předem tu anebo k němu Ty, které by již byly předem dány v nějakém setkání stejného rodu, což je jediný rod, který zná formální logika. Epifanie Milované je vjedno s její vládou a žností. *Způsob* nabytí záleží v krajní křehkosti, ve zranitelnosti. Ukazuje se na hranici mezi bytím a nebytím jako sladká hřejivost, v níž se bytost rozptyluje do záře, jako „bledá érve“ nymf ve *Faunově odpoledni*, která „poletuje v ospalém vzduchu hustých dýmů“, zbavujíc se své individuality a zbavujíc se váhy svého bytí, zemdlení a mdloba, útek do sebe prostřed svého vyjevování. V tomto útku Jiný je Jiný, je to cizinec na světě, který je pro něj příliš hrubý a příliš zraňující.

A přece tato krajní křehkost je rovněž na hranici existence „bez strojenosti“, „bez okolkování“, drsné a „ne-znáící“ vrstvy, všechnu míru přesahující ultramateriality. Lépe než metafory vyjadřují tyto superlativy jakýsi paroxysmus materiality. Ultramaterialita nenaznačuje prostou absenci lidského v nakupení skal a písků mší krajin; nenaznačuje ani materialitu, která samu sebe překonává a ve svých rozervaných formách se manifestuje v rozvalinách a ranách;

nazna uje exhibicionistickou nahotu nesmírné p ítomnosti - p ícházející jakoby z dálky vzdálen jší než p ímost tvá e; je profanující a vždy již zcela profánní, jako by již vynutila zákaz tajemství. *Podstatn skryté proniká ke sv tlu, aniž by se stávalo významem.* Není to nic, nýbrž to, co ještě není. A p ítom se tato neskute nost na prahu skute něho nedává k možnému uchopení - tato utajenost nepat í k n - jakému gnoseologickému akcidentu, který p íchází k bytí. „Ješt nebyt“ neznamená toto ani ono; tajnost zcela vy erpává podstatu této ne-podstaty. Utajenost, jež v nestoudnosti svého produkování p íznává no ní život, který není totéž co denní život prost zbavený sv tla; který není totéž co jednoduchá *interiorita* osam lého a intimního života, hledající výraz proto, aby mohla p ekonat své potla ení. Odkazuje ke studu, jež zprofanovala, aniž ho p ekro íla. Tajemství se zjevuje bez zjevování, avšak nikoli proto, že by se zjevovalo jen zpola, s výhradami anebo nejasn . To, co definuje *profanaci*, je právsou asnost utajenosti a odhalení. Zjevuje se v dvojzna nosti. Avšak dvojzna nost - podstatn erotickou - umož uje profanace, a nikoli naopak. Její pateti nost ustavuje stud, jenž je v lásce nep ekonatelný. Nestoudnost, k níž se vždy odvažuje prezentace lascivní nahoty, není to, co se p ípojuje k p edchozímu neutrálnímu vnímání, jak je tomu tehdy, když léka zkoumá nahotu nemocného. Zp sob, jímž se d je - prezentuje a jest - erotická nahota, charakterizuje p vodní fenomény nestoudnosti a profanace. Mravní perspektivy otev ené t mito fenomény jsou již situovány v singulárním rozm ru, rozev eném tímto p ílišným exhibicionismem, v n mž se d je bytí.

Poznamenejme mimochodem, že tato hloubka v podzemní dimenzi n hy brání tomu, aby byla ztotožna s p vabem, jemuž se nicmén podobá. Tuto sou asnost i dvojzna nost k ehkosti a tíže nevýznamu, která je t žší než váha beztvaré reality, nazýváme *ženstvím*.

Pohyb milujícího p ed touto slabostí ženství, který není ani ístým soucitem, ani nezú astn ností, si libuje v soucít ní, ztrácí se v povolnosti k laskání.

Laskání jako dotek je smyslovost. Avšak laskání transcenduje smyslové. Není to tak, že by laskání cítilo mimo smyslové, že by sahalo dále než smysly, že by sahalo po n jaké sublimní živin , a p ítom v tomto vztahu k tomuto poslednímu citu podržovalo ono zam - ení hladu, sm ujícího k živin , jež je tomuto hladu p íslíbena a dává se mu, prohlubujíc jej, jako by se laskání živilo svým vlastním hla-



dem. Laskání záleží v tom, že nesahá po ní em, že podn cuje to, co ustavi n uniká ze své formy k budoucnosti, jež nikdy není dost budoucí - že podn cuje to, co stále vyklouzává, jako by *ješt nebylo*. Laskání *hledá*, slídí. Není to intencionalita odhalování, nýbrž zkoumání: cesta k neviditelnému. V jistém smyslu *vyjad uje* lásku, avšak trpí tím, že to nedokáže íci. Hladoví po tomto výrazu a jeho hlad neustále roste. Jde tedy dále, než je jeho mez, sm uje za jsoucn, dokonce i budoucí, jež práv jako *jsoucí* již klepe na bránu bytí. Touha, která je živí, se znovu rodí v uspokojení, živena n jak tím, co *ješt není*, a vede nás k panenství, k navždy neznásilnému ženství. Laskání se nesnaží ovládnout n jakou nep átelskou svobodu, u init z ní sv j p edm t anebo z ní vymoci souhlas. *To, co ješt není*, „mén než nic“, uzav ené a spící na druhé stran *budoucnosti*, tedy spící zcela jinak než to, co je *možné* a co by dovolovalo p edjímání - to hledá laskání vn souhlasu i rezistence svobody. Profanace, která se vkrádá v laskání, je adekvátní odpov dí p vodnosti této dimenze absence. Absence jiné, než je prázdnota abstraktní nicoty: absence, odkazující k bytí, avšak odkazující k n mu svým zp sobem, jako by „absence“ budoucnosti nebyly v bec budoucností na stejné rovin a na tentýž zp sob. P edjímání uchopuje možné; to, co hledá laskání, však není situováno v horizontu a sv tle uchopitelného. T lesné, n žnost par excellence, která je korelátem laskání, milovanou, nelze zam ovat s t lem jako objektem fyziologie, ani s žitým t lem onoho „já mohu“, ani s t lem-výrazem, asistujícím své manifestaci ili tvá i. V laskání, které je po smyslové stránce ješt smyslovým vztahem, se již t lo svléká ze své formy a dává se jako erotická nahota. V t lesnosti n hy opouští t lo statut jsoucna.

Milovaná, které se lze sice zmocnit, avšak jež je ve své nahot nedotknutelná, mimo oblast objekt a za tvá í, tedy i za jsoucím, setrvává ve své panenskosti. Ženství jakožto bytostn znásilnitelné i neznásilnitelné, ono „V n Ženské“, je panenství i ustavi né obrozování panenství, ono nedotknutelné i ve styku s vášní, budoucnost v p ítomnosti. Nikoli jako svoboda v zápase s tím, kdo ji chce dobýt, svoboda, odporující svému zv cn ní a objektivaci, nýbrž k ehkost na samé hranici nebytí; nebytí, kde je usazeno nejen to, co vyhaslo a *již* není, nýbrž i to, co ješt není. Panna je nedotknutelná, umírá bez vraždy, umdlévajíc, ustupujíc do své budoucnosti, která je za hranicemi každé možné anticipace. Na stran noci jako anonymní hukot *ono jest*

se prostírá noc eroti na; za nocí nespavosti noc skrytého, tajného, záhadného, vlast panny, sou asn Erótem odkrývaná a Erótu se vzpírající -jinak e eno: profanace.

Laskání nesm uje ani k osob , ani k v ci. Ztrácí se v bytosti, jež se rozplývá jako v neosobním snu bez v le, dokonce i bez odporu: pasivita, již animální i d tská anonymita, již cele u smrti. V le n hy se d je ve svém mizení, jakoby zako en na v animalit , nev doucí o smrti, pono ené ve falešném bezpečí živlu, v d tinství, které neví, co se mu p íhodí. Avšak práv tak závratná je hloubka toho, co *ješt není*, co *není* - v takové non-existenci, která dokonce nemá s bytím ani onu p íbuznost, jež k n mu váže ideu anebo projekt, v takové non-existenci, jež v žádném z t chto p ípad nemíní být podobou toho, co jest. Laskání sm uje k n žnosti, která již nemá statut n jakého „jsoucna“, která opustila „ ísla a jsoucna“, a tedy již nemá kvalitu n eho jsoucího. N ha ozna uje *zp sob*, *zp sob*, jak setrřávat v *no man's land* mezi bytím a ješt -ne-bytím. *Zp sob*, který o sob dokonce ani nedává v d t tak jako význam, který nijak nevysvítá, který se rozplývá a umdlévá, nebo bytostná slabost Milované se d je jako zranitelná a jako smrtelná.

Avšak práv skrze toto mizení a umdlévání n hy se subjekt nem že rozvrhovat k budoucnosti možného. Ono ješt ne-bytí nepat í do stejné budoucnosti, v níž se již houfuje všechno to, co mohu uskute nit, v níž se již prchav ukazuje ve sv tle, dává se mému p edjímání a podn cuje mé schopnosti. Ono ješt ne-bytí není cosi možného, jež by bylo pouze vzdálen jší než jiné možnosti. Laskání *nejedná*, nezmoce uje se možného. Tajemství, které vynucuje, je neformuje jako zkušenost, nýbrž ot ásá vztahem já k sob a k ne-já. Beztvaré ne-já unáší já do absolutní budoucnosti, kde se sob vymyká a ztrácí své postavení subjektu. Jeho „intence“ nemá í již ke *sv tlu*, ke smyslu-plnému. Jakožto váše je svolná s pasivitou, utrpením, mizením n hy. Umírá touto smrtí a trpí tímto utrpením. Dojetí, utrpení bez utrpení se již ut šuje tím, že se mu v utrpení líbí. Dojetí je soucit, který má v sob zalíbení, radost, utrpení prom n né ve št stí - rozkoš. A v tomto smyslu rozkoš za íná již v erotické touze a v každém okamžiku trvá jako touha. Rozkoš nep ichází, aby naplnila touhu, nýbrž je touto touhou samou. Proto je rozkoš nejen netrp livá, nýbrž je netrp livostí samou, vydechuje netrp livost a dusí se v ní, p ekvapena dosaženým cílem, nebo jde nikoli k cíli.

Rozkoš jakožto profanace odhaluje skryté jako skryté. V této konjunkci, která by pro formální logiku měla svádět ve sporu, se tedy uskutečňuje zcela výjimečný vztah: odhalené nepozbývá při svém odhalení svého mysteria, skryté se neodkrývá, nic se nerozptýluje. Odhalení-profanace se odbývá ve studu, třeba i má formy nestoudnosti: odkrytá utajenost nenabývá statutu svého odhaleného. Odkrytí tu znamená spíše tajemství znásilnit než je odhalit. Je to však znásilnění, jež není s to zotavit se z této odvážlivosti. Nebo ostudnost profanace nutí sklopit oči, jež by měly zkoumat odhalené. Erotická nahota říká to, co nelze říci, avšak to, co nelze říci, se neoddluže od tohoto vyslovování tak, jako se n jaký záhadný předmet, cizí vyslovování, odluže od jasné mluvy, jež by jej chtěla opsat. Způsob „mluvení“ i „manifestování“ sám skrývá odhalováním, říká a zamluže to, co nelze říci, dráždí a provokuje. „Mluvení“ - tedy nejen to, co je řečeno - je zde dvojnásobné. Dvojnásobnost však nevzniká mezi dvojnásobným smyslem promluvy, nýbrž mezi promluvou a vzdáním se jí, mezi znáním a neznáním lascivity, jež zastírá dokonce i mlčení. Rozkoš profanuje, nevidí. *Intencionalita bez vidění*, objevování, které neosvětluje: co objevuje, to se nedává jako význam a neosvětluje žádný horizont. Ženství nabízí tvář, překračující hranice tváře. Tvář milované *nevyjaduje* to tajemství, které profanuje *Erós* - přestává vyjadřovat, anebo chcete-li, vyjadřuje pouze toto odmítnutí vyjadřovat, pouze tento konec rozmluvy a slušnosti, toto rázné přerušení řádu přítomností. Istota výrazu je v ženské tváři již zakalena dvojnásobností rozkošného. Výraz se mluví v neslušnost, je již až příliš blízko dvojnásobnosti, která říká méně než nic, která je již smích a výsměch.

V tomto smyslu je rozkoš i stá zkušenost, zkušenost, kterou nelze vtáhnout do žádného pojmu, která zůstává zkušeností slepou. Profanace - revelace skrytého jakožto skrytého - konstituuje model bytosti neredukovatelné na intencionalitu, která objektivuje dokonce i v praxi, protože neopouští „íslo a jsoucna“. Lásku nelze redukovat na poznání smíšené s afektivními prvky, které by je otevíraly pro netušenou rovinu bytí. Nic neuchopuje, nevede k pojmu, *nemá vyústění*, nemá ani strukturu subjektu a objektu anebo strukturu já-ty. Eros se neuskutečňuje jako subjekt ustavující nějaký objekt, ani jako rozvrh směřující k možnému. Jeho pohyb je postup za hranice možného.

Neznámí erotické nahoty nepřecházejí před znárodním tváře tak, jako temnota beztvaré materie přecházejí umělecké formy. Má již for-

my za sebou, p ichází z budoucnosti, z budoucnosti, jež leží za tou budoucností, ve které se mihotá možné, protože cudná nahota tvá e se neztrácí v erotickém exhibicionismu. Indiskrece, v níž trvá ve své záhadnosti a nepostižitelnosti, se dosv d uje práv p ílišnou bezm rností této indiskrece. Pouze ta bytost, jež má p ímost tvá e, m že být „odhalena“ v ne-zna ení lascivnosti.

P ipome me si, co je zahrnuto ve významu. Primární faktum významu se odehrává ve tvá i. Tvá však nedostává sv j význam *ze vztahu* k n emu. Tvá zna í sama sebou, její význam p edchází p ed *Sinngebung*; smysluplné chování vzchází již v jejím sv tle; ší í sv tlo, v n mž je sv tlo vid t. Zde není co vysv tlovat, protože všechno vysv tlování ji má jako sv j základ. Jinak e eno: spo le enství s Druhým, které vyzna uje konec absurdního šumotu *ono jest*, se neustavuje jako *dílo* n jakého Já, jež dává smysl. Musí tu již být, aby mohl vyvstat druhý - aby existoval a nejen pracoval -, aby se mohl objevit fenomén smyslu jakožto korelátu myšlenkové intence. Bytí pro druhého tedy nesmí p ipomínat n jakou finalitu, neimplikuje žádné p edem dané kladení anebo preferenci jakékoli hodnoty. Být pro druhého znamená být dobrý. Pojem Druhého sice nemá žádný nový obsah ve vztahu k pojmu já, avšak bytí pro druhého není vztah mezi pojmy, jejichž rozsah by se kryl, není to ani koncipování pojmu jako výkon já, nýbrž moje dobrota. Fakt, že v existenci pro druhého existují jinak, než existují-li pro sebe, je fakt mravnosti samé. Ta ze všech stran obklopuje mé poznání Druhého a neuniká poznání Druhého tím, že by kladla druhého výše, než je toto primární poznání. Transcendence je jako taková „morální v domí“. Záleží-li metafysika v transcendování, pak ji morální v domí završuje. Ve všem, co bylo dosud e eno, jsme se snažili vyložit epifanii tvá e jako p vod exteriority. P vodní fenomén významu spadá vjedno s exterioritou. Exteriorita je zna ení samo. A pouze tvá je ve své mravnosti vn . Tvá v této epifanii nezá í jako forma, odívající obsah, jako *obraz*, nýbrž jako nahota principu, za nímž již není nic. Mrtvá tvá se stává formou, posmrtnou maskou, ukazuje se, namísto aby dávala vid t, ale práv takto se již nejeví jako tvá .

Lze to íci také jinak: exteriorita definuje jsoucno jako jsoucí a význam tvá e je dán bytostnou shodou jsoucna a ozna ujícího. Význam není dodate n p ipojen ke jsoucnu. Zna it není totéž co prezentovat se jako znak, nýbrž vyjad ovat se, to jest prezentovat se osobn . Sym-

bolismus znaku již p edpokládá význam výrazu, tvá . Ve tvá i se prezentuje jsoucno par excellence. Jako tvá m že vyjad ovat celé t lo - ruka anebo oblouk ramene. P vodní zna ení jsoucna - jeho osobní prezentace ili jeho výraz -, zp sob, jímž neustále vybíhá ze svého tvarového obrazu, se jako pokušení naprosté negace a jako nekone ná rezistence v i vražd druhého jako druhého konkrétn d je v tvrdém odporování jeho nechrán ných o í a v odporování toho, co je mírné a zcela odkryté. Jsoucí jako jsoucí se d je jen v mravnosti. e , tento pramen všeho významu, se rodí v závratí nekone na, která se nás zmoc uje p ed p ímostí tvá e, jež umož uje i znemož uje vraždu.

Princip „Nezabiješ“, samo zna ení tvá e, se zdá být protikladem mystéria, které profanuje *Erós* a které se projevuje v ženství n hy. Ve tvá i Druhý vyjad uje svou eminenci, rozm r výše a božského, z n - hož sestupuje. V jeho mírnosti se vyost uje jeho síla i jeho právo. Slabost ženství vyzývá k soucitu s tím, co v jistém smyslu ješt není, k p ehlížení toho, co se vystavuje v nestoudnosti a vzdor tomuto vystavování se neodhaluje, to jest profanuje se.

Avšak p ehlížení p edpokládá tvá . Živly i v ci jsou mimo oblast úcty a neúcty. Má-li mít nahota ono ne-zna ení lascivity, musela již být vnímána tvá . V ženské tvá i se spojuje tato jasnost i tento stín. Ženství je tvá , v níž zakalenost obléhá jas a vniká do n j. Zdánliv asociální vztah erotického bude mít vztah k sociální oblasti, t eba vztah negativní. V této inverzi tvá e ženstvím, v tomto znetvo ení, které se týká tvá e je ve zna ení tvá e p ítomno ne-zna ení. P ítomnost ne-zna ení ve zna ení tvá e neboli tento poukaz ne-zna ení ke zna ení, v n mž cudnost a slušnost tvá e stojí na samé hranici ješt potla ované obscénnosti, je p vodní událost ženské krásy, toho eminentního smyslu, jehož v ženství nabývá krása, kterou však um lec musí formováním chladné hmoty barvy i kamene prom nit v „beztížný p vab“, aby se krása stala chladnou p ítomností, svrchovaným vzletem, existencí bez základ a d vod . Krása um ní je *inverzí* krásy ženské tvá e. Zneklid ující hloubku budoucnosti, onoho „mén než nic“, které není hloubkou sv ta a které se projevuje i skrývá v ženské kráse, nahrazuje obrazem. P edvádí krásnou formu, jež je ve svém vzletu redukována na sebe samu a zbavena své hloubky. Každé um - lecké dílo je obraz a socha: znehybn né v okamžiku i v pravidelném opakování. Poezie nahrazuje ženský život rytmem. Krása se stává formou; p ekrývá lhostejnou hmotu, aniž by p echovávala mysterium.

Erotická nahota je tedy jakoby význam naruby, význam, který označuje faleš, jasnost promítaná v žár a noc, výraz, který přestal vyjadřovat, který vyjadřuje svou rezignací na výraz a mluvu a který se vytrácí do dvojznačnosti mlčení; je to mluva, jež nevypovídá smysl, nýbrž vystavování se. Práv v tom tkví sama lascivnost erotické nahoty - smích vybuchující ve shromáždění shakespearovských hrodek, smích prosycující slušnost mluvy zamlčenými dvojmysly, smích jako absence vší vážnosti, veškeré možnosti mluvy, smích „dvojmyslných historek“, v nichž mechanismus smíchu netkví jen ve formálních podmínkách komiky, jak je například popsal H. Bergson ve svém *Smíchu*. Zde je navíc obsah, který nás vede k bádu, v němž vážnost zcela chybí. Milovaná nestojí proti mně jako v le zápasící s mou v línou nebo podlézající mě v línou, nýbrž naopak jako nezodpovědná animalita, která neříká skutečná slova. Milovaná, jež se vrátila do d tství bez odpovědnosti - tato koketní hlava, toto mládí, tento „trochu pošetilý“ istý život -, opustila svůj statut osoby. Tvá se otupuje a ve své neosobní a nevyjadřující neutralitě dvojznačně přechází do animality. Vztahy k druhému se odehrávají jako hra - hrajeme si s druhým jako s nějakým mláďátem.

Neznání lascivity tedy není totéž co hloupá indifferencí hmoty. Práv jako rub výrazu toho, co výraz ztratilo, poukazuje k tváři. Bytost, jež se prezentuje jakožto identická ve své tváři, ztrácí svůj význam vzhledem ke zprofanovanému tajemství a pohrává si s dvojznačností. Dvojznačnost je epifanií ženství: partnera v rozhovoru, spolupracovníka i pána s vyšší inteligencí, jenž dříve vládl lidem v mužské civilizaci, do níž vstoupil; podle nepsaných pravidel civilizované společnosti je třeba s ženou zacházet jako s ženou. Tvá, jež je cele přímá a otevřená, maskuje ve své ženské epifanii nářky, dvojmysly. Sm je se pod pláštěm svého vlastního výrazu, aniž by vedla k nějakému přesnému smyslu: její nářky jsou v prázdnu, naznačují méně než nic.

Násilí tohoto zjevování však označuje sílu této nepřítomnosti, tohoto *ještě ne*, tohoto méně než nic, jež je odvážně vytrženo ze stoupenosti, ze své podstaty skrytého. Toto *ještě ne*, jež je vzdálenější než budoucnost, je časové *ještě ne* a dosvědčuje stupeň v nicotě. *Erós* je pak stržení překračující každý rozvrh, každou dynamiku, je to zásadní indiskrece, profanace, a nikoli odhalování toho, *co již existuje* jakožto vyzařování a význam. *Erós* překračuje hranice tváře. To ale nezna-

mená, že by tvá svou slušností ještě n co zakrývala jako maska jiné tvá e. Nestoudný zjev erotické nahoty zat žuje tvá a tíží obludnou vahou ve stínu ne-smyslu, který se do ní promítá; nikoli proto, že by se za ní m la vyno it n jaká jiná tvá , nýbrž proto, že skryté prolamuje stud. Skryté - a nikoli n jaké skryté jsoucno i možnost n - jakého jsoucna; skryté, to, co ještě není a emu tedy naprosto chybí *quidditas*. Láska nevede p ím jší i k iv jší cestou jednoduše k Ty. Obrací se jiným sm rem, než je ten, kde se lze setkat s Ty. Ono skryté - které nikdy není dost skryté - je mimo všechno osobní a je jakoby jeho rub, nepropoušt jící sv tlo, je to kategorie, jež je vn hry bytí a nicoty, je za hranicemi možného, protože je absolutn neuchopitelné. Jeho *zp sob* za hranicemi možného se manifestuje v nespole enskosti spole enství zamilovaných, v jejich odmítání vyjít z této opušt nosti, vydat sebe sama, jež je rozkoší, živící se vlastním hladem a v závratí se blíží ženskému, neosobnímu, ale takovému, do n hož nem že osobní nikdy propadnout.

Vztah mezi milujícími se, který vzniká v rozkoši a který se zásadn vzpírá universalizaci, je pravým opakem sociálního vztahu. Vylučuje t etího, je intimitou, samotou ve dvou, uzav enou spole ností, je to neve ejnost par excellence. Ženství, to Jiné, vzpírající se spole nosti, len onoho spole enství dvou, intimní spole nosti, spole nosti bez e i. A bylo by t eba popsat tuto jeho intimitu. Nebo onen nesrovnatelný vztah rozkoše k ne-zna ícímu je komplex, jež nelze redukovat na opakování onoho *ne*, nýbrž má pozitivní rysy, jimiž je vymezena, lze-li to tak íci, budoucnost a to, co *ješt není* (a co není jednoduše jsoucnem, setrvávajícím ve stavu možnosti).

Tato nemožnost redukovat rozkoš na sociálno, toto ne-zna ení, do n hož rozkoš ústí a jež se manifestuje v oné neslušnosti e i, jež by chtěla vyslovovat rozkoš, izoluje milující se tak, jako by byli sami na sv t . To je samota, která pouze nepopírá sv t, nezapomíná jej pouze. *Spole né jednání cítícího a cít něho*, které rozkoš dovršuje, ohrazuje, uzavírá a zpe e uje spole enství páru. Ona nespole enskost rozkoše je tedy pozitivn spole enstvím cítícího a cít něho: jiný není jen cít t ný, nýbrž v cít ném se stvrzuje cítící, jako by já a jinému byl substanciáln spole ný jeden a týž cit. Avšak nikoli tak, jako je ur itá krajina spole ná dv ma pozorovatel m anebo n jaká myšlenka spole ná dv ma myslitel m. Spole enství tu neprost edkuje identický objektivní obsah a nevyplývá ani z analogie cít ní. Vyplývá z identity

cít ní. Odkaz lásky „dávane“ k lásce „p íjímané“, láska lásky, rozkoš není cit na druhou jako reflexe, nýbrž je to p ímý vztah jako ve spon-tánním v domí. Je intimní, a p ece intersubjektív n strukturovaný, tedy nesimplifikuje se na jediné v domí. V rozkoši je Jiný já a je od-d len od já. Odd lení Jiného uvnit tohoto spo le enství cít ní zakládá prudkost rozkoše. Rozkoš rozkoše nezáleží ve zkrocené, objektivn zv cn né svobod Jiného, nýbrž v jeho nezkrocené svobod , po jejíž objektivit netoužím. Avšak ona vytoužená a rozkošnická svoboda není v jas u jeho tvá e, nýbrž v nejasnosti a jakoby v ne esti utajeného í v budoucnosti, která tajn tkví v odhalení a která je práv proto ne-vyhnuteln profanací. Nic nemá tak daleko k *Erótu* jako vlastn ní. Ve vlastn ní Druhého jej vlastním jen natolik, nakolik vlastní on mne, jako otrok i pán zárove . Rozkoš by ve vlastn ní vyhasla. Na druhé stran nám však neosobnost rozkoše brání chápat vztah mezi milu-jícími se jako komplementaritu. Rozkoš není zam ena na druhého, nýbrž na jeho rozkoš, je to rozkoš z rozkoše, láska k lásce jiného. Láska tedy není zvláštním p ípadem p átelství. Láska a p átelství jsou nejen r zn poci ovány, ale liší se i jejich korelát. P átelství sm uje k druhému, láska hledá to, co nemá strukturu jsoucna, nýbrž hledá nekone n budoucí, to, co má být zplozeno. Pln miluji, jen pokud druhý miluje mne, a to nikoli proto, že mám zapot ebí uznání Dru-hého, nýbrž proto, že moje rozkoš se t ší z jeho rozkoše a že v této neporovnatelné konjunkci identifikace, v této *trans-substanciaci*, Stejně a Jiné nesplývají, nýbrž za hranicemi jakéhokoli možného roz-vrhu, jakékoli smysluplné a inteligentní schopnosti, plodí dít .

Jestliže milovat znamená milovat lásku, kterou mi dává Milovaná, pak milovat znamená rovn ž milovat v lásce sebe a takto se vracet k sob . Láska netranscenduje bez dvojzna nosti - má zalíbení v sob , je to radost a egoismus ve dvou. Ale v tomto zalíbení se práv tak od sebe vzdaluje; upadá do závratí nad hloubkou jinakosti, kterou žádný význam neprojasní - je to hloubka vystavená a zprofanovaná. Vztah k dít ti - žádost po dít ti, které je sou asn jiné i já sám, je nazna en již v rozkoši a završuje se v dít ti samém (zp sobem, jímž se m že završit Touha, jež nemizí v dosaženém cíli a neslábne v uspokojení). Zde tedy máme p ed sebou novou kategorii: to, co je za branami bytí. Stojíme p ed oním mén než nic, které erós vytrhuje z jeho negativity a které profanuje. Jde o nicotu odlišnou od nicoty úzkosti: jde o nicotu p íštího, zasutého v tajemství toho, co je mén než nic.



## C. PLODNOST

Profanace, znásilující tajemství, „neodkrývá“ za tvářící jiné já, které by bylo hlubší a které by tvář vyjadřovala, nýbrž odkrývá dítě. V této naprosté transcendenci, v transcendenci trans-substanciace, je já v dítěti nikdo jiný. Otcovství je identifikace sebe, ale je to také rozlišení v identifikaci, což je struktura, jakou formální logika nepředvidá. Ve svých spisech z mládí Hegel dokonce napsal, že dítě *jest* rodiče, a Schelling ve *Weltalter* dedukoval (pro potřebu theologie) synovství z identity Bytí. Vlastní dítěte otcem nevyčerpává smysl vztahu, který je završen v otcovství, v němž se otec shledává se sebou nejen v gestech svého syna, nýbrž v jeho substanci a v jeho jedinečnosti. Moje dítě je cizinec (Izaiáš 49), avšak cizinec, který mně nejen náleží, nýbrž *jest* mnou. Jsem to já sám sobě cizí. Je nejen mým dílem, mým stvořením, a to i kdybych jako Pygmalion měl vidět ožívání svého díla. Syn, žádaný v rozkoši, není dán k nějakému jednání, není adekvátní vůči mé moci. Žádná anticipace jej nemůže představit, nemůže jej, jak se dnes říká, rozvrhovat. Vymyšlený i stvořený rozvrh, nebývalý a nový, vzchází z osamělé hlavy: osvětluje a dává porozumění. Rozplývá se do světa a mění exterioritu na ideu. Moc lze proto definovat jako přítomnost ve světě, který se de iure rozpouští do mých idejí. Nuže, je třeba setkat se s Druhým jakožto ženstvím, aby zpoza hranice možného, zpoza hranice rozvrhování přišla budoucnost dítěte. Tento vztah se podobá tomu, který jsme popisovali v souvislosti s ideou nekonečna: nemohu jej vyložit sám od sebe tak, jak mohu sám od sebe podat výklad rozsvíceného světa. Toto přičítání není ani

aristotelský zárodek (méně než bytí, menší bytí), ani heideggerovská možnost, která konstituuje bytí samo, avšak vztah k budoucnosti není na schopnost subjektu. Moje přítomnost, které je součástí moje i nikoli moje, možnost mne samého, ale také možnost Jiného, Milovaného, nemá své místo v logické podstatě možného. Vztah k takové budoucnosti, kterou nelze redukovat na moc nad možným, nazýváme plodnost.

Plodnost zahrnuje dualitu Identického. Neoznámuje všechno to, co se může zmocnit - mé možnosti. Naznačuje moje přítomnost, které není přítomností Stejného - které není nějaká jeho nová podoba ani důjiny a události, jež se mohou přiklídit nějakému zbytku identity, identit zavěšené na tenké niti, nějakému já, jež by zabezpečovalo kontinuitu podob. A přece je to diskontinuita navzdory ještě mé dobrodružné blouznění, a tedy i moje přítomnost ve velice novém smyslu. Rozkoš není extatickou depersonalizací já, je stále touhou, stále hledáním. Nemizí v koncovém bodu, jímž by byla pohlcena, zpětrhávajíc vazbu k světu přívodu v já, třebaže se cele nenavrací ke mně - k mému stání a k mé smrti. Já jako subjekt a podklad mohutností nevyčerpává „pojmem“ já, nevládne všemi kategoriemi, v nichž se děje subjektivita, přívod a identita. Nekonečná bytost, to jest bytost, jež neustále pokračuje - a jež se nemůže obejít bez subjektivity, poněvadž bez ní nemůže stále znovu pokračovat - se děje jakožto plodnost.

Vztah k dítěti, to jest vztah k Jinému - nikoli moc, nýbrž plodnost - uvádí ve vztah k absolutní budoucnosti, či nekonečnému času. Jiný, jímž budu, nemá neurčitost možného, jež však nese stopu stálosti já, uchopujícího toto možné. V případě moci tato neurčitost možného nevyhluje *reiteraci* já, jež vrhající se směrem k této neurčité budoucnosti, dopadá zpět na nohy a přitáheno k sobě dozrává, že jeho transcendence je jen iluzorní a že jeho svoboda neoznámuje nic než osud. Různé podoby, jichž nabývá Próteus, jej neosvobozují od jeho identity. V plodnosti se nuda tohoto opakování zastavuje, já je jiné a mladé, aniž by se však přitom ona ipseita, jež dala bytosti její smysl a její orientaci, v tomto sebevzdání ztratila. Plodnost přetrvává pokračování důjiny, aniž by produkovala stání; nekonečný čas nepřináší stárnoucímu subjektu nějaký věčný život. Je to ono *lépe* procházející diskontinuitu generací, skandovaných nevyčerpatelnými mladostmi dítěte.

V plodnosti já transcenduje své tělo. Nikoli však proto, aby se rozpustilo do anonymity *ono jest*, nýbrž proto, aby šlo dále než tělo,

aby šlo *jinam*. Setrvávat ve sv tle, vid t - chápat ještě d íve než uchopíme - neznamená ještě „být nekone n ", nýbrž je to navracení k sobě, které je starší, to jest zaplněné sebou samým. Být nekone n znamená dít se jakožto já, které je ustavi n na po átku, avšak které nenaráží na žádné meze p i obnovování své substance, i kdyby m ly pocházet z jeho identity. Takto se definuje mladost jako filosofický pojem. Vztah k synovi v plodnosti nás nedrží v tomto uzav eném rozsahu sv tla a snu, poznatk a schopností. Artikuluje as absolutn jiného, to jest alteraci samé substance toho, kdo je mocen, jeho transsubstanciaci.

Práv marnost pantheismu ukazuje, že nekone né bytí není n jaká možnost uzav ená v odd lené bytosti, nýbrž že se toto nekone né bytí d je jako plodnost, tedy zahrnujíc jinakost Milované. To, že osobní já má své místo v plodnosti, to ozna uje konec hr z, v nichž transcendence nelidského posvátna anonymního a neutrálního ohrožuje osoby nicotou a extází. Bytost se d je jako mnohá a jako rozšt pená do Stejného a Jiného. To je její poslední struktura. Je societou, a tedy asem. Tím opouštíme filosofii parmenidovského bytí. Filosofie sama, jakožto promluva vždy se obracející k jinému, tvo í moment tohoto temporálního završení. Co nyní vykládáme, je ur eno t m, kte í to cht jí íst. Transcendence je as a sm uje k Druhému. Druhý však není cílový bod, terminus: nezastavuje pohyb Touhy. Jiný, po n mž Touha touží, je op t Touha, transcendence transcenduje k tomu, kdo transcenduje - a práv to je ono pravé bloud ní otcovství transsubstanciaci, jež umož uje p ekro it pouhé obnovování možného v nevyhnutelném stárnutí subjektu. Transcendence - bytí pro druhého - dobro, jež je korelátom tvá e, zakládá mnohem hlubší vztah: dobrotu dobra. Plodnost plodící plodnost završuje dobro: p esahuje obě, která dává dar, dar moci daru, po etí dít te. Zde se završuje Touha, kterou jsme od prvních stránek tohoto díla postavili proti pot ebě, Touha, jež není nedostatkem, Touha, která je nezávislostí odd lené bytosti a její transcendencí. Završuje se nikoli tím, že by se uspokojila, ímž by se p iznala jako pot eba, nýbrž tím, že se transcenduje, že plodí Touhu.

## D. SUBJEKTIVITA V ERÓTU

Rozkoš, v níž je milující zajedno s milovanou, se živí jejich dvojností: je souasným splynutím i rozlišením. Uchování dvojnosti neznámá, že egoismus milujícího *chce* v lásce, již přijímá, získat nějaké své - dectví o svém uznání. Milovat to, že jsem milován, není *intence*, není to myšlenka subjektu myslícího svou rozkoš, který je takto vně společenství cítící něho (a to i navzdor možným racionálním extrapolacím rozkoše, navzdory touze po vzájemnosti, která milující vede k rozkoši). Rozkoš proměňuje sám subjekt, který již za svou identitu nevdává iniciativu své moci, nýbrž pasivitu přijímané lásky. Je vášní a neklidem, spíše než *iniciativou* je stálou *iniciací* do mysteria. *Erós* nelze interpretovat jako nějakou nadstavbu, jejíž základnou a subjektem by bylo individuum. Subjekt se v rozkoši setkává se sebou, jako by byl já (což neznámá objekt i téma) někoho jiného, tedy nikoli jako se sebou samým. Toto já neustále vzchází ve vztahu k tomu a k němu: jeho zmatek není ovládnut z jeho moci jakožto subjektu, nýbrž je jeho pohnutím, zženštěním, na němž bude heroické a mužné já vzpomínat jako na jednu z těch věcí, jež přebíjejí „vážené věci“. V erotickém vztahu se charakteristickým způsobem navrací subjektivita, jak vzchází z kladení, navrací se zde mužné a heroické já, které kladením sebe sama skoncovalo s anonymitou *ono jest* a vymezilo způsobem existence, jenž otevírá světlo. V tomto vztahu se rozehrávají možnosti já a v této hře se jakožto já dle je převod v bytosti. Bytost se tu neděje jako nějaká definitivní totalita, nýbrž jako ustavičné počinání, tedy jako nekonečno. V subjektu je však tato produkce počátku produkcí

stává a smrti, jež se vysmívá moci. Já se navrací k sobě, poznává se jako Stejně, a to i navzdor všem svým novým požitkům, osamělé dopadá zpět na nohy a vyznačuje jen nezvratný osud. Z vlastního sebe se stává zahlcení sebou. Subjekt se sobě samému vnucuje, vleče se sebou jako s majetkem. Svoboda subjektu, který se klade, se nepodobá svobodě bytosti, volné jako vítr. Implikuje odpovědnost - což znamená, že přetvářka, poněvadž nic není v těm protikladem svobody než nesvoboda odpovědnosti. Toto sloučení svobody a odpovědnosti tvoří já, jež sebe zdvojuje a je sebou zahlceno.

*Erós* vyprošuje z tohoto zahlcení, zastavuje návrat já k sobě. Jestliže tu já nezaniká ve sjednocení s druhým, pak tu právě tak ani nevytváří žádné dílo, a třeba i tak dokonalé, jako bylo dílo Pygmalionovo, jež je mrtvé a přenechává já samo jeho stáří, s nímž se na konci svého bloudění shledává. *Erós* nejen rozšiřuje myšlenky subjektu za objekty a tváře, nýbrž směřuje k budoucnosti, která *ještě není*, k budoucnosti, které se nechápu, nýbrž kterou *budu* - nemá tedy strukturu subjektu, jenž se jako Odysseus z každého dobrodružného bloudění vrací zpět na svůj ostrov. Já se nenávratně vrhám kupedu, poznává se jako já nikož jiného: jeho radost, jeho bolest je radost z radosti jiného anebo radost z jeho bolesti, aniž by to bylo na základě jaké sympatie či soucítí. Jeho budoucnost nedopadá zpátky na minulost, kterou bych měl stále obnovovat - právě touto subjektivitou, která není podkladem představ a mohutností, nýbrž je absolutním transcendováním v plodnosti, je tato její budoucnost absolutní. „Transcendence plodnosti“ nemá strukturu intencionality, nebo nezáleží ve svých schopnostech, protože se k ní připojuje jinakost ženského: erotická subjektivita se ustavuje v aktu, jenž je společný cítícímu a cítnému, jakožto já Jiného, tedy uvnitř vztahu k Jinému, uvnitř vztahu k tváři. Zajisté, toto spojení není bez dvojznačnosti: Jiný se dává jako prožívaný mnou samým, jako objekt mé slasti. Právě proto, jak jsme již ekli, erotická láska osciluje mezi zámezím touhy a touto stranou potěby, proto má její slast místo mezi všemi jinými radostmi a potěchami života. Je však také situována mimo všechnu radost, mimo všechnu moc, mimo všechnu válku se svobodou Jiného - protože zamilovaná subjektivita je transsubstanciací a protože tento neporovnatelný vztah mezi dvěma substancemi, v němž se vykazuje oblast *za substancemi*, se promítá do otcovství. To, co je „za substancemi“, se nevydává

n jaké moci, aby stvrzovalo já, a neodbývá se ani v neosobním bytí, v bytí neutrality, anonymity - a nadosobní i podosobní. Tato budoucnost odkazuje ještě k osobní dimenzi, od níž se však osvobozuje: je dít tem, v jistém smyslu mým dít tem, přesněji však je mnou, nikoli však mnou samým: nedopadá nazpět do mé minulosti, aby do ní vplynulo a rýsovalo osud. Subjektivita plodnosti již nemá též smysl. Jakožto potěba se *Erós* připojuje k subjektu, jenž je v logickém smyslu identický se sebou. Avšak nutné odkazování erotiky k budoucnosti prostřednictvím plodnosti ukazuje radikálně odlišnou strukturu: subjekt již není jen vším tím, co u jiní, k jinakosti nemá vztah myšlenky, která vlastní jiné jako téma, nemá strukturu mluvy, která oslovuje druhého; bude jiný než on sám, a přitom zůstane *tímto já samým*: ne ovšem nějakým zbytkem, který by byl společný staré i nové podobě. Tato alterace a identifikace plodnosti - jež jde za možné a za tvář - zakládá otcovství. V otcovství se touha stává nenasytanou touhou, to jest dobrem, a takto se završuje. Nemůže se završit tím, že se uspokojí. Završování Touhy je plozením dobré bytosti, znamená být dobrem dobra.

Struktura identity té subjektivity, která se děje z *Erótu*, nás vede za hranici kategorií klasické logiky. Já, tato identita par excellence, byla často vnímána jakoby na samém okraji identity jako já, jež se rýsuje za já. Myšlení si naslouchá. Múza, génius, Sókrat v démon, Faust v Mefistofeles promlouvají ze základů já a vedou je. Anebo se tato svoboda absolutního poslušání ukazuje jako poslušnost obmyslným formám neosobního a neutrálního; Hegelova universalita, sociální sféra Durkheimova, statistické zákony, řídící naši svobodu, Freudovo nevědomí, existenciál, na němž stojí u Heideggera všechno existenciální. Všechny tyto pojmy nepředstavují protiklad reálných schopností já, nýbrž přítomnost za já, cizí princip, který nestojí nutně proti já, který však může nabývat podoby nepřítelů. Tomuto ovlivnění elípana Teste, jenž nechce být *nic než já*, absolutním převodem všech těchto iniciativ, aniž by tu byla nějaká osobnost i jsoucno za tímto já, jež by mu napovídalo jeho jednání. Jestliže je v našich výkladech nutno zavést pojem subjektu, který je odlišný od tohoto absolutního já pana Testa, neznamená to, že bychom chtěli stvrzovat nějaké já za já, o kterém v domě já neví a které toto v domě já spoutává. Nebo Já se svým vztahem k Druhému v ženství právě jakožto ono samo osvo-

#### *Oddíl tvrtý. Za hranicemi tvá e*

bozuje od své identity a m že být jiné na základ sebe jako p vodu. Jakožto Já se bytost m že dít jakožto nekone n po ínající, to jest práv jako nekone ná.

Pojem plodnosti neodkazuje k n jaké naprosto objektivní ideji druhu, k n muž p ichází já jako p ípadek. Anebo, chcete-li, jednota druhu se odvozuje z touhy toho já, které se nevzdává události po átku, v níž se zp sobuje jeho bytí. Plodnost je sou ástí dramatu já. Intersubjektivita, kterou získáváme pomocí pojmu plodnosti, rozevívá rovinu, na níž se já vyproš uje ze své tragické, k sob se navracející egoisty, a na níž se p esto íst a jednoduše nerozplývá v kolektivit . Plodnost dosv d uje jednotu, která nestojí proti mnohosti, nýbrž ji v p ísném smyslu tohoto slova plodí.

## E. TRANSCENDENCE A PLODNOST

V klasickém pojetí si idea transcendence sama proti e í. Transcendující subjekt je svým pohybem transcendence unášen pry . Netranscenduje sebe. Jestliže by však namísto toho, aby se transcendence redukovala na zm nu vlastností, klimatu i roviny, týkala samé identity subjektu, pak by to znamenalo smrt jeho substance.

Zajisté si lze klást otázku, není-li smrt sama transcendence, zdali mezi všemi momenty sv ta - pouhými p em nami, p i nichž zm na znamená pouhou transformaci, tj. uchovává a p edpokládá n jaký trvalý len, nep edstavuje práv smrt výjime nou událost pohybu transsubstanciací, která se nenavrací k nicot , nýbrž zajiš uje svou kontinuitu jinak než na základ trvání identického termínu. To by však znamenalo definovat „problematický pojem“ transcendence. A znamenalo by to také ot es základ naší logiky.

Nebo tato logika spo ívá na nerozlu né vazb mezi Jedním a Bytím; tato vazba je vnucena reflexi, protože existování chceme vždy vid t v n jakém existujícím jednu. Bytost jakožto bytost je pro nás monádou. Pluralismus se v západní filosofii manifestuje jen jako pluralita subjekt , které existují. Nikdy se nevyjevil v existování t chto existujících bytostí. Plurál jakožto vn jší vzhledem k existenci bytostí, se dává po ítajícímu subjektu jako íslo, je vždy již pod ízen syntéze „já myslím“. Pouze jednota je ontologicky privilegována. Veškerá západní metafysika pohrdá kvantitou jako povrchní kategorií. A tedy ani transcendence tu nikdy nebude hluboká: jakožto „pouhý vztah“ je situována mimo *událost bytí*. V domí se jeví práv jako ten



typ existování, v n mž mnohé *jest*, avšak na základ syntézy již také *není*, a tedy transcendence jako pouhý vztah je mén než bytí. Objekt se m ní v událost subjektu. Sv tlo, tento živel v domí, p sobí, že vše, s ím se setkáváme, je naše. Když poznání nabývá extatického významu, když - t eba u Léona Brunschvicga - duchovní já klade sebe tím, že sebe odmítá, št d e stvrzuje svou osobnost tím, že popírá sv j egoismus, pak vede ke spinozovské jednot , vzhledem k níž já není než myšlení. Údajný pohyb transcendence se pak redukuje na návrat z imaginárního exilu.

Jestliže filosofie d ní artikuluje existování jako as, místo aby mu dávala n jakou hutnou setrvalost, pak se tím snaží oprostít práv od kategorie jednoho, jež kompromituje transcendenci. Tryskání i rozvrh budoucnosti transcenduje. Nikoli pouhým poznáním, nýbrž samým existováním bytosti. Existování se osvobozuje od jednoty existujícího. Jestliže nahrazujeme Bytí D ním, pak máme p edevším na mysli bytí vn *jsoucna*. Vzájemná prostoupenost okamžik v trvání, otev enost do budoucnosti, „bytí k smrti“, to vše jsou zp soby, jak vyjád it existování, které se ne ídí logikou jednoty.

K této separaci Bytí a Jednoho vede rehabilitace možného. Možnost, jež již není podep ena jednotou aristotelského aktu, v sob choává samu mnohost své dynamiky; až dotud byla tato mnohost vedle završeného aktu cosi jako chu as, nyní je mnohem bohatší než on. Avšak možné se vzáp tí zrací v Moc a Vládu. V novém, které z n j tryská, se rozpoznává subjekt. Shledává se v n m op t se sebou, ovládá je. Jeho svoboda píše jeho d jiny, které jsou jediné, jeho rozvrhy rýsují osud, jehož je pánem i rabem. Existující je nadále principem transcendence moci. Jako koncový moment této transcendence se jeví lov k, žíznlivý po moci, usilující o své zbožn ní a tedy také odsouzený k osam ní.

V Heideggerov „pozdni filosofii“ je e o tom, že moc není schopna prosadit se jako monarchie, zabezpe it své naprosté panství. Sv tlo rozum ní a pravdy se koupe v temnotách nerozum ní a nepravdy; moc vázaná k tajemství doznává svou bezmoc. Jednota existující bytosti se tím zdá být prolomena a úd l jakožto bloud ní je op t výsm chem té bytosti, která jej svým rozum ním chce ídit. íci, jak se o to pokusil ve svém úvodu k *Bytnosti pravdy* M. de Waehlens, že bloud ní samo sebe jako takové nepoznává, nýbrž zakouší se, je možná jen slovní h í ka. Lidské bytí, které Heidegger chápe jako moc, je

ve skutečnosti stále pravdou a světlým. Heidegger tedy nemá po ruce žádný pojem, jímž by mohl popsat vztah k tajemství, které již konečnost *Dasein* implikuje. Je-li moc souasně bezmocí, pak je tato bezmoc popsána vztahem k moci.

Za hranicemi v domě a moci jsme se pokusili hledat pojetí bytí, zakládajícího transcendenci. Naléhavost tohoto problému tkví v tom, že je nutné zachovat já v transcendenci, s nímž se až dosud zdálo být neslučitelné. Je subjekt pouze subjektem v domě a subjektem moci? Nedává se jakožto subjekt v jiném smyslu? Hledaný vztah, jehož oporou by byl subjekt jakožto subjekt a jenž by souasně splňoval tyto rozporné požadavky, je, jak se domníváme, vepsán v erotickém vztahu.

Je možné pochybovat, zdali je tu nějaký nový ontologický princip. Což se společenský vztah nakonec zcela nerozpouští do vztahu v domě a moci? Kolektivní představa se totiž liší od myšlenky pouze svým obsahem, nikoli však svou formální strukturou. Participace předpokládá základní vztahy objektové logiky a dokonce i Lévy-Bruhl ji chápe jako psychologickou zvláštnost. Maskuje absolutní předvodnost erotického vztahu, který se pohrdavě odsouvá do biologie.

To je zvláštní. Jakmile filosofie biologie naprojektuje mechanismus, obrátí se zpět k finalismu a k dialektice celku a části. Nebere se vážně to, že životní vzrůst se nese skrze separaci individuí, že jeho trajektorie vykazují diskontinuitu - to jest že ve své artikulaci předpokládá intervaly sexuality a specifický dualismus. Jakmile se u Freuda sexualita vykládá z roviny lidského, je opět snížena na pouhé hledání slasti, aniž by tu bylo třeba jen tušení o ontologickém významu slasti a těch neredukovatelných kategorií, které přináší. Slast je dána jako cosi hotového a z tohoto základu se pak odvíjejí další úvahy. Nepostehnuté zůstává, že erotičnost, analyzována jakožto plodnost, není skutečnost do vztahů, které nelze redukovat na vztahy rodu a druhu, části a celku, aktivity a pasivity, pravdy a omylu; že prostřednictvím sexuality se subjekt ocitá ve vztahu k tomu, co je absolutně jiné - s alteritou takového typu, který formální logika nemůže předvídat - a tím, co setrvává jiné v tomto vztahu, aniž by se proměnilo v cosi „mého“ - a že přitom v tomto vztahu není nic extatického, poněvadž patetickánost rozkoše tvoří dvojnost.

Ani v domě, ani moc. V rozkoši se druhý - ženství - utíká do své záhadnosti. Vztah k němu je vztah k jeho nepřítomnosti; bývá tu o ne-

p ítomnost v rovin poznávání, o neznámo; a p ítom je to p ítomnost v rozkoši. Ani moc: v po átku lásky není místo pro n jakou iniciativu, nebo láska tryská v pasivit svého poran ní. Sexualita v nás není ani v d ní, ani moc, nýbrž sama pluralita našeho existování.

Erotický vztah je tedy t eba analyzovat jako charakteristiku samé ipseity já, samé subjektivity subjektu. Plodnost je t eba ustavit jako ontologickou kategorii. V situaci, jako je otcovství, je zcela modifikován onen návrat já k sob , jímž se artikuluje monistický pojem identického subjektu. Syn není jednoduše mým dílem jako báse anebo n jaký objekt. Práv tak není mým vlastnictvím. M j vztah k dít ti nelze popsat ani kategoriemi moci ani kategoriemi v d ní. Plodnost já není ani p í ina ani nadvláda. Svě dít nemám, své dít jsem. Otcovství je vztah k cizinci, jenž jakkoli jsa druhý - V srdci si ekneš: „Kdo mi zplodil tyto syny? Byla jsem neplodná a sama" (Iz 49, 21) -*jest* já; je to vztah já k sob samému, který však není já. V "já jsem" bytí již není eleatskou jednotou. V existování samém je mnohost a transcendence. Transcendence, která neodnáší já, protože syn není mnou; a p ece *jsem* sv j syn. Plodnost já je transcendence sama. Biologický p vod tohoto pojmu v žádném p ípad neznamená neutralizaci paradoxu jeho významu a charakterizuje strukturu, která p ekra uje biologickou empirii.

## F. SYNOVSTVÍ A BRATRSTVÍ

V otcovství se já vyprošuji ze sebe sama, aniž by tím přestalo být já, protože já *jest* svým synem.

Reciprocita otcovství - synovství, vztah otec-syn naznačuje souasný vztah zlomu i návratu.

Synovství jako zlom, jako zapření otce a pokračování v každém okamžiku završuje a opakuje paradox stvořené svobody. Avšak v tomto zdánlivém protiřečení a jakožto syn bytost *jest* nekonečná a diskontinuítní, je historická, avšak bez údelu. Minulé se v každém okamžiku opakuje z nového bodu, který je nový způsobem se sebou, jež nemůže zkompromitovat žádná kontinuita jako je ta, která stále zatěžuje Bergsonovo trvání. Nebo v kontinuitě, v níž bytost nese celou závažnost minulosti (a těžiště v rozvrhu k budoucnosti by tato bytost měla navzdory smrti opět pokračovat), omezuje minulost nekonečnost bytí a toto omezení se manifestuje ve stárnutí.

Znovuuchopení této minulosti se může stát jako návrat: poněvadž já existuje existencí, která ještě *subsistuje* v otci, je ozvěnou transcendence otcovského Já, které *jest* svým synem: syn *jest*, aniž by byl „na své vlastní účet“, přenáší břímě svého bytí na jiného, a tedy hraje své bytí; to je modus existence, který se děje jako děloství; patří k němu podstatný odkaz k ochranné existenci rodiče. K vysvětlení tohoto návratu je zde třeba zavést pojem mateřství. Avšak tento návrat k minulosti, s nímž se však syn rozešel svou ipseitou, definuje pojem odlišný od kontinuity, způsobem jiného navazování, konkretizující se v rodině a

národ . P vodnost tohoto navazování, odlišného od kontinuity, se dosv d uje v revolt i permanentní revoluci, která tvo í ipseitu.

Avšak vztah syna k otci prost ednictvím plodnosti se nezp sobuje pouze v návratu a zlomu, které završuje já syna jakožto já již existující. Já má svou jednotu já z otcovského *Eróta*. Otec není prost p í inou syna. *Být* svým synem znamená být svým já ve svém synovi, být substanciálně v n m, aniž by však v n m toto já bylo identické. Celá naše analýza plodnosti m la vypracovat právě tuto dialektickou konjunkturu, která zachovává oba protikladné pohyby. Syn p ejímá jedine nost otce, a p esto je v i otci vn jší; syn je jediný syn. Nikoli íseln . Každý syn otce je jediný syn, vyvolený syn. Láska otce k synovi završuje jediný možný vztah k jedine nosti jiného a v tomto smyslu je lásku v bec t eba chápat na základ otcovské lásky. Ale tento vztah otce k synovi *se nep idává* k já syna již ustavenému jako n jaká š astná náhoda. Otcovský *Erós* pouze zakládá jedine nost syna - jeho já jakožto synovské já nepo íná ve slasti, nýbrž ve vyvolení. Syn je pro sebe jeden, protože je jediný pro svého otce. A právě proto m že jako dít existovat ne „na sv j vlastní ú et". A pon vadž syn má svou jedine nost z otcovského vyvolení, m že být pozdvihnut, být ten, komu se p ikazuje a m že poslouchat; právě proto je možná ona zvláštní konjunkce, kterou je rodina. Stvo ení proti e í svobod tvora pouze tehdy, pokud se stvo ení zam ũje s kauzalitou. Stvo ení jako vztah transcendence - jako vztah sjednocení a plodnosti - naopak podmi ũje toto postavení jedine né bytosti a její ipseitu jakožto bytosti vyvolené.

Avšak já, osvobozené v plodnosti od samé své identity, nem že podržet své odd lení vzhledem k této budoucnosti, pokud se vztahuje ke své budoucnosti ve svém *jediném* synu. Rovn ž jediný syn jakožto vyvolený sou asn je i není jediný. Otcovství se d je jako nespo etná budoucnost, zplozené já existuje sou asn jako jediné na sv t i jako bratr mezi bratry. Jsem já a jsem vyvolený, avšak kde mohu být vyvolený, ne-li právě mezi jinými vyvolenými, mezi sob rovnými? Já jakožto já je tedy stále eticky obráceno k tvá i jiného - bratrství je sám vztah k tvá i, v n mž se završuje jak moje vyvolení, tak i rovnost, to jest to, že mi vládne Jiný. Vyvolení já, sama jeho ipseita se ukazuje jako privilegium a jako pod ízení - pon vadž já tu není situováno mezi jiné vyvolené, nýbrž právě tvá í v tvá jim, aby jim sloužilo a aby je nikdo nemohl nahradit a zm ěit rozsah jeho odpov dností.

Jestliže nám biologie poskytuje prototypy všech těchto vztahů, pak to jistě dokazuje, že biologie nepředstavuje čistě nahodilý řád bytí, který by neměl podstatný vztah k jeho dění. Tyto vztahy se však oprošují od svého biologického omezení. Lidské já se klade v bratrství: to, že všichni lidé jsou bratři, to není klovku dodatečně připojeno jako nějaký výtžek morálky, nýbrž právě to tvoří samu jeho ipseitu. Protože se moje postavení jakožto já již *způsobuje* v bratrství, právě proto se mi tváším že prezentovat jako tvá. Vztah k tváři i v bratrství, v němž se druhý jeví jako solidární se všemi jinými, tvoří sociální řád, je to onen odkaz každého dialogu k někomu tímto, díky němuž ono *My* - neboli strana - objímá protiklad vztahu tváři i v tváři, otevírá erotiku do společenského života, jenž je cele význam a to co se sluší, a který zahrnuje i strukturu rodiny jako takovou. Avšak erotika a rodina, která je její artikulací, zajišťuje tomuto životu, v němž já nemizí, nýbrž je zaslíbeno a povoláno k dobrotě, nekonečnému úspěchu, bez něž by dobrota byla subjektivitou a bláznovstvím.

Bytí nekone n - infinitní d ní - znamená existovat bez hranic, tedy jakožto p vod, po átek, to jest znovu jako jsoucno. Absolutní neurčitost *ono jest* - existování bez existujících - je ustavi ná negace nekone ného stupn , tedy nekone né omezování. Proti anarchii *ono jest* se d je jsoucno, subjekt toho, co m že p íjít, p vod a po átek, moc. Bez po átku, který má identitu ze sebe, by infinitní d ní nebylo možné. Ale infinitní d ní se d je jsoucnem, které není zapleteno do bytí, jež m že zaujímat odstup k bytí, a p ítom z stat s bytím spojeno; jinak e eno, infinitní d ní se d je jsoucnem, které existuje v pravd . Distance vzhledem k bytí - díky níž jsoucno existuje v pravd ( ili nekone n ), se d je jako as a jako v domí anebo jako p edjímání možného. V této distanci asu definitivní není definitivní, bytost, jakkoli jest, ješt není, je pozdržena a v každém okamžiku m že za ít. Struktura v domí í asovosti - distance a pravdy - pochází z elementárního gesta bytosti, která odmítá totalizaci. Toto odmítnutí se d je jako vztah k nezahrnutelnému, jako vst ícné p íjetí jinakosti a konkrétn jako zp ítom ování tvá e. Tvá zadržuje totalizaci. Vst ícné p íjetí jinakosti tedy podmi uje v domí a as. Smrt nekompromituje onu *moc*, kterou se d je infinitní d ní jakožto negace bytí a jakožto nicota, nýbrž ohrožuje moc tím, že potla uje distanci. Infinitní d ní, jehož základem je ono *moci*, se omezuje v návratu moci k subjektu, z n hož emanuje a který *stárne*, utvá eje definitivno. *as*, *v n mž se d je nekone né bytí, p esahuje za hranice možného*. Distance vzhledem k bytí, kterou dává plodnost, se neodbývá pouze ve

skutečným; záleží v distanci vzhledem k přítomnosti samé, která volí své možnosti, avšak určitým způsobem se uskutečnila a zestárla a která následkem toho již zatuhla v definitivní skutečnost a své možnosti již obtočila. Vzpomínky, hledající ztracený čas, umožňují sny, nevracejí však ztracené příležitosti. Pravá časovost, v níž definitivní není definitivní, tedy předpokládá, že není možné se znovu zmocnit toho, čím jsme byli, že je však možné - před neomezeným nekonečnem budoucnosti - nelitovat ztracených příležitostí. Zde nejde o nějaké romantické zalíbení v možnostech, nýbrž je třeba uniknout drtivé odpovědnosti existence, jež se obrací v údel, převzít se v nebezpečném bloudění existence a být do nekonečna. Já je jak toto zaujetí, tak toto odpoutání - a v tomto smyslu je časem, dramatem o několika aktech. Bez mnohosti a diskontinuity, tedy bez plodnosti, by Já zastalo subjektem, v němž se každé riskantní bloudění mívá v cestu osudu. Bytost, jež je schopna jiného osudu, než je její, je plodná bytost. V otcovství, v němž Já přes definitivnost nevyhnutelné smrti pokračuje v Jiném, čas triumfuje svou diskontinuitou nad stárnutím a osudem. Otcovství - způsob bytí jiným, a přitom být sebou samým - nemá nic společného ani s proměňováním v čas, jež není schopno překročit identitu toho, co jím prochází, ani s nějakou metempsychózou, v níž já mám že znát jen jinou podobu, avšak nemám že být jiným já. Důraz je třeba klást právě na tuto diskontinuitu.

Trvalost já i v tom nejlehčí, nejméně usedlém a nejpravděpodobnějším bytí, v bytí nejvíce naplazeném do budoucnosti, je cosi nenapravitelného, tedy je to mez. Tato nenapravitelnost nepochází z toho, že v každém okamžiku zachováváme vzpomínku; vzpomínka se totiž naopak zakládá na této nezničitelnosti minulého, na tomto navracení já k sobě. Nedává však vzpomínka, která se vynořuje v každém novém okamžiku, tomu, co již minulo nový smysl? A nebylo by pak třeba říci, že není s minulostí sepnuta, nýbrž že minulost opravuje? V tomto návratu nového okamžiku ke starému okamžiku totiž tkví spásný ráz poslušnosti. Avšak tento návrat doléhá na přítomný okamžik, „obtěžený vším minulým“, třebaže je to hotný celou budoucností. Jeho stání omezuje jeho schopnosti a otevírá je pro hrozivou blízkost smrti.

Diskontinuitní čas plodnosti umožní absolutní mladost a nové počinání, a přitom mu ponechává vztah ke znovuzapočaté minulosti ve svobodném návratu, jenž je svobodný jinou svobodou, než je svo-



boda pam ti, a jenž je návratem k minulosti ve svobodné interpretaci a svobodné volbě, v existenci, které je zcela odpuštěno. Tento nový poátek okamžiku, tento triumf času plodnosti nad d ním smrtelné a stárnoucí bytostí, je odpuštěn, dílo času samo.

Odpuštěn je ve svém bezprostředním smyslu spjato s mravním fenoménem provinění; paradox odpuštěn tkví ve zp tném p sobení, a tedy z hlediska vulgárního času představuje p evrácení p irozeného řádu v cí, vratnost času. Zahrnuje více aspekt . Odpuštěn se vztahuje k uplynulému okamžiku a dovoluje subjektu, který se v minulém okamžiku provinil, být tak, jako by tento okamžik neuplynul, být tak, jako by se tento subjekt neprovinil. Odpuštěn, jež je aktivní v silnějším smyslu než zapomenutí, jež se netýká skute nosti zapomenuté události, p sobí na minulé a jakoby tuto událost opakuje tím, že ji o iše. Zatímco však zapomenutí ruší vztahy k minulosti, odpuštěn uchovává odpuštěnou minulost v o išt ně p ítomnosti. Bytost, které bylo odpuštěno, není nevinná. Tento rozdíl nedovoluje stav t nevinnost nad odpuštěn, avšak umož ňuje rozlišit v odpuštěn ono více št stí, podivné št stí usmí ení, *felix culpa*, jak je nám dána v b žné zkušenosti, která nás neudivuje.

Paradox odpuštěn viny ukazuje k odpuštěn jako tomu, co ustavuje čas sám. Okamžiky se nespínají lhostejně jeden s druhým, nýbrž od Druhého se natahují k Já. Budoucnost ke mn ě přichází nikoli z n ějaké zm ěti nerozpoznatelných možností, které by plynuly k mé p ítomnosti a jež bych uchopoval; přichází ke mn ě skrze absolutní interval, jehož druhý b ěh je s to vytknout a spojit s minulostí pouze absolutně jiný Druhý - a t ěba by to byl i m ěj syn; ale právě proto je tento absolutně jiný Druhý schopen podržet v této minulosti starou Touhu, která ji oživovala a kterou jinakost každé tvá e zvt šuje a ješt prohlubuje. Jestliže čas nepřesobí sukcesi momentů matematického času, jež jsou si navzájem lhostejné, není rovn ěž s to ustavit Bergsonovo *nep etržené trvání*. Bergsonovské pojetí času vysvětluje, proč je t ěba ekat, „dokud se cukr nerozpustí“: čas neumož ňuje pochopit toto rozplynutí jednoty bytosti, jež je zcela obsažena v první p íčině, do zdánlivé a fantomatické ady p íčiny a následk . Čas připojuje k bytosti vždy něco nového, absolutní novost. Avšak novost jar, která vykvétají v okamžiku (pro správnou logiku se každý z t ěchto okamžiků podobá předchozímu), je již obtížena všemi prožitými jary. Hluboké dílo času pak v subjektu, jenž se odpoutal od otce, osvo-

bozuje od této minulosti. as je nedefinitivnost definitivního, je to vždy po ínející jinakost završeného - ono „vždy“ v tomto novém poínání. Dílo asu p ekra uje ono pozdržení definitivního, které umožňuje nep etřitost trvání. Je t eba prolomení nep etřitosti i kontinuity skrze prolamování. Podstata asu záleží v tom, že je to drama, mnohost akt , v níž následující jednání p ínější rozuzlení p edchozího. Bytost se ned je jedním rázem v nenapravitelné p ítomnosti. Skute nost je to, co je, avšak bude ještě jednou, jindy jakožto svobodn znovuuchopená a odpušt ná. Nekone ná bytost se d je jako as, to jest v mnoha asech skrze mrtvý as, odd lující otce od syna. Podstatou asu není kone nost bytosti, jak se domnívá Heidegger, nýbrž její nekone nost. Rozsudek smrti se nep íbližuje jako konec bytí, nýbrž jako neznámá, jež jako taková suspenduje moc. Ustavení intervalu, který osvobozuje bytost z omezení osudu, vyžaduje smrt, Nicota tohoto intervalu - mrtvý as -je d ním nekone na. Vzk íšení je hlavní událost asu. V bytí tedy není kontinuita. as je p etřitý. Jeden okamžik nevychází z druhého bez p erušení n jakou extází. Okamžik ve svém pokračování nachází smrt a znovu se probouzí. as tvo í smrt a vzk íšení. Avšak tato formální struktura p edpokládá vztah Já k Druhému a ve svých základech plodnost, procházející skrze diskontinuum, jímž je ustaven as.

Psychologické faktum oné *felix culpa* - ono navíc, jež p ínější usmí ení dík zlomu, který znovu zaceluje, tedy poukazuje na celé mysterium asu. Fakt a ospravedln ní asu záleží ve znovupo etí, které umož uje ve vzk íšení všech on ch komposibilití, ob tovaných v p ítomnosti. Toto vzk íšení se d je skrze plodnost.

Pro je ona druhá strana odd lena od této? Pro , máme-li jít za dobrem, je t eba zla, vývoje, dramatu, odd lení? Znovupo ínání v diskontinuitním ase p ínější mladost, a tedy infinitní d ní asu. Nekone né existování asu zajiš uje situaci soudu, této podmínky pravdy, i za dnešním neúsp chem dobra. Skrze plodnost mám v ruce nekone ný as, nutný k tomu, aby byla vyslovena pravda; aby se partikularismus apologie prom nil v ú inné dobro, které dává onomu já této apologie jeho partikularitu - aniž by d jiny rozlamovaly a rozbíjely tuto údajn ještě subjektivní shodu.

Avšak nekone ný as je rovn ž nové zproblematizování pravdy, kterou slibuje. Sen o š astné v nosti, trvající v lov ku vedle jeho št stí, není pouhé pomýlení. Pravda vyžaduje sou asn nekone ný as

i as, který by mohla zpečetit, as dovršený. Dovršení asu není smrt, nýbrž mesiánský as, v němž se ustaví nové obrací ve věčné. Mesiánské vítězství jeisté vítězství. Je předem vyzbrojeno proti odvetě zla, jehož návrat nekonečný as nezakazuje. Je tato věčnost novou strukturou asu anebo krajní bdlostí mesiánského vědomí? - Tento problém již přesahuje rámec této knihy.

## ZÁV RY

### 1. Od podobného ke Stejnému

V celé této knize nešlo o popis psychologie vztahů mezi lidmi, za nimiž by stále probíhala věčná hra fundamentálních kategorií, vyjadřující s konečnou platností prostou formální logiku. Vztah mezi lidmi, ideu nekonečna, to, že není jaký obsah má být v nádobě, do níž se nevejde - to jsme naopak v této knize popsali jako samu logickou osnovu bytí. Určování nějakého pojmu v okamžiku, kdy dochází k individualizaci, se nedá je přidáním nějaké poslední „specifické difference“, a to ani látkové. Takto vzniklé individuality by se v rámci nejnižšího druhu nedaly rozlišit. Tato individualita je zcela bezbranná v hegelovské dialektice, která ji redukuje na pojem, nebo samo ukazování prstem na nějaké zde a nyní předpokládá odkazy na *situaci*, v níž se zvěň identifikuje pohyb ukazováku. Identita individua nespočívá v tom, že je podobné či rovné sobě samému a dá se identifikovat zvěň ukazujícím prstem, nýbrž že je *totéž* - je sebou samým, že se identifikuje zevnitř. Existuje logický přechod od podobného ke Stejnému: jedinou cestou logicky vystoupí z logické sféry *vystavené na pohled* a organizované jako totalita obrácením této sféry do interiority já, obrácením, lze-li to tak říci, vypuklého ve vyduté. A analýza interiority v celé této knize popisuje podmínky tohoto obrácení. Takové vztahy jako idea nekonečna, které formální logika pohledu nemůže propustit jako absurdní a které nás nutí interpretovat v theologických či psychologických pojmech (jako zázrak nebo přelud), dostávají zase své místo v logice interiority, v jakési mikro-logice, kde pokračuje logika dál za . Vztahy mezi lidmi neposky-

tují jen lepší empirický materiál ke zpracování v pojmech logiky rod a druh . Jsou p vodním rozvinutím Vztahu, který se už nevystavuje pohledu, jenž by mohl zahrnout oba jeho leny, nýbrž *se d je* od Já k Jinému v setkání tvá í v tvá .

## 2. Bytost je exteriorita

Bytost je exteriorita. Tato v ta neznamená jen odmítnutí iluzí subjektivity a tvrzení, že pouze objektivní formy - na rozdíl od pís in, kde m že uvíznout a zabloudit neukázn né myšlení - zasluhují název bytost. Takové pojetí by nakonec rozvrátilo exterioritu, nebo subjektivita sama by se v exteriorit rozplynula a ukázala by se jako pouhý moment panoramatické hry. Pak už by exteriorita neznamerala v bec nic, nebo by pohltila samu interioritu, která oprav ovala toto pojmenování.

K udržení exteriority však nesta í tvrdit, že subjekt se v objektivit nerozplyne a že exteriorita stojí proti n mu. V tomto p ípad by exteriorita dostala relativní smysl jako velké v í malému. Nicmén v absolutnu by subjekt i objekt byly zase ástmi téhož systému, panoramatickou hrou a (vzájemným) odhalováním. Exteriorita - nebo snad jinakost - by se prom nila ve Stejné; a nad vztahem mezi vnit kem a vn jškem by bylo ještě místo, odkud m že bo ní pohled vnímat celý tento vztah, obejmout a nahlížet ( i pronikat) jejich hru nebo poskytovat to poslední jevišt , kde by se odehrával tento vztah, kde by se *doopravdy* naplnilo jeho bytí.

Bytost je exteriorita: sám výkon jejího bytí spo ívá v exteriorit , a myšlení je nejvíce poslušno bytí, když se nechá ovládnout touto exterioritou. Exteriorita je skute ná (pravá) ne v pohledu z boku, který ji vidí jako prot jšek interiority, nýbrž v setkání tvá í v tvá , které už není zcela vid ním, nýbrž vid ní p esahuje. K setkání tvá í v tvá dochází odn kud, z n jakého bodu, odd leného od exteriority tak d - kladn , že drží pohromad sám za sebe, je já. Takže každý jiný vztah, který by nevycházel z tohoto odd leného a tedy nahodilého bodu (jehož nahodilost a odd lenost se však d jí pozitivn jako já), by se ocitl mimo - nutn subjektivní - pole pravdy. Pravá podstata lov ka se ukazuje v jeho tvá í, kde je n ím nekone n jiným než obdoba, prot jšek a nep ítel mé násilnosti, který už s mým násilím zápasí v d -

jinném sv t , kde jsme oba ástí téhož systému. Tvá zastavuje a zneškod uje mé násilí svou výzvou, která není násilná a p ichází shora. Pravda bytosti není *obraz* bytosti, *idea* její podstaty, nýbrž bytost umíst ná do subjektivního pole, které *zkresluje* vid ní, ale práv tím dovoluje exteriorit , aby se cele vyjád ila jako p ikázání a autorita; nad azenost a nic jiného. Toto zak ívení intersubjektívního prostoru vychyluje odstup sm rem vzh ru, nefalšuje bytost, ale jen umož uje její pravdu.

Na tuto odchylku, kterou „p sobí“ pole subjektivity, nelze „brát ohled“ a tak ji „korigovat“. Tvo í sám zp sob, jak se exteriorita bytosti ve své pravd d je. Nemožnost „totální reflexe“ neplyne z n jaké nedostate nosti subjektivity. Takzvan „objektivní“ povaha jsoucen, jak se objevuje mimo toto „zak ívení prostoru“ - totiž fenomén - naopak ukazuje, že se metafysická pravda - vyšší pravda v doslovném smyslu slova - ztratila. Toto „zak ívení“ intersubjektívního prostoru, kde se d je exteriorita jako nad azenost (ne íkáme „kde se objevuje“), je t eba odlišovat od nahodilosti, jež se zmoc uje objevujících se p edm t svými „hledisky“. Ale tato nahodilost, zdroj omyl a mín ní, plod násilného odporu proti exteriorit , je cenou, již je t eba za ono zak ívení zaplatit.

„Zak ívení prostoru“ vyjad uje vztah mezi lidskými bytostmi. Že Druhý stojí výš než Já by byl pouhopouhý omyl, kdyby to, jak ho p i-jímám, spo ívalo ve „vnímání“ n jaké podstaty. Sociologie, psychologie a fyziologie jsou takto hluché k exteriorit . lov k jakožto Druhý k nám p ichází zvn jšku, jako odd lená - ili svatá - tvá . Jeho exteriorita - to jest jeho výzva ke mn - je jeho pravdou. Moje odpov se nep idává k jakémusi "jádru" jeho objektivit jako p ípadek, nýbrž jen *produkuje* jeho pravdu (kterou jeho „hledisko“, jeho pohled na mne nem že zrušit). Tento pesah pravdy v í bytosti a v í její ideji, které míníme metaforou „zak ívení intersubjektívního prostoru“, znamená božskou intenci každé pravdy. Toto „zak ívení prostoru“ je možná sama p ítomnost Boží.

Tvá í v tvá - poslední a nep evoditelný vztah, který nelze obsáh-nout žádným pojmem, aniž by se myslitel, který myslí tento pojem, okamžit ocitl p ed tvá í nového tazatele - umož uje pluralitu spo-le nosti.

## 3. Kone né a nekone né

Exteriorita jako podstata každé bytosti znamená odpor, který klade lidská rozmanitost logice, jež rozmanité totalizuje. Pro tuto logiku je mnohost úpadkem Jednoho i Nekone na, umenšením v bytí, které by každá z rozmanitých bytostí měla p ekonat, aby se mohla vrátit od mnohého k Jednomu, od kone na k Nekone nu. Metafysika, vztah k exteriorit , to jest k nad azenému, naopak nazna uje, že vztah kone na a nekone na nespo ívá v tom, že se kone né nechá pohltit svým prot jškem, nýbrž že setrvá ve svém vlastním bytí, z stává a jedná zde na zemi. Strohé št stí dobroty by p evrátilo sv j smysl a zvrhlo by se, kdyby nás sm ůovalo s Bohem. Chápat bytost jako exterioritu - rozejít se s p edstavou panoramatického existování bytostí a s p edstavou totality, v níž vzniká - dovoluje pochopit smysl *kone ného*, aniž by jeho omezenost uprost ed nekone na musela znamenat n jaký nepochopitelný úpadek nekone na; aniž by kone nost znamenala stesk po nekone nu, touhu po návratu. Považovat bytost za exterioritu znamená nahlédnout, že nekone no je Touha po nekone - nu, a tak pochopit, že d ní a zjevování nekone na volá po odd lení a po vzniku absolutn nahodilého já ili po átku.

Rysy omezení a kone nosti, kterých odd lení nabývá, nestvrzují, že je jenom „mén " ve vztahu k „nekone n víc" a k bezchybné plnosti nekone na; zajiš ují samo p esahování nekone na, nebo konkrétn e eno všeho, co je navíc v í bytí - všeho Dobra - jež se d je ve vztahu mezi lidmi. Z tohoto Dobra je t eba chápat negativitu kone ného. Z lidského vztahu vzniká to, ím Dobro p esahuje bytí, ím mnohost (rozmanitost) p evyšuje Jedno. Lidský vztah nedává dohromady (jako v mýtu ze Symposia) porušený celek dokonalé lidské bytosti, o níž mluví Aristofanés - ani tak, že by se no il zpátky do celku a vzdal se sám sebe v ne asovosti, ani tak, že by dobýval celek skrze d jiny. Dobrodružství, jež za íná odd lením, je absolutn nové ve vztahu k blaženosti Jednoho a k jeho pov stné svobod , svobod pop ít nebo pohltit Jiného, aby nemohlo dojít k žádnému setkání. Dobro p esahující Bytí a p esahující blaženost Jednoho - v tom se hlásí p esný koncept stvo ení, které není ani pop ením, ani omezením, ani emanací Jednoho. Exteriorita není pop ení, nýbrž div.

## 4. Stvoření

Theologie neproz eteln mluví o ideji vztahu mezi Bohem a jeho stvořením v ontologických pojmech. Předpokládá logické privilegium totality, která je primární bytí. A tak jí přináší obtíž porozumět, že nekonečná bytost může mít nebo strpět vedle sebe něco, co je mimo ni, a že svobodná bytost může zapustit kořeny v nekonečnosti nějakého Boha. Ale transcendence právě vzdoruje totalitě a vymyká se pohledu, který by ji chtěl zvenčí zahrnout. Transcendentní se totiž vymyká z každého „pochopení“ transcendence, které se naopak odehrává před jeho tváří. Pokud se pojem totality kryje s pojmem bytí, dostáváme se pojmem transcendentního za kategorie bytí. Tak se posvém dostáváme k platonské ideji Dobra, které přesahuje Bytí. Transcendentní je to, co nemůže být zahrnuto. To je podstatné zpeřesnění pojmu transcendence, neužívající žádných theologických pojmů. To, co přináší nesnáze tradiční theologii, která pojednává o stvoření v ontologických pojmech – Boh opouští svou věčnost, aby tvořil – vystupuje jako první pravda před oči takové filosofie, jež vychází z transcendence: rozpětí mezi věčností a časem je tím nejlepším rozlišením totality a oddělení. Potom se však Druhý svým významem, předcházejícím mé iniciativě, podobá Bohu. Tento význam má důvod, než přijde moje iniciativa *Sinngebung*.

Ideu totality, v níž ontologická filosofie vskutku sjednocuje – čili chápe – mnohost, je právě třeba nahradit ideou oddělení, které vzdoruje syntéze. Tvzení o přívodu z ničeho skrze stvoření popírá předchozí společenství všech věcí v lidské věčnosti, z nichž filosofické myšlení vedené ontologií dává vyvstávat bytostem jako ze společné matky. Absolutní neshoda oddělení, kterou transcendence předpokládá, je nejlépe vyjádřena pojmem stvoření, kde je zároveň zakotvena jak vzájemná přívuznost všech bytostí, tak i jejich radikální roznorodost, jejich vzájemná exteriorita jakožto vzešlých z nicoty. Lze mluvit o stvoření, chceme-li charakterizovat jsoucna situovaná v transcendenci, jež se neuzavírá v totalitu. V setkání tváří v tvář nemá já ani privilegované postavení subjektu ani postavení věcí, určené svým místem v systému. Je obhajobou, e í *pro domo*, avšak je to e ospravedlnění před Druhým; on je to první, co chápeme, nebo je s to ospravedlnit moji svobodu, od níž neeká ani *Sinngebung*, ani smysl.



V situaci stvo ení je já pro sebe, není však *causa sui*. V le já se osv d uje jako nekone ná (tj. svobodná), i omezená jakožto pod í-zená. To, co ji omezuje, není sousedství druhého, který je transcendentní a tedy ji *nedefinuje*. Všecka já dohromady netvo í totalitu. Neexistuje privilegovaná rovina, kde by bylo možno uchopit tato já v jejich principu. Je to An-archie, která je pro mnohost podstatná. Bez společné roviny totality, kterou marn hledáme, abychom k ní mnohost vztáhli, se nikdy nedozvíme, která v le ve svobodné h e v lí tahá za provázky; nedozvíme se, kdo si hraje s kým. Ale celým tímto ví- ením a chv ním proniká jeden princip, když se p edstaví tvá a dovo- lává se spravedlnosti.

## 5. Exteriorita a e

Vyšli jsme z odporu, který bytosti kladou totalizaci - z mnohosti bez sou tu, kterou tvo í, z nemožnosti smít it je ve Stejném.

Tato nemožnost smí ení bytostí - tato radikální r znorodost - ve skute nosti ukazuje na jistý zp sob vznikání a na ontologii, která se liší od panoramatické existence a jejího odhalování. Ty znamenají pro zdravý rozum, ale i pro filosofii od Platóna po Heideggera totéž, co vystupování bytosti v bec, nebo pravda i odhalení je zároveň dílem i podstatným p sobením bytí - bytí jsoucího - a všeho lidského cho- vání, které koneckonc ídí. Heideggerovská teze, podle níž každý lidský postoj spo ívá v „p ívád ní na sv tlo“ (sama moderní technika je podle ní jen zp sob vyvád ní i vystupování v cí ve smyslu „sta- v ní do plného sv tla“), spo ívá na tomto primátu panoramatického. Rozpad totality, odmítnutí panoramatické struktury bytí, se týká sa- motného existování bytostí a nikoli uspo ádání nebo konfigurace jsoucen vzpouzejících se systému. Podobn í analýza, která chce uká- zat intencionalitu jako zam ení na viditelné, *na ideu*, vyjad uje tuto vládu panoramatického jako poslední p sobnost bytí, jako bytí jsoucí- ho. Tento rys z stává zachován i v moderní analýze afektivity, praxe a existence, p es všechna zjemn ní pojmu kontemplace. Jedna ze zá- kladních tezí této knihy spo ívá v tom, že struktura noesis-noema není prvotní strukturou intencionality (což neznamená interpretovat intencionalitu jako logický vztah nebo p í innost).

Exteriorita bytosti totiž neznamená, že by mnohost postrádala ja- kýkoli vztah. Jenomže vztah, který váže tuto mnohost dohromady, ne-

vyplyne propast oddělení, nýbrž ji potvrzuje. V tomto vztahu jsme rozpoznali *e*, která vzniká jen v setkání *tvá í v tvá*, a v *e* i jsme rozpoznali využíování. Využíování je způsob, jak se dle pravda, která není mým dílem, za niž nevduším svému nitru. Říkáme-li, že pravda se dle právě tak, modifikujeme původní smysl pravdy i strukturu *noesis-noema* jako smysl intencionality.

Nebo bytost, která ke mně mluví a které odpovídám nebo které se táž, se mi nenabízí, *nedává* takovým způsobem, abych si mohl její projev přivlastnit, připodobnit svému nitru a přijímat jako kdyby pocházel ze mne samotného. Naproti tomu vidění postupuje tímto způsobem, zcela nemožným v rozhovoru. Nebo vidění je podstatně přijímání (adekvace) vnějšího k vnitřnímu (exteriority k interioritě), exteriorita se zde rozpouští v kontemplanující duši a jako *adekvátní idea* se ukazuje být a priori výsledkem nějakého *Sinngebung*. Exteriorita rozhovoru se nemůže obrátit v interioritu. Ten, s kým hovořím, nemůže být žádným způsobem přiját do mého soukromí. Je vždycky vně. Vztah mezi oddělenými bytostmi není jejich shrnutím (netotalizuje), je to „vztah bez vztahu“, <sup>54</sup> který nikdo nemůže uchopit jako celek ani tematizovat. Jakmile se tento vztah začne myslet a shrnovat, vzniká touto „reflexí“ nová roztržka v bytí: kdo o něm mluví, říká ho zase někomu. Vztah mezi „kusy“ odděleného bytí je vztah *tvá í v tvá*, vztah neredukovatelný a nejzazší. Jakmile uchopím svůj protějšek myšlenkou, vystupuje za ním nový tak, jako jistota *cogito* vystupující za každým popřením jistoty. Popis vztahu *tvá í v tvá*, o který jsme se zde pokusili, říkáme Jinému, totiž *tená i*, který zase vystupuje za mým výkladem a mou moudrostí. Filosofie není nikdy moudrostí, protože ten, s kým hovořím, jí unikl v okamžiku, kdy ho uchopila. Toho druhého, jemuž se to „všechno“ říká, a je to učitel nebo žák, filosofie oslovuje v podstatně liturgickém smyslu, vyzývá. Právě proto rozhovor *tvá í v tvá* neváže subjekt k objektu a liší se od tematizace, svou podstatou adekvátní, nebo žádný koncept nemůže uchopit exterioritu.

Tematizovaný předmět zůstává o sobě, ale k jeho podstatě patří, že já ho vím, a to, co má navíc jako o sobě v mém vdučení, je postupně vstřebáváno vdučením. Rozdíl mezi vdučením, které se týká předmětu, a vdučením, které se týká jeho bytí o sobě i jeho stálosti, se

---

<sup>54</sup> Francouzsky *rapport* znamená vztah, ale zároveň i zprávu o něčem. Doslova tedy „vztah, o němž nelze podat zprávu“ - pozn. překl.

zmenšuje v průběhu vývoje myšlenky, která je podle Hegela dle jinami samými. Objektivita je vstřebávána absolutním vědomím a tím se bytost myslícího, lidskost člověka, přizpůsobuje k trvalosti toho, co je stále o sobě v rámci totality, kde se lidskost člověka a exteriorita předmětu zároveň uchovávají a pohlcují. Nesvědčí transcendence exteriority jen o nedokonalém myšlení a nebude v totalitě překonána? Neměla by se exteriorita převrátit v interioritu? Není nakonec špatná?

Nezabývali jsme se exterioritou bytosti jako formou, kterou bytost nabývá nahodile nebo dočasné v rozptýlení i ve svém úpadku, nýbrž jako jejím existováním samým - exterioritou nevyčerpatelnou a bez konce. Taková exteriorita se otevírá ve Druhém, a vzdaluje se od tematizace. Brání se však tematizaci proto, že se děje v bytosti, která se vyjadřuje. V odhalení, kde vystupuje tvar, kde vystupuje něco *jakožto* něco, se odhalené zřídka své originality, své jedinečné existence. Naproti tomu ve výrazu spadá zjevování v jedno s tím, co se zjevuje a co se samo účastní svého zjevování. Proto zůstává vnější v i každému obrazu, který bychom si chtěli podržet a představuje se tak, jako člověk, který skloňuje své jméno, jímž ho budeme moci vyvolat, i když vždycky zůstane zdrojem své přítomnosti. Toto představování říká: „já jsem já“ a nic jiného, k němu bychom chtěli připojovat. Toto představování vnější bytosti, která se v našem světě nemá na co odvolávat, jsme nazvali tvář. A vztah k tváři, která se představuje ve slovu, jsme popsali jako touhu - dobrotu a spravedlnost.

Slovo uniká vidění, protože mluvící neposkytuje o sobě jen obrazy, ale je osobní přítomen ve svém slovu a absolutně vnější v i každému obrazu, který po sobě zanechal. Exteriorita se vědomě i koná, rozvinuje, usiluje. Ten, kdo mluví, účastní se svého zjevování a není vystižen představou, kterou by si posluchač chtěl podržet jako hotový výsledek mimo vlastní vztah rozhovoru, jako kdyby se tato přítomnost slovem dala redukovat na *Sinngebung* toho, kdo naslouchá. Je neustálým pokračováním *Sinngebung* významem. Tato přítomnost pokračuje rozměrem mého já a nedá se vyčerpat mým viděním. Přetékání exteriority nepřiměřené každému vidění (které ji nicméně měří), představuje právě výškový rozměr ili božství exteriority. Božství zachovává odstup. Rozmluva je rozmluva s Bohem a ne se sobě rovnými, jak to rozlišuje Platón ve Faidru. Metafysika je podstatou této věci s Bohem a vede vzhledu nad bytí.

## 6. Výraz a obraz

Přítomnost Druhého – či výraz, zdroj každého významu, nenazírám jako srozumitelnou podstatu, nýbrž slyším jako *é*, jeho vnější projev. Výraz *é* či *tvá* představuje obrazy, které jsou vždy imanentní v mém myšlení, jako kdyby pocházely ze mne. Toto představování, neprovoditelné na představu představování, se děje v *mí* *é* (*é* *p* *emí* *é*) Touhy a dobroty jakožto mravní nesoumravnost mezi mnou a jiným. Odstup této exteriority okamžitě *mí* *í* směřem vzhůru. Oko je *m* že pojmát jen díky tomu, že zaujímá nějaké místo v rozvrhu vzhůru-dol, který je prvotní skuteností mravnosti. Jakožto přítomnost exteriority se *tvá* nemůže nikdy stát obrazem či intuicí. Každá intuice závisí na nějakém významu, který nelze na intuici převést. Význam přichází z *v* *tší* dále než intuice a jen on přichází zdáli. Význam neprovoditelný na intuice se pomáhá Touhou, mravností a dobrotou – jako nekonečný nárok *v* *í* sobě, *é* Touha po Jiném, *é* vztah k nekonečnu.

Přítomnost *tvá* *é* – či výraz se nedá zařadit mezi jiné smysluplné projevy. Všechna lidská díla mají nějaký smysl, ale lidská bytost sama je ihned opouští; *lov* *ka* lze odhadovat z jeho díla, i on se dává v podobu „jakožto“. Mezi prací, z níž vycházejí díla, jež mají smysl pro druhé a jež si druhí mohou opatřit jako zboží odražené v penězích – a mezi *é* *í*, kde se já sám, nenahraditelný a bdělý, ústním svého projevoování – je hluboká propast. Ale tato propast zeje energií bdělé přítomnosti, která svými výraz *neopouští*. Není v *í* výrazu tím, čím je *v* *le* *v* *í* svému dílu, které opustí a ponechá jeho osudu a shledává, že chtěla „spoustu *v* *cí*“, které nechtěla. Nebo nesmyslnost *t* *chto* *d* *l* neplyne z nedostatečnosti myšlenky, která je utvářela; plyne z anonymnosti, do níž tato myšlenka okamžitě upadá, ze zneuznání *d* *l* *níka*, které je výsledkem této podstatné anonymnosti. Jankélévitch správně říká, že práce není výraz (*L'austérité et la vie morale*, str. 34.). Když si opatřuji dílo, desakralizuji bližního, který je *ud* *lal*. *lov* *k* je skutečně zvláštní a nezahrnutelný pouze ve výrazu, kde *m* že „přispět na pomoc“ svému vlastnímu projevu.

V politickém životě, kde chybí protějšek, si lidstvo rozumí na základě svých děl; lidstvo zamítnutelných osob, vzájemných vztahů. Nahrazování jednoho *lov* *ka* druhým, tato *p* *vodní* neúcta, umožní

vyko is ování samo. V d jinách - d jinách Stát - se lidská bytost objevuje jako souhrn svých d l: ješt za živa je svým vlastním d - dictvím. Spravedlnost znamená znovu umožnit výraz, kde se v ne- vzájemnosti osoba p edstavuje jako jedine ná. Spravedlnost je právo na slovo. Na tomto míst se snad otvírá perspektiva náboženství. Vzdaluje se politického života, k n muž ani filosofie nemusí nutn vést.

## 7. Proti filosofii Neutra

Jsme tedy p esv d ení, že jsme se rozešli s filosofií Neutra: s heideggerovským bytím jsoucího, jehož neosobní neutralitu pomohlo odhalit Blanchotovo kritické dílo, s Hegelovým neosobním rozumem, který osobnímu v domí ukazuje jen své lsti. S filosofií Neutra, na níž se shodují myšlenkové proudy tak odlišné svým p vodem i svým p - sobením, a oznamují konec filosofie. Vychvalují totiž poslušnost, kterou nep ikazuje žádná tvá . Touha zakletá v Neutru, která se prý zjevila p edsokratik m, nebo touha vyložená jako pot eba a tím spojená s podstatnou násilností inu, propouští filosofii a libuje si jen v um ní nebo politice. Vyzvedání Neutra se m že projevovat v tom, že My je p vodn jší než Já, že situace je p vodn jší než bytosti v situaci. Zd raz ovali jsme, že lov k se odd luje užíváním sv ta, nebo jsme považovali za nutné vysvobodit Já ze situace, v níž je filosofové postupn rozpustili tak dokonale jako v hegelovském idealismu, kde rozum pohlcuje subjekt. Materialismus netkví v objevu prvo adé funkce smyslovosti, nýbrž v primátu Neutra. Tam, kde se Neutrum bytí staví nad jsoucího, který je tímto bytím bez svého v domí n jak ur ován, tam, kde se podstatné události d jí bez v domí jsoucích, tam se vyznává materialismus. Heideggerova pozdní filosofie se stává tímto hanebným materialismem. Hledá zjevování bytí v pobytu lov ka mezi Nebem a Zemí, v o ekávání boh a ve spole nosti lidí a považuje krajinu, zátiší bez lidí „*nature morte*“, za p vod lidství. Bytí jsoucího je Logos, který není slovem nikoho. Za neme-li tvá í jako zdrojem, kde se objevuje každý smysl, tvá í v její absolutní nahot , v její bíd hlavy, která nemá kde spo inout, budeme tvrdit, že bytí se d je ve vztahu mezi lidmi, že iny jsou vedeny spíše Touhou než pot ebou. Touhou, jež nevychází z nedostatku, metafysickou Touhou, touhou po osob .

## 8. Subjektivita

Bytost je exteriorita a exteriorita se pro odd lenou bytost skute n d je v subjektivním poli. Odd lení se pozitivn napl uje jako interiorita bytosti, která se vztahuje k sob a drží se sama ze sebe - až po bez-božnost! Vztah k sob , který se konkrétn ustavuje i napl uje jako užívání ili št stí, vysta í podstatn sám se sebou a drží se v rukou od svého p vodu, rozvíjí se v d ním, jehož kritika (uchopení svého vlastního úd lu) rozvíjí poslední podstatu.

Pro metafysické myšlení, kdy kone ná bytost má ideu nekone na, kde se d je radikální odd lení a zárove vztah s jiným, jsme vyhradili pojem intencionality, v domí n eho. Je to pozornost ke slovu i p i-jetí tvá e, pohostinnost, a ne tematizace. V domí sebe není dialektický odraz metafysického v domí, jež mám o Jiném. A jeho vztah k sob už v bec není *p edstavou* o sob . Napl uje se tím, že *se drží* - ještě d ív, než se uvid í, *zako e uje v sob* jako t lo a drží se ve své interiorit , ve svém domí . Tak pozitivn napl uje odd lení a p ítom se nestává pouhým pop ením bytosti, od níž odd luje. Ale práv jen tak m že bytosti p íjímat. Subjekt je hostitel.

Odd lení dává subjektivní existenci její obrysy. Individuace je vnit ní *ztotožn ní* bytosti, jejíž identita je její podstatou, identifikací Stejného. Individuace není utvá ení pól jakéhosi vztahu, který bychom nazývali odd lením. Odd lení je sám akt individuace, obecná možnost, aby se n co, co vstupuje do bytí, vymezilo nikoli svým vztahem k celku, svým místem v n jakém systému, nýbrž vycházejíc samo ze sebe. Skute nost vycházení ze sebe se rovná odd lení. Ale ke skute nosti vycházení ze sebe a k odd lení samému m že dojít jen tak, že se otev e dimenze interiority.

## 9. Uchovávání subjektivity - Skute nost vnit ního života a skute nost státu - Smysl subjektivity

Metafysika ili vztah k Jinému se d je jako služba a jako pohostinnost. Tak jak nás tvá Druhého uvádí do vztahu s t etím, dostává metafysický vztah mezi mnou a druhým formu *My*, sm uje ke Státu, k institucím, k zákon m, které jsou zdrojem universalit. Ale politika,

ponechána sama sobě, chová v sobě tyranii. Deformuje mne i Jiného, z nichž vzešla, nebo je soudí podle všeobecných pravidel a tedy jakoby v nepřítomnosti. V přijetí Druhého přijímám Nejvyššího, jemuž se moje svoboda podřizuje. Toto podřízení však není nepřítomnost: uplatňuje se v každém osobním aktu mé mravní iniciativy (bez níž pravda soudu nemůže vystoupit), v pozornosti k druhému jakožto jediné něčtivosti (kterou zjevnost politiky zakrývá) a která mi umožňuje vystoupit jen v jediné možnosti nějakého já. Tak je subjektivita rehabilitována v důle pravdy, ne jako egoismus vzpoučející se systému, který ho zraňuje. Proti tomuto egoistickému protestu subjektivity, proti protestu v první osobě, bude mít universalismus hegelovské skutečnosti možná pravdu. Ale jak se stejnou bohorovností postavit universální, tj. viditelné principy proti něčtivosti Druhého a necouvnout před krutostí takové neosobní spravedlnosti! A pak nezbyvá než uplatnit subjektivitu já jako jediný možný zdroj dobroty.

Metafysika nás tedy vede k dovršení já jako jediné možnosti, v níž se musí existence státu odehrávat a utvářet.

Nenahraditelná jediné možnost já, která se uchovává proti státu, vrcholí plodností. Trváme-li tedy na tom, že osobnost nelze redukovat na všeobecnost státu, nedovoláváme se existenci subjektivních událostí, které se ztrácejí v písmenách interiority a jsou pro smích rozumové skutečnosti. Dovoláváme se jistého rozměru a jisté perspektivy transcendence, která je stejně skutečná jako rozměr a perspektiva politiky, ale pravdivější, protože v ní se apologie svébytnosti neztrácí. Interiorita otevřená oddělením není nevyslovitelnost něčeho tajemného a podzemního, nýbrž nekonečný řas plodnosti, která umožňuje přijmout přítomnou chvíli jako bránu do budoucnosti. A tomu podzemnímu, které se zdálo být jen útočištěm takzvaného vnitřního, tj. pouze subjektivního života, dává vyústit do bytí.

Subjektivita přítomná v soudu pravdy není tedy jen bezmocným, skrytým, nevypovídatelným a zvenčí neviditelným protestem proti totalitě a objektivní totalizaci. A přece její vstup do bytí neprobíhá jako zašlapaní do totality, kterou oddělením předtím rozbilo. Plodnost a perspektivy, jež otevírá, potvrzují ontologický charakter oddělení. Ale plodnost nespájí zlomky rozbité totality v jeden subjektivní příběh. Plodnost otevírá nekonečný a nespojitý řas. Osvobozuje subjekt od jeho umlání tím, že mu dává překročit možné, které umlání předpokládá a nepřekračuje. Zbavuje subjekt poslední stopy fatalit

tím, že mu dovolu je být n kým jiným. V erotu se zachovávají požadavky subjektivity, ale v této jinakosti je svěbytnost p ející, zba-vená egoistické tíže.

#### 10. P ekro ení bytí

Smysl vztahu k exteriorit se nevy erpává tematizací. Tematizace ili objektivace není charakterizována jen jako nete né pozorování, nýbrž jako vztah k pevnému, k v ci, pojmu *analogia entis* už od Aristotela. Pevnost v ci neplyne ze struktur vtisknutých nete ností pozorujícího pohledu, nýbrž z jejího vztahu k asu, kterým prochází. Bytí p ed- m tu je p etrvávání, napl ování asu, který je prázdný a nezná út chu p ed smrtí jako koncem. Jestliže exteriorita neznamená to, co vystu- puje jako téma, nýbrž to, po em lze toužit, pak ani existence od- d lené bytosti, která touží po exteriorit , nespo ívá ve starosti o bytí. Existovat má smysl v jiném rozm ru než v p etrvávání totality. M že p ekra ovat bytí. Oproti spinozovské tradici se toto p ekra ování smrti ned je ve všeobecnosti myšlení, nýbrž v pluralistickém vztahu, v dobrot pro druhého, ve spravedlnosti. Bytost, která p ekra uje bytí a vztahuje se k exteriorit , není pom ována trváním. Trvání samo se stává viditelným ve vztahu ke Druhému, v n mž se p ekra uje bytí.

#### 11. Legitimní svoboda

P ítomnost exteriority v e i, která za íná p ítomností tvá e, není pou- hé tvrzení, jehož formální smysl by se už nerozvíjel dál. Vztah k tvá i se d je jako dobrota. Exteriorita bytí je mravnost sama. Svoboda, udá- lost svévolného odd lení, které zakládá já, udržuje zárove spojení s exterioritou, a ta klade morální odpor každému p isvojování a tota- lizaci bytí. Kdyby se svoboda d la bez tohoto spojení, pak by vý- sledkem každého vztahu v l n mnohosti mohlo být jen *uchopení* jedné bytosti druhou, anebo jejich spole ná ú ast na rozumu, kde žád- ná bytost nehledí do tvá e jiného, nýbrž kde se všechny bytosti po- pírají. Poznání ili násilí by se ukázaly být t mi událostmi, jimiž se v rámci mnohosti uskute uje bytí. Spole né poznání sm uje k jed- not , a to bu v podob racionalního systému, který se objeví upro-



st ed mnohosti bytostí, v n mž tyto bytosti jsou pouhými p edm ty a jemuž vd í za své bytí; anebo k brutálnímu dobývání druhých bytostí násilím mimo jakýkoli systém. Jak ve v deckém myšlení, tak v p edm tu v dy a kone n í v d jinách, chápaných jako zjevování rozumu a - kde se násilí samo ukazuje jako rozum, všude filosofie vystupuje jako uskute n ní bytí, totiž jeho osvobození tím, že se mnohost potla í. Poznání by bylo potla ením Jiného, chápáním - bu uchopením anebo vid ním, které chápe p ed uchopením. V této knize znamená metafysika n co docela jiného. Její pohyb sice vede k transcendentnímu jako takovému, transcendence však neznámá p i-svojení *toho co jest*, nýbrž úctu k n mu. Pravda jako úcta k bytosti, to je smysl metafysické pravdy.

I když v protikladu k tradici o prvenství svobody jako míry bytí upíráme vid ní jeho prvenství v bytí a popíráme, že by se lov k mohl domoci úrovn logu, p ece neopouštíme ani p du racionalismu, ani ideál svobody. lov k není iracionalista, mystik i pragmatik jen proto, že nev í v totožnost moci a logu. lov k není proti svobod jen proto, že pro ni hledá n jaké ospravedln ní. Rozum a svoboda se nám zdají být založeny v p edchozích strukturách bytí, jejichž první artikulace jsou nazna eny metafysickým pohybem i úctou i spravedlností totožnou s pravdou. Jde nám o to p evrátit to po adí pojm , podle n hož pravda spo ívá na svobod . Ospravedln ní, obsažené v pravd , nespo ívá na svobod chápané jako nezávislost v i každé exteriorit . Tak by tomu jist bylo, kdyby ospravedln ná svoboda m la prost vyjad ovat to, co se subjektu samo vnucuje jako racionální. Ale pravá exteriorita je metafysická - neleží na odd lené bytosti jako b emeno a p ikazuje jí jako svobodné. Tato kniha se pokouší popsat metafysickou exterioritu. Jedním z d sledk , které vyplývají p ímo z tohoto pojmu je to, že považujeme svobodu za n co, co vyžaduje ospravedln ní. Zakládá-li se pravda na svobod , p edpokládá se svoboda, která se ospravedl uje sama. Svobod by se nemohlo stát nic horšího, než že by se ukázala být kone ná. Nezvolit svoji svobodu - to je vrchol absurdity a tragédie existence, to je iracionální. Heideggerovská *Geworfenheit* ozna uje kone nou svobodu a tudíž iracionální. Setkání s Druhým u Sartra ohrožuje moji svobodu, pohled druhé svobody znamená újmu na mé svobod . Zde se snad s nejv tší silou projevuje neslu itelnost bytí s tím, co z stává opravdu vn jší. Nám se tu však spíše ukazuje problém ospravedln ní svobody: ne-

uvádí přítomnost druhého v pochybnost naivní legitimitu svobody? Nejeví se svoboda sobě samé jako stud za sebe? A redukována na sebe jako uchvatitelství? Iracionálnost svobody neplyne z jejího omezení, ale z nekonečnosti její libovůle. Svoboda se musí ospravedlnit. Omezena na sebe nevede ke svrchovanosti, nýbrž k libovůli. Bytost, kterou má vyjadřovat v její plnosti, se právě skrze ni - ne kvůli její omezenosti - ukazuje být něčím, co nemá svůj důvod v sobě. Svoboda se neospravedluje svobodou. Vydat počet z bytí nebo být v pravdě neznamena porozumění ani chopit se něčeho, ale naopak setkat se s druhým bez alergie, to jest ve spravedlnosti.

Přítoupat ke Druhému znamená zpochybnit moji svobodu, moji živoucí bezprostřednost, moji vládu nad věcmi, svobodu „síly v pohybu“, dravost proudu, kterému je všechno dovoleno - dokonce i vražda. Přikázání „Nezabiješ“ staví před oči tvá, kde vystupuje Druhý a podrobuje moji svobodu soudu. Svobodné přimknutí k pravdě, přítomnost poznávání, svobodná vůle, která se podle Descarta v rámci jistoty přibližuje k jasné ideji, si proto musí hledat důvod, který se nekryje s vyzařováním této jasné a zvětné ideje samé. Jasná idea, která se prosazuje svou jasností, se dovolává přímé osobního inu svobody, svobody samotné, která se nezpochybňuje, ale mluví nanejvýš utrpět nezdar. Zpochybňuje se teprve v morálce. Tak morálka řídí dílo pravdy.

Mohlo by se říci, že radikální zpochybnění jistoty vede jen k hledání jiné jistoty: že ospravedlnění svobody odkazuje ke svobodě. Zajištění. Jen potud, že ospravedlnění nemluví vyústit v ne-jistotu. Ale mravní ospravedlnění svobody není ve skutečnosti ani jistota ani ne-jistota. Nemá statut výsledku, ale děje se jako pohyb a život; znamená obracet se na svoji svobodu s nekonečným nárokem, být k ní radikálně neshovívavý. Svoboda se neospravedluje v domě jistoty, nýbrž nekonečným nárokem vůči sobě, překračováním každého istého sv domí. Ale tento nekonečný nárok vůči sobě právě proto, že zpochybňuje svobodu, mne staví do situace a udržuje v situaci, kde nejsem sám, kde jsem souzen. Přítomná podoba vztahu mezi lidmi (socialit ), osobní vztah, tkví v přítomnosti spravedlnosti, která mne soudí, a ne v lásce, která mne omlouvá. Ten, kdo mne soudí, není totiž žádné Neutrum. Před Neutrem jsem spontánně svoboden. V nekonečném nároku vůči sobě se odehrává podvojnost setkání tváří v tvář. To není důkaz Boha, nebo se jedná o situaci, která přechází kaž-

dému d kazu a je metafysikou samou. Etika p esahující vid ní i jisto-  
tu rýsuje strukturu exteriority jako takové. Morálka není odv tví filo-  
sofie, nýbrž první filosofie.

## 12. Bytost jako dobrota - Já - pluralismus - Mír

ekli jsme, že metafysika je Touha. Popsali jsme Touhu jako „míru“  
Nekone na, kterou žádná mez, žádné uspokojení nem že zastavit  
(Touha v protikladu k Pot eb ). P etržitost generací - smrt a plození -  
vyvádí touhu z v zení její vlastní subjektivity a p erušuje monotónní  
proud její identity. Vyložit metafysiku jako Touhu znamená chápat  
vznik bytosti - touhu, která plodí Touhu - jako dobrotu a n co, co  
p esahuje št stí; znamená to chápat vznik bytosti jako bytí pro dru-  
hého.

Ale „bytí pro druhého“ není negace Já, ztrácejícího se v univer-  
salit . Universální zákon sám odkazuje nakonec na n jaké tvá í v tvá ,  
které nelze postihnout žádným vn jším „hlediskem“. Tvrdit, že uni-  
versalita odkazuje na n jaké tvá í v tvá , znamená popírat (proti celé  
jedné filosofické tradici), že bytí se d je jako panorama, jako koexi-  
stence, v jejímž rámci by tvá í v tvá bylo jen jednou z variant. Celá  
tato kniha je proti takovému pojetí. Tvá í v tvá není jedním ze zp -  
sob koexistence, ba ani (panoramatického) poznání, jaké m že mít  
jeden o druhém, nýbrž tím p vodním místem vzniku bytosti, odkud  
vycházejí všechny ostatní možné vztahy. Zjevení t etího, jemuž se ve  
tvá i nelze vyhnout, d je se vždy jen skrze tvá . Dobrota není n co, co  
vyza uje na panoramaticky rozest enou anonymní kolektivitu a co se  
v ní pohlcuje. Týká se bytosti, jež se zjevuje v n jaké tvá i, ale jako  
taková nemá v nost bez po átku. Má sv j princip, p vod, vychází  
z n jakého já, je subjektivní. Ne ídí se principy, vepsanými v p iroze-  
nosti té bytosti, jež ji vyjad uje (nebo pak by stále ješt vycházela  
z n ěho universálního a neodpovídala tvá i), ani v zákoníku státu.  
Dobrota znamená jít tam, kde ji žádná vyjas ující (tj. panoramatická)  
myšlenka nep edchází, jít a nev d t kam. Dobrota jako absolutní dob-  
rodružství, v prvotní neopatrnosti, je transcendence sama. Transcen-  
dence je transcendencí n jakého já. Pouze já m že odpov d t na p i-  
kázání tvá e.

Já se tedy uchovává v dobrotě, jeho odpor proti systému se však neprojevuje sobeckým výkřikem subjektivity, které ještě záleží na štěstí a spáse jako u Kierkegaarda. Vyložit bytí jako Touhu znamená odmítnout jak ontologii osamocené subjektivity, tak ontologii neosobního rozumu, který se uskutečňuje v dějinách.

Vyložit bytí jako Touhu a jako dobrotu neznamena nejednoduše izolovat nějaké já, které by pak směřovalo k němu, co ho přesahuje. Uchopit se zevnitř - vystoupit jako já - znamená uchopit se tímž pohybem, který se už obrací navenek, extrovertuje a projevuje se, odpovídá za to, co uchopil, vyjadřuje; uvnitřní je už vně; podstatou vně je dobrota a spíše přátelství a pohostinnost. Druhý není negací Stejného, jak se domníval Hegel. Základní skutečností ontologického rozdělení na Stejně a Jiné je nealergický vztah Stejného s Jiným.

Transcendence a dobrota vystupuje jako pluralismus. Pluralismus bytí nevystupuje jako rozmanitost nějakého seskupení, rozestáního před možným pohledem, nebo tak by se hned zase totalizoval, spájel v jsoučno. Pluralismus se naplňuje v dobrotě, která jde ode mne ke druhému. Druhý jako absolutně druhý (jiný), zde může jenom vystoupit. Žádný božský pohled na tento pohyb si nemůže nárokovat, že by o něm postihl pravdu vyšší než je ta, jež se děje v dobrotě samé. Když člověk vstoupí do této pluralistické společnosti, zůstává vždycky slovem (vně může se děje dobrota) vně; ale nevystupuje z ní proto, aby se jen *viděl* uvnitř. Jednotou plurality je mír a ne soudržnost prvků, které pluralitu tvoří. Mír tedy nelze ztotožnit s ukončením bojů, které přestaly, protože není, kdo by bojoval, porážkou jedné a vítězstvím druhých, to jest universálním hbitovem i říší budoucnosti. Mír má být můj mír ve vztahu, který vychází z nějakého já a jde k Jinému, v touze a dobrotě, kde se já zároveň zachovává a existuje bez egoismu. Musí být poat z nějakého já ujištění o tom, že mravnost a skutečnost se sbíhají, ujištění o nekonečném ase, který je skrze plodnost jeho asem. Před soudem, kde se vynáší pravda, zůstane osobním já a tento soud k němu přijde zvenčí - ne však od neosobního rozumu, který osoby obelstí a vyslovuje se bez nich.

Tato situace, kde se já staví před pravdu tím, že vkládá svoji subjektivní mravnost do nekonečného asu své plodnosti - situace, která spojuje okamžik erotiky a nekonečnost otcovství - se zhmotňuje v zázraku rodiny. Rodina není jen výsledkem rozumného uspořádání ani-

mality a není jen etapou na cest k anonymní universalit Státu. Svoji totožnost nedostává od Státu, i když stát pro ni vyhrazuje jisté místo. Jako zdroj lidského asu umožňuje subjektivit , aby se postavila p ed soud a p ítom si ponechala slovo. Je to metafysicky nezbytná struktura, kterou stát nem že propustit jako Platón, ani nechat existovat, dokud sama nezmizí, jako Hegel. Biologická struktura plodnosti není omezena na biologickou skute nost. V biologické skute nosti plodnosti se rýsuje podoba plodnosti v bec, jako vztahu lov ka k lo- v ku a vztahu Já k sob , které se nepodobají základním strukturám státu. Podoba skute nosti, která se nepod ízuje státu jako prost edek a v bec už není jeho zmenšeným modelem.

Na opa ném pólu v í subjektu, žijícímu v nekone ném ase plodnosti, stojí osam lá a heroická bytost, jakou produkuje stát a jeho mužné ctnosti. P ístupuje k smrti z ísté odvahy, - a a je v c, pro kterou umírá, jakákoli. Bere na sebe kone ný as, smrt jako konec, nebo smrt jako p echod, který nezastavuje nep etržit pokračující bytí. Hrdinská existence, osam lá duše, m že dojít spásy tím, že hledá pro sebe v ný život. Jako kdyby se její subjektivita nemusela obrátit proti ní a vrátit k sob ve spojitém ase, jako kdyby se v tomto spojitém ase identita sama nestávala posedlostí, jako kdyby v identit , která trvá p es ty nejpodivn jší prom ny, nep evládla nakonec „nuda, plod chmurné nete nosti, která nabývá rozm r nesmrtnosti“.

EMMANUEL LÉVINAS

Totalita a nekonečno  
(Esej o exterioritě)

Vydalo nakladatelství OIKOYMENH.  
Z francouzského originálu *Totalité et  
Infini*, vyd. Martinus Nijhoff 1980, pře-  
ložili Miroslav Petříček jr. a Jan Sokol.  
Odpovědný redaktor Jan Sokol. Tech-  
nická redakce Jana Dvořáková. Obálku  
navrhl Zdeněk Ziegler. Sazba Miroslav  
Šedina. Tisk *Alfaprint* Praha. První vy-  
dání, Praha 1997. Tematická skupina  
02/3.

