

EMMANUEL LÉVINAS

Totalita a nekonečno
(Esej o exterioritě)

PRAHA
1997

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

Svět, který je ve vlastnictví já, je ve štědrosti vnímán z perspek-
tivy nezávislé na egoistické pozici. To, k čemu jsem zaměřen, tu není
jednoduše předmět nezúčastněné kontemplace. Neboť nezúčastněná
kontemplace se zde definuje darem, zrušením nezcizitelného vlast-
nictví. Přítomnost Druhého je toto zpochybnění mého šťastného vlast-
nění světa. Převedení smyslového na pojem závisí již na tomto řezu
do živého těla mé substance, mého domu, do mého volného dispo-
nování Druhým, které připravuje poklesnutí věcí na možné zboží.
Toto původní odnětí je podmínkou posledního zobecnění prostřed-
nictvím peněz. Převedení na pojem je první zobecnění a je podmín-
kou objektivitu. Objektivita se kryje se zrušením nezcizitelného vlast-
nictví – a to předpokládá epifanii Druhého. Celý problém zobecnění
je tedy problém objektivitu. Problém obecné a abstraktní ideje nemů-
že předpokládat objektivitu jako již konstituovanou: obecný předmět
není smyslový předmět, nýbrž předmět pouze myšlený v intenci obec-
ného a ideálního. Tímto způsobem totiž není překonána nominalis-
tická kritika všeobecné a abstraktní ideje; je ještě třeba říci, co ozna-
čuje právě tato intence všeobecného a ideálního. Přechod od vjemu
k pojmu patří ke konstituci objektivitu vnímaného objektu. Není mož-
né mluvit o nějaké intenci ideality, která je jakoby oděvem vjemu
a jejímž prostřednictvím se osamělé bytí subjektu, jež se identifikuje
ve Stejném, obrací k transcendentnímu světu idejí. Obecnost Objektu
je korelátem štědrosti subjektu, jenž vychází vstříc Druhému, vykra-
čuje za egoistickou a osamělou slast a ve výlučném vlastnictví slasti
působí rozpad obecnosti statků tohoto světa.

Uznat druhého znamená přijít k němu světem vlastněných věcí
a současně přitom prostřednictvím daru ustavit společnou obecnost
a universalitu. Řeč je universální, protože je přechodem od indivi-
duálního k obecnému, protože moje věci nabízí druhému. Mluvit zna-
mená činit svět společným, tvořit obecná místa, loci communes. Řeč
se nevztahuje k obecnosti pojmů, nýbrž rozvrhuje základy společného
vlastnění. 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, myš-
lení, universální.

Rozmluva tedy není patetický střet dvou bytostí, v němž absentují
věci i Jiní. Rozmluva není láska. Transcendence druhého, jež je jeho
eminencí, jeho výškou, jeho vznešeností zahrnuje ve svém konkrét-
ním 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 dávat či odmítat dám anebo odmítnu, ale nemohu se obejít
bez zprostředkování věcmi. Věci nejsou tak jako u Heideggera zá-
kladem místa, kvintesencí všech vztahů, ustavujících naši přítomnost
na zemi („pod nebem, ve společnosti lidí a v očekávání bohů“). Po-
sledním faktem, tím, kde se objevují věci nikoli jako to, co stavíme,
nýbrž jako to, co dáváme, je vztah Stejného k Druhému, mé vstřícné
přijetí Jiného.

6. Metafysika a lidství

Vztahovat se k absolutnu jakožto bez-božný znamená přijímat abso-
lutno, očištěné od násilí posvátného. V rozměru výše, v němž se zpří-
tomňuje jeho svatost – to jest jeho oddělení – nekonečno nespáluje
oči, jež se k němu upírají. Promlouvá, nemá mytický formát toho,
čemu nelze čelit a co drží já na svých neviditelných nitkách. Není
numinózní: já, jež k němu přistupuje, není ani zničeno v tomto styku,
ani vytrženo ze sebe, nýbrž zůstává oddělené a zachovává si své o so-
bě. Pouze atheistická bytost se může vztahovat k Jinému a být vzhle-
dem k tomuto vztahu *absolvována*. Transcendence se odlišuje od
sjednocení s transcendentním participací. Metafysický vztah – idea
nekonečna – váže k noumenon, jež není žádné *numen*. Toto noume-
non se odlišuje od pojmu Boha, který mají věřící pozitivních nábo-
ženství: ti stále vážnou v poutech participace a přijímají se jako bez-
vládně ponoření v mýtu. Idea nekonečna, metafysický vztah, je roz-
břesk lidství bez mýtů. Avšak víra očištěná od mýtů, monotheistická
víra, sama předpokládá metafysický ateismus. Zjevení je rozmluva.
Ke vstřícnému přijetí zjevení je třeba bytosti schopné této úlohy part-
nera rozmluvy, oddělené bytosti. Bez-božnost je podmínkou opravdo-
vého vztahu k pravdivému Bohu καὶ αὐτό. 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 substanci, jež přesahuje svou ideu ve mně, jež přesahuje to, co Des-

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

Klást ono transcendující jako cizince a chudása znamená zabránit tomu, aby uskutečněním metafysického vztahu k Bohu bylo nevědění o lidech a věcech. Rozměr božského se rozevírá na základě lidské tváře. Vztah k Transcendujícímu – v němž se mne však tento Transcendentní nezmocňuje – je sociální vztah. Právě zde nás Transcendentní, nekonečně Jiný probouzí a obrací se k nám. Blížkost 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 otřásá 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, byť by touto tematizací bylo poznávání pomocí analogie božských atributů. Bůh 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 v člověku sahá dále než rozumění, které tematizuje a obsahuje svůj předmět. 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 tváří v tvář, jenž je přímostí sama. Neviditelný Bůh neoznačuje pouze to, že Boha si nelze představovat, nýbrž také to, že Bůh je přístupný ve spravedlnosti. Etika je duchovní optika. Nezrcadlí ji vztah subjektu a objektu; v neosobním vztahu, k němuž vztah subjektu a objektu vede, se k neviditelnému, avšak osobnímu Bohu nepřístupuje v absenci veškeré lidské přítomnosti. Ideál není pouze superlativní způsob bytí, sublimace všeho předmětného zaměření anebo sublimace Ty v samotě lásky. Je třeba díla spravedlnosti – přímosti vztahu tváří v tvář –, aby se mohl ukázat průsek vedoucí k Bohu: „vidění“ se zde kryje s tímto dílem spravedlnosti, Metafysika je tedy tam, kde je sociální vztah – v našich vztazích k lidem. Nějaké „poznávání“ Boha,

oddělené od vztahu k lidem, neexistuje. Druhý je samým místem metafysické pravdy a pro můj vztah k Bohu je nepostradatelný. Naprosto nemá úlohu nějakého prostředníka. Druhý není vtělením Boha, nýbrž svou tváří, v níž je odtělesněn, 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 (neboť většinou se přidržuje určitých formálních kategorií, jejichž obsahem je pouhá „psychologie“), dávají theologickým pojmům ten jedinečný 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 spočívají všechny ostatní (a zvláště všechny ty, jež se nám původním způsobem zdají působit dotek s nějakou neosobní, estetickou či ontologickou vznešeností).

Metafysika se děje v etických vztazích. Bez těchto významů, čerpaných z etiky, jsou theologické pojmy jen prázdné a formální rámce. Úloha, kterou Kant v oblasti rozvažování připisoval smyslové zkušenosti, přísluší v metafysice mezilidským vztahům. Neboť právě na základě mravních vztahů nabývá každé metafysické tvrzení svého „duchovního“ smyslu a očišťuje se od všeho, co o věcech ukazuje představivost zajatá věcmi a přemáhaná participací. Etický vztah se na rozdíl od všech vztahů k posvátnému definuje tak, že eliminuje všechny významy, jichž by mohl nabýt *bez vědomí* těch, 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 přede mnou znal někdo jiný, odmítám vystupovat v dramatu spásy či zavržení, jež by se odehrávalo o mně a přese mne. To není nějaká ďábelská pýcha, neboť zde naprosto není eliminována poslušnost. Avšak poslušnost se liší od bezvolné participace na nějakých narýsovaných mystériích, v nichž figurujeme či jejichž prefigurací jsme. Všechno to, co nemá svým základem mezilidský vztah, představuje nikoli nějakou vyšší formu náboženství, nýbrž vždy jen formu primitivní.

2. Tvář a etika

Tvář se vzpírá vlastnění, mé moci. Ve své epifanii, ve výrazu, se smyslové, ještě uchopitelné, obrací v naprosté odpírání vůči uchopení. Tato proměna je možná jen otevřením nového rozměru. Vzдор vůči uchopení se totiž neděje jako nepřekonatelná rezistence, jako tvrdost skály, o kterou se láme úsilí ruky, jako odlehlost hvězdy v nesmírnosti prostoru. Výraz, který tvář uvádí do světa, neodolává slabosti mých schopností, nýbrž odolává moci mé moci. Tvář, jež je stále věc mezi věcmi, proráží formu, která ji nicméně vymezuje. Což konkrétně znamená: tvář ke mně mluví a tím mne vybízí ke vztahu, jenž je nesoúměřitelný s vykonávanou mocí, ať by to byla slast či poznání.

Avšak tento nový rozměr se rozevírá ve smyslovém jevu tváře. Setrvalá otevřenost obrysů její formy ve výrazu uzavírá tuto otevřenost, která rozbíjí formu, do věznice karikatury. Tvář na mezi svatosti a karikatury je tady stále ještě v jistém smyslu jako výzva schopnostem. Ale pouze v jistém smyslu: hloubka, jež se v této smyslovosti otevírá, modifikuje samu povahu schopnosti, která již nemůže brát, avšak může zabít. Vražda ještě míří na smyslovou danost, a přece stojí před takovou daností, jejíž bytí nemůže být *suspendováno* přivlastněním. Stojí před daností, kterou je absolutně nemožné neutralizovat. „Negace“, kterou působí přivlastňování, jakož i využívání, je tu stále jen částečná. Uchopení, které popírá nezávislost věci, zachovává tuto věc „pro mne“. Ani zničení věcí, ani lov, ani vyhubení všeho živého necílí k tváři, která není ze světa. Patří 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 či pochopení, spočívají na afirmaci anebo ji zamýšlejí: mohou. Zabít neznamena ovládnout, nýbrž zničit, 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.

Čím se však tento nepoměr mezi nekonečnem a mými schopnostmi odlišuje od toho, který dělí příliš velkou překážku a sílu, která na ni působí? Bylo by zbytečné připomínat banalitu vraždy, která vyjevuje jakoby nulovou rezistenci překážky. Tento nejbanálnější incident lidských dějin odpovídá výjimečné možnosti – protože chce naprostou negaci nějaké bytosti. Netýká se síly, kterou může tato bytost jakožto část světa vlastnit. Druhý, jenž mi může říci své svrchované *ne*, se staví před špičku meče anebo před kulku z pistole a celá neotřesitelná pevnost jeho „pro sebe“ spolu s oním neústupným *ne*, jímž čelí, mizí, protože meč či kulka se dotkly předsíní či chlopní jeho srdce. V tkáni světa je jakoby ničím. Může mi však čelit zápasem, to jest proti síle, která jej zasahuje, postavit nikoli sílu vzdoru, nýbrž *nepředvídatelnost* své reakce. Nečelí mi tedy větší silou, 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 nepřekročitelného vysvitá v tváři druhého, v naprosté nahotě jeho bezbranných očí, v nahotě absolutní otevřenosti Transcendentního. Zde je relace nikoli k nějakému příliš velkému odporu, nýbrž k něčemu absolutně *Jinému*: vzdor toho, v čem není odpor – etické odporování. Epifanie tváře podněcuje tuto možnost měřit nekonečnost pokušením vraždy, a to nikoli jen jako pokušení naprostého zničení, nýbrž jako – čistě etickou – nemožnost tohoto pokušení a tohoto pokusu. Kdyby rezistence vůči vraždě nebyla etická, nýbrž reálná, měli bychom její *vjem* spolu s tím vším, co ve vnímání připadá subjektivitě. Setrvali bychom v idealismu *vědomí* zápasu, a nikoli ve vztahu k Druhému, což je sice vztah, který se může proměnit v zápas, avšak vždy již přesahuje vědomí zápasu. Epifanie tváře je etická. Zápas, kterým tato tvář může hrozit, *předpokládá* transcendenci výrazu. Tvář hrozí zápasem jako eventualitou, avšak tato hrozba nevyčerpává epifanii nekonečna, není to formulace jeho prvního slova. Válka předpokládá mír, předchůdnou a non-alergickou přítomnost Druhého; válka nepředstavuje prvotní událost setkání.

Nemožnost zabít nemá jednoduše formální a negativní význam; vztah k nekonečnu čili k ideji nekonečna v nás je její pozitivní podmínkou. Nekonečno se zpřítomňuje jakožto tvář v etické rezistenci, ochromující moji moc, vystává tvrdě a absolutně ve své nahotě a nouzi z hloubky bezbranných očí. Pochopení této nouze a tohoto hladu zakládá samu blízkost Druhého. Avšak právě tímto způsobem je epifanie tváře výrazem a rozhovorem. Původní 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 překonávat 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 způsobem neredukovatelným na manifestaci, jako sama přímost onoho tvář v tvář, 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 Poníženosti Druhého.

Výraz nevyzařuje jako záře, jež se šíří bez vědomí vyzářujícího 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, nezmůže 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. Řád odpovědnosti, v němž vážnost nevyhnutelného bytí zmrazuje každý smích, je rovněž řádem, v němž je nevyhnutelně vyvolána svoboda tak, že neodpustitelná tíha bytí dává vyvstat mé svobodě. V nevyhnutelném není nic z nelidskosti osudu, nýbrž jen přísná vážnost dobroty.

Tato vazba mezi výrazem a odpovědností, tato etická situace či podstata řeči, tato funkce řeči, předcházející každému odhalování bytí

a jeho chladné krásy, dovoluje vyvést řeč z jejího podřízení pohledu preexistující myšlenky, vzhledem k níž by měla pouze služebnou úlohu toho, co překládá navenek vnitřní hnutí a universalizuje je. Prezentace tváře není pravdivá, protože pravdivé odkazuje k ne-pravdivému, ke svému věčnému průvodci, a nevyhnutelně naráží na úsměv skeptika a na jeho mlčení. Prezentace bytosti ve tváři neponechává žádný logický prostor svému protikladu. A rozhovoru, který otevírá epifanie jakožto tvář, se také nemohu vyhnout mlčením, jak se o to pokouší (ostatně bez úspěchu) rozhořčený Thrasymachos v první knize Státu. „Nechat lidi bez potravy je chyba, kterou nezmírňují žádné okolnosti, tady neplatí rozlišení volního a mimoděčného,“ říká rabi Jochanan.⁴⁹ Před hladem lidí se odpovědnost měří pouze „objektivně“. Je nepopíratelná. Tvář otevírá původní rozhovor, jehož prvním slovem je závazek, a žádná „interiorita“ nedovoluje tomuto závazku se vyhnout. Rozhovor, který zavazuje vstoupit do rozhovoru, počátek rozhovoru, který slibuje racionalismus, „síla“, která přesvědčuje i „ty, kdo nechť slyšet“,⁵⁰ a takto zakládá pravou universalitu rozumu.

Před odhalováním bytí vůbec jako základu poznání a jako smyslu bytí existuje vztah ke jsoucnu, jež se vyjadřuje; rovině ontologické předchází rovina etická.

3. Tvář a rozum

Výraz se neděje jako manifestace nějaké inteligibilní formy, jež by k sobě vážala koncové body tak, aby přes jejich distanci vytvořila návaznost všech součástí v nějaké totalitě, v níž momenty obrácené k sobě navzájem nabývají svého smyslu ze situace, jak ji vytváří jejich společenství, jež samo vděčí za svůj smysl takto spojeným momentům. Tento „kruh rozumění“ není původní událost logiky bytí. Výraz předchází před tímto fungováním koordinace, jak ji pozoruje nějaká třetí strana.

Vlastní událost výrazu záleží v tom, že o sobě svědčím a za toto svědectví se zaručuji. Toto dosvědčování sebe je však možné pouze jako tvář, to jest jako mluva. Je počátkem inteligibility, dokonce i pů-

⁴⁹ Traktát *Sanhedrin* 104b.

⁵⁰ Platón, *Ústava*, 327b.

vykořisťování samo. V dějinách – dějinách Států – se lidská bytost objevuje jako souhrn svých děl: ještě za živa je svým vlastním dědictvím. Spravedlnost znamená znovu umožnit výraz, kde se v ne-vzájemnosti osoba představuje jako jedinečná. Spravedlnost je právo na slovo. Na tomto místě se snad otvírá perspektiva náboženství. Vzdaluje se se politického života, k němuž ani filosofie nemusí nutně vést.

7. Proti filosofii Neutra

Jsme tedy přesvědčeni, že jsme se rozešli s filosofií Neutra: s heideggerovským bytím jsoucím, jehož neosobní neutralitu pomohlo odhalit Blanchotovo kritické dílo, s Hegelovým neosobním rozumem, který osobnímu vědomí ukazuje jen své lsti. S filosofií Neutra, na níž se shodují myšlenkové proudy tak odlišné svým původem i svým působením, a oznamují konec filosofie. Vychvalují totiž poslušnost, kterou nepřikazuje žádná tvář. Touha zakletá v Neutru, která se prý zjevila předsokratikům, nebo touha vyložená jako potřeba a tím spojená s podstatnou násilností činu, propouští filosofii a libuje si jen v umění nebo politice. Vyzvedání Neutra se může projevat v tom, že My je původnější než Já, že situace je původnější než bytosti v situaci. Zdůrazňovali jsme, že člověk se odděluje užíváním světa, neboť jsme považovali za nutné vysvobodit Já ze situace, v níž je filosofové postupně rozpustili tak dokonale jako v hegelovském idealismu, kde rozum pohlcuje subjekt. Materialismus netkví v objevu prvořadě funkce smyslovosti, nýbrž v primátu Neutra. Tam, kde se Neutrum bytí staví nad jsoucím, který je tímto bytím bez svého vědomí nějak určován, tam, kde se podstatné události dějí bez vědomí jsoucích, tam se vyznává materialismus. Heideggerova pozdní filosofie se stává tímto hanebným materialismem. Hledá zjevování bytí v pobytu člověka mezi Nebem a Zemí, v očekávání bohů a ve společnosti lidí a považuje krajinu, zátiší bez lidí „*nature morte*“, za původ lidství. Bytí jsoucím je Logos, který není slovem nikoho. Začneme-li tvář jako zdrojem, kde se objevuje každý smysl, tváří v její absolutní nahotě, v její bídě hlavy, která nemá kde spočinout, budeme tvrdit, že bytí se děje ve vztahu mezi lidmi, že činy jsou vedeny spíše Touhou než potřebou. Touhou, jež nevychází z nedostatku, metafysickou Touhou, touhou po osobě.

8. Subjektivita

Bytost je exteriorita a exteriorita se pro oddělenou bytost skutečně děje v subjektivním poli. Oddělení se pozitivně naplňuje jako interiorita bytosti, která se vztahuje k sobě a drží se sama ze sebe – až po bez-božnost! Vztah k sobě, který se konkrétně ustavuje či naplňuje jako užívání čili štěstí, vystačí podstatně sám se sebou a drží se v rukou od svého původu, rozvíjí se věděním, jehož kritika (uchopení svého vlastního údělu) rozvíjí poslední podstatu.

Pro metafysické myšlení, kdy konečná bytost má ideu nekonečna, kde se děje radikální oddělení a zároveň vztah s jiným, jsme vyhradili pojem intencionality, vědomí něčeho. Je to pozornost ke slovu či přijetí tváře, pohostinnost, a ne tematizace. Vědomí sebe není dialektický odraz metafysického vědomí, jež mám o Jiném. A jeho vztah k sobě už vůbec není *představou* o sobě. Naplňuje se tím, že *se drží* – ještě dřív, než se uviděl, *zakořeňuje v sobě* jako tělo a drží se ve své interioritě, ve svém domě. Tak pozitivně naplňuje oddělení a přitom se nestává pouhým popřením bytosti, od níž odděluje. Ale právě jen tak může bytosti přijímat. Subjekt je hostitel.

Oddělení dává subjektivní existenci její obrysy. Individuace je vnitřní *ztotožnění* bytosti, jejíž identita je její podstatou, identifikací Stejného. Individuace není utváření pólů jakéhosi vztahu, který bychom nazývali oddělením. Oddělení je sám akt individuace, obecná možnost, aby se něco, co vstupuje do bytí, vymezilo nikoli svým vztahem k celku, svým místem v nějakém systému, nýbrž vycházejíc samo ze sebe. Skutečnost vycházení ze sebe se rovná oddělení. Ale ke skutečnosti vycházení ze sebe a k oddělení samému může dojít jen tak, že se otevře dimenze interiority.

9. Uchovávání subjektivity – Skutečnost vnitřního života a skutečnost státu – Smysl subjektivity

Metafysika čili vztah k Jinému se děje jako služba a jako pohostinnost. Tak jak nás tvář Druhého uvádí do vztahu s třetím, dostává metafysický vztah mezi mnou a druhým formu My, směřuje ke Státu, k institucím, k zákonům, které jsou zdrojem universality. Ale politika,

dému důkazu a je metafysikou samou. Etika přesahující vidění i jistotu rýsuje strukturu exteriority jako takové. Morálka není odvětví filosofie, nýbrž první filosofie.

12. Bytost jako dobrota – Já – pluralismus – Mír

Řekli jsme, že metafysika je Touha. Popsali jsme Touhu jako „míru“ Nekonečna, kterou žádná mez, žádné uspokojení nemůže zastavit (Touha v protikladu k Potřebě). Přetržitost generací – smrt a plození – vyvádí touhu z vězení její vlastní subjektivity a přerušuje monotónní proud její identity. Vyložit metafysiku jako Touhu znamená chápat vznik bytosti – touhu, která plodí Touhu – jako dobrotu a něco, co přesahuje štěstí; znamená to chápat vznik bytosti jako bytí pro druhého.

Ale „bytí pro druhého“ není negace Já, ztrácejícího se v universalitě. Universální zákon sám odkazuje nakonec na nějaké tvář v tvář, které nelze postihnout žádným vnějším „hlediskem“. Tvrdit, že universalita odkazuje na nějaké tvář v tvář, znamená popírat (proti celé jedné filosofické tradici), že bytí se děje jako panorama, jako koexistence, v jejímž rámci by tvář v tvář bylo jen jednou z variant. Celá tato kniha je proti takovému pojetí. Tvář v tvář není jedním ze způsobů koexistence, ba ani (panoramatického) poznání, jaké může mít jeden o druhém, nýbrž tím původním místem vzniku bytosti, odkud vycházejí všechny ostatní možné vztahy. Zjevení třetího, jemuž se ve tváři nelze vyhnout, děje se vždy jen skrze tvář. Dobrota není něco, co vyzařuje na panoramaticky rozestřenu anonymní kolektivitu a co se v ní pohlcuje. Týká se bytosti, jež se zjevuje v nějaké tváři, ale jako taková nemá věčnost bez počátku. Má svůj princip, původ, vychází z nějakého já, je subjektivní. Neřídí se principy, vepsanými v přirozenosti té bytosti, jež ji vyjadřuje (neboť pak by stále ještě vycházela z něčeho universálního a neodpovídala tváři), ani v zákoníku státu. Dobrota znamená jít tam, kde ji žádná vyjasňující (tj. panoramatická) myšlenka nepředchází, jít a nevědět kam. Dobrota jako absolutní dobrodružství, v prvotní neopatrnosti, je transcendence sama. Transcendence je transcendencí nějakého já. Pouze já může odpovědět na přikázání tváře.

Já se tedy uchovává v dobrotě, jeho odpor proti systému se však neprojevuje sobeckým výkřikem subjektivity, které ještě záleží na štěstí či 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 nejdřív izolovat nějaké já, které by pak směřovalo k něčemu, co ho přesahuje. Uchopit se zevnitř – vystoupit jako já – znamená uchopit se týmž pohybem, který se už obrací navenek, extrovertuje a projevuje se, odpovídá za to, co uchopil, vyjadřuje; uvědomění je už řečí; podstatou řeči je dobrota či spíše přátelství a pohostinnost. Druhý není negací Stejného, jak se domníval Hegel. Základní skutečností ontologického rozštěpení na Stejně a Jiné je nealergický vztah Stejného s Jiným.

Transcendence či dobrota vystupuje jako pluralismus. Pluralismus bytí nevystupuje jako rozmanitost nějakého seskupení, rozestřené před možným pohledem, neboť tak by se hned zase totalizoval, spájel v jsoucno. Pluralismus se naplňuje v dobrotě, která jde ode mne ke druhému. Druhý jako absolutně druhý (jiný), zde může jenom vystoupit. Žádný boční pohled na tento pohyb si nemůže činit nárok, 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 (v němž 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 jedněch a vítězstvím druhých, to jest universálním hřbitovem či 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 počat z nějakého já ujištěného o tom, že mravnost a skutečnost se sbíhají, ujištěného o nekonečném čase, který je skrze plodnost jeho časem. 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 času své plodnosti – situace, která spojuje okamžik erotiky a nekonečnost otcovství – se zhmotňuje v zákraku rodiny. Rodina není jen výsledkem rozumného uspořádání ani-

mality a není jen etapou na cestě k anonymní universalitě Státu. Svoji totožnost nedostává od Státu, i když stát pro ni vyhrazuje jisté místo. Jako zdroj lidského času umožňuje subjektivitu, aby se postavila před soud a přitom si ponechala slovo. Je to metafysicky nezbytná struktura, kterou stát nemůže propustit jako Platón, ani nechat existovat, dokud sama nezmizí, jako Hegel. Biologická struktura plodnosti není omezena na biologickou skutečnost. V biologické skutečnosti plodnosti se rýsuje podoba plodnosti vůbec, jako vztahu člověka k člověku a vztahu Já k sobě, které se nepodobají základním strukturám státu. Podoba skutečnosti, která se nepodřizuje státu jako prostředek a vůbec už není jeho zmenšeným modelem.

Na opačném pólu vůči subjektu, žijícímu v nekonečném čase plodnosti, stojí osamělá a heroická bytost, jakou produkuje stát a jeho mužné ctnosti. Přistupuje k smrti z čisté odvahy, – a ať je věc, pro kterou umírá, jakákoli. Bere na sebe konečný čas, smrt jako konec, nebo smrt jako přechod, který nezastavuje nepřetržitě pokračující bytí. Hrdinská existence, osamělá duše, může dojít spásy tím, že hledá pro sebe věčný život. Jako kdyby se její subjektivita nemusela obrátit proti ní a vrátit k sobě ve spojitém čase, jako kdyby se v tomto spojitém čase identita sama nestávala posedlostí, jako kdyby v identitě, která trvá přes ty nejpodivnější proměny, nepřevládla nakonec „nuda, plod chmurné netečnosti, která nabývá rozměrů nesmrtelnosti“.