

jako nezávislé na všech subjektivních hnutích, je partner v rozhovoru, jehož způsób záleží v tom, že je ze sebe, že je cizincem a přitom se mi zpřítomňuje.

Avšak vztah k této „věci o sobě“ není někde na samém okraji poznání, které podle známé Husserlovy analýzy v páte *Kartézianské meditaci*, začíná jako konstituce „živého těla“. Konstituce těla druhého v tom, co Husserl nazývá „primordiální sférou“, transcendentální „pátování“ takto konstituovaného předmětu s mým tělem, jež je samo zevnitř zakoušeno jako „já mohu“, uchopení těla druhého jakožto *alter ego*, zastírá, a to v každém z kroků této deskripce konstituce, proměny konstituce předmětu ve vztah k Druhému – který je právě tak původní jako konstituce, z níž má být vyvozen. Primordiální sféra, odpovídající tomu, co nazýváme Stejně, se obrací k absolutně jinému, jen je-li vyzvána Druhým. *Zjevení* je ve vztahu k *objektivujícímu poznání* vpravdě inverzí. U Heideggera se sice vespolečná existence klade jako vztah k druhému, neredukovatelný na objektivní poznání, avšak nakonec i ona spočívá na vztahu k *bytí vůbec*, na porozumění, na ontologii. Heidegger klade napřed tento základ bytí jako horizont, z něhož vychází všechno Jsoucnou, jako by horizont a idea meze, jež je v něm zahrnuta, byly poslední osnovou vztahu. Nadto je u Heideggera intersubjektivita koexistencí, je to ono *my*, které předchází Já i Jiného, neutrální intersubjektivita. Avšak vztah tváří v tvář poukazuje ke společnosti a umožňuje oddělené Já.

Když Durkheim charakterizoval společnosť náboženstvím, překročil již na jedné straně tuto optickou interpretaci vztahu k Jinému. K Druhému se vztahují pouze skrze Společnosť, která není jednoduchou množinou jednotlivců či objektů, vztahují se k Druhému, který není jednoduše částí Ceiku ani nějakou singularitou pojmu. Přistupovat k druhému skrze sféru společnosti znamená přicházet k němu skrze sféru náboženství. Tím Durkheim naznačuje transcendenci odlišnou od transcendence objektivnosti. Náboženství však vzápětí převádí na kolektivní reprezentaci: struktura představování a tedy i objektivující intencionality, která je jejím základem, je podle něj poslední interpretací fenoménu náboženství samého.

Díky celé řadě myšlenek, jež se objevily nezávisle na sobě v *Metafysickém deníku* Gabriela Marcela a v Buberově knize *Já a Ty*, přestál být vztah k Druhému jakožto neredukovatelný na objektivní poznání ničím neslychaným, 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, nalezl u Feuerbacha.<sup>26</sup> Avšak v celé síle vystupuje teprve v Buberových analýzách, a teprve zde se ukazuje jako zásadní příspěvek k současnému myšlení. Lze si však klást otázku, zda *tykáni* nezasazuje jiného do recipročního vztahu a zda je tato reciprocita původní. Na druhé straně vztah Já-Ty má u Bubera stále formální ráz: může spojovat člověka s věcmi stejně jako člověka s člověkem. Formální struktura Já-Ty nevynechává žádnou konkrétní strukturu. Já-Ty je událost (*Geschehen*), náraz, porozumění – ale nedovoluje vytvořit (anebo jen jako zcestit, jako pád anebo jako chorobu) jiný život než přátelství: 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 řeči, 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 či znásilněn, je zároveň „respektován“. K čemu se obracím není to, čemu rozumím: *nepadá 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 záhadně znehýbnělé okamžiky v trvání, nýbrž je to *ustavičně*

<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.

přijímání plynoucích okamžiků nějakou přítomností, jež jim napomáhá, jež za ně odpovídá. Tato *ustávitost* tvoří přítomnost, je prezentací přítomnosti – je to život. Jako by tedy přítomnost toho, kdo mluví, převracela nevyhnutelný pohyb vedoucí vyslovené slovo k minulosti slova psaného. Výraz je tato aktualizace aktuálního. Přítomnost se děje v tomto zápase (Ize-II to tak říci) proti minulosti, děje se v této aktualizaci. Jedinečná aktualita mlvy vytrhuje mluvu ze situace, v níž se jeví a jejímž prodloužením se zdá být. Přináší to, čeho je již psané slovo zbaveno: panství. Promluva – spíše než prostý znak – je podstatně magisteriální. Učí tomuto učení, díky němuž vůbec může učit, (a nikoli jako maieutika *probouzet* ve mně) věci i myšlenky. Myšlenky mne poučují, protože je tu mistr, který mi je *prezentuje*: který je přináší; objektivace a téma, k nimž dospívá objektivní poznání, již spočívají na učení. Zproblematizování věcí v dialogu není nějaká modifikace jejich vnímání, kryje se s jejich *objektivací*. Před- mět se *dává*, jakmile jsme přijali nějakého partnera v rozmluvě. Učitel – v němž jsou učení a vyučující jedním – také není nějaké libovolné faktum. Přítomnost manifestace učitele, který učí, překonává anarchii faktického.

Řeč není podmínkou vědomí v tom smyslu, že by měla sebevědomí dávat jakousi inkarnaci v objektivním díle, jímž by byla právě řeč, což je pojetí hegelovské. Exteriorita, kterou řeč vyznačuje – vztah k Druhému – se nepodobá exterioritě díla, protože objektivní exteriorita díla je již situována ve světě, jež ustavuje řeč, tj. transcendence.

#### 4. Rétorika a bezpráví

Ne každá rozmluva je vztah k exterioritě.

Nejčastěji se v našich rozmluvách nestýkáme s mluvčím jako s naším panem, nýbrž s nějakým předmětem, s dítětem, s člověkem z davu, jak říká Plátón.<sup>27</sup> Naše pedagogická či psychologická rozmluva je rétorikou, tedy jsme v postavení toho, kdo chce přelstít bližního. Právě proto je umění sofisty tématem, vzhledem k němuž se definuje skutečná rozprava pravdy čili filosofická rozmluva. Rétorika, jež ne- chybí v žádném rozmluvě a již se filosofická rozprava snaží překročit, se vzpírá rozmluvě (anebo k ní vede: pedagogika, demagogie, psy-

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

chagogie). Nepřístupuje k Jinému cílem, ale oklikou; zajisté nikoli jako k věci – neboť i rétorika je stále rozmluvou a ve všech svých úskocích mří k Druhému, vybízí jej, aby řekl ano. Avšak specifická povaha rétoriky (propagandy, lichocení, diplomacie atd.) záleží v tom, že tuto svobodu korumpuje. Právě proto je násilím par excellence, to jest bezprávím. Nikoli násilím, jež by bylo namířeno proti něčemu bezvládnému – to by nebylo násilím –, nýbrž proti svobodě, jež by právě jako svoboda měla být nezkorumpovatelná. Rétorika je s to uplatnit na svobodu kategorii – soudí o ní, jako by byla přírodou, klade otázku, která je samými svými termíny kontradiktorní: „jaká je přítomnost této svobody?“

Vzdát se psychagogie, demagogie, pedagogiky, které zahrnuje rétorika, znamená přistoupit k druhému tvář v opravdové rozmluvě. Bytost pak není v žádném stupni objektem, je vně uchopování. Toto oproštění od jakékoli objektivní pozitivně znamená, že bytost se zpřítomňuje v tváři, znamená její výraz, její řeč. *Jiný jakožto jiný je Druhý*. K tomu, abychom jej „nechali být“, je zapotřebí vztahu rozmluvy: čisté „odhalování“, v němž se druhý dává jako téma, jej nerespektuje dostatečným způsobem. *Spravedlnosti nazýváme právě toto oslovení tváří v tvář, které se děje v rozmluvě*. Jestliže pravda vzhází v absolutní *zkušenosti*, kdy bytost září svým vlastním světlem, pak se pravda děje pouze ve skutečné rozmluvě neboli ve spravedlnosti.

Tato absolutní zkušenost ve vztahu tváří v tvář, v níž se partner rozmluvy zpřítomňuje jako absolutní bytí (to jest jako bytost mimo kategorii), by byla pro Plátóna nepochopitelná, pokud by v ní ne- prostředkovaly Ideje. Neosobní vztah a neosobní rozmluva jako by odkazovaly k osamělé rozpravě čili k rozumu, k duši, jež rozmlouvá sama se sebou. Je však platónská idea, kterou zachycuje myslitel, totéž co sublimovaný a dokonalý *objekt*? Není přibuznost Duše s Idejemi, na kterou klade důraz *Faidón*, jen idealistická metafora, vyjadřující to, že myšlení je s to pronikat do bytí? Redukuje se idealita ideálu na superlativní přírůstání kvality, anebo nás vede do oblasti, kde bytosti mají tvář, to jest jsou přítomny ve svém vlastním sdělení? Hermann Cohen, jenž byl v tomto ohledu platonikem, tvrdil, že mluvit lze pouze ideje, avšak koncept Ideje je nakonec totéž, co přeměna jiného v Druhého. Opravdová rozmluva se podle Plátóna může opírat sama o sebe: obsah, jenž se mi dává, je neoddělitelný od toho, kdo jej myslí, což znamená, že autor rozpravy odpovídá na otázky. Myšlení se

pro Platóna neredukuje na neosobní zřetězení pravdivých vztahů, nýbrž předpokládá osoby a meziosobní vztahy. Sókratův démon zasahuje i do maieutického umění, které se však vztahuje k tomu, co je lidem společné.<sup>28</sup> Společenství obecnosti, jak je zprostředkováno idejemi, neustavuje mezi mluvčími čistou a prostou rovnost. Filosof, který je ve Faidónovi přirovnáván ke strážci, stojícím na svém místě, je pod dohledem bohů – není jim roven. Může být transcendována hierarchie bytostí, na jejímž vrcholku stojí rozumná bytost? A jaké nové ryzyosti by odpovídalo povznesení boha? Proti promluvám a jednáním, adresovaným lidem, což je vždy do jisté míry rétorika a výjednávání („zacházíme s nimi“), což jsou slova, obracející se k lidem jako množství, staví Platón řeči, v nichž se snažíme zalíbit se bohům.<sup>29</sup> Partneri rozmluvy si nejsou rovni; jakmile rozmluva dospěla k pravdě, je rozmluva s bohem, jenz není naším „společníkem v otroctví“.<sup>30</sup> Společnost se neodvozuje z kontemplace pravdy; pravdu umožňuje vztah s druhým naším pánem. Tímto způsobem se pravda spíná se sociálním vztahem, který je spravedlností. Spravedlnost záleží v tom, že v druhém uznávám svého pána. Rovnost mezi osobami sama o sobě nic neznamená. Má ekonomický smysl, předpokládá peníze a spočívá již na spravedlnosti – jež správně začíná druhým. Je uznáním jeho privilegia jakožto druhého a jeho panství, což je způsob, jak přistupovat k druhému vně rétoriky, jež je lstí, zmocňováním a vykořisťováním. V tomto smyslu je překonání rétoriky a spravedlnost totéž.

## 5. Rozmluva a Etika

Je možné založit objektivitu a universalitu myšlení na rozmluvě? Nepředchází universalní myšlení ze své podstaty rozhovoru? Nevyvolává duch, který mluví, to, co již myslí jiný duch, poněvadž jeden i druhý mají účast na společných idejích? Avšak tato obecnost myšlení by měla způsobit, že řeč jako vztah mezi bytostmi by nebyla možná. Koherentní rozmluva je jedna. Universalní myšlení se obejde bez komunikace. Jeden rozum nemůže být jiný ve vztahu k rozumu. Jak

<sup>28</sup> *Theaitétos*, 151a.

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

<sup>30</sup> *Tamt.*

nějaký rozum může být já anebo jiný, když samo jeho býtí záleží v tom, že se vzdává singularity?

Evropské myšlení vždy potíralo jako skeptickou myšlenku člověka jakožto míry všech věcí, třebaže tato myšlenka přináší ideu atchistické separace a jeden ze základů rozmluvy. Cítící já není podle něho s to zakládat Rozum, neboť samo je definováno rozumem. Rozum promlouvající v první osobě neoslovuje Jiného, nýbrž vede monolog. A naopak: rozum by nedosáhl opravdové osoby, pokud by se nestal universálním. Separování myslitelé se stávají rozumnými pouze pokud, pokud jejich osobní a zvláštní myšlenkové výkony vystupují jako momenty tohoto jediného a universálního diskursu. V myšlícím individuui by podle toho byl rozum pouze potud, pokud toto individuuum vstoupí do jeho vlastní rozpravy, neboli pokud myšlení, v etymologickém smyslu tohoto slova, „zahrmuje“ myslitele, pokud se jej chápe.

Avšak chápat myslitele jako moment myšlení znamená omezovat zjevující funkci řeči na onu její soudržnost, jež reprodukuje soudržnost pojmů. V této soudržnosti vyprchává jedinečné já myslitele. Funkcí řeči by bylo potlačovat „jiné“, které tuto soudržnost rozrušuje a tím je podstatně iracionální. To je však velice zvláštní vyústění: řeč má záležet v tom, že potlačuje Jiné a že je uvádí ve shodu se Stejným! Avšak řeč jakožto výraz právě uchovává jiného, k němuž se obrací, jehož oslovuje či vzývá. Zajisté, řeč jej nevyvolává jako nějaké reprezentované a myšlené bytí. Avšak právě proto řeč zakládá vztah, který je neredukovatelný na vztah subjektu a objektu: *zjevení Jiného*. A pouze v tomto zjevování se může konstituovat řeč jako systém značek. Oslovený jiný není cosi reprezentovaného, daného, není to cosi zvláštního, jež je již na jedné straně otevřeno pro zobecnění. Řeč nepředpokládá universalitu a všeobecnost, nýbrž umožňuje je. Řeč předpokládá mluvčí, pluralitu. Těm pak nepůjde o reprezentaci jednoho druhým ani o nějakou účast na universalitě, na obecné rovině řeči. Půjde jim, jak se vzápětí pokusíme ukázat, o etiku.

Platón trvá na diferenci mezi objektivním řádem pravdy, který se ustavuje v psaném projevu, neosobně, a rozumem v živé bytosti, což je „živoucí a oduševnělá mluva“, mluva „schopná bránit samu sebe...“, která zná ty, k nimž se má obracet, i ty, před nimiž má mlčet“.<sup>31</sup> To je

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

rozmluva, která není rozvíjením prefabrikované vnitřní logiky, nýbrž ustavováním pravdy v zápasu mezi mysliteli, se všemi nahodilostmi svobody. Vztah tečí předpokládá transcendenci, radikální oddělení, cizost mluvčích, zjevení jiného mému já. Jinak řečeno: řeč 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 čehosi absolutně cizého, je to *čistě „poznání“* či „zkušenost“, *traumatismus úděvu*.

Pouze kdosi absolutně cizí nás může poučit. A jedině člověk mi může být absolutně cizí – vzdorovat všem typologiím, každému rodu, veškeré charakterologii, každé klasifikaci, a tedy být momentem „poznání“, pronikajícího nakonec za hranice objektu. Cizota druhého, toť sama jeho svoboda! Pouze svobodné bytosti si mohou být navzájem cizí. Svoboda, jež je jim „společná“, je právě tím, co je odděluje. „Čistě poznání“, řeč, 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 *«œť œť»*, bytostí mimo každý atribut, jež by jí právě nějak kvalifikoval, to jest redukoval na to, co má společného s jinými bytostmi; tedy bytost dokonale nahá.

Věci jsou nahé pouze metaforicky, pokud jsou bez ozdob: holé zdi, holé krajiny. Nepotřebují ozdobu, pokud jsou plně obsaženy v uskutečňování té funkce, pro kterou jsou tu, pokud se natolik radikálně způsobem podrobují své vlastní účelnosti, že v ní zanikají. Mizí pod svou formou. Vnímání individuálních věcí svědčí o faktu, že tyto věci nejsou ve své funkci absorbovány zcela; vystupují samy pro sebe, pronikajíce trhlinami svých forem: nerozpouštějí se do vztahů, jimiž jsou svázaný s totalitou. Po určité stránce jsou jako ona průmyslová města, kde se vše přizpůsobuje určitému cíli výroby, která však, zahalená v kouři, plná odpadků a smutku, existují rovněž sama pro sebe. Nahota v případě věci 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. Věc je vždy neprostopupnost, odpor, ošklivost. Právě proto však platónské pojetí, podle něhož je inteligibilní slunce mimo oko, které vidí, a předmět, který osvětluje, přesným způsobem popisuje vnímání věcí. Objekty nemají vlastní světlo, přijímají světlo vypůjčené.

Do tohoto nahého světa naší krása novou účelnost – účelnost vnitřní. Odhalovat vědou a odhalovat uměním v podstatě znamená odvívat živly významem, překračovat vnímání. Odhalovat věc znamená osvětlovat jí formou: postřehneme-li její funkci anebo její krásu, nalzáme pro ni místo v celku.

Dílo řečí je naprosto odlišné: záleží v navazování vztahu k nahotě, oproštěné od veškeré formy, avšak mající smysl ze sebe samé, *«œť œť»*, značící ještě dřív, než na ni vrháme světlo: k nahotě, která se nejeví 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 tváře není to, co se mi dává, protože je odhaluji – a co by se mi nabízelo, bylo dáno mým schopnostem, mým očím, mému vnímání ve světle, jež je vnější. Tvář se ke mně obrací – a právě v tom je její nahota. *Jeť ze sebe samé*, a nikoli na základě poukazu k nějakému systému.

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

Ale rozdíl mezi nahotou tváře, která se ke mně obrací, a odhalováním věci, osvětlované její formou, neodděluje jednoduše dva způsobů „poznání“. Vztah k tváři není poznávání objektu. Transcendence tváře je současně její nepřítomnost v tomto světě, do něhož vstupuje, i vytržení bytosti ze známé krajiny, situace oloupeného cizince a proletáře. Cizota, jež je svobodou, je také cizostí bída. Svoboda se zpřítomňuje jako jiný – vzhledem ke Stejnému, jež je vždy domorodcem v bytí a vždy privilegován ve svém pobývání. Jiný, svobodný, je rovněž cizincem. Nahota jeho tváře pokračuje v nahotě těla, kterému je zima a které se stydí za svou nahotu. Existence *«œť œť»* je ve světě bídou. Mezi mnou a jiným je vztah, jež přesahuje rétoriku.

Tento pohled, jež 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 věci“) – právě tento pohled je epifanií tváře jako tváře. Nahota tváře je úplné zbavení všeho. Uznat druhého znamená uznat jeho

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  
jednoduché předmět nezáčasně kontemplance. Neboť nezáčasně  
kontemplance se zde definuje darem, zrušením nezrcitelného 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 věci 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 nezrcitelného vlast-  
nictví – a to předpokládá epifanií 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. Přejed 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 korelátém štědrosti subjektu, jenž vychází vstříc Druhému, vykra-  
čuje za egoistickou a osamělou slast a ve vylučném vlastnictví slasti  
působí rozpad obecnosti statků tohoto světa.

Uznat druhého znamená přijít k němu světem vlastních věcí  
a současně přitom prostřednictvím daru ustavit společnou obecnost  
a universalitu. Řeč je universalní, 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 nezrcitelné 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, universalno.

Rozmluva tedy není patetický sřet dvou bytostí, v němž absentují  
věci i Jiní. Rozmluva není láska. Transcendence druhého, jež je jeho  
eminencí, jeho výškou, jeho vznešeností zahrnuje ve svém konkré-  
ním smyslu jeho bídu, jeho vykořtenění 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 vstříc  
přijetí Jiného.

## 6. Metafysika a lidství

Vztahovat se k absolutu 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 nespaluje  
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 *absolvoována*. 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-  
vládné ponoření v mýtu. Idea nekonečna, metafysický vztah, je roz-  
břesk lidství bez mýtů. Avšak víra očištěná od mýtů, monotheistická  
víra, sama předpokládá metafysický atheismus. Zjevení je rozmluva.  
Ke vstřícnému přijetí zjevení je třeba bytostí schopné této úlohy part-  
nera rozmluvy, oddělené bytostí. Bez-božnost je podmínkou opravdo-  
vého vztahu k pravdivému Bohu καὶ ἄωτό. 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 existenci“. 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 transcendentující 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 ab-solutní (to jest oproštěné od jakéhokoli vztahu) přítomnosti, která se vyjadřuje. Sama její epifanie záleží v tom, že námi ořísá 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, již 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 účtou k naprosté Transcendenci Jiného, v níž však není žádné uhranutí, 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 demontuje 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 nepřistupuje 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 správnosti, 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 vzněšeností).

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 dábelská pýcha, neboť zde naprosto není eliminována poslušnost. Avšak poslušnost se liší od bezvolné participace na nějakých narysovaných 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.

## 7. Nereducovatelnost vztahu tvář v tvář

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 transcendece Nekonečného. Neboť pak by byla ve vztahu korelace, jenž by obnovoval totalitu, takže transcendece by tu byla iluzorní. Idea Nekonečna je sama transcendece, je to přesahování přes adekvátní ideu. Nemůže-li se totalita ustavit, je to proto, že Nekonečno nepřipouští integraci. Totalizaci tedy nebrání nějaká nedostačinnost 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 s to absorbovat, s tím, co není schopna v etymologickém smyslu tohoto slova „pojmovat“. 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 – vyhrajujeme označení náboženství, religio.

Negativní popis transcendece, 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 mnohoznačným způsobem. Přes středověkou teologii analogických atributů ukazuje tato teze až k pojetí pouze analogické jednoty bytí u Aristotela. Je však i u Platóna v transcendentci Dobra vzhledem k bytí. Toto pojetí mélo být základem pluralistické filosofie, v níž by pluralita bytí nemizela v jednotě čísla ani by nebyla integrována v nějaké totalitě. Totalita a zahrnutost bytí čili 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 nedějí na základě totality, nekrytalizují v systém. Neshrnujeme je však jediným jménem? *Formální* syntéza jména, které je všechny pojmeno-

vává, je již součástí mluvy, to jest konjunkce transcendece, která ruší totalitu. Konjunkce Stejného a Jiného, v níž se již nalézá jejich verbální sousedství, je vsířicně přijetí, v němž stojím tvář k Druhému. To je konjunkce nereducovatelná na totalitu, poněvadž postavení „vis-a-vis“ není modifikací vztahu „vedle“. I kdybych k sobě připoutal Druhého spojkou „a“, Druhý je ke mně stále obrácen čelem, zjevuje se ve své tváři. Tato formální totalita stojí na *náboženství*. Jestliže v nějaké poslední a absolutní vizi vypořádám separaci a transcendeenci, o něž v tomto díle běží, tyto vztahy, jež vykládám jako útrék samého bytí, se již splétají uvnitř mé přítomné rozmluvy, v níž se obracím k těm, s nimiž mluvím: Druhý je ke mně nevyhnutelně obrácen čelem – jako nepřítel, přítel, můj pán, můj žák – skrze mou ideu Nekonečna. Reflexe si sice může uvědomit tento vztah tvář v tvář, avšak „proti-přirozenost“ reflexe není v životě vědomí žádná náhoda. Implikuje totiž zproblematizování sebe sama, kritický postoj, jenž se sám děje před tvář Jiného a pod jeho autoritou. Tím se budeme zabývat později. Vztah tvář v tvář je základní situace.

žovaná fakta. Známe zadržení akту, jímž by měla být umožněna teorie, má svůj původ v jisté záloze svobody, která se nevzdává do svých vzmachů, do svých hnutí, vykonávaných bez rozmyšlení, a která zachovává odstup. Teorie, v níž vzhází pravda, je postoj bytosti, nedůvěřující sobě samé. Vědění se stává vědním faktem pouze tehdy, je-li současně 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 či opisuje stvořenou svobodu.)

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

V evropském myšlení můžeme odlišit nadvládu tradice, která nehodnotí zraňuje pod neúspěch a mravní šlechtitnost pod nutností objektivního myšlení. Spontaneita svobody se neproblematizuje. Samo její omezení by tu bylo tragické a působilo 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 mě 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 uzdě násilí a vnášet řád do vztahů mezi lidmi. Politická teorie vyvozuje spravedlnost z nediskutované hodnoty spontaneity, které je prostřednictvím poznání světa třeba zajistit co možná nejpůlnější 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, vykořenění já, které je odvráceno od sebe a které žije v životu universálního. Nezakládá ani teorii, ani pravdu, nýbrž předpokládá je: vychází z poznání světa, rodí se již z poznání, z poznání porážky. Vědomí porážky je již teoretické.

Naopak kritika spontaneity, zrozená vědomím mravní nehodnosti, předchází pravdu, předchází před uvažováním celku a nepředpokládá sublimaci já v životu universálního. Vědomí nehodnosti však není nějaká pravda, není to uvažování faktů. Prvotní vědomí mě nemravnosti

## C. PRAVDA A SPRAVEDLNOST

### 1. Zproblematizovaná svoboda

Metafysika či 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 přímosti vsříceného přijetí tváře 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 neodděluje od inteligibility, poznatelnosti. Poznátelná znamená jen konstatovat, nýbrž vždy porozumět. Říká se též, že poznátelná znamená ospravedlnit,<sup>32</sup> tedy se tu analogicky s mravním řádem pracuje s pojmem spravedlnosti. Ospravedlnění faktů ho zbaňuje povahy faktů, něčeho hotového, minulého, a tedy neodvolatelného, co je jako takové překážkou naší spontaneity. Říkáme-li však, že fakt jako tato překážka naší spontaneity je nespravedlivý, pak předpokládáme, že spontaneita se nezpochybnuje, 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 překážky. Tato starost znamená naopak jisté respektování předmětu. Aby se překážka mohla stát faktem, vyžadujícím teoretické ospravedlnění či nějaký důvod, bylo třeba vyřadit spontaneitu jednání, jež ji překonává, to jest musela být sama zproblematizována. Od aktivity, jež se na nic neohlíží, tak přecházíme k uvažování

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



není mým podřízením faktu, nýbrž Druhému, Nekonečnu. Právě 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 prvořadě *faktem*, není *překážkou*, nehrozí mi smrti. Toužím po něm ve svém studu. Abychom mohli objevit nepspravedlněnou faktučnost možnosti a svobody, je třeba chápat je nikoli jako objekt, ani uvažovat Druhého jako objekt, nýbrž je třeba měřit se nekonečnem, to jest toužit po něm. Potřebujeme ideu nekonečna, ideu dokonalého, jak by řekl Descartes, abychom poznali svou vlastní nedokonalost. Ideu dokonalého není ideou, nýbrž touhou. Je to vstřícné přijetí Druhého, počátek mravního vědomí, které problematizuje mou svobodu. Tento způsob měření 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 vědomí studu, se současně v tomto studu *ukrývá*. Stud nemá strukturu vědomí a jasnosti, nýbrž je orientován opačně. To, čeho se týká, je vůči mně vnější. Rozmluva a Touha, v níž se Druhý zpřítomňuje jako partner rozhovoru, jako ten, nad nímž *ne-mohu* 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 zpřítomňuje jako ten, kdo mi vládne. Primární fakt je jeho ospravedlněná existence, která je synonymem jeho dokonalosti. Jestliže mne Jiný může ustanovit, jestliže může 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 vědomí je přijetím druhého. Je to zjevení jisté rezistence vůči tomu, čeho jsem mocen. Avšak moje moc přitom není poražena, jako by ji přemohla nějaká větší síla, nýbrž toto zjevení problematizuje naivní právo mých schopností, mou honosnou spontaneitu životního. Mravnost začíná tehdy, když svoboda namísto toho, aby samu sebe ospravedlňovala, pocituje sebe samu jako arbitrární a násilnou. Hledání inteligibilního, ale právě tak i manifestace *kritické* podstaty vědění, krok bytosti před její podminění – to všechno začíná současně.

## 2. Ustanovení svobody neboli kritika

Existence ve skutečnosti není odsouzena ke svobodě, nýbrž je jako svobodná *ustanovena*. Svoboda není náh. Filosofování je návrat před svobodu, odhalování onoho ustavení, jež zbavuje svobodu arbitrárnosti. Vědění jako kritika, jako návrat před svobodu, se může objevit pouze v bytosti, jež má původ před svým původcem – která je stvořená.

Kritika, čili filosofie, je podstata vědění. Avšak to, co je vědění vlastní, to není jeho možnost směřovat k předmětu, 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 světu nikoli proto, že má svět svým předmětem; může mít svět jako téma, učiní z něj předmět 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 zastřeny naivním pohybem, vedoucím poznání jakožto akt k jeho předmětu? Co znamená toto zproblematizování? Nelze je redukovat na to, že bychom ohledně poznání vecku opakovali tytéž otázky, jaké klade naivní akt poznání k pochopení věci, k níž míří. Poznát poznání by pak znamenalo vypracovat jakousi psychologii, jejíž místo by bylo mezi jinými vědami, zabývajícími se předměty. Kritická otázka, kterou klade psychologie či teorie poznání, by se pak například tázala, z jakého jistého principu se odvíjí poznávání, anebo jaká je jeho příčina. 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, přičemž svoboda – určování Jiného Stejným – by tu byla sám pohyb reprezentace a její evidence. Ztotožňovat problém základu s poznáváním poznání znamená zapominat na arbitrárnost svobody, kterou však právě chceme založit. Vědění, jehož podstata je kritická, není možné redukovat na objektivní poznání. Vede k Druhému. Přijmout Druhého znamená uvést v pochybnost mou svobodu.

Avšak kritická podstata vědění nás rovněž vede za hranice poznávání *cogito*, které by někteří chtěli odlišovat od objektivního poznání. Evidencie *cogito* – v níž se poznávání kryje s poznávaným, aniž tu předtím bylo poznávání, v níž tedy poznávání neobsahuje žádný závazek mimo ten, kterým je vázáno v přítomnosti, v němž je poznání v každém okamžiku na počátku, v němž poznávání není v *situaci* (což je ovšem vlastní podmiňka a nemá žádnou minulost) – nemůže do- která není ničím podmiňka a nemá žádnou minulost) – nemůže do- stát požadavku kritiky, poněvadž počátek *cogito* jí stále předchází. Jistě, vyznačuje určitý počátek, poněvadž je probuzením existence, uchopující podmiňku sebe samé. Ale toto probuzení pochází od Druhého. Před *cogito* existence sní o sobě samé, jako by vůči sobě byla stále cizí. Protože tuší, že sebe pouze sní, právě proto se vzbouzí. Pochybnost jí přiměje hledat jistotu. Avšak toto ušnění, toto vědomí pochybnosti již předpokládá ideu Dokonalého. Vědění *cogito* tedy poukazuje na vztah k Pánu – k ideji nekonečna čili Dokonalého. Ideu Nekonečna není ani imanencí onoho *já myslím*, ani transcendentí předmětů. *Cogito* se u Descarta opírá o Jiného, který je Bůh a který do duše vložil ideu nekonečna, který ji vyučil, a nikoli v ní pouze podněcoval rozpominání na to, co předtím už viděla, jak tomu bylo u platónského učitele.

Vědění jako akt otrásající svou podmiňkou se odehrává právě takto, mimo všechny akty. A jestliže krok od této podmiňky před ní píše statut tvora, v němž se nejistota svobody splétá s jeho útekem k ospravedlnění, je-li vědění aktivitou tvora, pak toto otrášení podmiňkou a toto ospravedlnění pocházejí od Druhého. Pouze Druhý se vymyká tematizaci. Tematizace nemůže být základem tematizace – neboť ji předpokládá již jako záloženou, je výkonem svobody, jisté sebou samou ve své naivní spontaneitě; zatímco přítomnost Druhého není totéž, co jeho tematizace, a tedy nevyžaduje tuto naivní, sebejistotu spontaneitu. Vstřícné přijetí druhého je *ipso facto* vědomí mé nespravedlnosti – stud, který za sebe cítí svoboda. Záleží-li filosofie v tom, že její vědění je kritické, to jest v tom, že hledá základ pro svou svobodu, aby ji ospravedlnila, pak počíná mravním vědomím, v němž se Jiný zpřítomňuje jako Druhý, počíná vědomím, v němž se pohyb tematizace obrací. Tento zvrát však neznamená „poznávání sebe“ jako tématu, které intenduje druhý, nýbrž záleží v podřízení se požadavku, mravnosti. Druhý mne měří pohledem, jenž je nesrov-

natelný s tím, jímž jej odhaluji. Rozměr výše, kde je místo Druhého, je jakoby prvotní zakřivení bytí, v němž tkví privilegium Druhého, ne- rovnovážnost transcendence. Druhý je metafysika. Druhý není tran- scendentní proto, že by byl svobodný jako já. Jeho svoboda je naopak nadřazenost, pocházející z jeho transcendence samé. V čem záleží tento zvrát kritiky? Subjekt je „pro sebe“ – představuje sebe a po- znává 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 ozna- čuje připoutanost existence k sobě stejně radikální, jako je naivní vůle žít. Jestliže mne však svoboda drže 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 ne- odehrává jako slast a vlastnění, jako svoboda. Druhý přichází jako požadavek, vládoucí této svobodě, a tedy jako cosi mnohem původ- nějšího, než je všechno to, co se odehrává ve mně. Druhý, jehož vý- jimečná přítomnost je vepsána v tom, že je pro mne eticky nemožné, abych jej zabíel, označuje konec zmocnění. Protože absolutně přesa- huje každou ideu, kterou o něm mohu mít, proto nad ním nemohu mít moci.

Chce-li se já ospravedlnit, může se ovšem dát i jinou cestou: snažit se uchopit sebe sama v totalitě. Takovým se nám zdá být ono ospra- vedlnění svobody, o něž usiluje filosofie, která od Spinozy až k Hege- lovi ztotožňuje vůli a rozum a která – proti Descartovi – bere pravdě charakter svobodného díla, a umisťuje ji tam, kde zaniká protiklad já a ne-já, tedy do neosobního rozumu. Svoboda tu však není uchována, neboť je převedena na reflex universálního řádu, jenž stojí sám na sobě a sám se ospravedlňuje tak, jako Bůh ontologického důkazu. Toto privilegium universálního řádu – že se opírá sám o sebe a sebe ospravedlňuje –, díky němuž je vně ještě subjektivního díla karte- zianské vůle, dává tomuto řádu božskou důstojnost. Vědění 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 způsobem pře- stane pohybovat v arbitrárnosti 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, převádí na neosobní vztah v universálním řádu. Filosofie sama se ztotožňuje s nahrením osob idejemi, mluvčího tématem a exteriority oslovování interioritou logického vztahu. Jsoucna se převádí na neutralitu ideje, bytí, pojmu. Právě proto, že chceme uniknout arbitérnosti svobody a jejímu zaniknutí v neutralitě, chápeme já jako bez-božné a stvoření – svobodné, a přece schopné učinit krok před svou podmínkou – před Druhého, který vzdoruje „tematizaci“ nebo „převedení na pojem“. Chceme-li se však vyhnout tomuto rozplynutí v neutralitě, klademe-li vědění jako přijetí Druhého, není to nějaký zbožný pokus zachránit spiritualismus osobního Boha, nýbrž je to podmínka řeči, bez níž filosofická rozprava sama není než nezdařený akt, záminka k nepřerušované psychoanalýze, filosofii či sociologii, v nichž rozmluva mizí v Celku. Mluvení předpokládá možnost přerušování a počínání.

Chápeme-li vědění jako samo *existování* tvora, jako krok za podmínkou k Jinému, který zakládá, pak se oddělujeme od veškeré filosofické tradice, jež se – bez ohledu na heteronomní mínění – v sobě snaží nalézt základ sebe. Domníváme se, že existence *pro sebe* není posledním smyslem vědění, nýbrž uvedení sebe v pochýbnost, návrat k místu před já v přítomnosti Druhého. Přítomnost Druhého – tato privilegovaná heteronomie – není proti svobodě, nýbrž ustanovuje ji. Stud za sebe, přítomnost Druhého a touha po něm nejsou negací vědění: právě vědění je jejích artikulací. Podstata rozumu nezáleží v tom, že by člověku zajišťoval základ a zpřinocnění, nýbrž že ho problematizuje a zve ke spravedlnosti.

Metafysika se tedy neskání k tomuto existování já „pro sebe“, aby tu hledala pevnou půdu, na níž by se mohla absolutním způsobem přiblížovat k bytí. Její poslední postup se neděje v nějakém „poznej sebe sama“. Nikoli proto, že by toto „pro sebe“ bylo omezené anebo neupřímné, nýbrž proto, že samo není než svobodou, tedy že je arbitrérní a neospravedlněné a v tomto smyslu hodné nenávisť: je to já, egoismus. Atheismus *já* vyznačuje přerušování participace, a tedy možnost hledat ospravedlnění, to jest závislost vzhledem k exterioritě, bez níž tato závislost pohlcuje závislé bytí, spoutané neviditelnými nitkami. Beží tedy o závislost, která *současně* uchovává nezávislost. Právě takový je však vztah tvář v tvář. V hledání pravdy, jež je eminentně individuální dílem a jež se vždy, jak viděl Descartes, vyvozovalo z individuální svobody, se atheismus stvrzoval jako atheismus. Avšak

jeho kritická schopnost jej vede před jeho svobodu. Tato jednota spontánní svobody, jdoucí za svým přímo vpřed, a kritiky, v níž je svoboda schopna zproblematizovat sebe sama, a tedy předcházet sebe, se nazývá tvorem. Zárazk stvoření nezáleží pouze v tom, že je stvořením *ex nihilo*, nýbrž v tom, že vede k tvoru, jenž je schopen přijmout zjevení, pochopit, že je stvořen a sebe sama uvést v pochýbnost. Zárazk stvoření záleží v tom, že tvoří mravní bytosti. Právě to však předpokládá bez-božnost, avšak také – současně s atheismem a nad něj – stud za arbitérnost svobody, která jej ustavuje.

Stavíme se tedy radikálně jak proti Heideggerovi, jenž vztah k Druhému podřizuje ontologii (Heidegger nadto vymezuje ontologii tak, jako by na ni bylo možné redukovat i vztah k partneru rozmluvy a k Pánu) a nevidí, že původní přístup k Druhému je za hranicemi veškeré ontologie právě ve spravedlnosti a bezpráví. Existence Druhého se nás dotýká v kolektivité, avšak nikoli svou participací na bytí, jež je pro nás všechny již běžná, nikoli svou mocí a svou svobodou, kterou bychom měli podrobit a využít pro nás; nikoli diferencí svých atributů, jež bychom měli překonat v procesu poznání anebo ve vztažnou sympatie tím, že bychom s ním v sobě splynuli, nikoli tak, jako by nám jeho existence byla na obtíž. Druhý se nás nedotýká jako ten, jehož je třeba překonat, zahrnout, ovládnout, nýbrž jakožto jiný, nezávislý na nás; za každým vztahem, který k němu můžeme mít, vystupuje jako absolutní. Tento způsob přijetí absolutního jsoucna odhalujeme právě ve spravedlnosti a nespravedlnosti jako uvedený v život rozmluvou, jež je podstatně učením. Vstřícné přijetí druhého – tento výraz vyjadřuje současně pasivitu i aktivitu a vztah k jinému přenáší za dichotomie *a priori* a *a posteriori*, aktivity a pasivity, jež platí pro věci.

Chceme však rovněž ukázat, že vycházíme-li z vědění, ztotožněného s tematizací, pak pravda tohoto vědění vede ke vztahu k druhému – to jest ke spravedlnosti. Nebot smysl toho, oč se zde snažíme, záleží v popření nevykofinitelného přesvědčení veškeré filosofie, že objektivní poznání je základním vztahem transcendece a že Druhý, jakkoli se od věci liší, má být poznáván objektivně, třebaže sama jeho svoboda by již měla tuto nostalgii poznání vyvracet. Smysl všeho toho, co zde vykládáme, nezáleží v tvrzení, že druhý se navždy vymyká vědění, nýbrž že zde nemá smyslu mluvit o poznání či nevědění, poněvadž spravedlnost, tato transcendece par excellence a tato pod-

mínka vědění naprosto není, jak by někdo chtěl, noesis korelativní s noematem.

### 3. Pravda předpokládá spravedlnost

Spontánní svoboda já, jež se nestará o své ospravedlnění, je eventuality vepsaná v podstatě oddělné bytosti: bytosti *neparticipující*, a potud odvozující svou existenci ze sebe, bytosti přicházející z dimenze interiority, bytosti s osudem, jež se podobá osudu Gygově, který vidí ty, kdo jej pozorují, aniž jej vidí, a který ví, že není viděn.

Není však v Gygově postavení zahrnutá beztrestnost jediné bytosti na světě, to jest bytosti, pro kterou je svět divadlem? A není právě toto sama podmínka osamělé a právě proto nepopírané a beztrestné svobody, podmínka jistoty?

Není tento mlčenlivý svět – to jest toto čisté divadlo – právě přístupný pravému poznání? Kdo může trestat výkon svobody vědění? Anebo, ještě přesněji, jak se může spontaneita svobody, manifestující se v jistotě, sama uvést v pochybnost? Není pravda souběžná se svobodou, jež je před spravedlností, protože je svobodou bytosti, která je jediná?

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

Avšak absolutně mlčenlivý svět, který by k nám nepřišel z mluvy, třeba i lživé, by byl an-archický, byl by bez principu, bez počátku. Mýšlení by nenaráželo na nic substanciálního. *Fenomé*n by se v prvním kontaktu degradoval na *zdání* a v tomto smyslu by se pohyboval v dvojznačnosti, v tušení zlomyslného génia. Zlomyslný démon se neprojevuje, aby říkal své lži; setrvává jakožto možnost za věcmi, jež vypadají úplně tak, jako by se prostě projevovaly. Možnost jejich poklesnutí na úroveň obrazů či zahalujících závojų spoluurčuje jejich vyjevování v podobě čistého divadla a ukazuje k nějakému záhybu, v němž se skrývá zlomyslný démon. Odtud možnost univerzální pochybnosti, jež není nějakým osobním dobrodružstvím, které se přihodilo Descartovi. Tato možnost konstituje *jev* jako takový, ať se ukazuje ve smyslové zkušenosti anebo v matematické evidenci. Husserl, jež ovšem připouští možnost sebe-prezentace věcí, narazil na tuto dvojznačnost znovu v podstatně nezavřenéosti této sebe-prezentace

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

Dvojznačnost zde neplyne ze záměny dvou pojmů, dvou substancí anebo dvou vlastností. Není z řádu 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 posměvačné intence. Pohrává si s tím, komu se na okamžik prezentovala skutečnost a jehož jev zazářil jako sama *kůže* bytí. Neboť to, co je *přívodní a poslédní*, opouští tuto kůži, v níž zazářilo ve své nahotě, jako obal, který je naznačuje, zakrývá, napodobuje či deformuje. Pochybnost, která má svůj pramen v této ustavičně se obnovující dvojznačnosti a jež konstatuje samo zjevování fenoménu, nepochybně pronikavost pohledu, který by mylně zaměňoval jasně rozlišená jsoucna, umístěná v plně jednoznačném světě; pochybnost nadto neproblematizuje setrvalost forem tohoto světa, jež by fakticky byla nesena v neumdlévajícím pohybu dění. Týká se upřímnosti toho, co se jeví. Jako by se v tomto mlčenlivém a nerozhodnutém jevnutí vyhlávala lež, jako by nebezpečí omylu mělo svůj původ v klamu, jako by mlčení bylo jen modalitou mluvy.

Mlčenlivý svět je svět, který k nám přichází od druhého, třeba by to byl zlovolný démon. Jeho dvojznačnost ústí do výsměchu. Mlčení tedy není pouhá nepřítomnost mluvy; mluva je na dně mlčení jako úskočně zadržovaný smích. Je rubem řeči: mluvíci dal znamení, avšak unikl před každou interpretací – toť mlčení, které děsí. Mluva záleží v tom, že druhý je ku pomoci znaku, který vysílá, že asistuje své vlastní manifestaci prostřednictvím znaků, že tímto příspěpím napravuje dvojznačnost.

Lež zlovolného démona není mluva protikladná pravdivé mluvě. Je v mezíprostoru mezi iluzorním a vážným, v němž dýchá subjekt, který pochybuje. Lež zlovolného démona je mimo každou lež. V běžné lži se mluvíci sice přetvařuje, avšak touto mluvou přetvářky svou mluvu neopouští, a tedy může být vyvrácen. Rub řeči je jako smích, který se snaží rozbít řeč, jako nekonečně se odražející smích, v němž se jedna mystifikace zasouvá do druhé; nikdy nestojí na skutečně mluvě, nikdy nezačíná. Divadlo mlčenlivého světa faktů je začarované: každý fenomén do nekonečna maskuje, mystifikuje, takže aktua-

arbitrární zástavění, které není ospravedlněno sebou samým. Pochybnost stran objektů 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. Převyšším však dospívá k afirmaci evidence, která není poslední či prvotní afirmací, poněvadž i ona může být zproblematicována. 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 smyslovnosti schopen souhlasit) není schopen afirmace; je v pohybu směrem k propasti, závratně přitahující subjekt, jenž není s to se zastavit.

Já v negativitě, manifestující se skrze pochybování, ruší participaci, avšak ani v pouhém *cogito* nenachází žádné zastavení. Ano může říci 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 předem měřit návrat afirmace za negací. Avšak k tomu, abychom měli ideu nekonečna, museli jsme již přijmout Druhého.

#### d) *Objektivita a řeč*

Tímto způsobem by tedy mlčenlivý svět byl an-archický. Vědění by tu nemohlo začít. Avšak již jakožto an-archické vědění – 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, byť i třeba zastírá jeho tvář, to jest uhybá před onou asistencí, kterou by Druhý měl přispívat zná-kům, jež vydává, a jež tedy vydává jako dvojnásobné. Takto absolutně mlčenlivý svět, svět lhostejný ke slovu, jež se zamlčuje, mlčenlivý v mlčení, jež za jevy neřádá tušit nikoho, kdo tento svět oznamuje

#### Oddíl první. Stejný a Jiný

lita tu není možná. Je to situace, kterou plodí tyto posměvačné bytosti, jež spolu komunikují labyrintem narážek a jež Shakespeare a Goethe předvádějí v čarodějnických scénách, kde se mluví antijazykem a kde odpovídat znamená zesměšňovat se.

#### b) *Výraz je princip*

Ambivalenci jevu překonává Výraz, v němž se mi představuje druhý, což je původní událost značení. Porozumět významu neznamená postupovat od jednoho členu vztahu k druhému, vnímat vztahy uvnitř toho, co je dáno. Přijímat danost znamená přijímat ji jako vyučování – jako výraz Druhého. Není třeba mýtický předpokládat nějakého boha, jenž se ohlašuje skrze svůj svět: svět se stává naším tématem – a tedy objektem – jako to, co se nám nabízí, přichází k nám na základě původního učení, uvnitř něhož se ustavuje i vědecká práce, kterou vyžaduje. Svět se nabízí v řeči druhého, přichází 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 věcí, k mluvčímu, který tento znak předkládá. Neboť dedukce je způsob myšlení, který se aplikuje na již dané předměty. Mluvícího však nelze dedukovat, protože každý důkaz 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 arbitrárně. Tento vztah je již nutný k tomu, aby se danostjevila 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 prostě dána. Ten, kdo o sobě dává vědět znákem 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 přimární jistota (jež však podle Descarta již spočívá na existenci Boha).

a kdo oznamuje jen tehdy, pokud oznamuje tento svět – třeba by i klamal prostřednictvím jevů jako zlomyslný démon –, by se nemohl nabízet ani jako divadlo.

Neboť na divadlo se můžeme dívat jen tehdy, pokud má nějaký smysl. Smysluplné nepřichází až po „viděním“ a po „smyslovém“, které by naše myšlení určitým způsobem hnělo a modifikovalo v souladu s kategoriemi *a priori*, protože vidění 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, „čistá objektivita“, „nic než objektivní“, by pak bylo pouze residuem této praktické účelnosti, z níž by čerpalo svůj smysl. Odtud pak vyplývá priorita starosti před kontemplací, zakončení poznání v porozumění, jež má přístup ke „světskosti“ světa a jež otevírá horizont, v němž se může jevit předmět.

Objektivnost předmětu je tak podceňena. Odmítnutí antické teze, podle níž je představování základem všeho praktického chování – označované jako intelektualismus – je ukvapené. Ani nejpronikavější pohled by nebyl s to odhalit ve věci její funkci prostředku. Stačí jen suspendovat akt, abychom mohli vnímat prostředek jako věc?

A je vůbec praktický význam původní oblastí smyslu? Neřed-pokládá již přítomnost myšlení, jemuž se význam ukazuje a v jehož očích 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 něčeho, co je účelem sebe sama. Proto je ten, kdo rozumí významu, nezbytný v této řadě, 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 čerpají smysl, by nebyl jen fakticky ukončený, nýbrž jakožto účelnost, finalita, by z *podstaty* záležel v tomto postupu ke konečnému členu, v končení. Avšak dosažení cíle je právě bod, kde se veškerý význam ztrácí. Slast – uspokojení já a jeho egoismus – je završení, vzhledem k němuž jsoucna získávají či ztrácejí význam prostředků podle toho, jsou-li na cestě ke slasti anebo se od ní vzdalují. Avšak v završení tyto prostředky samy význam ztrácejí. Konečný účel je nevědomý, jakmile je dosažen. Jakým prá-

vem by nevinnost nevědomého uspokojení měla osvětlovat význam věcí, je-li sama jistou letargií?

Význam byl fakticky vždy uchopován na rovině vztahu. Vztah se neukazoval jako inteligibilní obsah – intuitivně zachycený. Označoval jen na základě celého systému vztahů, jehož je součástí. Právě proto se v celé západní filosofii – a to již od pozdní Plátónovy filosofie –jevilo poznávání poznatelného vždy jako pohyb, a nikdy jako názor. Husserl přeměnil vztahy v korelatý pohledu, který je zachycuje a chápe jako obsahy. Husserl tedy přichází s myšlenkou významu a inteligibility, které jsou vlastní obsahu jako takovému, přichází s myšlenkou zářivosti obsahu (která tkví v jeho jasnosti spíše než v rozlišení, které je relativita, protože odděluje předmět od toho, co tento předmět není). Avšak vůbec není jisté, může-li mít toto sebe-zpřítomňování ve světle nějaký smysl samo ze sebe. Tento realismus smyslu tedy konuruje idealismus. *Sinngebung* jako výkon subjektu.

Význam však tkví právě v prolomení poslední jednoty uspokojené bytosti. Věci začínají nabývat významu ve starosti té bytosti, jež je ještě „na cestě“. Z tohoto průjmu se pak odvozuje i samo vědomí. 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 uvědoměním uspokojenosti, pochází nikoli z jejího neúspěchu, nýbrž z události, jejímž prototypem není proces finality? Vědomí, jež má štěstí, překračuje štěstí a nevede nás po cestách, které k němu vedou. Vědomí, které má štěstí a dává význam štěstí i účelovosti, účelovému zře- téžení nástrojů a jejich uživateleů – nepochází z účelovosti. Objektivita, v níž je bytí předloženo vědomí, není residuum účelovosti. Předměty nejsou předměty, když se nabízejí ruce, které je používají. ústům a nozdram, očím a uším, jež se z nich těší. Objektivita není to, co zbývá z nástroje či živiny, oddělených od světa, v němž se rozvíjí jejich bytí. Objektivita se vykládá v rozmluvě, mezi slovy, která před-kládají svět vypořádáním.<sup>33</sup> Toto vypořádání se odehrává mezi dvěma body, které spolu tvoří nějaký systém, kosmos, totalitu.

<sup>33</sup> Francouzské *proposer* znamená předkládat, navrhnout, kácžto *proposi- tion* znamená také větu – pozn. překl.

Objektivita objektu a jeho význam pocházejí z řeči. Tento způsob, jímž je objekt kladen jako téma, jež se nabízí, jakoby obaluje fakt značení; 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 jina-kosti, která však k němu mluví a právě tím tematizuje, to jest vypo-vídáním předkládá svět. Svět jako takto předložený, jako výraz, má smysl, avšak právě proto není nikdy „v originále“. Je absurdní, že by se nějaký význam mohl dávat leibhaft, že by jeho bytí záleželo v ně-jakém vyčerpatelem jvu. Tato ne-původnost toho, co má smysl, není nějaké méně, poukaz k realitě, kterou imituje, odráží anebo sym-bolizuje. Smysluplné odkazuje k označujícímu. Znak neoznačuje označující tak, jako označuje označované. Označované nikdy není úplná přítomnost; protože je samo opět známem, nepřichází v přímé otevřenosti. Označující, ten, kdo vysílá znak, je ke mně obrácen tváří i navzdor tomuto prostředkování znaku, a přitom se nedává jako téma. Může sice mluvit o sobě, ale v tomto případě se sám dává najevo jako označované, tedy jako znak. Druhý, označující, se manifestuje v pro-mluvě 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 před-kládá a nabízí svět, nevznáší ve vzduchu, nýbrž slibuje odpověď to-mu, kdo ji přijímá a kdo se obrací k Druhému, protože v jeho vý-povědi 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 svůj vlastní klíč. A právě tato přítomnost klíče, který interpretuje ve znaku, který je dán k interpretaci, je pří-tomnost Jiného ve výpovědi, přítomnost toho, kdo může napomáhat své mluvě, je to rys učení, který patří ke každé promluvě. Mluvený rozhovor je plnost řeči.

Význam či 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 schop-no vyplnit tento nedostatek, nabývá smyslu jeho prostřednictvím. Vý-znam 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 značích absentoval. Význam pochází z Jiného, který vy-slovuje svět a naslouchá mu: jeho řeč a jeho porozumění tento svět tematizují. Význam vychází ze slova, v němž je svět tematizovaný i interpretovaný, v němž označující se nikdy neodděluje od znaku, který ukazuje, nýbrž ujímá se jej právě tehdy, když jej vystavuje. Tato podpora, jíž se vždy dostává slovu, kladoucímu věci, je jedinou pod-statou řeči.

Význam bytostí se nevyjevuje v perspektivě účelnosti, nýbrž v perspektivě řeči. Vztah mezi členy, které se vzpírají totalizaci, které se z něj odpoutávají anebo které jej precizují, je možný jen jakožto řeč. Resistence jednoho členu vzhledem k jinému tu nemá svůj původ v nějakém temném a nepřátelském zbytku jinakosti, nýbrž naopak v nevyčerpatelem nadbývání pozornosti, kterou mi promluva, která je vždy učení, přináší. Neboť promluva je vždy převzetím toho, co jako znak rozvrhla, je to ustavičně obnovovaný příslib vyjasnění toho, co bylo ve slově temného.

Mít smysl znamená situovat se vzhledem k absolutnímu, to jest přicházet z této jinakosti, která se nerozplývá ve svém vnímání. Tako-vá jinakost není možná jinak než jako záračná hojnost, nevyčerpateľ-né nadbývání pozornosti, jež vzhází v ustavičně započínaném úsilí řeči, snažící se vyjasnit svou vlastní manifestaci. Mít smysl znamená vyučovat anebo být vyučován, vyslovovat anebo moci být vyslovo-ván.

V perspektivě účelnosti a slasti se význam zjevuje pouze v práci, která předpokládá zabráněnou slast. Avšak slast, jež se setkala s pře-kážkou, by sama ze sebe nezplořila žádný význam, nýbrž jen utrpení, pokud by se neodbývala ve světě předmětů, to jest ve světě, v němž již zaznělo slovo.

Funkece počátku nepřisluhuje nějakému *konečnému účelu*, jenž by se v systému odkazů vztahoval k sobě (jak je tomu v případě vědomí pro sebe). Počátek a konec nejsou posledními pojmy ve stejném smyslu. Ono „pro sebe“ se uzavírá do sebe a jakožto uspokojené ztrácí vše-chen význam. Tomu, kdo k němu přistupuje, se jeví stejně enigmatic-ké jako jakýkoli jiný jev. Je původem – tím, co nese klíč ke svému tajemství – co v sobě chová slovo k jeho rozřešení. Na řeči je vý-jimečné to, že asistuje u svého vyjevování. Mluva záleží v tom, že je vysvětlováním mluvy. Je učení. Jev je ztuhlá forma, kterou již kdosi opustil, zatímco v řeči se uskutečňuje nepřerušovaný přítok přítom-

nosti, která trhá nevyhnutelný závoj vlastního jevu, jenž má jako každý jev ráz sochy. Jev odhaluje a skrývá, mluva záleží v tom, že v naprosté přímosti vždy znovu překonává nevyhnutelné předstírání každého jevu. Právě tím dostává každý fenomén smysl – své směřování.

Sám počátek vědění je možný jen tehdy, pokud se zruší trvalé očarování a trvalá dvojnáčetnost světa, v němž každý jev je možným zastíráním, v němž tedy počátek chybí. Mluva vnáší do této anarchie princip. Slovo je schopno odčarovat 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 tvář, která hledí na mne, jak se dívám, je první osvobozující dotek zjevení. Vzhledem k ní nabývá svět zaměření, to jest významu. Ve vztahu k mluvě svět počíná, což není totéž, jako kdyby k ní měl vést. Je vyřčen, 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 nástrojů a všech lidských děl –, protože skrze ni získává systém odkazů, na němž se význam zakládá, princip samého svého fungování – svůj klíč. Řeč není modalita symbolismu, nýbrž všechny symbolismus již poukazuje k řeči.

### e) Řeč a pozornost

Asistence bytosti u jejího zpřítomňování, tedy mluva, je vyučováním. Vyučování není jednoduché předávání nějakého abstraktního a všeobecného obsahu, který je již mně i Druhému společný. Nemá dokonce 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, neokněné zesílené dvojnáčetnosti, stojaté vody, vody, jež dríme v mystifikaci, která se vydává za mystérium, předložena výpověď vrací fenomén ke jsovcu, k exterioritě, k Nekonečnosti Jiného, kterou moje myšlení neobsahuje. Definiuje. Ona definice, jež lokalizuje předmět v jeho rodu, předpokládá definici, jež vyprošťuje beztvary fenomén

z jeho nejasnosti, aby mu dala směr na základě Absolutna, jeho počátku, 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 věty.

Dokonce i sama objektivace pravdy poukazuje k řeči. 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 základě čeho může 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.

Vyučování jako konec dvojnáčetnosti či nejasnosti je tematizací fenoménu. Právě proto, že fenoménu mne naučil ten, kdo se v něm zpřítomňuje – kdo se vrací k těmto aktům tematizace, jimiž jsou znaky – kdo mluví –, právě proto nejsem hříčkou mystifikace, nýbrž uvážuji předměty. Přítomnost druhého ruší anarchická kouzla faktů: svět se stává předmětem. Být předmětem, být tématem, znamená být tím, o čem mohu mluvit s někým, kdo pronikl záclonou fenoménu a spojil mne s ním. To je spojení, jehož strukturu vyprávíme, 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 samotu vidění jako prvotní výkon pravdy.

Tematizace jako dílo řeči, jako *jednání*, jímž na mne působí Učitel, 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 emitentně svrchovaná pozornost ve mně je to, co *podstatně* odpovídá výzvě. Pozornost je pozornost k něčemu, protože je pozorností vůči někomu. Exteriorita jejího východiska je pro ni podstatná, pozornost je samo napětí já. Škola, bez níž žádné myšlení není explicitní, je podmínkou vědy. Právě zde se potvrzuje exteriorita, která svobodu neohrožuje, nýbrž dovršuje: exteriorita Učitele. Explicke myšlení je možná pouze ve dvou: neomezuje se na pouhé nalézání toho, co bychom již vlastnili. Prvním učením učitele je sama přítomnost toho, kdo učí, a na jejím základě pak vzniká i představování.

<sup>34</sup> Ze vzniku, ... rodem a druhovým rozdílem – pozn. překl.



## f) Řeč a spravedlnost

Co však může znamenat věta: vyučující, jenž se obrací k pozornosti, přesahuje vědomí? Jakým způsobem je vyučující mimo vědomí, které učí? Není vůči němu vnější, jako je myšlený obsah vně vzhledem k myšlení, jež jej myslí. Exteriorita myšleného obsahu vzhledem k myšlení, které jej myslí, je převzata tímto myšlením a v tomto smyslu *nepřesahuje vědomí*. Nic z toho, co se týká myšlení, je nemůže přesahovat, vše je svobodně převzato. *Nic kromě soudce, jenž soudí samu tuto svobodu myšlení*. Přítomnost Učitele, jenž svou promluvou dává smysl fenoménům a umožňuje je tematizovat, není přístupna objektivnímu vědění; svou přítomností je ve společnosti se mnou. Přítomnost bytosti ve fenoménu, která láme kouzlo zakletého světa, která pronáší „ano“, jehož je já neschopno, která přináší pozitivnost Druhého, jež je pozitivností par excellence, je ipso facto sociálním spojením, a-sociací. Avšak odkaz k počátku není vědění tohoto počátku. Naopak, každá objektivace se již vztahuje k tomuto odkazu. Asociace jakožto zkušenost bytí par excellence neodhaluje. Lze ji nazvat odhalováním zjeveného – zkušeností tváře, ale pak odbýváme původnost tohoto odhalování. Neboť právě v tomto odhalování zaniká vědomí osamělé jistoty, v níž se odehrává všechno vědění, dokonce i vědění, jež můžeme mít o tváři. Jistota totiž spočívá na mé svobodě a v tomto smyslu je osamocená. Ať tu prostředkují pojmy a priori, které mi umožňují chopit se danosti, anebo ať je tu ve hře nějaká shoda vůle (jak je tomu u Descarta), vždy je to vposled moje svoboda sama, která se ujímá zodpovědnosti za pravdivé. Asociace, vstřícné přijetí učitele, je toho pravým opakem: v něm je výkon mé svobody uveden v pochybnost. Nazýváme-li mravním vědomím takovou situaci, v níž je uvedena v pochybnost má svoboda, pak asociace či vstřícné přijetí Druhého je mravní vědomí. Původnost této situace netkví jen v její formální antitezí vzhledem ke kognitivnímu vědomí. Zproblematizování vlastního já je tím tvrdší, že já je již pod velice přísnou kontrolou sebe sama. Toto vzdalování cíle s tím, jak se k němu přibližujeme, je život mravního vědomí. Narůstání požadavků, jež mám vzhledem k sobě samému, zosťhuje soud, jenž se mne týká, zvyšuje mou odpovědnost. V tomto velice konkrétním smyslu nemůže já, jehož se soud týká, tento soud nikdy přijmout. Tato nemožnost pře-

veztí je sám život – sama podstata – tohoto mravního vědomí. Moje svoboda nemá poslední slovo, nejsem jediný. Proto říkáme, že pouze mravní vědomí vychází ze sebe. Řečeno ještě jinak: v mravním vědomí mám zkušenost, jež 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 vědomí, jež nepatří k řádu hladu či sytosti. Výše jsme již tímto způsobem definovali touhu. Mravní vědomí a touha nejsou modality vědomí vedle jiných, nýbrž jsou jeho podmínkou. Konkrétně jsou vstřícným přijetím Druhého prostřednictvím jeho soudu.

Tranzitivita vyučování a nikoli interiorita vzpomínky manifestující bytost. Společnost je místo pravdy. *Mravní vztah k učiteli, jenž mne soudí, je základem svobody mého lpění na pravdě*. Tímto způsobem počíná řeč. Ten, kdo ke mně mluví a kdo se mi ve slovech dává, po-držuje základní cizotu druhého, jenž mne soudí; naše vztahy nejsou reverzibilní. Tato přemoc jej klade jakožto já, tedy vně mého vědění a vzhledem k tomuto absolutnu nabývá smyslu *danost*.

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

řecká metafysika chápe Dobro jako oddělené 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 potřebě, které chybí. Je to totiž navíc vzhledem k potřebám. Právě proto je ale za hranicemi bytí. Jestliže jsme výše postavili proti sobě odhalování a zjevení, v němž se vyjadřuje pravda a osvětluje nás ještě dřívě, 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 potřeb, jejichž uspokojení je vyplňování prázdna, vidí rovněž tužby, kterým nepředchází utrpení a nedostatek a ve kterých poznáváme rysy Touhy, potřeby toho, komu nic nechybí, tužby toho, kdo má cele své bytí, který jde za svou plnost, kdo má ideu Nekonečna. Místo Dobra nad každou esencí je nejhlubším učením – definitivním učením – nikoli theologie, nýbrž filosofie. Paradox Nekonečna, připouštějícího bytí vně sebe sama, které nezahrnuje a které díky sousedství s odděleným bytím završuje samu svou nekonečnost, stručně řečeno paradox stvoření, tak ztrácí svou opovážlivost.

Nesmíme však oddělení interpretovat jako nějaký čistý a jednoduchý úbytek Nekonečna, jako degradaci. Oddělení vzhledem k Nekonečnu, oddělení slučitelné s Nekonečnem není nějaký prostý „pád“ Nekonečna. V tomto zdánlivém úbytku o sobě dávají vědět vztahy *lepší*, než jsou ty, které formálně, v žvilu abstrakce spojují konečné s nekonečným, ohlašují se zde vztahy Dobra. Úbytek je tu jen tehdy, pokud z oddělení (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 důraz právě na konečnost. Ve skutečnosti však jde o řád, v němž jedině sám pojem Dobra nabývá smyslu. Jde o společnost. Vztah nespojuje členy, jež se doplňují a jež si tedy navzájem chybí, nýbrž spojuje členy, které si dostačují. Tento vztah je Touha, život bytostí, jež již vlastní sebe. Nekonečno, myšlené konkrétně, to jest na základě oddělené bytosti, jež je k němu obrácena, *přesahuje* sebe sama. Jinak řečeno: otevírá si řád Dobra. Říkáme-li, že nekonečno je *myšleno* konkrétně na základě oddělené bytosti, jež

## D. SEPARACE A ABSOLUTNO

Stejný a Jiný jsou ve vztahu a současně se od něj *uvolňují*, jsou v tomto vztahu absolutně odděleni. Tuto separaci vyžaduje idea nekonečna. Položili jsme ji jako poslední strukturu bytí, jako *děni prodlukující nekonečnost* samu. Společnost tuto ideu realizuje *konkrétním způsobem*. Jestliže však přistupujeme k bytosti na rovině oddělení, neznamená to, že k ní přistupujeme v jejím upadání? Postoje, které jsme již shrnuli, protřečí antickému privilegii jednoty, které se prosazuje od Parmenida ke Spinozovi a Hegelovi. Separace a interiorita byly nepochopitelné a iracionální. Metafysické poznání, které k sobě váže Stejně a Jiné, tedy zrcadlilo toto upadání. Metafysika se snažila potlačit oddělení, sjednocovat. Metafysické bytí mělo pohltit bytí metafysika. Faktické oddělení, v němž má metafysika svůj počátek, bylo výsledkem iluze či pochybení. Metafysika, jakožto ona ctna, kterou prochází bytost, která se navrácí k svému metafysickému prameni, jakožto moment dějin, který bude završen jednotou, by byla Odysseou a její neklid nostalgii. Avšak filosofie jednoty nikdy nebyla s to říci, odkud má pocházet tato iluze a tento akcidentální pád, v Nekonečnu, v Absolutním a Dokonalém nemyšlitelně.

Chápat oddělenost jako upadnutí, privaci či provizorní přerušení totality znamená neznat jinou separaci, než je ta, o které svědčí *pořeba*. Potřeba dosvědčuje prázdnotu a nedostatek v potřebném, jeho závislost na vnějšku právě proto, že potřebný nemá cele své bytí, a tedy ani není ve vlastním slova smyslu *oddělený*. Jedna z cest řecké metafysiky záležela v navracení k Jednotě, ve snaze splynout s ní. Avšak

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

Nekonečno se děje, aniž by usilovalo okupovat totalitu a svou kontrakci ponechává místo pro oddělenou bytost. Takto se tu rýsují vztahy, jež si razí cestu vně bytí. Nekonečno, které se po způsobu 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 Nekonečnem, vykupují jakýkoli úbytek v tvořivé kontrakci Nekonečna. Člověk vykupuje stvoření. Společenství s Bohem není nějaký přídavek k Bohu ani vymizení intervalu, oddělujícího Boha od tvora. V protikladu k totalizaci jsme je nazvali náboženstvím. Omezení tvůrčího Nekonečna a mnohosti jsou slučitelné s dokonalostí Nekonečna. Artikulují smysl této dokonalosti.

Nekonečno si otevírá řád Dobra. Běží o řád, který neprotičící pravidlům formální logiky, nýbrž přesahuje je. Ve formální logice se nemůže obrážet rozlišení potřeby a Touhy; touhu je v ní vždy možné zformovat podle modelu potřeby. Z této čistě formální nutnosti pochází i síla parmenidovské filosofie. Avšak řád Touhy – vztahu mezi cizinci, kteří si navzájem nechybí – touhy v její pozitivnosti – je stvrzen v myšlence stvoření ex nihilo. Rovina potřebné bytosti, lačné svého doplnění, se ztrácí a započíná se možnost sabbatové existence, v níž existence suspenduje nezbytnosti existence. Neboť jsoucno je jsoucnem, jen pokud je svobodné, to jest vně systému, který předpokládá závislost. Všechna omezení svobody jsou omezení bytí. Právě proto by mnohost byla ontologickým úpadkem bytostí, navzájem se omezujících svým sousedstvím. Od Parmenida a Plótina nemyslíme jinak. Neboť 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 rovna: závislá bytost čerpá z této výjimečné závislosti, z tohoto vztahu, samu svou nezávislost, svou exterioritu vzhledem k systému. To podstatné ve stvořené existenci nezáleží v ome-

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 prositě 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.