

# Filosofie a idea nekonečna<sup>1</sup>

## I. Autonomie a heteronomie

Každá filosofie hledá pravdu. I vědy lze definovat tímto hledáním, protože za svou ušlechtilou vášně vděčí filosofickému erótu, který v nich žije či dřímá. Přestože se tato definice zdá příliš obecnou a trochu prázdnou, umožňuje rozlišit dva směry, kterými se vydává filosofická mysl a které objasňují její fyziognomii. Tyto směry se stýkají v samotné ideji pravdy.

1. Pravda implikuje zkušenost. Myslitel udržuje v pravdě vztah se skutečností, která se od něj liší, která je jiná než on. „Absolutně jiná“, podle Jankélévitchova výrazu. Neboť zkušenost je hodna svého jména, jen když nás přivádí za hranice toho, co zůstává naší přirozeností. Pravá zkušenost by nás dokonce měla vést za hranice Přírody, která nás obklopuje, která nežárí na úžasná tajemství, jež uchovává, a která se sprážená s lidmi sklání před jejich důvody a vynálezy. V ní se lidé cítí doma. Pravda by pak značila završení pohybu jdoucího z blízkého a důvěrného světa – byť jsme jej ještě úplně neprobádali – směrem k cizotě, *tam do dále*, jak řekl Platón. Pravda by implikovala něco lepšího, než je exteriorita, a sice transcendenci. Filosofie by se starala o absolutně jiné, byla by samotnou heteronomií. Postupme ještě o několik kroků dále. Samotná vzdálenost nestačí na rozlišení transcendence a exteriority. Být je pravda dcerou zkušenosti, míří velmi vysoko. Otevírá se samotné dimenzi ideálu. A proto filosofie znamená metafyziku a metafyzika se táže po božském.

2. Pravda však také znamená svobodné přitakání určitému tvrzení, výsledek svobodného zkoumání. Svoboda vědce, myslitele, kterou netíží žádná překážka, se vyjadřuje v pravdě. Co jiného je tato svoboda než

<sup>1</sup> Vyšlo v *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Colin, 1957, č. 3.

odmítnutí myslícího jsoucna odcizit se sobě v nějakém přitakání, než uchování si své přirozenosti, své identity, než fakt, že zůstává Stejným navzdory tomu, že myšlení je, zdá se, vede do neznámých krajů? Z tohoto úhlu pohledu by filosofie usilovala o to redukovat na Stejně vše, co se proti ní klade jako *jiné*. Kráčela by tak k *auto-nomii*, ke stadiu, v němž by již nic neredukovatelného neomezovalo myšlení, a kde by toto neomezené myšlení bylo tudíž svobodné. Filosofie by se tak rovnala dobývání bytí člověkem napříč dějinami.

Dobývání bytí člověkem napříč dějinami – k této formulaci dospívá svoboda, autonomie, redukce Jiného na Stejně. Ta nepředstavuje kdovíjaké abstraktní schéma, nýbrž lidské Já. Existence Já probíhá jako identifikace rozmanitosti. Přihodí se mu tolik událostí, tolik let stárne a Já zůstává Stejně! Já, ipseita, jak se dnes říká, nezůstává invariantní uprostřed změny jako skála napadená vlnami. Skála napadená vlnami zdaleka není invariantní. Já zůstává Stejně tím, že utváří příběh z disparátních a rozličných událostí, tj. svůj příběh. A to je původní fakt identifikace Stejného. Předchází identitu skály a je její podmínkou.

Autonomie nebo heteronomie? Volba západní filosofie nejčastěji padla na stranu svobody a Stejného. Nezrodila se filosofie na řecké půdě proto, aby sesadila z trůnu mínění, v němž hrozí a číhají všechny tyranie? Mínění do duše vpouští ten nejjemnější a nejzrádnější jed, jenž ji v hloubi narušuje, jenž ji činí něčím jiným. Duše „snědená jinými“, jak by řekl pan Teste, necítí svou vlastní alteraci a vystavuje se tak všemu možnému násilí. Tato pronikavost a tato prestiž mínění však předpokládají mytické stadium bytí, kde duše participují jedna na druhé, v Lévy-Bruhlově smyslu. Proti této znepokojující a nejasné participaci, jakou předpokládá mínění, filosofie požadovala oddělené, a v jistém smyslu neproniknutelné duše. Idea Stejného, idea svobody, poskytovaly, zdá se, nejjistější záruku takového oddělení.

Západní myšlení tak podle všeho velmi často vylučovala transcendentno, zahrnovala vše Jiné pod Stejně a prohlašovala filosofické prvorozenské právo autonomie.

## II. Primát stejného aneb narcismus

Autonomie – filosofie, jež se pokouší zajistit svobodu či identitu jsoucna – předpokládá, že sama svoboda si je jistá svým právem, že se ospravedlňuje, aniž by se odvolávala na cokoli jiného, že si podobně jako Narcis libuje v sobě samé. Když se ve filosofickém životě, který uskutečňuje tuto svobodu, objeví prvek vůči tomuto životu cizí, jiný prvek – země, která nás nese a klame naše úsilí, nebe, které nás pozvedá a které nás nezná, přírodní síly, které nás zabíjejí a které nám pomáhají, věci, které nás zavalují a které nám slouží, lidé, kteří nás milují a kteří nás zotročují –, představuje překážku. Je třeba jej překonat a integrovat do tohoto života. Pravda je právě toto vítězství a tato integrace. Násilné setkání s ne-já se zmírňuje v evidenci. A tak se obcování s vnější pravdou, jak se děje v opravdovém poznání, nestaví proti svobodě, ale koinciduje s ní. Hledání pravdy se tak stává samotným dýcháním svobodného bytí, vystaveného vnějším skutečností, které zastřešují, ale zároveň ohrožují tuto svobodu. Díky pravdě chápou tyto skutečnosti, u nichž hrozí, že se stanu jejich hříčkou.

Ono „myslím“, myšlení v první osobě, duše rozmlouvající sama se sebou, anebo v rozpomínání znounalézající učení, kterých se jí dostává, tudíž rozvíjejí svobodu. Bude triumfovat ve chvíli, kdy monolog duše dospěje k univerzalitě, pohltí nejen totalitu bytí, ale dokonce i ono živočišné individuum, v němž bylo toto myšlení umístěno. Veškerá zkušenost světa – živly a věci – se poddává této dialektice duše rozmlouvající se sebou samou, spadá do této dialektiky, participuje na ní. Věci budou idejemi a v průběhu ekonomických a politických dějin, kde se bude toto myšlení rozvíjet, budou dobývány, ovládány, vlastněny. Bezpochyby proto Descartes řekne, že by duše mohla být původem idejí vztahujících se k vnějším věcem a vydávat počet ze skutečnosti.

Esence pravdy by tudíž nebyla v heteronomním vztahu k neznámému Bohu, nýbrž v již-poznaném, jež je třeba odhalit či svobodně v sobě znovu vynalézt, a kam se přesune vše nepoznané. Zásadně odporuje zjevujícímu se Bohu. Filosofie je ateismem či spíše nenáboženskostí, negací zjevujícího se Boha, jenž do nás vkládá pravdy. Takové je učení Sókratovo, které učitel ponechává pouze výkon maieutiky: veškeré učení vnesené do duše tam již bylo. Identifikace Já – úžasná autarkie já – je přirozeným tavícím kelímkem této transmutace Jiného ve Stejně. Abychom použili husserlovský neologismus, veškerá filosofie je egologie. A když Descartes

rozpozná přitakání vůle v té nejrozumnější pravdě, nevysvětlí tak pouze možnost mýlit se, ale zároveň bude klást rozum jako já, a pravdu jako závislou na svobodném, a odtud také svrchovaném a ospravedlněném pohybu.

Tato identifikace vyžaduje zprostředkování. Odtud druhý rys filosofie Stejného: její odkazování k Neutru. Abychom uchopili ne-já, je třeba nalézt přístup skrze entitu, skrze abstraktní esenci, která je i není. Zde se rozpouští *jinakost* jiného. Namísto toho, aby zůstalo v nedobytné pevnosti své singularity, namísto toho, aby nám čelilo, stává se cizí jsoucno tématem a objektem. Řadí se již pod nějaký pojem či rozpouští se ve vztazích. Padá do sítě *apriorních* idejí, kterou přináším, abych je zachytil. Poznávat, tj. odhalit v jednotlivci, k němuž přistupujeme, v kameni, který může zranit, v borovici, která se tyčí vzhůru, v tomto lvu, který řve, to, skrze co není právě tímto jednotlivcem, právě tímto cizincem, ale to, skrze co již zrazuje sám sebe a dává se uchopit svobodnou vůlí chvějící se v každé jistotě, skrze co jej uchopujeme a pojmáme, skrze co spadá do pojmu. Poznání spočívá v uchopení jednotlivce, který jako jediný existuje, ne v jeho singularitě, která se nepočítá, nýbrž v jeho obecnosti, která je jediným předmětem vědy.

A zde začíná veškerá moc. To, že se vnější věci skrze svou obecnost odevzdávají lidské svobodě, neznámá pouze nevinné rozumění těmto věcem, ale také jejich uchopení do ruky, jejich domestikaci a vlastnění. Pouze ve vlastnění já dovršuje identifikaci rozmanitého. Vlastnit znamená jistě zachovat skutečnost onoho jiného, jež vlastníme, ale právě tak, že suspendujeme jeho nezávislost. V civilizaci reflektované filosofií Stejného se svoboda uskutečňuje jako bohatství. Rozum redukující jiné je přivlastněním a mocí.

Jestliže však věci neodporují lstem myšlení a potvrzují filosofii Stejného, aniž by kdy zpochybnily svobodu já, jak je tomu s lidmi? Podávají se mi stejně jako věci? Nezpochybňují mou svobodu?

Nejprve mohou způsobit její selhání tím, že proti ní postaví víc, než je jejich síla, tím, že proti ní postaví svou svobodu. Vedou válku. Válka není pouhá opozice sil. Válka se možná definuje jako vztah, v němž nehraje roli pouhá síla, neboť se též počítá s nepředvídatelnostmi svobody: s obratností, odvahou a vynalézavostí. Ve válce však svobodná vůle může ztroskotat, aniž by byla zpochybněna, aniž by se vzdala svého práva a odvety. Svoboda je zpochybněna Druhým a ukazuje se jako neospravedlněná

pouze v případě, že ví o své nespravedlnosti. Vědět o své nespravedlnosti – toto se nepřipojuje k spontánnímu a svobodnému vědomí, jež by bylo samo sobě přítomné a jež by o sobě *navíc* vědělo, že je vinné. Vzniká nová situace. Přítomnost vědomí sobě samému mění svůj způsob. Pozice se hroutlí. Velmi formálně řečeno, Stejně ztratilo svou přednost před jiným, Stejně nespočívá v klidu a pokoji v sobě, není již principem. Tyto formulace se pokusíme upřesnit. Avšak jestliže Stejně nespočívá v klidu a pokoji v sobě, pak filosofie, zdá se, není nerozlučně spjata s oním děním, které zahrnuje vše Jiné do Stejného.

Za okamžik se k tomu vrátíme. Pro tuto chvíli upřesněme, že nám připadá, že tato nadvláda Stejného nad Jiným je integrálně zachována v Heideggerově filosofii, v té, jež dnes zažívá ten největší úspěch. Když rýsuje přístupovou cestu ke každé reálné singularitě skrze Bytí, jež není jednotlivým jsoucnem, ani rodem, kam by spadaly všechny jednotliviny, ale jistým způsobem samotným aktem bytí, který vyjadřuje sloveso být, nikoli substantivum (a které píšeme stejně jako A. de Waelhens Bytí s velkým B), přivádí nás k singularitě skrze Neutrum, které projasňuje a ovládá myšlení a činí srozumitelným. Když vidí člověka vlastněného svobodou, spíše než člověka, který by ji vlastnil, staví nad člověka Neutrum, které projasňuje svobodu, aniž by ji zpochybnilo – a nebouřá tak, nýbrž shrnuje celý jeden proud západní filosofie.

*Dasein*, jež Heidegger staví namísto duše, vědomí, Já, si uchovává strukturu Stejného. Nezávislost – autarkii – měla platónská duše (a všechny její napodobeniny) ze své vlasti, ze světa Idejí, jimž se podle dialogu Faidón podobá; a tak se v tomto světě nemohla setkat s ničím opravdu cizím. Rozum, schopnost udržovat sebe sama identickým nad variacemi dění, tvořil duši této duše. Heidegger odpírá člověku tuto vládnoucí pozici, nechává však *Dasein*, jako smrtelné, ve Stejném. Možnost zničení je právě konstitutivní pro *Dasein* a zachovává jeho ipseitu. Tato nicota je smrt, tj. má smrt, má možnost (nemožnosti), má moc. Nikdo mě ve smrti nemůže nahradit. Vrcholný okamžik odhodlanosti je samotářský a osobní.

Svoboda člověka pro Heideggera zajisté závisí na světle Bytí a v poslední se nezdá být principem. Bylo tomu tak však již v klasickém idealismu, kde liberum arbitrium bylo nejnižší formou svobody a kde opravdová svoboda byla poslušna univerzálního rozumu. Heideggerovská svoboda je poslušná, avšak poslušnost jí dává vyvstat, aniž by ji zpochybnila, aniž by zjevila její nespravedlnost. Bytí, jež se rovná nezávislosti a cizosti

skutečností, se rovná fosforeskování, světlu. Obrací se v srozumitelnost. Esenciální „tajemství“ této „temné jasnosti“ je modem tohoto obratu. Nezávislost se obrací v záření. *Sein und Zeit*, první a hlavní Heideggerovo dílo, možná vždy hájilo jednu jedinou tezi: Bytí je neoddělitelné od rozumění bytí, Bytí je již invokací subjektivity. Bytí však *není* jsoucnem. Je to Neutrum, které dává uspořádání myšlenkám a jsoucňům, které však utvrzuje vůli namísto toho, aby ji zahanbovalo. Vědomí o jeho konečnosti nepřichází k člověku od ideje nekonečna, tj. neukazuje se jako nedokonalost, neodkazuje k Dobru, neví o sobě, že je zlé. Heideggerova filosofie představuje právě vrchol takového myšlení, kde konečno neodkazuje k nekonečnu<sup>2</sup> (a tím rozvíjí některé tendence kantovské filosofie: oddělení mezi rozvažováním a rozumem, rozličná témata transcendentální dialektiky), kde veškerý nedostatek je jen slabostí a kde veškeré chyby činíme jen vůči sobě – výsledek dlouhé tradice hrdosti, heroismu, ovládnutí a krutosti.

Heideggerova ontologie podřizuje vztah s Jiným vztahu s Neutrem, jakým je Bytí, a tím pokračuje ve vzývání vůle k moci, jejíž legitimitou může otrást a jejíž čisté svědomí může zakalit pouze Druhý. Když Heidegger upozorňuje na zapomenutí Bytí zahaleného do různých skutečností, které osvětluje, zapomenutí, za něž by mohla filosofie vzešlá od Sókrata, když nařiká nad nasměrováním inteligence na techniku, zachovává režim moci, který je ještě více nelidský než mechanizace a který možná nepochází ze stejného zdroje. (Není jisté, že národní socialismus pochází z mechanistického zvěčnění člověka a že nespočívá v selském zakořenění a ve feudální adoraci lidí podřízených pánům, kteří je ovládají.) Jedná se o existenci, která samu sebe uznává jako přirozenou, pro kterou její místo na slunci, její půda, její *místo* orientují veškerý význam. Jedná se o pohanské *existování*. Bytí toto existování rozvrhuje jako stavitelství a pěstitelství, v lůně dobře známé krajiny, na mateřské zemi. Rozvrhuje je jako anonymní, neutrální, jako eticky indiferentní a jako heroickou svobodu, které je cizí jakákoli provinilost vůči Druhému.

Toto mateřství země ve skutečnosti určuje celou západní civilizaci vlastnictví, exploatace, politické tyranie a války. Heidegger nezpochybňuje před-technickou moc vlastnictví, které se uskutečňuje právě v zakořenění vnímání, již nikdo ostatně nepopsal tak geniálně jako on. Vnímání, kde

<sup>2</sup> Srv. výše, s. 111.

v posledku sídlí i ten nejabstraktnější geometrický prostor, avšak vnímání, které nenachází své místo v celém nekonečnu matematické rozlehlosti. Heideggerovské analýzy světa, jež v *Sein und Zeit* vycházely ze soustavy vyrobených věcí, jsou v jeho pozdní filosofii nesený vizí vysokých vznešených krajín Přírody jako neosobní plodnosti, matice jednotlivých jsoucnů, nevyčerpatelné matérie věcí.

Heidegger neshrnuje pouze celý jeden vývoj západní filosofie. Oslavuje ho tím, že co nejpatetičtěji ukazuje jeho anti-náboženskou esenci, jež se stala náboženstvím naruby. Jasnozřivá střízlivost těch, kdo si říkají přátelé pravdy a nepřátelé mínění, by tak měla tajemné pokračování! U Heideggera je ateismus pohanstvím, presokratické texty anti-Písmem. Heidegger ukazuje, v jakém opojení se koupe jasnozřivá střízlivost filosofů.

Znamé teze Heideggerovy filosofie: přednost Bytí před jsoucnem, ontologie vůči metafyzice, dokončují zkrátka a stvrzují tradici, v níž Stejně ovládá Jiné, kde svoboda – byť by byla identická s rozumem – předchází spravedlnost. Nespočívá však spravedlnost právě v tom, aby kladla povinnost vůči Jinému před povinnost vůči sobě samému – aby kladla Jiné před Stejně?

### III. Idea nekonečna

Máme za to, že převrácením pojmů sledujeme minimálně stejně pradávnou tradici – tu, která neinterpretuje veškeré právo jako moc a která neredukuje *vše jiné* na Stejně. Proti heideggeriánům a neo-hegelovcům, pro které filosofie začíná ateismem, je třeba říci, že tradice Jiného není nutně náboženská, nýbrž že je filosofická. Platón se v ní nachází, když klade Dobro nad bytí a když ve *Faidrovi* definuje opravdovou řeč jako řeč o bozích. Je to však karteziánská idea nekonečna, která nejcharakterističtějším způsobem načrtává určitou strukturu, z níž nás ostatně bude zajímat jen její *formální osnova*.

Já, které myslí, si udržuje u Descarta vztah k Nekonečnu. Tento vztah není ani takový, který váže obsahující na obsažené, neboť já nemůže obsahnout Nekonečno, ani takový, který váže obsažené na obsahující, neboť já je od ideje Nekonečna oddělené. Tímto takto negativně popsaným vztahem je idea Nekonečna v nás.

Zajisté máme ideje také věci, idea nekonečna je však výjimečná v tom, že její *ideatum* přesahuje její ideu. Vzdálenost mezi idejí a ideatem se v případě ideje nekonečna nerovná vzdálenosti, která v ostatních představách odděluje mentální akt od jeho objektu. Propast oddělující mentální akt od jeho objektu není dost hluboká na to, aby Descartes nemohl říci, že duše může sama o sobě vydat počet z idejí konečných věcí. Intencionalita, která oživuje ideu nekonečna, se nepodobá žádné jiné: nazírá to, co nemůže obsáhnout, tj. právě Nekonečno. Abychom zaujali opačné stanovisko vůči výše uvedeným formulacím – jinakost nekonečna je likvidována v myšlení, které ji myslí. Když já myslí nekonečno, již vždy *myslí víc, než myslí*. Nekonečno nespadá pod *ideu* nekonečna, není uchopeno; tato idea není pojmem. Nekonečno, to je to, co je radikálně, absolutně jiné. Transcendence nekonečna vůči já, které je od něj odděleno a které je myslí, tvoří první znak jeho nekonečnosti.

Idea nekonečna je tudíž jediná idea, která nás učí něco, co neznáme. Byla do nás *vložena*. Není rozpomínáním. Taková je zkušenost v radikálním slova smyslu: vztah k vnějšku, k Jinému, aniž by bylo možné tuto exterioritu integrovat do Stejného. Myslitel mající ideu nekonečna je *víc než on sám*, a toto vzednutí, tento nadbytek nepřichází zevnitř, jako je tomu v případě slavného rozvrhu moderní filosofie, kde subjekt překonává sám sebe jako tvořící.

Jak může však taková struktura zůstat filosofickou? Jaký vztah, přestože zůstává *něčím, co je víc, obsaženým v tom, co je méně*, se nepromění na vztah, v němž je, podle mystiků, motýl přitahovaný ohněm také stráven. Jak zachovat oddělená jsoucna a nezabřednout do participace, proti níž filosofie Stejného vždy tak velice záslužně protestovala?

#### IV. Idea nekonečna a tvář druhého

Zkušenost, idea nekonečna, se děje ve vztahu k Druhému. Idea nekonečna je sociální vztah.

Tento vztah spočívá v přístupu k jsoucnu absolutně vnějšimu. Nekonečno tohoto jsoucna, jež nemůžeme právě proto obsáhnout, zaručuje a konstituuje tuto exterioritu. Nerovná se vzdálenosti mezi subjektem a objektem. Jak víme, objekt je integrován do identity Stejného. Já z něj

činí své téma, a odtud také své vlastnictví, svou kořist, svůj lup či oběť. Exteriorita nekonečného jsoucna se ukazuje v absolutní rezistenci, jakou dík svému zjevení – své epifanii – klade proti mé moci. Jeho epifanie není pouze zjevení nějaké formy ve smyslovém či inteligibilním světle, nýbrž je již tímto *ne* adresovaným moci. Jeho *logos* zní: „Nezabiješ.“

Jistě, Druhý je vydán všanc mé moci, podléhá všem mým lstím, všem mým zločinům. Anebo mi ze všech sil a ze všech nepředvídatelných zdrojů své svobody odporuje. Měřím se s ním. Avšak může se mi také – a takto právě mi představuje svou tvář – postavit mimo veškerou míru – v totálním odkrytí a obnažení svých bezbranných očí, v přímosti, absolutní upřímnosti svého pohledu. Zde končí solipsistický neklid vědomí, které se ve všech dobrodružstvích shledává v zajetí Sebe samého: opravdová exteriorita je v tomto pohledu, který mi zakazuje veškerou dobytvačnost. Ne že by mé příliš slabé síly na toto dobývání nestačily, nýbrž *již nemohu moci*: níže uvidíme, že struktura mé svobody se zde úplně převrací. Je zde nastolen vztah nikoli s velice silnou rezistencí, nýbrž s absolutně Jiným – s rezistencí toho, co nemá žádnou rezistenci – s etickou rezistencí. Právě ona otevírá samotnou dimenzi nekonečna – toho, co zastavuje neodolatelný imperialismus Stejného a Já. Epifanii toho, co se může takto přímo, a zároveň takto *zvnějšku* prezentovat Já, nazýváme *tvář*.

Tvář se nepodobá plastické formě, již vždy opuštěné, zrazené jsoucnem, které zjevuje, jako mramor, v němž již chybí bohové, které znázorňuje. Liší se od zvířecího obličej, v němž bytí nedospělo ještě ve své živočišné stupiditě k sobě samému. V tváři vyjadřované asistuje výrazu, vyjadřuje svůj výraz sám – zůstává vždy pánem smyslu, který skýtá. Je to svým způsobem „čistý akt“, nenechá se identifikovat, nespadá do již poznávaného, poskytuje pomoc, jak říká Platón, sobě samému, mluví. Epifanie tváře je skrz naskrz řečí.

Etická rezistence je přítomností nekonečna. Kdyby rezistence vůči vraždě, jež je vepsaná do tváře, nebyla etická, nýbrž reálná – měli bychom přístup ke skutečnosti velice slabé či velice silné. Možná by způsobila selhání naší vůle. Vůle by se považovala za nerozumnou a arbitrární. Avšak neměli bychom přístup k vnějšimu jsoucnu, k tomu, co nemůžeme absolutně zahrnout ani vlastnit, a kde se naše svoboda vzdává svého imperialismu já, kde se neshledává pouze arbitrární, nýbrž nespravedlivou. Pak ale Druhý není pouze jinou svobodou; aby mi dal poznat nespravedlnost, musí ke mně jeho pohled přicházet z dimenze ideální. Je třeba, aby

Druhý byl Bohu blíže než Já. Což jistě není filosofický vynález, ale první danost morálního vědomí, jež bychom mohli definovat jako vědomí privilegia Druhého přede mnou. Správně uspořádaná spravedlnost začíná u Druhého.

## V. Idea nekonečna jako touha

Etický vztah není naroubován na předem existující vztah poznání. Je základem a nikoli nadstavbou. Odlišit jej od poznání však neznamená redukovat jej na subjektivní pocit. Jedině idea nekonečna, kde jsoucno přesahuje ideu, kde Jiné přesahuje Stejně, narušuje vnitřní hry duše a zaslouží si být nazvána zkušeností, vztahem k vnějšku. Je v tomto smyslu víc *kognitivní* než samo poznání a veškerá objektivita na ní musí participovat.

Malebranchova vize v Bohu (z 2. *Metafyzické Rozpravy*) vyjadřuje zároveň tento odkaz veškerého poznání k ideji nekonečna i fakt, že idea nekonečna není jako poznatky, které k ní odkazují. Ve skutečnosti totiž nemůžeme tvrdit, že tato idea sama je tematizací či objektivací, aniž bychom ji redukovali na přítomnost Jiného ve Stejném, na kterou ji právě redukovat nelze. U Descarta v tomto bodě zůstává jistá dvojnásobnost, *cogito* spočívající na Bohu zároveň zakládá existenci Boha: priorita Nekonečna se podřizuje svobodnému přitakání vůle, jež je původně svým vlastním pánem.

Že pohyb duše, jenž je víc kognitivní než poznání, může mít jinou strukturu, než je kontemplace – právě v tomto bodě se rozcházíme s literou kartezianismu. Nekonečno není objektem kontemplace, tj. přesahuje rámce myšlení, které je myslí. Idea nekonečna je myšlení, které v každém okamžiku myslí víc, než myslí. Myšlení, které myslí víc, než myslí, je Touha. Touha je „mírou“ nekonečnosti nekonečna.

Termín, který jsme zvolili, abychom naznačili pohyb, rozpínání tohoto přesahování, je protikladný afektivitě lásky a nouzi potřeby. Mimo hlad, který zaženeme, žízeň, kterou uhasíme, a smysly, které ukojíme, existuje Jiné, absolutně jiné, po němž toužíme nehledě na tato uspokojení, aniž by tělo znalo jakékoli gesto uspokojující Touhu, aniž by bylo možné vynalézt jakékoli nové pohazení. Tato touha je neukojitelná ne proto, že odpovídá nekonečnému hladu, nýbrž proto, že nevolá po nějaké potravě.

Touha bez uspokojení, která jako taková bere na vědomí jinakost Druhého. Klade ji do dimenze výšky a ideálu, kterou právě otevírá v bytí.

Touhy, jež můžeme uspokojit, se Touze podobají jen občas: v zklamáních uspokojení nebo v prohlubováních prázdna, která skandují jejich slast. Je ale mylné považovat je za esenci touhy. Pravá Touha je taková, kterou Vytoužené nenaplnuje, ale prohlubuje. Je to dobrota. Neodkazuje ke ztracené vlasti či plnosti, není puzením návratu – nostalgii. Je chybním ve jsoucnu, které je plně a kterému nic nechybí. Můžeme platónský mýtus lásky jako dcery hojnosti a chudoby interpretovat také jako dosvědčující z hlediska Touhy, chudobu bohatství, nedostatečnost toho, co si vystačí? Tím, že v Hostině odmítl mýtus Androgyna, nevyjádřil Platón ne-nostalgickou povahu Touhy, plnost a radost jsoucna, které ji zakouší?

## VI. Idea nekonečna a morální vědomí

Jak tvář uniká pravomoci vůle, která disponuje evidencí? Není poznat tvář totéž jako *vzít* ji na vědomí a není uvědomit si ji totéž co *svobodně* přitakat? Nevede idea nekonečna jakožto *idea* nevyhnutelně ke schématu Stejného, jež zahrnuje Jiné? Ledaže by idea nekonečna znamenala zhroucení čistého svědomí Stejného. Vše totiž nasvědčuje tomu, že přítomnost tváře – idea nekonečna ve mně – je zpochybněním mé svobody.

Že je liberum arbitrium arbitrární a že je třeba překonat toto základní schéma, tím jsou si filosofové již dávno jistí. Arbitrárně však pro všechny z nich odkazuje k racionálnímu základu, k ospravedlnění svobody z ní samé. Racionální zdůvodnění svobody je stále převládnutím Stejného.

Nutnost ospravedlnit arbitrárno navíc plyne pouze z nezdaru, jaký zakouší arbitrární moc. *Sama spontaneita svobody se nezpochybňuje* – taková je, zdá se, převládající tradice západní filosofie. Jediné, co by bylo tragické nebo co by pohoršovalo, by bylo omezení svobody. Svoboda se stává problémem pouze proto, že sebe samu nezvolila. Nezdar mé spontaneity by probudil rozum a teorii. Jistá bolest by byla matkou moudrosti. Nezdar by mě přivedl k tomu učinit přítrž mému násilí a vnesl by řád do lidských vztahů, neboť vše je dovoleno kromě nemožného. Zejména moderní politické teorie, od Hobbese počínaje, odvozují společenský řád z legitimacy, z nezpochybnitelného práva, svobody.

Tvář Druhého není zjevením arbitrárnosti vůle, nýbrž její nespravedlnosti. Vědomí o mé nespravedlnosti vyvstává, když se skláním nikoli před faktem, nýbrž před Druhým. Druhý se mi ve své tváři ukazuje nikoli jako překážka, ani jako hrozba, již posuzuji, ale jako to, co je mou mírou. Abych se mohl cítit nespravedlivý, musím se měřit s nekonečným. Je třeba mít ideu nekonečna, jež je také, a Descartes to dobře ví, ideou dokonalosti, abych poznal svou vlastní nedokonalost. Nekonečno mě nezastavuje jako síla, která by rušila mou sílu, zpochybňuje naivní právo mé moci, mou vítězoslavnou spontaneitu živé bytosti, „síly, která si razí cestu kupředu“.

Tento způsob poměrování se s dokonalostí nekonečna však nepředstavuje jen další teoretickou úvahu, kde by svoboda spontánně znouzískala svá práva. Jde o *hanbu*, kterou svoboda pocituje ze sebe samé, když zjišťuje, že v samotném svém výkonu je vražedná a uzurpátorská. Jeden exegeta z druhého století, který se více staral o to, co má dělat, než o to, v co doufat, nechápal, proč Bible začíná vyprávěním o stvoření, místo toho, abychom se hned ocitli před prvními příkázáními Exodu. Jen obtížně uznal, že vyprávění o stvoření je přece jen pro spravedlivý život nezbytné: kdyby země nebyla člověku *dána*, ale pouze by se jí *chopil*, vlastnil by ji pouze jako zloděj. Spontánní a naivní vlastnictví nelze ospravedlnit jeho spontaneitou.

Existence není odsouzena ke svobodě, nýbrž je jakožto svoboda souzena a pověřena. Svoboda se nemůže prezentovat v holé nahotě. Tato investitura svobody tvoří samotný morální život. Je skrz naskrz heteronomií.

Vůle, jež je v setkání s Druhým souzena, nebere tento soud, jež přijímá, za svůj. To by znamenalo zase jen návrat Stejného, které by v poslední instanci rozhodovalo o Jiném, autonomie by opět pohltila heteronomii. Struktura svobodné vůle stávající se *dobrotou* se již nepodobá vítězoslavné a domýšlivé spontaneitě Já a onoho štěstí, jež by bylo posledním pohybem bytí. Je jakoby jejich převrácením. Život svobody, jenž si všímá své nespravedlnosti, život svobody v heteronomii, spočívá v nekonečném pohybu svobody, jež stále více zpochybňuje sebe samu. A tím se hloubí sama hloubka interiority. Narůstání nároku, který mám sám na sebe, ztěžuje soud, který je nade mnou vynášen, tj. mou odpovědnost. A ztížení mé odpovědnosti zvyšuje tyto nároky. Má svoboda nemá v tomto pohybu poslední slovo, již nikdy se nevrátím ke své samotě, nebo, chcem-li, morální vědomí je podstatně neuspokojené, anebo ještě jinak, je vždy Touhou.

Neuspokojení morálního vědomí není pouze trápením jemných a skrupulantských duší, nýbrž kontrakcí, hloubkou, stažením se do sebe a systolickým stahem vědomí jako takového; a k samotnému etickému vědomí v celém tomto exposé nepřistupujeme jako k „zvláště žádoucí“ varietě vědomí, ale jako ke konkrétní formě, jakou na sebe bere základnější pohyb, než jakým je svoboda, a to idea nekonečna: Toť konkrétní forma toho, co předchází svobodu, co však nevede ani k násilí, ani ke splnutí toho, co je odděleno, ani k nutnosti, ani k fatalitě.

Taková je tedy konečně situace par excellence, kdy nejsme sami. Neposkytuje-li však tato situace důkaz o existenci Druhého, je to proto, že důkaz již předpokládá pohyb a přitakání svobodné vůle, nějakou jistotu. Takto situace, do níž svobodná vůle vstupuje, předchází důkaz. Veškerá jistota je ve skutečnosti dílem osamocené svobody. Poslední gesto poznání je svobodou – přijetí skutečnosti do mých *apriorních* idejí, přitakání mé svobodné vůle. Ono tváří v tvář, kde se tato svoboda zpochybňuje jako nespravedlivá, kde si nachází učitele a soudce, se uskutečňuje dříve než jistota, ale také dříve než nejistota.

Tato situace je zkušenost v nejsilnějším slova smyslu: kontakt se skutečností, která nespadá pod žádnou apriorní ideu, která je všechny přesahuje – a právě proto jsme mohli hovořit o nekonečnu. Žádný pohyb svobody si nedokáže přisvojit tvář, ani budit dojem, že ji „konstituuje“. Tvář tu již byla, když jsme ji předvíдали či konstituovali – podílela se na tom, mluvila. Tvář je čistá zkušenost, zkušenost bez pojmu. Koncepcí, podle které se data našich smyslů připojují k Já, končí – před Druhým – zklamáním pojmů, rezignací, která charakterizuje všechny naše pokusy uchopit tuto skutečnost. Je však třeba rozlišit čistě negativní nepochopení Druhého, které vyplývá z naší zlé vůle, a bytostné nepochopení Nekonečna, které má pozitivní stránku – jakožto morální vědomí a Touha.

Neuspokojenost morálního vědomí, selhání před Druhým koincidují s Touhou. To je jeden z hlavních bodů celého tohoto exposé. Touha po nekonečnu nemá nic ze sentimentálního zalíbení lásky, nýbrž má přísnost morálního nároku. A přísnost morálního nároku se neprosazuje hroubou silou, nýbrž je Touhou, přitažlivostí a nekonečnou výškou samotného bytí, v jehož prospěch se koná dobro. Bůh přikazuje pouze prostřednictvím lidí, pro které je třeba konat.

Vědomí – přítomnost já pro sebe samé – se zdá být posledním tématem reflexe. Morální vědomí, variace na toto téma jako varietu vědomí,

přidává starost o hodnoty a normy. V souvislosti s tím jsme položili několik otázek: Může se já prezentovat sobě samému s takovou mírou přirozeného sebe-zalíbení? Je narcismus možný?<sup>3</sup> Není morální vědomí kritikou i principem přítomnosti já pro sebe samé? Jestliže tedy podstata filosofie spočívá v tom dostávat se za všechny jistoty, k principu, a jestliže filosofie žije z kritiky, pak je tvář Druhého samotným počátkem filosofie. Teze o heteronomii, která se rozchází s velmi úctyhodnou tradicí. Na druhou stranu se však situace, kde nejsme sami, neredukuje na šťastné setkání bratrských duší, jež si vyměňují pozdravy a konverzují. Tato situace je morální vědomí – vystavenost mé svobody soudu Jiného. Tato nerovnost nám dovolila v pohledu toho, komu dlužíme spravedlnost, spatřit dimenzi výšky a ideálu.

<sup>3</sup> Různými tématy s tím spojenými jsme se zabývali ve třech článkách publikovaných v *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Colin: L'ontologie est-elle fondamentale? (leden–březen 1951), Liberté et commandement (červenec–září 1953), Le Moi et la totalité (říjen–prosinec 1954).

## A priori a subjektivita<sup>1</sup>

### O „pojmu *a priori*“ p. Mikela Dufrennea<sup>2</sup>

Zastávat myšlenku, že existuje neredukovatelná funkce transcendentálního subjektu, a přitom opovržlivě neodmítat, jak to činí tradiční idealismus, motivace vedoucí k jistému materialismu, historicismu a sociologismu – takový je projekt této knihy o pojmu *a priori*.

A priori, o které se jedná, je Husserlovo materiální *a priori*. Formální *a priori* není primordiální. Podle Husserlovy *Formale und transzendente Logik* (pro obeznámeného čtenáře však již v *Logische Untersuchungen*) se formální konstituuje v materiální genezi.<sup>3</sup> Počínaje rokem 1901 byl pojem materiálního *a priori* chápán jako konec transcendentálního idealismu: Bytí se ukazuje v poznání originálně či „jako takové“, podle samotných struktur, které je utvářejí; poznávající subjekt vnímá tuto manifestaci, aniž by vyvíjel sebemenší konstituující aktivitu. Fenomenologie, po pravdě řečeno, nikdy neztratila ontologický význam, jakým ji obdařili její první zastánci. Filosofie Bytí, jak ji rozvinul Heidegger, tvořila jistou protiváhu pro ty, které vyvedl z míry transcendentální idealismus *Ideen*. Intencionalita vědomí, to již není pouze fakt, že každé vědomí je vědomím něčeho, ale že každé „něco“ se ukazuje, je samotným svým bytím ukazováním či odhalováním, či pravdou, a v tomto smyslu vyvolává myšlení. Ukazování se bytí, a nikoli soud myslitele, je to, co ve skutečnosti

<sup>1</sup> V *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Colin, 1962, č. 4.

<sup>2</sup> „Epiméthée“, Paris, P.U.F. 1959, jeden svazek o 292 stranách.

<sup>3</sup> Můžeme ostatně hovořit o Husserlově logicismu, jak to někdy činí M. Dufrenne (str. 112)? Formální se podle Husserla nedá popsat pomocí systému termínů *odvoditelných* z jistých principů odpovídajících Rozumu: logické, jež definuje formální, toť formální charakterizující logické.