

## B. TVÁŘ A ETIKA

### 1. Tvář a nekonečno

Pokud je přistupování ke jsoucňům odkázáno k vidění, pak je vzhledem k nim dominantní, vládne jim. Věc je *dána*, nabízí se mi. Přistupuji-li k ní, setrvávám ve Stejném.

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

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

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

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

Absolutní diference, nepochopitelná pojmy formální logiky, se ustavuje pouze řečí. Řeč uvádí do vztahu momenty, které prolamují jednotu rodu. Tyto momenty – ti, kdo spolu mluví – se ze vztahu vyvazují neboli zůstávají ve svém vztahu absolutními. Možná, že řeč je definována právě touto schopností prolamovat kontinuitu bytí čili dějin.

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

Skutečnost, že tvář je prostřednictvím rozhovoru ve vztahu ke mně, neznamená, že se řadí mezi Stejné. Ve vztahu setrvává jako absolutní. Zde se rozlamuje solipsistická dialektika vědomí, kterou lze vždy podezřívát z toho, že je zajatcem Stejného. Etický vztah, jenž je podkladem rozhovoru, totiž není nějaká varianta vědomí, jehož papr-

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

Přítomnost nějakého bytí, jež nepatří do oblasti Stejného, přítomnost, která tento okruh přesahuje, stvrzuje jeho „statut“ nekonečna. Toto přesahování se odlišuje od obrazu tekutiny přetékající z nějaké nádoby, protože tato přesahující přítomnost se děje jako postavení *tváří v tvář* Stejnému. Postavení tváří v tvář, tento protiklad par excellence, je možný jen jako mravní uvedení v pochybnost. Tento pohyb vychází z Druhého. Idea nekonečna, ono nekonečně více obsažené v méně, se konkrétně děje jakožto vztah k tváři. A pouze idea nekonečna je s to podržet exterioritu Druhého ve vztahu ke Stejnému, a to i navzdory tomuto vztahu. Tedy se tu vytváří analogická artikulace jako v případě ontologického důkazu: v tomto případě je exteriorita určité bytosti vepsána v její esenci. To však není artikulace nějaké úvahy, nýbrž je to epifanie jakožto tvář. Metafysická touha po absolutně jiném, která oduševňuje intelektualismus (či radikální empirismus, důvěřující tomu, čemu učí exteriorita) rozvíjí svou *en-ergeia* ve vidění tváře neboli v ideji nekonečna. Idea nekonečna přesahuje mé schopnosti (nikoli kvantitativně, nýbrž, jak ještě uvidíme, tím, že je zpochybňuje). Nepřichází z nějakých našich apriorních základů, a tedy je to zkušenost par excellence.

Kantovské pojetí nekonečna vystupuje jako ideál rozumu, jako projekce jeho požadavků za všechny hranice, jako ideální završení toho, co se dává jako nezavršené – avšak aniž by nezavršené bylo konfrontováno s nějakou privilegovanou *zkušeností* nekonečna, aniž by z této konfrontace vyvozovalo hranice své konečnosti. Konečné se nechápe ve vztahu k nekonečnu. Naopak: nekonečno předpokládá konečné, které nekonečně rozšiřuje (ačkoliv tento postup k limitě neboli tato projekce nepřiznaným způsobem implikují ideu nekonečna se všemi těmi důsledky, jež odtud vyvodil Descartes a jež tato idea projekce předpokládá). Pozitivním popisem kantovské konečnosti je smyslovost, zatímco v případě heideggerovské konečnosti je to bytí ke smrti. Toto nekonečno, odkazující ke konečnému, znamená nejvíce protikarteziánský moment jak Kantovy, tak později i Heideggerovy filosofie.

Hegel se vrací k Descartovi, když mluví o pozitivitě nekonečna, avšak přitom z něj vylučuje všechnu mnohost, protože klade nekonečno jako vyloučení všeho „jiného“, jež by mohlo být ve vztahu

k nekonečnu a jež by právě tímto způsobem nekonečno omezovalo. Nekonečno musí zahrnout všechny relace. Stejně jako Aristotelův bůh se vztahuje pouze k sobě, třebaže až na konci dějin. Vztah něčeho jednotlivého k nekonečnu by znamenal, že toto jednotlivé vchází do suverenity státu. Stává se nekonečným, negujíc svou vlastní konečnost. Avšak tento výsledek není s to zadusit protesty privátního individua, apologii oddělené bytosti, byť by se chápala jako empirická a animální, individua, které zakouší jako tyranii stát, jak jej chce jeho rozum a v jehož neosobním osudu již svůj rozum nepoznává. V konečnosti, proti které se staví hegelovské nekonečno, aby ji obemknu-lo, poznáváme konečnost člověka vzhledem k živlům, konečnost člověka, zaplaveného *oním jest*, v němž v každém okamžiku procházejí bohové bez tváře a proti němuž působí práce, aby uskutečnila bezpečí, v němž by se ono živelné „jiné“ ukázalo jako Stejné. Avšak Jiný, absolutně jiný – Druhý – neomezuje svobodu Stejného. Protože ho volá k odpovědnosti, zakládá ji a ospravedlňuje. Vztah k jinému jakožto tváři hojí alergii. Je to touha, přijaté učení a mírová opozice rozmluvy. Vracíme-li se ke karteziánskému pojetí nekonečna, k „ideji nekonečna“ vložené nekonečnem do oddělené bytosti, podržujeme jeho pozitivitu, jeho předchůdnost vzhledem ke všemu konečnému myšlení a všemu myšlení konečného, jeho exterioritu vzhledem ke konečnému: zde byla možnost oddělené bytosti. Idea nekonečna – přesahování konečného myšlení jeho obsahem – působí vztah myšlení k tomu, co překračuje jeho schopnost, k tomu, co se v každém okamžiku učí, aniž by bylo zraňováno. To je situace, kterou nazýváme *vstřícným přijetím tváře*. Idea nekonečna se děje v *opozici* rozmluvy, v socialitě. Vztah k tváři, k absolutně jinému, které nemohu obsáhnout, k jinému, který je v tomto smyslu nekonečný, je však přesto moje Idea, je to styk. Vztah je tu však prost násilí – děje se v míru s touto absolutní jinakostí. „Vzpírání se“ Jiného mi nepůsobí násilí, není to negativní jednání; má pozitivní strukturu: etickou strukturu. První zjevení jiného, jež se předpokládá ve všech ostatních vztazích k němu, nezáleží v tom, že je uchopen ve svém negativním vzpírání, jež by se mělo překonat nějakou oklikou. Nezápasím s bohem bez tváře, nýbrž odpovídám jeho výrazu, jeho zjevení.

## 2. Tvář a etika

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. Tvář a rozum

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

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

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

<sup>50</sup> Platón, *Ústava*, 327b.

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

## 6. Druhý a Jiní

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

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

nouzi již Druhý slouží. *Přidružuje se ke mně*. Ale přidružuje mne k sobě, abych sloužil, přikazuje mi jako Pán. Což je příkaz, který se mne může týkat, jen pokud jsem sám pánem, je to příkaz, který mi káže přikazovat. Ono *ty se staví před my*. Bytí tímto *my* neznamena navzájem se „srážet“, anebo bok po boku sledovat společný cíl. Přítomnost tváře – nekonečno Jiného – je nouze, přítomnost kohosi třetího (to jest celého lidstva, které se na nás dívá) a je to příkaz přikazující přikazovat. Právě proto vztah k druhému neboli rozmluva je nejen zproblematizováním mé svobody, výzvou přicházející od Jiného a vyzývající mne k odpovědnosti, je to nejen mluva, kterou se vzdávám vlastnictví, jež mne obklopuje, neboť vyslovuji svět objektivní a společný, nýbrž je to též kázání, napomínání, prorocké slovo. Prorocké slovo odpovídá bytostným způsobem na epifanii tváře, provází každou mluvu, nikoli jako rozprava o morálních námětech, nýbrž jako neredukovatelný moment promluvy, kterou bytostným způsobem vyvolala epifanie tváře jako svědectví přítomnosti třetího, všeho lidstva v očích, jež na mne hledí. Všechny společenské vztahy se jako derivace odvozuji z prezentace Jiného Stejnému výhradně výrazem tváře, tedy bez jakéhokoli zprostředkování obrazem či znakem. Chápeme-li společnost jako něco podobného rodu, spojujícího podobná individua, pak nám její podstata uniká. Ovšemže existuje lidský rod jako rod biologický a společné funkce, kterou mohou lidé plnit ve světě jako totalitě, umožňují, aby na ně byl aplikován společný pojem. Avšak lidské společenství, založené řečí, v níž jsou mluvčí stále absolutně separováni, nevytváří jednotu rodu. Vyslovuje se jakožto přibuzenství lidí. To, že všichni lidé jsou bratři, to se nevysvětluje jejich podobností ani nějakou společnou příčinou, jejmž by byli následkem tak, jako mince odkazují k totožné matrici, kterou byly raženy. Otcovství nevyplývá z kauzality, na které by individua mysteriózně participovala a jež by neméně mysteriózním způsobem určovala fenomén solidarity.

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

<sup>51</sup> Viz dále str. 249.

jiné jedinečnosti po mém boku, takže má jedinečnost mne samého zahrnuje jak dostatečnost bytosti, tak i moji částečnost, mé postavení vůči jinému jako tváři. Ve vstřícném přijímání tváře (ve vstřícném přijímání, jež je již mou odpovědností vzhledem k jinému a v němž ke mně jiný přichází z dimenze výšky a vládne mi) se ustavuje rovnost. Rovnost se buď děje tam, kde Stejnému vládne Jiné a v odpovědnosti se mu odhaluje, anebo rovnost není nic než abstraktní idea a slovo. Nelze ji odtrhovat od vstřícného přijímání tváře, jehož je momentem.

Sám statut lidství v sobě zahrnuje bratrství a ideu lidského rodu. Bratrství je radikálním protikladem k pojetí lidstva sjednoceného podobností, mnohotvárností různých rodin, jak se zrodily z kamenů, které za sebe házel Deukalion, tedy rodin, jež v zápasu egoismů dospěly až k lidské obci. Lidské bratrství má dvojí aspekt: implikuje individuality, jejichž logický statut není převoditelný na statut posledních diferencí v rámci jednoho rodu; singularita individuí záleží v tom, že každá odkazuje k sobě samé (kdyby jedno individuum mělo rod společný s jiným, nebylo by od něj dostatečně daleko). Na druhé straně však implikuje společenství otce, jako by obecenství rodu nesbližovalo dosti. Je třeba, aby společnost byla bratrským obecenstvím, aby byla schopna přímosti – blízkosti par excellence –, ve které se tvář prezentuje mému vstřícnému přijetí. Monotheismus znamená toto lidské příbuzenství, tuto ideu lidské rasy, jež poukazuje k setkání s druhým ve tváři, v dimenzi výše, odpovědnosti za sebe a za druhého.

## 7. Asymetrie meziosobního

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

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

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

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

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

## 8. Vůle a rozum

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

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

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

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

osobách samých a je účinným základem jejich reality: každá bytost se klade jako postavená vedle jiných, avšak vůle každé z nich, ipseita, tkví od počátku v tom, že chce universálně či racionálně, tj. že popírá samu svou zvláštnost. Dovršováním své podstaty jako rozmluvy, tedy stávajíc se universálně soudržným diskursem, by řeč zároveň uskutěčňovala universální stát, v němž se rozpouští mnohotvárnost a který je koncem každé rozmluvy, protože v něm není mluvčích.

Jakmile jsme rozhodnutí pokládat za dobrou vůli pouze takovou, jež lpí na jasných ideách a jež se rozhoduje pouze se zřetelem k tomu, co je universální, pak je již zbytečné formálně rozlišovat vůli a rozvažování, vůli a rozum, abychom tak uchovali pluralitu bytosti či jedinečnost osoby. Může-li vůle tím či oním způsobem aspirovat na rozum, pak je rozumem – je rozumem hledajícím sebe sama či sebe sama utvářejícím. Svou pravou podstatu tak odhaluje u Spinozy anebo u Hegela. Proti této identifikaci vůle a rozumu, která je poslední intencí idealismu, se staví veškerá patetická zkušenost lidstva, kterou hegelovský či spinozovský idealismus odkazují do říše subjektivity či imaginárna. Zájmem tohoto protikladu není protest individua, odmítajícího systém a rozum, tj. není to jejich arbitrárnost, kterou právě proto žádný koherentní diskurs není s to umlčet přesvědčováním, nýbrž tento zájem záleží v afirmaci, jež tento protiklad oživuje. Tato opozice totiž nezavírá oči před bytostí a nechce jít pošetile hlavou proti zdi, aby v sobě překonala vědomí o nedostatečnosti vlastního bytí, své bídy a svého exilu, aby ponížení proměnila v zoufalou pýchu. Opozice má jistotu onoho *navíc* vzhledem k plnému a nepohyblivému neboli aktuálnímu bytí: toto navíc je zahrnuto v existenci separované od tohoto bytí a toužící po něm, tedy je to *navíc, které vzniká společenstvím s nekonečnem*, je to setrvalé více, jež završuje nekonečnost nekonečna. Protest proti identifikaci vůle s rozumem si nelibuje v nějaké arbitrárnosti, neboť ta by svou absurdností a nemorálností tuto identifikaci vzápětí ospravedlňovala. Vychází z jistoty, že ideál od vší věčnosti završené bytostí, která myslí pouze samu sebe, nemůže být ontologickou mírou života a dění, schopného stálého obnovování, Touhy a společnosti. Život není pochopitelný jako prosté umenšování, jako úpadek, jako zárodek či virtualita bytí. Individuální a osobní má svou cenu a jedná nezávisle na universálním, které by je chtělo formovat. Nadto: existence individuálního je nevysvětlitelná na základě universálního anebo na základě úpadku, z něhož vzchází.

*Individuální a osobní je nutné k tomu, aby se Nekonečno mohlo dít jako nekonečné.*<sup>52</sup> Že život nelze chápat jako funkci bytí, to je silně patrné u Bergsona, jehož trvání není ve svém pádu imitací nehybné věčnosti, anebo u Heideggera, jehož možnost již jako *dynamis* neodkazuje k *ergon*. Heidegger odděluje život od této účelnosti potence směřující k aktu. To, že tu může být více než bytí anebo cosi nad ním, vyjadřuje idea stvoření, jež v Bohu překračuje bytí věčně uspokojené sebou samým. Avšak toto pojetí bytí nad bytím nepochází z teologie. Jestliže nehrálo žádnou roli v západní filosofii po Aristotelovi, pak právě platónská idea Dobra mu zajišťuje jeho důstojnost filosofické myšlenky – a není proto třeba hledat jeho počátek v nějaké východní moudrosti.

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

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

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