

i čas, který by mohla zpečetit, čas dovršený. Dověření času není smrt, nýbrž mesiánský čas, v němž se ustavičně obrací ve věčné. Mesiánské vítězství je čisté vítězství. Je předem vyzbrojeno proti odvetě zla, jehož návrat nekonečný čas nezakazuje. Je tato věčnost novou strukturou času anebo krajní bdělostí mesiánského vědomí? – Tento problém již přesahuje rámec této knihy.

ZÁVĚRY

1. Od podobného ke Stejnému

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

tuj jen lepší empirický materiál ke zpracování v pojmech logiky rodů a druhů. Jsou původním rozvinutím Vztahu, který se už nevystavuje pohledu, jenž by mohl zahrnout oba jeho členy, nýbrž *se děje* od Já k Jinému v setkání tváří v tvář.

2. Bytost je exteriorita

Bytost je exteriorita. Tato věta neznamenaá jen odmítnutí iluzí subjektivity a tvrzení, že pouze objektivní formy – na rozdíl od písčín, kde může uvíznout a zabloudit neukázněné myšlení – zasluhují název bytost. Takové pojetí by nakonec rozvrátilo exterioritu, neboť subjektivita sama by se v exterioritě rozplynula a ukázala by se jako pouhý moment panoramatické hry. Pak už by exteriorita neznamenaala vůbec nic, neboť by pohltila samu interioritu, která opravňovala toto pojmenování.

K udržení exteriority však nestačí tvrdit, že subjekt se v objektivitě nerozplyne a že exteriorita stojí proti němu. V tomto případě by exteriorita dostala relativní smysl jako velké vůči malému. Nicméně v absolutnu by subjekt i objekt byly zase částmi téhož systému, panoramatickou hrou a (vzájemným) odhalováním. Exteriorita – nebo snad jinakost – by se proměnila ve Stejně; a nad vztahem mezi vnitřkem a vnějškem by bylo ještě místo, odkud může boční pohled vnímat celý tento vztah, obejmout a nahlížet (či pronikat) jejich hru nebo poskytovat to poslední jeviště, kde by se odehrával tento vztah, kde by se *doopravdy* naplnilo jeho bytí.

Bytost je exteriorita: sám výkon jejího bytí spočívá v exterioritě, a myšlení je nejvíce poslušno bytí, když se nechá ovládnout touto exterioritou. Exteriorita je skutečná (pravá) ne v pohledu z boku, který ji vidí jako protějšek interiority, nýbrž v setkání tváří v tvář, které už není zcela viděním, nýbrž vidění přesahuje. K setkání tváří v tvář dochází odněkud, z nějakého bodu, odděleného od exteriority tak důkladně, že drží pohromadě sám za sebe, je já. Takže každý jiný vztah, který by nevycházel z tohoto odděleného a tedy nahodilého bodu (jehož nahodilost a oddělenost se však dějí pozitivně jako já), by se ocitl mimo – nutně subjektivní – pole pravdy. Pravá podstata člověka se ukazuje v jeho tváři, kde je něčím nekonečně jiným než obdoba, protějšek a nepřítel mé násilnosti, který už s mým násilím zápasí v dě-

jinném světě, kde jsme oba částí téhož systému. Tvář zastavuje a zneškodňuje mé násilí svou výzvou, která není násilná a přichází shora. Pravda bytosti není *obraz* bytosti, *idea* její podstaty, nýbrž bytost umístěná do subjektivního pole, které *zkresluje* vidění, ale právě tím dovoluje exterioritě, aby se cele vyjádřila jako příkázání a autorita; nadřazenost a nic jiného. Toto zakřivení intersubjektivního prostoru vychyluje odstup směrem vzhůru, nefalšuje bytost, ale jen umožňuje její pravdu.

Na tuto odchylku, kterou „působí“ pole subjektivity, nelze „brát ohled“ a tak ji „korigovat“. Tvoří sám způsob, jak se exteriorita bytosti ve své pravdě děje. Nemožnost „totální reflexe“ neplyne z nějaké nedostatečnosti subjektivity. Takzvaně „objektivní“ povaha jsoucen, jak se objevuje mimo toto „zakřivení prostoru“ – totiž fenomén – naopak ukazuje, že se metafysická pravda – vyšší pravda v doslovném smyslu slova – ztratila. Toto „zakřivení“ intersubjektivního prostoru, kde se děje exteriorita jako nadřazenost (neříkáme „kde se objevuje“), je třeba odlišovat od nahodilosti, jež se zmocňuje objevujících se předmětů svými „hledisky“. Ale tato nahodilost, zdroj omylů a mínění, plod násilného odporu proti exterioritě, je cenou, již je třeba za ono zakřivení zaplatit.

„Zakřivení prostoru“ vyjadřuje vztah mezi lidskými bytostmi. Že Druhý stojí výš než Já by byl pouhopouhý omyl, kdyby to, jak ho přijímám, spočívalo ve „vnímání“ nějaké podstaty. Sociologie, psychologie a fyziologie jsou takto hluché k exterioritě. Člověk jakožto Druhý k nám přichází zvnějšku, jako oddělená – čili svatá – tvář. Jeho exteriorita – to jest jeho výzva ke mně – je jeho pravdou. Moje odpověď se nepřidává k jakémusi „jádro“ jeho objektivitě jako případek, nýbrž jen *produkuje* jeho pravdu (kterou jeho „hledisko“, jeho pohled na mne nemůže zrušit). Tento přesah pravdy vůči bytosti a vůči její ideji, které míníme metaforou „zakřivení intersubjektivního prostoru“, znamená božskou intenci každé pravdy. Toto „zakřivení prostoru“ je možná sama přítomnost Boží.

Tváří v tvář – poslední a nepřevoditelný vztah, který nelze obsáhnout žádným pojmem, aniž by se myslitel, který myslí tento pojem, okamžitě ocitl před tváří nového tazatele – umožňuje pluralitu společnosti.

3. Konečné a nekonečné

Exteriorita jako podstata každé bytosti znamená odpor, který klade lidská rozmanitost logice, jež rozmanitě totalizuje. Pro tuto logiku je mnohost úpadkem Jednoho či Nekonečna, umenšením v bytí, které by každá z rozmanitých bytostí měla překonat, aby se mohla vrátit od mnohého k Jednomu, od konečna k Nekonečnu. Metafysika, vztah k exterioritě, to jest k nadřazenému, naopak naznačuje, že vztah konečna a nekonečna nespočívá v tom, že se konečné nechá pohltit svým protějškem, nýbrž že setrvává ve svém vlastním bytí, zůstává a jedná zde na zemi. Strohé štěstí dobroty by převrátilo svůj smysl a zvrhlo by se, kdyby nás směšovalo s Bohem. Chápat bytost jako exterioritu – rozejít se s představou panoramatického existování bytostí a s představou totality, v níž vzniká – dovoluje pochopit smysl *konečného*, aniž by jeho omezenost uprostřed nekonečna musela znamenat nějaký nepochopitelný úpadek nekonečna; aniž by konečnost znamenala stesk po nekonečnu, touhu po návratu. Považovat bytost za exterioritu znamená nahlédnout, že nekonečno je Touha po nekonečnu, a tak pochopit, že dění a zjevování nekonečna volá po oddělení a po vzniku absolutně nahodilého já čili počátku.

Rysy omezení a konečnosti, kterých oddělení nabývá, nestvrzují, že je jenom „méně“ ve vztahu k „nekonečně víc“ a k bezchybné plnosti nekonečna; zajišťují samo přesahování nekonečna, nebo konkrétně řečeno všeho, co je navíc vůči bytí – všeho Dobra – jež se děje ve vztahu mezi lidmi. Z tohoto Dobra je třeba chápat negativitu konečného. Z lidského vztahu vzniká to, čím Dobro přesahuje bytí, čím mnohost (rozmanitost) převyšuje Jedno. Lidský vztah nedává dohromady (jako v mýtu ze Symposia) porušený celek dokonalé lidské bytosti, o níž mluví Aristofanés – ani tak, že by se nořil zpátky do celku a vzdal se sám sebe v nečasovosti, ani tak, že by dobýval celek skrze dějiny. Dobrodružství, jež začíná oddělením, je absolutně nové ve vztahu k blaženosti Jednoho a k jeho pověstné svobodě, svobodě popřít nebo pohltit Jiného, aby nemohlo dojít k žádnému setkání. Dobro přesahující Bytí a přesahující blaženost Jednoho – v tom se hlásí přesný koncept stvoření, které není ani popřením, ani omezením, ani emanací Jednoho. Exteriorita není popření, nýbrž div.

4. Stvoření

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

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

V situaci stvoření je já pro sebe, není však *causa sui*. Vůle já se osvědčuje jako nekonečná (tj. svobodná), i omezená jakožto podřízená. To, co ji omezuje, není sousedství druhého, který je transcendentní a tedy ji *nedefinuje*. Všecka já dohromady netvoří totalitu. Neexistuje privilegovaná rovina, kde by bylo možno uchopit tato já v jejich principu. Je to An-archie, která je pro mnohost podstatná. Bez společné roviny totality, kterou marně hledáme, abychom k ní mnohost vztáhli, se nikdy nedozvíme, která vůle ve svobodné hře vůlí tahá za provázky; nedozvíme se, kdo si hraje s kým. Ale celým tímto vířením a chvěním proniká jeden princip, když se představí tvář a dovolává se spravedlnosti.

5. Exteriorita a řeč

Vyšli jsme z odporu, který bytosti kladou totalizaci – z mnohosti bez součtu, kterou tvoří, z nemožnosti smířit je ve Stejném.

Tato nemožnost smíření bytostí – tato radikální různorodost – ve skutečnosti ukazuje na jistý způsob vznikání a na ontologii, která se liší od panoramatické existence a jejího odhalování. Ty znamenají pro zdravý rozum, ale i pro filosofii od Platóna po Heideggera totéž, co vystupování bytosti vůbec, neboť pravda či odhalení je zároveň dílem či podstatným působením bytí – bytí jsoucího – a všeho lidského chování, které koneckonců řídí. Heideggerovská teze, podle níž každý lidský postoj spočívá v „přivádění na světlo“ (sama moderní technika je podle ní jen způsob vyvádění či vystupování věcí ve smyslu „stavění do plného světla“), spočívá na tomto primátu panoramatického. Rozpad totality, odmítnutí panoramatické struktury bytí, se týká samotného existování bytostí a nikoli uspořádání nebo konfigurace jsoucenců vzpouzejících se systému. Podobně i analýza, která chce ukázat intencionalitu jako zaměření na viditelné, *na ideu*, vyjadřuje tuto vládu panoramatického jako poslední působnost bytí, jako bytí jsoucího. Tento rys zůstává zachován i v moderní analýze afektivity, praxe a existence, přes všechna zjemnění pojmu kontemplace. Jedna ze základních tezí této knihy spočívá v tom, že struktura noesis–noema není prvotní strukturou intencionality (což neznamená interpretovat intencionalitu jako logický vztah nebo příčinnost).

Exteriorita bytostí totiž neznamená, že by mnohost postrádala jakýkoli vztah. Jenomže vztah, který váže tuto mnohost dohromady, ne-

vyplňuje propast oddělení, nýbrž ji potvrzuje. V tomto vztahu jsme rozpoznali řeč, která vzniká jen v setkání tváří v tvář, a v řeči jsme rozpoznali vyučování. Vyučování je způsob, jak se děje pravda, která není mým dílem, za niž nevděčím svému nitru. Říkáme-li, že pravda se děje právě tak, modifikujeme původní smysl pravdy i strukturu noesis–noema jako smysl intencionality.

Neboť bytost, která ke mně mluví a které odpovídám nebo které se táži, se mi nenabízí, *nedává* takovým způsobem, abych si mohl její projev přivlastnit, připodobnit svému nitru a přijímat jako kdyby pocházel ze mne samotného. Naproti tomu vidění postupuje tímto způsobem, zcela nemožným v rozhovoru. Neboť vidění je podstatně přizpůsobování (adekvace) vnějšího k vnitřku (exteriority k interioritě), exteriorita se zde rozpouští v kontemplující duši a jako *adekvátní idea* se ukazuje být a priori výsledkem nějakého *Sinngebung*. Exteriorita rozhovoru se nemůže obrátit v interioritu. Ten, s kým hovořím, nemůže být žádným způsobem přijat do mého soukromí. Je vždycky vně. Vztah mezi oddělenými bytostmi není jejich shrnutím (netotalizuje), je to „vztah bez vztahu“,⁵⁴ který nikdo nemůže uchopit jako celek ani tematizovat. Jakmile se tento vztah začne myslet a shrnovat, vzniká touto „reflexí“ nová roztržka v bytí: kdo o něm mluví, říká ho zase někomu. Vztah mezi „kusy“ odděleného bytí je vztah tváří v tvář, vztah neredukovatelný a nejzazší. Jakmile uchopím svůj protějšek myšlenkou, vystupuje za ním nový tak, jako jistota *cogito* vystupující za každým popřením jistoty. Popis vztahu tváří v tvář, o který jsme se zde pokusili, říkáme Jinému, totiž čtenáři, který zase vystupuje za mým výkladem a mou moudrostí. Filosofie není nikdy moudrostí, protože ten, s kým hovořím, jí unikl v okamžiku, kdy ho uchopila. Toho druhého, jemuž se to „všechno“ říká, ať je to učitel nebo žák, filosofie oslovuje v podstatně liturgickém smyslu, vzývá. Právě proto rozhovor tváří v tvář neváže subjekt k objektu a liší se od tematizace, svou podstatou adekvátní, neboť žádný koncept nemůže uchopit exterioritu.

Tematizovaný předmět zůstává o sobě, ale k jeho podstatě patří, že já ho vím, a to, co má navíc jako o sobě vůči mému vědění, je postupně vstřebáváno věděním. Rozdíl mezi věděním, které se týká předmětu, a věděním, které se týká jeho bytí o sobě či jeho stálosti, se

⁵⁴ Francouzsky *rapport* znamená vztah, ale zároveň i zprávu o něčem. Doslova tedy „vztah, o němž nelze podat zprávu“ – pozn. překl.

zmenšuje v průběhu vývoje myšlenky, která je podle Hegela dějinami samými. Objektivita je vstřebávána absolutním věděním a tím se bytost myslícího, lidskost člověka, přizpůsobuje k trvalosti toho, co je stále o sobě v rámci totality, kde se lidskost člověka a exteriorita předmětu zároveň uchovávají a pohlcují. Nesvědčí transcendence exteriority jen o nedokonalém myšlení a nebude v totalitě překonána? Neměla by se exteriorita převrátit v interioritu? Není nakonec špatná?

Nezabývali jsme se exterioritou bytosti jako formou, kterou bytost nabývá nahodile nebo dočasně v rozptýlení či ve svém úpadku, nýbrž jako jejím existováním samým – exterioritou nevyčerpatelnou a bez konce. Taková exteriorita se otevírá ve Druhém, a vzdaluje se od tematizace. Brání se však tematizaci proto, že se děje v bytosti, která se vyjadřuje. V odhalení, kde vystupuje tvar, kde vystupuje něco *jakožto* něco, se odhalené zřiká své originality, své jedinečné existence. Naproti tomu ve výrazu spadá zjevování v jedno s tím, co se zjevuje a co se samo účastní svého zjevování. Proto zůstává vnější vůči každému obrazu, který bychom si chtěli podržet a představuje se tak, jako člověk, který skloňuje své jméno, jímž ho budeme moci vyvolat, i když vždycky zůstane zdrojem své přítomnosti. Toto představování říká: „já jsem já“ a nic jiného, k čemu by mě někdo chtěl připodobnit. Toto představování vnější bytosti, která se v našem světě nemá na co odvolávat, jsme nazvali tváří. A vztah k tváří, která se představuje ve slovu, jsme popsali jako touhu – dobrotu a spravedlnost.

Slovo uniká vidění, protože mluvící neposkytuje o sobě jen obrazy, ale je osobně přítomen ve svém slovu a absolutně vnější vůči každému obrazu, který po sobě zanechal. Exteriorita se v řeči koná, rozvinuje, usiluje. Ten, kdo mluví, účastní se svého zjevování a není vystižen představou, kterou by si posluchač chtěl podržet jako hotový výsledek mimo vlastní vztah rozhovoru, jako kdyby se tato přítomnost slovem dala redukovat na *Sinngebung* toho, kdo naslouchá. Řeč je neustálým překračováním *Sinngebung* významem. Tato přítomnost překračuje rozměr mého já a nedá se vyčerpat mým viděním. Přetékání exteriority nepřiměřeně každému vidění (které ji nicméně měří), představuje právě výškový rozměr čili božství exteriority. Božství zachovává odstupy. Rozmluva je rozmluva s Bohem a ne se sobě rovnými, jak to rozlišuje Platón ve Faidru. Metafysika je podstatou této řeči s Bohem a vede vzhůru nad bytí.

6. Výraz a obraz

Přítomnost Druhého čili výraz, zdroj každého významu, nenazírám jako srozumitelnou podstatu, nýbrž slyším jako řeč, jeho vnější projev. Výraz čili tvář přesahuje obrazy, které jsou vždy imanentní v mém myšlení, jako kdyby pocházely ze mne. Toto přesahování, nepřevoditelné na představu přesahování, se děje v míře (či přemíře) Touhy a dobroty jakožto mravní nesouměrnost mezi mnou a jiným. Odstup této exteriority okamžitě míří směrem vzhůru. Oko jej může pojímat jen díky tomu, že zaujímá nějaké místo v rozvrhu vzhůru–dolů, který je prvotní skutečností mravnosti. Jakožto přítomnost exteriority se tvář nemůže nikdy stát obrazem či intuicí. Každá intuice závisí na nějakém významu, který nelze na intuici převést. Význam přichází z větší dále než intuice a jen on přichází zdáli. Význam nepřevoditelný na intuice se poměřuje Touhou, mravností a dobrotou – jako nekonečný nárok vůči sobě, či Touha po Jiném, či vztah k nekonečnu.

Přítomnost tváře čili výraz se nedá zařadit mezi jiné smysluplné projevy. Všechna lidská díla mají nějaký smysl, ale lidská bytost sama je ihned opouští; člověka lze odhadovat z jeho díla, i on se dává v podobě „jakožto“. Mezi prací, z níž vycházejí díla, jež mají smysl pro druhé a jež si druzí mohou opatřit jako zboží odražené v penězích – a mezi řečí, kde se já sám, nenahraditelný a bdělý, účastním svého projevování – je hluboká propast. Ale tato propast zeje en-ergií bdělé přítomnosti, která svůj výraz *neopouští*. Není vůči výrazu tím, čím je vůle vůči svému dílu, které opustí a ponechá jeho osudu a shledává, že chtěla „spoustu věcí“, které nechtěla. Neboť nesmyslnost těchto děl neplyne z nedostatečnosti myšlenky, která je utvářela; plyne z anonymnosti, do níž tato myšlenka okamžitě upadá, ze zneuznání děl-níka, které je výsledkem této podstatné anonymnosti. Jankélévitch správně říká, že práce není výraz (*L'austérité et la vie morale*, str. 34.). Když si opatřují dílo, desakralizují bližního, který je udělal. Člověk je skutečně zvlášť a nezahrnutelný pouze ve výrazu, kde může „přispět na pomoc“ svému vlastnímu projevu.

V politickém životě, kde chybí protějšek, si lidstvo rozumí na základě svých děl; lidstvo zaměnitelných osob, vzájemných vztahů. Nahrazování jednoho člověka druhým, tato původní neúcta, umožňuje

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

7. Proti filosofii Neutra

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

8. Subjektivita

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

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

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

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

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

ponechána sama sobě, chová v sobě tyranii. Deformuje mne i Jiného, z nichž vzešla, neboť je soudí podle všeobecných pravidel a tedy jakoby v nepřítomnosti. V přijetí Druhého přijímám Nejvyššího, jemuž se moje svoboda podřizuje. Toto podřízení však není nepřítomnost: uplatňuje se v každém osobním činu mé mravní iniciativy (bez níž pravda soudy nemůže vystoupit), v pozornosti k druhému jakožto jedinečné tváři (kterou zjevnost politiky zakrývá) a která může vystoupit jen v jedinečnosti nějakého já. Tak je subjektivita rehabilitována v díle pravdy, ne jako egoismus vzpěčující se systému, který ho zraňuje. Proti tomuto egoistickému protestu subjektivitu, proti protestu v první osobě, bude mít universalismus hegelovské skutečnosti možná pravdu. Ale jak se stejnou bohorovností postavit universální, tj. viditelné principy proti tváři Druhého a necouvnout před krutostí takové neosobní spravedlnosti! A pak nezbyvá než uplatnit subjektivitu já jako jediný možný zdroj dobroty.

Metafysika nás tedy vede k dovršení já jako jedinečnosti, vůči níž se musí činnost státu odehrávat a utvářet.

Nenahraditelná jedinečnost já, která se uchovává proti státu, vrcholí plodností. Trváme-li tedy na tom, že osobnost nelze redukovat na všeobecnost státu, nedovoláváme se čistě subjektivních událostí, které se ztrácejí v písčínách interiority a jsou pro smích rozumové skutečnosti. Dovoláváme se jistého rozměru a jisté perspektivy transcendence, která je stejně skutečná jako rozměr a perspektiva politiky, ale pravdivější, protože v ní se apologie svébytnosti neztrácí. Interiorita otevřená oddělením není nevyslovitelnost něčeho tajemného a podzemního, nýbrž nekonečný čas plodnosti, která umožňuje přijímat přítomnou chvíli jako bránu do budoucnosti. A tomu podzemnímu, které se zdálo být jen útočištěm takzvaně vnitřního, tj. pouze subjektivního života, dává vyústit do bytí.

Subjektivita přítomná v soudu pravdy není tedy jen bezmocným, skrytým, nevypočitatelným a zvenčí neviditelným protestem proti totalitě a objektivní totalizaci. A přece její vstup do bytí neprobíhá jako začlenění do totality, kterou oddělení předtím rozbilo. Plodnost a perspektivy, jež otevírá, potvrzují ontologický charakter oddělení. Ale plodnost nespájí zlomky rozbité totality v jeden subjektivní příběh. Plodnost otevírá nekonečný a nespojitý čas. Osvobozuje subjekt od jeho umělosti tím, že mu dává překročit možné, které umělost předpokládá a nepřekračuje. Zbavuje subjekt poslední stopy fatalit

tím, že mu dovoluje být někým jiným. V erotu se zachovávají požadavky subjektivitu, ale v této jinakosti je svébytnost přející, zbařená egoistické tíže.

10. Překročení bytí

Smysl vztahu k exterioritě se nevyčerpává tematizací. Tematizace čili objektivace není charakterizována jen jako netečné pozorování, nýbrž jako vztah k pevnému, k věci, pojmu *analogia entis* už od Aristotela. Pevnost věci neplyne ze struktur vtisknutých netečností pozorujícího pohledu, nýbrž z jejího vztahu k času, kterým prochází. Bytí předmětu je přetrvávání, naplňování času, který je prázdný a nezná útěchu před smrtí jako koncem. Jestliže exteriorita neznamena to, co vystupuje jako téma, nýbrž to, po čem lze toužit, pak ani existence oddělené bytosti, která touží po exterioritě, nespočívá ve starosti o bytí. Existovat má smysl v jiném rozměru než v přetrvávání totality. Může překračovat bytí. Oproti spinozovské tradici se toto překračování smrti neděje ve všeobecnosti myšlení, nýbrž v pluralistickém vztahu, v dobrotě pro druhého, ve spravedlnosti. Bytost, která překračuje bytí a vztahuje se k exterioritě, není poměřována trváním. Trvání samo se stává viditelným ve vztahu ke Druhému, v němž se překračuje bytí.

11. Legitimní svoboda

Přítomnost exteriority v řeči, která začíná přítomností tváře, není pouhé tvrzení, jehož formální smysl by se už nerozvíjel dál. Vztah k tváři se děje jako dobrota. Exteriorita bytí je mravnost sama. Svoboda, událost svévolného oddělení, které zakládá já, udržuje zároveň spojení s exterioritou, a ta klade morální odpor každému přisvojování a totalizaci bytí. Kdyby se svoboda děla bez tohoto spojení, pak by výsledkem každého vztahu v lůně mnohosti mohlo být jen *uchopení* jedné bytosti druhou, anebo jejich společná účast na rozumu, kde žádná bytost nehledí do tváře jiného, nýbrž kde se všechny bytosti popírají. Poznání čili násilí by se ukázaly být těmi událostmi, jimiž se v rámci mnohosti uskutečňuje bytí. Společné poznání směřuje k jednotě, a to buď v podobě racionálního systému, který se objeví upro-

střed mnohosti bytostí, v němž tyto bytosti jsou pouhými předměty a jemuž vděčí za své bytí; anebo k brutálnímu dobývání druhých bytostí násilím mimo jakýkoli systém. Jak ve vědeckém myšlení, tak v předmětu vědy a konečně i v dějinách, chápaných jako zjevování rozumu a – kde se násilí samo ukazuje jako rozum, všude filosofie vystupuje jako uskutečnění bytí, totiž jeho osvobození tím, že se mnohost potlačí. Poznání by bylo potlačením Jiného, chápáním – buď uchopením anebo viděním, které chápe před uchopením. V této knize znamená metafysika něco docela jiného. Její pohyb sice vede k transcendentnímu jako takovému, transcendence však neznámá přisvojení *toho co jest*, nýbrž úctou k němu. Pravda jako úcta k bytosti, to je smysl metafysické pravdy.

I když v protikladu k tradici o prvenství svobody jako míry bytí upíráme vidění jeho prvenství v bytí a popíráme, že by se člověk mohl domoci úrovně logu, přece neopouštíme ani půdu racionalismu, ani ideál svobody. Člověk není irracionalista, mystik či pragmatik jen proto, že nevěří v totožnost moci a logu. Člověk není proti svobodě jen proto, že pro ni hledá nějaké ospravedlnění. Rozum a svoboda se nám zdají být založeny v předchozích strukturách bytí, jejichž první artikulace jsou naznačeny metafysickým pohybem či úctou či spravedlností totožnou s pravdou. Jde nám o to převrátit to pořadí pojmů, podle něhož pravda spočívá na svobodě. Ospravedlnění, obsažené v pravdě, nespočívá na svobodě chápané jako nezávislost vůči každé exterioritě. Tak by tomu jistě bylo, kdyby ospravedlněná svoboda měla prostě vyjadřovat to, co se subjektu samo vnucuje jako racionální. Ale pravá exteriorita je metafysická – neleží na oddělené bytosti jako břemeno a přikazuje jí jako svobodné. Tato kniha se pokouší popsat metafysickou exterioritu. Jedním z důsledků, které vyplývají přímo z tohoto pojmu je to, že považujeme svobodu za něco, co vyžaduje ospravedlnění. Zakládá-li se pravda na svobodě, předpokládá se svoboda, která se ospravedlňuje sama. Svobodě by se nemohlo stát nic horšího, než že by se ukázala být konečná. Nezvolit svoji svobodu – to je vrchol absurdity a tragédie existence, to je iracionální. Heideggerovská *Geworfenheit* označuje konečnou svobodu a tudíž iracionální. Setkání s Druhým u Sartra ohrožuje moji svobodu, pohled druhé svobody znamená újmu na mé svobodě. Zde se snad s největší silou projevuje neslučitelnost bytí s tím, co zůstává opravdu vnějším. Nám se tu však spíše ukazuje problém ospravedlnění svobody: ne-

uvádí přítomnost druhého v pochybnost naivní legitimitu svobody? Nejeví se svoboda sobě samé jako stud za sebe? A redukována na sebe jako uchvatitelství? Iracionálnost svobody neplyne z jejího omezení, ale z nekonečnosti její libovůle. Svoboda se musí ospravedlnit. Omezena na sebe nevede ke svrchovanosti, nýbrž k libovůli. Bytost, kterou má vyjadřovat v její plnosti, se právě skrze ni – ne kvůli její omezenosti – ukazuje být něčím, co nemá svůj důvod v sobě. Svoboda se neospravedlňuje svobodou. Vydat počet z bytí nebo být v pravdě neznámá porozumět ani chopit se něčeho, ale naopak sekat se s druhým bez alergie, to jest ve spravedlnosti.

Přistoupit ke Druhému znamená zpochybnit moji svobodu, moji živoucí bezprostřednost, moji vládu nad věcmi, svobodu „síly v pohybu“, dravost proudu, kterému je všechno dovoleno – dokonce i vražda. Příkázání „Nezabiješ“ staví před oči tvář, kde vystupuje Druhý a podrobuje moji svobodu soudu. Svobodné přimknutí k pravdě, činnost poznávání, svobodná vůle, která se podle Descarta v rámci jistoty přimyká k jasné ideji, si proto musí hledat důvod, který se nekryje s vyzarováním této jasné a zřetelné ideje samé. Jasná idea, která se prosazuje svou jasností, se dovolává přísně osobního činu svobody, svobody samotné, která se nezpochybňuje, ale může nanejvýš utpět nezdar. Zpochybňuje se teprve v morálce. Tak morálka řídí dílo pravdy.

Mohlo by se říci, že radikální zpochybnění jistoty vede jen k hledání jiné jistoty: že ospravedlnění svobody odkazuje ke svobodě. Zajisté. Jen potud, že ospravedlnění nemůže vyústit v ne-jistotu. Ale mravní ospravedlnění svobody není ve skutečnosti ani jistota ani nejistota. Nemá statut výsledku, ale děje se jako pohyb a život; znamená obracet se na svoji svobodu s nekonečným nárokem, být k ní radikálně neshovívavý. Svoboda se neospravedlňuje vědomím jistoty, nýbrž nekonečným nárokem vůči sobě, překračováním každého čistého svědomí. Ale tento nekonečný nárok vůči sobě právě proto, že zpochybnuje svobodu, mne staví do situace a udržuje v situaci, kde nejsem sám, kde jsem souzen. Původní podoba vztahu mezi lidmi (socialité), osobní vztah, tkví v přísnosti spravedlnosti, která mne soudí, a ne v lásce, která mne omlouvá. Ten, kdo mě soudí, není totiž žádné Neutrum. Před Neutrem jsem spontánně svoboden. V nekonečném nároku vůči sobě se odehrává podvojnost setkání tváří v tvář. To není důkaz Boha, neboť se jedná o situaci, která předchází kaž-

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

12. Bytost jako dobrota – Já – pluralismus – Mír

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

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

Já se tedy uchovává v dobrotě, jeho odpor proti systému se však neprojevuje sobeckým výkřikem subjektivity, které ještě záleží na štěstí či spáse jako u Kierkegaarda. Vyložit bytí jako Touhu znamená odmítnout jak ontologii osamocené subjektivity, tak ontologii neosobního rozumu, který se uskutečňuje v dějinách.

Vyložit bytí jako Touhu a jako dobrotu neznámá nejdřív izolovat nějaké já, které by pak směřovalo k něčemu, co ho přesahuje. Uchopit se zevnitř – vystoupit jako já – znamená uchopit se tímž pohybem, který se už obrací navenek, extrovertuje a projevuje se, odpovídá za to, co uchopil, vyjadřuje; uvědomění je už řečí; podstatou řeči je dobrota či spíše přátelství a pohostinnost. Druhý není negací Stejného, jak se domníval Hegel. Základní skutečností ontologického rozštěpení na Stejně a Jiné je nealergický vztah Stejného s Jiným.

Transcendence či dobrota vystupuje jako pluralismus. Pluralismus bytí nevystupuje jako rozmanitost nějakého seskupení, rozestřeného před možným pohledem, neboť tak by se hned zase totalizoval, spájel v jsoucnou. Pluralismus se naplňuje v dobrotě, která jde ode mne ke druhému. Druhý jako absolutně druhý (jiný), zde může jenom vystoupit. Žádný boční pohled na tento pohyb si nemůže činit nárok, že by o něm postihl pravdu vyšší než je ta, jež se děje v dobrotě samé. Když člověk vstoupí do této pluralistické společnosti, zůstává vždycky slovem (v němž se děje dobrota) vně; ale nevystupuje z ní proto, aby se jen viděl uvnitř. Jednotou plurality je mír a ne soudržnost prvků, které pluralitu tvoří. Mír tedy nelze ztotožnit s ukončením bojů, které přestaly, protože není, kdo by bojoval, porážkou jedněch a vítězstvím druhých, to jest universálním hřbitovem či říší budoucnosti. Mír má být můj mír ve vztahu, který vychází z nějakého já a jde k Jinému, v touze a dobrotě, kde se já zároveň zachovává a existuje bez egoismu. Musí být počat z nějakého já ujištěného o tom, že mravnost a skutečnost se sbíhají, ujištěného o nekonečném čase, který je skrze plodnost jeho časem. Před soudem, kde se vynáší pravda, zůstane osobním já a tento soud k němu přijde zvenčí – ne však od neosobního rozumu, který osoby obelstí a vyslovuje se bez nich.

Tato situace, kde se já staví před pravdu tím, že vkládá svoji subjektivní mravnost do nekonečného času své plodnosti – situace, která spojuje okamžik erotiky a nekonečnost otcovství – se zhmotňuje v zářku rodiny. Rodina není jen výsledkem rozumného uspořádání ani-

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

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