

## C. ETICKÝ VZTAH A ČAS

### 1. Pluralismus a subjektivita

Oddělení, jež se konkrétně uskutečňuje jako bydlení a ekonomie, umožňuje vztah k odloučené, absolutní exterioritě. Tento vztah, metafysika, se původně uskutečňuje epifanií Druhého v tváři. Oddělení se rozevívá mezi termíny, jež jsou absolutní, a přece ve vztahu, jež se absolvují z tohoto vztahu k sobě navzájem a nežíkájí se v něm sebe ve prospěch totality, kterou by tento vztah vymezoval. Tímto způsobem metafysický vztah uskutečňuje existování jakožto mnohé, jakožto pluralitu. Avšak tento vztah by nebyl skutečností plurality, kdyby jeho podstatu vyčerpávala formální struktura relací. Je tedy třeba vysvětlit tuto schopnost odpoutat se od vztahu, kterou mají bytosti v tomto vztahu situované. V každém z oddělených termínů má tato schopnost odlišný smysl absoluce. Metafysik není absolutní ve stejném smyslu jako Metafysické. Dimenze výše, z níž přichází Metafysické k Metafysikovi, naznačuje cosi jako ne-sourodost prostoru, a to takovou, v níž může vzniknout radikální mnohotvárnost odlišná od mnohosti numerické. Numerická mnohost je bezbranná vůči totalizaci. Aby se v řádu bytí mohla produkovat mnohotvárnost, nestačí k tomu *odhalování* (v němž se bytí pouze nemanifestuje, nýbrž v němž se děje, umocňuje, působí či vládne), nestačí, že jeho *vystupování* září v chladném svitu pravdy. V této záři se různé sjednocuje pod panoramatickým pohledem, který toto záření vyžaduje. Kontemplace se sama pohlcuje v této totalitě a právě tímto způsobem zakládá ono objektivní a věčné bytí neboli onu „necitelnou přírodu, jež se skví ve své věčné kráse,“ abychom citovali Puškina – v níž *sensus communis* rozpoznává proto-

typ bytí a co podle filosofa dává vážnost totalitě. Subjektivita poznání nemůže rozbít tuto totalitu, která se zrcadlí v subjektu anebo která zrcadlí subjekt. Objektivní totalita *vylučuje* všechno *jiné*, jakkoli je obnažena, to jest bez ohledu na to, že se zjevuje jinému. Možná, že kontemplaci bychom mohli definovat jako proces, jímž se odhaluje bytí tak, že nikdy nepřestane být jedním. Filosofie, které vládne kontemplace, je potlačením plurality.

Má-li se zachovat mnohotvárnost, musí se v ní dít subjektivita, jež nemůže usilovat o shodnost s bytím, ve kterém se *děje*. Bytí se musí dít jako zjevující se, to jest jako to, co v samém svém bytí proudí ke mně, k mému přijetí, ale nekonečně, tak, že nevysychá a nespotřebává se. Avšak onen přístup k bytí nelze chápat jako poznávání, v němž se poznávající subjekt reflektuje a absorbuje. Tím by se vzá-pětí zrušila exteriorita bytí – zahladila by se totální reflexí, na kterou je poznání vždy zaměřeno. Nemožnost naprosté reflexe však nelze klást negativně jako konečnost poznávajícího subjektu, který jakožto smrtelný a vždy již zaujatý světem nedosahuje plné pravdy – nýbrž jako ono *více*, vyznačující sociální vztah, v němž subjektivita čelí přímosti vstřícného přijetí a v němž není měřena pravdou. Sociální vztah sám není vztah libovolný, jeden z mnoha jiných, jež mohou v bytí nastat, nýbrž je to jeho poslední událost. Právě ona výpověď, kterou jej konstatuji a jejíž nárok na pravdu, postulující naprostou reflexí, odmítá nepřekonatelny ráz vztahu tváří v tvář, je jeho potvrzením právě proto, že tuto pravdu vypovídá, že ji říká Druhému. Mnohotvárnost tedy předpokládá objektivitu, jež se klade v této nemožnosti absolutní reflexe, v nemožnosti spojit já s ne-já v jednom. Tato nemožnost není negativní (neboť to by znamenalo, že ji klademe ve vztahu k ideálu kontemplované pravdy). Tato nemožnost vyplývá z onoho „více“ epifanie Druhého, který mi ze své výše vládne.

Tento základ plurality není ztuhnutím izolovaných termínů, jež tuto pluralitu konstituují. Je to založení, jež tyto termíny brání proti totalitě, která by je pohltila, a přitom jim dává být navzájem ve styku či válce. V žádném momentu se nekladou jako příčiny sebe sama – to by jim vzalo veškerou receptivitu i veškerou aktivitu, každý z nich by uzavřelo v jeho interioritě a izolovalo je jako epikurejské bohy, žijící v meziprostorách bytí anebo jako bohy znehybnělé v mezi-času<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Srv. náš článek „La réalité et son ombre“, in: *Temps modernes*, listopad 1948.

umění, ponechané pro celou věčnost na pokraji intervalu, na prahu budoucnosti, jež nikdy nenastane, jako sochy, navzájem se pozorující svými slepými očima, jako idoly, které jsou na rozdíl od Gyga vystaveny a nevidí. Naše analýzy oddělenosti otevřely jinou perspektivu. Avšak původní forma této mnohotvárnosti se neděje ani jako válka ani jako stýkání. Válka i stýkání předpokládají tvář a transcendenci bytosti, zjevující se v této tváři. Válka nevyplývá z empirického faktu mnohotvárnosti bytostí, jež se omezují přesvědčeny o tom, že tam, kde přítomnost jednoho nevyhnutelně omezuje druhé, je násilí s tímto omezováním identické. Samo omezování však násilím není. Omezování lze chápat pouze v totalitě, kde se součásti vymezují navzájem. Definice v žádném případě nečiní násilí identitě termínů, sjednocených v totalitě, nýbrž naopak tuto identitu zajišťuje. Hranice odděluje a sjednocuje vždy v nějakém celku. Realita, fragmentovaná do navzájem se omezujících částí, tvoří totalitu právě touto fragmentací. Svět jako hra antagonistických sil tvoří celek a ve vyspělém vědeckém myšlení se vyvozuje či měl by být vyvozen z jediné formule. Co máme sklon nazývat antagonismem sil či pojmů, to již předpokládá subjektivní perspektivu a pluralitu vůlí. Bod, v němž se tato perspektiva sbíhá, není částí totality. Násilí v přírodě tedy odkazuje právě k takové existenci, jež není omezena jinou a jež je vně totality. Vyhýbají-li se bytosti, jež jsou s to integrovat se v nějaké totalitě, násilí, není to ještě totéž co mír. Totalita pohlcuje mnohotvárnost bytostí, která implikuje mír. Pouze bytosti schopné války se mohou pozdvihnout k míru. Válka stejně jako mír předpokládá bytosti strukturované jinak než jako částí totality.

Válka se tedy odlišuje od logického protikladu *jednoho a jiného*, jímž se jedno i jiné definuje uvnitř totality, kterou lze obsáhnout panoramatickým pohledem a z níž by vycházel tento jejich protiklad sám. Ve válce bytosti odmítají náležet nějaké totalitě, odmítají společenství, odmítají zákon; žádná hranice nezadržuje jedno v druhém, nedefinuje je. Prosazují se jakožto totalitu transcendující a každá se identifikuje nikoli svým místem v celku, nýbrž tím, že je *sebou samou*.

Válka předpokládá transcendenci antagonisty, je vedena proti člověku. Obklopuje se poctami a vzdává poslední čest – zaměřuje se na přítomnost, která přichází vždy odjinud, na bytost, zjevující se v tváři. Není to ani štvaní ani zápas s živlem. Možnost zmařit sebelépe zpracovaný záměr, se kterou je vždy na straně protivníka třeba počítat,

ukazuje oddělení, prolomení totality, v níž k sobě protivníci přistupují. Válečník riskuje. Žádná logistika nezaručuje vítězství. Propočty, umožňující určit výsledek hry sil v totalitě, nerozhodují o válce. Válka je na mezi nejvyšší důvěry v sebe a nejvyššího rizika. Je vztahem mezi bytostmi vně totality, které se právě proto navzájem nedotýkají.

Znamená to, že násilí, jež je nemožné mezi bytostmi, ochotnými ustavit totalitu – to jest rekonstituovat tuto totalitu –, je možné mezi bytostmi oddělenými? Jak ale mohou mít oddělené bytosti spolu nějaký vztah, třeba i vztah násilí? Odmítnutí totality válkou není odmítnutím vztahu, protože ve válce se protivníci vyhledávají.

Vztah mezi oddělenými bytostmi by totiž byl absurdní, kdyby se jeho krajní body kladly jako substance a každý by byl *causa sui*, protože jakožto čisté aktivity, které nemohou být vystaveny žádnému jednání, by tyto termíny rovněž nemohly trpět žádným násilím. Vztah násilí však nespočívá v čistě formální rovině relace jakožto konjunkce. Implikuje specifickou strukturu termínů ve vztahu. Násilí se týká jen takové bytosti, jež je současně uchopitelná a přitom každému uchopení uniká. Bez této živé kontradikce v bytosti, která snáší násilí, by se napětí síly násilí redukovalo na práci.

Má-li být vztah mezi oddělenými bytostmi možný, musí být tedy mnohotvárné termíny vztahu zčásti nezávislé a zčásti k sobě vztažené. Před reflexí tak vyvstává pojem konečné svobody. Avšak z čeho se tento pojem tvoří? Řekneme-li, že nějaká bytost je zčásti svobodná, pak musíme vzápětí řešit problém vztahu mezi tím, co je v ní její svobodnou částí, *causa sui*, a její částí ne-svobodnou. Pokud bychom řekli, že svobodná část je v nesvobodné zadržena, pak se donekonečna vracíme ke stejnému dilematu. Jak může svobodná část, která je *causa sui*, cokoli snášet ze strany části nesvobodné? Konečnost svobody tedy nesmí označovat nějakou hranici v substanci svobodné bytosti, rozštěpené na část, nadanou vlastní kauzalitou, a část, podrobenou vnějším příčinám. Pojem nezávislosti je třeba uchopit jinde než v kauzalitě. Nezávislost není totéž co idea nějaké *causa sui*, jež je beztak popřena zrozením, které nevolíme a které volit nelze (velké drama současného myšlení), zrozením, které vůli postavilo do anarchického světa, to jest do světa bez počátku.

Ve vztahu, jenž netvoří totalitu, nelze popisovat bytosti, které jsou ve válce, pomocí svobody, jež je abstrakcí a jež se ukazuje jako rozporná, jakmile předpokládáme její omezování.

Bytost současně nezávislá na jiné, a přitom pro ni otevřená, je bytost časová: proti nevyhnutelnému násilí smrti klade svůj čas, jenž je odkladem. Není to tedy konečná svoboda, co dovoluje chápat pojem času, nýbrž čas dává smysl pojmu konečné svobody. Neboť čas je právě onen fakt, že všechna existence smrtelné bytosti – bytosti vystavené násilí – není bytím k smrti, nýbrž ono „ještě ne“, jež je způsobem bytí proti smrti, ustupováním před smrtí v samém nitru jejího neúprosného přiblížování. Válka přináší smrt tomu, co se od ní vzdaluje, tomu, co v *daném okamžiku* existuje jako úplné. Ve válce poznáváme realitu času, který odděluje bytost od její smrti, realitu bytosti, jež zaujímá postoj vůči smrti, to jest realitu bytosti vědomé a její interioritu. Jakožto *causa sui* čili svobodné bytosti byly nesmrtelné a nemohly by se v hluché a absurdní zášti do sebe zaklesnout. Kdyby byly bytosti vydány pouze násilí, kdyby byly pouze smrtelné, byly by mrtvé ve světě, v němž se nic nestaví proti ničemu a jehož čas se vymyká do věčnosti. Pojetí smrtelné, avšak časové bytosti, jak je uchopena ve vůli (pojetí, jež ještě budeme prohlubovat), se zásadně liší od každé kauzality a s ní spojené ideji *causa sui*. Tato bytost je vystavena násilí, a zároveň se proti němu staví. Násilí k ní nepřichází jako nehoda, jež se přihází suverénní svobodě. Uchopení, v němž násilí tuto bytost svírá – smrtelnost této bytosti – je původní fakt. Svoboda sama je jeho odkládání časem. To není nějaká konečná svoboda, v níž by se zvláštním způsobem mísila aktivita s pasivitou, nýbrž svoboda původně nulová, ve smrti otevřená pro druhého, v níž však vzhází čas jako uvolnění: spíše než konečnou svobodou je svobodná vůle uvolněnou a odročenou nutností. Uvolnění či roztažení – odklad, díky němuž nic není ještě definitivní, nic není dokonáno, schopnost nalézt útočiště tam, kde hrozí neodvratné.

Kontakt duše s tělem, jímž disponuje, se v úderu vedeném do prázdna mění v absenci kontaktu. Je třeba počítat – ale jak počítat – s obratností protivníka, která není jen součtem sil. Moje obratnost odkládá nevyhnutelné. Má-li se můj úder zdařit, musí směřovat tam, kam protivník uhnul; má-li být odražen, je třeba opustit místo, kde na mne dosahuje. Podstatou války jsou léčka a úskok – Odysejeva zchytralost. Tato obratnost je vepsána v samé existenci těla. Je to ohebnost – současná nepřítomnost a přítomnost. Tělesnost je způsob existence bytosti, jejíž přítomnost se právě v okamžiku její přítomnosti odkládá. Tato distenze v tenzi okamžiku může přicházet pouze

z nekonečného rozměru, který mne odděluje od druhého, který je zároveň přítomen a na příchodu, z rozměru, který otvírá tvář druhého. Válka se může dít pouze tehdy, jestliže se násilí vystavuje bytost, která odkládá svou smrt. Může se dít jen tam, kde se stala možnou rozmluva: rozmluva je tkání války. Násilí ostatně neusiluje o to, aby disponovalo druhým tak, jako se disponuje nějakou věcí, nýbrž vychází z neomezené negace, stojíc již na samé hranici vraždy. Může se zaměřovat pouze na takovou přítomnost, jež je sama nekonečná, ačkoli je vsazena do pole mé moci. Násilí může intendoval pouze tvář.

Není to tedy svoboda, co vysvětluje transcendenci Druhého, neboť transcendence Druhého vysvětluje svobodu; transcendence Druhého vzhledem ke mně, jež jakožto nekonečná nemá stejný význam jako moje transcendence vzhledem k němu. Riziko, obsažené ve válce, vyměřuje vzdálenost, oddělující těla tam, kde stojí jedno proti druhému. Druhý, sevřen silami, které jej lámou, a vystaven moci, zůstává nepředvídatelný, to jest transcendentní. To je transcendence, jež se nepopisuje negativně, nýbrž manifestuje pozitivně v morální rezistenci tváře vůči násilí vraždy. Síla Druhého je vždy již mravní. Svoboda – a třeba i svoboda války – se může manifestovat pouze vně totality, avšak toto „vně totality“ je otevřeno transcendencí tváře. Myslet svobodu *uvnitř* totality znamená redukovat svobodu na nějakou neurčitost v bytí, tedy integrovat ji do totality tím, že totalitou překrýváme „mezery“ neurčitosti a že spolu s psychologíi hledáme zákoný svobodné bytosti.

Avšak onen vztah, jenž je tkání války, asymetrický vztah k Druhému, jenž jakožto nekonečný rozevívá čas, transcenduje subjektivitu a vládne jí (já není transcendentní vzhledem k Druhému ve stejném smyslu, v němž Druhý je transcendentní vzhledem k Já), může nabýt podoby symetrického vztahu. Tvář, jejíž etická epifanie záleží v tom, že vyvolává odpověď (kterou se násilí války a vražedná negace mohou jen pokoušet umlčet), se nespokojuje „dobrým úmyslem“ a veskrze platonickou benevolencí. „Dobrý úmysl“ i „veskrze platonická benevolence“ jsou pouhá rezidua postoje, který zaujímáme tam, kde se těšíme z věcí, kde se jich můžeme vzdát a nabídnout je. Nezávislost já a jeho postavení vzhledem k absolutně jinému se tedy může jevit v dějinách a v politice. Oddělení je zapouzdřeno v takovém řádu, v němž se stírá asymetrie meziosobního vztahu, kde se já a jiný stávají navzájem zaměnitelnými ve směnném styku a kde jsou já a jiný

zaměnění jednotlivým člověkem jakožto individuací rodu člověk, jak se vyjevuje v dějinách.

Oddělení se v této dvojznačnosti nestírá. Musíme však nyní ukázat, jakou konkrétní formou se ztrácí svoboda oddělení a v jakém smyslu se v této ztrátě samé podržuje tak, že může opět vyvstat.

## 2. Směnný styk, historický vztah a tvář

Vůle jakožto pracující na nějakém díle zajišťuje bytí oddělené bytosti *u sebe doma*. Vůle je však nevyjádřena ve svém díle, jež má sice význam, avšak je němé. Práce, v níž se vůle uplatňuje, se viditelně vkládá do věcí, avšak vůle tu vzápětí mizí, protože dílo nabývá anonymní podoby zboží, což je anonymita, v níž může zmizet i sám dělník jako ten, kdo dostává mzdu.

Oddělená bytost se může uzavřít ve své interioritě. Věci jdou absolutně mimo ni, což je pravda, z níž žije epikurejská moudrost. Avšak vůle, v níž bytost působí tak, že v ruce nějak drží všechny nitky, aktivující její bytí, se svým dílem vystavuje Druhému. Její konání je viditelné jakožto věc, třeba jen tím, že její tělo je zasazeno do světa věcí; tělesnost je tedy popisem onoho ontologického režimu prvotního sebeodcizení, který je současný s událostí, v níž si já zabezpečuje svou nezávislost proti neznámu živlu, to jest v níž zajišťuje vlastnění sebe sama čili své bezpečí. Vůle, jež je rovna bez-božnosti – která odmítá Druhého jako vliv působící na Já anebo spoutávající jej svými neviditelnými nitkami, která odmítá Druhého jako Boha obývajícího Já –, vůle, která se vytrhává z tohoto vlastnění, z tohoto entusiasmů jako samé moci přelomu – tato vůle se vydává Druhému svým dílem, jež jí však dovoluje zajišťovat její vlastní interioritu. Interiorita tedy nevyčerpává existenci oddělené bytosti.

Vysvětlení obratu, jímž prochází každý heroismus jakožto role, sloužila idea osudu, *fatum*. Hrdina si uvědomuje, že hraje úlohu v dramatu, které přesahuje jeho heroické záměry, jež – právě svou protikladností vzhledem k tomuto dramatu – vedou k rychlému naplnění plánu, který je těmto záměrům cizí. Absurdita *fatum* maří suverénní vůli. Toto včlenění do cizí vůle se ve skutečnosti děje prostřednictvím díla, jež se odděluje od svého autora, od jeho intencí a od jeho vlastnění a jehož se zmocňuje cizí vůle. Práce, jež nám dává vlastnit bytí,

toto bytí ipso facto opouští a v samé svrchovanosti své moci se nějak vydává Druhému.

Každá vůle se odděluje od svého díla. Vlastní pohyb jednání záleží v tom, že směřuje do neznáma – že není s to změřit všechny své důsledky. Neznámo nevyplývá z nějaké faktické neznalosti. Neznámo, do něhož jednání ústí, se vzpírá jakémukoli poznání, nevychází do světla, protože označuje smysl, který dílo přijímá od jiného. Jiný mne může připravit o mé dílo, vzít je či koupit a takto dirigovat dokonce i mé vlastní chování. Vystavuji se navádění k činu. Od samého svého počátku ve mně mé dílo čeká na tuto cizí *Sinngebung*. Třeba zdůraznit, že toto určení díla zaslíbeného dějinám, jež nemohu předvídat – poněvadž je nemohu vidět – je vepsáno v samé podstatě mé moci a nevyplývá z nahodilé přítomnosti jiných osob vedle mne.

Moc není zcela zajedno se svým vlastním vzmachem, neprovází své dílo až do konce. Mezi výrobcem a výrobkem se rozevírá separace. V určitém okamžiku již výrobce dílo *nenásleduje*, zůstává pozadu. Jeho transcendence zůstává v půli cesty. V protikladu k transcendenci výrazu, v němž vyjadřující se bytost osobně asistuje při díle vyjadřování, výroba dosvědčuje autora díla v jeho nepřítomnosti, jako utvořená forma. Tento nonexpresivní ráz výrobku se pozitivně – jako zbožní hodnota – obrátí v tom, že vyhovuje jiným, obrátí se v tom, že může nabýt smyslu, který mu dávají jiní a vstoupit do kontextu naprosto odlišného od toho, v němž byl vytvořen. Dílo se nebrání proti této *Sinngebung* druhého a vůle, která jej vytvořila, se vystavuje popírání i zneuznávání, vydává se záměrům cizí vůle a nechává se převlastňovat. Chtění živé vůle *odkládá* toto znevolnění, tedy jako vůle směřuje proti druhému a jeho hrozbě. Avšak tento způsob, jímž vůle hraje svou úlohu v dějinách, které nechtěla, vyznačuje meze interiority: vůle je zapletena v událostech, jež se vyjeví teprve historikovi. Historické události se v dílech navzájem svazují. Vůle bez děl nejsou s to vytvořit dějiny. Čistě niterné dějiny neexistují. Dějiny, v nichž se interiorita každé vůle manifestuje pouze tvořivou formou – v němotě výrobku – jsou dějiny ekonomické. V dějinách se vůle zhmotňuje v osobu, jež je interpretována na základě svého díla, v němž se zatemňuje to, co je podstatného na vůli, vytvářející věci, závislé na věcech, ale zápasící proti této závislosti, jež ji vydává druhému. Pokud se v bytosti, která mluví, vůle znovu ujímá svého díla a brání je proti cizí vůli, potud dějinám chybí odstup, z něhož žijí. Jejich vláda začíná ve

světě realit-výsledků, ve světě „sebraného díla“, jež je dědictvím mrtvých vůlí.

Bytí vůle jako celek se tedy neodehrává uvnitř sebe sama. V tom, co je s to obsáhnout nezávislé já, není zahrnuto jeho vlastní bytí. Vůle se vůlí vymyká. V jistém smyslu je dílo vždy nezdařené jednání. Nejsm celou tím, co chci udělat. To je pole neomezených zkoumání pro psychoanalýzu či sociologii, chápajících vůli na základě jejího vyjevování v díle, v jejím chování anebo v jejích výtvorech.

Řád nepřátelský vzhledem k vůli, která je připravena o své dílo a jejíž chtění je takto obráceno, má svým počátkem cizí vůle. Dílo má smysl pro jiné vůle, může sloužit jinému a případně se také obrací proti svému autorovi. Tento „proti-smysl“, jehož nabývá výsledek vůle, jež se ze svého díla stáhla, pochází z vůle, která přežila. Absurdita má pro někoho smysl. Osud nepředchází dějiny; jde jim v patách. Osud, to jsou dějiny historiografů, vyprávění těch, kdo přežili a kdo interpretují, to jest užívají děl mrtvých. Historický odstup, který zaujímá tato historiografie, toto násilí, toto možné znevolnění se měří časem nezbytným k tomu, aby vůle úplně přišla o své dílo. Historiografie vypráví o tom, jak se ti, kdo přežili, zmocňují děl mrtvých vůlí; spočívá na usurpaci dobyvateli, to jest těmi, kdo přežili; líčí znevolnění, zapomínající život, který bojuje proti otroctví.

Fakt, že vůle uniká sobě samé, že vůle neobsahuje samu sebe, znamená, že jiní se mohou zmocnit díla, odcizit je, získat je, koupit, uzmout. Vůle sama tak nabývá smyslu pro druhého tak, jako by byla věcí. V historické relaci jedna vůle zajisté nepřistupuje k druhé jako k nějaké věci. Tato relace se nepodobá té, jež charakterizuje práci: ve směnném vztahu i válce je vztah k dílům stále vztahem k dělníkovi. Avšak je-li vztah zprostředkován penězi, které jej kupují, anebo ocelí, která jej zabíjí, pak již k druhému nepřistupují tváří v tvář; směnný styk směřuje k anonymnímu zboží, válka je vedena proti mase, třebaže obojí prochází intervalem transcendence. Materiální věci, chléb a víno, oděv a dům stejně jako hrot oceli se zmocnily tohoto „bytí vůle pro sebe“. Ta část věčné pravdy, obsažená v materialismu, pochází z toho, že lidská vůle je zranitelná ve svých dílech. Hrot meče – fyzická realita – může ze světa vyobcovat smysluplnou činnost, subjekt, bytí „pro sebe“. Tato nesmírná banalita nicméně budí úžas; bytí vůle pro sebe, neotřesitelné ve svém štěstí, se vystavuje násilí; spontaneita *podléhá*, obrací se ve svůj opak. Ocel se nedotýká netečné

bytosti, peníze nepřitahují věc, nýbrž vůli, jež právě jakožto vůle, jakožto bytí „pro sebe“, by měla být imunní vůči všem útokům. Násilí vůli uznává, avšak ohýbá ji. Hrozba a svádění působí tak, že se vsouvají do mezery oddělující dílo od vůle. Násilí, toť korupce – svod a hrozba, kde je vůle zrazena. Tento statut vůle je tělo.

Tělo přesahuje věčné kategorie, avšak nespadá vjedno s rolí „vlastního těla“, jímž disponuji při svém volném jednání a skrze které *mohu*. Ambiguita tělesné rezistence, která se mění v prostředek a z prostředku v rezistenci, nevysvětluje její ontologickou *hybris*. Tělo ve své aktivitě samé, tělo ve svém bytí pro sebe se proměňuje ve věc, s níž lze zacházet jako s věcí. Což konkrétním způsobem vyjadřujeme tehdy, když říkáme, že se pohybuje mezi zdravím a nemocí. Skrze tělo je možné osobu nejen přehlížet, ale také nešetrně zacházet s jejím bytím pro sebe: je možné nejen ji urážet, nýbrž také jí činit násilí. „Jsem vším, cokoli se vám zlíbí,“ říká bitý Sganarello. Na tělo nepohlížíme postupně a nezávisle biologickou perspektivou a „hlediskem“, které je zevnitř zaměřuje jako vlastní tělo. Původnost těla totiž záleží ve splývání těchto dvou pohledů. Toť paradox a podstata času jako postupujícího ke smrti, kdy vůle je zasažena jako věc mezi věcmi – hrotem oceli anebo chemií tkání (díků vrahovi anebo bezmocnosti lékařů) –, avšak dává si odročení a odkládá tento kontakt v odkládání, jež je proti smrti. Vůle, kterou lze z podstaty znásilnit, chová zradu ve své podstatě. Je nejen vystavena urážkám ve své důstojnosti – což by potvrdovalo její nedotknutelnou povahu –, nýbrž může být také donucována a znevolňována jakožto vůle, stát se otrockou duší. Peníze a hrozba ji nenutí pouze k tomu, aby prodávala své výrobky, ale aby prodávala samu sebe. Nebo jinak, lidská vůle není heroická.

Tělesnost vůle je třeba interpretovat na základě této ambiguity volní moci, vydávající se jiným ve svém dostředním pohybu egoismu. Tělo je její ontologický režim, a nikoli objekt. Tělo, v němž může vysvitnout výraz a kde se egoismus vůle stává rozmluvou a opozicí *par excellence*, vyjadřuje zároveň to, že já vchází do kalkulu druhých. Pak je možná interakce vůlí čili dějiny – interakce vůlí, z nichž každá je definována jako *causa sui*, neboť působení na čistou aktivitu by předpokládalo jistou pasivitu v této aktivitě. Později se ještě budeme zabývat smrtelností, jež je základem této ambiguity, jak ji vyjadřuje ontologický režim těla.

Nestává se však naprostá nezávislost vůle skutečností v odvaze? Odvaha, schopnost dívat se smrti do očí, se na první pohled zdá být dovršením naprosté nezávislosti vůle. Ten, kdo přijal svou smrt, je sice stále vystaven násilí zákeřného vraha, avšak neodmítá souhlasit s cizí vůlí až do konce? Pokud druhý nechce tuto smrt samu. V tomto případě však vůle, jakkoli zcela odpírá svůj souhlas, dává cizí vůli satisfakci navzdory sobě samé výsledkem svého chování, právě svým *dílem*. V krajní situaci zápasu na smrt se odmítnutí poddat se cizí vůli může proměnit v satisfakci, kterou tato vůle dává nepřátelské vůli. Přijetí smrti tedy neumožňuje, abych s jistotou odolal vražedné vůli jiného. Absolutní neshoda s cizí vůlí nevylučuje, že její záměry dojdou naplnění. Odmítám-li sloužit druhému svým životem, není tím vyloučeno, že mu budu sloužit svou smrtí. Bytost, která chce, nevyčerpává svou vůlí osud své existence. Ten osud, který nutně neimplikuje nějakou tragédii, poněvadž odhodlaná opozice vůči cizí vůli je možná bláznovstvím: můžeme totiž mluvit k Druhému a toužit po něm.

Záměry Druhého se mi neprezentují jako zákony věcí. Záměry Druhého se ukazují jako cosi, co nelze převést na danosti určitého problému, jež je vůle s to propočítat. Vůle, vzpírající se cizí vůli, musí uznat tuto cizí vůli jako absolutně vnější, jako nepřeložitelnou do myšlenek, které by jí byly imanentní. Druhého nemohu obsáhnout, ať jakýkoli je rozsah mých myšlenek, které nic neomezují: je nemyslitelný – je nekonečný a jako takový je uznán. Avšak toto uznání se opět neděje jako myšlení, nýbrž jako mravnost. Naprosté odmítnutí jiného, vůle, jež dává přednost smrti před otroctvím, která ničí svou existenci, aby odvrhla veškerý vztah s vnějškem, není s to zabránit tomu, aby toto dílo, jež jí nevyjadřuje, v němž je nepřítomná (protože dílo není mluva), nebylo vepsáno do této cizí kalkulovatelnosti, které vypovídá boj a kterou právě svou odvahou uznává. Suverénní vůle, jež se uzavírá do sebe, potvrzuje svým dílem cizí vůli, kterou chce ignorovat, a stává se „hrou“ druhého. Tímto způsobem se vyjevuje rovina, do níž je vůle, jakkoli se zbavila účasti, přesto vepsána a do níž je vzdor této vůli samé jakožto neosobní vtištěna její svrchovaná iniciativa, která prolamuje bytí. Uznává Druhého právě svým úsilím uniknout mu svou smrtí. Sebevražda, k níž se odvažuje, aby se vyhnula otroctví, je neoddělitelná od bolesti „prohry“, a přitom právě tato smrt měla demonstrovat absurditu každé hry. Macbeth si přeje

zničení světa ve své porážce a ve své smrti (*and wish th' estate o' th' world were now undone*) neboli, hlouběji, Macbeth si přeje, aby nicota smrti byla prázdnotou právě tak naprostou, jako ta, jež by vládla, kdyby svět nebyl nikdy stvořen.

A přece si vůle ve svém oddělení od díla a v možné zradě, která jí v celém životě ohrožuje, uvědomuje tuto zradu, a tedy k ní zaujímá odstup. Jakožto věrná sobě samé, je v jistém smyslu neporušitelná, vymyká se vlastním dějinám a obrozuje se. Niterné dějiny neexistují. Interiorita vůle klade sebe samu jako podrobenou jurisdikci, jež zkoumá její intence a před níž smysl jejího bytí je naprosto zajedno s jejím vnitřním chtěním. Volní akty vůle jí netíží a z jurisdikce, které se otevírá, přichází odpuštění, schopnost zahlazovat, rozvazovat a rušit dějiny. Vůle se tedy pohybuje mezi svým zrazováním a svou věrností, jež současně popisují původnosti její moci. Ale věrnost nezapomíná na zradu – a náboženská vůle je stále ve vztahu k Druhému. Věrnost se získává lítostí a modlitbou – privilegovanou mluvou, v níž vůle hledá svou věrnost sobě – a odpuštění, které jí zajišťuje tato věrnost, k ní přichází zvnějšku. Oprávněnost vnitřního chtění, jeho jistota, že je nepochopeným chtěním, tedy stále ještě ukazují vztah k exterioritě. Vůle očekává svou investuru a pardon. Očekává je od vůle zvnějšku, od níž však již nezakouší ránu, nýbrž soud; od nějaké exteriority mimo antagonismus vůlí a mimo dějiny. Tato možnost ospravedlnění a odpuštění jakožto náboženské vědomí, v němž se interiorita stává zajedno s bytostí, se otevírá před tvář Druhého, k němuž mohu mluvit. To je mluva, jež přijímajíc Druhého jako Druhého nabízí mu či obětuje výsledek práce; neodehrává se tedy nad ekonomikami. Vidíme tedy výraz jako jinou krajnost volní moci, jež je oddělena od svého díla a jím zrazena, a přece odkazuje k dílu, jež nemá ráz výrazu a jímž se vůle, svobodná vůči dějinám, na dějinách účastní.

Vůle, v níž se rozehrává identita Stejného ve své věrnosti sobě a ve svém zrazení, nevyplývá z empirické náhody, jež by situovala bytost mezi mnoho jiných bytostí, popírajících její identitu. Vůle obsahuje tuto dvojnost zrady a věrnosti ve své smrtelnosti, která se děje či rozehrává v její tělesnosti. Bytost, v níž mnohotvárnost neoznačuje jednoduchou dělitelnost celku na části, ani pouhou numerickou jednotu bohů, z nichž každý žije pro sebe v meziprostorách bytí, vyžaduje smrtelnost a tělesnost. Neboť jinak by buď imperialistická vůle restituovala celek, anebo by jakožto fyzické tělo, jež není ani smrtelné,

ani nesmrtelné, tvořila jediný kus. Odkládání smrti ve smrtelné vůli – neboli čas – je způsob existence a je to realita oddělené bytosti, jež vešla do vztahu k Druhému. Tento prostor času je třeba vzít jako východisko. Zde se odehrává smysluplný život, který nesmíme měřit ideálem věčnosti, abychom jeho trvání a jeho zájmy neviděli jako absurditu anebo jako iluzi.

### 3. Vůle a smrt

V celé filosofické a náboženské tradici se smrt interpretuje buď jako přechod do nicoty, anebo jako přechod do jiné existence, pokračující v nových kulisách. Smrt se myslí v alternativě bytí a nicoty, stvorené smrtí našich bližních, kteří vskutku přestali existovat v empirickém světě, což pro tento svět znamená zmizení či odchod. Hlubším způsobem a v jistém smyslu a priori pojmáme smrt jako nicotu ve vášni vraždy. Spontánní intencionalita této vášně je zaměřena na zničení. Když Kain zabil Abela, měl patrně právě toto vědění o smrti. Ztotožnění smrti s nicotou odpovídá smrti Druhého ve vraždě. Avšak tato nicota se tu současně prezentuje jako jistá nemožnost. Neboť mimo mé mravní vědomí se Druhý nemůže prezentovat jako Druhý a jeho tvář vyjadřuje mou mravní nemožnost ničit. Tento zákaz není zajištěn totéž co čistá a prostá nemožnost, předpokládá právě tu možnost, kterou zakazuje; ve skutečnosti ji nepředpokládá, nýbrž je v ní zasazen; nepřístupuje k němu až potom, nýbrž dívá se na mne z očí, jejichž světlo chce zhasit, a dívá se na mne jako oko, jež bude v hrobě hledět na Kaina. Pohyb ničení ve vraždě má tedy čistě relativní smysl jako limitní přechod k negaci uvnitř světa. Ve skutečnosti nás vede k řádu, o němž nemůžeme nic říci, v němž nemůžeme dokonce ani mluvit o bytí jako antitezi nemožné nicoty.

Mohlo by se zdát zarážející, že zde popíráme pravdu myšlení, které klade smrt buď do nicoty, anebo do bytí, jako by alternativa bytí a nicoty nebyla poslední. Chceme snad popřít, že *tertium non datur*?

Můj vztah k mé vlastní smrti mne ale staví před kategorií, pro kterou není místo v žádném z termínů této alternativy. Smysl mé smrti záleží právě v odmítnutí této poslední alternativy. Má smrt se neodvozuje pomocí analogie ze smrti jiných, nýbrž je vepsána ve strachu o mé bytí, který mohu mít. „Poznání“ hrozby předchází každou racio-

nální zkušenost o smrti druhého – což se v naturalistickém jazyce nazývá instinktivním poznáním smrti. Hrozba není definována nějakým věděním o smrti, nýbrž hrozba původně záleží v bezprostřední blízkosti smrti, v jejím neredukovatelném přibližování a zde se také vyslovuje a artikuluje, lze-li se takto vyjadřovat, „vědění o smrti“. Strach měří tento pohyb. Blízkost hrozby nevychází z nějakého přesně určeného místa v budoucnosti: *Ultima latet*. Nepředvídatelný ráz posledního okamžiku nezávisí na nějaké empirické neznalosti, na omezeném horizontu našeho chápání, který by větší inteligence byla s to překročit. Nepředvídatelnost smrti plyne z toho, že smrt nemá místo v žádném horizontu. Není přístupna uchopení. Zmocňuje se mne, aniž by mi dávala šanci, kterou dává zápas, neboť ve vzájemném zápasu uchopuji to, co na mne sahá. Ve smrti jsem vystaven absolutnímu násilí, vraždě v temné noci. Avšak po pravdě řečeno, s neviditelným již bojuji v zápase. Zápas není totéž co srážka dvou sil, jejíž výsledek lze předvídat a kalkulovat. Zápas je vždy již anebo ještě *válkou*, v níž mezi srážejícími se silami zeje interval transcendence, z něhož přichází, nevíтана, smrt a její úder. Druhý, neoddělitelný od události transcendence samé, má své místo v té oblasti, z níž přichází smrt, možná vražda. Výjimečná hodina jejího příchodu se blíží jako osudová hodina, kterou kdosi určil. Její tajemství střeží nepřátelské a zlovolné moci, záłudnější, moudřejší než já, moci, jež jsou absolutně jiné, a jen proto nepřátelské. Stejně jako v primitivní mentalitě, pro kterou podle Lévy-Bruhla smrt nikdy není přirozená, nýbrž vyžaduje magický výklad, smrt ve své absurdnosti chová jistý interpersonální řád, z něhož nabývá svého významu. Věci, které mi přinášejí smrt, které jsou uchopitelné a podřízené práci, které jsou spíše překážky než hrozby, odkazují k jakési zlovolnosti a jsou jakoby pozůstatkem zlé vůle, která překvapuje a číhá. Smrt mne ohrožuje z druhé strany. Neznámo, jež nahání strach, mlčení nekonečných prostorů, jež děsí, přichází od Jiného a tato jinakost, právě jakožto absolutní, mne se zlým úmyslem či v soudu spravedlnosti zasahuje. Samota smrti nedává zaniknout druhému, nýbrž je usazena ve vědomí nepřátelství a právě proto umožňuje apel k druhému, k jeho přátelství, k jeho hojivému působení. Lékař je apriorním principem lidské smrtelnosti. Smrt se přibližuje ve strachu před někým a v naději v někoho. „Věčný dává umírat a dává žít.“ Soudržnost společnosti trvá v ohrožení. Neklesá v úzkosti, jež by ji proměnila na „nicování nicoty“. V tomto bytí pro