

EMMANUEL LÉVINAS
LE TEMPS ET L'AUTRE

STUDIE

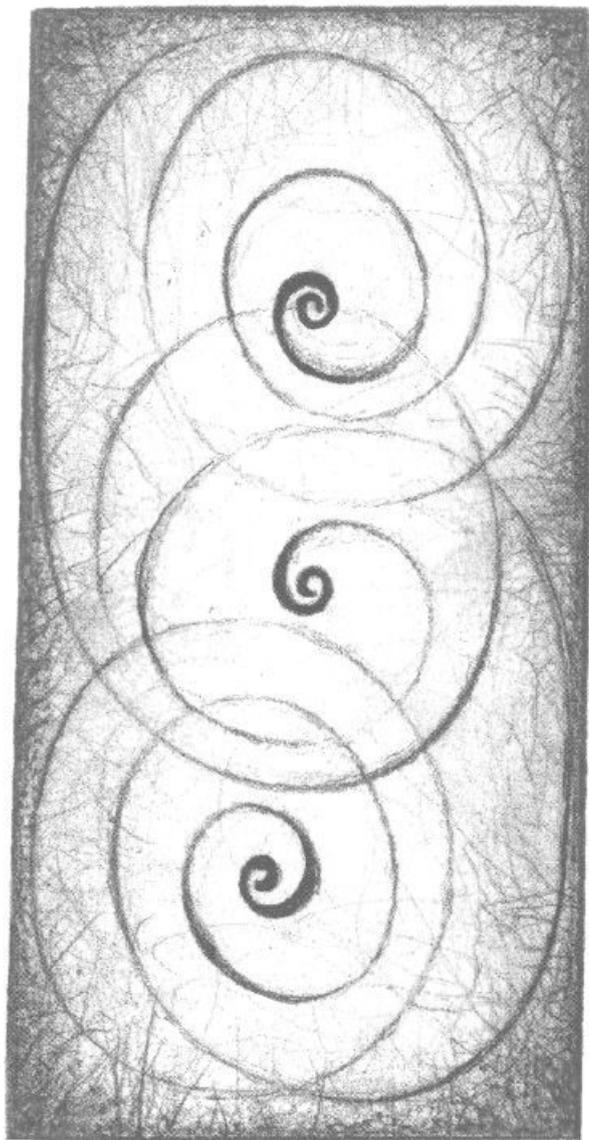
EMMANUEL LÉVINAS
ČAS A JINÉ

STUDIE

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères et de l'Ambassade de France en République Tchèque.

Toto dílo, vydané v rámci programu F. X. Šalda se těší podpoře Francouzského ministerstva zahraničí a Francouzského velvyslanectví v České republice.

© Fata Morgana, 1979
Translation © Zdeněk Hrbata, 1997
Illustrations © Miloslav Moucha, 1997
Czech edition © Dauphin, 1997
ISBN 80-86019-33-0



PRÉFACE

Ecrire une préface pour la réédition de pages qu'on avait publiées il y a trente ans, c'est presque préfacer le livre d'un autre. Sauf qu'on en voit plus vite et qu'on en ressent plus douloureusement les insuffisances.

Le texte qu'on va lire reproduit le sténogramme des quatre conférences faites sous le titre de «Le Temps et l'Autre» en 1946/47, pendant la première année de son fonctionnement, au Collège Philosophique fondé par Jean Wahl en plein Quartier Latin. Il parut en 1948 dans le recueil collectif intitulé «Le Choix, le Monde, l'Existence», premier des Cahiers du Collège Philosophique, où nous étions heureux de voisiner avec Jeanne Hirsch, Alphonse de Waelhens et Jean Wahl lui-même. Le style (ou le non-style) parlé de cet écrit, est, certes, pour beaucoup dans certaines tournures abruptes ou maladroites. Il y a aussi dans ces essais des thèses dont les contextes n'ont pas été formulés, ni les ouvertures explorées jusqu'au bout, ni la dissémination systématisée. Une note préliminaire signalait, dès 1948, tous ces défauts que le vieillissement du texte a probablement accusés.

Si nous avons cependant accepté l'idée de son édition en volume et avons renoncé à le rajeunir, c'est que

PŘEDMLUVA

Psát předmluvu k novému vydání stránek, které byly otištěny před třiceti lety, znamená téměř napsat předmluvu ke knize někoho jiného. Až na to, že bezprostředně vidíte a bolestněji pocíťujete její nedostatky.

Následující text reprodukuje těsnopisný záznam čtyř přednášek nazvaných „Čas a Jiné“. Uskutečnily se v období 1946–47 na Collège Philosophique, kterou Jean Wahl založil přímo ve středu Latinské čtvrti. Byl to první rok jejího fungování. Text vyšel roku 1948 v kolektivním souboru „Volba, Svět, Existence“, což byl první sešit Collège Philosophique – školy, kde jsme měli to štěstí, že jsme se mohli stýkat s Jeanne Hirschovou, Alphonsem de Waelhens a samotným Jeanem Wahlm. Mluvený styl (nebo ne-styl) spisku má samozřejmě značný podíl na tom, že určité obraty jsou tu strohé nebo nešikovné. V těchto pokusech se také objevují teze, jejichž kontexty nebyly formulovány, nebyly v nich také důsledně prozkoumány všechny podněty ani systemizován rozptyl. Od roku 1948 úvodní poznámka upozorňovala na tyto chyby, kterým text, tak jak stárl, dal pravděpodobně vyniknout.

Jestliže jsme se přesto rozhodli, že jej vydáme knižně a přitom se vzdáme omlazovacích zásahů, je to pro-

nous tenons encore au projet principal dont il est — au milieu de mouvements divers de la pensée — la naissance et la formulation première et que son exposition se raffermirait au fur et à mesure que l'on avance dans ces pages trop hâtives. Le temps est-il la limitation même de l'être fini ou la relation de l'être fini à Dieu? Relation qui n'assurerait pas pour autant à l'être une infinitude opposée à la finitude, pas une auto-suffisance opposée au besoin, mais qui, par-delà satisfaction et insatisfaction, signifierait le surplus de la socialité. Cette façon d'interroger le temps nous semble en être, aujourd'hui encore, le problème vivant. «Le Temps et l'Autre» pressent le temps non pas comme horizon ontologique de *l'être de l'étant*, mais comme mode de *l'au delà de l'être*, comme relation de la «pensée» à l'Autre et — à travers diverses figures de la socialité en face du visage de *l'autre* homme : érotisme, paternité, responsabilité pour le Prochain — comme relation au Tout Autre, au Transcendant, à l'Infini. Relation ou religion qui n'est pas structurée comme savoir, c'est-à-dire comme intentionalité. Celle-ci recèle la re-présentation et ramène *l'autre* à la présence et à la co-présence. Le temps, par contre, signifierait, dans sa dia-chronie, une relation qui ne compromet pas l'altérité de *l'autre*, tout en assurant sa non-indifférence à la «pensée».

Comme modalité de l'être fini, le temps devrait signifier, en effet, la dispersion de *l'être de l'étant* en moments qui s'excluent et qui, de plus, instants instables ou infidèles à eux-mêmes, s'expulsent, chacun, dans le passé, hors de leur propre présence, fournissant cependant l'idée fulgurante de cette présence, dont ils

to, že nám stále záleží na základním projektu, který se tímto textem — uprostřed různých pohybů myšlení — zrodil, byl prvně formulován a jehož výklad se zpevňuje, tak jak postupujeme dále na těchto příliš překotně napsaných stránkách. Je čas samo omezení konečného bytí nebo vztah konečného bytí k Bohu? To jest vztah, jenž by bytí stejně nezaručoval nekonečnost protikladnou konečnosti ani soběstačnost protikladnou potřebě, ale který by, už za hranicemi uspokojení nebo neuspokojení, znamenal přebytek sociálnosti. — Ještě dnes se nám zdá, že tážeme-li se tímto způsobem, míříme k živému problému času. „Čas a Jiné“ se nezabývá časem jako ontologickým horizontem *bytí jsoucna*, ale jako modem toho, co je za *hranicemi bytí*, jako vztahem „myšlení“ k Jinému a jako vztahem ke Zcela Jinému, k Transcendentnu, k Nekonečnu. O tomto vztahu pojednáváme skrze různé figury sociálnosti (erotismus, otcovství, odpovědnost k bližnímu), které se objevují v situaci „tváří v tvář“ druhému člověku. Je to vztah nebo náboženství?, které není strukturováno jako vědění, to jest jako intencionalita. Ta totiž v sobě skrývá re-prezentaci, zjednodušuje *jiného* tím, že ho redukuje na přítomnost a spolu-přítomnost. Naproti tomu čas by ve své dia-chronii znamenal vztah, který nevydává všanc jinakost jiného, i když zajišťuje její ne-lho-stejnost vůči „myšlení“.

Čas jakožto modalita konečného bytí by totiž musel znamenat rozptyl *bytí jsoucna* na okamžiky, které se vylučují a které se navíc, jako nestálé a samy sobě nevěrné chvílky, vyhošťují ze své vlastní přítomnosti do minulosti, ačkoli poskytnou blesknou představu o té-

suggèreraient ainsi et le non-sens et le sens, la mort et la vie. Mais, dès lors, l'éternité — dont, sans aucun emprunt à la durée vécue, l'intellect prétendrait posséder à priori l'idée, idée d'un *mode d'être* où le multiple est un et qui conférerait au présent son sens plein — n'est-elle pas toujours suspecte de ne dissimuler que la fulguration — la demi-vérité — de l'instant, retenue dans une imagination capable de jouer à l'intemporel et de s'illusionner sur un rassemblement de l'inassemblable? Cette éternité et ce Dieu intellectuel, ne seraient-ils pas, en fin de compte, des composés de ces demi-instants abstraits et inconstants de la dispersion temporelle, éternité abstraite et Dieu mort?

La thèse principale entrevue dans «Le Temps et l'Autre» consiste, par contre, à penser le temps non pas comme une dégradation de l'éternité, mais comme relation à *ce* qui, de soi inassimilable, absolument autre, ne se laisserait pas assimiler par l'expérience ou à *ce* qui, de soi infini, ne se laisserait pas com-prendre ; si toutefois cet Infini ou cet Autre, devait encore tolérer qu'on le désigne du doigt dans le démonstratif *ce*, comme un simple objet ou qu'on lui accroche un article défini ou indéfini pour qu'il prenne corps. Relation avec l'In-visible ou l'invisibilité résulte, non pas de l'incapacité de la connaissance humaine, mais de l'inaptitude de la connaissance comme telle — de son in-adéquation — à l'Infini de l'absolument autre, de l'absurdité qu'aurait ici un événement tel que la coïncidence. Impossibilité de coïncider, in-adéquation, qui ne sont pas des notions simplement négatives, mais qui ont un sens dans le *phénomène* de la non-coïncidence donné dans la dia-chronie du temps. Le temps signifie ce *toujours* de la non-coïncidence, mais aussi ce *toujours* de la

to přítomnosti, jejíž ne-smysl i smysl, smrt i život by tím sugerovaly. Avšak nelze pak věčnost (o které by intelekt tvrdil, aniž by si cokoli vypůjčil od prožitého trvání, že o ní má apriorně představu, představu *modu bytí*, kde je násobkem jednička — představu, jež by přítomnosti přidělovala úplný smysl) vždy podezírat z toho, že tají pouze záblesk (polopravdu) okamžiku, který je uchovávan v představivosti schopné hrát si na bezčasnost a dělat si iluze o seskupení neseskupitelného? Nejsou nakonec tato věčnost a tento intelektuální Bůh složeninami oněch abstraktních a nestálých polookamžiků časové roztržitosti, abstraktní věčnosti a mrtvým Bohem?

Oproti tomu základní teze, kterou jsme v přednáškách „Čas a Jiné“ vytušili, spočívá v tom, že čas není myšlen jako degradace věčnosti, ale jako vztah k *tomu*, co se nedá přizpůsobit zkušenosti, protože je samo od sebe nepřizpůsobitelné, nebo, jinak řečeno, jako vztah k *tomu*, co se nedá po-chopit, protože je samo od sebe nekonečné — pokud by ovšem ono Nekonečno nebo ono Jiné mohly ještě tolerovat to, že je označujeme prstem v ukazovacím zájmenu *ten* jako obyčejný předmět nebo že k nim přivěšujeme určitý či neurčitý člen, aby nabyly jakési podoby. Je to vztah k Ne-viditelnému, kdy neviditelnost nevyplývá z neschopnosti lidského poznání, ale z toho, že poznání jako takové není způsobilé pro Nekonečnost absolutně jiného, z in-adekvace (ne-shody) poznání, z absurdnosti, jakou by tu byla koincidence. Nemožnost koincidovat nebo in-adekvace nejsou pouze negativní pojmy, mají smysl ve *fenoménu* ne-koincidence daném v dia-chronii času. Čas znamená ono *vždy*

relation — de l'aspiration et de l'attente : fil plus ténu qu'une ligne idéale et que la diachronie ne coupe pas ; elle le préserve dans le paradoxe d'une relation, différente de toutes les autres relations de notre logique et de notre psychologie, lesquelles, en guise d'ultime communauté, confèrent, au moins, la synchronie à leurs termes. Ici, relation sans termes, attente sans attendu, aspiration inassouvissable. Distance qui est aussi proximité — laquelle n'est pas une coïncidence ou une union manquée, mais signifie — nous l'avons dit — tout le surplus ou tout le *bien* d'une socialité originelle. Que la dia-chronie soit *plus* qu'un synchronisme, que la proximité soit *plus précieuse* que le fait d'être donné, que l'allégeance à l'inégalable soit *meilleure* qu'une conscience de soi, n'est-ce pas là la difficulté et la hauteur de la religion? Toutes les descriptions de cette «distance-proximité,» ne sauraient d'ailleurs être qu'approximatives ou métaphoriques, puisque la dia-chronie du temps en est et le sens non figuré, le sens propre, et le modèle.¹⁾

Le «mouvement» du temps entendu comme transcendance à l'Infini du «tout Autre,» ne se temporalise d'une façon linéaire, ne ressemble pas à la droiture du rayon intentionnel. Sa façon de signifier, marquée par le *mystère* de la mort, fait un détour en entrant dans l'aventure éthique de la relation à l'autre homme.²⁾

La transcendance temporelle n'a été décrite dans notre essai de 1948 qu'en des aperçus qui, tout au plus, restent préparatoires. Ils sont guidés par l'analogie entre la transcendance que signifie la dia-chronie et la distance de l'altérité d'autrui ainsi que par l'insistance

ne-coïncidence, ale také ono *vždy vztahu* — touhy a očekávání: nit, která je tenčí než ideální čára a kterou diachronie nepřetrhává; naopak ji chrání v paradoxu vztahu, jenž se liší od všech ostatních vztahů naší logiky a psychologie, které přiznávají svým členům alespoň synchronii jako poslední souročenství. Zde máme vztah bez členů, očekávání bez očekávaného, neuhazitelnou touhu. Distanci, jež je také blízkost — a ta není koïncidencí nebo pomeškaným svazkem, ale znamená, jak jsme řekli, veškerý přebytek nebo *dobro* prvotní sociality. Řekneme-li, že dia-chronie je *víc* než synchronismus, že blízkost je *cennější* než fakt být dán, že příslušnost k nesrovnatelnému je *lepší* než vědomí sebe — není právě v tomhle potíži i vznešenost náboženství? Všechny popisy této „vzdálenosti-blízkosti“ mohou být ostatně pouze přibližné nebo metaforické, protože diachronie času je jak nepřenesený smysl, vlastní smysl, tak model této vzdálenosti-blízkosti.¹⁾

„Pohyb“ času, který chápeme jako transcenci k Nekonečnu „zcela Jiného“, se nečasí lineárním způsobem, nepodobá se přímosti intencionálního paprsku. Značí tak (a způsob, jímž značí, je poznamenán *mysteriem* smrti), že dělá okliku, neboť vstupuje do etického dobrodružství vztahu k druhému člověku.²⁾

V našem pokusu z roku 1948 jsme časovou transcenci popsali jen v náčrtech, které zůstávají nanejvýš přípravné. Řídí se analogií mezi transcencí, kterou znamená dia-chronie, a vzdáleností od jínakosti druhého, stejně jako důrazem kladeným na

sur le lien — incomparable à celui qui lie les termes de toute relation — qui traverse l'intervalle de cette transcendance.

Nous n'avons pas voulu modifier l'itinéraire que, dans ce livre, avait suivi l'expression de ces idées. Il nous a semblé porter témoignage d'un certain climat d'ouverture qu'offrait la Montagne Sainte-Geneviève au lendemain de la Libération. Le Collège philosophique de Jean Wahl en était le reflet et l'un des foyers. Sonorité inimitable du dire hautain et inspiré de Vladimir Jankélévitch proférant l'*inouï* du message bergsonien, formulant l'ineffable, faisant salle comble au Collège Philosophique ; Jean Wahl saluant la multiplicité même des tendances dans la « philosophie vivante », soulignant la parenté privilégiée de la philosophie et des formes diverses de l'art. Il aimait suivre les transitions de l'une aux autres. Par toute son attitude il semblait inviter à « l'expérimentation *intellectuelle* » audacieuse et à des prospections risquées. La phénoménologie husserlienne et, grâce à Sartre et à Merleau-Ponty, la philosophie de l'existence et même les premiers énoncés de l'ontologie fondamentale de Heidegger, promettaient alors des possibilités philosophiques nouvelles. Les mots désignant ce dont les hommes s'étaient toujours souciés sans oser l'imaginer dans un discours spéculatif, prenaient rang de catégories. On pouvait sans ambages — et souvent sans précaution — et en prenant quelques libertés avec les règles académiques, mais aussi sans subir la tyrannie des mots d'ordre courants, se donner — et proposer à d'autres — des idées « à creuser », « à approfondir » ou « à explorer » comme les désigne souvent Gabriel Marcel dans son Journal Métaphysique.

pouto překračující interval této transcendance, pouto, které nelze srovnávat s tím, jež pojí členy každého vztahu.

Nechtěli jsme pozměnit směr, jímž se myšlenky a jejich vyjádření v této knížce ubíraly. Zdálo se nám totiž, že svědčí o jistém ovzduší otevřenosti, které nabízela La Montagne Sainte-Geneviève bezprostředně po osvobození. Collège Philosophique Jeana Wahla byla jeho odrazem i ohniskem. Vzpomeňme jen, s jakou nenapodobitelnou zvучností tu zněla vznešená i věštecká řeč Vladimira Jankélévitche, vyslovujícího *neslýchanost* bergsonovského poselství a formulujícího nevyslovitelné; při jeho přednáškách byla posluchárna Collège Philosophique nabitá. Jeana Wahla, jak vítá samu mnohost tendencí v „živé filozofii“ a podtrhuje výsadní spřízněnost filozofie a různých forem umění, jejichž přechody s oblibou sledoval. Ale ze všeho nejvíc jako by vyzýval k odvážnému „intelektuálnímu experimentování“ a k riskantním průzkumům. Husserlova fenomenologie a — díky Sartrovi a Merleau-Pontymu — filozofie existence, stejně tak i prvotní formulace Heideggerovy fundamentální ontologie slibovaly tehdy nové filozofické možnosti. Slova označující to, na čem lidem vždy záleželo, i když neměli odvahu představit si něco podobného ve spekulativním diskurzu, povýšila na kategorie. Mohli jsme si bez obalu (mnohdy i neopatrně) a s jistou volností vůči akademickým pravidlům, ale také aniž bychom podléhali tyranii zaběhaných hesel, předávat myšlenky a taky je předkládat jiným — myšlenky, které stály za to, abychom si jimi „lámali hlavu“, abychom je „prohlubovali“ nebo „zkoumali“, jak jim ve svém Metafyzickém deníku často říká Gabriel Marcel.

C'est dans l'esprit de ces années d'ouverture qu'il convient de lire dans *Le Temps et l'Autre* les divers thèmes à travers lesquels chemine — avec détours — notre thèse principale ; ce qui est dit de la subjectivité : maîtrise du Moi sur l'il y a anonyme de l'être, aussitôt retournement du Soi sur Moi, encombrement du Moi par le Soi-même et, ainsi, matérialité matérialiste et solitude de l'immanence, irrémisible poids de l'être dans le travail, la peine et la souffrance ; ce qui est dit, ensuite, du monde : transcendance des nourritures et des connaissances, expérience au sein de la jouissance, savoir et retours à soi, solitude dans la lumière du savoir absorbant tout *autre*, solitude de la raison essentiellement *une* : ce qui est dit, alors, de la mort non pas pur néant, mais mystère inassumable et, dans ce sens, éventualité de l'événement sur le point de faire irruption dans le Même de l'immanence, d'interrompre la monotonie et le tic-tac des instants esseulés — éventualité du *tout autre*, de l'avenir, temporalité du temps où la dia-chronie décrit précisément la relation avec ce qui demeure absolument dehors ; ce qui est dit, enfin, du rapport à autrui, au féminin, à l'enfant, de la fécondité du Moi, modalité concrète de la diachronie, articulations ou digressions inévitables de la transcendance du temps : ni extase où le Même s'absorbe dans l'Autre ni savoir où l'Autre appartient au Même — relation sans relation, désir inassouvissable ou proximité de l'Infini. Thèses qui n'ont pas été toutes reprises plus tard sous leur forme première, qui ont pu depuis lors se révéler comme inséparables de problèmes plus complexes et plus anciens, comme exigeant une expression moins improvisée et surtout une pensée différente.

A právě se zřetelem k oněm létům otevřenosti je nutno číst v *Čase a Jiném* různá témata, skrze něž naše základní teze směřuje, i když s oklikami, kupředu. Mluvíme tu o subjektivitě: Já opanuje bezejmenně „(ono) je“ bytí, vzápětí se Já vrací k Sobě, Já je zatarašeno Sebou samým, a tak nastává materialistické materiálně i samota imanence, neodvolatelná tíha bytí v práci, soužení a utrpení; potom mluvíme o světě, o transcendenci živin a znalostí, o zkušenosti uprostřed požitku, o věděni a návratech k sobě, o samotě ve světle věděni pohlcujícího jakékoli *jiné*, o samotě rozumu, který je esenciálně *jeden*; dále mluvíme o smrti, která není pouhá nicota, ale záhada, již nelze vzít na sebe, a v tomto smyslu eventualita události, která bezprostředně vpadá do Téhož imanence, přerušuje jednotvárnost a tikot osamělých okamžiků — eventualita *úplně jiného*, budoucnosti, časovost času, v níž dia-chronie popisuje právě vztah k tomu, co zůstává naprosto vně; a konečně mluvíme o vztahu k druhému, k ženství, k dítěti, o plodnosti Já, konkrétní modalitě diachronie, nevyhnutelných artikulací nebo digresíh transcendence času: není to ani extáze, kdy se Totéž pohrouží do Jiného, ani věděni, kdy Jiné patří k Témuž — ale vztah beze vztahu, neukojitelná touha po Nekonečnu či blízkost Nekonečna. To jsou teze, které jsme později nepřevzali všechny v původní podobě a u nichž se pak mohlo ukázat, že je nemůžeme oddělit od složitějších a starších problémů, že vyžadují méně improvizované vyjádření a hlavně odlišné myšlení.

Nous voudrions souligner deux points qui nous semblent importants dans les dernières pages de ces anciennes conférences. Ils concernent la façon dont la phénoménologie de l'altérité et de sa transcendance y est tentée.

L'altérité humaine, est pensée non pas à partir de l'altérité purement formelle et logique par laquelle se distinguent les uns des autres les termes de toute multiplicité (où chacun est autre déjà comme porteur d'attributs différents ou, dans une multiplicité de termes égaux, chacun est l'autre de l'autre de par son individuation). La notion d'altérité transcendante — celle qui ouvre le temps — est d'abord recherchée à partir d'une *altérité-contenu*, à partir de la féminité. La féminité — et il faudrait voir dans quel sens cela peut se dire de la masculinité ou de la virilité, c'est-à-dire de la différence des sexes en général — nous est apparue comme une différence tranchant sur les différences, non seulement comme une qualité, différente de toutes les autres, mais comme la qualité même de la différence. Idée qui devrait rendre possible la notion du couple comme distincte de toute dualité purement numérique, la notion de socialité à deux, qui est probablement nécessaire à l'exceptionnelle épiphanie du visage — nudité abstraite et chaste — se dégageant des différences sexuelles, mais qui est essentielle à l'érotisme et où l'altérité —, comme qualité là encore, et non pas comme distinction simplement logique — est portée par le «tu ne tueras pas» que dit le silence même du visage. Significatif rayonnement éthique dans l'érotisme et la libido par lesquels l'humanité entre dans la société à deux et qu'elle soutient autorisant, peut-être, à mettre au moins en question le simplisme du pan-érotisme contemporain.

Chtěli bychom vytknout dva body, které nám na posledních stránkách těchto někdejších přednášek připadají důležité. Týkají se způsobu, jímž se pokoušíme o fenomenologii jinakosti a její transcendenci.

Lidská jinakost tu není myšlena na základě ryze formální a logické jinakosti, již se vzájemně liší členy každé mnohosti (kdy každý je jiný už jenom proto, že je nositelem jiných atributů, nebo, jedná-li se o mnohost rovnocenných členů, kdy je každý druhým druhého svou individuací). Pojem transcendentní jinakost — jinakost, jež otvírá čas — nejprve zkoumáme na základě *jinakosti-obsahu*, na základě ženství. Ženskost — a tady by bylo třeba posoudit, v jakém smyslu lze říci to samé o mužství nebo o mužnosti, to znamená o různosti pohlaví obecně — se nám zjevila jako diference, jež je nad diferencemi, nikoli pouze jako kvalita odlišná od všech ostatních, ale jako sama kvalita diference. Je to idea, která by měla umožnit, aby se pojem pár odlišil od jakékoli čistě numerické duality, aby se odlišila představa společenskosti ve dvou, pravděpodobně nezbytná pro výjimečnou epifanii tváře jako abstraktní i cudné nahoty, jež se sice vymyká pohlavním rozdílům, ale je podstatná pro erotismus. Epifanii, kdy je jinakost, opět jako kvalita, nikoli jako pouhé logické rozlišení, nesena oním „nezabiješ“, které vyslovuje i mlčící obličej. K tomuto významnému etickému vyzařování dochází v erotismu a libidu, jimiž lidstvo vstupuje do společnosti ve dvou, kterou možná hájí i tím, že alespoň souhlasí, aby se diskutovalo o jednostrannosti soudobého panerotismu.

Nous voudrions souligner enfin une structure de la transcendance qui dans «Le Temps et l'Autre» a été aperçue à partir de la paternité : le possible offert au fils, placé *au delà* de ce qui est assumable par le père, reste encore *sien* dans un certain sens. Précisément dans le sens de la parenté. Siene — ou non-indifférente — une possibilité qu'un autre assume : par le fils une possibilité au delà du possible ! Non-indifférence qui ne découle pas des règles sociales qui régissent la parenté, mais qui fonde probablement ces règles. Non-indifférence par laquelle au Moi est possible l'au delà du possible. Ce qui, à partir de la notion — non-biologique — de la fécondité du Moi, met en question l'idée même du *pouvoir* telle qu'elle est incarnée dans la subjectivité transcendantale, centre et source d'actes intentionnels.

A konečně bychom chtěli podtrhnout strukturu transcendence, kterou jsme v „Čase a Jiném“ pochopili na základě otcovství: možnost nabídnutá synovi a umístěná za *hranicemi* toho, co otec může vzít na sebe, ještě v jistém smyslu zůstává *jeho*. Právě ve smyslu příbuzenství. Je to jeho (nebo ne-lhostejná) možnost — možnost, kterou bere na sebe jiný: skrze syna možnost za hranicemi možného! Je to ne-lhostejnost, jež nevyplývá ze společenských pravidel, jimiž se příbuzenství řídí, nýbrž tato pravidla pravděpodobně zakládá. Ne-lhostejnost, již je pro Já možné to, co je za možným. To, co na základě ne-biologického pojmu plodnosti Já klade otazník k samotné ideji *moci*, tak jak je ztělesněna v transcendentální subjektivitě, středu i zdroji intencionálních aktů.

*) Slovo „la religion“ („religio“ — náboženství) Lévinas používá ve významu „spojovat“, „navazovat“, „svazovat“ — srov. C. Chalierová, *Tři komentáře k filozofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase* (přel. L. Valentová), Praha, Ježek 1995, s. 44. (Poznámka překladatele.)

L'OBJET ET LE PLAN

Le but de ces conférences consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui.

Cette thèse n'a rien de sociologique. Il ne s'agit pas de dire comment le temps est découpé et aménagé, grâce aux notions que nous empruntons à la société, comment la société nous permet de nous faire une représentation du temps. Il ne s'agit pas de notre idée du temps, mais du temps lui-même.

Pour soutenir cette thèse il faudra, d'un côté, approfondir la notion de solitude et envisager, de l'autre, les chances que le temps offre à la solitude.

Les analyses que nous allons entreprendre ne seront pas anthropologiques, mais ontologiques. Nous croyons, en effet, à l'existence de problèmes et de structures ontologiques. Non pas au sens que les réa-

PŘEDMĚT A ROZVRH

Cílem těchto přednášek je ukázat, že čas není fakt izolovaného a osamělého subjektu, ale sám vztah subjektu k druhému.

Na této tezi není nic sociologického. Nejde o to říci, jak je čas rozkrájen a uspořádán díky pojům, které přejímáme od společnosti, jak nám společnost umožňuje učinit si představu o čase. Nejde o naši ideu času, ale o sám čas.

Abychom tuto tezi obhájili, budeme na jedné straně muset prohloubit pojem samota a na straně druhé se zamyslet nad šancemi, které čas samotě nabízí.

Následující analýzy nebudou antropologické, ale ontologické. Věříme totiž v existenci ontologických problémů a struktur. Nikoli však v tom smyslu, jaký

listes — décrivant purement et simplement l'être donné — prêtent à l'ontologie. Il s'agit d'affirmer que l'être n'est pas une notion vide, qu'il a sa dialectique propre et que des notions comme la solitude ou la collectivité apparaissent à un certain moment de cette dialectique, que la solitude et la collectivité ne sont pas des notions de psychologie seulement, comme le besoin que l'on peut avoir d'autrui ou comme, impliqué dans ce besoin, une présence ou un pressentiment ou une anticipation de l'autre. Nous voulons présenter la solitude comme une catégorie de l'être, montrer sa place dans une dialectique de l'être ou, plutôt, — car le mot dialectique a un sens plus déterminé, — la place de la solitude dans l'économie générale de l'être.

Nous répudions donc, au départ, la conception heideggerienne qui envisage la solitude au sein d'une relation préalable avec l'autre. Anthropologiquement incontestable, la conception nous semble ontologiquement obscure. La relation avec autrui est certes posée par Heidegger comme structure ontologique du *Dasein* : pratiquement, elle ne joue aucun rôle ni dans le drame de l'être, ni dans l'analytique existentielle. Toutes les analyses de *Sein und Zeit* se poursuivent soit pour l'impersonnalité de la vie quotidienne, soit pour le *Dasein* esseulé. D'autre part, la solitude emprunte-t-elle son caractère tragique au néant ou à la privation d'autrui que la mort souligne ? Il y a là au moins une ambiguïté. Nous y trouvons une invitation à dépasser la définition de la solitude par la socialité et de la socialité par la solitude. Enfin l'autre, chez Heidegger, apparaît dans la situation essentielle du *Miteinandersein* — être réciproquement l'un avec l'autre... La préposition *mit* (avec) décrit ici la relation. C'est,

réaliste, popisující prostě a jednoduše dané bytí, přikládají ontologii. Jde o to potvrdit, že *bytí* není prázdňný pojem, že má svou vlastní dialektiku a že se v určitém momentě této dialektiky objevují pojmy jako samota nebo kolektivum. Že samota a kolektivum nejsou jenom psychologické pojmy, jako je fakt, že můžeme druhého potřebovat nebo toho druhého, implikovaného v oné potřebě, tušíme, předvídáme či anticipujeme. Chceme představit samotu jako kategorii bytí, ukázat její místo v dialektice bytí, anebo spíše (protože slovo dialektika má determinovanější význam) ukázat místo samoty v obecné ekonomii bytí.

Tedy hned na začátku se zříkáme Heideggerovy koncepce, která nazírá samotu uvnitř předběžného vztahu k jinému. Z antropologického hlediska je toto pojetí nepopíratelné, ontologicky se nám zdá nejasné. Jistě, vztah k druhému klade Heidegger jako ontologickou strukturu pobytu (*Dasein*): prakticky však nehraje žádnou roli ani v dramatu bytí, ani v existenciální analytické metodě. Všechny analýzy *Bytí a času* pokračují buď proto, že každodenní život je neosobní, anebo proto, že pobyt (*Dasein*) je osamělý. Na druhé straně: Přejímá samota svou tragickou povahu od nicoty nebo od privace druhého, kterou smrt zvýrazňuje? Tady narážíme přinejmenším na jednu nejasnost. Spatřujeme v ní výzvu k tomu, abychom přesáhli definici samoty sociálností a definici sociálnosti samotou. A konečně druhá výzva se u Heideggera objevuje v esenciální situaci spolubytí (*Miteinandersein*) — vzájemného bytí jednoho s druhým... Předložka „s“ (*mit*)

ainsi, une association de côte à côte, autour de quelque chose, autour d'un terme commun, et, plus précisément pour Heidegger, autour de la vérité. Ce n'est pas la relation du face-à-face. Chacun y apporte tout, sauf le fait privé de son existence. Nous espérons montrer, pour notre part, que ce n'est pas la préposition *mit* qui doit décrire la relation originelle avec l'autre.

Notre manière de procéder nous amènera à des développements qui seront peut-être assez ardu. Ils n'auront pas le pathétique brillant des développements anthropologiques. Mais, en revanche, pourrions-nous dire de la solitude autre chose que son malheur et son opposition à la collectivité, à cette collectivité dont on dit d'habitude le bonheur dans son opposition à la solitude.

En remontant ainsi à la racine ontologique de la solitude, nous espérons entrevoir en quoi cette solitude peut être dépassée. Disons tout de suite ce que ce dépassement ne sera pas. Il ne sera pas une connaissance, car par la connaissance l'objet, qu'on le veuille ou non, est absorbé par le sujet et la dualité disparaît. Il ne sera pas une extase, car, dans l'extase, le sujet s'absorbe dans l'objet et se retrouve dans son unité. Tous ces rapports aboutissent à la disparition de l'autre.

C'est alors que nous nous heurterons au problème de la souffrance et de la mort. Non pas que ce soient là de très beaux thèmes et qui permettent des développements brillants et à la mode ; mais parce que dans le phénomène de la mort, la solitude se trouve au bord d'un mystère. Mystère qu'il ne convient pas d'entendre négativement comme ce qui est inconnu, et dont nous aurons à établir la signification positive. Cette

zde popisuje vztah. Je to tedy společenství bok po boku, kolem něčeho, kolem společného členu, a pro Heideggera, vyjádříme-li se přesněji, kolem pravdy. Není to vztah tváří v tvář. Každý do něj přináší vše kromě soukromého faktu své existence. My se naopak pokusíme dokázat, že to není předložka „s“, která by měla popisovat prvotní vztah k jinému.

Způsob, jímž hodláme postupovat, nás přivede k vývodům, které zřejmě budou dost strmé a obtížné. Bez oslnivého patosu antropologických úvah. Ale zato budeme mít možnost říci o samotě něco jiného, než že znamená neštěstí a že je protikladem kolektiva, onoho kolektiva, o němž se obvykle tvrdí, že je štěstím, protože je protikladem samoty.

Jestliže se vracíme k ontologickému kořeni samoty, doufáme, že tak alespoň vytušíme, v čem tato samota může být přesažena. Hned řekněme, co tímto přesažením nebude. Nebude jím poznání, neboť — ať chceme nebo nechceme — poznáním je objekt pohlcen subjektem a dualita se vytrácí. Nebude jím extáze, protože v extázi se subjekt hrouží v objekt a nachází se v jeho celistvosti. Všechny tyto vazby ústí v zánik jiného.

Pak narazíme na problém utrpení a smrti. Ne proto, že to jsou velice krásná témata, která umožňují skvělé i módní úvahy, nýbrž proto, že ve fenoménu smrti se samota ocitá na okraji mysteria — tajemství, které se nesmí chápat negativně, tedy jako to, co je neznámé a jehož pozitivní význam je třeba stanovit. Pojem mysterium nám v subjektu umožní postihnout

notion nous permettra d'apercevoir dans le sujet un rapport qui ne se réduira pas au retour pur et simple de sa solitude. Devant la mort qui sera mystère et non pas nécessairement néant, ne se produit pas l'absorption d'un terme par l'autre. Nous montrerons enfin comment la dualité qui s'annonce dans la mort devient relation avec l'autre et le temps.

Ce que ces développements peuvent contenir de dialectique n'est en tout cas pas hégélien. Il ne s'agit pas de traverser une série de contradictions, ni de les concilier en arrêtant l'Histoire. C'est, au contraire, vers un pluralisme qui ne fusionne pas en unité que nous voudrions nous acheminer ; et, si cela peut être osé, rompre avec Parménide.

vztah, který se nezredukuje na pouhopouhý návrat samoty subjektu. Tváří v tvář smrti, jež bude mysterium, a nikoli nevyhnutelně nicota, nedochází k tomu, aby byl jeden člen pohlcen druhým. Nakonec ukážeme, jak se dualita, která se ve smrti ohlašuje, stává vztahem k jinému a časem.

To, co v těchto úvahách může být dialektické, v každém případě není hegelovské. Nejde o to projít řadou protikladů ani je smířit tím, že zastavíme Historii. Chtěli bychom právě naopak směřovat k pluralismu, který nesplyne v celistvost, a, lze-li se toho odvážit, rozejít se s Parmenidem.

En quoi consiste l'acuité de la solitude ? Il est banal de dire que nous n'existons jamais au singulier. Nous sommes entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives : je touche un objet, je vois l'Autre. Mais je ne suis pas l'Autre. Je suis tout seul. C'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon *exister* qui constitue l'élément absolument intransitif, quelque chose sans intentionalité, sans rapport. On peut tout échanger entre êtres sauf l'exister. Dans ce sens, être, c'est s'isoler par l'exister. Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans portes ni fenêtres, et non pas par un contenu quelconque qui serait en moi incommunicable. S'il est incommunicable, c'est qu'il est enraciné dans mon être qui est ce qu'il y a de plus privé en moi. De sorte que tout élargissement de ma connaissance, de mes moyens de m'exprimer demeure sans effet sur ma relation avec l'exister, relation intérieure par excellence.

La mentalité primitive — ou du moins l'interprétation qu'en a donnée Lévy-Bruhl — a paru ébranler l'assise de nos concepts parce qu'elle avait l'air d'appor-

V čem spočívá palčivost samoty? Bylo by banální říci, že nikdy neexistujeme v jednotném čísle. Jsme obklopeni bytostmi a věcmi, s nimiž udržujeme vztahy. S těmi druhými jsme zrakem, hmatem, sympatií, společnou prací. Všechny tyto vztahy jsou tranzitivní: dotýkám se předmětu, vidím Druhého. Avšak tím Druhým *nejsem*. Jsem zcela sám. Je to tedy bytí ve mně, fakt, že existuji, moje *existování*, které tvoří naprosto intransitivní element, něco, co je bez intencionality, beze vztahu. Bytosti si mohou vyměňovat všechno kromě existování. V tomto smyslu být znamená izolovat se existováním. Monáda jsem potud, pokud jsem. Právě existováním, nikoli nějakým obsahem, který by byl ve mně nesdělitelný, jsem bez dveří i oken. Je-li nesdělitelný, je to proto, že je zakořeněný v mém bytí, které je tím, co je ve mně nejprivátnější. Takže i když své poznání nebo vyjadřovací prostředky rozšířím jakkoli, nijak to nepůsobí na můj vztah k existování, vnitřní vztah par excellence.

Primitivní mentalita (nebo alespoň její interpretace od Lévy-Bruhla) jako by otřásla základy našich konceptů, neboť se zdálo, že přináší ideu tranzitivní

ter l'idée d'une existence transitive. On avait l'impression que par la participation le sujet ne voit pas seulement l'autre, mais qu'il *est* l'autre. Notion plus importante pour la mentalité primitive que celle du prélogique ou du mystique. Cependant elle ne nous délivre pas de la solitude. Une conscience moderne, du moins, ne saurait abdiquer à si peu de frais son secret et sa solitude. Et dans la mesure où l'expérience de la participation peut être actuelle, elle coïncide avec la fusion extatique. Elle ne maintient pas suffisamment la dualité des termes. Nous en arrivons au monisme si nous quittons la monadologie.

L'exister se refuse à tout rapport, à toute multiplicité. Il ne regarde personne d'autre que l'existant. La solitude n'apparaît donc pas comme un isolement de fait d'un Robinson, ni comme l'incommunicabilité d'un contenu de conscience, mais comme l'unité indissoluble entre l'existant et son oeuvre d'exister. Aborder l'exister dans l'existant, c'est l'enfermer dans l'unité et laisser échapper Parménide à tout parricide que ses descendants seraient tentés de commettre contre lui. La solitude est dans le fait même qu'il y a des existants. Concevoir une situation, où la solitude est dépassée, c'est éprouver le principe même du lien entre l'existant et son exister. C'est aller vers un événement onto-logique où l'existant contracte l'existence. J'appelle *hypostase* l'événement par lequel l'existant contracte son exister. La perception et la science partent toujours des existants déjà munis de leur existence privée. Ce lien entre ce qui existe et son exister est-il indissoluble ? Peut-on remonter à l'hypostase ?

existence. Vznikl dojem, že spoluúčastí subjekt nevidí pouze toho druhého, ale *je* tím druhým, což je pro primitivní myšlení důležitější představa, než je představa prelogického nebo mystického. Přesto nás neosvobozuje od samoty. Alespoň moderní vědomí by se nemělo jen tak snadno vzdávat svého tajemství a své samoty. V závislosti na tom, jak může být zkušenost se spoluúčastí aktuální, vědomí koinciduje s extatickým splynutím. Neudrží tak v dostatečné míře dualitu členů. Opustíme-li monadologii, nakonec dospíváme k monismu.

Existování se vzpěčuje každému vztahu, každé mnohosti. Nevidí nikoho jiného než existující. Proto se samota nejeví jako faktická izolace nějakého Robinsona ani jako nesdělitelnost nějakého vědomého obsahu, ale jako nezrušitelná jednota mezi existujícím a jeho dílem existování. Zabývat se existováním v existujícím znamená uzamknout existování v celistvosti a umožnit tak Parmenidovi, aby unikl každé otcovraždě, o kterou by se chtěli pokusit jeho potomci. Samota spočívá v samotném faktu, že jsou existující. Pojmout takovou situaci, kdy je samota přesažena, znamená zkoumat sám princip svazku mezi existujícím a jeho existováním. Znamená to jít k ontologické události, kdy si existující osvojuje existenci. Událost, jíž si existující osvojuje svoje existování, nazývám *hypostaze*. Percepce i věda vždy vycházejí z existujících, kteří už jsou vybaveni svou soukromou existencí. Je toto pouť mezi tím, kdo existuje, a jeho existováním nezrušitelné? Lze vůbec jít zpět k hypostazi?

Revenons encore à Heidegger. Vous n'ignorez pas sa distinction — dont j'ai déjà fait usage — entre *Sein* et *Seiendes*, être et étant, mais que pour des raisons d'euphonie je préfère traduire par *exister* et *existant*, sans prêter à ces termes un sens spécifiquement existentialiste. Heidegger distingue les sujets et les objets — les êtres qui sont, les existants — de leur oeuvre même d'être. Les uns se traduisent par des substantifs ou des participes substantivés, l'autre par un verbe. Cette distinction posée dès le début de *Sein und Zeit* permet de dissiper certaines équivoques de la philosophie au cours de son histoire où l'on parlait de l'exister pour arriver à l'existant possédant l'exister pleinement, à Dieu.

Cette distinction heideggerienne est pour moi la chose la plus profonde de *Sein und Zeit*. Mais chez Heidegger, il y a distinction, il n'y a pas séparation. L'exister est toujours saisi dans l'existant et, pour l'existant qu'est l'homme, le terme heideggerien de «Jemeinigkeit» exprime précisément le fait que l'exister est toujours possédé par quelqu'un. Je ne crois pas que Heidegger puisse admettre un exister sans existant qui lui semblerait absurde. Toutefois il a une notion — la

Vraťme se ještě k Heideggerovi. Víte, že rozlišuje mezi bytím (*Sein*) a jsoucnem (*Seiendes*). Toto rozlišení jsem už použil, ale z eufonických důvodů je raději překládám slovy *existování* a *existující*, aniž bych těmto termínům přikládal specificky existentialistický význam. Heidegger odlišuje subjekty a objekty — bytí, která jsou, existující — od jejich díla bytí. Subjekty a objekty se vyjadřují podstatnými jmény nebo zpodstatněnými participii, zatímco „dílo bytí“ lze vyjádřit slovesem.“ Toto rozlišování, které klade už na začátku *Bytí a času*, umožňuje rozptýlit určité nejasnosti filozofie, které vznikly v průběhu jejích dějin, kdy se vycházelo z existování, aby se dospělo k existujícímu zcela vlastnickému existování: k Bohu.

Toto Heideggerovo rozlišení je pro mě tou nehlubší věcí v *Bytí a čase*. Jenomže Heidegger rozlišuje, ale neodděluje. Existování je vždy zachyceno v existujícím a, pokud jde o existující, jímž je člověk, Heideggerův termín „Jemeinigkeit“ vyjadřuje právě to, že existování je vždy vlastněno někým. Nemyslím si, že by Heidegger mohl připustit nějaké existování bez existujícího, připadalo by mu absurdní. Přesto má je-

Geworfenheit — «expression d'un certain Heidegger», selon Jankelevitch — qu'on traduit d'habitude par déréliction ou par délaissement. On insiste ainsi sur une conséquence de la *Geworfenheit*. Il faut traduire *Geworfenheit* par le «fait-d'être-jeté-dans»... l'existence. Comme si l'existant n'apparaissait que dans une existence qui le précède, comme si l'existence était indépendante de l'existant et que l'existant qui s'y trouve jeté ne pouvait jamais devenir maître de l'existence. C'est pour cela précisément qu'il y a délaissement et abandon. Ainsi se fait jour l'idée d'un exister qui se fait sans nous, sans sujet, d'un exister sans existant. M. Wahl dirait sans doute que l'exister sans existant n'est qu'un mot. Le terme mot est certes gênant parce qu'il est péjoratif. Mais je suis en somme d'accord avec M. Wahl. Il faudrait seulement au préalable déterminer la place du mot dans l'économie générale de l'être. Je dirais aussi volontiers que l'exister n'existe pas. C'est l'existant qui existe. Et le fait de recourir, pour comprendre ce qui existe, à ce qui n'existe pas, ne constitue point une révolution en philosophie. La philosophie idéaliste a été en somme une manière de fonder l'être sur quelque chose qui n'est pas de l'être.

Comment allons-nous approcher de cet exister sans existant ? Imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes. Allons-nous rencontrer le pur néant ? Il reste après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose, mais le fait *qu'il y a*. L'absence de toutes choses retourne comme une présence : comme le lieu où tout a sombré, comme une densité d'atmosphère, comme une plénitude du vide ou comme le murmure du silence. Il y a, après cette

den pojem — *Geworfenheit* (vrženost), což je podle Jankélévitche „výraz jistého Heideggera“ —, který se obvykle překládá jako osamělost nebo opuštěnost. Tím se však zdůrazňuje důsledek *Geworfenheit*. Pojem je nutno překládat jako „fakt-být-vržen-do“... existence. Jako by se existující zjevoval jen v existenci, jež mu předchází, jako by existence byla nezávislá na existujícím a existující, který je do ní uvržen, se nemohl nikdy stát pánem existence. A právě proto je tu opuštěnost a osamělost. Tak vychází na světlo idea existování, které se děje bez nás, bez subjektu, existování bez existujícího. Pan Wahl by zřejmě prohlásil, že existování bez existujícího jsou pouhá slova. Výraz „slovo“ je tu jistě nepříjemný, protože je pejorativní. Ale koneckonců souhlasím s panem Wahlem. Jenom by bylo zapotřebí předem vymezit místo slova v obecné ekonomii bytí. Také bych rád prohlásil, že existování neexistuje. Existuje existující. A fakt, že se uchýlíme k tomu, co neexistuje, abychom pochopili to, co existuje, neznamena žádný zvrát ve filozofii. Celkem vzato idealistická filozofie představovala způsob, jak založit bytí na něčem, co k bytí nepatří.

Jak se přiblížíme k onomu existování bez existujícího? Představme si, že se všechno, bytí a osoby, vrací k nicotě. Setkáme se pak s pouhým nic? Po této imaginární destrukci všeho nezůstává něco, ale zbývá fakt, že *cosi je*¹⁾. Nepřítomnost všeho se vrací jako přítomnost: jako místo, kde se vše vytratilo, jako hustota atmosféry, jako plnost prázdnoty nebo jako šepot ticha. Po oné destrukci věcí a bytostí je zde toto „silové

destruction des choses et des êtres, le «champ de forces» de l'exister, impersonnel. Quelque chose qui n'est ni sujet, ni substantif. Le fait de l'exister qui s'impose, quand il n'y a plus rien. Et c'est anonyme : il n'y a personne ni rien qui prenne cette existence sur lui. C'est impersonnel comme «il pleut», ou «il fait chaud». Exister qui retourne quelle que soit la négation par laquelle on l'écarte. Il y a comme l'irrémissibilité de l'exister pur.

En évoquant l'anonymat de cet exister, je ne pense pas du tout à ce fond indéterminé dont on parle dans les manuels de philosophie et où la perception découpe les choses. Ce fond indéterminé est déjà un être — un étant — un quelque chose. Il rentre déjà dans la catégorie du substantif. Il a déjà cette personnalité élémentaire qui caractérise tout existant. L'exister que nous essayons d'approcher — c'est l'oeuvre même d'être qui ne peut s'exprimer par un substantif, qui est verbe. Cet exister ne peut pas être affirmé purement et simplement, parce qu'on affirme toujours un *étant*. Mais il s'impose parce qu'on ne peut pas le nier. Derrière toute négation, cette ambiance d'être, cet être comme «champ de forces» réapparaît, comme champ de toute affirmation et de toute négation. Il n'est jamais accroché à un *objet qui est*, et c'est pour cela que nous l'appelons anonyme.

Approchons de cette situation par un autre biais. Prenons l'insomnie. Cette fois-ci, il ne s'agit pas d'une expérience imaginée. L'insomnie est faite de la conscience que cela ne finira jamais, c'est-à-dire qu'il n'y a plus aucun moyen de se retirer de la vigilance à laquelle on est tenu. Vigilance sans aucun but. Au moment où on y est rivé, on a perdu toute notion de son

pole" existování, neosobní pole. Něco, co není ani subjekt, ani substantivum. Když už není nic, prosazuje se fakt existování. A je anonymní: není nikdo ani nic, kdo by vzal tuto existenci na sebe. Je neosobní podobně jako „(ono) prší“ nebo „(ono) je teplo“. Je to existování, jež se vrací, ať už je negace, kterou jsme existování zamítli, jakákoli. Je něco jako nezrušitelnost čirého existování.

Jestliže připomínám anonymitu tohoto existování, nemám vůbec na mysli onen neurčitý základ, o němž se mluví v příručkách filozofie a z něhož percepce vykrajuje věci. Tento neurčitý základ už je nějakým bytím — jsoucnem — něčím. Patří už do kategorie podstatného jména. Má už onu elementární osobitost, která charakterizuje každé existující. Existování, které se snažíme přiblížit, je samo dílo bytí, nemůžeme je vyjádřit podstatným jménem, protože je to sloveso. Toto existování nelze prostě a jednoduše potvrdit, neboť vždy potvrzujeme *jsoucno*. Ale vnucuje se, protože je nelze popřít. Za každou negací se opětovně zjevuje ono ovzduší bytí, ono bytí jakožto „silové pole“, jako pole každého tvrzení a každé negace. Nikdy není připoutáno k nějakému objektu, který je, a proto je nazýváme bezejmenným.

Přiblížme se k této situaci z jiné strany. Vezměme si nespavost. Tentokrát nejde o pomyslnou zkušenost. Nespavost vzniká z vědomí, že tohle nikdy neskončí, to jest, že už není žádný prostředek jak uniknout bdění, k němuž jsme připoutáni. Je to bdění bez cíle. V okamžiku, kdy jsme k němu přikováni, ztratili jsme jakýkoli po-

point de départ ou de son point d'arrivée. Le présent soudé au passé, est tout entier héritage de ce passé ; il ne renouvelle rien. C'est toujours le même présent ou le même passé qui dure. Un souvenir — ce serait déjà une libération à l'égard de ce passé. Ici, le temps ne part de nulle part, rien ne s'éloigne ni ne s'estompe. Seuls les bruits extérieurs qui peuvent marquer l'insomnie, introduisent des commencements dans cette situation sans commencements ni fin, dans cette immortalité à laquelle on ne peut échapper, toute semblable à *l'il y a*, à l'existence impersonnelle dont nous venons de parler.

Par une vigilance, sans recours possible au sommeil, nous allons précisément caractériser *l'il y a* et la façon qu'a l'exister de s'affirmer dans son propre anéantissement. Vigilance, sans refuge d'inconscience, sans possibilité de se retirer dans le sommeil comme dans un domaine privé. Cet exister n'est pas un *en-soi*, lequel est déjà la paix ; il est précisément absence de tout soi, un *sans-soi*. On peut aussi caractériser l'exister par la notion d'éternité, puisque l'exister sans existant, est sans point de départ. Un sujet éternel est une *contradictio in adjecto*, car un sujet est déjà un commencement. Le sujet éternel non seulement ne peut rien commencer, hors de lui, il est en soi impossible, car comme sujet il devrait être commencement et exclure l'éternité. L'éternité n'est pas apaisée, parce qu'elle n'a pas de sujet qui la prenne sur lui.

Ce retournement du néant en exister, on peut encore le trouver chez Heidegger. Le néant heideggerien a encore une espèce d'activité et d'être : le néant néant. Il ne reste pas tranquille. Dans cette production du néant, il s'affirme.

jem o tom, kde začalo nebo kde skončí. Přítomnost přítomnaná k minulosti je plně dědictvím této minulosti; nic neobnovuje. Je to stále táž přítomnost nebo táž minulost, která trvá. Vzpomínka, ta by už vůči této minulosti osvobozovala. Ale tady, v bdění, čas vychází odkud, nic se nevzdaluje ani se nevytrácí. Jenom zvuky zvňjšku, které mohou nespavost zvýrazňovat, vnášejí jakési začátky do této situace bez začátku i konce, do této nsmrtelnosti, jíž nelze uniknout a která se tolik podobá onomu (*ono*) je, neosobní existenci, o níž jsme mluvili.

Právě bděním, z něhož není možné utéci do spánku, charakterizujeme (*ono*) je i způsob, jímž se existování potvrzuje ve svém vlastním zániku. Bděním, které nemá útočiště v nevědomí, které nemá možnost uniknout do spánku jako do soukromé domény. Toto existování není nějaké *samo o sobě*, které je už klidem; znamená právě nepřítomnost všeho, co je „o sobě“ — je *bez-sebe*. Existování můžeme také charakterizovat pojmem věčnost, protože existování bez existujícího je bez výchozího bodu. Věčný subjekt představuje *contradictio in adjecto*, neboť subjekt je už začátkem. Věčný subjekt nejenže nemůže nic začít, ale mimo sebe není ani sám o sobě možný, neboť jako subjekt by měl být začátkem a vyloučit věčnost. Věčnost tak není upokojenou věčností, protože nemá subjekt, který by ji vzal na sebe.

Zvrat nicoty v existování můžeme najít i u Heideggera. Heideggerovo „nic“ má ještě jakousi aktivitu a jakési bytí: nic znicotňuje. Nezůstává v klidu. V tomto vytváření nicoty se potvrzuje.

Mais s'il fallait rapprocher la notion de *l'il y a* d'un grand thème de la philosophie classique, je penserais à Héraclite. Non pas au mythe du fleuve où on ne peut pas se baigner deux fois, mais à sa version du Cratyle, d'un fleuve où on ne se baigne même pas une seule fois ; où ne peut se constituer la fixité même de l'unité, forme de tout existant ; fleuve où disparaît le dernier élément de fixité par rapport auquel le devenir se comprend.

L'exister sans existant que j'appelle *il y a* est l'endroit où se produira l'hypostase.

Mais je veux auparavant insister plus longuement sur les conséquences de cette conception. Elle consiste à promouvoir une notion d'être sans néant, qui ne laisse pas d'ouvertures, qui ne permet pas d'échapper. Et cette impossibilité de néant enlève au suicide qui est la dernière maîtrise qu'on puisse avoir sur l'être, sa fonction de maîtrise. On n'est plus maître de rien, c'est-à-dire on est dans l'absurde. Le suicide apparaissait comme le dernier recours contre l'absurde. Suicide au sens large du terme comprenant aussi la lutte désespérée mais lucide d'un Macbeth qui combat même quand il a reconnu l'inutilité du combat. Cette maîtrise — cette possibilité de trouver un sens à l'existence par la possibilité du suicide est un fait constant de la tragédie ; ce cri de Juliette au troisième acte de *Roméo et Juliette* : «Je garde le pouvoir de mourir» — est encore un triomphe sur la fatalité. On peut dire que la tragédie, en général, n'est pas simplement la victoire du destin sur la liberté, car par la mort assumée au moment de la prétendue victoire du destin, l'individu échappe au destin. Mais c'est pour cela que Hamlet est au delà de la tragédie ou la tragédie de la tragédie. Il

Kdybychom však měli přirovnat pojem (*ono*) je k nějakému velkému tématu z klasické filozofie, myslel bych především na Herakleita. Nikoli na mýtus o řece, do níž nelze vstoupit dvakrát, ale na Kratylovo podání tohoto mýtu — na řeku, do níž nelze vstoupit dokonce ani jednou, kde se nemůže ustavit sama stálost celistvosti jako forma každého existujícího, na řeku, v níž se vytrácí poslední element stálosti, vzhledem k němuž se pojímá vývoj.

Existování bez existujícího, které nazývám (*ono*) je, je místo, kde vznikne hypostaze („zvěčnění“).

Napřed bych však chtěl zdůraznit důsledky této koncepce. — Spočívá v tom, že vysuneme do popředí pojem bytí bez nicoty, protože nicota neumožňuje žádné průchody, neumožňuje uniknout. A tato ne možnost nicoty zbavuje sebevraždu, jež je poslední mocí, kterou můžeme mít nad bytím, její mocenské funkce. Už nejsme páni ničeho, to jest jsme v absurdnosti. Sebevražda se jevila jako poslední útočiště před absurdností. Sebevražda v širším smyslu slova, tedy zahrnující i beznadějný, ale jasnozřivý boj Macbetha, který bojuje, ačkoli poznal marnost zápasu. Tato moc nebo tato možnost nalézt smysl pro existenci skrze možnost sebevraždy je stálým faktem tragédie; Juliin výkřik v třetím dějství *Romea a Julie*: „Sama mám moc (sílu) zemřít,“ je opět triumfem nad osudovostí. Lze říci, že tragédie zpravidla neznamená jenom vítězství osudu nad svobodou, neboť jedinec tu uniká osudu tím, že v okamžiku jeho domnělého vítězství bere smrt na sebe. Ale právě proto je Hamlet za hranicemi tragédie nebo je tragédií tragédie. Chá-

comprend que le «ne pas être» est peut-être impossible et il ne peut plus maîtriser l'absurde, même par le suicide. La notion de l'être irrémissible et sans issue, constitue l'absurdité foncière de l'être. L'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites. L'angoisse, d'après Heidegger, est l'expérience du néant. N'est-elle pas, au contraire, — si par mort on entend néant, — le fait qu'il est impossible de mourir ?

Il peut aussi sembler paradoxal de caractériser l'*il y a* par la vigilance, comme si l'on douait le pur événement d'exister d'une conscience. Mais il faut se demander si la vigilance définit la conscience, si la conscience n'est pas bien plutôt la possibilité de s'arracher à la vigilance ; si le sens propre de la conscience ne consiste pas à être une vigilance adossée à une possibilité de sommeil ; si le fait du moi n'est pas le pouvoir de sortir de la situation de la vigilance impersonnelle. En fait, la conscience participe déjà à la vigilance. Mais ce qui la caractérise spécialement, c'est de conserver toujours la possibilité de se retirer «derrière», pour dormir. La conscience est le pouvoir de dormir. Cette fuite dans le plein est comme le paradoxe même de la conscience.

pe, že „nebýt“ zřejmě není možné, a už nemůže opakovat absurdnost ani sebevraždou. Představa neodvolatelného i bezvýhodného bytí ustavuje základní absurditu bytí. Bytí není zlo proto, že je konečné, ale proto, že je bez hranic. Úzkost je podle Heideggera zkušenost s nicotou. Ale neznamená naopak fakt, rozumíme-li smrti nicotu, že je nemožné zemřít?

Může se také zdát paradoxní, že (*ono*) je charakterizujeme bděním, jako bychom pouhý děj existování nadali vědomím. Musíme si však položit otázku, zda bdění definuje vědomí, zda vědomí není spíše možnost jak se vymanit bdění; zda vlastní význam vědomí nespočívá v tom být bděním, které se opírá o možnost spánku; zda fakt já neznamená moc i schopnost překročit situaci neosobního bdění. Vědomí se už fakticky podílí na bdění. Ale to, co je zejména charakterizuje, je skutečnost, že si vždy uchovává možnost uchýlit se „za sebe“, k spánku. Vědomí je schopnost spát. Tento únik do plnosti je jakoby sám paradox vědomí.

*) Lévinas si u Heideggera mj. cení toho, že probudil slovesnost substantiva „bytí“, tzn. jeho dějovost. Věci a všechno, co je, u Heideggera „vykonávají bytí“. Právě v tomto smyslu je možné Lévinasův výraz „l'oeuvre d'être“, zřetelně inspirovaný jeho čtením Heideggera, vždy interpretovat také jako „dílo nebo čin být“. (Poznámka překladatele.)

**) Francouzské neosobní „il y a“, které dále překládáme jako „(ono) je“, Lévinas chápe jako fenomén neosobního bytí. Není to ani událost bytí, ani nicota, tzn. že je nelze jednoduše ztotožnit s heideggerovským „es gibt“. (Poznámka překladatele.)

C'est dire que la conscience est une rupture de la vigilance anonyme de *l'il y a*, qu'elle est déjà hypostase, qu'elle se réfère à une situation où un existant se met en rapport avec son exister. Nous ne pourrions évidemment pas expliquer *pourquoi* cela se produit : il n'existe pas de physique en métaphysique. Nous pouvons simplement montrer quelle est la signification de l'hypostase.

L'apparition d'un «quelque chose qui est» constitue une véritable inversion au sein de l'être anonyme. Il porte l'exister comme attribut, il est maître de cet exister comme le sujet est maître de l'attribut. L'exister est à lui et c'est précisément par cette maîtrise sur l'exister, maîtrise dont nous allons voir tout à l'heure les limites — par cette maîtrise jalouse et sans partage sur l'exister — que l'existant est seul. Plus exactement, l'apparition d'un existant est la constitution même d'une maîtrise, d'une liberté dans un exister qui, par lui-même, resterait foncièrement anonyme. Pour qu'il puisse y avoir un existant dans cet exister anonyme, il faut qu'il y devienne possible un départ de soi et un retour à soi, c'est-à-dire l'oeuvre même de l'identité. Par son identification, l'existant s'est déjà refermé sur lui-même ; il est monade et solitude.

Vědomí tedy přerušuje anonymní bdění toho, čemu říkáme (*ono*) *je*; vědomí je už hypostaze, vztahuje se k situaci, kdy existující navazuje styk se svým existováním. Samozřejmě nemůžeme vysvětlit, *proč* k tomu dochází: v metafyzice neexistuje fyzika. Můžeme pouze ukázat, jaký je význam hypostaze.

Tím, že se zjevuje „něco, co je“, dochází uprostřed anonymního bytí ke skutečné inverzi. Toto „něco“ nese existování jako atribut, je pánem tohoto existování, jako je subjekt pánem atributu. Existování mu patří, a právě touto mocí nad existováním (mocí, jejíž meze za chvíli uvidíme), touto žárlivou a nedílnou mocí nad existováním, je existující sám. Přesněji řečeno: to, že se existující zjevuje, představuje samo ustavení moci, svobody v existování, jež by samo o sobě zůstalo v podstatě anonymní. Aby se v tomto anonymním existování mohl objevit existující, musí nastat možnost vyjít ze sebe a vrátit se k sobě, to znamená samo dílo identity. Svou identifikaci se už existující uzavřel v sobě; je monádou i samotou.

L'événement de l'hypostase, c'est le présent. Le présent part de soi, mieux encore, il *est* le départ de soi. Dans la trame infinie, sans commencement ni fin, de l'exister, il est déchirure. Le présent déchire et renoue ; il commence ; il est le commencement même. Il a un passé, mais sous forme de souvenir. Il a une histoire, mais il n'est pas l'histoire.

Poser l'hypostase comme présent, n'est pas encore introduire le temps dans l'être. En nous donnant le présent, nous ne nous donnons pas une étendue du temps prise dans une série linéaire de la durée, ni un point de cette série. Il ne s'agit pas d'un présent découpé dans un temps d'ores et déjà constitué, d'un élément du temps, mais de la *fonction* du présent, de la déchirure qu'il opère dans l'infini impersonnel de l'exister. Il est comme un schéma ontologique. D'un côté c'est un événement, pas encore quelque chose, il n'existe pas ; mais c'est un événement de l'exister par lequel quelque chose vient à partir de soi. D'un côté, c'est encore un pur événement qui doit s'exprimer par un verbe ; et cependant il y a comme une mue dans cet exister, déjà quelque chose, déjà existant. Il est essentiel de saisir le présent à la limite de l'exister et de l'existant où, fonction de l'exister, il vire déjà en existant.

C'est précisément parce que le présent est une façon d'accomplir le «à partir de soi» qu'il est toujours évanescence. Si le présent durait, il aurait reçu son existence de quelque chose qui précède. Il aurait bénéficié d'un héritage. Or il est quelque chose qui vient de soi. On ne peut venir de soi autrement qu'en ne recevant rien du passé. L'évanescence serait donc la forme essentielle du commencement.

Přítomnost, to je událost hypostaze. Přítomnost vychází ze sebe, lépe řečeno: *znamená* vyjít ze sebe. Je to trhlina v nezměrném předivu existování, které nemá začátek ani konec. Přítomnost zpřetrhává a znovu navazuje; přítomnost začíná; je to sám začátek. Má minulost, ale v podobě vzpomínky. Má dějiny, ale není dějinami.

Jestliže hypostazi klademe jako přítomnost, ještě do bytí nezavádíme čas. Tím, že si dáváme přítomnost, nedáváme si časové rozpětí zachycené i přisvojené v lineární sérii trvání, ba ani jeden bod této série. Nejde o přítomnost vykrojenou v čase ustaveném od této chvíle, o element času, nýbrž o *funkci* přítomnosti, o trhlinu, kterou způsobuje v neosobním nekonečnu existování. Je jakoby ontologickým schématem. Na jedné straně je to událost, ještě to není něco — neexistuje; je to však událost existování, již něco přichází na základě sebe. Na jedné straně je to ještě pouhá událost, která se musí vyjádřit slovesem, a přece je v tomto existování něco jako mutace: už něco, už existující. Podstatné je uchopit přítomnost na pomezí existování a existujícího, kdy jakožto funkce existování už přechází v existující.

Právě proto, že je přítomnost způsobem jak uskutečnit ono „na základě sebe“, je vždy totéž co prchavost. Kdyby přítomnost trvala, přijala by svou existenci od něčeho, co jí předchází. Těžila by z dědictví. Je však něčím, co přichází ze sebe. Aby něco mohlo přijít ze sebe, nemůže přítom nic přijmout od minulosti. Proto je prchavost zřejmě esenciální forma začátku.

Mais cette évanescence, comment peut-elle aboutir à quelque chose ? Situation dialectique qui décrit plutôt qu'elle n'exclut un phénomène qui s'impose maintenant : le «je».

Les philosophes ont toujours reconnu au «je» un caractère amphibique : il n'est pas une substance, c'est pourtant un existant par excellence. Le définir par la spiritualité — ce n'est rien dire, si spiritualité équivaut à des propriétés. Ce n'est rien dire sur son mode d'existence, sur l'absolu qui dans le moi n'exclut pas un pouvoir de renouvellement total. Dire que ce pouvoir a une existence absolue, c'est transformer en substance ce pouvoir du moins. Par contre, saisi à la limite de l'exister et de l'existant, comme fonction d'hypostase, le moi se place d'emblée en dehors des oppositions du variable et du permanent, comme en dehors des catégories de l'être et du néant. Le paradoxe cesse quand on comprend que le «je» n'est pas initialement un existant, mais le mode d'exister lui-même, qu'il n'existe pas à proprement parler. Certes le présent et le «je» vivent en existants et on peut en composer un temps, avoir le temps comme un existant. Et on peut de ce temps hypostasié avoir une expérience kantienne ou bergsonienne. Mais c'est alors l'expérience d'un temps hypostasié, d'un temps qui est. Ce n'est plus le temps dans sa fonction schématique entre l'exister et l'existant, le temps comme événement pur de l'hypostase. En posant le présent comme la maîtrise de l'existant sur l'exister et en cherchant le passage de l'exister à l'existant, nous nous trouvons dans un plan de recherches que l'on ne peut plus qualifier d'expérience. Et si la phénoménologie n'est qu'une méthode d'expérience radicale, nous nous trouverons au delà de la phé-

Ale jak tato prchavost může v něco vyústit? Dospíváme k dialektické situaci, která spíše popisuje, než aby vylučovala, fenomén, jenž se nyní prosazuje: „já“.

Tomuto „já“ filozofové vždy přiznávali dvojakou povahu: není nějakou substancí, a přece je existujícím par excellence. Kdybychom ho definovali duchovností, nic tím neřekneme, pokud se duchovnost rovná určitým vlastnostem. Nic tím neřekneme o jeho modu existence, o absolutnu, které ve mně nevyklučuje schopnost totální obnovy. Řekneme-li, že tato moc má absolutní existenci, transformujeme tím v substanci přinejmenším tuto moc. Jestliže je naopak uchopeno na pomezí existování a existujícího, jako funkce hypostaze, já se rázem ocitá mimo opozice proměnného a trvalého, stejně jako mimo kategorie bytí a nicoty. Paradox přestává působit, když pochopíme, že „já“ není na počátku existujícím, ale sám modus existování, že v pravém slova smyslu neexistuje. Jistě: přítomnost a „já“ přecházejí v existující a lze z nich složit čas, mít čas jakožto existující. A s tímto hypostazovaným časem můžeme mít kantovskou nebo bergsonovskou zkušenost. Pak je to ale zkušenost s hypostazovaným časem, časem, který je. Už to není čas ve své schematické funkci mezi existováním a existujícím, čas jako čirá událost hypostaze. Klade-li přítomnost jako moc existujícího nad existováním a hledáme-li přechod od existování k existujícímu, ocitáme se v rovině bádání, kterou už nelze označit za empirickou. A pokud je fenomenologie pouze radikálně empirickou metodou, ocitneme se za

noménologie. L'hypostase du présent n'est d'ailleurs qu'un moment de l'hypostase ; le temps peut indiquer une autre relation entre l'exister et l'existant. C'est lui qui nous apparaîtra plus tard comme l'événement même de notre relation avec autrui et nous permettra d'aboutir ainsi à une existence pluraliste dépassant l'hypostase moniste du présent.

Présent, «je» — l'hypostase est liberté. L'existant est maître de l'exister. Il exerce sur son existence le viril pouvoir du sujet. Il a quelque chose en son pouvoir.

Première liberté. Ce n'est pas encore la liberté du libre arbitre, mais la liberté du commencement. C'est à partir de quelque chose maintenant qu'il y a existence. Liberté incluse dans tout sujet, dans le fait même qu'il y a sujet, qu'il y a étant. Liberté de l'emprise même de l'existant sur l'exister.

hranicemi fenomenologie. Hypostaze přítomnosti je ostatně jenom jedním momentem hypostaze; čas může poukazovat na jiný vztah mezi existováním a existujícím. Právě on se nám později zjeví jako sama událost našeho vztahu k jinému, a tak nám umožní dospět k pluralistické existenci přesahující monistickou hypostazi přítomnosti.

Hypostaze — jako přítomnost, „já“ — je svoboda. Existující je pánem existování. Nad svou existencí uplatňuje mužnou moc subjektu. Má něco ve své moci.

Prvotní svoboda. Ještě to není svoboda svobodného vládce, ale svoboda počátku. Existence je nyní na základě něčeho. Je to svoboda obsažená v každém subjektu, v samotném faktu, že subjekt je, že jsoucno je. Svoboda samotné vlády existujícího nad existováním.

*) Tady Lévinas používá nesamostatné osobní zájmeno „je“, které se vždy opírá o sloveso. Dále ovšem používá samostatné osobní zájmeno „moi“. V obou případech může jít o odlišnou metafyzickou situaci, kterou lze chápat takto: „moi“ je radikální, odlišný subjekt, který se však do jisté míry včleňuje do světa, zatímco „je“ vystupuje jako subjekt vůči světu, vystupuje s odstupem (vědomí i svědomí světa) vůči světu i sobě samému, vůči „moi“, jímž je. (Poznámka překladatele.)

Si la solitude a été caractérisée au début de cette étude comme l'unité indissoluble entre l'existant et son exister, elle ne tient donc pas à une présupposition quelconque de l'autre. Elle n'apparaît pas comme une privation d'une relation préalablement donnée avec autrui. Elle tient à l'oeuvre de l'hypostase. La solitude est l'unité même de l'existant, le fait qu'il y a quelque chose dans l'exister à partir de quoi se fait l'existence. Le sujet est seul, parce qu'il est un. Il faut une solitude pour qu'il y ait liberté du commencement, maîtrise de l'existant sur l'exister, c'est-à-dire, en somme, pour qu'il y ait existant. La solitude n'est donc pas seulement un désespoir et un abandon, mais aussi une virilité et une fierté et une souveraineté. Traits que l'analyse existentialiste de la solitude, menée exclusivement en termes de désespoir, a réussi à effacer, faisant oublier tous les thèmes de la littérature et de la psychologie romantique et byronienne de la solitude fière, aristocratique, géniale.

Jestliže jsme na začátku této analýzy charakterizovali samotu jako nezrušitelnou jednotu existujícího a jeho existování, nevyplývá tedy tato samota z nějakého předpokladu druhého. Neukazuje se jako privace předem daného vztahu k druhému. Vyplývá z díla hypostaze. Samota je sama celistvost existujícího, představuje fakt, že v existování je něco, na základě čehož se děje existence. Subjekt je sám, protože je jeden. Samota je zapotřebí proto, aby byla svoboda počátku, moc existujícího nad existováním, což koneckonců znamená — aby byl existující. Proto samota není pouhá beznaděj nebo opuštěnost, ale také mužnost, hrdost i suverenita. Vyznačuje se rysy, které se existencialistické analýze, již výlučně řídí slova beznaděje, podařilo smazat. Nutí zapomenout na všechna velká témata literatury, romantické a byronovské psychologie, hrdé, aristokratické a geniální samoty.

Mais cette maîtrise du sujet sur l'exister, cette souveraineté de l'existant, comporte un retournement dialectique.

L'exister est maîtrisé par l'existant, identique à lui-même, c'est-à-dire seul. Mais l'identité n'est pas seulement un départ de soi ; elle est aussi un retour à soi. Le présent consiste dans un retour inévitable à lui-même. La rançon de la position d'existant réside dans le fait même qu'il ne peut pas se détacher de soi. L'existant s'occupe de soi. Cette manière de s'occuper de soi — c'est la matérialité du sujet. L'identité n'est pas une inoffensive relation avec soi, mais un enchaînement à soi ; c'est la nécessité de s'occuper de soi. Le commencement est alourdi par lui-même ; c'est un présent d'être et non de rêve. Sa liberté est immédiatement limitée par sa responsabilité. C'est son grand paradoxe : un être libre n'est déjà plus libre parce qu'il est responsable de lui-même.

Liberté à l'égard du passé et de l'avenir, le présent est un enchaînement par rapport à soi. Le caractère matériel du présent ne tient pas au fait que le passé lui pèse ou qu'il s'inquiète de son avenir. Il tient au présent en tant que présent. Le présent a déchiré la trame de l'exister infini ; il ignore l'histoire ; il vient à partir

Ale tato moc subjektu nad existováním, tato suverenita existujícího, s sebou nese dialektický zvrát.

Existování je ovládnuto existujícím, jenž je totožný se sebou samým, to jest je sám. Ale identita znamená nejenom vyjít ze sebe, ale také vrátit se k sobě. Přítomnost spočívá v nevyhnutelném návratu k sobě samému. Za své postavení existující platí faktem, že se nemůže oddělit od sebe. Existující se zabývá sebou. Tento způsob jak se zabývat sebou — to je materiálně subjektu. Identita není neškodný vztah k sobě, ale připoutanost k sobě; je to nutnost zabývat se sebou. Počátek je zatížen sám sebou. Je to přítomnost bytí, nikoli snová přítomnost. Jeho svoboda je okamžitě omezena jeho odpovědností. To je jeho velký paradox: svobodné bytí už není svobodné, protože je odpovědné samo za sebe.

Svoboda vzhledem k minulosti a budoucnosti, tedy přítomnost, znamená připoutanost k sobě. Materiální povaha přítomnosti nevyplývá z faktu, že ji tíží minulost nebo že má obavy o svou budoucnost. Vyplývá z přítomnosti jakožto přítomnosti. Přítomnost protrhla předivo nekonečného existování; ignoruje historii;

de maintenant. Et malgré cela ou à cause de cela, il s'engage en soi-même et par là connaît une responsabilité, tourne en matérialité.

Dans les descriptions psychologiques et anthropologiques, cela se traduit par le fait que le *je* est déjà rivé à soi, que la liberté du *je* n'est pas légère comme la grâce, mais déjà pesanteur, que le moi est irrémisiblement soi. Je ne fais pas un drame d'une tautologie. Le retour du moi sur soi n'est précisément pas une sereine réflexion, ni le résultat d'une réflexion purement philosophique. La relation avec soi est, comme dans le roman de Blanchot, *Aminadab*, la relation avec un double enchaîné à moi, double visqueux, pesant, stupide mais avec lequel le moi est précisément parce qu'il est moi. *Avec* qui se manifeste dans le fait qu'il faut s'occuper de soi. Toute entreprise est un remue-ménage. Je n'existe pas comme un esprit, comme un sourire ou un vent qui souffle, je ne suis pas sans responsabilité. Mon être se double d'un avoir : je suis encombré par moi-même. Et c'est cela, l'existence matérielle. Par conséquent, la matérialité n'exprime pas la chute contingente de l'esprit dans le tombeau ou la prison d'un corps. Elle accompagne — nécessairement — le surgissement du sujet, dans sa liberté d'existant. Comprendre ainsi le corps à partir de la matérialité — événement concret de la relation entre Moi et Soi — c'est le ramener à un événement ontologique. Les relations ontologiques ne sont pas des liens désincarnés. La relation entre Moi et Soi n'est pas une inoffensive réflexion de l'esprit sur lui-même. C'est toute la matérialité de l'homme.

Cela va donc ensemble : liberté du Moi et sa matérialité. La première liberté qui tient au fait que dans

přichází od této chvíle, na základě „nyní“. A přesto nebo právě proto se angažuje sama v sobě, a tím poznává odpovědnost, mění se v materiální.

V psychologických nebo antropologických deskripcích se to vyjadřuje faktem, že *já* je už přikováno k sobě, že svoboda *já* není nestálá jako milost, ale že je to už tíže, že *já* je neodvolatelně sebou. Nedělám z tautologie drama. Návrat *já* k sobě vůbec nevyplývá z věcné úvahy ani není výsledkem čistě filozofické úvahy. Vztah k sobě je, tak jako v Blanchotově románu *Aminadab*, vztahem k dvojníkovi připoutanému ke mně, k podlému, obtížnému a hloupému dvojníkovi, s nímž však *já* je, právě proto, že on je mnou. Být „s“ ním se projevuje v tom, že je třeba zabývat se sebou. Každý podnik znamená přestavbu i ruch. Neexistují coby nějaký duch, jako úsměv nebo vanoucí vítr, nejsem bez odpovědnosti. Moje bytí se zdvojuje o to, co mám ve svém držení: jsem zatarasen sebou samým. A právě to je materiální existence. Materiálně tudíž nevyjadřuje nahodilý zánik ducha ani žalář těla. Nevyhnutelně provází to, že se subjekt náhle vynoří jako svobodně existující. Takže pojímáme-li tělo na základě materiální, konkrétní události vztahu mezi *Já* a *Já*, které je sebou?, pak to znamená, že je převádíme na ontologickou událost. Ontologické vztahy nejsou nějaké odhmotněné svazky. Vztah mezi *Já* a *Já*, které je sebou, není neškodnou reflexí ducha o sobě samém. Je to materiálně člověka se vším všudy.

Tedy svoboda *Já* a materiální jdou dobře dohromady. Prvotní svoboda, která vyplývá z faktu, že se

l'exister anonyme surgit un existant, comporte comme une rançon : le définitif même du *je* rivé à soi-même. Ce définitif de l'existant qui constitue le tragique de la solitude, c'est la matérialité. La solitude n'est pas tragique parce qu'elle est privation de l'autre, mais parce qu'elle est enfermée dans la captivité de son identité, parce qu'elle est matière. Briser l'enchaînement de la matière, c'est briser le définitif de l'hypostase. C'est être dans le temps. La solitude est une absence de temps. Le temps *donné*, hypostasié lui-même, expérimenté, le temps à parcourir à travers lequel le sujet charrie son identité, est un temps incapable de dénouer le lien de l'hypostase.

v anonymním existování vynořuje existující, se něčím jakoby vykupuje: samotnou definitivností *já* přikovaného k sobě samému. Tento definitivní stav existujícího, jenž ustavuje tragiku samoty, je materiálně. Samota není tragická proto, že je privací druhého, ale proto, že je uzavřena v nesvobodě své identity, proto, že je materie. Zlomit pouta materie znamená rozbít definitivnost hypostaze. Znamená to být v čase. Samota je absence času. Čas *daný*, sám hypostazovaný, vyzkoušený, čas, kterým je nutno projít a jímž subjekt převáží svou identitu, je časem, jenž není s to rozvázat pouto hypostaze.

*) Lévinas využívá dvojí možné podoby samostatného zájmena „já“ ve francouzštině: „Moi“ a „Soi“. „Soi“ je ovšem víceznačnější, protože se nejvíce blíží českému „sebe“, „sobě“ apod. — „Soi“ je tedy Já, které je sebou nebo „u sebe“ či „vlastní Já“. Jak je dále zřejmé, rozdíl mezi „Soi“ a „Moi“ (resp. „le soi“ a „le moi“) mu umožňuje vyznačovat dvě odlišné situace. (Poznámka překladatele.)

II.

La matière est le malheur de l'hypostase. Solitude et matérialité vont ensemble. La solitude n'est pas une inquiétude supérieure qui se révèle à un être quand tous ses besoins sont satisfaits. Elle n'est pas l'expérience privilégiée de *l'être pour la mort*, mais la compagne, si on peut dire, de l'existence quotidienne hantée par la matière. Et dans la mesure où les soucis matériels découlent de l'hypostase elle-même, expriment l'événement même de notre liberté d'existant, la vie quotidienne, loin de constituer une chute, loin d'apparaître comme une trahison à l'égard de notre destin métaphysique, émane de notre solitude, forme l'accomplissement même de la solitude et la tentative infiniment grave de répondre à son malheur profond. La vie quotidienne est une préoccupation du salut.

II.

Materie je neštěstím hypostaze. Samota a materiálně kráčeji pospolu. Samota není nějakou obavou vyššího řádu, která se bytí odhaluje, když všechny jeho potřeby byly uspokojeny. Není to privilegovaná zkušenost *bytí k smrti*, ale — lze-li to tak nazvat — družka každodenní existence pronásledované příznakem materie. A tak jako materiální starosti vyplývají ze samotné hypostaze a vyjadřují samu událost naší svobody existování, tak každodenní život, místo aby znamenal pád, místo aby se jevil jako zrada vzhledem k našemu metafyzickému osudu, vyvěrá z naší samoty. Právě jím se samota naplňuje a jím vzniká nesmírně závažný pokus odpovědět na veliké neštěstí samoty. Každodenní život je starostí o spásu.

Ne peut-on pas résoudre ainsi une contradiction dont toute la philosophie contemporaine constitue le jeu ? L'espoir d'une société meilleure et le désespoir de la solitude, fondés tous les deux sur des expériences qui se prétendent évidentes, apparaissent dans un antagonisme insurmontable. Entre l'expérience de la solitude et l'expérience sociale il n'y a pas seulement opposition, mais antinomie. Chacune d'entre elles prétend au rang d'une expérience universelle et arrive à rendre compte de l'autre, à la faire ressortir comme une dégradation d'une expérience authentique.

Au sein même du constructivisme optimiste de la sociologie et du socialisme, le sentiment de solitude se maintient et menace. Il permet de dénoncer comme divertissement pascalien, comme simple oubli de la solitude les joies de la communication, les œuvres collectives et tout ce qui rend le monde habitable. Le fait de s'y trouver installé, de s'occuper des choses, de s'attacher à elles et même l'aspiration à dominer les choses — n'est pas seulement déprécié dans l'expérience de la solitude, mais expliqué par une philosophie de la solitude. Le souci des choses et des besoins serait une chute, une fuite devant la finalité dernière qu'impliquent ces besoins eux-mêmes, une

Nelze tedy vyřešit protiklad, s nímž si pohrává a kterého využívá každá současná filozofie? Naděje na lepší společnost a beznaděj samoty, obě založené na zkušenostech, jež se vydávají za evidentní, se jeví jako nepřekonatelný antagonismus. Mezi zkušeností samoty a společenskou zkušeností není pouze protiklad, ale antinomie. Obě usilují o postavení univerzální zkušenosti, přičemž dospívají k tomu, že každá vydává svědectví o té druhé, že jí dává vyniknout jako degradaci autentické zkušenosti.

Pocit samoty se udržuje a představuje hrozbu v samém středu optimistického konstruktivismu sociologie a socialismu. Umožňuje odhalit, že radosti, které plynou ze spojení i komunikace, kolektivní díla a vše, co činí svět obyvatelným, jsou oním Pascalovým divertimentem, pouhým opominutím samoty. Jestliže zkušenost se samotou znevažuje fakt, že jsme ve světě zařízeni, že se tu staráme o věci, že se k nim přimykáme a že se je dokonce snažíme ovládnout, pak filozofie samoty jej vysvětluje. Starost o věci a potřeby by údajně znamenala pád, útěk před poslední finalitou, kterou samy tyto potřeby implikují, nedůslednost,

inconséquence, une non-vérité, fatale, certes, mais portant la marque de l'inférieur et du réprouvable.

Mais l'inverse est également vrai. Au milieu des angoisses pascaliennes, kierkegaardiennes, nietzschéennes et heideggeriennes, nous nous conduisons comme d'affreux bourgeois. Ou nous sommes fous. Personne ne proposera la folie comme une voie de salut. Le bouffon, le fou de la tragédie shakespearienne est celui qui sent et dit avec lucidité l'inconsistance du monde et l'absurde des situations — il n'est pas le personnage principal de la tragédie, il n'a rien à surmonter. Il est, dans le monde des rois, des princes et des héros, l'ouverture par laquelle ce monde est traversé par des courants d'air de folie, — il n'est pas la tempête qui éteint les lumières et arrache les draperies. On a beau qualifier de chute, de vie quotidienne, d'animalité, de dégradation et de matérialisme sordide, l'ensemble des préoccupations qui remplissent nos longues journées et qui nous arrachent à notre solitude pour nous jeter en relations avec nos semblables, ces préoccupations n'ont en tout cas rien de frivole. On peut penser que le temps authentique est originellement une extase, on s'achète une montre ; malgré la nudité de l'existence, il faut, dans la mesure du possible, être décentement habillé. Et quand on écrit un livre sur l'angoisse, on l'écrit pour quelqu'un, on passe à travers toutes les démarches qui séparent la rédaction de la publication et l'on se conduit, parfois, comme un marchand d'angoisse. Le condamné à mort rectifie sa tenue lors de son dernier voyage, accepte une dernière cigarette, et trouve avant la salve un mot éloquent.

Objections faciles qui rappellent celles que certains réalistes adressent aux idéalistes, quand ils leur repro-

ne—pravdu, jistěže fatální, ale navíc nesoucí známku něčeho, co je méněcenné a hodné zavržení.

Ale opak je také pravdou. Uprostřed pascalovských, kierkegaardovských, nietzscheovských a heideggerovských úzkostí se chováme jako strašní měšťáci. Anebo jsme blázni. Nikdo nenavrhne šílenství jako cestu ke spáse. Šašek, blázen ze shakespearovské tragédie je ten, kdo cítí a jasnozřivě vyřkne nesusdržnost světa a absurdnost situací — není hlavní postavou tragédie, nemusí nic překonávat. Ve světě králů, princů a hrdinů představuje štěrbinu, jíž do tohoto světa vniká průvan šílenství — není bouří, která zhasí světla a strhává závěsy. Marně označujeme jako pád, jako každodenní život, jako animálnost, degradaci nebo odporný materialismus souhrn zájmů a starostí, které vyplňují naše dlouhé dny a vytrhávají nás ze samoty, aby nás vrhly do vztahů s našimi bližními; na těchto zájmech a starostech není v každém případě nic frivolního. Můžeme si sice myslet, že autentický čas je původně extází, ale koupíme si hodinky; i když je existence holá, musíme být v rámci možností slušně oblečeni. A když píšeme knihu o úzkosti, píšeme ji pro někoho, podstupujeme všechny kroky, které dělí redigování od publikování, a občas se chováme jako obchodník s úzkostí. Na svou poslední cestu se odsouzený na smrt upraví, přijme poslední cigaretu a před salvou pronese výmluvná slova.

Řekněme, že jsou to laciné námitky. Připomínají ty, které někteří realisté adresují idealistům, když jim vy-

chent de manger et d'aspirer dans un monde illusoire. Objections, en l'occurrence, moins négligeables ; elles n'opposent pas une conduite à une métaphysique, mais une conduite à une morale. Chacune des expériences antagonistes est une morale. Elles objectent l'une à l'autre, non pas l'erreur, mais l'inauthenticité. Il y a autre chose que de la naïveté dans le démenti que les masses opposent aux élites quand elles se préoccupent de pain plus que d'angoisse. De là, l'accent de grandeur qui émeut dans un humanisme partant du problème économique, de là le pouvoir même que possèdent les revendications de la classe ouvrière de s'ériger en humanisme. Pour un comportement qui aurait été simplement une chute dans l'inauthentique ou même un divertissement, ou même une exigence légitime de notre animalité — cela serait inexplicable.

La solitude et ses angoisses sont pour un socialisme constructif et optimiste, une position d'autruche dans un monde qui sollicite la solidarité et la lucidité, épiphénomène — phénomène de luxe ou de déchet — d'une période de transformation sociale ; rêve insensé d'un individu désaxé, une luxation dans le corps collectif. Et c'est avec un droit égal à celui dont use la philosophie de la solitude, que l'humanisme socialiste peut qualifier de mensonge et de bavardage, et même de mystification et d'éloquence trompeuse, de fuite devant l'essentiel et de déliquescence — l'angoisse de la mort et de la solitude.

Antinomie qui oppose le besoin de se sauver et de se satisfaire — Jacob et Esaü. Mais le vrai rapport entre salut et satisfaction n'est pas celui qu'aperçut l'idéalisme classique et que l'existentialisme moderne maintient malgré tout. Le salut ne requiert pas la satisfaction

čítají, že jedí a dýchají v iluzorním světě. V tomto případě však nejsou tak zanedbatelné. Nestaví určité chování proti určité metafyzice, ale určité chování proti určité morálce. Každá z antagonistických zkušeností je morálkou. Jedna druhé nevytýká omyl, ale neautentičnost. Když se masy více starají o chléb než o úzkost, je v tomto popření, kterým oponují elitám, něco jiného než naivita. Odtud ten ušlechtilý tón, jenž dojí má v humanismu vycházejícím z ekonomického problému, odtud sama moc povýšit se na humanismus, jíž se vyznačují požadavky dělnické třídy. — Právě tohle by bylo nevysvětlitelné pro chování, které by bylo jenom pádem do neautentického nebo i dočasným rozptýlením, či dokonce legitimním nárokem naší animality.

Samota a její úzkosti jsou pro konstruktivní a optimistický socialismus pštrosím postojem ve světě, který si žádá solidaritu a jasnost, jsou epifenomémem — luxusním nebo zbytkovým fenoménem — období společenské transformace, nesmyslným snem vyšinutého jedince, vymknutím v kolektivním těle. A stejným právem, jakým filozofie používá samotu, může filozofie socialistického humanismu označit úzkost ze smrti a samoty za lež a tlach, dokonce za mystifikaci a klamavé řečnictví, za útěk před podstatným nebo za úpadek.

Jákob a Ezau — to je antinomie, která proti sobě staví potřebu dojít spásy a dosáhnout uspokojení. Avšak skutečný vztah spásy a uspokojení není ten, kterého si všiml klasický idealismus a který moderní

du besoin, comme une forme supérieure qui demanderait à s'assurer de la solidité de ses bases. Le train-train de notre vie quotidienne n'est certes pas une simple séquelle de notre animalité constamment dépassée par l'activité de l'esprit. Mais l'inquiétude du salut ne surgit pas non plus dans la douleur du besoin qui en serait la cause occasionnelle, comme si la pauvreté ou la condition du prolétaire était l'occasion d'entrevoir la porte du Royaume Céleste. Nous ne pensons pas que l'oppression dont la classe ouvrière est accablée, lui fasse faire uniquement une expérience pure de l'oppression pour réveiller en elle, par delà la libération économique, la nostalgie d'une libération métaphysique. La lutte révolutionnaire se trouve détournée de sa signification véritable et de son intention réelle quand elle sert simplement de base à la vie spirituelle ou quand, par ses crises, elle doit éveiller des vocations. La lutte économique est déjà de plain-pied une lutte pour le salut parce qu'elle est fondée dans la dialectique même de l'hypostase par laquelle se constitue la première liberté.

Il y a dans la philosophie de Sartre je ne sais quel présent angélique. Tout le poids de l'existence étant rejeté sur le passé, la liberté du présent se situe déjà au-dessus de la matière. En reconnaissant dans le présent même et dans sa liberté de surgissement tout le poids de la matière, nous voulons à la fois reconnaître à la vie matérielle et son triomphe sur l'anonymat de l'exister et le définitif tragique auquel par sa liberté même elle se lie.

En rattachant la solitude à la matérialité du sujet, la matérialité étant son enchaînement à soi-même, nous

existencialismus navzdory všemu udržuje. Spása ne vyžaduje uspokojení potřeby jakožto vyšší forma, která by se chtěla ujistit, že má solidní základy. Jednotvárnost našeho života určitě není pouhým následkem naší animality, neustále přesahované činností ducha. Ale starost o spásu se také nevynořuje v bolestné potřebě, jež by byla její příležitostnou příčinou — jako kdyby chudoba nebo úděl proletáře znamenaly příležitost zahlédnout bránu Nebeského království. Nemyslíme si, že by útlak, jemuž je dělnická třída vystavena, vedl pouze k tomu, že s útlakem učiní čirou zkušenost, aby se v ní probudil (za osvobozením ekonomickým) stesk po osvobození metafyzickém. Revoluční boj se odvrací od svého skutečného významu i od své reálné intence, když slouží jenom jako základ duchovnímu životu nebo když má svými krizemi probouzet poslání. Ekonomický boj je už přímo bojem za spásu, protože je fundován v samotné dialektice hypostaze, již se ustavuje prvotní svoboda.

V Sartrově filozofii se objevuje jakási andělská přítomnost. Protože je veškerá tíha existence svalena na minulost, svoboda přítomnosti je už nad materií. Ačkoli uznáváme, že i v přítomnosti a v její svobodě náhle se vynořit je veškerá tíha materie, zároveň chceme materiálnímu životu přiznat jak jeho triumf nad bezejmenností existování, tak tragickou definitivnost, k níž se samotnou svou svobodou připoutává.

Tím, že spojíme samotou s materiálním subjektem, přičemž materiálně je jeho připoutanost k sobě samé-

pouvons comprendre dans quel sens le monde et notre existence dans le monde constituent une démarche fondamentale du sujet pour surmonter le poids qu'il est à lui-même, pour surmonter sa matérialité, c'est-à-dire pour dénouer le lien entre le soi et le moi.

mu, můžeme pochopit, v jakém smyslu svět a naše existence ve světě představují fundamentální krok subjektu k tomu, aby překonal tíhu, již je sám sobě, aby překonal své materiálně, to jest aby rozvázal pouto mezi já, které je sebou, a já.

LE SALUT PAR LE MONDE;
LES NOURRITURES

Dans l'existence quotidienne, dans le monde, la structure matérielle du sujet se trouve, dans une certaine mesure, surmontée : entre le moi et le soi apparaît un intervalle. Le sujet identique ne retourne pas à soi immédiatement.

Depuis Heidegger nous sommes habitués à considérer le monde comme un ensemble d'outils. Exister dans le monde, c'est agir, mais agir de telle sorte qu'en fin de compte l'action a pour objet notre existence elle-même. Les outils renvoient les uns aux autres pour renvoyer enfin à notre souci d'exister. En appuyant sur le bouton d'une salle de bain, nous ouvrons le problème ontologique tout entier. Ce qui semble avoir échappé à Heidegger — s'il est vrai toutefois que quelque chose ait pu échapper à Heidegger en ces matières — c'est qu'avant d'être un système d'outils, le monde est un ensemble de nourritures. La vie de l'homme dans le monde ne va pas au delà des objets qui le remplissent. Il n'est peut-être pas juste de dire que nous vivons pour manger, mais il n'est pas plus juste de dire que nous mangeons pour vivre. La dernière finalité du manger est contenue dans l'aliment. Quand on respire une fleur, c'est à l'odeur que se limite la finalité de l'acte. Se pro-

SPÁSA SKRZE SVĚT;
ŽIVINY

V každodenní existenci, ve světě, je materiální struktura subjektu do jisté míry překonána: mezi já a já, které je sebou, se objevuje interval. Identický subjekt se nevrací k sobě okamžitě.

Od Heideggera jsme zvyklí na to, že považujeme svět za soubor nástrojů. Existovat ve světě znamená jednat, ale jednat tak, že cílem činnosti je koneckonců sama naše existence. Nástroje odkazují jednu k druhým, aby nakonec odkázaly k naší starosti o existování. Když stiskneme kliku od dveří koupelny, otevíráme v tu chvíli celý ontologický problém. Zdá se, že Heideggerovi uniklo (pokud ovšem Heideggerovi opravdu mohlo něco v těchto věcech uniknout), že dříve, než je svět systémem nástrojů, je souborem živin. Život člověka ve světě nejde za hranice objektů, které ho vyplňují. Možná není správné, když řekneme, že žijeme, abychom jedli, ale není o nic správnější, když prohlásíme, že jíme, abychom žili. Nejvyšší finalita jídla je obsažena v potravě. Když přivoníme ke květině, tak se finalita tohoto aktu omezuje na vůni. Chceme-li se projít, znamená to

mener, c'est prendre l'air, non pour la santé, mais pour l'air. Ce sont les nourritures qui caractérisent notre existence dans le monde. Existence extatique — être hors de soi — mais limitée par l'objet.

Relation avec l'objet qu'on peut caractériser par la jouissance. Toute jouissance est une manière d'être, mais aussi une sensation, c'est-à-dire lumière et connaissance. Absorption de l'objet, mais distance à l'égard de l'objet. Au jouir appartient essentiellement un savoir, une luminosité. Par là, le sujet, devant les nourritures qui s'offrent, est dans l'espace, à distance de tous les objets qui lui sont nécessaires pour exister. Alors que dans l'identité pure et simple de l'hypostase, le sujet s'embourbe en lui-même, dans le monde, à la place du retour à soi, il y a «rapport avec tout ce qui est nécessaire pour être». Le sujet se sépare de lui-même. La lumière est la condition d'une telle possibilité. Dans ce sens notre vie quotidienne est déjà une manière de se libérer de la matérialité initiale par laquelle s'accomplit le sujet. Déjà elle contient un oubli de soi. La morale des «nourritures terrestres» est la première morale. La première abnégation. Pas la dernière, mais il faut passer par là.³⁾

jít na vzduch: ne kvůli zdraví, ale kvůli vzduchu. Naši existenci ve světě charakterizují živiny. Existenci extatickou — bytí mimo sebe —, ale omezenou objektem.

Je to vztah k objektu, který lze charakterizovat požítkem. Každý požitek je způsobem bytí, ale také počítkem, to znamená světlem a poznáním. Absorpcí předmětu, ale i distancí vůči předmětu. K požítku esenciálně patří vědění, jasnost. Tak je subjekt tváří v tvář živinám, jež se nabízejí, v prostoru, má odstup od všech předmětů, které jsou nezbytné pro to, aby existoval. Zatímco v prosté a jasné identitě hypostaze subjekt zabředá sám v sobě, ve světě, na místo návratu k sobě, je „vazba ke všemu, co je pro bytí nezbytné“. Subjekt se odděluje od sebe. Podmínkou takové možnosti je světlo. V tomto smyslu je už náš každodenní život způsobem jak se osvobodit od počáteční materiálnosti, jíž se subjekt naplňuje. Už v tomto životě je obsaženo to, že zapomíná na sebe. Morálka „pozemských živin“ je prvotní morálka. První sebezapření. Není poslední, je to však cesta, kterou je nutno projít.³⁾

TRANSCENDANCE

DE LA LUMIÈRE ET DE LA RAISON

Mais l'oubli de soi, la luminosité de la jouissance ne rompt pas l'attachement irrémédiable du moi au soi si l'on sépare cette lumière de l'événement ontologique de la matérialité du sujet où il a sa place et si, sous le nom de raison, on érige cette lumière en absolu. L'intervalle de l'espace donné par la lumière est instantanément absorbé par la lumière. La lumière est ce par quoi quelque chose est autre que moi, mais déjà comme s'il sortait de moi. L'objet éclairé est à la fois quelque chose qu'on rencontre mais du fait même qu'il est éclairé, on le rencontre comme s'il sortait de nous⁹⁾. Il n'a pas d'étrangeté foncière. Sa transcendance est enrobée dans l'immanence. C'est avec moi-même que je me retrouve dans la connaissance et dans la jouissance. L'extériorité de la lumière ne suffit pas à la libération du moi captif de soi.

La lumière et la connaissance nous apparaissent à leur rang dans l'hypostase et dans la dialectique qu'elle apporte : une manière pour le sujet affranchi de l'anonymat de l'exister, mais rivé à lui-même de par son identité d'existant (c'est-à-dire matérialisé) de prendre distance par rapport à sa matérialité. Mais séparée de cet événement ontologique, séparée de la ma-

TRANSCENDENCE

SVĚTLA A ROZUMU

Avšak sebezapomenutí, jasnost požitku, nepřetrhává nezrušitelné pouto náklonnosti já k sobě, jestliže toto světlo oddělíme od ontologické události materiální subjektu, kde má subjekt své místo, a jestliže toto světlo povýšíme na absolutno, kterému dáme jméno rozum. Interval prostoru daný světlem je světlem okamžitě pohlcen. Světlo je to, čím je něco jiné než já, ale jako by to „něco“ už vycházelo ze mne. Osvětlený předmět je něco, s čím se setkáváme, ale už tím, že je osvětlen, se s ním zároveň setkáváme, jako by vycházel z nás.⁹⁾ Nevyznačuje se podstatnou cizostí. Jeho transcendence je obalena imanencí. Právě sám se sebou se znovu nalézám v poznání i v požitku. Exteriorita světla nepostačuje k tomu, aby se já vysvobodilo ze sebezajetí.

Místo a význam, jaké světlo a poznání zaujímají, se nám ukázaly v hypostazi a v dialektice, kterou hypostaze přináší: pro subjekt osvobozený od bezječnosti existování, ale připoutaný k sobě samému svou identitou existujícího (tzn. materializovaného) světlo a poznání představují určitý způsob jak zacho-

térialité à laquelle d'autres dimensions de libération sont promises, la connaissance ne surmonte pas la solitude. La raison et la lumière par elles-mêmes, consomment la solitude de l'étant en tant qu'étant, accomplissent sa destinée d'être à tout le seul et unique point de repère.

En englobant le tout dans son universalité, la raison se retrouve elle-même dans la solitude. Le solipsisme n'est ni une aberration, ni un sophisme : c'est la structure même de la raison. Non point en raison du caractère «subjectif» des sensations qu'elle combine, mais en raison de l'universalité de la connaissance, c'est-à-dire de l'illimité de la lumière et de l'impossibilité pour aucune chose d'être en dehors. Par là la raison ne trouve jamais d'autre raison à qui parler. L'intentionnalité de la conscience permet de distinguer le moi des choses, mais ne fait pas disparaître le solipsisme puisque son élément, la lumière, nous rend maître du monde extérieur, mais est incapable de nous y découvrir un pair. L'objectivité du savoir rationnel n'enlève rien au caractère solitaire de la raison. Le retournement possible de l'objectivité en subjectivité est le thème même de l'idéalisme qui est une philosophie de la raison. L'objectivité de la lumière, c'est la subjectivité elle-même. Tout objet peut être dit en termes de conscience, c'est-à-dire être mis en lumière.

La transcendance de l'espace ne saurait être assurée comme réelle que si elle est fondée sur une transcendance sans retour au point de départ. La vie ne saurait devenir le chemin de la rédemption que si dans sa lutte avec la matière, elle rencontre un événement qui empêche sa transcendance quotidienne de retomber sur un point, toujours le même. Pour percevoir cette

vat odstup vůči své materiálnosti. Ale poznání oddělené od oné ontologické události, oddělené od materiálnosti, k níž jsou předurčeny ostatní dimenze osvození, samotu nepřekonává. Rozum a světlo samy od sebe stravují samotu jsoucího jakožto jsoucího, naplňují jeho osud být všemu jediným orientačním bodem.

Tím, že do své univerzality zahrnuje vše, i rozum se ocitá o samotě. Solipsismus není ani úchylka, ani sofismus: je to sama struktura rozumu. Vůbec ne vzhledem k „subjektivní“ povaze počítků, které kombinuje, nýbrž vzhledem k univerzalitě poznání, to znamená k nekonečnu světla a k tomu, že není možné, aby vůbec nějaká věc byla mimo. Proto rozum nikdy nenalézá jiný rozum, s nímž by rozmlouval. Intencionalita vědomí umožňuje rozlišit já od věci, ale neodstraňuje solipsismus, protože její element, světlo, z nás činí vládce vnějšího světa, přitom však není schopen objevit nám v tomto světě někoho, kdo by nám byl roven. Objektivita racionálního vědění neubírá rozumu nic na jeho samotářské povaze. Možný zvrát objektivit v subjektivitu je právě téma idealismu, který je filozofií rozumu. Objektivita světla, to je sama subjektivita. Každý objekt lze vyjádřit vědomě, to znamená osvětlit.

Transcendence prostoru může být zajištěna jako reálná, jen když je založena na transcendenci bez návratu k výchozímu bodu. Život se může stát cestou k vykoupění, jen když v boji s materií narazí na událost, jež zabrání jeho každodenní transcendenci, aby opětovně klesala k jednomu, stále témuž bodu. Abychom pochopili tuto transcendenci, která posiluje

transcendance qui soutient celle de la lumière, qui prête au monde extérieur une extériorité réelle, il faut revenir à la situation concrète où la lumière est donnée dans la jouissance c'est-à-dire à l'existence matérielle.

transcendenci světla a propůjčuje vnějšímu světu skutečnou exterioritu, je třeba se vrátit ke konkrétní situaci, kdy je světlo dáno v požitku, to znamená k materiální existenci.

III.

Nous nous sommes occupés du sujet seul ; seul du fait même qu'il est existant. La solitude du sujet tient à sa relation avec l'exister, dont il est le maître. Cette maîtrise sur l'exister est le pouvoir de commencer, de partir de soi ; partir de soi non pas pour agir, non pas pour penser, mais pour être.

Nous avons montré ensuite que la libération à l'égard de l'exister anonyme dans l'existant devient un enchaînement à soi, l'enchaînement même de l'identification. Concrètement, la relation de l'identification est l'encombrement du moi par le soi, le souci que le moi prend de soi, ou la matérialité. Abstraction faite de toute relation avec un avenir ou avec un passé, le sujet s'impose à soi, et cela, dans la liberté même de son présent. Sa solitude n'est pas initialement le fait qu'il est sans secours mais qu'il est jeté en pâture à lui-même, qu'il s'embourbe en lui-même. C'est cela, la matérialité. Aussi dans l'instant même de la transcendance du besoin, plaçant le sujet en face des nourritures, en face du monde comme nourriture, lui offre-t-elle une libération à l'égard de lui-même. Le monde offre au sujet la participation à l'exister sous forme de jouissance, lui permet par conséquent d'exister à distance de soi. Il est absorbé dans l'objet qu'il absorbe, et garde cependant

III.

Zabývali jsme se osamělým subjektem; osamělým už proto, že je existujícím. Samota subjektu vyplývá z jeho vztahu k existování, jehož je pánem. Tato vláda nad existováním je schopnost začít, vyjít ze sebe; subjekt vychází ze sebe ne proto, aby jednal nebo aby myslel, ale aby byl.

Dále jsme ukázali, že se osvobození vzhledem k anonymnímu existování v existujícím stává připoutaností k sobě, samotným poutem identifikace. Konkrétně: vztah identifikace znamená, že já je zataraseno sebou, že já se stará o sebe — vztah identifikace je materiální. Ponecháme-li stranou jakýkoli vztah k budoucnosti nebo minulosti, subjekt se vnucuje sobě, a to v samotné svobodě své přítomnosti. Jeho samota původně neznamená, že je bez pomoci, ale že je coby potřava předhozen sám sobě, že zabředá sám v sobě. Právě tohle je materiální. Tato materiálnost mu také přímo v okamžiku transcende potřeby, jež staví subjekt před živiny, před svět jako živinu, nabízí osvobození vzhledem k němu samotnému. Svět nabízí subjektu spoluúčast na existování v podobě požitku, tudíž mu umožňuje existovat s odstupem vůči sobě. Subjekt je absorbován v předmětu, který absorbuje, a přesto si

une distance à l'égard de cet objet. Toute jouissance est aussi sensation, c'est-à-dire connaissance, et lumière. Non point disparition de soi, mais oubli de soi et comme une première abnégation.

vůči němu zachovává odstup. Každý požitek je také počitek, to jest poznání a světlo. Tím se nikterak nevytrácí já, které je sebou, ale zapomíná na sebe — je to něco jako prvotní sebezapření.

Mais cette transcendance instantanée par l'espace ne fait pas sortir de la solitude. La lumière qui permet de rencontrer autre chose que soi, la fait rencontrer comme si cette chose sortait déjà de moi. La lumière, la clarté, c'est l'intelligibilité même, elle fait tout venir de moi, elle ramène toute expérience à un élément de reminiscence. La raison est seule. Et dans ce sens, la connaissance ne rencontre jamais dans le monde quelque chose de véritablement autre. C'est là la profonde vérité de l'idéalisme. Par là s'annonce une différence radicale entre l'extériorité spatiale et l'extériorité des instants, les uns par rapport aux autres.

Dans le concret du besoin, l'espace qui nous éloigne de nous-mêmes, est toujours à conquérir. Il faut le franchir, il faut prendre l'objet, c'est-à-dire il faut travailler de ses mains. Dans ce sens, «qui ne travaille pas, ne mange pas» est une proposition analytique. Les outils et la fabrication des outils poursuivent l'idéal chimérique de la suppression des distances. Dans la perspective qui s'ouvre sur l'outil à partir de l'outil moderne, — la machine, — on est frappé beaucoup plus par sa fonction qui consiste à supprimer le travail que par sa fonction d'instrument que Heidegger a envisagée exclusivement.

Tato okamžitá transcendance skrze prostor však nenuťí vyjít ze samoty. Světlo, které umožňuje setkat se s čímsi jiným než se sebou samým, dovoluje takové setkání, při němž ona věc jako by už vycházela ze mě. Světlo, jas — to je samotná inteligibilita; díky ní vše přichází ze mě, každou zkušenost převádí na součást reminiscence. Rozum je sám. A v tomto smyslu se poznání ve světě nikdy nesetkává s něčím skutečně jiným. V tom má idealismus hlubokou pravdu. Tak se ukazuje, že je radikální rozdíl mezi prostorovou exterioritou a vzájemnou exterioritou okamžiků, tj. exterioritou jedněch okamžiků vzhledem k druhým.

Je-li potřeba konkrétní, je vždy nutno dobýt prostor, který nás vzdaluje od nás samotných. Je třeba ho překročit, je třeba uchopit předmět, to znamená, že je třeba pracovat svými rukama. V tomto smyslu je návrh „kdo nepracuje, ať nejí“ analytickým návrhem. Nástroje a výroba nástrojů sledují chimérický ideál zrušení distancí. V perspektivě, jež se nástroji otevírá počínaje moderním nástrojem — strojem, — nás mnohem více zaráží jeho funkce spočívající v odstranění práce než jeho funkce instrumentu, kterou měl Heidegger výlučně na mysli.

Or, dans le travail, — c'est-à-dire dans l'effort, dans sa peine, et dans sa douleur, — le sujet retrouve le poids de l'existence qu'implique sa liberté même d'existant. La peine et la douleur, voilà les phénomènes auxquels se réduit en dernier lieu la solitude de l'existant et que nous allons examiner maintenant.

Právě v práci, to jest v úsilí, v trápení a bolesti, které s sebou nese, se subjekt znovu shledává s tíhou existence, již implikuje sama jeho svoboda existujícího. Trápení a bolest — to jsou fenomény, na něž se vposled redukuje samota existujícího. A tyto fenomény nyní prozkoumáme.

Dans la peine, dans la douleur, dans la souffrance, nous retrouvons, à l'état de pureté, le définitif, qui constitue la tragédie de la solitude. Définitif que l'extase de la jouissance n'arrive pas à surmonter. Deux points à souligner : c'est dans la douleur du besoin et du travail, et non pas dans l'angoisse du néant, que nous allons poursuivre l'analyse de la solitude ; c'est sur la douleur appelée, à la légère, physique que nous allons insister, car en elle l'engagement dans l'existence est sans aucune équivoque. Alors que dans la douleur morale on peut conserver une attitude de dignité et de componction et par conséquent déjà se libérer, la souffrance physique, à tous ses degrés, est une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence. Elle est l'irrémissibilité même de l'être. Le contenu de la souffrance se confond avec l'impossibilité de se détacher de la souffrance. Et ce n'est pas définir la souffrance par la souffrance, mais insister sur l'implication *sui generis* qui en constitue l'essence. Il y a dans la souffrance une absence de tout refuge. Elle est le fait d'être directement exposé à l'être. Elle est faite de l'impossibilité de fuir et de reculer. Toute l'acuité de la souffrance est dans cette impossibilité de recul. Elle est le fait d'être acculé à la vie et à l'être. Dans ce sens, la souffrance est l'impossibilité du néant.

V trápení, bolesti, utrpení se opět shledáváme s definitivností v čistém stavu, jež konstituuje tragédii samoty. S definitivností, kterou extáze požitku nedokáže překonat. Musíme tu zdůraznit dva body: naše další analýza samoty se zaměří na bolest z potřeby a práce a nikoli na úzkost z nicoty; zdůrazníme právě bolest, které se lehkomyšlně říká fyzická bolest, neboť v ní je angažovanost v existenci zcela jednoznačná. Jestliže v morální bolesti si lze zachovat důstojný i zkroušený postoj, a tím se už osvobodit, pak fyzická bolest jakéhokoli stupně znamená, že není možné odpoutat se od okamžiku existence. Fyzická bolest je sama neodvolatelnost bytí. Obsah utrpení splývá s nemožností odpoutat se od utrpení. A tím nedefinujeme utrpení utrpením, ale trváme na implikaci *sui generis*, která ustavuje jeho podstatu. V utrpení chybí jakékoli útočiště. Utrpení je fakt bytí bezprostředně vystaveného bytí. Sestává z nemožnosti utéci a ustoupit. Veškerá palčivost utrpení je v této nemožnosti ústupu. Je to fakt bytí dohnaného k životu a k bytí. V tomto smyslu je utrpení nemožnost nicoty.

Mais il y a dans la souffrance, en même temps que l'appel à un néant impossible, la proximité de la mort. Il n'y a pas seulement le sentiment et le savoir que la souffrance peut aboutir à la mort. La douleur en elle-même comporte comme un paroxysme, comme si quelque chose de plus déchirant encore que la souffrance allait se produire, comme si malgré toute absence de dimension de repli qui constitue la souffrance, il y avait encore un terrain libre pour un événement, comme s'il fallait encore s'inquiéter de quelque chose, comme si nous étions à la veille d'un événement au delà de celui qui est jusqu'au bout dévoilé dans la souffrance. La structure de la douleur qui consiste dans son attachement même à la douleur, se prolonge encore, mais jusqu'à un inconnu qu'il est impossible de traduire en termes de lumière, c'est-à-dire qui est réfractaire à cette intimité de soi à moi à laquelle retournent toutes nos expériences. L'inconnu de la mort qui ne se donne pas d'emblée comme néant, mais qui est corrélatif d'une expérience de l'impossibilité du néant signifie non pas que la mort est une région dont personne n'est revenu et qui par conséquent demeure, en fait, inconnue ; l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière ; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère.

Cette façon pour la mort de s'annoncer dans la souffrance, en dehors de toute lumière, est une expérience de la passivité du sujet qui jusqu'alors a été actif, qui demeurerait actif même quand il était débordé par sa propre nature, mais réservait sa possibilité d'assumer son état de fait. Je dis : une expérience de la passivité. Façon de parler, car expérience signifie toujours

Ale v utrpení je současně s apelem na nicotu, jež není možná, i blízkost smrti. Není tu jen pocit a vědomí, že utrpení může vyústit v smrt. Bolest sama o sobě zahrnuje jakýsi paroxysmus, jako kdyby mělo vzniknout něco ještě drásavějšího než utrpení, jako kdyby navzdory tomu, že zcela chybí dimenze, kam by bylo možné ustoupit, tedy navzdory absenci, která konstituuje utrpení, byl ještě volný prostor pro událost, jako kdyby ještě bylo třeba znepokojovat se něčím, jako kdybychom byli v očekávání nějaké blízké události za událostí, která se až do konce nezakrytě ukazuje v utrpení. Struktura bolesti, jež spočívá v její samotné přichylnosti k bolesti, se ještě prodlužuje, ale až do jakéhosi neznáma, které nelze vyjádřit v termínech světla — neznáma, které vzdoruje onomu důvěrnému vztahu já k sobě, k němuž se vracejí všechny naše zkušenosti. Neznámo smrti, jež se nenabízí jednorázově jako nicota, ale je souvztažné se zkušeností, že nicota není možná, neznamená, že smrt je oblastí, z níž se nikdo nevrátil a která tudíž zůstává fakticky neznámá; neznámo smrti znamená, že sám vztah ke smrti se nemůže dít ve světle, že subjekt je ve vztahu k tomu, co nepřichází z něho. Mohli bychom říci, že je to vztah k mysteriu.

Tento způsob, jakým se smrt ohlašuje v utrpení mimo jakékoli světlo, představuje pro subjekt zkušenost s pasivitou — pro subjekt, který byl až doposud aktivní, který, i když byl přesahován svou vlastní přirozeností, zůstával aktivní, ale vyhrazoval si možnost vzít na sebe svůj faktický stav. Když říkám „zkušenost s pasivitou“, jsou to jenom slova, protože zkušenost

déjà connaissance, lumière et initiative ; car expérience signifie aussi retour de l'objet vers le sujet. La mort comme mystère tranche sur l'expérience ainsi comprise. Dans le savoir, toute passivité est, par l'intermédiaire de la lumière, activité. L'objet que je rencontre est compris et, somme toute, construit par moi, alors que la mort annonce un événement dont le sujet n'est pas le maître, un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet.

Notons tout de suite ce que cette analyse de la mort dans la souffrance présente de particulier, par rapport aux célèbres analyses heideggeriennes de *l'être pour la mort*. L'être pour la mort, dans l'existence authentique de Heidegger, est une lucidité suprême et, par là, une virilité suprême. C'est l'assomption de la dernière possibilité de l'existence par le *Dasein*, qui rend précisément possibles toutes les autres possibilités⁵⁾, qui rend par conséquent possible le fait même de saisir une possibilité, c'est-à-dire l'activité et la liberté. La mort est, chez Heidegger, événement de liberté, alors que, dans la souffrance, le sujet nous semble arriver à la limite du possible. Il se trouve enchaîné, débordé et en quelque manière passif. La mort est dans ce sens la limite de l'idéalisme.

Je me demande même comment le trait principal de notre relation avec la mort a pu échapper à l'attention des philosophes. Ce n'est pas du néant de la mort dont précisément nous ne savons rien que l'analyse doit partir, mais d'une situation où quelque chose d'absolument inconnaissable apparaît ; absolument inconnaissable, c'est-à-dire étranger à toute lumière, rendant impossible toute assomption de possibilité, mais où nous-mêmes sommes saisis.

vždy už znamená poznání, světlo a iniciativu; protože zkušenost znamená také návrat objektu k subjektu. Smrt jako mysterium nedává žádnou příležitost takto pochopené zkušenosti. Ve vědění je každá pasivita prostřednictvím světla aktivitou. Objekt, s nímž se setkávám, je mnou pochopen a koneckonců i vytvořen, zatímco smrt ohlašuje událost, nad níž subjekt nemá vládu, událost, vzhledem k níž subjekt už není subjekt.

Hned poznamenejme, co je na této analýze smrti v utrpení zvláštního vzhledem k proslulým heideggerovským analýzám *bytí k smrti*. V Heideggerově autentické existenci je bytí k smrti svrchovanou jasnoživotí a tím i svrchovanou mužností. Je to předpoklad poslední možnosti existence prostřednictvím *Dasein*, který právě umožňuje všechny ostatní možnosti,⁶⁾ který tudíž umožňuje sám fakt chopit se možnosti, to znamená aktivitu i svobodu. Smrt je u Heideggera událost svobody — nám se však zdá, že v utrpení subjekt dospívá na hranici možného. Je spoután, přesahován a jaksí pasivní. Smrt je v tomto smyslu hranicí idealismu.

Dokonce si kladu otázku, jak mohl tento hlavní rys našeho vztahu ke smrti uniknout pozornosti filozofů. Analýza nesmí vycházet z nicoty smrti, o níž právě nic nevíme, ale ze situace, kdy se zjevuje něco absolutně nepoznatelného — absolutně nepoznatelného, to znamená cizího každému světlu, znemožňujícího jakýkoli předpoklad možnosti, kdy jsme však my sami uchopeni.

C'est pourquoi la mort n'est jamais un présent. C'est un truisme. L'adage antique destiné à dissiper la crainte de la mort : Si tu es, elle n'est pas ; si elle est, tu n'es pas, — méconnaît sans doute tout le paradoxe de la mort, puisqu'il efface notre relation avec la mort qui est une relation unique avec l'avenir. Mais du moins cet adage insiste-t-il sur cet éternel avenir de la mort. Le fait qu'elle déserte tout présent ne tient pas à notre évansion devant la mort et à un impardonnable divertissement à l'heure suprême, mais au fait que la mort est *insaisissable*, qu'elle marque la fin de la virilité et de l'héroïsme du sujet. Le maintenant, c'est le fait que je suis maître, maître du possible, maître de saisir le possible. La mort n'est jamais maintenant. Quand la mort est là, je ne suis plus là, non point parce que je suis néant, mais parce que je ne suis pas à même de saisir. Ma maîtrise, ma virilité, mon héroïsme de sujet ne peut être virilité ni héroïsme par rapport à la mort. Il y a dans la souffrance au sein de laquelle nous avons saisi ce voisinage de la mort — et encore sur le plan du phénomène — ce retournement de l'activité du sujet en passivité. Non point dans l'instant de souffrance ou, acculé à l'être, je le saisis encore, où je suis encore sujet de la souffrance, mais dans le pleur et le sanglot, vers lesquels la souf-

Proto smrt nikdy není nějaká přítomnost. To je truismus. Starobylé rčení, jež má rozptýlit obavy ze smrti: Jsi-li ty, není ona; je-li ona, nejsi ty, zřejmě neuznává úplný paradox smrti, protože stírá náš vztah ke smrti, který je jediným vztahem k budoucnosti. Toto rčení však alespoň trvá na oné věčné budoucnosti smrti. To, že smrt dezertuje z jakékoli přítomnosti, nevyplývá z našeho útěku před smrtí a neomluvitelného rozptýlení, k němuž dochází v poslední hodině, ale z faktu, že smrt je *neuchopitelná* i nepochopitelná, že vyznačuje konec mužnosti a heroismu subjektu. Ono „nyní“ nebo „teď“ znamená fakt, že jsem pánem, pánem možného, že v mé moci je chopit se možného. Smrt nikdy není „teď“. Když se dostaví smrt, už tady nejsem já, ale vůbec ne proto, že jsem nicota, nýbrž proto, že už nejsem s to uchopit i pochopit. Moje moc, moje mužnost, můj subjektivní heroismus nemohou být vzhledem ke smrti mužnost ani heroismus. Onen zvrát aktivity subjektu v pasivitu nastává v utrpení, uprostřed nějž jsme postřehli blízkost smrti — a to ještě v rovině fenoménu. Dochází k němu nikoli ve chvíli utrpení, kdy, dohnán k bytí, tuto chvíli ještě vnímám, kdy ještě jsem subjektem utrpení, ale v pláči

france s'invertit ; là où la souffrance atteint à sa pureté, où il n'y a plus rien entre nous et elle, la suprême responsabilité de cette assumption extrême tourne en suprême irresponsabilité, en enfance. C'est cela le sanglot et par là précisément il annonce la mort. Mourir, c'est revenir à cet état d'irresponsabilité, c'est être la secousse enfantine du sanglot.

Vous me permettrez de revenir encore une fois à Shakespeare, dont j'ai abusé au cours de ces conférences. Mais il me semble parfois que toute la philosophie n'est qu'une méditation de Shakespeare. Le héros de la tragédie n'assume-t-il pas la mort ? Je me permettrai d'analyser très brièvement la fin de Macbeth. Macbeth apprend que la forêt de Birnam marche sur le château de Dunsinane, et c'est le signe de la défaite : la mort approche. Quand ce signe se réalise, Macbeth dit : «Souffle, vent ! Viens, naufrage !» Mais tout de suite après : «Sonne la cloche d'alarme, etc... Nous mourrons au moins notre harnais sur le dos». Avant la mort, il y aura combat. Le second signe de la défaite ne s'est pas encore produit. Les sorcières n'avaient-elles pas prédit qu'un homme né d'une femme ne pouvait rien contre Macbeth ? Mais voici Macduff qui n'est pas né d'une femme. La mort est pour maintenant. «Maudite soit la langue qui me parle ainsi, crie Macbeth à Macduff qui lui apprend sa puissance sur lui, car elle a découragé la meilleure partie de l'homme que je suis... Je ne combattrai pas avec toi.»

Voilà cette passivité, quand il n'y a plus d'espoir. Voilà ce que j'ai appelé la fin de la virilité. Mais immédiatement l'espoir renaît, et voici les derniers mots de Macbeth :

a vzlykotu, v něž se utrpení obrací; tady, kde utrpení dosahuje čirosti, kde už není nic mezi námi a jím, svrchovaná odpovědnost za tento extrémní předpoklad přechází ve svrchovanou nezodpovědnost, v dětinství. Právě to je vzlykot a právě tím ohlašuje smrt. Zemřít znamená vrátit se k tomuto stavu nezodpovědnosti, to jest otřásat se dětskými vzlyky.

Dovolte, abych se ještě jednou vrátil k Shakespearoví, kterého jsem během těchto přednášek zneužil. Někdy mi však připadá, že veškerá filozofie je jen shakespearovskou meditací. Cožpak ale hrdina tragédie nebere na sebe smrt? Dovolím si velmi stručně analyzovat Macbethův konec. Macbeth se dovídá, že birnamský les táhne na dunsinanský hrad, a to je znamení porážky: smrt se blíží. Když se toto znamení potvrdí, Macbeth říká: „Duj, větre, přijď, bouře!“ Ale hned potom: „Bij, zvone, na poplach... Když zemřít, v brnění si zemřem aspoň!“ Před smrtí dojde k boji. Druhé znamení porážky se ještě neobjevilo. Čarodějnice přece předpověděly, že muž zrozený z ženy proti Macbethovi nic nezmuže! Ale už je tady Macduff, který se nezrodil z ženy. A tentokrát přichází smrt. „Buď proklet jazyk, který mi to říká,“ křičí Macbeth na Macduffa, který mu oznamuje, že má nad ním moc, neboť „mé mužnosti mi zchromil lepší část... S tebou bít se nechci.“

Tady máme onu pasivitu, když už není naděje. Tady je to, co jsem nazval koncem mužnosti. Vzápětí se však naděje oživuje a zde jsou poslední Macbethova slova:

»Bien que le bois de Birnam soit venu à Dunsinane et que je t'aie en face de moi, toi qui n'es pas né de la femme, j'essayerai cependant ma dernière chance.»

Il y a, avant la mort, toujours une dernière chance, que le héros saisit, et non pas la mort. Le héros est celui qui aperçoit toujours une dernière chance ; c'est l'homme qui s'obstine à trouver des chances. La mort n'est donc jamais assumée ; elle vient. Le suicide est un concept contradictoire. L'éternelle imminence de la mort fait partie de son essence. Dans le présent où la maîtrise du sujet s'affirme, il y a espoir. L'espoir ne s'ajoute pas à la mort par une espèce de *salto-mortale*, par une espèce d'inconséquence ; il est dans la marge même qui, au moment de la mort, est donnée au sujet qui va mourir. *Spiro-spero*. De cette impossibilité d'assumer la mort, *Hamlet* précisément est un long témoignage. Le néant est impossible. C'est lui qui aurait laissé à l'homme la possibilité d'assumer la mort d'arracher à la servitude de l'existence une suprême maîtrise. «To be or not to be» est une prise de conscience de cette impossibilité de s'anéantir.

„Birnamský les ač ztekl Dunsinan,
ač ty tu stojíš, z ženy nenarozen,
já zkouším poslední (šanci).“^{*)}

Před smrtí je vždycky poslední šance, již se hrdina chápe — a není to smrt. Hrdina je ten, kdo vždy vidí poslední šanci; je to člověk, který tvrdošíjně hledá šance. Proto smrt nelze nikdy vzít na sebe; smrt přichází. Sebevražda je kontradiktorní pojem. Věčná bezprostřednost smrti patří k její esenci. V přítomnosti, kde se vlada subjektu stvrzuje, je naděje. Naděje se nepřipojuje ke smrti jakýmsi *salto-mortale*, jakousi nedůsledností; naděje je na onom pokraji, který je v okamžiku smrti dán subjektu, jenž zemře. *Spiro-spero*. Právě *Hamlet* je dlouhým svědectvím o této nemožnosti vzít smrt na sebe. Nicota, jež by člověku ponechala možnost vzít smrt na sebe, vyrvat otroctví existence svrchovanou moc, není možná. „To be or not to be“ znamená uvědomit si, že není možné se znicotnit.

*) V citátech používáme překlad Erika H. Saudka — *Macbeth*, Praha, Odeon 1978.

Que pouvons-nous tirer de cette analyse de la mort ? Elle devient la limite de la virilité du sujet, de cette virilité qui par l'hypostase a été rendue possible au sein de l'être anonyme, et qui s'est manifestée dans le phénomène du présent, dans la lumière. Non point qu'il existe des entreprises impossibles au sujet, que ses pouvoirs soient en quelque manière finis ; la mort n'annonce pas une réalité contre laquelle nous ne pouvons rien, contre laquelle notre puissance est insuffisante ; des réalités dépassant nos forces surgissent déjà dans le monde de la lumière. Ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne *pouvons plus pouvoir* ; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise même de sujet.

Cette fin de maîtrise indique que nous avons assumé l'exister de telle manière qu'il peut nous arriver un *événement* que nous n'assumons plus, pas même de la façon dont, toujours submergé par le monde empirique, nous l'assumons par la vision. Un événement nous arrive sans que nous ayons absolument rien «a priori», sans que nous puissions avoir le moindre projet, comme cela se dit aujourd'hui. La mort, c'est l'impossibilité d'avoir un projet. Cette approche de la mort indique que nous sommes en relation avec quelque chose qui est absolument autre, quelque chose portant

Co můžeme z této analýzy smrti vyvodit? Smrt se stává limitem mužnosti subjektu, oné mužnosti, která byla umožněna hypostazí uprostřed bezejmenného bytí a která se projevila ve fenoménu přítomnosti, ve světle. To vůbec neznamena, že by existovaly podniky, které by pro subjekt nebyly možné, že by jeho moc jaksi skončila; smrt neohlašuje skutečnost, proti níž nic nezmožeme, vůči níž je naše moc nedostačivá; skutečnosti přesahující naše síly se totiž vynořují už ve světě světla. Pro blížící se smrt je důležité to, že v určité chvíli *už nemůžeme moci*; a právě tím subjekt ztrácí svou subjektivou vládu.

Tento konec vlády poukazuje na to, že jsme vzali existování na sebe takovým způsobem, že se nám může přihodit *událost*, kterou už na sebe nebereme, a to ani způsobem, jímž ji, stále zaplavovanou empirickým světem, bereme na sebe skrze vizi. Událost se nám přihází, aniž bychom vůbec měli něco „apriori“, aniž bychom měli, jak se dnes říká, byť sebemenší projekt. Smrt — to je nemožnost mít projekt. Blížkost smrti poukazuje na to, že jsme ve vztahu k něčemu, co je absolutně jiné, k něčemu, co nese jinakost, ne jako

l'altérité, non pas comme une détermination provisoire, que nous pouvons assimiler par la jouissance, mais quelque chose dont l'existence même est faite d'altérité. Ma solitude ainsi n'est pas confirmée par la mort, mais brisée par la mort.

Par là, disons-le tout de suite, l'existence est pluraliste. Le pluriel n'est pas ici une multiplicité d'existants, il apparaît dans l'exister même. Dans l'exister même de l'existant, jusqu'alors jalousement assumé par le sujet seul et manifesté par la souffrance, s'insinue une pluralité. Dans la mort, l'exister de l'existant s'aliène. Certes, l'Autre qui s'annonce ne possède pas cet exister, comme le possède le sujet ; son emprise sur mon exister est mystérieuse ; non pas inconnue, mais inconnaissable, réfractaire à toute lumière. Mais cela indique précisément que l'autre n'est en aucune façon un autre moi-même participant avec moi à une existence commune. La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous ; la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère. C'est son extériorité, ou plutôt son altérité, car l'extériorité est une propriété de l'espace et ramène le sujet à lui-même par la lumière, qui constitue tout son être.

Par conséquent, seul un être arrivé à la crispation de sa solitude par la souffrance et à la relation avec la mort, se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible. Relation avec l'autre qui ne sera jamais le fait de saisir une possibilité. Il faudrait la caractériser en des termes qui tranchent sur les relations qui décrivent la lumière. Je pense que la relation eroti-

provizorní determinaci, kterou můžeme požítkem asimilovat, ale k něčemu, jehož samotnou existenci tvoří jinakost. Smrt tak nepotvrzuje moji samotu, ale rozbíjí ji.

Tím je existence — a zdůrazněme to hned — pluralistická. Plurál zde neznamená mnohost existujících, objevuje se v existování samém. Do existování existujícího, které až dosud bral žárlivě na sebe osamocený subjekt a které se projevovalo utrpením, se vkrádá pluralita. Ve smrti se existování existujícího odcizuje. Jistě: ohlašující se Jiné nemá ono existování, jako je má subjekt; jeho vláda nad mým existováním je mystériózní; nikoli neznámá, ale nepoznatelná, vzdorující veškerému světlu. Avšak právě to indikuje, že jiné není žádným způsobem nějaké jiné moje já, které by se se mnou podílelo na společné existenci. Vztah k jinému není idylickým a harmonickým vztahem jednoty ani sympatií, jíž se dokážeme vmyslit do jeho situace, takže mu přiznáme, jakkoli stojí mimo nás, že se nám podobá; vztah k jinému je vztahem k Mystériu. Právě exteriorita jiného nebo spíše jeho jinakost, neboť exteriorita je vlastnost prostoru a prostřednictvím světla přivádí subjekt k němu samotnému, ustavuje celé jeho bytí.

Tudíž pouze bytí, které utrpením dospělo ke křečovitě tísní své samoty a ke vztahu ke smrti, se ocitá na půdě, kde se vztah k jinému stává možným. Vztah k jinému, který nikdy nebude znamenat fakt „chopit se možnosti“. Tento vztah by bylo nutno charakterizovat termíny, které nedají žádnou příležitost vztahům po-

que nous en fournit le prototype. L'Eros, fort comme la mort, nous fournira la base de l'analyse de cette relation avec le mystère. A condition de l'exposer dans des termes tout à fait différents de ceux du platonisme qui est un monde de la lumière.

Mais il est possible de tirer de cette situation de la mort, où le sujet n'a plus aucune possibilité à saisir, un autre caractère de l'existence avec l'autre. Ce qui n'est en aucune façon saisi, c'est l'avenir; l'extériorité de l'avenir est totalement différente de l'extériorité spatiale par le fait précisément que l'avenir est absolument surprenant. L'anticipation de l'avenir, la projection de l'avenir, accréditées comme l'essentiel du temps par toutes les théories de Bergson à Sartre, ne sont que le présent de l'avenir et non pas l'avenir authentique; l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre. Parler de temps dans un sujet seul, parler d'une durée purement personnelle, nous semble impossible.

pisujícím světlo. Domnívám se, že erotický vztah nabízí prototyp. Eros, silný jako smrt, bude základem naší analýzy tohoto vztahu k mysteriu. Ovšem za předpokladu, že ho vyložíme zcela odlišně než v termínech platonismu, který je světem světla.

Ale z této situace smrti, kdy subjekt už nemá žádnou možnost chápat, je možné vyvodit další rys existence s jiným. To, co není žádným způsobem pochopeceno, je budoucnost; exteriorita budoucnosti je naprosto odlišná od exteriority prostoru právě faktem, že budoucnost je absolutně překvapivá. Anticipace budoucnosti nebo projekce budoucnosti, jimž všechny teorie od Bergsona až po Sartra přiznávají, že jsou pro čas tím hlavním, znamenají pouze přítomnost budoucnosti, nikoli autentickou budoucnost; budoucnost je to, co není uchopeno, co na nás padá a zmocňuje se nás. Budoucnost je jiné. Vztah k budoucnosti je sám vztah k jinému. Zdá se nám, že mluvit o čase v osamoceném subjektu, mluvit o ryze osobním trvání není možné.

Nous venons de montrer dans la mort la possibilité de l'événement. Et nous avons opposé cette possibilité de l'événement où le sujet n'est plus maître de l'événement, à la possibilité de l'objet dont le sujet est toujours le maître et avec lequel, en somme, il est toujours seul. Nous avons caractérisé cet événement comme mystère, précisément parce qu'il ne pouvait être anticipé, c'est-à-dire saisi ; qu'il ne pouvait entrer dans un présent ou qu'il y entraît comme ce qui n'y entre pas. Mais la mort ainsi annoncée comme autre, comme aliénation de mon existence, est-elle encore *ma* mort ? Si elle ouvre une issue à la solitude, ne va-t-elle pas simplement écraser cette solitude, écraser la subjectivité même ? Il y a en effet dans la mort un abîme entre l'événement et le sujet auquel il arrivera. L'événement qui ne peut être saisi, comment peut-il encore arriver à moi ? Quelle peut être la relation de l'autre avec l'étant, avec l'existant ? Comment l'existant peut-il exister comme mortel et cependant persévérer dans sa «personnalité», conserver sa conquête sur l'«il y a» anonyme, sa maîtrise du sujet, sa conquête de la subjectivité ? L'étant peut-il entrer en relation avec l'autre sans laisser écraser par l'autre son soi-même ?

Právě jsme ukázali možnost události ve smrti. A tuto možnost události, kdy subjekt už není pánem události, jsme postavili proti možnosti objektu, jímž subjekt vždy vládne a s nímž je celkem vzato vždy sám. Tuto událost jsme charakterizovali jako mysterium, a to proto, že nemohla být anticipována, to znamená uchopena, že nemohla vstoupit do přítomnosti nebo že do ní vstupovala jako to, co do ní nevchází. Je však smrt takto ohlášená jako jiné, jako odcizení mé existence ještě *moje* smrt? Jestliže nabízí východisko ze samoty, neznamená to, že vzápětí jednoduše rozbije samotu, rozdrťí samu subjektivitu? Ve smrti se totiž otevírá propast mezi událostí a subjektem, jemuž se tato událost přihodí. Jak se mi ještě může přihodit událost, která nemůže být pochopena i uchopena? Jaký může být vztah jiného k jsoucímu, k existujícímu? Jak může existující existovat jako smrtelník, a přece setrvávat ve své „personalitě“, uchovávat si svou vládu nad anonymním „(ono) je“, svou moc subjektu, svoje vydobyté panství nad subjektivitou? Může jsoucí navázat styk s jiným, aniž by nechal rozdrtit své vlastní já jiným?

Cette question doit être posée d'abord, parce que c'est le problème même de la conservation du moi dans la transcendance. Si la sortie de la solitude doit être autre chose que l'absorption du moi dans le terme vers lequel il se projette, et si, d'autre part, le sujet ne peut pas assumer la mort, comme il assume l'objet, sous quelle forme peut se faire cette conciliation entre le moi et la mort ? Comment le moi peut-il tout de même assumer la mort sans cependant l'assumer comme une possibilité ? Si en face de la mort on ne peut plus pouvoir, comment peut-on encore rester soi devant l'événement qu'elle annonce ?

Le même problème est impliqué dans une description fidèle du phénomène même de la mort. Le pathétique de la douleur ne consiste pas seulement dans l'impossibilité de fuir l'exister, d'y être acculé, mais aussi dans l'effroi de sortir de cette relation de lumière dont la mort annonce la transcendance. Nous préférons comme Hamlet cette existence connue à l'existence inconnue. Comme si l'aventure dans laquelle l'existant est entré par l'hypostase était son seul recours, le seul refuge contre ce qu'il y a d'intolérable dans cette aventure. Il y a dans la mort la tentation du néant de Lucrèce, et le désir de l'éternité de Pascal. Ce ne sont pas deux attitudes distinctes : nous voulons à la fois mourir et être.

Le problème ne consiste pas à arracher une éternité à la mort, mais à permettre de l'accueillir, de conserver au moi, au milieu d'une existence où un événement lui arrive, la liberté acquise par l'hypostase. Situation que l'on peut appeler la tentative de vaincre la mort où, à la fois, l'événement arrive et où cependant le sujet sans l'accueillir, comme on accueille une chose, un objet, fait face à l'événement.

Tuto otázku si musíme položit nejdříve, protože představuje sám problém zachování já v transcendenci. Má-li být východ ze samoty něčím jiným než tím, že já je absorbováno mezním bodem, k němuž se vrhá, a nemůže-li na druhé straně subjekt vzít smrt na sebe, tak jako bere na sebe objekt, v jaké podobě se může uskutečnit ono usmíření mezi já a smrtí? Jak já přesto může vzít smrt na sebe, aniž by ji ovšem bralo na sebe jako možnost? Jestliže tváří v tvář smrti už nelze moci, jak lze ještě zůstat sebou vzhledem k události, kterou ohlašuje?

Věrný popis samotného fenoménu smrti implikuje též problém. Patos bolesti netkví pouze v tom, že není možné utéci existování, že jsme k němu dohnáni, ale také v děsu, že z tohoto jasného vztahu, jehož transcenci smrt ohlašuje, odcházíme. Stejně jako Hamlet dáváme přednost této známé existenci před existencí neznámou. Jako kdyby dobrodružství, do něž existující vstoupil hypostazí, bylo jeho jedinou záchranou, jediným útočištěm před tím, co je v tomto dobrodružství nepřipustné. Ve smrti je jak Lukreciovo pokušení nicoty, tak Pascalova touha po věčnosti. Nejsou to dva rozdílné postoje: chceme zároveň zemřít i být.

Problém nespočívá v tom, že se smrti vyrve věčnost, ale v tom, že se umožní, aby byla přijata, aby v já byla uchována svoboda získaná hypostazí uprostřed existence, kde se mu událost přihází. Je to situace, kterou můžeme nazvat snahou zvítězit nad smrtí, kdy zároveň událost nastává a kdy subjekt, aniž by ji přijímal, jako se přijímá věc, objekt, přesto čelí události.

Nous venons de décrire une situation dialectique. Nous allons maintenant montrer une situation concrète où cette dialectique s'accomplit. Méthode sur laquelle il nous est impossible de nous expliquer longuement ici et à laquelle nous avons constamment recours. On voit en tout cas qu'elle n'est pas phénoménologique jusqu'au bout.

Cette situation où l'événement arrive à un sujet qui ne l'assume pas, qui ne peut rien pouvoir à son égard, mais où cependant il est en face de lui d'une certaine façon, c'est la relation avec autrui, le face-à-face avec autrui, la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui. L'autre «assumé» — c'est autrui.

Je dirai dans ma dernière conférence la signification de cette rencontre.

Právě jsme popsali dialektickou situaci. Nyní ukážeme konkrétní situaci, v níž se tato dialektika naplňuje jako metoda, kterou tu nemůžeme obsírně vysvětlovat a k níž neustále odkazujeme. V každém případě vidíme, že není až do důsledků fenomenologická.

Tato situace, kdy se událost přihází subjektu, který ji nebere na sebe, který vůči ní nic nezmůže, kdy však subjekt přece jen určitým způsobem stojí tváří v tvář události, znamená vztah k druhému, značí tvář v tvář druhému, setkání s obličejem, který současně dává i zcizuje druhého. To jiné, které subjekt „bere na sebe“ — to je druhý.

V poslední přednášce promluvíme o významu tohoto setkání.

J'espère pouvoir montrer cette relation comme entièrement différente de ce qu'on nous propose tant du côté existentialiste que du côté marxiste. Aujourd'hui, je voudrais du moins indiquer la référence du temps lui-même à cette situation de face-à-face avec autrui.

L'avenir que donne la mort, l'avenir de l'événement n'est pas encore le temps. Car cet avenir qui n'est à personne, cet avenir que l'homme ne peut pas assumer, pour devenir un élément du temps doit tout de même entrer en relation avec le présent. Quel est le lien entre les deux instants, qui ont entre eux tout l'intervalle, tout l'abîme qui sépare le présent et la mort, cette marge à la fois insignifiante mais à la fois infinie où il y a toujours assez de place pour l'espoir ? Ce n'est certainement pas une relation de pure contiguïté qui transformerait le temps en espace, mais ce n'est pas non plus l'élan du dynamisme et de la durée, puisque pour le présent ce pouvoir d'être au delà de lui-même et d'empiéter sur l'avenir nous semble précisément exclu par le mystère même de la mort.

La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps ; l'empiètement du

Doufám, že budu s to ukázat, jak se tento vztah liší od toho, co nám navrhnou existencialisté nebo marxisté. Dnes bych chtěl alespoň poukázat na to, jak sám čas odkazuje k této situaci tváří v tvář druhému.

Budoucnost, kterou dává smrt, budoucnost události ještě není čas. Neboť tato budoucnost, která nepatří nikomu, tato budoucnost, kterou člověk nemůže vzít na sebe, stejně musí navázat styk s přítomností, aby se stala elementem času. Co poutá dva okamžiky, mezi nimiž je celý interval, úplná propast, jež odděluje přítomnost a smrt, ona zároveň bezvýznamná i nekonečná mezera, kde je vždy dost místa pro naději? Určitě to není vztah založený na pouhém sousedství, který by transformoval čas v prostor, ale také to není elán dynamismu a trvání, protože se nám zdá, že pokud jde o přítomnost, samo mysterium smrti vylučuje onu moc být za hranicí sebe sama a zasahovat do budoucnosti.

Jako by se vztah k budoucnosti, přítomnost budoucnosti v přítomnosti, zase uskutečňoval v situaci tváří v tvář druhému. Situace tváří v tvář by pak byla samotným uskutečněním času; zasahování přítomnos-

présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective. La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire.

ti do budoucnosti není fakt osamoceného subjektu, ale intersubjektivní relace. Postavení času je ve vztahu mezi lidmi nebo v historii.

IV.

Dans la dernière conférence, j'étais parti de la souffrance comme événement où l'existant est arrivé à accomplir toute sa solitude, c'est-à-dire toute l'intensité de son lien avec lui-même, et tout le définitif de son identité, et à la fois où il se trouve en relation avec l'événement qu'il n'assume pas, à l'égard duquel il est pure passivité, qui est absolument autre, à l'égard duquel il ne peut plus pouvoir. Ce futur de la mort détermine pour nous l'avenir, l'avenir dans la mesure où il n'est pas présent. Il détermine ce qui dans l'avenir tranche sur toute anticipation, sur toute projection, sur tout élan. Partir d'une telle notion de l'avenir pour comprendre le temps, c'est ne jamais plus rencontrer le temps comme une «image mobile de l'éternité immobile».

Quand on enlève au présent toute anticipation, l'avenir perd toute conaturalité avec le présent. Il n'est pas enfoui au sein d'une éternité préexistante, où nous viendrions le prendre. Il est absolument autre et nouveau. Et c'est ainsi qu'on peut comprendre la réalité même du temps, l'absolue impossibilité de trouver dans le présent l'équivalent de l'avenir, le manque de toute prise sur l'avenir.

IV.

V poslední přednášce jsem vyšel z utrpení jakožto události, kdy existující dospěl k tomu, že naplnil veškerou svou samotu, to znamená veškerou intenzitu svého pouta se sebou samým, veškerou definitivnost své identity, a kdy se zároveň ocitá ve vztahu k události, kterou nebere na sebe, vůči níž je čirou, absolutně jinou pasivitou, vůči níž už nemůže moci. Pro nás tato budoucnost smrti podmiňuje budoucnost — budoucnost v té míře, v jaké není přítomností. Podmiňuje to, co v budoucnosti jednoznačně nepřipouští žádnou anticipaci, projekci, žádný elán. Vydeme-li z tohoto pojetí budoucnosti, abychom pochopili čas, znamená to, že se už nikdy nesetkáme s časem jako „pohyblivým obrazem nehybné věčnosti“.

Odejme-li přítomnosti jakoukoli anticipaci, budoucnost ztrácí jakoukoli spolupřirozenost s přítomností. Není skryta v nějaké preexistující věčnosti, kam bychom si pro ni přišli. Je absolutně jiná a nová. A právě tak můžeme pochopit samu realitu času, čili to, že je naprosto nemožné najít v přítomnosti ekvivalent budoucnosti, že v přítomnosti chybí moc nad budoucností.

Certes, la conception bergsonienne de la liberté par la durée tend au même but. Mais elle conserve au présent un pouvoir sur l'avenir : la durée est création. Il ne suffit pas pour critiquer cette philosophie sans mort de la situer dans tout le courant de la philosophie moderne qui fait de la création l'attribut principal de la créature. Il s'agit de montrer que la création elle-même suppose une ouverture sur un mystère. L'identité du sujet par elle-même est incapable de la donner. Pour soutenir cette thèse nous avons insisté sur l'exister anonyme et irrémisissable qui constitue comme un univers plein, sur l'hypostase qui aboutit à la maîtrise d'un existant sur l'exister, mais qui par là même s'enferme dans le définitif de l'identité que sa transcendance spatiale ne défait pas. Il ne s'agit pas de contester le fait de l'anticipation auquel les descriptions bergsoniennes de la durée nous ont habitués ; il s'agit d'en montrer les conditions ontologiques ; elles sont le fait plutôt que l'oeuvre d'un sujet en relation avec le mystère, lequel est, si l'on peut dire, la dimension même qui s'ouvre à un sujet enfermé en lui-même. C'est précisément la raison pour laquelle l'oeuvre du temps est profonde. Elle n'est pas simplement le renouvellement par la création : celle-ci reste accrochée au présent, ne donne au créateur que la tristesse de Pygmalion. Plus que le renouvellement de nos états d'âme, de nos qualités, le temps est essentiellement une nouvelle naissance.

Jistě, Bergsonovo pojetí svobody skrze trvání směřuje k těmž cíli, avšak uchovává přítomnosti moc nad budoucností: trvání je tvorba. Chceme-li tuto filozofii bez smrti kritizovat, nestačí, že ji vřadíme do širokého proudu moderní filozofie, který z tvorby činí hlavní atribut bytosti. Je nutno ukázat, že sama tvorba předpokládá podnět k mysteriu. Identita subjektu sama o sobě není schopna tento podnět poskytnout. Abychom tuto tezi obhájili, položili jsme důraz na bezejmenné a neodvolatelné existování ustavující jakoby úplné univerzum, na hypostazi, jež vede k vládě existujícího nad existováním, avšak právě proto se uzavírá v definitivnosti identity, kterou její prostorová transcendence neruší. Nechceme popřít fakt anticipace, jemuž jsme díky bergsonovským popisům trvání přivykli, chceme ukázat jeho ontologické postavení. To je spíše faktem než dílem subjektu, který je ve spojení s mysteriem. A toto mysterium je, můžeme-li to tak říci, sama dimenze, jež se otevírá subjektu uzavřenému v sobě. Právě to je důvod, proč má dílo času takovou hloubku. Není to pouze obnova skrze tvorbu: ta totiž zůstává připoutána k přítomnosti a nabízí tvůrci jen Pygmalionův zármutek. Čas je víc než obnova našich duševních stavů, našich kvalit, čas je esenciálně novým zrozením.

Je vais en reprendre la description. L'avenir de la mort, son étrangeté ne laisse au sujet aucune initiative. Il y a un abîme entre le présent et la mort, entre le moi et l'altérité du mystère. Ce n'est pas sur le fait que la mort arrête l'existence, qu'elle est fin et néant, que nous avons insisté, mais sur le fait que le moi est en face d'elle absolument sans initiative. Vaincre la mort n'est pas un problème de vie éternelle. Vaincre la mort, c'est entretenir avec l'altérité de l'événement une relation qui doit être encore personnelle.

Quelle est donc cette relation personnelle, autre chose que le pouvoir du sujet sur le monde, et préservant cependant la personnalité ? Comment du sujet peut-on donner une définition qui réside en quelque manière dans sa passivité ? Y a-t-il dans l'homme une autre maîtrise que cette virilité, que ce *pouvoir de pouvoir*, de saisir le possible ? Si nous la trouvons, c'est en elle, en cette relation, que consistera le lieu même du temps. J'ai dit la dernière fois que cette relation, c'est la relation avec autrui.

Mais la solution ne consiste pas à répéter les termes du problème. Il s'agit de préciser qu'elle peut être cette relation avec autrui. On m'a objecté que dans ma relation avec autrui, ce n'est pas seulement son avenir que

Znovu začnu deskripčí času. Budoucnost smrti, její cizost neponechává subjektu žádnou iniciativu. Mezi přítomností a smrtí, mezi já a jinakostí mysteria zeje propast. Nepoložili jsme důraz na fakt, že smrt přerušuje existenci, že je to konec a nicota, ale na fakt, že já je tváří v tvář smrti naprosto bez iniciativy. Zvítězit nad smrtí není otázkou věčného života. Zvítězit nad smrtí znamená udržovat s jinakostí události vztah, který musí být ještě osobní.

Jaký tedy je tento osobní vztah — něco jiného než moc subjektu nad světem, a přece něco, co chrání osobnost? Jak lze podat definici subjektu, která by nějakým způsobem vycházela z jeho pasivity? Je v člověku nějaká jiná moc než ona mužnost, než ona *schopnost moci*, chopit se možného? Pokud ji nalezneme, pak právě v něm, v tomto vztahu, bude samo místo času. Posledně jsem řekl, že tento vztah je vztahem k druhému.

Ovšem tím, že zopakujeme termíny vyznačující problém, ještě nic neřešíme. Musíme upřesnit, jaký může být tento vztah k druhému. Ozvaly se námitky, že se v mém vztahu k druhému nesetkávám pouze

je rencontre, que l'autre comme existant a déjà un passé pour moi et que, par conséquent, il n'a pas le privilège de l'avenir. Cela me permettra d'aborder la partie principale de mon développement d'aujourd'hui. Je ne définis pas l'autre par l'avenir, mais l'avenir par l'autre, puisque l'avenir même de la mort a consisté dans son altérité totale. Mais ma réponse principale consistera à dire que la relation avec l'autre prise au niveau de notre civilisation est une complication de notre relation originelle ; complication nullement contingente, fondée elle-même dans la dialectique intérieure de la relation avec autrui. Je ne pourrai pas la développer aujourd'hui. Je dirai simplement que cette dialectique apparaît quand on pousse plus loin toutes les implications de l'hypostase traitées très schématiquement jusqu'ici, et en particulier, quand on montre à côté de la transcendance vers le monde, la transcendance de l'expression qui fonde la contemporanéité de la civilisation et la mutualité de toute relation. Mais cette transcendance de l'expression suppose elle-même l'avenir de l'altérité à laquelle je me limiterai cette fois-ci.

Si la relation avec l'autre comporte plus que des relations avec le mystère, c'est qu'on a abordé l'autre dans la vie courante où sa solitude et son altérité foncière sont déjà voilées par la décence. L'un est pour l'autre ce que l'autre est pour lui ; il n'y a pas pour le sujet de place exceptionnelle. L'autre est connu par la sympathie, comme un autre moi-même, comme l'alter ego. Dans le roman de Blanchot *Aminadab*, cette situation est poussée jusqu'à l'absurde. Entre les personnes qui circulent dans la maison étrange où se passe l'action, où il n'y a aucune oeuvre à poursuivre, où elles demeurent seulement, c'est-à-dire elles existent, cette re-

s jeho budoucností, že jiný jakožto existující už pro mě má jakousi minulost, a že tudíž nemá privilegium budoucnosti. — A to mi umožňuje přistoupit k stěžejní části mého dnešního uvažování. Nedefinuji jiného budoucností, ale budoucnost jiným, protože sama budoucnost smrti, jak jsme řekli, spočívá v její naprosté jinakosti. Avšak jádrem mé odpovědi je toto: vztah k jinému, pojímáme-li jej na úrovni naší civilizace, je komplikací našeho prvotního vztahu, komplikací nikterak nahodilou, protože fundovanou ve vnitřní dialektice vztahu k druhému. Dnes tuto dialektiku nemůžu rozvinout. Řeknu jenom tolik: tato dialektika se objeví, když dále propracujeme všechny implikace hypostaze, o nichž jsme dosud pojednali velmi schematicky, a zvláště když vedle transcendence k světu ukážeme transcendenci výrazu, která zakládá současnost civilizace a vzájemnost každého vztahu. Tato transcendence výrazu však sama o sobě předpokládá budoucnost jinakosti, na niž se tentokrát omezím.

Jestliže vztah k jinému zahrnuje víc než vztahy k mysteriu, znamená to, že jsme jiného oslovili v běžném životě, kde už jsou jeho samota i podstatná jinakost zastřeny decentností. Jeden je pro druhého tím, čím je druhý pro něho; subjektu nepřísluší žádné výjimečné místo. Jiný je poznán skrze sympatii, jako druhé já, jako alter ego. V Blanchotově románu *Aminadab* je tato situace dovedena až k absurdnosti. Mezi osobami pohybujícími se v podivném domě, kde se děj odehrává, kde není oč usilovat a kde postavy jenom setrvávají, to jest existují, se tento společenský

lation sociale devient la réciprocité totale. Les êtres ne sont pas interchangeables, mais réciproques, ou plutôt ils sont interchangeables parce qu'ils sont réciproques. Et dès lors la relation avec l'autre devient impossible.

Mais déjà, au sein même de la relation avec l'autre qui caractérise notre vie sociale, l'altérité apparaît comme relation non réciproque, c'est-à-dire comme tranchant sur la contemporanéité. Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un alter ego ; il est ce que moi, je ne suis pas. Il l'est non pas en raison de son caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même. Il est, par exemple, le faible, le pauvre, «la veuve et l'orphelin», alors que moi je suis le riche ou le puissant. On peut dire que l'espace intersubjectif n'est pas symétrique. L'extériorité de l'autre n'est pas simplement due à l'espace qui sépare ce qui par le concept demeure identique, ni à une différence quelconque selon le concept qui se manifesterait par l'extériorité spatiale. La relation de l'altérité n'est ni spatiale, ni conceptuelle. Durkheim a méconnu la spécificité de l'autre quand il demande en quoi autrui plutôt que moi-même est l'objet d'une action vertueuse. Entre la charité et la justice la différence essentielle ne tient-elle pas à la préférence de la charité pour l'autre, alors même qu'au point de vue de la justice aucune préférence n'est plus possible ?

vztah stává totální reciprocitou. Bytí nejsou zaměnitelná, ale reciproční, anebo spíše: jsou zaměnitelná, protože reciproční. A od této chvíle vztah k jinému není možný.

Ale už uprostřed vztahu k jinému, který charakterizuje náš společenský život, se zjevuje jinakost jako nereciproční vztah, to znamená jako vztah, který se nad současností jednoznačně prosazuje. Druhý jakožto druhý není pouze alter ego; je tím, kdo nejsem já. Není jím vzhledem ke své povaze, fyziognomii nebo psychologii, ale vzhledem k samotné své jinakosti. Je to například slabý člověk, chudák, „vdova a sirotek“, zatímco já jsem bohatý a mocný. Můžeme říci, že intersubjektivní prostor není symetrický. Exteriorita jiného nevyplývá jenom z prostoru, který odděluje to, co skrze pojem zůstává identické, ani z nějaké konceptualizované diference, která by se projevovala prostorovou exterioritou. Vztah jinakosti není ani prostorový, ani konceptuální. Durkheim podcenil specifičnost jiného, když se ptá, v čem je druhý spíše než já sám objektem ctnostného skutku. Nespočívá esenciální rozdíl mezi dobročinností a spravedlností právě v tom, že se vůči jinému upřednostňuje dobročinnost, i když z hlediska spravedlnosti není žádná preference možná?

Ce sont dans la vie civilisée les traces de cette relation avec l'autre qu'il faut rechercher dans sa forme originelle. Existe-t-il une situation où l'altérité de l'autre apparaît dans sa pureté ? Existe-t-il une situation où l'autre n'aurait pas seulement l'altérité comme l'envers de son identité, n'obéirait pas seulement à la loi platonicienne de la participation où tout terme contient du même et par là même contient de l'autre ? N'y aurait-il pas une situation où l'altérité serait portée par un être à titre positif, comme essence ? Quelle est l'altérité qui n'entre pas purement et simplement dans l'opposition des deux espèces du même genre ? Je pense que le contraire absolument contraire, dont la contrariété n'est affectée en rien par la relation qui peut s'établir entre lui et son corrélatif, la contrariété qui permet au terme de demeurer absolument autre, c'est le *féminin*.

Le sexe n'est pas une différence spécifique quelconque. Il se situe à côté de la division logique en genres et en espèces. Cette division n'arrive certes jamais à rejoindre un contenu empirique. Mais ce n'est pas dans ce sens-là qu'elle ne permet pas de rendre compte de la différence de sexes. La différence de sexes est une structure formelle, mais qui découpe la réalité dans un autre sens et conditionne la possibilité même de la

Stopy onoho vzťahu k jinému v jeho prvotní podobě je nutno hledat a zkoumat v civilizovaném životě. Existuje situace, kdy se jinakost jiného zjevuje ve své čirosti? Existuje situace, kdy by jinému nenáležela jinakost jenom jako rub jeho identity, kdy by se pouze nepodřizoval platonskému zákonu spoluúčasti, v němž každý člen obsahuje stejné, a tudíž obsahuje i jiné? Je možná situace, kdy bytí by neslo jinakost pozitivně, jako esenci? Jaká jinakost nevstupuje prostě a jednoduše do protikladu dvou druhů stejného rodu? Myslím, že absolutně protikladný protiklad, jehož protikladnost se nijak nedotýká vztahu, jenž se může vytvořit mezi ním a jeho korelátém, protikladnost, která členu umožňuje, aby zůstal absolutně jiný, je *ženství*.

Pohlaví není obyčejná specifická diference. Jeho místo je vedle logického dělení na rody a druhy. Tomuto dělení se sice nikdy nepodaří spojit se s empirickým obsahem, to ale není důvod, proč tímto dělením nelze ozřejmit různost pohlaví. Rozdílnost pohlaví je formální strukturou, která však vykrajuje realitu v jiném smyslu a podmiňuje samotnou možnost reality

réalité comme multiple, contre l'unité de l'être proclamée par Parménide.

La différence de sexes n'est pas non plus une contradiction. La contradiction de l'être et du néant conduit l'un à l'autre, ne laisse pas de place à la distance. Le néant se convertit en être, ce qui nous a amenés à la notion d'«il y a». La négation de l'être se fait sur le plan de l'exister anonyme de l'être en général.

La différence de sexes n'est pas non plus la dualité de deux termes complémentaires, car deux termes complémentaires supposent un tout préexistant. Or, dire que la dualité sexuelle suppose un tout, c'est d'avance poser l'amour comme fusion. Le pathétique de l'amour consiste dans une dualité insurmontable des êtres. C'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais. La relation ne neutralise pas *ipso facto* l'altérité, mais la conserve. Le pathétique de la volupté est dans le fait d'être deux. L'autre en tant qu'autre n'est pas ici un objet qui devient nôtre ou qui devient nous ; il se retire au contraire dans son mystère. Ce mystère du féminin — du féminin, autre essentiellement — ne se réfère pas non plus à quelque romantique notion de la femme mystérieuse, inconnue ou méconnue. Si, bien entendu, pour soutenir la thèse de la position exceptionnelle du féminin dans l'économie de l'être, je me réfère volontiers aux grands thèmes de Goethe ou de Dante, à Béatrice et à l'Ewig Weibliches, au culte de la *Femme* dans la chevalerie et dans la société moderne (qui ne s'explique certainement pas uniquement par la nécessité de prêter main-forte au sexe faible), si, d'une manière plus précise, je pense aux pages admirablement hardies de Léon Bloy, dans ses *Lettres à sa Fiancée*, je ne veux pas ignorer les prétentions légitimes du fé-

jakožto reality mnohonásobné oproti celistvosti bytí, kterou vyhlásil Parmenides.

Rozdílnost pohlaví také není kontradikcí. Kontradikce bytí a nicoty přivádí jeden člen k druhému, neponechává žádné místo distanci. Nicota se mění v bytí, což nás dovedlo k pojmu „(ono) je“. K negaci bytí dochází v rovině bezejmenného existování bytí obecně.

Rozdílnost pohlaví také není dualitou dvou komplementárních členů, neboť dva komplementární členy předpokládají preexistující celek. Tedy řekneme-li, že pohlavní dualita předpokládá celek, předem kládeme lásku jakožto splynutí. Patos lásky spočívá v nepřekonatelné dualitě bytí. Je to vztah k tomu, co navždy uniká. Tento vztah neznamena *ipso facto* neutralizaci jinakosti, protože jinakost uchovává. Patos rozkoše je ve faktu být dvěma. Jiný jakožto jiný tu není objektem, který se stává naším nebo který se stává námi; naopak uchyluje se do svého mysteria. Toto mysterium ženství — ženství, esenciálně jiného — se také nevztahuje k nějaké romantické představě záhadné, neznámé nebo zneuznané ženy. Jestliže se s oblibou dovolávám, pochopitelně proto, abych obhájil tezi o výjimečném postavení ženství v ekonomii bytí, Goethových nebo Dantových velkých témat, Beatrice a „Ewig Weibliches“, kultu *Ženy* v rytířství i v moderní společnosti (tento kult určitě nelze vysvětlovat jenom tím, že se slabému pohlaví musí pomáhat), jestliže — ještě konkrétněji — mám na mysli krásně odvážné stránky Léona Bloye v jeho *Dopisech snoubence*, nechci tím ignorovat oprávněné pretenze feminis-

minisme qui supposent tout l'acquis de la civilisation. Je veux dire simplement que ce mystère ne doit pas être compris dans le sens éthéré d'une certaine littérature; que dans la matérialité la plus brutale, la plus éhontée ou la plus prosaïque de l'apparition du féminin, ni son mystère, ni sa pudeur ne sont abolis. La profanation n'est pas une négation du mystère, mais l'une des relations possibles avec lui.

Ce qui m'importe dans cette notion du féminin, ce n'est pas seulement l'inconnaissable, mais un mode d'être qui consiste à se dérober à la lumière. Le féminin est dans l'existence un événement différent de celui de la transcendance spatiale ou de l'expression qui vont vers la lumière. C'est une fuite devant la lumière. La façon d'exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur. Aussi cette altérité du féminin ne consiste-t-elle pas en une simple extériorité d'objet. Elle n'est pas faite non plus d'une opposition de volontés. L'autre n'est pas un être que nous rencontrons, qui nous menace ou qui veut s'emparer de nous. Le fait d'être réfractaire à notre pouvoir n'est pas une puissance plus grande que la nôtre. C'est l'altérité qui fait toute sa puissance. Son mystère constitue son altérité. Remarque fondamentale : je ne pose pas autrui initialement comme liberté, caractéristique dans laquelle est inscrit d'avance l'échec de la communication. Car avec une liberté il ne peut y avoir d'autre relation que celle de la soumission et de l'asservissement. Dans les deux cas, l'une des deux libertés est anéantie. La relation entre maître et esclave peut être saisie au niveau de la lutte, mais alors elle devient réciproque. Hegel a montré précisément comment le maître devient l'esclave de l'esclave et l'esclave le maître du maître.

mu, které předpokládají veškeré vymoženosti civilizace. Chci pouze říci, že toto mysterium nesmí být chápáno v éterickém smyslu, jaký mu přikládá jistá literatura, že i tam, kde se ženství objevuje v nejsyrovější, nejnestoudnější nebo nejprozaičtější materiálnosti, není zrušeno ani jeho mysterium, ani jeho cudnost. Profanace není negací mysteria, ale jedním z možných vztahů k němu.

V této představě ženství pro mě není důležité pouze ono nepoznatelné, ale i jistý modus bytí, který záleží v tom, že uniká světlu. Ženství je v existenci odlišnou událostí od události prostorové transcendentce nebo výrazu, které směřují ke světlu. Je to útek před světlem. Ženství existuje tak, že se skrývá, a fakt, že se skrývá, je právě cudnost. Tato jinakost ženství také nespočívá v pouhé exterioritě objektu. Stejně tak ji netvoří protiklad vůlí. Jiný není bytím, s nímž se setkáváme, které nás ohrožuje nebo se nás chce zmocnit. Fakt, že vzdoruje naší moci, neznamená větší sílu, než je naše. Veškerou jeho sílu tvoří jinakost. Jeho mysterium ustavuje jeho jinakost. Podstatná poznámka: nekladu druhého prapůvodně jakožto svobodu, což by byla charakteristika, do níž už je předem vepsán neúspěch spojení i komunikace. Neboť předpokládáme-li zde svobodu, nemůže nastat jiný vztah než vztah podřízenosti a otroctví. V obou případech je jedna ze dvou svobod zmařena. Vztah mezi pánem a rabem může být pojímán jako zápas, pak se ovšem stává recipročním. Hegel přesně ukázal, jak se pán stává rabem raba a rab pánem pána.

En posant l'altérité d'autrui comme mystère défini lui-même par la pudeur, je ne la pose pas comme liberté identique à la mienne et aux prises avec la mienne, je ne pose pas un autre existant en face de moi, je pose l'altérité. Tout comme pour la mort, ce n'est pas à un existant que nous avons affaire, mais à l'événement de l'altérité, à l'aliénation. Ce n'est pas la liberté qui caractérise l'autre initialement, dont ensuite se déduira l'altérité ; c'est l'altérité que l'autre porte comme essence. Et c'est pourquoi nous avons cherché cette altérité dans la relation absolument originale de l'eros, relation qu'il est impossible de traduire en pouvoirs et qu'il ne faut pas traduire ainsi, si on ne veut pas fausser le sens de la situation.

Nous décrivons donc une catégorie qui ne rentre pas dans l'opposition être-néant, ni dans la notion d'existant. Elle est un événement dans l'exister différente de l'hypostase par laquelle surgit un existant. Alors que l'existant s'accomplit dans le «subjectif» et dans la «conscience», l'altérité s'accomplit dans le féminin. Terme du même rang, mais de sens opposé à la conscience. Le féminin ne s'accomplit pas comme *étant* dans une transcendance vers la lumière, mais dans la pudeur.

Le mouvement est donc ici inverse. La transcendance du féminin consiste à se retirer ailleurs, mouvement opposé au mouvement de la conscience. Mais il n'est pas pour cela inconscient ou subconscient, et je ne vois pas d'autre possibilité que de l'appeler mystère.

Alors qu'en posant autrui comme liberté, en le pensant en termes de lumière, nous sommes obligés d'avouer l'échec de la communication, nous n'avons avoué que l'échec du mouvement qui tend à saisir ou à posséder une liberté. C'est seulement en montrant ce

Kladu-li jinakost druhého jako mysterium, které je samo definované cudností, nekladu ji jako svobodu totožnou s mou svobodou a jež je s mou svobodou ve sporu, nekladu jiného existujícího, který se mi ocitá tváří v tvář, kladu jinakost. Stejně jako v případě smrti nemáme tu co do činění s existujícím, ale s událostí jinakosti, s odcizením. Jiného na počátku necharakterizuje svoboda, z níž se potom odvodí jinakost; právě jinakost nese jiný jako esenci. A proto jsme tuto jinakost hledali v naprosto původním vztahu erotu, vztahu, který se nesmí vyjádřit v termínech moci a který ani nelze takto vyjádřit, nechceme-li překroutit smysl situace.

Popisujeme tedy kategorii, jež nepatří do opozice bytí-nicota ani nespadá do pojmu existující. V existování představuje událost lišící se od hypostaze, již se vynořuje existující. Jestliže se existující naplňuje v „subjektivnu“ a ve „vědomí“, pak jinakost se naplňuje v ženství — členu, který má stejnou hodnotu, ale opačný smysl než vědomí. Ženství jakožto *jsoucno* se nenaplňuje v transcenci ke světlu, ale v cudnosti.

Proto je tu opačný pohyb. Transcendence ženství spočívá v tom, že se uchyluje jinam — pohyb je protikladný pohybu vědomí. Pro to však ještě není nevědomý nebo podvědomý, a nevidím jinou možnost, než že jej nazývám mysteriem.

Naproti tomu když klademe druhého jakožto svobodu a myslíme-li ho v jasě světla, jenom jsme tím nuceni přiznat, že komunikace ztroskotala, jenom jsme přiznali, že ztroskotal pohyb, jehož cílem je uchopit

par quoi l'eros diffère de la possession et du pouvoir, que nous pouvons admettre une communication dans l'eros. Il n'est ni une lutte, ni une fusion, ni une connaissance. Il faut reconnaître sa place exceptionnelle parmi les relations. C'est la relation avec l'altérité, avec le mystère, c'est-à-dire avec l'avenir, avec ce qui dans un monde, où tout est là, n'est jamais là avec ce qui peut ne pas être là quand tout est là. Non pas avec un être qui n'est pas là, mais avec la dimension même de l'altérité. Là où tous les possibles sont impossibles, là où on ne peut plus pouvoir, le sujet est encore sujet par l'eros. L'amour n'est pas une possibilité, il n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit et nous blesse et cependant le *je* survit en lui.

Une phénoménologie de la volupté, que je ne vais qu'effleurer ici, — la volupté n'est pas un plaisir comme un autre, parce qu'elle n'est pas un plaisir solitaire comme le manger et le boire, — semble confirmer nos vues sur le rôle et la place exceptionnelle du féminin, et sur l'absence de toute fusion dans l'érotique.

La caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact d'un autre va au delà de ce contact. Le contact en tant que sensation fait partie du monde de la lumière. Mais ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que cherche la caresse. Cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce «ne pas savoir», ce désordonné fondamental en est l'essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours au-

svobodu nebo ji vlastnit. Komunikaci v erotu můžeme připustit, jen když ukážeme, čím se eros liší od vlastnictví a moci. Není ani zápasem, ani splynutím, ani poznáním. Mezi vztahy je mu nutno přiznat výjimečné místo. Je to vztah k jinakosti, k mysteriu, to znamená k budoucnosti, k tomu, co ve světě, kde vše je tu, nikdy není tu, k tomu, co tu může nebýt, když je tu vše. Není to vztah k bytí, které tu není, ale k samotné dimenzi jinakosti. Tu, kde žádná možnost není možná, tu, kde už nelze být mocen, je subjekt ještě subjektem skrze eros. Láska není možnost, nevyplývá z naší iniciativy, je bezdůvodná, zaplavuje nás i zraňuje, a přece *já* přežívá v ní.

Náš pohled na úlohu a výjimečné místo ženství i na absenci jakéhokoli splynutí v erotice jako by potvrdzovala fenomenologie rozkoše, které se tu jen dotknu (rozkoš není jen tak nějakým potěšením, protože není samotářským potěšením jako jídlo nebo pití).

Laskání je modem bytí subjektu, kdy subjekt v dotyku s jiným jde za hranice tohoto dotyku. Dotyk jakožto počitek patří ke světu světla. Avšak toho, co laskáme, se vlastně nedotýkáme. Když laskáme, nevyhledáváme tím hebkost nebo teplo ruky, která je při kontaktu nabídnuta. Esenci pohlazení ustavuje touha pohladit právě proto, že hlazení neví, co hledá. Toto „nevědět“, tento fundamentální zmatek je v něm to nejhlavnější. Laskání je jakoby hra s něčím, co uniká, hra naprosto nezáměrná a neplánová, ne s něčím, co se může stát naším a námi, ale s něčím jiným, vždy jiným, vždy nepřístupným, vždy s něčím, co má přijít.

tre, toujours inaccessible, toujours à venir. La caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu. Elle est faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'insaisissable. Elle s'alimente de faims innombrables. Cette intentionalité de la volupté, intentionalité unique de l'avenir lui-même, et non pas attente d'un fait futur, a toujours été méconnue par l'analyse philosophique. Freud lui-même ne dit pas de la libido beaucoup plus que sa recherche du plaisir, prenant le plaisir comme simple contenu, à partir duquel on commence l'analyse, mais qu'on n'analyse pas lui-même. Freud ne cherche pas la signification de ce plaisir dans l'économie générale de l'être. Notre thèse qui consiste à affirmer la volupté comme l'événement même de l'avenir, l'avenir pur de tout contenu, le mystère même de l'avenir, cherche à rendre compte de sa place exceptionnelle.

Peut-on caractériser ce rapport avec l'autre par l'Eros comme un échec ? Encore une fois, oui, si l'on adopte la terminologie des descriptions courantes, si on veut caractériser l'érotique par le «saisir», le «posséder», ou le «connaître». Il n'y a rien de tout cela ou échec de tout cela, dans l'eros. Si on pouvait posséder, saisir et connaître l'autre, il ne serait pas l'autre. Posséder, connaître, saisir sont des synonymes du pouvoir.

D'ailleurs, le rapport avec l'autre est généralement recherché comme une fusion. J'ai voulu précisément contester que la relation avec l'autre soit fusion. La relation avec autrui, c'est l'absence de l'autre ; non pas absence pure et simple, non pas absence de pur néant, mais absence dans un horizon d'avenir, une absence qui est le temps. Horizon où pourra se constituer une vie

Laskání je očekávání této čiré, bezobsažné budoucnosti. Utváří je ona narůstající lačnost, silící a stále bohatší přísliby, které otevírají nové průhledy k nepostižitelnému. Živí se nespočetnými lačnostmi. Filozofická analýza vždy podceňovala tuto intencionalitu rozkoše, jedinou intencionalitu samotné budoucnosti, tedy nikoli očekávání budoucího faktu. Ani Freud neříká o libidu o mnoho víc, než že vyhledává slast, a přitom považuje slast za pouhý obsah, na jehož základě začíná analýza, avšak neanalyzuje se samotný obsah. Freud nehledá význam této slasti v obecné ekonomii bytí. Oproti tomu naše teze, která stvrzuje rozkoš jako samu událost budoucnosti, budoucnosti prosté jakéhokoli obsahu, dokonce jako mysterium budoucnosti, se pokouší ukázat její výjimečné místo.

Lze charakterizovat tento vztah k jinému skrze Eros jako neúspěch? Řekněme ještě jednou: ano, pokud přijmeme terminologii běžných deskripcí, pokud chceme charakterizovat erotiku slovy „uchopit“, „vlastnit“ nebo „znát“. Nic z toho všeho (nebo z toho, co zakládá neúspěch toho všeho) není v erotu. Kdybychom jiného mohli vlastnit, uchopit a poznat, nebyl by tím jiným. Vlastnit, znát, uchopit jsou synonyma moci.

Ostatně vztah k jinému bývá zpravidla zkoumán jako splynutí. Já jsem naopak chtěl popřít, že vztah k jinému znamená splynutí. Vztah k druhému, to je absence jiného; nikoli prostá a jednoduchá absence, nikoli absence jako čirá nicota, ale absence v horizontu budoucnosti, absence, jež je časem. V horizontu, kde se bude moci ustavit osobní život uprostřed

personnelle au sein de l'événement transcendant, ce que nous avons appelé plus haut la victoire sur la mort et dont il nous faut dire pour terminer quelques mots.

transcendentní události. Právě to jsme výše nazvali vítězstvím nad smrtí a o tom musíme na závěr říci několik slov.

*) Tady se Lévinas znovu vrací k nesamostatnému, ale „dějovému“ „je“. (Poznámka překladatele.)

Revenons à la préoccupation qui nous a conduits de l'altérité de la mort à l'altérité du féminin. Devant un événement pur, devant un avenir pur, qu'est la mort, où le moi ne peut rien pouvoir, c'est-à-dire ne peut plus être moi, — nous cherchions une situation où cependant il lui est possible de rester moi, et nous avons appelé victoire sur la mort cette situation. Encore une fois, on ne peut pas qualifier cette situation de pouvoir. Comment dans l'altérité d'un toi, puis-je, sans m'absorber dans ce toi, et sans m'y perdre, rester moi ? Comment le moi peut-il rester moi dans un toi, sans être cependant le moi que je suis dans mon présent, c'est-à-dire un moi qui revient fatalement à soi ? Comment le moi peut-il devenir autre à soi ? Cela ne se peut que d'une seule manière : par la paternité.

La paternité est la relation avec un étranger qui, tout en étant autrui, est moi ; la relation du moi avec un moi-même, qui est cependant étranger à moi. Le fils en effet n'est pas simplement mon oeuvre, comme un poème ou comme un objet fabriqué ; il n'est pas non plus ma propriété. Ni les catégories du pouvoir, ni celles de l'avoir ne peuvent indiquer la relation avec l'enfant. Ni la notion de cause, ni la notion de propriété ne permettent de saisir le fait de la fécondité. Je n'ai pas mon en-

Vraťme se k starosti, která nás přivedla od jinakosti smrti k jinakosti ženství. Tváří v tvář čiré události, tváří v tvář čiré budoucnosti, již je smrt, kdy já nemůže nic zmoci, to znamená, že už nemůže být já, jsme hledali situaci, v níž je přesto možné, aby zůstalo já, a tuto situaci jsme nazvali vítězstvím nad smrtí. Ještě jednou: tuto situaci nemůžeme kvalifikovat jako moc. Jak v jinakosti, kterou jsi ty, můžu zůstat tím, čím jsem já, aniž bych se pohroužil a ztratil v tom, co jsi ty? Jak já může zůstat já v tom, co jsi ty, aniž by však bylo oním já, jímž jsem ve své přítomnosti, tedy já, které se fatálně vrací k sobě? Jak se já může stát jiným k sobě? K tomu může dojít jediným způsobem: otcovstvím.

Otcovství je vztah k cizinci, který je mnou, ačkoli zůstává tím druhým; je to vztah já k samotnému já, které je mi přesto cizí. Syn totiž není jednoduše mým dílem, jako je jím třeba báseň nebo vyrobený předmět; také není mým vlastnictvím. Ani kategorie moci, ani kategorie majetku nemohou poukázat na vztah k dítěti. Ani pojem příčiny nebo pojem vlastnictví neumožňují uchopit fakt plození. *Nemám* své dítě; jistým způ-

fant ; je suis en quelque manière mon enfant. Seulement les mots «je suis» ont ici une signification différente de la signification éléatique ou platonicienne. Il y a une multiplicité et une transcendance dans ce verbe exister, une transcendance qui manque même aux analyses existentialistes les plus hardies. D'autre part, le fils n'est pas un événement quelconque qui m'arrive, comme, par exemple, ma tristesse, mon épreuve ou ma souffrance. C'est un moi, c'est une personne. Enfin, l'altérité du fils n'est pas celle d'un alter ego. La paternité n'est pas une sympathie par laquelle je peux me mettre à la place du fils. C'est par mon être que je suis mon fils et non pas par la sympathie. Le retour du moi à soi qui commence avec l'hypostase n'est donc pas sans rémission, grâce à la perspective d'avenir ouverte par l'eros. Au lieu d'obtenir cette rémission par la dissolution impossible de l'hypostase, on l'accomplit par le fils. Ce n'est donc pas selon la catégorie de la cause, mais selon la catégorie du père que se fait la liberté et que s'accomplit le temps.

La notion d'élan vital de Bergson qui confond dans le même mouvement la création artistique et la génération — ce que nous appelons la fécondité — ne tient pas compte de la mort, mais surtout tend vers un panthéisme impersonnaliste dans ce sens qu'il ne marque pas suffisamment la crispation et l'isolement de la subjectivité, moment inéluctable de notre dialectique. La paternité n'est pas simplement un renouvellement du père dans le fils et sa confusion avec lui, elle est aussi l'extériorité du père par rapport au fils, un exister pluraliste. La fécondité du moi doit être appréciée à sa juste valeur ontologique, ce qui n'a encore jamais été fait jusqu'alors. Le fait qu'elle est une catégorie biologique ne neutralise en aucune façon le paradoxe de sa signification, même psychologique.

sobem *jsem* své dítě. Až na to, že se zde význam slova „jsem“ liší od významu eleatského nebo platonického. V tomto slově, slovese existovat, je mnohost i transcendance — transcendance, která chybí i těm nejodvážnějším existencialistickým analýzám. Na druhé straně syn není jen tak nějaká událost, která by se mi přihodila, jakou je například smutek, zkouška nebo utrpení. Je to já, je to osoba. A konečně synova jinakost není jinakostí alter ego. Otcovství není sympatií, jíž se dokážu vžít do postavení svého syna. Jsem své dítě svým bytím, nikoli sympatií. Díky tomu, že eros otevírá perspektivu budoucnosti, není tedy návrat já k sobě, který začíná s hypostazí, neodkladný ani nemilosrdný. Místo abychom tohoto odkladu dosáhli neproveditelným zrušením hypostaze, docílíme ho skrze syna. Svoboda se tak děje a čas se uskutečňuje podle kategorie otce, nikoli podle kategorie příčiny.

Bergsonův pojem životní elán (élan vital), který v témže pohybu směšuje uměleckou tvorbu i plození — což nazýváme plodností —, nebere smrt v potaz, především ale míří k nepersonalistickému panteismu v tom smyslu, že dostatečně neukazuje na křečovité stahy a izolaci subjektivity jako nevyhnutelný moment naší dialektiky. Otcovství není pouhým obnovením otce v synovi a jeho splynutím s ním, je to také exteriorita otce vzhledem k synovi, pluralistické existování. Plodnost já musí být posouzena podle své náležité ontologické hodnoty, což doposud nebylo ještě učiněno. Fakt, že je to biologická kategorie, nikterak neoslabuje paradox jejího významu, a to ani psychologického.

J'ai commencé par la notion de la mort, par la notion du féminin, j'ai abouti à celle du fils. Je n'ai pas procédé d'une façon phénoménologique. La continuité du développement est celle d'une dialectique partant de l'identité de l'hypostase, de l'enchaînement du moi au soi, allant vers le maintien de cette identité, vers le maintien de l'existant, mais dans une libération du moi à l'égard de soi. Les situations concrètes qui avaient été analysées représentaient l'accomplissement de cette dialectique. Bien des intermédiaires avaient été sautés. L'unité de ces situations — la mort, la sexualité, la paternité — n'apparut jusqu'alors que par rapport à la notion du pouvoir que ces situations excluent.

Ce fut mon but principal. J'ai tenu à faire ressortir que l'altérité n'est pas purement et simplement l'existence d'une autre liberté à côté de la mienne. Sur celle-ci j'ai un pouvoir où elle m'est absolument étrangère, sans relation avec moi. La coexistence de plusieurs libertés est une multiplicité qui laisse intacte l'unité de chacune ; ou bien cette multiplicité s'unit en une volonté générale. La sexualité, la paternité et la mort introduisent dans l'existence une dualité qui concerne l'exister même de chaque sujet. L'exister lui-même devient double. La notion éléatique de l'être est dépassée. Le temps constitue non point la forme déchuée de l'être, mais son événement même. La notion éléatique de l'être domine la philosophie de Platon où la multiplicité était subordonnée à l'un et où le rôle du féminin était pensé dans les catégories de passivité et d'activité, était réduit à la matière. Platon n'a pas saisi le féminin dans sa notion spécifiquement érotique. Il n'a laissé, dans sa philosophie de l'amour, au féminin d'autre rôle que celui de fournir un exemple de l'Idée, laquelle seule peut être

Začal jsem představou smrti, zabýval jsem se ženským a posléze jsem dospěl k představě syna. Ne-postupoval jsem fenomenologickým způsobem. Kontinuita vývodů je kontinuitou dialektiky vycházející z identity hypostaze, z připoutanosti já k sobě, a směřující k udržení této identity, k udržení existujícího, kdy se však já osvobozuje vůči sobě. Analyzované konkrétní situace představovaly naplnění této dialektiky. Přeskočili jsme mnoho prostředkujících členů. Až doposud se tyto situace — smrt, sexualita, otcovství — ukázaly jako celistvé jen vzhledem k představě moci, kterou právě vylučují.

To byl můj hlavní cíl. Chtěl jsem zdůraznit, že jinakost není prostě a jednoduše existence nějaké jiné svobody vedle mé svobody. Nad touto mám moc, a tak je mi svoboda absolutně cizí, nemá ke mně vztah. Koexistence více svobod je mnohostí, jež ponechává celistvost každé z nich nedotčenou; anebo se tato mnohost spojuje v jednu obecnou vůli. Sexualita, otcovství a smrt vnášejí do existence dualitu, jež se týká samotného existování každého subjektu. Samo existování se zdvojuje. Eleatská představa bytí je překročena. Čas ustavuje samotnou událost bytí, nikoli formu zbavenou bytí. Eleatská představa bytí vládne Platonově filozofii, v níž mnohost byla podřízena jednomu a kde úloha ženství byla myšlena v kategoriích pasivity nebo aktivity, kde byla redukována na materii. Platon nepochopil ženství v jeho specificky erotickém základě. Ve své filozofii lásky neponechal ženství jinou roli než tu, že poskytuje příklad Ideje, která jediné může být

objet d'amour. Toute la particularité de la relation de l'un à l'autre passe inaperçue, Platon construit une République qui doit imiter le monde des Idées ; il fait la philosophie d'un monde de la lumière, d'un monde sans temps. A partir de Platon, l'idéal du social sera cherché dans un idéal de fusion. On pensera que dans sa relation avec l'autre, le sujet tend à s'identifier avec lui, en s'abîmant dans une représentation collective, dans un idéal commun. C'est la collectivité qui dit «nous», qui, tournée vers le soleil intelligible, vers la vérité, sent l'autre à côté de soi, et non pas en face de soi. Collectivité qui s'établit nécessairement autour d'un troisième terme qui sert d'intermédiaire. Le *Miteinandersein* demeure lui aussi la collectivité de l'avec et c'est autour de la vérité qu'il se révèle dans sa forme authentique. Il est collectivité autour de quelque chose de commun. Aussi comme dans toutes les philosophies de la communion, la socialité chez Heidegger se retrouve-t-elle dans le sujet seul et c'est en des termes de solitude que se poursuit l'analyse du *Dasein*, dans sa forme authentique.

A cette collectivité du côte-à-côte, j'ai essayé d'opposer la collectivité «moi-toi», la prenant non pas au sens de Buber, où la réciprocité demeure le lien entre deux libertés séparées, et où le caractère inéluctable de la subjectivité isolée est sous-estimé. J'ai cherché une transcendance temporelle d'un présent vers le mystère de l'avenir. Celle-ci n'est pas une participation à un troisième terme, que ce soit une personne, une vérité, une oeuvre, une profession. C'est une collectivité qui n'est pas une communion. Elle est le face-à-face sans intermédiaire, et nous est fournie dans l'eros où, dans la proximité de l'autre, est intégrale-

objektem lásky. Veškerá zvláštnost vztahu jednoho k druhému zůstává nepovšimnuta, Platon konstruuje Ústavu, jež má imitovat svět Idejí; tvoří filozofii světa, jemuž vládne světlo, světa bez času. Na základě Platóna bude ideál sociálna hledán v ideálu splynutí. Uvažovat se bude takto: ve svém vztahu k druhému subjekt usiluje o to, aby se s ním ztotožnil, propadáje se do kolektivní reprezentace, do společného ideálu. Je to kolektivum, které říká „my“ a které, otočeno k inteligibilnímu slunci, k pravdě, pociťuje druhého vedle sebe, nikoli tváří v tvář sobě. Kolektivum, jež se nezbytně vytváří kolem třetího, prostředkujícího členu. Také *Miteinandersein* (spolubytí) zůstává kolektivem, pro něž je příznačné ono „s“, a ve své autentické podobě se zjevuje kolem pravdy. Je kolektivem kolem něčeho společného. I u Heideggera, tak jako ve všech filozofiích jednoty, se sociálnost znovu nachází v osamocenném subjektu a analýza *Dasein* v jeho autentické podobě se dále rozvíjí v termínech samoty.

Proti tomuto kolektivu vyznačujícím se situací „bok po boku“ jsem se pokusil postavit kolektivum „já-ty“. Přitom jsem je nechápal v onom významu, jaký mu přikládá Buber, kdy reciprocita zůstává poutem mezi dvěma oddělenými svobodami a kdy je nezdolná povaha izolované subjektivity podceněna. Hledal jsem časovou transcendenci určité přítomnosti k mysteriu budoucnosti. Tato transcendence neznamená spoluúčast na nějakém třetím členu, ať je to osoba, pravda, dílo, profese. Je to kolektivum, které není jednotou. Znamená být tváří v tvář bez prostředníka, a je nám poskytnuto v erotu, kdy jiný je blízko, ale v této

ment maintenue la distance, dont le pathétique est fait à la fois de cette proximité et de cette dualité.

Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour constitue précisément la positivité de la relation ; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre.

Au cosmos qui est le monde de Platon s'oppose le monde de l'esprit où les implications de l'éros ne se réduisent pas à la logique du genre, où le moi se substitue au même et *autrui* à l'autre.

blížkosti je zcela zachována distance. Blížkost a zároveň dualita tvoří patos „tváří v tvář“.

To, co se prezentuje jako neúspěch komunikace v lásce, ustavuje právě pozitivitu vztahu; tato nepřítomnost jiného je právě jeho přítomnost jakožto jiného.

Proti kosmu, který je Platonovým světem, stojí svět ducha, kde se implikace erotu neredukují na logiku lidského rodu, v níž já zastupuje totéž a *bližní* jiné.

- 1) Toutes les négations intervenant dans la description de cette «relation à l'infini», ne se bornent pas au sens formel et logique de la négation, ne constituent pas une théologie négative ! Elles disent tout ce qu'un langage logique — notre langue — peut exprimer, par le dire et le dédire, de la dia-chronie qui se montre dans la patience de l'attente, qui est la longueur même du temps, qui ne se réduit pas à l'anticipation (laquelle serait déjà une façon de «rendre présent»), qui ne recèle pas une *représentation* de l'attendu ou du désiré (cette représentation serait-elle pure «présentification»). L'attendu, le désiré seraient déjà *termes* ; l'attente et l'aspiration — finalité et non pas rapport à l'Infini.
- 2) Cf. notre «Autrement qu'être ou au delà de l'essence» (1974) et, plus spécialement, notre étude «Dieu et la philosophie» parue en 1975 dans le *Nouveau Commerce* n° 30/31.
- 3) Cette conception de la jouissance comme d'une sortie de soi s'oppose au platonisme. Platon fait un calcul quand il dénonce les plaisirs mélangés; impurs puisqu'ils supposent un manque qui se comble sans qu'aucun gain réel ne soit enregistré. Ce n'est pas en termes de profits et de pertes qu'il convient de juger la jouissance ; il faut l'envisager dans son devenir, dans son événement, par rapport au drame du moi s'inscrivant dans l'être, jeté dans une dialectique. Toute l'attraction des nourritures terrestres, toute l'expérience de la jeunesse s'oppose au calcul platonicien.

- 1) Veškeré negace, které se v deskripci tohoto „vztahu k nekonečnu“ objevují, se neomezují na formální a logický význam negace, neustavují negativní teologii! Říkají vše, co logický jazyk — náš jazyk — může tvrzením a popíráním vyjádřit o dia-chronii, jež se ukazuje v trpělivosti čekání, jež je sama délka času, jež se neredukuje na anticipaci (ta by už byla způsobem „zpřítomnění“) a jež v sobě neskrývá *repräsentaci* očekávaného nebo vytouženého (i kdyby tato reprezentace byla pouhou „prezentifikací“). Očekávané nebo vytoužené by už byly *termíny*; očekávání a aspirace — to je finalita, nikoli vztah k Nekonečnu.
- 2) Srov. náš spis „Jinak než být, neboli za hranicemi esence“ (Autrement qu'être ou au delà de l'essence, 1974) a zvláště naši studii „Bůh a filozofie“ (Dieu et la philosophie), která vyšla v roce 1975 v *Nouveau Commerce* (číslo 30/31).
- 3) Toto pojetí požitku jakožto vyjití ze sebe je protikladné platonismu. Platon kalkuluje, když odhaluje smíšené radosti — nečisté radosti, protože předpokládají nedostatek, který se uspokojuje, aniž by byl zaznamenán nějaký reálný zisk. Není ale vhodné posuzovat požitek z hlediska zisku a ztráty; je třeba jej nahlížet v jeho dění, v jeho události, vzhledem k dramatu já, které se vepisuje do bytí vrženého do dialektiky. Veškerá přitažlivost pozemských živin, veškerá zkušenost mládí je protikladná platonskému kalkulu.

- 4) Nous saisissons l'occasion pour revenir sur un point traité ici même par M. de Waelhens dans sa belle conférence. Il s'agit de Husserl. M. de Waelhens estime que la raison qui incite Husserl à passer de l'intuition descriptive à l'analyse transcendantale tient à l'identification entre intelligibilité et construction ; la pure vision n'étant pas intelligibilité. Je pense, par contre, que la notion husserlienne de la vision implique déjà l'intelligibilité. Voir, c'est déjà rendre sien et comme tirer de son propre fonds l'objet que l'on rencontre. Dans ce sens, la «constitution transcendantale» n'est qu'une façon de voir en pleine clarté. C'est un parachèvement de la vision.
- 5) La mort chez Heidegger n'est pas, comme le dit M. Wahl, «l'impossibilité de la possibilité», mais «la possibilité de l'impossibilité». Cette distinction, d'apparence byzantine, a une importance fondamentale.

- 4) Chápeme se příležitosti, abychom se vrátili k jednomu bodu, kterým se ve své krásné přednášce zabýval také pan de Waelhens. Jedná se o Husserla. Pan de Waelhens soudí, že důvod, který Husserla podněcuje k tomu, aby od deskriptivní intuice přešel k transcendentální analýze, vyplývá ze ztotožnění inteligibility a konstrukce — přičemž čisté zření není inteligibilita. Já si naopak myslím, že husserlovské pojetí zření už implikuje inteligibilitu. Zřít, to už znamená činit svým a jakoby čerpat ze sebe objekt, s nímž se setkáváme. V tomto smyslu „transcendentální ustavení“ je jen způsobem zření v plném jasu. Je to dokončení zření.
- 5) Smrt u Heideggera není, jak říká pan Wahl, „nemožnost možného“, ale „možnost nemožného“. Toto zdánlivě zbytečné rozlišení má základní význam.

Ph. N. — Po knížce *Od existence k existujícímu* jste napsal *Čas a Jiné*, dílo sestávající ze čtyř přednášek, které jste proslovil na Collège Philosophique Jeana Wahla. Za jakých okolností tyto přednášky vznikly?

E. L. — Jean Wahl, jemuž hodně dlužím, bedlivě číhal na všechno, co mělo nějaký smysl, a to i mimo formy, které byly s jeho manifestací tradičně spojovány. Zvláště se zajímal o kontinuitu mezi uměním a filozofií. Domníval se, že i vedle Sorbonny je zapotřebí poskytnout příležitost neakademickým rozpravám. Proto tedy založil v Latinské čtvrti Collège. Bylo to místo, kde byl intelektuální nonkonformismus — a také to, co se za takový nonkonformismus pokládalo — tolerován a očekávan.

Ph. N. — Zatímco mnoho myslitelů se v roce 1948, po onom velkém zvratu, jímž byla válka a osvobození, zabývalo společenským aspektem problémů, vy jste zůstal věrný svému metafyzickému projektu?

E. L. — Jistě, ale nesmíte zapomínat, že to byla doba, kdy filozofický horizont ovládali Jean-Paul Sartre a Maurice Merleau-Ponty, kdy do Francie přicházela německá fenomenologie, kdy Heidegger začínal být známý. Nedebatovalo se jenom o sociálních problémech; bylo to období jakési všeobecné otevřenosti

a zvědavosti, která se týkala všeho. Ostatně nemyslím si, že by čistá filozofie mohla být čistá, aniž by směřovala k „sociálnímu problému“.

Čas a Jiné zkoumá vztah k druhému jakožto vztah, jehož elementem je čas; jako by čas byl transcendence, jako by znamenal otevření par excellence k druhému a Jinému. Před třiceti léty jsem pouze tušil tuto tezi (nyní se jí velmi zabývám) o transcendenci myšlené jako dia-chronie, kdy Totéž je ne-lhostejné k Jinému, aniž by je jakkoli dosazovalo (dokonce ani tím, že s ním co nejformálněji koinciduje v prosté simultaneitě), kdy se cizost budoucnosti jednorázově nepopisuje v tom, jak odkazuje k přítomnosti, kde by měla nastat a kde by už byla předjímana v pro-tenzi. V *Čase a Jiném* jsem ji pojal na základě řady bezprostřednějších evidencí, které předjímalý některé prvky problému, tak jak ho vidím nyní.

Ph. N. — *Cílem těchto přednášek, píšete na první stránce, je ukázat, že čas není fakt izolovaného a osamělého subjektu, ale sám vztah subjektu k druhému.* To je zvláštní začátek: jako by se tu předpokládalo, že samota sama o sobě je problém.

E. L. — Samota byla „existencialistické“ téma. Existence byla tehdy popisována jako beznadějí samoty nebo jako izolace v úzkosti. Moje knížka představuje pokus jak z této izolace existování vyjít, stejně jako předchozí knížka znamenala pokus jak vyjít z onoho neosobního „je“. Opět jsou tu dvě etapy. Nejprve zkoumám „východ“ ke světu v poznání. Snažím se ukázat, že vědění je ve skutečnosti imanence, že ve vědění se izolace bytí

neprolamuje a že když — na druhé straně — vědění předáváme, ocitáme se druhému po boku, nejsme s ním konfrontováni, mezi námi není příměst situace „tváří v tvář“. Avšak přímý vztah k druhému neznamena tematizovat druhého, nahlížet ho stejným způsobem, jakým nahlížíme nějaký známý objekt, a sdělovat mu nějaké poznání. Fakt bytí je ve skutečnosti to, co je nejprivátnější; existence je jediná věc, kterou nemohu sdělit; o své existenci mohu vyprávět, ale nemohu se o ni dělit. Samota se tu proto jeví jako izolace, jež ukazuje na samu událost bytí. Sociálně je za hranicemi ontologie.

Ph. N. — *Píšete: Bylo by banální říci, že nikdy neexistujeme v jednotném čísle. Jsme obklopeni bytostmi a věcmi, s nimiž udržujeme vztahy. S těmi druhými jsme zrakem, hmatem, sympatií, společnou prací. Všechny tyto vztahy jsou tranzitivní: dotýkám se předmětu, vidím Druhého. Avšak tím Druhým nejsem.*

E. L. — Kladu zde otazník k onomu „s“ (něčím, někým) jako možnosti vyjít ze samoty. Představuje „existovat s“ to, že se opravdu o existenci dělíme? Jak takové podílňictví chápat? — Nebo jinak (protože slovo „podílňictví“ by znamenalo, že existence je z řádu vlastnictví): je nějaká spoluúčast na bytí, která by nás přiměla vyjít ze samoty?

Ph. N. — Tedy můžeme se dělit o to, co máme, a nemůžeme se dělit o to, co jsme?

E. L. — Proto také fundamentálním vztahem u Heideggera není vztah k druhému, ale k smrti, kdy se odhaluje vše, co je neautentické ve vztahu k druhému, protože člověk umírá sám.

Ph. N. — Pokračujete: *Jsem zcela sám. Je to tedy bytí ve mně, fakt, že existuji, moje existování, které tvoří naprosto intranzitivní element, něco, co je bez intencionality, beze vztahu. Bytostí si mohou vyměňovat všechno kromě existování. V tomto smyslu být znamená izolovat se existováním. Monáda jsem potud, pokud jsem. Právě existováním, nikoli nějakým obsahem, který by byl ve mně nesdělitelný, jsem bez dveří i oken. Je-li nesdělitelný, je to proto, že je zakořeněný v mém bytí, které je tím, co je ve mně nejprivátnější. Takže i když své poznání nebo vyjadřovací prostředky rozšířím jakkoli, nijak to nepůsobí na můj vztah k existování, vnitřní vztah par excellence.*

E. L. — Nicméně je nutno si uvědomit, že hlavním tématem těchto úvah není samota sama o sobě. Je pouze jedním ze znaků bytí. Nejde o to, vyjít ze samoty, ale vyjít z bytí.

Ph. N. — Proto je prvním řešením vyjít ze sebe, a toto vyjítí je konstituováno vztahem ke světu v poznání a v tom, co nazýváte „živinami“.

E. L. — Tím rozumím všechny pozemské živiny: požitky, jimiž subjekt oklamává svou samotu. Sám výraz „oklamávat svou samotu“ poukazuje na iluzorní a pouze zdánlivou povahu tohoto vyjítí ze sebe. Co se týče poznání: už svou podstatou znamená vztah k tomu, s čím se srovnáváme, co přivtělujeme a jehož jinakost suspendujeme, k tomu, co se stává imanentním, protože to odpovídá mně a mému měřítku. Myslím na Descarta, který říkal, že *cogito* si může dát slunce i nebe; jediné, co si nemůže dát, je idea Nekonečna. Poznání je vždy adekvace mezi myšlením a tím, co toto myš-

lení myslí. V poznání je koneckonců jakási nemožnost vyjít ze sebe; socialita tedy nemůže mít stejnou strukturu jako poznání.

Ph. N. — V tom je něco paradoxního. Obvykle se totiž usuzuje, že naopak poznání — téměř svou definicí — je tím, co nás nutí vyjít ze sebe. Vy ale tvrdíte, že v poznávání, dokonce v poznávání nebeských těles, toho nejvzdálenějšího, setrváváme v živlu „téhož“?

E. L. — Poznání bylo vždy vykládáno jako asimilace. I ty nejpřekvapivější objevy jsou nakonec absorbovány, pochopeny — tedy se vším, co je v „pochopení“ z „uchopení“. Ani to nejmělejší poznávání, poznávání nejdlejších věcí nás nespojuje se skutečně jiným; nenahrazuje socialitu; je to znovu a vždy samota.

Ph. N. — V této souvislosti mluvíte o poznání jako o světle: to, co je osvětleno, je už tím vlastněno.

E. L. — Nebo vlastnitelné. I ty nejvzdálenější hvězdy.

Ph. N. — Naproti tomu vyjít ze samoty znamená vyvlastnění nebo odpoutání?

E. L. — Socialita je způsob jak vyjít z bytí jinak než skrze poznání. V knížce není důkaz doveden až do konce, ale právě čas se mi tehdy jevil jako jisté rozšíření existence. Knížka nejprve ukazuje struktury, které se ve vztahu k druhému neredukují na intencionalitu. Zpochybňuje Husserlovu ideu, že intencionalita představuje samu spiritualitu ducha. A pokouší se pochopit úlohu času v tomto vztahu: čas není prostá zkuš-

nost trvání, ale dynamismus, jenž nás vede jinam než k věcem, které vlastníme. Jako by byl v čase nějaký pohyb mířící za hranice toho, co se nám podobá. V čase jakožto vztahu k nedosažitelné jinakosti, a tedy v čase jakožto přerušení rytmu a jeho návratů. Dvě základní analýzy, které v *Čase a Jiném* obhajují tuto tezi, se na jedné straně týkají erotického vztahu — vztahu, řečeno jasně, k jinakosti ženství, a na druhé straně otcovského vztahu směřujícího ode mě k někomu jinému, který je v jistém smyslu ještě mnou, a přesto je absolutně jiný; je to temporalita přiblížená konkrétnosti a logickému paradoxu plození. Jsou to vztahy k jinakosti, které jsou nad oněmi vztahy, v nichž Totéž ovládá, absorbuje nebo zahrnuje Jiné a jejichž modelem je vědění.

(Převzato z knížky: Emmanuel Lévinas: *Ethique et Infini, Dialogues avec Philippe Nemo* [Etika a Nekonečno, Dialogy s Ph. Nemoem], Fayard 1982, s. 47–54.)

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	8
I. L'OBJET ET LE PLAN	26
LA SOLITUDE DE L'EXISTER	34
L'EXISTER SANS EXISTANT	38
L'HYPOSTASE	50
SOLITUDE ET HYPOSTASE	58
SOLITUDE ET MATÉRIALITÉ	60
II.	68
LA VIE QUOTIDIENNE ET LE SALUT	70
LE SALUT PAR LE MONDE;	
LES NOURRITURES	80
TRANSCENDANCE DE LA LUMIÈRE	
ET DE LA RAISON	84
III.	92
LE TRAVAIL	96
LA SOUFFRANCE ET LA MORT	100
LA MORT ET L'AVENIR	106
L'ÉVÉNEMENT ET L'AUTRE	112

OBSAH

PŘEDMLUVA	9
I. PŘEDMĚT A ROZVRH	27
SAMOTA EXISTOVÁNÍ	35
EXISTOVÁNÍ BEZ EXISTUJÍCÍHO	39
HYPOSTAZE	51
SAMOTA A HYPOSTAZE	59
SAMOTA A MATERIÁLNO	61
II.	69
KAŽDODENNÍ ŽIVOT A SPÁSA	71
SPÁSA SKRZE SVĚT;	
ŽIVINY	81
TRANSCENDENCE SVĚTLA	
A ROZUMU	85
III.	93
PRÁCE	97
UTRPENÍ A SMRT	101
SMRT A BUDOUCNOST	107
UDÁLOST A JINÉ	113

AUTRE ET AUTRUI	118
TEMPS ET AUTRUI	124
IV.	130
POUVOIR ET RELATION AVEC AUTRUI	134
L'EROS	140
LA FÉCONDITÉ	154
NOTES	164

JINÉ A DRUHÝ	119
ČAS A DRUHÝ	125
IV.	131
MOC A VZTAH K DRUHÉMU	135
EROS	141
PLODNOST	155
POZNÁMKY	165
SAMOTA BYTÍ	169

EMMANUEL LÉVINAS

ČAS A JINÉ / LE TEMPS ET L'AUTRE

Z francouzského originálu
Le temps et l'autre,
vydaného nakladatelstvím
Presses universitaires de France,
Paris 1983,
přeložil Zdeněk Hrbata
Ilustrace Miloslav Moucha
Obálku navrhl a edici STUDIE
graficky upravil Petr Cempírek
Technická spolupráce Jiří Císlar
Edici STUDIE řídí Čestmír Pelikán
Odpovědná redaktorka
Dagmar Magincová
Vytiskla tiskárna HRG Litomyšl
Vydalo nakladatelství Dauphin,
jako 2. svazek edice STUDIE,
Praha – Liberec 1997

Nakladatelství Dauphin
Bieblova 17, 150 00, Praha 5, tel.: 02/90 01 20 90
Distribuce MAŤA,
Lublaňská 34, 120 00, Praha 2, tel.: 02/29 19 25

edice
STUDIE

Roland Barthes
Kritika a pravda

Gaston Bachelard
Plamen svíce

Maurice Merleau-Ponty
Oko a duch

Felix Vodička
Struktura vývoje

Ivan Vojtěch
Rozpravy 1983 – 1993

Michel Foucault
Psychologie a duševní nemoc

Emmanuel Lévinas
Čas a jiné / Le temps et l'autre

Ludwig Wittgenstein
O jistotě

Michel Foucault
Dohlížet a trestat

Robert Musil
Eseje

Erich Auerbach
Mimesis