

# K Lévinasově pojmu „il y a“, aneb cesta od hrůzy k etice

Petr Vaškovic —

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

vaskovic.petr@email.cz

---

## Abstrakt:

Článek se pokouší v Lévinasově rané filosofii odhalit náznaky, v pozdní tvorbě již plně rozvinuté, etické koncepce bytí-pro-druhého. První texty, jež jsou stále do značné míry formované Heideggerovou fundamentální ontologií, staví do popředí fenomén neosobního bytí – *ono je* [il y a]. Ukážeme, že mimo čistě ontologický záběr můžeme v Lévinasově postulaci pojmu identifikovat intence jednak existenciální, jednak etické. Nálada hrůzy, vyvěrající ze zkušenosti subjektu s *il y a*, totiž vrhá individuální vědomí v existenciální otřes, jenž zpřístupňuje možnost etického obratu. Toto existenciálně-etické prizma v první řadě utváří ucelený narativ, spojující Lévinasovy rané ontologické úvahy s etickou koncepcí rozvinutou v pozdní tvorbě, zadruhé pak poukazuje na význačnou formativní funkci nálady v existenciální fenomenologii. Především nálada hrůzy se ukazuje jako způsob, jak negativně fundovat i motivovat etické smýšlení.

**Klíčová slova:** Emmanuel Lévinas, Martin Heidegger, etika, existenciální fenomenologie, ontologie, *ono je*, *il y a*, nálada, afektivita, hrůza, úzkost

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2020.6r.819>

---

Vždy přinejmenším tušíme, *co* je dobré, těžko se ale hledá důvod, *proč* za dobrem směřovat. Nejpalcivější je tak otázka po motivaci etického jednání. Tu nacházíme převážně na straně rozumu a málokdy obracíme pozornost k afektivitě. Vnitřní pohnutky – kupříkladu soucit či náklonnost – jsou, jak ve známé pasáži ze *Základů metafyziky mravů*<sup>1</sup> ilustruje Kant, povahy vrtkavé a povětšinou mají krátkého trvání. Zdá se tak, že by jen stěží mohly být stálou hybnou silou vedoucí jednotlivce k dobru. Vnitřní dynamiku afektivity tak často opomíjíme, a to i přes těžko popiratelný fakt, že právě ona, a nikoli

---

1 Kant, I., *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha, Svoboda 1990; originál: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2004, s. 27/14. (U překladů, kde není vyznačena korespondence s originálem, budeme číslo strany originálu uvádět za lomítkem, po čísle strany překladu.)

racionalita, mnohdy bývá poslední instancí v procesu rozhodování. Jakkoli silně se totiž povinování rozumu může zdát, těžko jej co do intenzity srovnávat s emocí či déle trvající náladou, jež je schopna jednotlivcem doslova otrást, a tím nastolit zcela novou trajektorii individuální existence.

Právě analýzy nálad či naladěností uvádějí v pohyb ranou filosofii Emmanuela Lévinase. Ve svých prvních textech odhaluje jejich formativní vliv na individuální vědomí, a ruku v ruce s tím nabízí i netradiční pohled na problematiku motivace etického jednání. Ten sice není explicitně tematizován, nicméně je implicitně obsažen v základních strukturách Lévinasova fenomenologicko-existenciálního náhledu. Nachází půdu stejně společnou, jako je racionalita, jíž jsou *negativní* aspekty lidské afektivity, z nichž se vyvozuje nutnost jednat – a to *eticky*. Dává nám tak poznat, že i negativní stránky lidské afektivity mohou mít specifickou funkci. Nutno ale podotknout, že etika se Lévinasovi stává tématem až v pozdní tvorbě, přičemž systematicky se jí věnuje teprve v prvních kapitolách *Totality a nekonečna*. Rané spisy, zohledněné v této studii, jsou stále ještě podníceny Heideggerovým myšlením, tudíž jejich hlavní záběr je fenomenologicky-existenciální a ontologický a otázky etických se dotýkají pouze okrajově. Třebaže však etika není hlavním tématem žádného z Lévinasových raných textů, ontologické úvahy – oscilující okolo enigmatického pojmu *ono je [il y a]* – jsou, jak se pokusíme ukázat, snahou o negativní fundaci etického jednání. Užívaje obdobných prostředků jako Heidegger, Lévinas odkrývá ve fenomenologických analýzách nálad motivaci k etickému obratu.

## Deskriptivní popis fenoménu

Jak již bylo naznačeno, Lévinasovy rané úvahy oscilují okolo pojmu *il y a* neboli *existence bez existujícího [l'exister sans existant]*. Po zběžném pročtení raného spisku *Existence a ten, kdo existuje*, kde se pojem poprvé objevuje, můžeme nabytí dojmu, že Lévinas pouze jinými slovy opisuje náladu identickou Heideggerově fundamentální naladěnosti úzkosti z *Bytí a času*. Bližší zkoumání ale odhaluje, že Lévinas postulací pojmu *il y a* činí na první pohled nepatrný posun. A to od Heideggerovy úzkosti, chápané ve smyslu zpřítomnění si celku bytí-ve-světě pro pobyt, které se vyjeví jakožto *nic* a dává pobytu poznat vlastní konečnosti, k náladě *hrůzy [l'horreur]*, jež je naopak akutním vědomím fakticity existence a nemožnosti subjektu z ní vystoupit. Tento posun se zde pokusíme postihnout, což nám pomůže ilustrovat jak hlavní momenty etického obratu, tak i samu negativní motivaci etického jednání.

Pojem *il y a* vyžaduje alespoň krátkou expozici. Začneme na rovině deskriptivní a pokusme se jej co nejpřesněji definovat. Na nejobecnější rovině Lévinas *il y a* nazývá *fenomémem*, konkrétněji pak „fenomémem neosobního

bytí: „ono“ [*le phénomène de l'être impersonnel: « il »*].<sup>2</sup> Jak se dozvídáme v *Totalitě a nekonečnu*, jedná se o fenomén ne-zjevný neboli *mytický*. Mytický je v Lévinasově pojetí způsob existování bez sebe-odhalování, *vně* bytí a světa.<sup>3</sup> Tedy *il y a* se vědomí neodhaluje – primárně je ne-zjevné a vědomí k němu dochází, jak ještě uvidíme, až cestou absolutní negace všeho jsoucího. Zde nám vyvstává spojitost s Heideggerovými poukazy na nejskrytější<sup>4</sup> [*das Verborgenste*] povahu Bytí.

Lévinas se vyhýbá se jakékoli konkretizaci tohoto „ono“ / « il » a namísto toho se v popisu uchyluje k převážně akusticko-prostorovým metaforám. Dozvídáme se tak, že je „šumícím tichem“ či „prázdnem, jako kdyby bylo plné, tichem, jako kdyby zvučelo“.<sup>5</sup> Přičemž nejjasněji se nám jeho podstata vyjeví, pokusíme-li si představit holé *nic* – kdy i v této nejzazší abstrakci přece jen shledáváme, že *cosi jest* – jisté „ono“ / « il » je vždy nutně přítomné. Nabízí se ihned otázka, zda Lévinas odhaluje doposud skrytý fenomén, nebo ve svých úvahách naráží na holé fantasma.

A nejen to. Promyslíme-li důkladně výše načrtnuté popisy, vyvstává ihned další pochybnost, a to zda *existence bez existujícího* není ekvivalentní nicotě. Této otázce se Lévinas úmyslně vyhýbá. *Il y a* pro něj není ani bytím, ani nicotou, namísto toho jej nazývá *vyloučeným třetím*.<sup>6</sup> Považuje jej za nutně přítomný podklad či přítomnost „něčeho“, za kategoriemi bytí a nicoty (sic!). Tuto těžko představitelnou přítomnost charakterizuje různými způsoby, v nichž převládají označení jako neurčitá, neosobní či anonymní. V *Totalitě a nekonečnu* pak fenoménu připisuje i bezmeznost a neohraňičenost, a to připodobněním jej k presokratickému konceptu *ἄπειρον*. Navíc, vzhledem k úzkému svazku Lévinasovy filosofie s judaismem, přichází na mysl možná podobnost *il y a* s hebrejským *tôhû wâbôhû*. Pojmem z *První knihy Mojžíšovy*, vyznačujícím nezformovaný a prázdný substrát předcházející stvoření. Jisté paralely nacházíme i v německém mysticismu. Böhmův nestvořený *Ungrund* obdobně jen *jest* v základu všeho jsoucího jakožto jeho zřídlo. Podobnost nalézáme i s Tillichovým nesubstanciálním pojetím Boha jakožto *Gott über Gott* – a obdobné koncepce bychom našli i u mnoha dalších autorů. Ve snaze smyslet primordiální základ bytí tak Lévinas není osamocen.

2 Lévinas, E., *Etika a nekonečno*. Přel. V. Dvořáková – M. Rejchrt. Praha, Oikúmené 2009; originál: *Éthique et infini*. Paris, Fayard, coll. « L'Espace intérieur » 1982, s. 194/45.

3 Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*. Přel. M. Petříček. Praha, Oikúmené 1997; originál: *Totalité et infini*. Paris, Librairie Générale Française 2006, s. 123/151.

4 Především Heideggerova přednáška *Grundbegriffe* z letního semestru roku 1941.

5 Lévinas, E., *Etika a nekonečno/Éthique et infini*, c.d., s. 194/46: « ... un silence bruissant ... comme si le vide était plein, comme si le silence était un bruit... »

6 Tamtéž, s. 195/47.

Přes to vše se nelze ubránit pochybám. *Il y a* svojí ne zcela intuitivní formou doslova vybízí k tomu, aby jej čtenář zavrhl coby filosofický pseudo-pojem, jenž vyrůstá z mylně nahlédnutého pojmu nicoty. Myslíme-li totiž nicotu ve smyslu vždy nutně přítomného a vyprázdněného prostoru, dostáváme se až nebezpečně blízko k Lévinasem načrtnutému fenoménu. Přesto Lévinas opakovaně popírá, že by *il y a* bylo nicotou, ačkoli na obhajobu svého tvrzení nenabízí žádné pádné argumenty.

### Možné interpretace fenoménu

Prozatím zastřeny fenomén by mohla projasnit již existující interpretační hlediska. Situace se na první pohled zdá být příznivá, neboť *Existence bez existujícího*, třebaže je přítomna především v samých počátcích Lévinasova svébytného filosofického myšlení, bývá často diskutována i v kontextu jeho pozdní tvorby. Avšak i přes hojnost rozličných interpretací zůstává pojmem kontroverzním a v odborné literatuře nedochází ke konsensu ohledně jeho významu.

Nejkonzistentnějším interpretačním hlediskem je takzvaný lineární narativ.<sup>7</sup> Ten začíná u negativní zkušenosti s *il y a* v *Existenci a ten, kdo existuje*, načež, na pozadí *Totality a nekonečna*, sleduje její přerod v pozitivní zkušenost absolutní jinakosti. Odlišný pohled na *il y a*, vedený skrze prizma Lévinasovy pozdní tvorby, pak nabízejí Alain Toumayan a Michael Fagenblat.<sup>8</sup> Oba vyzdvihují *Jinak než být*, kde Lévinas již zcela opouští východisko před-etického Já, v *Existenci a ten, kdo existuje* vznikajícího v procesu hypostaze. Přitakávají čistě etickému stanovisku pozdního Lévinase a jako fundamentální pro ustavení subjektivity chápou vztah s Druhým. I přes primát eticky ustavené subjektivity ale v pozdní Lévinasově tvorbě spatřují *il y a*, které se neustále vznáší nad subjektem, hrozíce kdykoli vstoupit mezi Já a Druhého a zcela negovat jejich vztah. Podstata hrozby pak spočívá v možnosti záměny Druhého za *il y a*, jíž se subjekt může lehce dopustit. Neurčitost inherentní *il y a* je tak jednou z mnoha modalit bytí-pro-druhého.

7 Davies, P., A Linear Narrative? Blanchot with Heidegger in the Work of Levinas. In: Wood, D. (ed.), *Philosophers' Poets*. London, Routledge 1990, s. 37–69.

8 Fagenblat, M., Back to the Other Levinas. Reflections Prompted by Alain P. Toumayan's *Encountering the Other: The Artwork and the Problem of Difference in Blanchot and Levinas*. *Colloquy: Text Theory Critique*, 10, 2005, s. 302; a Toumayan, A. P., *Encountering the Other: The Artwork and the Problem of Difference in Blanchot and Levinas*. Pittsburgh, Duquesne University Press 2004.

Nabízejí se i čistě náboženské interpretace, kdy kupříkladu Catherine Chalierová,<sup>9</sup> Scott Hennessy<sup>10</sup> či Michael Fagenblat<sup>11</sup> usouvztažňují *il y a* s již zmiňovaným hebrejským pojmem *tôhû wābôhû*, který se coby hapax legomenon vyskytuje v *První knize Mojžíšově* a slouží k popisu substrátu či primordiální hmoty, z níž je stvořen svět. Jak Chalierová, tak Fagenblat, jsou pak přesvědčeni, že proces stvoření z primordiálního chaosu může být zvrácen: propad subjektu v *il y a* vyznačuje právě tento pohyb zpět, k primordiálnímu podkladu všeho jsoucího. Fagenblat zachází ve své nábožensky laděné interpretaci<sup>12</sup> ještě dále než Chalierová. Hypostazi, vytrhávající subjekt z *il y a*, chápe coby tvůrčí akt, dávající povstat etickému řádu doslova *ex nihilo*. Řád je lidskými bytostmi jednak utvořen, jednak je jimi i za pomoci dohody udržován, zabraňuje tomu, aby se svět ponořil zpět do primordiálního chaosu, do světa bez prostorových, časových i etických koordinátů.

Plodné je i čtení Simona Critchleyho,<sup>13</sup> který považuje *il y a* doslova za *hnačí motor* Jinakosti. Představuje *existenci bez existujícího* coby stále přítomné repositoryum nesmyslnosti či neurčitosti, vůči kterému Lévinas ve své pozdější tvorbě vymezuje možnost etické signifikace a obecně i smysluplnost vztahu s Druhým. Mimo to existují i interpretace zasazující fenomén do politických a historických souvislostí.<sup>14</sup>

Ani vyjasnění geneze pojmu nám situaci neusnadňuje. Lévinas naznačuje, že se s fenoménem setkává v Blanchotově díle,<sup>15</sup> přičemž ovšem Blanchot za tvůrce pojmu označuje Lévinase a *il y a* nazývá jeho „nejvíce fascinující tezí“.<sup>16</sup> Můžeme však vycházet z neproblematické hypotézy, že pojem *il y a* vzniká – a zároveň se i rozvíjí – v jejich společném dialogu. I tak se ale oba autoři v jeho interpretaci rozcházejí a každý se jej pokouší do svého díla komponovat odlišným způsobem. Zatímco pro Lévinase je určující hrůza, kterou *il y a* subjektu působí, v Blanchotově podání se *existence bez existujícího* naopak stává prostorem, z kterého vychází kreativní proces umělecké

9 Chalier, C., *La trace de l'infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Paris, Cerf 2002.

10 Hennessy, S., *Creation, Chaos, and the Shoah: A Theological Reading of the Il y a*. In: Eskenazi, T. C. – Phillips, G. A., – Jobling, D. (eds.), *Levinas and Biblical Studies*. Atlanta, Society of Biblical Literature 2003.

11 Fagenblat, M., *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*. Stanford, Stanford University Press 2010.

12 Tamtéž.

13 Critchley, S., *Il y a – Holding Levinas's Hand to Blanchot's Fire*. In: *Maurice Blanchot: The Demand of Writing*. Ed. C. G. Bill. New York, Routledge 1996.

14 Lannoy, J.-L., « Il y a » et phénoménologie dans la pensée du jeune Lévinas. *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 88, 1990, No. 79, s. 369–394.

15 Lévinas, E., *Etika a nekonečno/Éthique et infini*, c.d., s. 195/47.

16 Blanchot, M., *Notre compagne clandestine*. In: *Textes pour Emmanuel Lévinas*. Éd. François Laruelle. Paris, Éditions Jean-Michel Place 1980, s. 86.

tvorby. Nazývá ji *neutrem* či *druhou nocí* a důkladně pojem promýšlí v *Literárním prostoru*.<sup>17</sup>

Jak již musí být patrné, interpretací *il y a* je nepřeborné množství. Vsazuje fenomén do etických, ontologických, náboženských, a dokonce i politických a historických kontextů, a to povětšinou bez společných průsečíků. Zdá se tak, že *il y a* je v odborné diskuzi neukotveným pojmem, a že dokonce i myslitelé stojící u jeho zrodu nabízejí jeho diametrálně odlišné výklady.

Ponechme ale stranou neukotvenost *il y a*. Samotná pluralita a rozdílnost interpretačních hledisek vypovídá o enigmatičnosti pojmu, nikoli však nutně o kvalitě komentářů. Existují tedy i nosné interpretace. Těch se držet budeme, avšak jen okrajově. V obecném náčrtu se přiblížíme interpretačnímu rámci lineárního narativu, který se chápe momentu střetu subjektu s *il y a* jako negativní *zkušenosti*, načež sleduje její rozličné proměny naskrz Lévinasovým dílem. Taktéž se přiblížíme Critchleyho čtení, s jeho důrazem na *il y a* ve smyslu repositoria nesmyslnosti, vůči kterému vymezuje možnost etické signifikace. Na rozdíl od těchto interpretací však položíme důraz na *existenciálně-formativní* rysy zkušenosti subjektu s *il y a* a pokusíme se fenomén nově uchopit skrze způsob, jakým v subjektu vyvolává existenciální otřes.

Zbylé interpretace, ať už ve větší či menší míře, tendují k substantivizaci fenoménu, ve snaze uchopit jej takříkajíc *an sich*, skoro až ve smyslu od subjektu separované entity. Na to konto je nutné poznamenat, že výklad *existence bez existujícího* coby substantiva jde přímo proti Lévinasovým intencím. Lévinas opakovaně akcentuje *dějovost il y a* a považuje jej v první řadě za verbum, doslova za *dílo bytí*.<sup>18</sup> Abychom se vyhnuli spekulacím, pokusíme se fenomén usadit na rovině subjektivní zkušenosti, tak jak je Lévinasem popsána. Konkrétně se soustředíme na *střet* individuálního vědomí s fenoménem a zaměříme se na funkci, jakou v Lévinasově koncepci zastává.

Zde zvolený přístup, rámovaný lineárním narativem, je samozřejmě limitující. Do značné míry opomíjí nejen výše zmíněné interpretace, ale i možné odlišné výkladové rámce, naznačené Lévinasem samým. Kupříkladu nebere v potaz význačnou roli fenoménu ve vztahu k uměleckému prožitku, kde se zkušenost s uměleckým dílem v estetickém exotismu naopak stává branou

17 Souvislosti v myšlení Lévinase a Blanchota rozebírá kupříkladu Lars Iyer v: *The Sphinx's Gaze: Art, Friendship and the Philosophical in Blanchot and Levinas. The Southern Journal of Philosophy*, 39, 2001, No. 2, s. 189–206; dále pak Eric Hoppenot: *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, penser la différence*. Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre 2008; nebo Chris Sealey: *The "Face" of the il y a: Levinas and Blanchot on Impersonal Existence. Continental Philosophy Review*, 46, 2013, No. 3, s. 431.

18 Lévinas, E., *Le temps et l'autre / Čas a jiné*. Bilingvní vydání. Českou část přeložil Z. Hrbata. Praha–Liberec, Dauphin 1997, s. 43.

k *il y a*,<sup>19</sup> k nahlédnutí holé materie skryté za světem. Stejně tak dostatečně nezohledňuje místo, jenž fenomén zaujímá v Lévinasově pozdní tvorbě, především pak ve spise *Jinak než být*, kterému se zde budeme věnovat jen okrajově.<sup>20</sup> Navíc opomíná i Maurice Blanchota, který k utvoření pojmu přispěl stejnou měrou jako Lévinas. Všechna tato hlediska budou neustále poukazovat na hranice námi zvoleného, lineárního, přístupu. I přes to vše jsme toho názoru, že lineární narativ nabízí nejobrustnější výkladovou linii, neboť se ve svých základech opírá o jádro Lévinasova filosofického projektu, totiž o popis zrodu a vývoje etické, tudíž zodpovědné, subjektivity. Naším úkolem pak bude co nejdůkladněji vylíčit existenciálně formativní rysy tohoto přerodu, konkrétně pak cestu od nálady hrůzy k etice, jež v odborné literatuře zatím nebyla dostatečně zmapována.

### Způsoby jevení fenoménu

Vraťme se ale zpět k naší analýze. Jestliže deskriptivní popis neproniká k jádru fenoménu, zkusme jej projasnit tím, že ilustrujeme rozličné způsoby, jakými je pro vědomí zjevný. Zajímat nás bude, *jakým způsobem* k fenoménu přistupuje subjektivní vědomí. V *Existenci a ten, kdo existuje* můžeme identifikovat dvě přímé cesty. První vede skrze subjektivní zkušenosti. V těch je existence ve své neosobnosti pro subjekt přítomna, přičemž nejvýznačnější z nich je *nespavost*. Druhý způsob, jistými interpretami<sup>21</sup> připodobňovaný k myšlenkovému experimentu, je oproti tomu teoretický a vychází z úkonu odmyšlení si všech jsoucen ve světě obsažených.

Zaměřme se nejprve na nespavost. V té se vědomí, ve chvílích nekončícího bdění, neschopné nalézt útočiště ve spánku, odpoutává od všeho jsoucího, od všeho obsahu a je konfrontované s čistou *faktickou přítomností*. Sama nespavost je poté zkušenost nemožnosti vystoupit z této přítomnosti – nemožnosti nebýt či ztratit vědomí a upadnout do spánku – ztratit vědomí. Tato zkušenost je pak přímým odkazem k fenoménu *existence bez existujícího*. Vědomí je pak, v nemožnosti upadnout do spánku, neodlučitelně spjato s neosobním bytím – je doslova nuceno být, načež bytí samo zůstává jako *silové pole* [*un champ de force*] či *tíživé okolí* [*une lourde ambiance*].<sup>22</sup> To poté vyplňu-

19 O fenoménu *il y a* ve vztahu k uměleckému prožitku pojednává: Bierhanzl, J., *Exotismus umění: skutečnost bez světa*. Raný Lévinas. *Ostium*, 5, 2009, č. 3. Je mu též věnována kapitola „Exotismus umění“ v: Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*. Přel. P. Daniš. Praha, Oikúmené 2009; originál: *De l'existence à l'existant*. Paris, J. Vrin 1993, s. 43–47/83–93.

20 Pro usouvztažnění pojmu *il y a* s Lévinasovou pozdní tvorbou, především pak se spisem *Jinak než být*, mohou být nápomocny již zmiňované interpretace Fagenblata a Toumayana.

21 Ogle, P. J., *Levinas's Early Model of the Self*. *Philosophical Forum*, 41, 2010, Issue 3, s. 302.

22 Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje/De l'existence à l'existant*, c.d., s. 48/95.

je jak vědomí samo, tak veškerý vnějšek, který do té doby sloužil coby prostor obsahující jsoucna.<sup>23</sup> To ruší distinkci mezi interioritou subjektu a exterioritou světa a subjekt s touto přítomností splývá, což Lévinas nazývá *participací*.<sup>24</sup> Ta, jak se později ukáže, bude zásadním momentem.

Pomineme-li zkušenost nespavosti, pak je možné *existenci bez existujícího* nahlédnout i teoreticky. Ačkoli je takové tvrzení poněkud zavádějící, můžeme říci, že Lévinas vybízí čtenáře k myšlenkovému experimentu, který, co do průběhu, vzdáleně připomíná Husserlovu epoché<sup>25</sup> či Heideggerovu fenomenologickou analýzu naladěnosti úzkosti. Jedná se o myšlenkový pohyb, ve kterém je zproblematizováno vše jsoucí. Text klade na čtenáře následující požadavek: „Představme si, že se všechna jsoucna – věci i osoby – obrátila v nic.“<sup>26</sup> Akt odmyšlení od všeho jsoucího, je, zdá se, jediným možným východním bodem k teoretickému uchopení fenoménu, neboť se v nezměněné podobě<sup>27</sup> objevuje v sérii přednášek, které vyšly pod názvem *Čas a Jiné* rok po vydání *Existence a ten, kdo existuje*.

To, co se nám po odmyšlení jsoucen odhaluje, není ani vyprázdněné bytí, ani nicota, ale pouhá přítomnost sama, jež odmítá přijmout jakoukoli konkrétní či osobní formu.<sup>28</sup> Je jednoduše tím, co zůstává, odmyslíme-li vše, co odmyslet lze. Je tím jediným *ne-odmyslitelným*. Není substancí, subjektem, objektem, jsoucnem či snad ideou v klasickém slova smyslu, ale něčím, co se všem těmto kategoriím vymyká. Je anonymní přítomností, jež prostupuje jak subjekt, tak i objekty a prolamuje hranice mezi interioritou subjektu a exterioritou vnějšího světa. Nápomocné může být, pokud se ji nepokoušíme představit substanciálně, ale jakožto vždy nutně přítomné dění. Jak píše Lévinas – coby vždy přítomný šum na pozadí, poukazující na dílo bytí.

Jak se ukazuje, nejen snaha o deskriptivní popis pojmu v relaci ke kategoriím bytí a nicoty, ale i pokus dobrat se zjevnosti fenoménu ve zkušenosti či skrze myšlenkový experiment naráží na obtíže. Ačkoli nyní máme o fenoménu jasnější představu, již jsme vyčerpali možnosti jeho popisu, a přitom

23 Tamtéž, s. 55/98.

24 Zkušenost s *existencí bez existujícího* postihuje vždy již nějaké vědomí. Nicméně ve chvíli střetu se individuální vědomí do *il y a* zcela nenofí, pouze na něm participuje. Je *existencí bez existujícího* obklopeno, avšak zčásti si zachovává vlastní individualitu, aniž by bylo zcela pohlceno. Úplné vnoření se v *il y a* by znegovalo individualitu vědomí, a to by stěžímohlo pociťovat hrůzu. Participace naopak dovoluje vědomí subsistovat bok po boku *il y a*, a tak s ním mít zkušenost.

25 Lévinas se Husserlově epoché věnuje v kapitole „Fenomenologická redukce“ (in: Lévinas, E., *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Přel. J. Bierhanzl – J. Fulka – K. Novotný. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2014, s. 46–53). Na podobnost mezi *il y a* a Husserlovou fenomenologickou redukcí poukazuje Lars Iyer v článku: *The Unbearable Trauma and Witnessing in Blanchot and Levinas (Janus Head, 6, 2003, No. 1, s. 36–37)*.

26 Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje/De l'existence à l'existant*, c.d., s. 47/93.

27 Lévinas, E., *Le temps et l'autre / Čas a jiné*, c.d., s. 41.

28 Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje/De l'existence à l'existant*, c.d., s. 48/95.

se nám dostalo jen velmi vágních a neurčitých charakterizací. Přesuneme se proto na hlubší a zároveň i poslední úroveň analýzy, na které budeme sledovat *dopad* zkušenosti na subjektivní vědomí. Ta, oproti rovině deskriptivní a rovině zkoumající zjevnost, dovolí konkretizovat funkci fenoménu, což nám umožní uchopit jej ve smyslu existenciálního otřesu.

### Dopad fenoménu na subjektivní vědomí

Zkušenost s *il y a*, jak už bylo naznačeno, dává vzniknout náladě hrůzy. Nás budou zajímat specifika této nálady, především pak její dopady na subjektivní vědomí. Jak se ukáže, zkušenost s fenoménem *il y a* odkrývá v náladě hrůzy tři aspekty existence ve vztahu k existujícímu subjektu, a to: (i) *zatíženost*, (ii) *nevyhnutelnost* a (iii) *neurčitost*. Všechny tři aspekty, zjevné v náladě hrůzy, jsou zároveň i její příčinou.

Nejprve k *zatíženosti*. Tu lze shrnout dvěma Lévinasovými výroky, podle nichž existence „neexistuje prostě a jednoduše“,<sup>29</sup> neboť „zatížena sama sebou – vleče s sebou břímě – být jen sebe samu – které komplikuje její cestu existence“.<sup>30</sup> Problém tak, zhruba řečeno, vyvěrá z ontologické ekvivalence existence a činu. Existovat rovná se činit, přičemž čin nikdy nestojí sám o sobě, ale je vždy činem již nějakého existujícího. Čirá existence je pak čirou aktivitou – a ta sama sebe zatěžuje. *Zatíženost* existence se poté, skrze participaci existujícího na *il y a*, přenáší i na existujícího samého, který si je díky tomu akutně vědom břemene, jež s sebou fakt existence nese. Břemene, jehož se dle Lévinase jednoduše nelze zbavit. Dalo by se říci, že existující je nucen nést břemeno zodpovědnosti za své konání. O něco jasněji *zatížení* vystihuje Lévinasovo vyzdvižení lenosti coby vzdoru vůči břemenu být. Existování je vždy nutně aktivitou. Lenost je pak vzepřením se vůči nutnosti činit – je zhmotněnou *nechutí*<sup>31</sup> k podniku existence.

Druhý aspekt – *nevyhnutelnost* – vyvstává z ekvivalence existujícího subjektu s existencí samou. Subjekt skrze participaci na *il y a* pozbývá, opět velmi zhruba řečeno, možnosti fundace sebe sama ve vlastní konečnosti. Hrůza pak, řečeno slovy Lévinase, není úzkostí ze smrti, ale naopak „z nemožnosti smrti, [z] univerzálnosti existence až do jejího znicotnění“,<sup>32</sup> přičemž pasáž věnující se hrůze Lévinas uzavírá tvrzením, že „bytí nemá výstupní dveře“.<sup>33</sup> Již zde je patrná, ačkoli prozatím implicitní, snaha o obrácení Heideggerovy perspektivy bytí-k-smrti. Tu pak Lévinas již explicitně formuluje ke konci

29 Tamtéž, s. 24/38.

30 Tamtéž.

31 Tamtéž.

32 Tamtéž, s. 51/100.

33 Tamtéž, s. 53/105: « ... l'être n'a pas de portes de sortie. »

*Totality a nekonečna*, kde Heideggerovi oponuje a tvrdí, že „podstatou času není konečnost bytosti, jak se domníval Heidegger, nýbrž její nekonečnost“.<sup>34</sup> Z bytí – a potažmo i času – jednoduše nelze vystoupit a existující subjekt nemá způsob, jak dojít znicotnění,<sup>35</sup> neboť mu je ve zkušenosti nemožnosti vystoupení z *il y a* zneprístupněna nicota, což se na ontické rovině projevuje v nemožnosti sebevraždy.<sup>36</sup> Ta je poslední mocí, již subjekt může mít nad bytím. Dochází k situaci, kdy subjekt zažívá nemožnost znicotnění bytí. Nikoli své individuální existence – jež bezpochyby smrtí končí –, ale nemožnost znicotnění *il y a*, které však, což je zásadní moment Lévinasovy teze, stojí, jak nám ukazuje zkušenost participace, v základu každého vědomí. Bytí se ukazuje jako věčně a nutně existující podklad, na němž vědomí participuje. Právě to jej s bytím nevyvazatelně spojuje – činí jej stejně tak nutně přítomným a věčným. Opět zde můžeme pozorovat kontrast s Heideggerovým bytím-k-smrti, ve kterém se pobyt staví před, se smrtí přicházející, (vlastní) *naprositou nemožnost existence*.<sup>37</sup>

Třetím aspektem je neurčitost neboli také ne-konkrétnost bytí, k němuž je vědomí vztaženo. *Il y a* je jednoduše děním, které „jaksi nemá původce, je anonymní“.<sup>38</sup> Význačné je, že Lévinas klade důraz na skutečnost, že samotný pojem *il y a* neodvozujeme od žádného určitého jsooucího. Přesuňme se na moment z roviny ontologické na rovinu jazykovou, na níž lze aspekt neurčitosti lépe ilustrovat. Jak ve francouzské existenční vazbě „*il y a*“, tak kupříkladu ve slovním spojení „*il pleut*“ je podmětem neosobní zájmeno „*il*“. Tudíž vyslovíme-li „*ono je*“ či „*(ono) prší*“, pak neodkazujeme k žádnému konkrétnímu jsooucnu, ale k blíže neurčenému anonymnímu původci dění. Tato forma neurčitosti je pak pro Lévinase způsobem, jak srozumitelně poukázat na jisté „*il*“, přesahující úzkou výseč bytí zaplněnou jsooucnými, jež je pro subjekt přítomna. *Il* je přítomný ve všem, avšak nikdy není tím, co je pro mě v daný moment přítomné jakožto konkrétní jsooucí – jako určitý objekt přítomný *tady a teď*. Je ne-určitý. Tyto a další obdobně paradoxní výroky slouží jednomu jedinému účelu. Poukazují na fakt, že *il y a* nesmíme chápat substančně.<sup>39</sup> To, co stojí v základu všeho jsooucího, nemůže být samo jsooucnem.

34 Lévinas, E., *Totalita a nekonečno/Totalité et infini*, c.d., s. 255/317: « Ce n'est pas la finitude de l'être qui fait l'essence du temps, comme le pense Heidegger, mais son infini. »

35 Lévinas, E., *Le temps et l'autre / Čas a jiné*, c.d., s. 111.

36 Tamtéž, s. 47.

37 Heidegger, M., *Bytí a čas*. 3. opravené vydání. Přel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček – J. Němec. Praha, Oikúmené 2018, § 52.

38 Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje/De l'existence à l'existant*, c.d., s. 47/93.

39 Na obdobný problém se substanciací bytí naráží i Heideggerova ontologie. V *Bytí a čase* se dozvídáme, že čas je nutným předpokladem toho, aby pobyt mohl být definován v zainteresovanosti na svém bytí ve *starosti* [*Sorge*]. Avšak otázka, v čem je založené samo bytí, zůstává nezodpovězena. Je možné tvrdit, že „bytí jest“, stejně tak, jako to tvrdíme o jsooucněch

Je ne-jsoucnem, ne-konkrétnem. Z výše uvedeného rovněž vyplývá ještě další důležitý poznatek: hrůze nesmíme rozumět v triviálním smyslu, tudíž coby *strachu* či konkrétněji strachu z věcí jsoucích. Zhrození jsme zároveň ze všeho (respektive z bytí ve své celistvosti), a přitom z ničeho, neboť to, čeho se hrozíme, je zcela ne-konkrétní šum na pozadí.

### Odstínění úzkosti a hrůzy

Jak je čím dál tím více patrné, na pozadí našich úvah je silně cítit Heideggerova přítomnost. Ta si žádá komentáře. Vzhledem k významu Heideggerovy úzkosti pro naše zkoumání je zapotřebí tuto fundamentální naladěnost odstínit od zde tematizované nálady hrůzy, na čemž ostatně i sám Lévinas důrazně trval.<sup>40</sup>

V Heideggerově pojetí úzkosti je pobyt konfrontován se svým vlastním bytím-ve-světě. To se, ve světle úzkostlivého naladění, poté co se veškerá nitrosvětská jsoucna stávají irelevantními a vzdálenými, odhaluje ve své pravé podstatě: jakožto holé nic. Toto nic a zkušenost s ničím, které se Heidegger posléze důkladně věnuje v přednášce *Co je metafyzika?*, dává pobytu v první řadě možnost zakusit vlastní bytí a za druhé poukazuje na konečnost pobytu a taktéž na jeho nejvlastnější moci být, tedy na jeho bytí-k-smrti. Tak je úzkost a zkušenost „stání tváří tvář ničemu“, doslova katalyzátorem *proměny* pobytu, k plnému uvědomění jeho bytí-tu, a tudíž krokem k autenticitě, ve kterém dochází k vytržení z neosobního *ono se [das Man]*.<sup>41</sup>

V Lévinasově posunu k *il y a* naopak dochází k vzdvižení hrůzy z fakticity bytí. Nikoli ovšem z hrůzy z bytí *per se*, ale z neodbytné skutečnosti, že bytí je vždy nutně přítomné jakožto nevyhnutelné faktum – vždy nutně „přítomná přítomnost“, nesoucí výše tematizované aspekty zatíženosti, nevyhnutelnosti a neurčitosti. Rozdíl by tak bylo možné ve stručnosti shrnout jako

---

v něm obsažených? Stejně problematická je i snaha vypovídat o čase. Toto „jest“, které bychom bytí i času rádi připsali, nejde jednoduše vykázat. Neříkáme, že „bytí jest“, stejně tak jako nelze tvrdit, že „jest“ čas. Vhodnější je dle Heideggera říkat, že „zde se dává“ [*es gibt*] bytí a „zde se dává“ čas. Slovesný tvar *es gibt* pak Heidegger volí z toho důvodu, aby bytí nemohlo být substancializováno, a tak považováno za jsoucno v běžném slova smyslu. Jsou to totiž jsoucna, o kterých lze jediné vypovídat jako o tom, co „jest“. Pojmu se Heidegger věnuje především v přednášce *Čas a bytí* a v krátkém eseji *O humanismu*, kde jej ještě konkretizuje. Toto „ono“, které se v *Bytí a času* dává, je bytím samotným, které ze sebe vydává či poskytuje svoji pravdu. Je hojností dávající sebe samu bez překážky. Lévinas tyto pozitivní přívlastky bytí upírá a Heideggerovo *es gibt* staví do kontrastu ke svému pojetí anonymní a nepřívětivé existence *bez existujícího* (*Etika a nekonečno/Éthique et infini*, c.d., s. 194/45). Hodny zmínky jsou interpretace vykládající *il y a* čistě jako Lévinasovu kritiku *es gibt*. Tímto směrem se vydává například Arthur Cools v eseji „Revisiting the Il y a“ (*Paragraph*, 28, 2005, No. 3, s. 54–71).

40 Lévinas, E., *Etika a nekonečno/Éthique et infini*, c.d., s. 195/47.

41 Heidegger, M., *Bytí a čas*, c.d., § 53.

kontrast mezi *původní zkušeností nicoty*, odhalující se v úzkosti, a *původní zkušeností nezrušitelné fakticity bytí*, odhalující se v hrozivosti.

## Existenciální otřes

Vraťme se ale zpět k funkci fenoménu a pokračujme v našem zkoumání rozbohem dopadu hrůzy na existující subjekt a následného existenciálního otřesu, jemuž dává povstat. Existenciální otřes chápeme ve smyslu procesu. Ten, jak záhy uvidíme, plní u Lévinase specifickou funkci. Inspirován Heideggerovým krokem do autenticity ve fundamentální naladěnosti úzkosti Lévinas postuluje náladu hrůzy. Ta, jak jsme ukázali výše, je náladou kvalitativně odlišnou, avšak obdobně sloužící k vytržení subjektu z každodennosti a zabydlení ve vlastním bytí, skrze již zmíněný existenciální otřes. Samotný otřes, nesený konfrontací s nevyhnutelnou fakticitou přítomnosti *existence bez existujícího*, posouvá subjekt blíže k autenticitě. Autenticita však v Lévinasově podání není egocentrickou, ale naopak otevírá dimenzi intersubjektivitu, zpřístupňuje možnost etického vztahu.

Funkci fenoménu – ve vztahu k existujícímu subjektu – jsme tedy předběžně vymezili jako vytržení z každodennosti, jež je zapříčiněno existenciálním otřesem. Otázkou je, jak přesně k tomuto vytržení dochází. To nám pomohou osvětlit již tematizované tři aspekty (i) zatíženosti, (ii) nevyhnutelnosti a (iii) neurčitosti. Výše jsme dospěli k poznatku, že hrůzu nelze myslet v triviálním smyslu, tedy jakožto strach z jistého konkrétního jsoucího či snad události. Hrůza, přicházející s *il y a*, tak není hrůzou z konkrétních podmínek, v kterých se jedinec nachází, ale nabývá hlubšího smyslu, vyvěrajícího z (iii) neurčitosti bytí. Jedinec se hrozí *fakticity* toho, že bytí jest, že vůbec „něco“ jest, přičemž si je sám akutně vědom skutečnosti, že participuje na tomto věčně odvíjejícím se díle bytí, na němž se musí taktéž skrze svou činnost podílet, a tudíž je jím (i) zatížen. Navíc není absolutně žádné možnosti, jak z bytí vystoupit.<sup>42</sup> Fakt, že ani smrt dle Lévinase nezaručuje přerušování věčného uvěznění v bytí, poukazuje na poslední aspekt (ii) nevyhnutelnosti.

V tomto poznatku nacházíme jádro existenciálního otřesu, avšak v žádném případě se nejedná o poznatek běžný či snad intuitivní, kdy povětšinou zastáváme stanovisko opačné. To reflektuje i Heideggerova filosofie. Jedna z nejhlubších myšlenek *Bytí a času* nám odhaluje, že čas je podmínkou *starosti* [*Sorge*], tudíž že pobyt sám sobě rozumí na základě svého časového rozvrhu, a že je tedy na primární rovině fundován v časovosti. Toto, nutno poznamenat, neplatí jen pro Heideggerovu koncepci. Pokud odhlédneme

<sup>42</sup> Lévinas, E., *Le temps et l'autre / Čas a jiné*, c.d., s. 47.

od Heideggera a porozumíme jedinci v každodennosti, jako ustavujícímu se na rovině časovosti, pak zkušenost s *il y a* není jen neintuitivní, ale je vskutku radikálním zlomem či otřesem časově konstituované subjektivity. Takový moment je pak pro subjekt převratným. Význam tohoto zlomu Lévinas ilustruje skoro až poetickými slovy: „kosmos puká a otevírá zející chaos, to znamená propast, nepřítomnost místa, ono je.“<sup>43</sup>

Jinak řečeno – chápe-li jedinec sebe sama primárně skrze časovost, tedy rozumí-li sobě jakožto *konečné* bytosti, pak zkušenost bezčasí, moment participace na *il y a* a s ní spojená nemožnost vystoupit z bytí, významným způsobem narušuje tuto primární rovinu sebe-vztahu, sebe-identifikace – a spolu s tím i rovinu každodennosti a zabydlenosti subjektu v bytí.

Tato, z pozice rané tvorby pouze spekulativní, domněnka je potvrzena Lévinasem samým, a to v rozhovorech s Philippem Nemem z roku 1982, v nichž rekapituluje vývoj svého filosofického myšlení. Dozvídáme se, že ve zkušenosti s *il y a* je individuální vědomí pohlceno neosobní a bezčasovou podstatou fenoménu, což vposled vede k tomu, co Lévinas nazve *affolement*<sup>44</sup> (rozrušení či poplašení). Svým způsobem je tak oprávněně mluvit o existenciálním otřesu, který je doslova mezní situací [*la situation limite*],<sup>45</sup> jež vybízí jedince k jednání, anebo přinejmenším k zaujetí svébytného postoje vůči otřesu. Je situací stejně radikální jako Jaspersova *Grenzsituationen*<sup>46</sup> či Marcelův *otřes*, neboli *uštknutí skutečností*,<sup>47</sup> bez něhož není možné nejen filosofovat, ale ani chápat skutečnost.

Mějme ale na paměti, že existenciální otřes je, podobně jako Heideggerova úzkost, pouze pobídkou k jednání. Neplatí z něj žádná nutnost. Pobyt se po setkání s úzkostí může navrátit zpět do každodenního módu upadání, ve kterém uniká před vlastní možností autentické existence, a to skrze pohrouženost do obstarávaného světa, a především pak v rozptýlení v neurčitě *ono se*. Z Lévinasova výkladu se zdá, že subjektu z *Existence a ten, kdo existuje* je taková možnost taktéž přístupna. Střet s *il y a* je tak událost s transformačním potenciálem, nikoli trvalý stav vědomí.

Navíc, Lévinasovo usazení fenoménu *il y a* do dimenze bezčasí, znemožňující znicotnění, nedovoluje subjektu vstoupit do heideggerovské autenticity ve smyslu bytí-k-smrti jako sebevztahu k svému význačnému moci být.<sup>48</sup> V posunu od úzkosti k hrozivosti totiž smrt, coby nejvýznačnější jistota a ne-

43 Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje/De l'existence à l'existant*, c.d., s. 59/121.

44 Lévinas, E., *Etika a nekonečno/Éthique et infini*, c.d., s. 195/47.

45 Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje/De l'existence à l'existant*, c.d., s. 56/112.

46 Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*. München, R. Piper 1994.

47 Marcel, G., *Nástin konkrétní filosofie*. In: *týž, Přítomnost a nesmrtelnost*. Přel. P. Bendlová. Praha, Mladá fronta 1998; originál: *Essai de philosophie concrète*. Paris, Gallimard 1940, s. 12/101.

48 Heidegger, M., *Bytí a čas*, c.d., § 53.

předstižná možnost pobytu, pozbývá na své významnosti. Lévinasův subjekt se v existenciálním otřesu posouvá za subjekt-objektové vymezení a stejně tak pro něj v ne-konkrétnosti *il y a* přestává být signifikantní vlastní konečnost – nemůže se pak po vzoru Heideggerova pobytu uchopit v celistvosti skrze svoji nepředstižnou možnost smrti. Lévinas takto uzavírá cestu k heideggerovské autenticitě pobytu. Zdá se tak, že se jednotlivec dostává do neřešitelné situace, v níž je uvězněn v hrozivém bytí, z něž není žádného úniku. Existuje vůbec způsob, jak vystoupit z existenciální hrůzy? Nastínili jsme, že existenciální otřes je procesem. Ten, jak nyní ukážeme, staví na svém konci před jednotlivce několik možností vypořádání se s touto situací.

### Vektory úniku

První náznaky snahy o vymknutí se z bytí nacházíme již v Lévinasově prvním filosofickém textu, v eseji *O úniku*. V něm Lévinas tematizuje fenomén, který v pozdějších spisech nabere formy *il y a*. V eseji je nazván *čistým bytím*<sup>49</sup> a dozvídáme se, že subjekt se s ním dostává do přímého kontaktu skrze náladu nevolnosti, v níž se bytí ukazuje jako nevyhnutelná přítomnost, ze které není úniku. Lévinas proto existenci nazývá vážnou, dokonce až brutální, pročež hledá možný vektor úniku. V tomto kontextu se pak setkáváme s Lévinasovým prvním pokusem myslet transcendenci, a to ve smyslu silně pocíťované tužby jednotlivce uniknout či vymanit se jednak z tíhy bytí, jednak z limitací, jež před něj staví převážně tělesná a pak i sociální existence. Ve své touze uniknout této fakticitě se jedinec pouští do rozličných – více či méně úspěšných – pokusů o transcendenci. Mezi ně patří především slast ve smyslu extáze subjektu. Slast je avšak pro svou nedostatečnost odmítnuta – dosahuje totiž pouze vrcholů, nikdy se jí nedostává završení, tudíž vždy nevyhnutelně navrací subjekt zpět v běžnou, ne-extatickou existenci.

Ponecháme-li stranou transcendenci slasti odmítnutou v eseji *O úniku*, můžeme naskrz ranými spisy, i v Lévinasově pozdní filosofii, identifikovat dva hlavní vektory vystoupení z *il y a* a hrůzy, které dává vzniknout. V existenciálním otřesu jednotlivec pozbývá možnosti fundovat sebe sama v časovosti, což otrásá jeho zabydleností v bytí. Avšak, což je podstatné, vytrženost ze zabydlenosti staví před jednotlivce možnost znovu sebe sama fundovat v bytí – takříkajíc se v bytí znovu „zabydlet“. Jaké možnosti znovuustavení se nabízejí? Uzavírajíce si možnost autentického bytí vzhledem k smrti, popsanou Heideggerem v *Bytí a čase*, otevírají se před Lévinasem dvě alternativy – buď vystoupit z otřesu skrze fundaci (autentického) subjektu ve vztahu k jsoucnům, nebo ve vztahu k Druhému. Lévinas zvažuje i možnost třetí,

49 Levinas, E., *De l'évasion*. Paris, Fata morgana 1982, s. 116.

a to izolovanou subjektivitu vztaženou k Bohu. Tu v *Totalitě a nekonečnu* chápe v kierkegaardovském smyslu, avšak po krátké úvaze ji odmítá. Kierkegaardovo pojetí osamocenému subjektu před Bohem, jež nazývá sobeckým výkřikem subjektivity,<sup>50</sup> totiž zcela opomíná pro Lévinase tak důležitou intersubjektivitu a z ní vyvěrající etický vztah.<sup>51</sup> Jak Lévinas podotýká, Bůh je myslitelný jen skrze vztah k Druhému. Primát etického postoje tak nedovoluje ustavit subjekt čistě v relaci k božskému.

### Vektor ukotvení, aneb relace k jsoucím

První možnost vystoupení nazveme snahou o opětovné ustavení (či re-substancializaci) jsoucím v pohybu *ukotvení* či, jak jej nazývá Lévinas, usazení.<sup>52</sup> Tento existenciální pohyb Lévinas zevrubně popisuje v *Existenci a ten, kdo existuje*, konkrétně v kapitole věnované procesu hypostaze. Hypostaze je snahou subjektu vymanit se z anonymity *il y a* a zpodstatnit se takřkajíc *hic et nunc*, jakožto svébytná interiorita. Ta ihned opanovává či ovládá<sup>53</sup> [*maitrise*] neosobní dění, ze kterého vystoupila. Je tak snahou o znovunalezení pevného bodu v opětovném připoutání subjektu, respektive interiority, k jsoucím. Takto můžeme vykládat pasáže o hypostazi, s aluzemi k Descartově a Malebranchově teorii *creatio continua*, jako snahu dát v kontinuálně prováděném zpodstatnění povstat pevnému jsoucím, tím vystoupit z *il y a* a opětovně ukotvit individuální existenci ve vlastní tělesnosti (která dle Lévinase předchází i nástupu vědomí<sup>54</sup>) vztažené k jsoucím, respektive k vždy již konkrétnímu objektu. Vyvstání konkrétního tak neguje nekonkrétnost *il y a* a zároveň s tím i hrůzu. Z anonymního proudu nerozlišenosti vystoupí objekt – jisté *něco*, na co lze ukázat a čeho se subjekt může chopit. Aktem opanování či uchopení získává subjekt kontrolu nad tím, co původně bylo jen nerozlišeným děním. Z čisté a nekonkrétní dějovosti se pak stává předmět, respektive běžný prostor, v kterém se již lze orientovat a taktéž zacházet s jednotlivými jsoucnými. Subjekt je takto ukotven a hrůza pomíjí, neboť zkušenost s *il y a* je nahrazena zkušeností s tím, co běžně nazýváme světem.

50 Lévinas, E., *Totalita a nekonečno/Totalité et infini*, c.d., s. 273/341: « ... le cri égoïste de la subjectivité. »

51 Přílišný důraz na individuální spásu, zprostředkovanou osobním vztahem jednotlivce s Bohem, bývá Kierkegaardovi často vyčítán. Avšak na obranu dánského myslitele můžeme zmínit spis *Skutky lásky*, spadající pod Kierkegaardovu náboženskou tvorbu, kde je láska k bližnímu, společně se zodpovědností, chápána jako integrální součást nejvyšší, náboženské, sféry existence.

52 Lévinas, E., *Etika a nekonečno/Éthique et infini*, c.d., s. 196/50.

53 Lévinas, E., *Le temps et l'autre / Čas a jiné*, c.d., s. 19.

54 Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje/De l'existence à l'existant*, c.d., s. 60/122.

Ačkoli je zavádějící pokoušet se hypostazi popisovat chronologicky, tak ve velmi hrubých obrysech můžeme hovořit o procesu, na jehož počátku stojí anonymní dění *il y a*, z kterého vyvstane interiorita subjektu, konstituovaná ve vlastní tělesnosti, jež následně přistupuje k opanování ji předcházející anonymity, ze které se vymanila. Otázka, co je popudem vzniku jak subjektu, tak objektů – zda je to subjekt sám, jakási vnější příčina, nebo snad samotný prostor anonymity –, je bezpochyby zajímavá, nicméně Lévinas ji považuje za bezpředmětnou, přesvědčen, že „v metafyzice neexistuje fyzika“,<sup>55</sup> čímž naznačuje, že znovuuštění jsoucího nelze vyložit kauzálně.

Cesta ukotvení v jsoucím, jakkoli přímočará a jistá se na první pohled může zdát, vposled vede k nežádoucí situaci, v níž je subjekt *zatarasen* [*encombré*] jednak sebou samým,<sup>56</sup> tak i jsoucný,<sup>57</sup> ke kterým se připoutal. Tímto pohybem dospívá k módu bytí, kterému Lévinas věnuje první kapitoly *Totality a nekonečna*. Tedy módu totalizujícího bytí – je subjektem konstantně utvářejícím sebe sama a prostor svého žití v procesu totalizace, ve kterém převádí veškerou jinakost na stejnost. Tento mód bytí dle Lévinase přesně opisuje rozvrh heideggerovského pobytu založeného na starosti a praktickém vynacházení s nitrosvětskými jsoucnými – tedy to, co nazývá Heideggerovou *zatarasenou existencí*.<sup>58</sup>

## Vektor sesazení, aneb vztah k Druhému

Podívejme se na druhý vektor, který, jak uvidíme, bude pro Lévinase určujícím. Tím je pohyb *sesazení* [*deposer*] subjektu, realizovaný coby obrat k Druhému. V tomto pohybu dochází k upozadění *il y a* na úkor ustavení relace k tváři Druhého. V první řadě je třeba položit si otázku, (i) *jak* konkrétně k vystoupení z *il y a* dochází, zadruhé pak (ii) *proč* je pro tyto účely vhodná právě koncepce tváře Druhého. Odpověď nacházíme v distinkci mezi jsoucnem a tváří Druhého, kterou Lévinas první pokládá v eseji *Je ontologie fundamentální?*<sup>59</sup> a poté rozpracovává o deset let později v *Totalitě a nekonečnu*.

Nejpodstatnější rozdíl spočívá v rozdílných formách *rezistence* vůči subjektu. Jak jsoucna v běžném smyslu, tak tvář Druhého se k subjektu staví s jistou mírou odporu – ten jim dává vyvstat jako entitám odlišným od subjektu samého. S běžnými věcmi zacházíme a rozumíme jim, přičemž jejich

55 Lévinas, E., *Le temps et l'autre / Čas a jiné*, c.d., s. 51.

56 Tamtéž, s. 19.

57 Lévinas, E., *Etika a nekonečno/Éthique et infini*, c.d., s. 196/50.

58 Tamtéž.

59 K eseji odkazujeme, neboť spadá do období Lévinasovy rané tvorby, tudíž má blíže k dílu *Existence a ten, kdo existuje*. Navíc podává náčrty úvah nad tváří Druhého, v nichž – v nezměněné podobě – *Totalita a nekonečno* pokračuje.

rezistence je pouze relativní, respektive může spočívat pouze v tom, že nám kladou odpor coby překážky. Zlomí-li se propiska, pak klade odpor pouze v tom smyslu, že již nemůže být prostředkem užívaným k psaní. Rezistence tváře Druhého je oproti tomu odlišného typu. Je rezistencí absolutní.<sup>60</sup> Tvář klade odpor doslova bytností sebe sama. To, co subjektu, jenž se k ní vztahuje, odepírá, je její vlastní podstata, kterou nedovoluje teoreticky uchopit.

Je neproblematické tvrdit, že pojem „prostředek na psaní“ vcelku vyčerpávajícím způsobem vystihuje bytnost či esenci propisky (přínejmenším ve vztahu k lidským bytostem). Tvář je oproti tomu specifická svým nepřetržitým kladením odporu takovému druhu uchopení. Nejsme schopni s jistotou tvrdit, že Druhý je takový či onaký. Jakákoli snaha o pojmové uchopení časem naráží na nevyčerpatelnost určení, jimiž se snažíme Druhého postihnout. Druhý jedinec jednoduše pokaždé vystupuje z kategorií, do kterých se jej snažíme vtěsnat. Absolutní rezistence tváře, to znamená její odpor samotné možnosti teoretického uchopení, je pak vposled její nejvlastnější bytností. Absolutní jinakost je takto vymezena svojí rezistencí být obsahem pro vědomí a způsob, jak k ní můžeme přistoupit, posléze není teorie, ale osobní vztah, řeč a rozhovor.

Z výše uvedeného plyne druhý rozdíl, a sice ten, že relativní rezistence jsoucn stojí v základu vztahu *teoretického*, zatímco absolutní rezistence tváře naopak dává vzniknout vztahu *etickému*. Druhý, tedy druhá lidská bytost, je pak entitou zcela osobní, jež je oproti běžným jsoucnům konstituována nikoli v teoretickém pojmovém uchopení, které by ji vsadilo do komplexní konceptuální sítě poukazů a souvislostí, ale naopak jako to, co se se subjektem ustavuje ve zcela individuálním vztahu, založeném na půdě lidského společenství a pospolitosti.

Tento absolutní, a proto i nepřekonatelný, odpor je silou, která dovoluje tváři vyvstat jako absolutně Jinému, jak vůči subjektu, tak vůči *existenci bez existujícího*. Absolutní rezistence implikuje nemožnost asimilovat Druhého v sebe sama – v řád svého poznání a kategorie rozumění. Druhý stojí jako bytostně neuchopitelné, nepoznatelné, a v tom ohledu zcela jedinečné a osobní. Tvář Druhého se takto ve své jedinečnosti tyčí jako pevný bod v neosobním šumu *existence bez existujícího*, jenž je naopak fenoménem odmítajícím přijmout jakoukoli konkrétní či osobní formu.<sup>61</sup> Díky absolutní rezistenci tak dochází k fundaci jednak svěbytné subjektivity, odlišné od neosobního bytí, tak zároveň i subjektivity bytostně etické.

60 Lévinas nazývá Druhého *absolutní rezistencí* již v „La philosophie et l'idée de l'infini“ (*Revue de métaphysique et de morale*, 92, 1957, No. 3, s. 241–253; do češtiny přeloženo jako kapitola „Filosofie a idea nekonečna“ v: Lévinas, E., *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, c.d., s. 183–197).

61 Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje/De l'existence à l'existant*, c.d., s. 48/95.

Použijeme-li obraznějšího vyjádření, pak pro hypostazované Já se tvář stává doslova bezpečným přístavem v rozbouřeném moři neosobní existence. Je totiž nemyslitelné, aby tvář Druhého patřila *il y a*, neboť její absolutní odpor dosvědčuje, že je svébytnou interioritou, a nikoli součástí anonymního dění. Má-li Já před sebou tvář, již si může být jisté tím, že *zde jest* více než ono samo a neosobní šum bytí. Hrůza pomíjí, protože subjekt v pohybu sesazení přesouvá pozornost z *il y a* na tvář, vůči níž zaujímá postoj odpovědnosti. Odpovědnost za druhého člověka – neboli etické smýšlení – zcela vyplňuje vědomí subjektu, a nedává tak šumu *il y a* možnost, aby v něm rezonoval. *Il y a* je takto zapomenuto a navrácí se jen v těch momentech, kdy odpovědnost opomíjíme. Stává se tak, slovy Lévinase, prubířským kamenem<sup>62</sup> naší odpovědnosti.

### Negativní fundace etického jednání

V eseji *Ego a totalita* Lévinas nazývá tvář noumenálním Ty<sup>63</sup> – jistou nedosažitelnou přítomností Druhého, která se skrývá za pouhou fyzickou manifestací, již je tvář se svými fyzickými atributy a jasně definovanými rysy. Umístění tváře za samotné hranice poznání od nás vyžaduje odlišný, respektive nepřímý přístup. Tím není *theoria*, ale *logos*. Slovo a původní rozhovor. Známé pasáže z *Totality a nekonečna* kladou počátek tohoto rozhovoru do příkazu „Nebzabiješ“, kterým nás tvář oslovuje a jenž nelze odmítnout. Pohledu, kterému se nelze vyhnout, a příkazu zakládajícímu etický vztah. První kroky směřující k tomu, aby se nám vyslechnutí příkazu vůbec jevilo jakožto možná volba, vedou, jak jsme zde ukázali, skrze existenciální otřes. Ten odhaluje hrozivost bytí, čímž doslova nutí jednotlivce k rekonstituci vlastní existence a zpřítomnění si možnosti volby mezi existenciálními pohyby *usazení* a *sesazení*.

Na předchozích stránkách se nám snad podařilo postihnout stěžejní momenty vedoucí k etickému obratu, jenž je, skrze prizma Lévinasovy existenciální fenomenologie, zpřístupněn individuálnímu vědomí. Lévinasova raná existenciální pozice, jež je vzdálena normativnímu apelu, nabízí spíše *optiku*, skrze kterou se stává zjevným bytostný rozkol v nitru lidské existence. Propast mezi Já, jsoucím a Druhým, společně s rozdílnými způsoby, jakými ji můžeme překlenout. Nálada hrůzy, v níž subjekt skrze *il y a* participuje na neurčité existenci, ruší primární rovinu sebe-identifikace subjektu v časovosti a spolu s tím i jeho zakořeněnost ve vlastním bytí. Otrřásá jím a vytržením ze zabydlenosti otevírá jednotlivci možnost *znovu* sebe sama ustavit, staví před něj možnost zaujmout dva odlišné existenciální postoje. Klade jej před *volbu* mezi tím být ve světě primárně skrze relaci k věcem jsoucím, nebo naopak

62 Lévinas, E., *Etika a nekonečno/Éthique et infini*, c.d., s. 197/50.

63 Lévinas, E., *Le moi et le totalité. Revue de métaphysique et de morale*, 59, 1954, No. 4, s. 369.

být ve světě pro Druhého. Pouze díky otřesu, díky vytržení se volba nejen zpřítomňuje, ale vůbec se pro subjekt ukazuje jako možná.

V raných textech sice ještě nedochází k tematizaci samotné volby, nicméně vektor *ukotvení* v jsoucím je implicitně přítomný v procesu hypostaze, přičemž druhý vektor *sesazení* je prozatím formulován jen coby snaha o vystoupení či o únik z bytí, jež je přítomna už v prvním Lévinasově filosofické esejí *O úniku*. První Lévinasovo vykročení směrem k etice je tak svým způsobem únikem. V první řadě je motivováno snahou vymanit se z hrůzy neosobního bytí a následně pak podmíněno neschůdností cesty ukotvující subjekt v jsoucím. Je tak ryze *negativní* motivací etického jednání.

Na závěr je záhodno zmínit doposud záměrně upozadovanou pozitivní motivaci etického jednání. Ta je z Lévinasova pohledu dvojí. Jednak jí je *metafyzická touha*, jednak radikální zlom v subjektem ustavené totalitě, tedy *epifanie* tváře Druhého. Oba momenty Lévinas důkladně promýšlí v *Totalitě a nekonečnu*, přičemž by je nepochybně předradil před to, co zde nazýváme motivací negativní. Text si však nekladl za cíl tyto protichůdné motivace kontrastovat, neboť negativní motivace dle našeho názoru vůbec nevylučuje motivaci pozitivní, naopak je s ní komplementární.

Naší snahou bylo pouze vyzdvihnout hrůzu a existenciální otřes jakožto dvě alternativy k metafyzické touze a epifanii, jež bývají běžně interpretovány coby fundamentální prvky Lévinasovy etické koncepce. Důvod tohoto kroku byl prostý. Ve snaze jednat eticky se často ubíráme cestou ctností či přinejmenším hledáme motivaci ukotvenou v pozitivních emocionálních hnutích. Jak se totiž potvrdilo v Heideggerově analýze úzkosti, přehnaný důraz na negativní naladěnosti vede k bezpochyby svobodné, avšak egotistické autenticitě, jež nás ani nepřibližuje druhým, ani se nemůže stát základem etického smýšlení.

Lévinasovo uchopení nálady hrůzy tento předsudek vyvrací. Ukazuje totiž, že i mezní a veskrze negativní nálada, kterou běžně považujeme za iracionální, ba mnohdy až za redundantní, může vposled přivést jednotlivce k etickému obratu. Dochází k tomu však pouze za předpokladu, že si je plně vědom jejího transformativního potenciálu. Existenciální fenomenologie tak před námi rozevívá široké spektrum naladěností, kde rozdíl mezi úzkostí a hrůzou vyznačuje propast mezi egotistickou autenticitou bytí-k-smrti a v etice založenou autenticitou bytí-pro-druhého. Pokud negativní aspekty afektivity nechceme jednoduše ignorovat, pak nám nezbývá nic jiného, než je buď potlačit, nebo se je pokusit zužitkovat. Zde načrtnutá cesta vedoucí od hrůzy k etice se zdá být pro toho, kdo se na ni vydá, nejen schůdnou, ale i prospěšnou.

## SUMMARY

**On Levinas' Concept of "il y a", or the Path from Horror to Ethics**

The article attempts to discover, in Levinas' early philosophy, the first indications of what by his later writings would become a fully developed, ethical conception of being-for-the other. The first texts, which were in large measure shaped by Heidegger's fundamental ontology, place the phenomenon of impersonal being – *il y a* (*there is*) – into the forefront. We show that, besides a purely ontological view, we can in Levinas' postulation of the concept identify intentions that are both existential and ethical. The mood of horror, resulting from the subject's experience with *il y a*, throws individual consciousness into an existential upheaval, opening up the possibility for an ethical turn. This existential-ethical prism forms, first of all, a comprehensive narrative, combining Levinas' early ontological thinking with the ethical concept that he developed in his late work and, secondly, points to a significant formative function of moods in existential phenomenology. Above all, the mood of horror is showing itself to be a way to negatively serve and motivate ethical attitudes.

**Keywords:** Emmanuel Levinas, Martin Heidegger, ethics, existential phenomenology, ontology, *il y a* (*there is*), mood, affectivity, horror, anxiety

## RÉSUMÉ

**Sur la notion lévinassienne d' « il y a » comme du chemin de l'horreur menant vers l'éthique**

Notre étude essaye découvrir des signes du concept éthique de l'être pour autrui contenus déjà dans la première philosophie de Lévinas mais pleinement développés ultérieurement. Les textes premiers, influencés considérablement par l'ontologie fondamentale de Heidegger, mettent en avance le phénomène de l'être impersonnel – *il y a*. Nous allons montrer qu'en dehors de prise proprement ontologique dans la formulation première de ce concept par Lévinas on peut y identifier les intentions à la fois existentielles et éthiques. L'ambiance de l'horreur provenant de l'expérience du sujet avec *il y a* ébranle existentiellement la conscience individuelle en l'ouvrant à la *Kehre* éthique. Ce regard éthico-existential formule en premier lieu un récit complet liant les premières réflexions ontologiques de Lévinas à un concept éthique développé dans son travail ultérieur, il attire attention ensuite à l'importante fonction formative des ambiances dans la phénoménologie existentielle. C'est en effet surtout l'ambiance de l'horreur qui se révèle en tant que moyen permettant une fondation et motivation négatives de la réflexion éthique.

**Les mots clefs :** Emmanuel Lévinas, Martin Heidegger, éthique, phénoménologie existentielle, ontologie, *il y a*, ambiance, affectivité, horreur, angoisse