

TURNIKETOM LEVINASOVHO ČASU

PAVOL SUCHAREK, Katedra systematickej filozofie TF TU, Bratislava

SUCHAREK, P.: Through the Tourniquet of Levinas' Time
FILOZOFIA 61, 2006, No 8, p. 642

Basically it is not possible to fully understand Levinas' ethical axioms without the comprehension of his time scheme. This is to be defended here as it is important to show the time awareness apparent in its relationship to the infinity which is essentially preconditioned by death. The term *time* does not necessarily include the „conatus essendi“, however, especially the ontological *excess extra sui* is present. The death and the nihility are not the last possible instances of the question of the being; on the contrary, they are the essential conditions for the constitution of the time. It is not possible for the time to be realized without approach of the Other's future, within the hypostatic isolation of the subject. The approach to the future and the self-denial, cessation and persistence of the Moment declare their relationship to the neutrality of *il y a*. It is on the background of this neutrality that subjectivity arises. The time is not the question of subjectivity. The presence of the existing essentially relates to the duration. The nihility is a destructive moment of the duration and it lies in the detachedness of the present moments. In this sense the sociability – the space of time – is actually „contra tempus“.

Key words: Time – Presence – Future – Duration – Persistence – Synchrony – Diachrony – Hypostatis – Death

*„Čo toľko zbožňuje váš život vlastnej krásy,
že hrôze myšlienok o smrti odyká si
a túžba nepravá v ňom stále klokotá?
Vinia vás, smrteľní, že nedbáte. Ten krutý
omyl chcem ospravedlniť. Zabudnutie smrti
je pre vás pamäťou večného života.“*

(Jean de Sponde: *O smrti*)

Úvod. Čas možno chápať viacerými spôsobmi. Najčastejšie sa stretávame s takým poňatím, ktoré rozumie času ako privatívnemu módu večnosti, teda ako tomu, čo má svoje miesto na hraniciach počiatku a konca – ako času subsumovanému večnosťou. Dôvod je celkom jednoduchý: Čas sa samozrejme prijíma ako *korelát* existencie, faktum konečnosti života. No tým sa okamžite degraduje na úroveň psychického života jednotlivca, na nevyhnutnú zložku procesu uchopovania dynamizmu svetového diania, a čas – ten zatiaľ stráca na svojej ontologickej *realitas*.

Levinas toto „zabehané“ chápanie času problematizuje. Čas podľa neho nielenže nemožno zahrnúť do pojmu večnosti, ale nemožno ho pojmom večnosti ani vyme-

dzovať. Kladúc dôraz na absolútnu nekorelatívnosť času a existencie určí čas ako nekonečné **trvanie** (*durée*), ktoré vykazuje povahu ne-koincidencie či prerušenosti, danej vždy ústredným momentom prítomného okamihu. V dia-chronii trvania, v jeho „štiepení“ na prítomnosť Tohože (*le Même*) a čas pre Druhého bude centrálny bod – prítomnosť (uchopiteľná vždy iba ako priebehový čas) – disponovať určitou „hrúbkou“, pretože obsahuje v sebe ničotu, ktorá zastavuje a prerušuje konexiál číreho trvania a napĺňa ho v ďalšom okamihu nanovo. Aj prítomnosť v istom zmysle trvá a to nám umožní jej fenomenologický opis.

Od počiatkov, od práce *Od existencie k existujúcemu* [1] až po prácu *Boh, smrť a čas* [2] sa má vymedzovanie času prostredníctvom trvania vyhnúť všetkým ideám času ako toku alebo plynutia, ktoré síce ohlasujú možnosť jeho merania, avšak určujú ho hodinami a takýto čas nemožno považovať za autentický čas ľudskej existencie. V snahe dostať sa k povahe času sa teda musíme prísne vyhýbať všetkým nedorozumeniam a konfúziám „vyplyvajúcim z dištancie toho, čo plynie v čase, a časom samotným“ ([2], 15).

Prítomnosť. Hypostazované Ja a prítomnosť. Levinas svoje fenomenologické východiská postavené na výsledkoch Husserla a Heideggera nikde nezapiera, no zásadným spôsobom ich koriguje. Aj jeho základná predstava ľudskej situácie, bytia vo svete, je úplne iná. Proti heideggerovskej konečnosti pobytu vytyčuje čas, ktorý nie je obmedzením existencie, ale vzťahom k nekonečnu a ktorý sa v plnom zmysle uskutočňuje smrťou.¹ Lebo čas nie je iba výkonom bytia, ale „ustavičným presahovaním seba“ ([4], 180), bytosť (Ja) nie je časová preto, že by bola konečná, ale je časová preto, že je neustálym prerušovaním času, „možnosťou nových počiatkov“ ([7], 177) preto, že je nekonečná. Fakticita jej existencie sa potvrdzuje v možnosti odstupe vedomia: „Vedomie teda prerušuje anonymné bdenie toho, čomu hovoríme *jest*, vedomie je už hypotázou, vzťahuje sa na situáciu, keď existujúci nadväzuje styk so svojim existovaním“ ([3], 50).²

Pojem bytia ako synonymum Levinasovho technického termínu „*Il y a*“ (*Jest*³) je oným „bez“ existencie a odkazuje na fakt anonymného jestvovania, indisponovaného trvalosťou, časom. Chce sa tým povedať, že bytie je a *len* je, nemožno ho preto od

¹ „Čas nie je obmedzením bytosti, ale jej vzťahom k nekonečnu. Smrť nie je zánik. Je to otázka nevyhnutná na to, aby tento vzťah k nekonečnu čiže čas mohol vzniknúť“ ([2], 28).

² Samozrejme, Levinas nemôže vysvetliť, *prečo* k tomu dochádza, sám však hovorí, že „metafyzika nie je fyzika“ ([1], 57). Jeho snahou je skôr ukázať, aký je význam hypotázy, teda zjavení sa ja v *jest* bytia.

³ Českí prekladatelia *Il y a* prekladajú ako *ono je*, no takáto forma prekladu môže istým spôsobom zavádzať. Na jednej strane neosobné zámeno síce správne vystihuje anonymný charakter bytia, na strane druhej môže viesť k tomu, že sa *ono* bude pokladať za dôležitejšie ako samotné *je*. Ak si Levinas pomáha spodstatneným *l'il y a*, nevidíme dôvod, prečo by sme si my v slovenčine *il y a* substantivizovať nemohli. Navyše preň nachádzame v slovenčine väčšiu oporu cez výraz „(to) jest“ s prihliadnutím na špecifický význam, ktorý obsahuje francúzske sloveso *avoir*.

čohokoľvek odvodíť, resp. čímkoľvek určiť. „*Il y a de l'être*“ – *Jest* prechádzajúce skrz existenciu alebo naprieč existenciou bez prerušenia.⁴ Pojem *jest* v zásade interpretuje heideggerovské „bytie“ ako neosobný a neutrálny fenomén. Je situáciou absencie všetkých vecí, sveta, dokonca i ja. *Jest* presahuje kategórie bytia i ničoty, ukazuje sa ako to najpôvodnejšie ontologické určenie: *Jest* „vyplňa prázdnotu, ktorú po sebe zanecháva negácia bytia“ ([5], 15).

V určitom momente však dochádza k prelomeniu tohto anonymného prúdu. Až práca, čin a úsilie dávajú vyvstať subjektu, ktorý berie existenciu vedome na seba. Tento nástup vedomia je p.e existujúcu bytosť udalosťou **kladení**a existencie, ktorá sa odohráva v prítomnosti. Udalosť kladení a znamená, že sa v *jest* bytia náhle vyjavuje „niečo, čo *jest*“, ako inverzia *jest* v nejaké jestvujúcno. Nie však subjekt je ten, kto sa kladie, ale zjavuje sa, alebo jest zjavený, čo evokuje heideggerovské *Geworfenheit*, ktoré vcelku presne vystihuje to, že fakt existencie po prvé, nie je nijako závislý od vôle subjektu; po druhé, keďže je kladením, je umiestnením do nejakého priestoru, a po tretie, fakt existencie je jedinečný „mojosťou“.

Myslenie a konanie majú teda ako východiskový bod (vrhnuté) kladenie do „tu“. Tým Levinas vedome ťaží z objavu karteziánskeho *cogita* – myslenia – ako substance, z objavu, ktorý nevedie k neosobnej téze „Je tu nejaké myslenie“, ale k prvej osobe prítomného času: „Som akási myslíaca vec“ ([1], 57, 58). Prvá osoba prítomného času teda charakterizuje tak *mojosť* vlastnej existencie, a teda oddelenosť skrz existenciu ako nutný predpoklad identity, ako aj vždy prítomnosť činného subjektu. Oba body dohromady znamenajú uzavretosť alebo samotu bytosti v sebe, t. j. vo svojej prítomnosti.

Levinasovské *tu* kladení a sa však odlišuje od heideggerovského *da* obsiahnutého v *Dasein*. To už totiž implikuje svet. „Tu“, z ktorého vychádza Levinas, predchádza každé porozumenie, každý horizont a každý čas. Je skutočnosťou, že vedomie je počiatok, že vychádza zo seba samého, že existuje“ ([1], 60). A hoci Levinas povie, že *udalosťou hypostázy je prítomnosť*, to ešte neznamená, že do bytia zavádza čas.

Presnejšie: Levinas v udalosti hypostázy alebo v zjavení bytosti v *jest* bytia ešte neposudzuje prítomnosť ako časové rozpätie, ba ani ako sériu okamihov. Máme totiž do činenia s prítomnosťou ako hypostázou samotnou. Prítomnosť sa tak stotožňuje so samotným počiatkom v bytí. Pokiaľ teda ide o prítomnosť v štádiu kladení a subjektu, Levinas ju nechápe ako element času, ale ako trhlinu, prerušenie a zároveň mutáciu čirej udalosti – ktorú možno adekvátne vyjadriť jedine slovesom – na niečo, čo je jestvujúce.

Prítomnosť ako kladenie uchopuje teda Levinas na pomedzí *Jest* a jestvujúceho a formu tejto prítomnosti ako počiatku v bytí opisuje ako miznutie (*évanescence*). To znamená, že na jednej strane tu máme udalosť neosobného bdení a, ktorá sa vyjadruje slovesne,⁵ a na druhej strane „už niečo, čo jestvuje“.⁶ Uskutočnenie prítomnosti sa

⁴ K pojmu *il y a* pozri [3] a prvú časť [1]. Interpretácie: ([10]; [11]).

⁵ Fr. *exister* (korelát *il y a*) v slovenčine takisto nahrádzujeme spodstatným *jest*.

⁶ „Nejde o prítomnosť vykrojenú v čase ustanovenom od tejto chvíle, o element času, ale

deje ako miznutie vymykajúce sa kategóriám stálosti či trvalosti. Keby prítomnosť len trvala, musela by prijať existenciu od niečoho, čo ju predchádza a od čoho by podstatným spôsobom závisela. Prítomnosť v zmysle absolútneho počiatku tak Levinas zbavuje dedičstva minulosti a určuje ju na základe seba ako niečo, čo prichádza zo seba alebo je na základe seba.

Pokiaľ Levinas hovorí o slobode počiatku a prvotnej moci subjektu nad bytím, používa nesamostatné „ja“, teda „je“, ktoré sa vo francúzštine opiera o sloveso. Keď však analyzuje hypostazované telesno-vedomé Ja, kladené do svetového priestoru, používa už samostatné osobné zámeno „Mož“. Oba tieto prípady majú doložiť, že máme do činenia s rozličnými ontologickými úrovňami.

Udalosť hypostázy musí mať svoje vyústenie. Akým spôsobom však ústi toto miznutie alebo prchavosť do bytosti, ktorá je trvalosťou, pretože je substanciou? Od ktorého momentu môžeme hovoriť nielen o prítomnosti, ale aj o čase ako hypostáze, teda ako o niečom stabilizovanom?

Prerušenie. Ontologická udalosť sa kladie (hypostazuje) vo svojom východiskovom bode, na určité miesto, do *tu*, ktorým je vždy materiálne telo. Odteraz mu teda budeme rozumieť nie ako nejakej veci alebo atribútu, ktorý bytosť jednoducho „má“, ale, keďže je samotným kladením – Levinasovými slovami: „pôvodcom pevnosti vôbec“ ([1], 60) –, budeme ho skôr považovať za to, čím subjekt bytostne je: „Tu je telo stále určitou bytosťou, podstatným menom, prísne vzaté, prostriedkom umiestnenia, a nie spôsobom, akým sa človek zaplieta do existencie, ktorým sa kladie. Uchopiť ho ako udalosť znamená povedať, že nie je nástrojom alebo symbolom či príznakom kladenia, ale kladením samotným, že v ňom dochádza k samotnej premene udalosti na bytosť“ ([1], 60). Premena udalosti na bytie, t. j. konkrétna existencia, sa tak rovná oddeleniu od *Jest* bytia a deje sa skrz vzťahovanie a pripútanosť k sebe.

Ak je pravda, že akt kladenia ešte neznamená toľko, čo čas, predsa v ňom vďaka prítomnosti prítomného – telesnej bytosti – dochádza k zvláštnej a celkom výnimočnej situácii, keď sa prítomný okamih spodstatňuje a dostáva meno, za čo vďaka ontologickej premene z udalosti. *Prítomnosť však nie je nejaký rozsah v čase, ktorý by sa dal merať.* Levinas ju charakterizuje ako „zastavenie okamihu“ (*stance de l'instant*), ktoré je zodpovedné za to, že sa prítomnosť – nehľadiac na minulosť a budúcnosť – môže vzťahovať k sebe alebo interiorizovať, a to z miesta, z ktorého vychádza. Nie prítomnosť je totiž zastavená, ale naopak, prítomnosť sama prerušuje trvanie, lebo povoľuje príchod subjektu, a to napriek svojej prchavosti, ponímanej však v čase, ktorý sa vzťahuje na bytosť v čase, a nie na čas samotný.

o *funkciu* prítomnosti, o trhlinu, ktorú spôsobuje v neosobnom nekonečne existovania. Je ako-by ontologickou schémou. Na jednej strane je to udalosť, ešte to nie je niečo – neexistuje; je to však udalosť existovania, ktorou niečo prichádza na základe seba. Na jednej strane je to ešte číra udalosť, ktorá sa musí vyjadriť slovesom, a predsa je v tomto existovaní niečo ako mutácia: už niečo, už existujúci“ ([3], 53).

Identifikácia a oddelenosť Ja. Miznutie ako hlavnú udalosť hypostázy⁷ považuje Levinas za inverziu v bytí od *jest* k subjektu, premenu z udalosti na podstatné meno. Prítomnosť Ja je v zmysle tejto premeny zároveň mocou i slobodou. Mocou preto, že jestvujúcno, už nadradené existovaniu, má existenciu vo svojej moci. Toto mať niečo vo svojej moci – hoci by to mala byť len samotná existencia – je tiež prvotnou slobodou, no nie v zmysle voľby z možností, ale ako sloboda počiatku, t. j. ako sloboda postavená na určitý základ, ktorým je hypostazovaná prítomnosť ja, obsiahnutá vo fakte, že subjekt je.

Dôležité je to, že Levinas ju nazerať skôr ako formu konkrétnej existencie. „Ja“, a teda ani prítomnosť nevykazujú nijaký vzťah k čomusi predchádzajúcemu, ale sú absolútne zo seba, nie sú kladené, ale kladú sa. Len z tohto dôvodu môže potom vedomý subjekt vyjsť, resp. situovať sa *zo svojej* pozície, t. j. zo vzťahu k základu. Počiatkom Ja (*Moi*) ako samostatného pána existencie je potom situované vedomie materiálneho a predmetného tela, čím sa od hypostázy posúvame k vedomiu vždy ako „vedomiu-seba“, a teda k autonómnosti, t. j. k samote subjektu – k jeho celistvosti.

Prvotné vedomie – to je individuácia, vnútorná identifikácia subjektu, podstatou ktorého je identita alebo identita seba. Nemôže byť založená na polarite vzťahu k niečomu inému, museli by sme ju totiž označiť za identitu seba na základe iného; identita je však bez vzťahu, ukazuje sa ako oddelenie vychádzajúce samé zo seba, nepodmienené predchádzajúcim vzťahom k protipólu alebo nejakému celku. Vedomie-seba teda vo vzťahu k sebe nemožno poňať ako predstavu o sebe. Byť znamená pretrhnúť neosobné bdenie *jest* a zároveň osudovú pripútanosť k sebe, konštituovanú sebou v nemožnosti odpútať sa od seba, v nemožnosti seba-zbavenia. Keďže práve v prítomnosti dochádza k ontologickej udalosti z-dvojenia čiže zjednotenia prvotného „Ja, ktoré je sebou“ (*Soi*), s Ja (*Moi*), výsledkom ktorého je materiálne telo, Levinas prítomnosti prisudzuje materiálnu povahu. Tento vzťah Ja k *sebe*, ktorý nemožno previesť na psychologicko-antropologické rozdvojenie Ego-Alter ego, nás cez materialitu bytosti, skrz pripútanosť k sebe privádza k prvotnej slobode, ktorá neoznačuje nič iné, než fakt, že Ja má niečo vo svojej moci – má v moci seba.

Lenže sloboda vládnutia nad svojou existenciou je tiež elementárnou neslobodou, pretože plynie z uzavretosti subjektu, z neslobody identity a vlastnej materiality. „Oddelenie dáva subjektívnej existencii jej obrysy. Individuácia je vnútorné stotožnenie bytosti, ktorej identita je jej podstatou... Oddelenie je samotný akt individuácie, všeobecná možnosť, aby sa niečo, čo vstupuje do bytia, vymedzilo nie svojím vzťahom k celku, svojím miestom v nejakom systéme, ale vychádzajúc samo zo seba“ ([4], 267).

Okamih. Očistená prítomnosť. Prvotná prítomnosť je ľahostajná k minulosti, neodkazuje sa k nej a jej základnými funkciami sú prerušenie „nekonečného času“ či

⁷ „Práve preto, že je prítomnosť spôsobom, ako uskutočniť ono „na základe seba“, je vždy prchavosťou. Keby prítomnosť trvala, prijala by svoju existenciu od niečoho, čo ju predchádza. Ťažila by z dedičstva... Preto je prchavosť zrejme esenciálna forma začiatku“ ([3], 53).

večnosti a počiatok v bytí. Keďže sa vzťahuje k sebe, lebo vychádza zo seba, vzdoruje i budúcnosti. S tým súvisí Levinasovo „vysadenie“ centrálneho bodu prítomnosti – okamihu – mimo času.

Pre okamih totiž neplatí to, čo platí o čase – nie je časom.⁸ Hoci sa na prvý pohľad môže zdať, že okamih možno pohodlne odvodiť z dialektiky času, sme povinní položiť si otázku, či okamih nemá svoju vlastnú dialektiku, dialektiku, ktorá by sa neodvodzovala z času.⁹ Ak by totiž bola pravda, že okamih máme chápať ako čas, pretekal by nám pomedzi prsty, sám od seba by nemal ani veľkosť, ani trvanie a v podstate by sa jeho funkčnosť vymedzovala určeniami času.

Takto sa na okamih dívala tradícia; prepojený s predchádzajúcim a nasledujúcim okamihom, t. j. už nahliadaný ako čas (od Aristotela ponímaný ako „pohyblivý obraz nehybnej večnosti“ ([3], 131)). Levinas hľadá dôvody: Po prvé, rozpätie času sa tradícii zväčša javilo ako samo rozpätie existencie, ktorej dominantným rysom je trvalosť. Po druhé, trvalosti existencie v čase sa nadradzovala večnosť, ktorej sa časová deštrukcia – vznikanie a zanikanie – vôbec nedotýkala. V dôsledku toho tradícia popiera akúkoľvek analógiu medzi okamihom a večnosťou, pretože okamih sa poníma ako miznutie. Veď ak „sa existencia poníma ako perzistencia v čase, zastavenie okamihu nestačí klasickej filozofii na poňatie večnej, t. j. úplnej existencie“ ([1], 63). Podľa Levinasa práve v tom spočíva náš zlozvyk nevidieť v okamihu inú dialektiku než dialektiku času.

Zaiste, v abstraktnej rovine je okamih skutočne podriadený času, pretože ho v čase môžeme kdekôľvek nájsť, pretože tu niet nadradenosti jedného okamihu nad druhým, ale všetky sú rovnocenné. Preto Levinas odporúča striktné rozlišovať medzi abstraktným časom a časom konkrétnym.

Abstraktnému času chýba jeden zásadný moment: je ním centrálny okamih, okamih prítomnosti, v homogénne poňatom čase celkom nezjaviteľný.¹⁰ Pokiaľ však ide o konkrétny čas – a na tomto mieste môžeme skutočne hovoriť o aplikácii par excellence –, ten je v prežívaní subjektu skutočnou trvalosťou, dopredu už totiž umožnil

⁸ „La philosophie du temps cependant n'est pas, chez Levinas, une philosophie de la présence. Le temps n'est pas le présent qui sa perpétue en se soudant au passé et à l'avenir; passé et avenir ne sont pas seulement des présents prolongés ou éternellement répétés. Dans le *Le Temps et l'Autre*, tout commence avec le présent, privé de tout dynamisme, est incapable de rejoindre par lui-même l'instant suivant“ ([15], 119).

⁹ „... okamihy času nepochádzajú z nejakého nekonečného radu, kde sa ukazujú, ale môžu byť zo seba samých. To, že okamih je sám zo seba, odtrhnutý od minulosti, z ktorej vychádza, je skutočnosť, že je prítomný“ ([1], 83).

¹⁰ „Levinas n'ignore pas que le temps peut être pensé comme „une quantité continue, se développant en une série irréversible, simple et unique“ (Hamelinova definícia v *Essais sur les éléments principaux de la représentation*). Cette définition du temps, comme une série d'instant successifs, ne vaut cependant que pour le temps mathématique, purement abstrait et linéaire, que la science utilise dans sa description du monde et pour la maîtrise de la nature. Dans une telle représentation, inévitable à ce niveau, l'instant... est subordonné au temps homogène et spatialisé“ ([15], 117, 118).

nadviazať vzťah s existenciou.

Z prísne fenomenologického hľadiska hovorí Levinas aspoň o troch funkciách okamihu: po prvé, okamih je aktom alebo fázou, ktorou sa nadobúda existencia; po druhé, je zároveň vždy istým počiatkom a zrodením, keďže sa definuje ako sama *ndefinitivnosť definitívnosti* (znovuzrodenie v miznutí) alebo trvalosť v trvaní; a po tretie, ako počiatok a zrodenie je okamih „vzťahom“ *sui generis*, pretože ide o vzťah k vlastnému bytiu v momente udalosti iniciácie do bytia, a to bez toho, aby sa nejakým spôsobom od začiatku vzťahoval k minulosti alebo k budúcnosti ([1], 64).

Ak je Levinasovým zámerom snaha očistiť prítomnosť od minulosti a budúcnosti na úrovni okamihu, je to preto, aby nám v jasnejšom svetle vyvstala svojbytnosť prítomnosti, t. j. aby bola prítomnosť v čase vôbec zachránená. Autor sa tým vymedzuje proti Heideggerovi, pre ktorého je hodnota času predovšetkým hodnotou budúcnosti, v projekcii pobytu, zatiaľ čo u Levinasa je možné konkrétne existencie vyložiť z prítomnosti na báze miznutia okamihu. Podstatou celého bytia je totiž temporalizácia alebo priebehovosť, zrozumiteľná iba ako diastatické dvojenie identity a jej znovu-uchopenia v momente okamihu naraz (pozri [5], 51).

Ťažko sa zrejme vyhneme dojmu paradoxnosti, keď sa Levinas vyslovuje o okamihu ako o vzťahu *sui generis* ([1], 64). Aporetickosť času si však Levinas (podobne ako sv. Augustín) dobre uvedomuje a dôsledne trvá na tom, že udalosť počiatku v okamihu sa nedá objasniť v rovine, kde platí princíp sporu (A nie je non A). Keďže *problém počiatku bol odjakživa problémom príčiny*, nikto si podľa Levinasa nevšimol, že aj keď je tu príčina, predsa to, čo začína, musí uskutočňovať udalosť počiatku v okamihu v rovine, kde princíp sporu ešte neplatí, odkiaľ však už platiť môže. O počiatku teda nemôže platiť to, čo platí o následku; ako pravý počiatok teda môže vystupovať len vtedy, ak je zbavený príčiny. Okamih teda možno „vydolovať“ len z neho samého, lebo nemôžeme hľadať príčinu v počiatku. Z tohto dôvodu postuluje prítomnosť ako očistenú prítomnosť.

Deštrukcia času. Čas musí byť aplikovateľný na bytosť v čase. Levinas Ja nechápe ako niečo jedinečné svojho druhu. „Ja nie je jediným v zmysle jednosti Eiffelovej veže alebo Mony Lisy. Jedinosť Ja nespočíva iba v tom, že je jediným exemplárom, ale v tom, že existuje bez toho, aby malo nejaký rod, bez toho, aby bolo individuáciou nejakého pojmu“ ([4], 99). To, čo skutočne vyjadruje Ja, je pojem *oddeľovania* (Ja je týmto oddelením, prítomnosťou, vždy prítomnosťou.), t. j. samostatnosť ako izolácia, svojbytnosť stojaca mimo rodového odvodzovania. No ak je Ja spôsobom, akým sa na základe seba konkrétne uskutočňuje prelomenie obmedzujúcej totality bytia, tak je to tiež osamelosť par excellence. Výnimočnosť a absolútnosť Ja spočíva v tom, že si stačí, pretože je existenciou *pre seba*. Príchod Ja je interiorizáciou na základe seba, t. j. je oddelením, takže „substančnosť“ Ja sa už nemôže zakladať na nejakej subjektivite ako nositeľovi slovesa *byť*. Jestvujúce Ja je teda vysoko *nad* bytím alebo je voči nemu autonómne, pretože v nijakom prípade nie je participá-

ciou na bytí.¹¹

Oddelenie treba hľadať v prítomnosti. Keby sme však v okamihu videli len počiatočnosť bez vzťahu k sebe, upreli by sme mu plnosť, t. j. charakteristikou okamihu iba ako miznutia by sa v jeho kontakte s bytím už súčasne ohlasoval i jeho odchod. Avšak vzťah – v tomto prípade východ a príchod od jedného k tomu istému ako pohyb prichádzania k sebe bez toho, aby sme vychádzali odkiaľkoľvek –, to je pohyb, ktorý predchádza dianie času a ktorého podstatou je určitá „hrúbka“ tvoriaca klenbu vnútornej vzdialenosti *od seba k sebe*.

Prítomnosť sa tým stáva prítomnosťou v absolútnom zmysle, nie len *nejakou* prítomnosťou; jej solídnosť však nijako nepopiera deštrukciu, ktorú skrz ničotu produkuje čas v oddelenosti prítomných okamihov.

Levinasovi nejde o to, aby vymedzoval prítomnosť prítomnosťou, to by bola prázdna logická formula; podstatné je zahliadnuť v prítomnosti vzťah k nej samej. Totožnosť alebo identita je tak procesom identifikácie, kde je subjektivita odsúdená na návrat k sebe, na nutné vzťahovanie sa k sebe bez možnosti plne sa od seba odpútať. Cieľom, a teda zastavením, je podržanie vzťahu (dotyku) s bytím v udalosti, keď sa tohto bytia dotýka ten, kto je prítomný, a dotýka sa ho celý. Dotyk s bytím ako sama hranica interiority je však participáciou, ktorá sa zo vzťahu s bytím odvodzuje; dotyk s bytím sa rovná celej udalosti zastavenia prítomnosti.

Podľa Levinasa „tradičná filozofia vrátane Bergsona a Heideggera zostala pri poňatí času, ktorý je vo vzťahu k subjektu buď úplne vonkajší – predmetný čas –, alebo je celkom obsiahnutý v subjekte. Vždy to však bola otázka osamelého subjektu. Úplne osamotené ja – monáda – už malo svoj čas ([1], 79). Podľa toho tradícia celkom obišla problematiku obnovenia, ktoré prináša prítomnosti budúcnosť času. Levinas nepredpokladá, že obnovenie, inakosť by si mohlo ja udeliť samé. Ja totiž „nie je nezávislé od svojej prítomnosti, nemôže teda časom prechádzať samotné“ ([1], 79). A skutočne, môže sa monadicky osamelá bytosť, uväznená vo svojej samote, sama zo seba odkázať na minulosť alebo budúcnosť?

Doposiaľ sa nám prítomnosť vôbec nejaví ako element času, je to skôr naopak. Aby sa ním stala, bude musieť nejakým spôsobom nadviazať styk s budúcnosťou...

Bezprostrednosť budúcnosti. Pristúpiť na požiadavku času znamená, že sa pokúsime vyššie štruktúrovanú prítomnosť previazať s budúcnosťou. Levinas si uvedomuje, že ak sa má prítomnosť stať elementom času, musí nadviazať styk s budúcnosťou, preto navrhuje začať tým, čo je neuchopiteľné rovnako ako budúcnosť – odložené v budúcnosti *už* vždy sa vzťahujúc k bytiu-pre-seba, čo znamená, že ako pôvodný fenomén na rozdiel od všetkých okamihov nášho života prichádza vo chvíli, nad ktorou nemá bytosť nijakú moc¹² –, navrhuje začať smrťou v jej neuchopiteľnom

¹¹ „Slast“ uskutočňuje ono bez-božné (*athée*) oddelenie: deformalizuje pojem oddelenia, ktoré nie je nejakým zárezom v abstraktnom poli, ale je to existencia autochtónneho ja u seba doma“ ([4], 97).

¹² Človek napríklad „nemôže „plánovať“, že sa zabije. Tento zjavný zámer sa púšťa do

Kedy?

Uchopiť okamih smrti by znamenalo prisvojiť si budúcnosť, a mať tak moc rozhodovať o nej. Je však zrejmé, že podstatou smrti je práve nemožnosť poznať to, čo skrýva; síce odložená, ale nevyhnutná, prichádzajúc vždy tam, kde ju nikto nečaká, hroziaca budúca udalosť. Vzťah k smrti sa, samozrejme, vždy odohráva v rovine prítomnosti, našou úlohou teda bude dopátrať sa spojiva budúcnosti a prítomnosti, teda budúcnosti v prítomnosti.

Ak je pravda, že smrť v horizonte nášho chápania nemá miesto – tým viac, že sa pravda, teda pochopenie tejto otázky, redukuje na dvojicu „bytie-ničota“ –, tak na otázku „Čo sa skrýva za smrťou?“¹³ je možná iba jediná odpoveď: Nevedno.

Je však zasadenie smrti do ničoty alebo bytia skutočne poslednou alternatívou? Levinas sa k tejto otázke vyjadruje jasne: „Môj vzťah k vlastnej smrti ma stavia pred kategóriu, pre ktorú niet miesta v žiadnom z členov tejto alternatívy. Zmysel mojej smrti spočíva práve v odmietnutí tejto alternatívy. Moja smrť sa neodvodzuje pomocou analógie zo smrti iných, ale je vpísaná v strachu o moje bytie, ktoré môžem mať“ ([4], 208). Nám pôjde o pomenovanie situácie, do ktorej nás smrť skutočne vovádza.

Hrôza smrti je svojím spôsobom iracionálna: predchádza každú (racionálnu) skúsenosť smrti druhých. Vyplýva z jej neustáleho približovania sa, priam z bezprostrednej prítomnosti. Bezprostrednosť znamená, že „blížkosť hrozby nevychádza z nejakého presne určeného miesta v budúcnosti“ ([4], 209). Inými slovami, smrť je vždy *už tu*, okamžite, hneď.

Smrť a druhý. Pokúsme sa spojiť dva momenty dohromady. Prvým momentom bude smrť chápaná ako zánik subjektu, ako ťarcha životného údely, ktorá sa štruktúruje ďalej: po prvé, ako nemožnosť zasiahnuť do budúcnosti a po druhé, ako nemožnosť byť za hranicou seba. V druhom prípade pôjde o smrť myslenú ako konkrétnu negáciu vo vnútri sveta, t. j. ako časový prechod od prítomnosti k budúcemu okamihu.

V Heideggerovej filozofii je vzťah k vlastnej smrti opisovaný ako úzkosť, ktorá umožňuje porozumenie bytiu súcna. Vo vzťahu k vlastnej smrti sa teda ukrýva štruktúra rozumenia. Levinas to vidí tak, že udalosť smrti ďaleko prekračuje intenciu, ktorá by mala byť naplnená. Intencionalita totiž funguje ako uchovávanie alebo konzervovanie identity Ja, ktoré myslí len to, čo myslieť môže. Nie je to nič iné ako myslenie zosnované vzťahom reprezentácie toho, čo je dané, noeticko-noematickou koreláciou.¹⁴

niečoho, čo nikdy nie je dosiahnuté, smerom k cieľu, ku ktorému nemožno mieriť, a koniec je tým, čo nemožno nikdy dosiahnuť“ ([12], 132).

¹³ „Mais ce qui s'ouvre avec la mort, est-ce néant ou inconnu?“ ([2], 16).

¹⁴ „En philosophie, la relation avec ma mort est décrite comme angoisse et revient à la compréhension du néant. Est donc conservée, touchant la question de la relation avec ma mort, la structure de la compréhension. L'intentionnalité conserve l'identité du Même, elle est pensée pensant à sa mesure, pensée conçue sur le modèle de la représentation de ce qui est donné, corrélation noético-noématique“ ([2], 23, 24).

Lenže zásah smrti do života jednotlivca – prerušenie – je založené na absolútnej bezbrannosti alebo pasivite, na prijatí prítomnosti smrti, ale skrze jej neprítomnosť. Levinas hovorí: „*A posteriori* (ktoré je), staršie ako *a priori* – diachronia siahajúca do nepamäti, ktorú nemožno nijako previesť na skúsenosť“ ([2], 23, 24).

Pripomíname, že Levinas skúma smrť z perspektívy času, a nie naopak, ako to bolo u Heideggera. Čo konkrétne toto zasadenie smrti do „horizontu“ času znamená? Ak spadá budúcnosť pod čas a pod budúcnosť smrť a ak nie je čas posledným limitom bytia, ale transcenciou, t. j. vzťahom k nekonečnu, tak smrť nemožno ponímať ako zánik, ale skôr ako pozitívnu negáciu vo vnútri bytia alebo ako prechod smerom k budúcnosti, a to všetko na základe jednoduchého faktu, že vzťah k nekonečnu alebo čas „beží“ ďalej.

Výnimočnosť smrti nespočíva v tom, že je nemožnosťou všetkých možností, ale v tom, že je situovaná *na hrane* ničoty a znovuzrodenia. Hovoríme o smrti, ktorá je vždy *moja*; do vzťahu k smrti teda treba vstúpiť na základe bytia-pre-seba. Typicky: Smrť nedáva šancu, ktorú dáva zápas, v ktorom sa vždy môžeme prispôsobiť tomu, čo na mňa dolieha. „V smrti som však vystavený absolútnemu násiliu, vražde temnej noci“ ([4], 209). Súboj so smrťou je dopredu prehratý, nie je totiž zážkou síl, ktorej výsledok možno dopredu predvídať a kalkulovať, jej miesto môžeme nájsť skôr vo vzťahu zúčastnených strán.

Zápas a vojna je možná len tam, kde je niekto druhý. Vzťah k Druhému – to je pre Levinasa transcendencia, ktorá sa nezakladá na čírom susedstve či podobnosti, lebo ani kamarátstvo, kolegialita či partnerstvo v nijakom prípade nemôžu zakryť charakter oddelenia: Ja nie je nejakým Druhým.¹⁵

Druhý má miesto práve v oblasti, odkiaľ prichádza smrť či možná vražda. Vo svojej absurdnosti si smrť vždy uchováva istý inter-personálny charakter a z tohto *medzi-* ako udalosti transcencie naberá svoj hrozivý význam. Skutočné „miesto“ smrti je inde než vo veciach, ktoré mi ju môžu priniesť, lebo sú v úsilí a v práci vždy podrobiteľné; každá prekážka sa dá nejako zdolať, preto nie je hrozbou, ale skôr výzvou. No neznámo smrti, naháňajúce strach, prichádza od druhého.

„Druhý sa ma týka ako blízky“ ([2], 26,27), zasahuje ma však ako budúci. Ja síce nemôže zasahovať do budúcnosti, niečo sa však v smrti ukazuje: paradoxná blízkosť siahajúca takmer k bezprostrednosti. Druhý, strašný ako smrť, je vo svojom postoji rovnako nepredvídateľný, môže subjekt alebo odsúdiť, alebo mu ublížiť. Preto je smrť zasadená vo vedomí nepriateľstva a preto umožňuje výzvu druhého.

Smrť je o to strašnejšia, že je samotou *par excellence*, a jej približovanie sa deje v strachu pred niekým, ale rovnako v nádeji pre niekoho, kým som.

Pretože v strachu pred smrťou bytosť nechce úplnej ničote, ale tomu, čo ju bytostne ohrozuje, čo je *proti* nej. Možnosť vraždy teda nebude len jedným z prípadov umierania, ale bude neoddeliteľná od podstaty smrti; jednou z modalít vzťahu k Druhému je tak smrť ako vražda. Vo svojej neoddiskutovateľnej násilnosti prichádza

¹⁵ Alors que l'entrée d'Autrui dans le Même ou l'accord entre Moi et Autrui – entre collègues, entre camarades, entre amis, entre amants – ne peut supprimer la séparation ([8], 57).

hrozba nožnej vraždy ako vpád, ako zaskočenje z vôle kohosi iného, ktorému na vôli Ja nezáleží, aj tak však smeruje k interpersonálnemu vzťahu.

Druhý sa však tiež vystavuje riziku smrti: bezbranný vo svojej nahote a biede, pasívite a zraniteľnosti. Pred pohľadom Ja naraz stojí Tvar ako smrteľnosť druhého.¹⁶

Podľa meradla bežných ľudských vzťahov nám vražda ako pôvod násilnosti smrti odhaľuje krutý svet. Podľa Levinasa v tom spočíva vždy možný heroizmus ľudskej bytosti: „Vôľa, ktorá je vystavená smrti, avšak nie *hneď*, má čas byť pre Druhého a nájsť znovu zmysel navzdory smrti“ ([4], 211).

Osobný ráz prítomnosti Ja sa zachováva v nádeji vo vykúpenie a Ja ešte môže časom disponovať, keďže má možnosť odkladu násilia. Smrť podľa Levinasa neberie zmysel Dobru; aj vôľa od počiatku vystavená násiliu z druhej strany svojou povahou smeruje navonok od seba samej. Sloboda Ja je štruktúrovaná budúcnosťou vlastnej neslobody, v prítomnosti, ktorá predchádza násilie, blížiac sa v čase, ktorý ešte zostáva. Mať čas teda znamená byť si svojho času vedomý. Zvrchovanou skúškou ľudskej slobody tak nie je smrť, ale utrpenie: „Smrť je hrozba, ktorá sa ku mne blíži ako mystérium, určuje ju jej tajomnosť – približuje sa bez toho, aby som ju mohol prevziať, takže čas, ktorý ma delí od mojej smrti sa stále stenčuje, a pritom toto stenčovanie nemá koniec, v tomto čase je zahrnutý akoby posledný interval, ktorý moje vedomie nemôže prekročiť a v ktorom je čosi ako skok od smrti ku mne“ ([4], 210). Utrpenie Ja znamená, že posledný kúsok cesty bude prekonaný bez neho, že jeho budúce plány môžu byť prevalcované protipohybom smrti idúcej oproti času bytosti.

Pasivita odstupu. To, čo jazyk nazýva smrťou – to, čo pozorujeme ako koniec niekoho –, môže byť aj prechodom zo seba samého, východiskom z uzavretosti vlastnej samoty. Nie je to vôbec mechanický prechod, ale prechod, ktorý prestrihuje niť vlastného trvania, aby vytvoril uzol tejto nite, t. j. aby na ňu znovu nadviazal, aby predĺžil čas.

Druhý má so smrťou čosi spoločné – sú niečím, čo ma očakáva v *odloženej budúcnosti*, a pritom ma vďaka očakávaniu *predchádza*. Bytie druhého (možná hrozba) na mňa ešte nedopadlo, „súčasť mi hrozí z budúcnosti, ešte neprišlo, je iba uvedomované. Avšak v tomto krajnom vedomí, v ktorom vôľa dosahuje vládu v novom zmysle, v ktorom sa jej smrť už nedotýka, sa krajná pasivita stáva krajnou vládou“ ([4], 214). Vzťah k druhému v tomto zmysle môžeme vidieť ako čas trepezlivosti alebo pasivity, ktoré sú zároveň utrpením. Trvanie času ako vzťah k nekonečne vzdialenému, k neuchopiteľnému, k niečomu odlišnému bez toho, aby mohol Druhý vstúpiť do Ja, je totiž vzťahom neľahostajnosti; časom, keď je odlišný Druhý napriek tomu v Ja, no odlišným spôsobom, akým je Ja v Druhom – je to *diachronický* čas. Čas je náhle

¹⁶ „Relation a-symétrique à l'autre, sans corrélation noématique d'aucune présence thématizable. Éveil à l'autre homme, qui n'est pas un savoir: précisément approche de l'autre homme – le premier venu dans sa proximité de prochain – irréductible à la connaissance... En face de visage d'autrui qui dans cette nudité est l'exposition à la mort: nudité, dénuement, passivité, et vulnérabilité pure. Visage comme la mortalité même de l'autre homme“ ([9], 186).

Iným-v-Ja, druhý nemá s ja nič spoločné, t. j. nemôže byť synchronný.¹⁷

Podstatu času, spojenie prítomnosti s budúcnosťou, teda u Levinasa môžeme vidieť v pôvodnom znepokojení bytosti od počiatku ohrozenej násilím vraždy druhým, ktorého Ja nemôže vôbec predvídať a plne pochopiť.¹⁸ Najmä *Inak ako byť* zdôrazňuje tematiku tejto pasivity (pasívnejšej ako všetka pasivita) v skúsenosti času; vedomie času (v ktorom ma druhý už vždy predchádza, druhý *comme antérieur*) nepochádza zo spomienky, ba nie je ani anticipáciou, dáva sa v trpnosti utrpenia.¹⁹

Ide akoby o čas bez počiatkovej iniciatívy ja, o *čas bez počiatku* (neuchopiteľný ako *daný* čas spomienky alebo reprezentácie), o časovú medzeru (*laps de temps*), interval alebo priam stratu času, „stratu času, ktorý *nie je dielom žiadneho subjektu*“ ([15], 116). Prežívanie totiž nikdy nie je panoramatickým pohľadom zhrňajúcim viacero skúseností v tom istom čase dohromady. Preto Levinas tvrdí, že Ja nevstupuje do nasledujúceho okamihu – aby prežilo novú skúsenosť – totožné, jednoduchým vtelením. Aby sa mohlo Ja zrodiť nanovo do „inam“ a naplno zužitkovať ponuku budúcnosti, musí sa podrobiť zásadnej podmienke – musí zomrieť, aby sa mu cez túto časovú medzeru, „prázdny interval“ (mŕtvy čas), oddeľujúci jednotlivé okamihy, otvorila cesta do „inam než do seba“; dokonca bez toho, aby sa Ja rozložilo do niečoho neosobného alebo večného. Pluralita a jedinečnosť založená na oddelení tak nebudie popretá.

Krivky nádeje. Pre pochopenie tajomstva diela času Levinas odporúča vyjsť z nádeje pre prítomnosť, z pasivity slobody v odklade násilia: „Strasť sa nevýkupuje. Tak ako šťastie ľudstva neospravedlňuje nešťastie jednotlivca, odplata v budúcnosti nevyčerpáva trápenie prítomnosti. Žiadna spravodlivosť ju nemôže napraviť. Museli by sme byť schopní vrátiť sa do toho okamihu alebo ho vzkriesiť“ ([1], 77). Zdá sa však, že čas je práve: *zrušenie nezrušiteľného záväzku existencie pripútanej k okamihu* znovuoživenie Ja.²⁰ Smrteľnosť sa teda netýka len biologickej bytosti, ale

¹⁷ „La durée du temps comme relation avec l'infini, avec l'incontenable, avec le Différent... où la diachronie est comme le *dans* de l'autre-dans-le-même sans que l'Autre puisse entrer dans le Même... Le temps est à la fois cet Autre-dans-le-Même et cet Autre qui ne peut être ensemble avec le Même, ne peut être synchrone. Le temps serait donc inquiétude du Même par l'Autre, sans que le Même puisse jamais comprendre l'Autre, l'englober“ ([2], 28, 29).

¹⁸ „Toto stretnutie, ktoré nemá formu intuitívneho kontaktu, ale formu separácie (stretnutie ako separácia, ďalšia trhlina formálnej logiky), toto stretnutie s nepredvídateľnom *ako takým* je bezpochyby jedinou možnou otvorenosťou času, jedinou čistou budúcnosťou... Avšak táto budúcnosť, tento presah nie je nejakým iným časom, niečím, čo by bolo zajtrajškom histórie. Je *prítomná* v lone skúsenosti. Prítomná nie ako totálna prítomnosť, ale ako *stopa*“ ([6], 42).

¹⁹ „La passivité propre de la patience – plus passive que toute passivité corrélatrice du volontaire – signifie dans la synthèse *passive* de sa temporalité“ ([5], 66).

²⁰ „Konštitúcia intervalu, ktorý oslobodzuje bytosť z obmedzení osudu, vyžaduje smrť. Ničota tohto intervalu – mŕtvy čas – je dianím nekonečna. Vzkriesenie je hlavnou udalosťou času. V bytí teda nie je kontinuita. Čas je pretržitý. Jeden okamih nevychádza z druhého bez prerušenia nejakou extázou. Okamih vo svojom pokračovaní nachádza smrť a vstáva z mŕt-

vyžaduje ju samotné trvanie času.²¹

Ak je dialektika času dialektikou vzťahu k Druhému, ktorá sa skúma v iných pomeroch než dialektika osamelého subjektu, nie je potom samotným časom socialita? Prítomnosť budúcnosti v prítomnosti – výraz, ktorý možno pochopiť len cez pojmy smrti a ničoty, ktoré dohromady dovoľujú nový začiatok v bytí a nádej v ďalší nový začiatok nikdy nedefinitívneho Ja.

Dielo času Levinas chápe ako odpustenie (*pardon*). Tvrdí, že odpustenie je aktívne v silnejšom zmysle než zabudnutie ([4], 254). Zabudnutie má za následok vymazanie spomienky, nevracia sa k minulosti, a nemôže sa teda vzťahovať k práve uplynulému okamihu. Naproti tomu odpustenie neupiera času minulosť, to znamená, že ju necháva spolupodieľať sa na tvorbe prítomnosti. Vlastný charakter času spočíva v tom, že je priamo reverzibilný alebo túto reverzibilitu k uplynulému okamihu umožňuje, čím subjektu dovoľuje nemožné – začať od nuly, začať každým okamihom nanovo.²² So samozrejmosťou prijímaná filozofická téza *Nemožno začať od nuly* tu neplatí, resp. je posunutá za hranice toho, čo bežne považujeme za *platné*. Paradoxne to nie je práve zabudnutie, ale odpustenie, ktoré cez vymazanie spomienky ponúka možnosť začať „s čistým štítom“, nanovo, pretože zabudnutie už stihlo prerušiť všetok kontakt s minulosťou a pre prítomnosť teda nemá čo uchovať, čo očistiť.

Bytosť, ktorej bolo odpustené, nie je nevinná ([4], 254), čas teda „nezabúda“. V každodennej skúsenosti nás vôbec neudivuje, ak raz príde čas a možnosť odčiniť hriechy minulosti alebo čas zožať plody svojho úsilia, lebo taká je povaha času – je vratný. Nemožno to však ponímať ako bludný kruh, z ktorého niet úniku pred vinou, ktorá nám šliape na päty, pred vinou, ktorá ešte nebola odpustená.

Dané totiž možno zmeniť, a to absolútnym spôsobom.²³ Ak by tu nebolo pretržitosti, pretrhnutia časového diania, resp. trvalosti v čase, bytosť (ja) by sa uzavrela definitívne. Bytosť však môže zomrieť a keďže práve smrť vyžaduje ustanovenie nového intervalu (pojmem, ktorý Levinas používa ako synonymum pre prítomnosť a okamih), oslobodzujúceho od nezabudnutých stôp minulosti, Ja nie je definitívne, obsahuje totiž v sebe nádej na nový okamih v bytí, nádej na budúcnosť. Ako uvidíme, tejto nádeji sa môže dostať vykúpenia.

vych. Čas tvorí smrť a vzkriesenie“ ([4], 255).

²¹ „Mort: mortalité comme demandée par la durée du temps“ ([2], 24).

²² „Odpustenie je vo svojom bezprostrednom zmysle späté s mravným fenoménom previnenia; paradox odpustenia spočíva v spätnom pôsobení (*rétroaction*), a teda z hľadiska vulgárneho času predstavuje prevrátenie prirodzeného poriadku vecí, vratnosť (*réversibilité*) času“ ([4], 254).

²³ „Le déphasage de l'instant, le „tout“ décollant du „tout“ – la temporalité du temps – rend cependant possible une récupération où rien n'est perdu“ ([5], 51). Taktiež: „Práve v okamihu, keď je všetko stratené, je všetko možné“ ([1], 77).

Existencia ako perzistencia Pojem perzistencia vo význame stálosti a trvalosti, má svoj pôvod v latinskom slovese *persisto*, čo znamená vytrvať, zotrvať, trvať na čom [16]. Filozofické uvažovanie nad časom sa zväčša pohybovalo v rovine vymedzenej práve týmto pojmom, existencia sa ponímala ako niečo trvalé, avšak dočasné. Koniec trvalej existencie sa hľadal vo fakte smrti. V tom vidí Levinas problém: Perzistentnosť existencie sa vôbec neodvodzovala z deštruktívnej povahy času, klasické uvažovanie teda nemalo na zreteli okamih,²⁴ v ktorom sa existencia rodí a znovu počína. Nikoho nenapadlo, že trvanie, sa môže štruktúrovať, že teda nie je ideálnym alebo čistým trvaním. Pojem trvania (*durée*) tak dočasne zbavil trvalosť (*persistance*) úradu.

Durée v zmysle kontinuity (pretože u Levinasa sa nedá hovoriť o inej než nekončnej existencii) môže byť tvorená len ako trvalosť, zastavenie. Levinas neodvodzuje okamih z času ani ho s časom nestotožňuje. Predstavuje ho iba ako určitú fázu odohrávajúcu sa v prítomnosti, ktorá má ako svoj počiatok, tak aj koniec. Majúc však na zreteli rozličnosť obsahov týchto fáz, potvrdzuje status prítomnosti ako obnovovanie a rodenie. Existencia sama je týmto rodením. Trvanie, dianie či produkcia bytia pozostáva z nevyhnutných intervalov bytia a ničoty. V samotnom subjekte, ktorý sa kladie ako prítomný, by čas nemohol vyvstať, pretože subjekt nemôže poprieť sám seba. Negácia alebo ničota prítomného, jeho popretie, ktoré sám v sebe nenachádza, k nemu môže prísť len ako okamih rozlamujúci jeho samotu a prinášajúci mu alteritu, lenže tejto alterity sa mu môže dostať len od druhého. Dynamika existencie potom nebude možná na základe extázy či trvania, kde Ja vo svojom bytí interval ničoty nemá. Obnovenie a počiatok sa ukazujú ako vzkriesenie, ktoré popiera závislosť od minulosti a budúcnosti, čím sa Levinas blíži k Bergsonovmu poňatiu, podľa ktorého je trvanie slobodou pre budúcnosť ([2], 115). Pre Bergsona z toho vyplýva nevyhnutná previazanosť prítomnosti s budúcnosťou. Levinas túto slobodu zase absolutizuje a zhodnocuje definíciou okamihu ako vzniku existencie. Chce ju tým potvrdiť ako konkrétnu prítomnosť, ako vy-trvalosť vo svojom tu a teraz. Keďže nemôže situovať subjektivitu mimo diania alebo mimo času ako nejaký noumenon,²⁵ musí sa zamerať na vzťah subjektivity k tomuto daniu. V zapletenosti Ja do bytia teda neskúmame vzťah času a absolútneho trvania, t. j. večnosti, zaujíma nás ustanovenie jestvujúceho, kladenie subjektu.

Každý interval očistenej prítomnosti v sebe obsahuje: 1. návrat minulosti do prítomnosti; 2. nádej pre budúcnosť.

V čase poňatom ako perzistencia, čiže ako trvalosť a stálosť, spoločne so vzkriesením (inakosť, alterita prítomného okamihu) sa hlavnou udalosťou času stáva smrť ohraničujúca prítomný okamih, ktorý vo svojom dialektickom pokračovaní

²⁴ fr. *l'instant* možno prekladať aj ako státie-tu, vy-trvalosť!

²⁵ „Odteraz už nie je možné myslieť substanciu ako trvalosť nejakého nemenného substrátu v prívale diania, pretože potom by sme neporozumeli vzťahu tohto substrátu k daniu, vzťahu, ktorý by postihol jeho trvanie. Alebo ju umiestniť ako noumenon mimo čas? Lenže potom by čas prestal hrať zásadnú rolu v ekonómii bytia“ ([1], 82).

umiera a znovu sa prebúda. Je to časové diskontinuum, tvorené sériou konečných okamihov, v ktorých nasledujúce konanie prináša rozuzlenie predchádzajúceho. A napokon to, čo časovej bytosti umožní byť nekonečne, je prelomenie nepretržitosti a kontinuity, keďže bytosť sa nedeje definitívne v nezmeniteľnej prítomnosti (osudovosť), ale ako elementárna možnosť nemožného alebo ako možnosť presiahnuť možné.

Opravená minulosť. Čo má v tomto zmysle prítomnosť spoločné s minulosťou? Ak je diskontinuita sama definíciou času, ak predeľuje, a teda autonomizuje minulosť vo vzťahu k prítomnosti, môžeme sa pýtať, čo je tým spojivom nenapraviteľných medzí dvoch rozličných časových dimenzií, ktoré môže za to, že tak prítomnosť, ako aj minulosť budeme nazývať časovými.

Zdalo by sa, že pre Levinasa neplatí „Čo sa stalo, už sa neodstane“, čomu by napovedala samotná definícia časovosti, v ktorej definitívne nikdy nie je definitívnym. No nie je to tak. „Čo sa stalo, stalo sa“ zostáva v platnosti, minulosť sama je podľa Levinasa nezmeniteľná. Odpustenie minulosti vďaka prítomnému okamihu nepredpokladá, že by sme sa mohli dostať na roveň toho, čím sme boli, ale nedovoľuje ani ľútosť nad stratenými príležitosťami, pretože sa vymyká ťaživej zodpovednosti za vlastnú existenciu. Odpustenie samo od seba dovoľuje pretrhnutie pút osudového údely existovať a byť „oslobodený od existencie“, byť inak: napríklad tak, že sa bytosť, v rovine spomienky zaujatá minulým okamihom, súčasne už od minulosti odpúta – v zodpovednosti prebratia osudu druhého na seba.

Termíny minulosti a budúcnosti tu naberajú svoje vlastné významy: „V zodpovednosti za druhého na mňa hľadí“ minulosť druhého, ktorá nikdy nebola mojou prítomnosťou, nie je pre mňa reprezentáciou. Čo sa týka budúcnosti – nie je to moja anticipácia prítomného, ktorý ma očakáva už celkom pripravený a podobný v neochvejnom ráde bytia, „ako keby už bol prišiel“, ako keby bola temporalita synchroniou ([9], 134). Pre Levinasa nie je budúcnosť len uchopenou možnosťou a bytosť sa neponíma len ako číra rozumejúca možnosť, pretože tu platí, že bytosť je skôr *skutočnosťou ako možnosťou*. Levinasova bytosť môže naplno rozvinúť svoje možnosti práve v prítomnosti, ktorá je *časová*, teda nie v nesprávne pochopenej prítomnosti ako už minulej. Trvalosť prítomnosti je základný limit, nech by bola prítomnosť akokoľvek napnutá k budúcnosti.

V rámci tohto limitu sa síce zachováva spomienka založená na nezničiteľnosti minulého, avšak v úplne novom zmysle toho, čo už pominulo. V postupnosti časových okamihov nie je prítomnosť späť s minulosťou v zmysle dilatácie prítomnosti; prítomnosť sa skôr poníma ako oprava minulosti, jej návrat v podobe spomienky dolieha len a len na prítomnosť, týka sa iba jej. Váha prítomnosti umožnená diskontinuitným časom plodnosti si vždy ponecháva istý vzťah k minulosti ako znovu započatej minulosti, ale v návrate, ktorý je slobodný inou slobodou, než je len sloboda pamäti.²⁶

²⁶ „Trvalosť ja... je čosi nenapraviteľné, teda je to hranica. Tá nepochádza z toho, že si

Záver. Podobne ako u Bergsona aj u Levinasa sa pôvodný čas (z ktorého a na základe ktorého sa potom odvodzuje meraný čas) nazýva *durée*. Bergson však určuje smrť ako degradáciu energie, pretože konečnosť je hlavnou charakteristikou hmoty, inteligencie a akcie a ničota je preň falošnou ideou, so smrťou nemá nič spoločné. Pre Levinasa, čo do udalosti vzkriesenia okamihu, nie je ničota takým prázdnyim pojmom, ako to bolo na počiatku v udalosti nekonečného diania *jest* bytia.

V časovom bytí tak nenachádzame iba kontinuitu, preto bytosť môže byť na spôsob bytia proti smrti. Odpustenie – samotné dielo času – záleží od novej šance, v znovu-počínaní. Každý nasledujúci okamih sa približuje z nekonečnej vzdialenosti odstupe od Druhého, ktorý je tým, kto bytosti vlastne „dáva čas“.

Čas v tomto zmysle prichádza odinakaľ (druhý) a zároveň do-ničoty, v ktorej sa náhle zjavuje. Možno tomu porozumieť i tak, že tajomstvo času sa skrýva v zázraku počatia a života, ktorý donekonečna prináša mladosť, infinitné dianie času. Ničota je tou značne obtiažnou podmienkou času, popretie doterajšieho, ktoré so sebou prináša, však nevychádza z perspektívy uzavretého subjektu, pretože ten nemôže poprieť sám seba. Zdroj predstavy času treba u Levinasa hľadať v druhom človeku, v socialite.

LITERATÚRA

- [1] LEVINAS, E.: *Existence a ten, kto existuje*. Praha: OIKOYMENH 1997; (*De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin 1947).
- [2] LEVINAS, E.: *Dieu, la mort et le temps*. Paris: B. Grasset 1993.
- [3] LEVINAS, E.: *Čas a jiné. Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin 1997.
- [4] LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997.
- [5] LEVINAS, E.: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, Poche Biblio Essais 1990.
- [6] DERRIDA, J.: *Násili a metafyzika*. Praha: Filosofia 2002.
- [7] SOKOL, J.: *Čas a rytmus*. Praha: OIKOYMENH 2004.
- [8] LEVINAS, E.: *Liberté et commandement*. Montpellier: Fata Morgana 1990.
- [9] LEVINAS, E.: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: B. Grasset 1991.
- [10] KARUL, R.: *Okolo levinasovského jest. Sproblematizovanie jedného myslenia čistého bytia*. Bratislava: SAV 1999.
- [11] VALVANIDIS-WYBRANDS, H.: *Veille et il y a*. In: *Exercices de la patience* N° 1 – Levinas. Paris: Obsidiane 1980.
- [12] BLANCHOT, M.: *Literárni prostor*. Praha: Herrmann & synové 1999.
- [13] TATRANSKÝ, T.: *Levinas a metafyzika*. Svitavy: Trinitas 2004.
- [14] LEVINAS, E.: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: J. Vrin 1982.

v každom okamihu zachováame spomienku: spomienka sa totiž naopak zakladá na tejto nezničiteľnosti minulého, na tomto navracaní ja k sebe. Nedáva však spomienka, ktorá sa vynára v každom novom okamihu, tomu, čo už pominulo, nový zmysel? A nebolo by teda treba povedať, že nie je s minulosťou späť, ale že minulosť opravuje?“ ([4], 253).

- [15] OLIVIER, P.: Diaconie et Diachronie: de la phénoménologie à la théologie. In: *NOESIS. Revue de philosophie* N° 3. Nice 2004.
- [16] ŠPAŇÁR, J.: *Latinsko-slovenský slovník*. Bratislava: SPN 1962.

Mgr. Pavol Sucharek
Katedra systematickej filozofie TF TU
Kostolná 1
814 99 Bratislava I
SR
e-mail: sucharek@pobox.sk