

STOPA UPŘÍMNOSTI SLOV

POKUS O PŘIBLÍŽENÍ ROZDÍLU MEZI TÍM, CO ŘÍKÁM A ŘÍKÁNÍM SAMÝM U POZDNÍHO LEVINASE

JAN BIERHANZL, Filosofický ústav AV ČR a Fakulta humanitních studií UK, Praha

BIERHANZL, J.: A Trace of Sincerity Left by Words. Shedding light on the difference between what one says and saying itself in late Levinas
FILOZOFIA 68, 2013, Supplementary Issue No 1, p. 16

This paper is nothing more than a digression in the process of ethical signifying, an infinite movement, which precedes diachronically every attempt to give an account of it and interrupts the sense which the author believes he is putting in words. Then the investigations presented here can be interpreted as different modalities of the Un-saying (Dédire in French) of the Said (Dit) which consists in putting in evidence the exception of the excluded third (neither Said nor Saying) – our only access to the Saying. To thematise the “before” of the ethical signifying is impossible without thematising the “after” of the ontological signifying, which is always already interrupted by the “after the after,” i.e. the alternation of sense etc.

Keywords: Signifying – Ethics – Non-sense – Alternation – Language – Arts – Literature

Redukce Řečeného (Dit) na Říkání (Dire) je jedním z klíčových motivů filosofického projektu v *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*Jinak než být aneb za hranice esence*): jde o to dobrat se, na základě Řečeného, k Říkání bez Řečeného. Tento pohyb redukce je přitom možný díky tomu, že Řečené, byť oddělené od an-archického Říkání, v sobě nese nesmazatelnou „stopu upřímnosti“ vtištěnou Říkáním samotným. Jinými slovy, aby Levinas mohl redukovat veškeré značení (signifiance) na značení etické, musí „uvolnit“ některé znaky, jež hrají svou úlohu v systému jazyka a učinit z nich výjimku z pravidel hry. Tím, že se do jisté míry vyčleňují z hry čistých diferencí, tyto znaky-stopy nepřímou odkazují na značení, které jakožto Říkání bez Řečeného předchází veškerému užívání znaků, značení, které jakožto „stopa upřímnosti slov“ artikuluje jedinečnost toho, kdo mluví s tím, co říká, a konečně značení, které jakožto Zřikání se (Dédire) Řečeného již vždy narušuje jednotu Řečeného: „Je třeba působnosti jakéhosi Říkání přede vším Řečeným..., jež by činilo jsouci ‚destruktu‘, již vykonává. Nemůže však působit mimo pohyb skládání, rozkládání a znovuskládání – Říkání je střídavě afirmací a odvoláním Řečeného“ (Bensussan 2006, 18).

Výjimky v rámci Řečeného, umožňující odkaz k čistému Říkání, je, zdá se, třeba hledat spíše na straně slovesa, a to slovesa par excellence, jímž je sloveso být, než na straně podstatného jména, jež nominalizuje apofansis, tj. tvoří korelaci mezi Říkáním a Řečeným. Vezmeme-li však v úvahu nejen podstatná jména obecná, nýbrž také jména vlastní,

neodkazují právě vlastní jména na jedinečné osoby, které jsou jejich nositeli, a nepůsobí tak redukcí tematizace a průzor ke značení tváře druhých lidí? „Nejsou to právě jména lidí, jejichž vyslovení značí tvář – vlastní jména uprostřed všech obecných jmen a obecných rčení –, která odolávají rozpadu smyslu a která nám pomáhají mluvit? Neumožňují nám tušit, že zkáza jistých typů promluv skýtá nejen konec určité smysluplnosti, nýbrž také úsvit jiný?“ (Levinas 1976, 10-11) Vlastní jméno je jistě modalitou Řečeného v té míře, v níž nezdrženlivě tematizuje to, čemu se nelze než přiblížit. Avšak vzhledem k tomu, že otevírá myšlení pluralitě myslitelů, je možné v něm zaslechnout ozvěnu neredukovatelné mnohosti hlasů. Přechtení vlastního jména takto skutečně štěpí značení na ontologické a etické, a to uvnitř jednotlivého slova: vlastní jméno značí soumrak prvního značení a úsvit druhého, přičemž tato dvě značení nemohou existovat ani spolu, ani jedno bez druhého. V tomto smyslu vlastní jméno v sobě vskutku nese „stopu upřímnosti“ a může sehrát úlohu etické redukce Řečeného. Nicméně, a tím se dotýkáme jednoho z omezení tohoto našeho přístupu, který spočívá ve vyčlenění slov z jejich kontextu, nezůstává takováto analýza značení vlastního jména plně poplatná druhu textu, v němž se to či ono vlastní jméno vyskytuje? Nebude obtížné uznat, že analýza platí pro talmudický komentář, jenž chápe „samotnou pluralitu lidí jako nevyhnutelnou instanci znamenání smyslu“ (Levinas 1982, 163), stejně jako pro dějiny filosofie v levinasovském smyslu, tj. pro vyprávění „bez konce a bez kontinuity, jež směřuje od jednoho k druhému“. Ale jak je tomu například s historiografií, která se sice vlastními jmény jen hemží, avšak spočívá právě v tom, že se kontinuita vnáší do diskontinuity a synchronizuje se diachronie? Jiným protipříkladem naší původní analýzy by mohlo být užívání podstatných jmen ve fikci. Zůstaneme-li u Levinase a jeho studie „Realita a její stín“, vlastní jména ve fikčním vyprávění nejenže nepoukazují k transcendentci, nýbrž naopak se podílejí na upadání postav (i čtenáře) do anonymní existence, která v čase vyprávění paradoxně zastavuje čas. Tu právě Levinas označuje jako ono je. Upadání má jednoduchou příčinu: románové postavy jsou odsouzeny k amor fati, k nekonečnému opakování svého osudu, čímž se podílejí na „plastickém výsledku literární práce“ (Levinas 2009c, 882). Citujme *in extenso* pasáž z článku „Realita a její stín“, jež jasně ukazuje, že vlastní jména románových postav značí na způsob nejednoznačnosti mezi ontologickým značením a anonymním hlučením ono je a uzavírají sebemenší možný průzor ke značení etickému:

„V obecné ekonomii bytí je umění pádem před čas, do osudu. Román není, jak si myslí Pouillon, formou reprodukování času; má svůj vlastní čas, je jedinečným způsobem temporalizace času.

Můžeme tedy porozumět tomu, že čas, který do obrazu zdánlivě vnáší ne-plastická umění – jako jsou hudba, literatura, divadlo a film – neotřásá stálostí obrazu. To, že postavy jsou v knize přinuceny k nekonečnému opakování týchž činů a týchž myšlenek, není jednoduše zapříčiněno nahodilým faktem vyprávění, který je vůči těmto postavám vnější. O těchto postavách je možné vyprávět, protože se jejich bytí samo sobě *podobá*, zdvojuje se a zastavuje. Tato stálost je naprosto odlišná od stálosti pojmu, který zahazuje život a který vydává skutečnost našim silám, pravdě a otevírá dialektiku. Díky svému odrazu ve vyprávění má bytí ne-dialektickou stálost, zastavuje dialektiku a čas.

Postavy románu jsou uvězněné bytosti, jsou to zajatci. Jejich příběh není nikdy dokončen, stále trvá, ale nijak nepostupuje. Román uzavírá bytosti v osudu navzdory jejich svobodě“ (Levinas 2009c, 881-882).

Máme-li odpovědět na tuto námitku, která zpochybňuje pojetí vlastních jmen jakožto nositelů „stop upřímnosti“, musíme perspektivu rozšířit a čelit otázce, jaké jsou modality Řečeného, v nichž je možné přerušit jak tematizaci, tak osud. Vždyť filosofický projekt pozdního Levinase spočívá právě v úsilí myslet onu „stopu upřímnosti“ v rámci dvojího teoretického boje: jednak proti závalu veškerého smyslu nesmyslem a jednak proti monopolizaci vši smysluplnosti ontologickým značením pretendujícím na to, pojmout diachronii i svá vlastní přerušení. „Levinasovská ‚moudrost‘ nepřestává bojovat zároveň proti nesmyslu ono je a proti dogmatismu systematické synchronizace, jež integruje veškerá přerušení. Tím se liší od filosofické tradice, jež se nejčastěji vyznačovala ‚vyvrácením skepticizmu, stejně jako vyvrácením transcendence“¹ (Guibal 2009, 138, pozn. 1). Co se týká statusu umění a literatury v rámci tohoto dvojího boje proti ono je a proti Řečenému, a zejména možnosti, že by literatura představovala modalitu redukce Řečeného na Říkání, Levinasova pozice zůstala dvojznačná.² Na jedné straně je umělecké dílo modlou v tom smyslu, že nezpřítomnitelnou minulost Říkání nahrazuje upadáním do osudu, na druhé straně však je ikonou v té míře, v níž onu pradávnu minulost nějakým způsobem „podržuje“ v paměti (viz Levinas 2004, 235, pozn. 1.). Dvojznačnost statusu umění a literatury spočívá právě v interpretaci tohoto slovesa: buď se jedná o to, podržet ve smyslu „nenechat odejít, bránit ve volném pohybu, ponechat si co při sobě“, což by umění přibližovalo idolatrii. Nebo jde o to, „podržet“ ve smyslu „podržet co v paměti, nezapomenout“, či přesněji, v levinasovské perspektivě, „uchovat stopu čeho“, „nést stopu čeho“, což by z umění činilo možnou modalitu etické redukce Řečeného.

Výše jsme ukázali, že střídání (alternance) dvou pohybů smyslu prochází některými slovy více než jinými: prochází spíše slovesem než podstatným jménem a spíše podstatným jménem vlastním než podstatným jménem obecným. Totéž střídání však také štěpí, zajisté v jiném měřítku, umělecké a literární dílo. Otázka tedy zní, analogicky k výše stanovené hierarchii mezi různými „stupni“ upřímnosti slov: Je v literatuře možné konstatovat „více“ střídání smyslu než ve výtvarném umění? Má-li literární dílo „plastický výsledek“ (Levinas 2009c, 882), je možné obráceně uvažovat o tom, že by každé umělecké dílo neslo stopu Říkání a že by tak umění bylo modalitou střídání smyslu, stejně jako je tomu u poezie, biblické exegeze či filosofie? Zdá se nám, že otázce po způsobu značení umění se v *Jinak než být* dostává ve skutečnosti dvou odpovědí, a to odpovědi hlavní a vedlejší.

¹ Levinas, E. (2004): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Librairie générale française, 214.

² Status prózy je toho dobrým příkladem. Zatímco v článku „Realita a její stín“ próza uzavírá postavy v osudu, v přednášce „Význam“ je próza charakterizována jako ruptura zařikacího rytmu hry znaků. Srov. Levinas 2009b, 369: „Próza je způsobem značení, v němž ten, kdo vydává znak, se od tohoto znaku nevzdaluje a narušuje, láme a seká jeho zařikací rytmus. Próza je kritická, po způsobu skvělé kritiky, jež je s to i o uměleckém díle říci něco jiného než pouhé opakování onoho díla.“

První, formulovaná v kapitole „Amfibologie bytí a jsoucná“ (Levinas 2004, 67-74), přejímá závěry studie „Realita a její stín“ a kapitoly „Exotizmus“ z knihy *Existence a ten, kdo existuje* a situuje umění do obecné ekonomie bytí: „V nevyčerpatelné rozmanitosti děl, tj. v podstatné obnově umění, barvy, tvary, zvuky, slova, stavby – na samé hranici identifikace ve jsoucnu, již odhalující svou povahu a své kvality v substantivech, nositelích adjektiv – se znovu podílejí na bytí. Zde se temporalizuje esence, již modulují. Paleta barev, škála zvuků, systém hlásek, meandr forem se uplatňují na způsob čistého jak – je to tah barvou či tužkou, tajemství slov, zvukovost zvuků – všechny tyto modální pojmy, rezonance esence“ (Levinas 2004, 70-71). Podle této, u Levinase převládající, odpovědi, má umělecké dílo pouze ontologický význam a jeho značení se odehrává v dvojznačnosti bytí a jsoucná, slovesa a jména, smyslu a nesmyslu. Umělecké dílo jako takové tudíž nenese se-bemenší „stopu upřímnosti“. Nicméně, dílo samotné lze jen stěží úplně oddělit od exegeze či kritiky, jež jakožto modalita Řečeného nesou nutně stopu Říkání. Vztah mezi uměním a kritikou, který je v „Realitě a jejím stínu“ pouze naznačen, Levinas upřesňuje v *Jinak než být*: „Exegeze není na rezonanci esence v uměleckém díle příplácna zvenčí – rezonance esence se chvěje uvnitř řečeného exegeze“ (Levinas 2004, 72). Na rozdíl od raného Levinase, jenž, zdá se, právě jednoduše „příplácl“ exegezi na událost umění, již odmítal chápat jako svého druhu jazyk či výraz, tato pasáž, zdá se, situuje „procitnutí“ (Levinas 2004, 71) vlastní exegezi do díla samotného. V obou případech však platí, že jediné exegeze jakožto slovesné Řečené je způsobilá být eticky redukována, nehledě na to, rezonuje-li toto Řečené uvnitř díla (řešení *Jinak než být*) či je-li zvenčí přiloženo na rezonanci esence v díle (řešení raného Levinase). V obou případech má slovesné Řečené podstatnou úlohu a jen ono umožní vystoupat od Řečeného k Říkání samému. Odtud superiorita, alespoň ve věci etického značení, řeči nad uměním. Odtud také velmi zvláštní místo, jež zaujímá poezie, psaní o psaní. Její exegeze v přísném smyslu nemá počátek, neboť na rozdíl od výtvarné či hudební kritiky, která musí převést obrazy a zvuky do slov, exegeze poezie začíná již ve slovech samotné básně.

Tato etická superiorita řeči nad uměním, byť je v Levinasově díle převládající, je však zjemněna, ne-li zpochybněna, ve dvou pasážích páté kapitoly *Jinak než být*, stejně jako v dalších pozdních textech.³ Omezíme se zde na pasáže studované knihy. Pozoruhodné je, že obě pasáže se nacházejí v poznámkách pod čarou, jako by náš filosof chtěl naznačit, že se zde jedná jen o nástin řešení a že přisoudíme-li stopu upřímnosti uměleckému dílu, nacházíme se v teoretickém poli nepřekonatelné dvojznačnosti, jež neumožňuje otázku rozhodnout jednou provždy. V první pasáži, která svědčí o možnosti stopy upřímnosti obrazu, Levinas spojuje umění a teologii a navrhuje interpretovat umělecké dílo podle logiky dvojznačnosti mezi idolatrií a ikonografií: „Pohyb za hranice bytí se stává ontologií a teologií. Odtud také idolatrie krásného. (...) Pomocí neodolatelné subrepece a silou klamného a kouzelného schematismu je nesrovnatelné, diachronní, ne-současné ‚napodobováno‘ uměním, jež je ikonografií. Pohyb za hranice bytí se usídluje v kráse. Teologie a umění ‚podržují‘ nezpřítomnitelně minulé“ (Levinas 2004, 235, pozn. 1). Výše jsme ukázali, že

³ Viz zejména Levinas 1986.

ona dvojnásobnost spočívá ve dvojí možné interpretaci slovesa „podržet“, buď jako „uchovat stopu“, nebo jako „nenechat odejít“. Jenže i když tato pasáž nepředstavuje jednoznačné odsouzení umění jako fixace minulosti, která nikdy nebyla přítomná, lexikální pole umění zde zůstává značně devalorizující: idolatrie, klam, kouzelné (toto adjektivum je třeba číst jako variantu Levinasova pojmu posvátna, sacré), napodobení, fixace. Co se týká oné druhé pasáže, v ní náš autor, zdá se, úplně opouští podezření, jež prve vznesl na adresu umění a explicitně interpretuje poezii a umění jako modalitu Říkání. Vychází přitom z příkladu lyriky: „Dávat znamená o tomto významu znaku – blízkost načrtává také *tropos* lyriky: milovat a říkat přitom svou lásku milovanému – píseň lásky, možnost poezie, umění“ (Levinas 2004, 227, pozn. 1). Tím, jak klade umění a poezii vedle sebe, je tato pasáž klíčová pro pochopení vztahu mezi uměním a řečí, o který nám zde běží. Vše záleží na tom, jak interpretujeme tuto juxtapozici. První možností je tlačit poezii na stranu umění a učinit z ní pouze jednu z estetických kategorií, druhou možností by bylo posunout umění jako takové směrem k poezii a prakticky je s ní ztotožnit. Toto eminentní místo poezie vůči ostatním formám umění je opodstatněno hlavním pohybem filosofie etického značení, jenž spočívá v tom, znovu a znovu se navracet k „záhadě [énigme] transcendence, jinakosti, která nás nutí mluvit a kterou není možné vidět“ (Petitdemange 1995, 37). Pro filosofii, která bojuje proti vidění ve jménu takové neviditelné hádanky, jejíž stopu lze nalézt pouze v hlase toho, kdo o této záhadě podává svědectví, slovo a obraz nemohou mít tentýž status. Umění jakožto obraz tudíž v sobě nese žádnou stopu transcendence, zatímco umění jakožto poezie jistou stopu upřímnosti nese. „Je-li pravdou, že poezie je zároveň řečí a uměním – je to stále ještě řeč a vždy již umění – pak umění jakožto poezie by nemělo být předmětem stejného zapovězení jako umění jakožto obraz“ (Armengaud 2000).

Poté, co jsme zmínili různé způsoby, jak číst stopy upřímnosti ve fikčním vyprávění, v uměleckém díle a v poezii, je nyní na čase – chceme-li aby redukce Řečeného na Říkání nebyla pouhou výjimkou, ale filosofickou metodou – rozšířit naše zkoumání na řeč samotnou. Neboť platí-li, že etické značení na jedné straně předchází řeč, jistá „stopa značení blízkosti, *toho, že je znak dán*, na druhé straně přetrvává a je vepsána do každé promluvy“ (Levinas 2004, 224, pozn. 1). Výrazy jako „dávání znaku“ či „stávání se znakem“ připomínají slavnou Platónovu představu řeči, jež je schopna být nápomocná sobě samé. Toto vymezení se přitom vztahuje k řeči ústní a předpokládá následující distinkci mezi ústním a psaným projevem: ústní řeč je živoucí a oduševnělá, plnost veškeré řeči, zatímco psaná řeč je pouhým jejím simulakrem (srov. Platon 1950, 275e a 276a). Podle této distinkce by stopa upřímnosti slov spočívala v oralitě a psaná řeč by byla pouhou petrifikací živoucí plnosti značení: „Psaný text – to je absence myslitele, litera. Myšlení je boj s literou“ (Levinas 2009a, 456). Mluvená řeč by tvořila stopu Říkání v Řečeném v té míře, v níž, když mluvím, „přerušuji diskurs, v němž se vypovídají všechny diskursy [tj. psanou řeč] tím, že jej říkám tomu, kdo je situován mimo Řečené, jež říká diskurs, mimo vše, co obsáhne“ (Levinas 2004, 264-265). K čemu by bylo dobré psát, jestli se to podstatně ztrácí při sestupu promluvy do psaného textu, jenž není s to oživit bezprostřední nepojmovou přítomnost bližního? Co když ale mluvené slovo samotné není pouhou živoucí přítomností a nese stopu minulosti, jež nebyla nikdy přítomná? O této druhé možnosti svědčí následující pasáž z ne-

dávno vydaných Levinasových *Sešitů ze zajetí* (*Les carnets de captivité*): „Sestup promluvy do Písma – se nerovná (jednoduše s opačným znaménkem) – přechodu z Písma zpět do promluvy. Písmo mluví zpoza světa, vychází z minulosti (je-li to pravda), která není zpřítomněná – minulosti Jiného“ (Levinas 2009a, 278). Jedná se zde o dvě vyhraněné pozice: jedna odsuzuje písmo na základě dichotomie ducha (neoddělitelného od živoucí řeči) a litery (která zabíjí), druhá jako by odsuzovala mluvené slovo na základě opozice mezi diachronií písma a přítomností spolu-mluvcích. Avšak poměr mezi (mluveným) slovem a (textovou) stopou je ve skutečnosti v Levinasově myšlení složitější: zaslechnout jednu není možné bez druhé. „Jestliže je třeba textové stopě vždy rozumět jako ozvěně Slova [Parole], Slovu je naopak třeba rozumět tak, že může opravdu vyznít jen ve své stopě, že je opravdu sebou samým jen ve své ozvěně, tj. v jistém smyslu teprve v tom, jak se stává textem: odtud legitimita, a dokonce nutnost filosofického textu, kde se, podle Levinase, splétají filosofická Říkání a Řečené: filosofický text je jakoby nejzazší ozvěna, nebo alespoň nejradikálnější nárok být ozvěnou, této neslýchané zkoušky“ (Sebbah 2001, 236, pozn. 1).

Ani slovo, ani písmo nejsou v tomto ohledu zárukou překladu etického značení do Řečeného, které by nebylo zároveň určitou zradou.⁴ Avšak navzdory této zradě, jež je nutná proto, aby se Říkání převedlo do řeči nám srozumitelné, je podstatné, že veškerá řeč, ať už ústní, či psaná, obsahuje slova – stopy, jež jsou zároveň integrální součástí jazyka a zároveň umožňují jisté přerušování jazyka jako systému a odkaz k etickému značení.

Na počátku našeho článku jsme se pokusili nastínit, že některé gramatické kategorie jsou způsobilější než jiné představovat trhlinu ve „zdi řečeného smyslu“: sloveso spíše než jméno, vlastní jméno spíše než obecné. Také jsme ukázali, že takový průzor zdi Řečeného lze myslet pouze jako nepřekonatelnou dvojznačnost či alternaci: například sloveso být v ne-nominalizované *apofansis* je ve skutečnosti vždy již kopulí nominalizované *apofansis* a vlastní jméno se, jakmile je vyslovíme, stává součástí historie či biografie. Tyto čistě lingvistické kategorie se v posledku jeví jako nedostačující a pozdnímu Levinasovi nakonec nejde o to, upřednostnit určité modality diskursu (ústní nebo psaný) ani určité typy textu (próza nebo poezie), ani určité gramatické kategorie (sloveso nebo podstatné jméno), nýbrž raději hledat ve „zdi řečeného smyslu“ cihly jedině svého druhu, cihly uvolněné, které nelze jednoduše včlenit do stavby jazyka. Jednalo by se o výjimečná či mezní slova, uvolněná a neupevnitelná cihly, které by neustále narušovaly stavbu zdi jazyka, a to takovým způsobem, aby malta této zdi byla pořád ještě čerstvá či vždy již drolivá, nikdy však zaschlá ve vlastním smyslu. Zaměříme se na dvě z těchto slov jediných svého druhu: slovo „já“ a slovo „Bůh“.

Slovo „já“ je jedinečné z toho titulu, že artikuluje univerzalitu Řečeného a singularitu Říkání: subjekt Řečeného alternuje se subjektem Říkání kdykoli je vyslověno či napsáno slovo „já“. Z toho vyplývá, že když včlením toto osobní zájmeno první osoby jednotného čísla do filosofického diskursu, odkazují vně Řečené a ze sebe samého činím znak. „Toto Já se zajisté i v přítomném expozé činí univerzálním. Avšak Já jsem schopen myslet přerušování této univerzality a objevení se jedinečného Já, jež vždy předchází reflexi, která mě opět

⁴ Viz italské obecné rčení „Traduttore, traditore“.

(dle alternace, kterou nalézáme v popírání a znovuzrození skepticizmu) uzavře v pojmu, z něhož opět uniknu či budu vytržen“ (Levinas 2004, 218). Slovo já takto vsutku představuje onu uvolněnou cihlu ve zdi Řečeného. Avšak vzhledem k tomu, že tato alternace se děje ve slově „já“ samotném, musíme zde upřesnit jeden bod, který metafora zdi, cihel a malty nemůže ozřejmit: přerušení Řečeného Říkáním samým se neděje *prostřednictvím* zájmena já, neboť to by znamenalo, že toto zájmeno je smysluplné jako čisté etické značení, a že tedy nehraje sebemenší roli v systému znaků, jakým je jazyk. Alternace Říkání a Řečeného se odehrává spíš *uvnitř* zájmena já, protože já je zároveň jedním ze znaků. Věta „V sobě samém jsem strukturován jako pluralita“ krásně shrnuje tuto dvojznačnost situovanou v lůně „já“. Slovo já je tak skutečně nositelem stopy upřimnosti: není v žádném ohledu nějakým „cosi“ ani neoznačuje jednu z bytostí či jedno ze jsoucen, ba dokonce narušuje samotné pojmové uchopení skutečnosti tím, že rozehrává alternaci dvou pohybů či modů značení (ontologického a etického), které se nikdy nebudou moci sjednotit.

Představuje-li pro přetrženou nit filosofického diskurzu slovo já velmi obtížně svázatelný uzel, v několika pasážích *Jinak než být* Levinas zmiňuje možnost uzlu, jehož svázání by bylo ještě obtížnější, ba pomalu nemožné. Šlo by o význačného svědka Říkání, o Řečené jedině svého druhu, jež by, uprostřed Řečeného, Řečenému zabraňovalo umlčet Říkání. Tímto mimořádným slovem by byl „Bůh“:

„Zajisté mohu dosvědčovaný smysl vypovědět jako Řečené. Ale jedině jako slovo mimořádné, jedině, jež nezhasíná ani nepohlcuje své Říkání, které však nemůže zůstat pouhým slovem. Otrásající sémantická událost slova Bůh, jež zkrocuje subverzi Onakosti [Illéité]. Sláva nekonečna se uzavírá do slova a získává bytí, avšak ihned se zbavuje svého příbytku a zřiká se sebe sama, aniž by přitom upadla do nicoty... Řečené jedině svého druhu, které se nevejde do úzce vymezené gramatické kategorie slova (ani vlastní, ani obecné jméno), a jeho smysl není striktně podřízen logickým pravidlům (je vyloučeným třetím bytí a nicoty)“ (Levinas 2004, 236-237).

Přestože v Levinasově „sémantice“ žádné slovo není plně značící z toho důvodu, že všechno Řečené má již vždy zpoždění vůči Říkání – samotnému procesu etického značení – jedno jedině slovo toto zpoždění částečně dohání tím, že značí jako jedinečnost beze vsí duality, jako jedinečný znak neodkazující k žádnému jinému znaku. Jinak řečeno, aby řeč mohla být smysluplná eticky, a nikoli pouze ontologicky, je třeba, aby užívání znaků bylo nejprve odemčeno něčím na způsob *hapax legomena*.⁵ Odtud princip, který podle nás řídí celou Levinasovu pozdní teorii řeči a významu: čím méně ontologického značení, tím více značení etického. Slovo „Bůh“, hapax jazyka, to jsou dveře, jakými *jinak než být* vstupuje do bytí. „Zjevení toho, co překračuje bytí a co je zajisté možná pouhé slovo; toto ‚možná‘ však náleží dvojznačnosti, v níž se anarchie Nekonečna brání jednoznačnosti původu či principu; dvojznačnosti či ambivalenci a obratu, který činíme, právě když říkáme slovo Bůh – hapax našeho slovníku, vyznání ‚silnějšího‘ než jsem já ve mně samém či ‚menšího než nic‘, ničeho víc než nemístného slova, jež v myšlení, které ještě nemyslí či myslí víc,

⁵ Jde o slova, která se v daném jazyce vyskytují pouze jednou, neodkazují k žádnému jinému prvku daného systému, a nemají tudíž skoro žádný (ontologický) význam.

než myslí, překračuje téma“ (Levinas 2004, 244). Význam slova Bůh by tak byl jakýmsi hybridem mezi Řečeným a Říkám. Co se však týká statusu hapax legomenon a minimalizace ontologického značení, již s sebou takový status přináší, vidíme zde námitku: čím dál méně ontologického značení by totiž nemuselo nutně znamenat čím dál víc etického značení, nýbrž proč ne třeba čím dál víc nesmyslu ono je (il y a). V *Jinak než být* anonymní hlučení ono je netvoří samostatnou ontologickou sféru, ale je střídavě integrováno do sfér Řečeného a Říkání, a nakonec je jaksi nejednoznačně včleněno do Říkání jako podmínka důsledné *etičnosti* etického značení. Tato dvojznačnost přitom zůstává logicky nepřekonatelnou právě proto, aby se Řečené (o netematizovatelném Říkání) nemohlo stát plně koherentním a všeobsažným a aby do jeho imanence byla vepsána stopa transcendence. Aby Bůh zůstal transcendentním, musí jeho transcendence hraničit s nepřítomností, to znamená s jeho „možnou záměnou za hučení ono je“ (Levinas 2004, 115). Neboť „transcendence se bez této dvojznačnosti neobejde. Transcendence musí přerušovat své vlastní dokazování a ukazování: svou fenomenalitu. Je jí třeba blikání a diachronie záhady, která není pouze chatrnou jistotou, nýbrž která narušuje jednotu transcendentální apercepce, v níž imanence vždy vítězí nad transcendencí“ (Levinas 2004, 127). Levinas tak námitku upozorňující na dvojznačnost mezi Bohem a ono je⁶ nevyvrací, a naopak ji bere za svou a dožaduje se této možné záměny, která umožňuje stále rozevírat trhlinu v logickém dokazování a fenomenologickém ukazování Řečeného, trhlinu, která štěpí samo slovo „Bůh“ a dává Říkání možnost podvracet Řečené.

Literatura

- ARMENGAUD, F. (2000): Faire ou ne pas faire d'images. Emmanuel Levinas et l'art d'oblitération. *NOESIS* [online], (3). Dostupné na: <http://noesis.revues.org/index11.html> (15-3-2004).
- BENSUSSAN, G. (2006): Levinas et l'exercice de la philosophie. *Revue internationale de philosophie*, 1 (235), 15-33.
- GUIBAL, F. (2009): *Le sens de la transcendance*. Paris: PUF.
- KARUL, R. (2012): *O bytí bez subjektu. Sproblematizovanie Levinasovho ponímania čistého bytia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica.
- LEVINAS, E. (1982): *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit.
- LEVINAS, E. (2004): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Librairie générale française.
- LEVINAS, E. (1981): *De l'existence à l'existant*. Paris: J. Vrin. Česky (2009): Existence a ten, kdo existuje. Přel. P. Daniš. 2. opr. vyd. Praha: OIKOYMENH.
- LEVINAS, E. (1986): Jean Atlan et la tension de l'art. Musée des Beaux-Arts de Nantes. Katalog z výstavy: « Atlan, premières périodes 1940-1954 ». Znovu publikováno in : « Emmanuel Levinas », *Cahiers de l'Herne*. Paris 1991, 509-510; a LEVINAS, E. (1990): *De l'Oblitération, conversation avec Françoise Armengaud à propos de l'art de Sacha Sosno*. Paris: Editions de La Différence.
- LEVINAS, E. (1976): *Noms propres*. Montpellier: Fata morgana.

⁶ Srov. Karul 2012.

- LEVINAS, E. (2009a): *Œuvres 1. Les carnets de captivité*. Paris: Grasset/Imec.
- LEVINAS, E. (2009b): *Œuvres 2. Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris: Grasset/Imec.
- LEVINAS, E. (2009c): Realita a její stín. *Filosofický časopis*, 57 (6), 872-885.
- PETITDEMANGE, G. (1995): *E. L.: Au-dehors, sans retour. La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez E. L.* Paris: Kimé.
- PLATON (1950): *Phèdre*. Francouzský překlad L. Robin. Paris: Bibliothèque de la Pléiade.
- SEBBAH, F.-D. (2001): *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris: PUF.

Tento text vznikl v rámci badatelského projektu „Filosofické výzkumy tělesnosti: transdisciplinární perspektivy“ (GA ČR, P 401/10/1164) a v rámci projektu podpory mezinárodní spolupráce „Relevance subjektivity. Otázky fenomenologického přístupu k tématům humanitních věd“ (M 3 00091201).

Jan Bierhanzl
Filosofický ústav AV ČR
Jilská 361/1
110 00 Praha
Fakulta humanitních studií UK v Praze
Husníkova 2085/20
158 00 Praha
ČR
e-mail: jan.bierhanzl@gmail.com