

FENOMENOLOGIE SMRTI<sup>1</sup>

Emmanuel Levinas

## První otázka

*Pátek 7. listopadu 1975*

Tyto přednášky budou především o čase – *trvání* času. Výraz *trvání* času volíme z několika důvodů:

Naznačuje, že zde není na místě pokládat otázku „co je to?“. Stejně tak Heidegger v jedné své nepublikované přednášce, předcházející *Sein und Zeit*, upozorňoval, že nemůžeme klást otázku „co je čas?“, protože zároveň s tím už klademe čas jako jsoucno.<sup>2</sup>

V trpnosti času, která je trpělivostí samou, není žádný aktivní výkon (tvrdíme tedy pravý opak toho, co intencionální přístup).

Tento výraz se vyhýbá představám proudu a plynutí, které by odkazovaly k jakési tekuté substanci a naznačovaly, že by čas bylo možné měřit (měřený čas, čas na hodinách, není časem autentickým). Tak jako *časení* – *Zeitigung* – se i výraz „trvání“ vyhýbá všem těmto nedorozuměním a záměně toho, co plyne v čase, s časem samým.

Trvání je termín, který se především snaží ponechat času jeho vlastní charakter.

[16] V časovém trvání – jehož význam možná nemusí odkazovat k dvojici bytí/nicota jakožto poslední referenci smysluplného, všeho smysluplného a všeho rozumného, všeho lidského – je smrt momentem, ze kterého čas odvozuje veškerou svou trpělivost: ono očekávání, jež se

---

<sup>1</sup> Pod titulem *Fenomenologie smrti* nabízíme překlad prvních tří přednášek z cyklu *La Mort et le Temps*, který tvoří první polovinu Levinasovy knihy *Dieu, la Mort et le Temps* (Paris 1993). Za fenomenologii smrti označuje jejich náplň sám Levinas (srv. tamt., str. 123). Číslo stránek francouzského originálu uvádíme v hranatých závorkách v textu podle prvního vydání knihy. – Pozn. překl.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), in: týž, *Gesamtausgabe*, 64, *Der Begriff der Zeit*, vyd. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 2004, str. 124–125. – Pozn. překl.

vzpírá intencionalitě očekávání – „trpělivost a dlouhý čas“, říká přísloví,<sup>3</sup> trpělivost jakožto vystupňovaná trpnost. To bude udávat směr těchto přednášek: smrt jakožto trpělivost času.

Naše zkoumání smrti z perspektivy času (času, který není myšlen jako horizont bytí, horizont *esance*<sup>4</sup> bytí) není filosofii Sein zum Tode (bytí k smrti). Odlišuje se tedy od Heideggerova myšlení, ať už je dluh každého současného myslitele ve vztahu k Heideggerovi sebevyšší – a jeho dlužníky jsme často neradi. Zdá se, že Sein zum Tode, chápané jako ekvivalent bytí ve vztahu k nicotě, přísně vzato neklade smrt do času. Odmítáme-li však vykládat čas a smrt ze vztahu k bytí, neznamená to ještě, že hledáme snadné útočiště v životě věčném. Smrt je cosi neodvratného (viz Jankélévitchovu knihu,<sup>5</sup> v níž již od prvních řádků vím, že svou smrt budu muset zemřít).

Je ale tím, co se smrtí otevírá, nicota, anebo neznámo? [17] Redukuje se okamžik smrti na ontologické dilema bytí/nicota? – takovou otázku si zde nyní klademe. Celá jedna generace byla nedůvěřivá k pozitivnímu dogmatismu nesmrtnosti duše, který považovala za nejsladší „opium lidstva“. Ať už ale byly její dojmy jakékoliv, redukce smrti na dilema bytí/nicota je dogmatismus naruby.

Zprvu se nám zdá, že vše, co lze o smrti a umírání a jejich nevyhnutelném příchodu říci a co si o nich můžeme myslet, máme z druhé ruky. Známe to z doslechu nebo na základě empirické zkušenosti. Vše, co o nich víme, k nám přichází z jazyka, který je pojmenovává, který formuluje věty: průpovědky, přísloví, básnické či náboženské výpovědi.

Tyto vědomosti o smrti pocházejí ze zkušenosti a z pozorování druhých lidí – pozorujeme chování umírajících a chování smrtelníků, kteří si svou

<sup>3</sup> „Trpělivost a dlouhý čas zможou víc nežli vztek a sfla.“ J. de La Fontaine, *Lev a krysa*, in: *týž, Bajky*, přel. G. Franci, Praha 2016, str. 62. – Pozn. překl.

<sup>4</sup> „Přeseme *esance* s a, neboť tímto slovem chceme označovat slovesný smysl *bytí*: výkon bytí, *Sein* různé od *Seiendes*“ (E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, str. 78 n.). „Úvodní poznámka“ v Levinasově *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* (La Haye 1974, str. ix) byla méně odvážná z hlediska pravopisu, ačkoli myšlenka za ní byla stejná: „Hlavní poznámka, která je nutná k pochopení tohoto textu a už samotného jeho názvu, musí být zdůrazněna hned na začátku knihy, ačkoli se bude často vracet v průběhu celého díla: výraz *esence* zde vyjadřuje *bytí* odlišné od *jsoucná*, německé *Sein* různé od *Seiendes*, latinské *esse* různé od scholastického *ens*. Neodvážili jsme se napsat *essance*, jak by to vyžadovala historie jazyka, v níž se příponou *ance*, pocházející z latinského *antia* či *entia*, tvořila abstraktní jména, která označují akci.“ Dodáme, čistě pro zajímavost, že jednou jedinkrát v celém textu můžeme podobu *essance* najít (str. 81). Opravdu ale jen pro zajímavost, neboť se jedná o překlep. – Pozn. překl.

<sup>5</sup> V. Jankélévitch, *La Mort*, Paris 1966.

smrt uvědomují, ale také na ni zapomínají (což ještě neznamená rozptýlenost: existuje i takové zapomínání na smrt, které není rozptýleností). Je vůbec možné oddělit smrt od vztahu k druhému? *Negativní* charakter smrti (znicotnění) je vepsán v nenávisti či v touze po vraždě. Smrt v její negativitě myslíme právě ve vztahu k druhému.

Tyto znalosti máme díky obecnému povědomí či vědě. Smrt znamená, že v bytostech utichnou expresivní pohyby, díky nimž se jevíly jako živé – ty pohyby, které jsou vždy *odpověďmi*. Smrt v první řadě zasáhne tuto autonomii či expresivitu pohybů, která vede až k tomu, že někoho skryje do jeho tváře. Smrt znamená, že zůstáváme *bez odpovědi*. Expresivní pohyby skrývají pohyby vegetativní, dávají jim formu. Umírání obnažuje, co je takto skryto, a předkládá to lékařskému ohledání.

Umírání pochopené na základě jazyka a pozorování umírání druhého člověka znamená zastavení těchto pohybů a redukci někoho na něco, co se rozkládá – znehybnění. [18] Nikoli proměna, nýbrž znicotnění, konec určité bytosti, zastavení pohybů, jež byly znameními (viz líčení Sókratovy smrti ve *Faidónu*, 117e–118e). Znicotnění určitého způsobu bytí, který vládne všem ostatním (tj. tváře), znicotnění sahající za objektivní zbytek hmoty, jež přetrvává, i když se rozloží a rozptýlí. Smrt se jeví jako přechod od bytí k již-ne-bytí, pochopenému jako výsledek logické operace: negace.

Smrt je ale zároveň odchod: skon. (V představě tohoto odchodu nicméně stále přetrvává negativita.) Odchod do neznáma, odchod bez návratu, odchod „bez udání adresy“. Tento dramatický charakter je od smrti – smrti druhého – neoddelitelný, je to emoce *par excellence*, afekce *par excellence*. (K tomu viz líčení Sókratovy smrti na začátku a na konci dialogu *Faidón*.) Vedle těch, kdo v této smrti spatřují všechny důvody k naději, jsou zde jiní (Apollodóros, „ženy“), kteří pláčou více, než se sluší, pláčou neznající míry: jako by lidství nebylo možné vyčerpát určitou mírou, jako by se smrt každé míře vymykala. Smrt je pouhý přechod, pouhý odchod – a přesto je zdrojem emocí, které vzdorují veškeré snaze o útěchu.

*Můj* vztah ke smrti se však neomezuje na toto vědění z druhé ruky. Pro Heideggera (viz *Sein und Zeit*) je to jistota *par excellence*. Smrt je určité *a priori*. Heidegger prohlašuje smrt za jistou až do té míry, že v této jistotě vidí původ jistoty samé, a odmítá, že by jistota smrti pocházela ze zkušenosti se smrtí druhých.

Není však jisté, že bychom smrt mohli označit za jistotu, a zrovna tak není jisté, že by měla význam znicotnění. *Můj* vztah ke smrti je utvářen také emoční a intelektuální odezvou, kterou vyvolává povědomí o smrti druhých. Je to nicméně vztah neúměrný vzhledem k veškeré zkušenosti,

kteřou máme z druhé ruky. [19] Zde vyvstává otázka: může být vztah ke smrti, způsob, jakým smrt zasahuje náš život, její dopad na trvání našeho žitého času, její vtrhnutí do času – anebo její vytrhnutí z času –, jež tušíme ve strachu nebo v úzkosti, může být tento vztah ještě přirovnán k věděni, tedy ke zkušenosti, ke zjevení?

Nemožnost redukovat smrt na určitou zkušenost, tento truismus, že není možné smrt zakusit, že mezi životem a smrtí není kontaktu – není to znakem afekce ještě trpnější, než je trauma? Jako by existovala trpnost trpnější než jakýkoli otrěs. Rozštěpení, které nás zasahuje silněji než přítomnost, *apriornější a priori*. Smrtnost jakožto modalita času, kterou nelze redukovat na anticipaci, byť pasivní; modalita, kterou nelze redukovat na zkušenost, na porozumění nicotě. Nesmíme ani učinit ukvapený závěr, že to jediné hrozivé je nicota, jako je tomu v té filosofii, pro niž je člověk jsoucnem, jemuž jest být, jsoucnem, které vytrváva ve svém bytí – a to aniž bychom si položili otázku po tom, co vlastně je to hrozivé a hrozné.

Smrt zde získává jiný smysl než smysl zkušenosti se smrtí. Smysl, který vychází ze smrti druhého, z toho, co se nás na ní dotýká. Smrt, jež není zakoušena, a přesto zůstává hrozivá: neznamena to snad, že struktura času není intencionální, není tvořena protencemi a retencemi, což jsou mody zkušenosti?

## Co o smrti víme?

*Pátek 14. listopadu 1975*

Co o smrti víme, co je to smrt? Zkušenost nám říká, že ustane chování, ustanou expresivní pohyby a fyziologické pohyby či procesy, které jsou expresivními pohyby zaobaleny a utajeny – utvářejíce tak „něco“, co se ukazuje, nebo spíše někoho, kdo se ukazuje, dokonce víc než to: kdo se vyjadřuje. Výraz je víc než ukazování se a jevení.

Již nemoc je rozkořem mezi expresivními pohyby a pohyby biologickými; je již výzvou k léčbě. Lidský život je zahalením fyziologických pohybů: je to decentnost. Je „skrýváním“, „odíváním“ – které je zároveň „obnažováním“, neboť lidský život je „sduřováním“. (Od ukazování přes odívání ke sduřování vede zřetelná gradace.) Smrt je nevyčísitelný rozkol: biologické pohyby ztrácejí veškerou svou vazbu na význam, na výraz. Smrt je rozklad; znamená, že zůstáváme bez odpovědi.

Díky expresivitě chování – která odívá biologické bytí a obnažuje je až za veškerou nahotu, až z něj učiní tvář – se někdo vyjadřuje: někdo

jiný než já, ne-stejný (différent), kdo se vyjadřuje tak, že je mi ne-lho-stejný (non-indifférent), že je tím, kdo mne nese.

[21] Umírající: tvář, jež se stává maskou. Výraz mizí. Zkušenost se smrtí, která není mou smrtí, je „zkušeností“ s něčí smrtí, se smrtí něko-ho, kdo od začátku stojí za biologickými procesy, kdo se ke mně druzí jakožto někdo.

Duše, substancializovaná do podoby věci, je fenomenologicky vza-to tím, co se ukazuje v nezvěčněné tváři, ve výrazu, a takto se jevíc získává kostru a rysy někoho. To, co Descartes substantivizuje (ač se přitom ohrazuje proti představě lodníka v lodce),<sup>6</sup> z čeho Leibniz činí monádu, co Platón chápe jako duši nahlížející ideje a co Spinoza myslí jako modus myšlení, popisujeme fenomenologicky jako *tvář*. Bez této fenomenologie jsme nuceni duši substancializovat. Jenže zde se klade jiný problém než být či nebýt, problém, který této otázce předchází.

Něčí smrt není, ač se tak na první pohled zdálo, empirická faktičnost (smrt jako empirický fakt, z něhož lze všeobecnou platnost vyvodit pou-ze indukcí); smrt se nevyčerpává tímto jevem.

Někdo, kdo se vyjadřuje ve své nahotě – tváři –, se na mne takto obra-cí a vyzývá mne, abych za něj přijal odpovědnost: vždy již za něj musím odpovídat. Všechna gesta druhého byla znamením určená mně. Vrátime-li se ke gradaci načrtnuté výše: ukazovat se, vyjadřovat se, sdružovat se, *být na mne odkázán*. Druhý, který se vyjadřuje, je na mne odkázán (a ve vztahu k druhému se nejedná o dluh – neboť tento závazek nelze splatit: nikdy si nebudeme kvít). Druhý mě individualizuje skrze odpovědnost, kterou za něj mám. Smrt druhého, který umírá, mne zasahuje v samé totožnosti mého já jakožto odpovědného – totožnosti, která není sub-stanciální ani není jednoduchou souhlasností různých aktů identifikace, nýbrž se zakládá na nevýslovné odpovědnosti. Tímto způsobem jsem smrtí druhého zasažen, v tom spočívá můj vztah k jeho smrti. V tomto vztahu je úcta k někomu, kdo již neodpoví, a zároveň i pocit viny – pocit viny toho, kdo zůstal naživu.

Tento vztah bývá redukován na zkušenost z druhé ruky pod zámin-kou, že v něm není totožnost, shoda prožívaného s prožívajícím a že se tento vztah objektivizuje jen ve vnějších podobách. [22] To je založeno na předpokladu, že totožnost Stejného se sebou samým je zdrojem veš-kerého smyslu. Neodkazuje však vztah k druhému a k jeho smrti ještě

---

<sup>6</sup> R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček – T. Marvan, Praha 2010, str. 112–113 (AT VII, str. 81). – Pozn. překl.

k jinému zdroji smyslu? Umírání, jakožto umírání druhého, zasahuje samotnou totožnost mého Já, má smysl protržení Stejného, jako trhliny v mém Já, protržení Stejného v mém Já. Jako takový není můj vztah ke smrti druhého ani pouze poznatkem z druhé ruky, ani význačnou zkušeností smrti.

Heidegger v *Sein und Zeit* myslí smrt jako jistotu *par excellence*, jako možnost, která je jistá, a omezuje smysl smrti na znicotnění. *Gewissheit* (jistota) – to, co je na smrti vlastní, ne-odcizené, to, co je na ní *eigentlich*. *Gewissheit* smrti je takovou *Gewissheit*, že je původem veškerého *Gewissen* (svědomí, viz § 52).

Problém, který zde předkládáme, je následující: Neprozrazuje vztah ke smrti druhého svůj smysl, neartikuluje jej hloubkou afekce, hloubkou hrůzy, kterou před smrtí druhého pocítujeme? Je správné brát si za míru této hrůzy *conatus*, vytrvávání ve vlastním bytí, a srovnávat ji tedy s hrozbou, která tíží moje bytí – hrozbou, která je chápána jako jediný zdroj afektivity? Pro Heideggera je zdrojem veškeré afektivity úzkost, jež je úzkostí o vlastní bytí (strach je úzkostí podřazený, je její modifikací). Otázka: Skutečně je to hrozné až odvozené? Vztah ke smrti Heidegger myslí jako zkušenost nicoty v čase. My však hledáme jiné roviny smyslu, a to jak smyslu času, tak smyslu smrti.

Nejde o to zpochybňovat negativní aspekt, který se pojí se vztahem ke smrti druhého (již nenávisť je negací). Událost smrti však přesahuje intenci, již zdánlivě vyplňuje. Smrt naznačuje překvapivý smysl – jako by znicotnění mohlo uvádět do smyslu, který se neomezuje na nicotu.

[23] Smrt je znehybnění hybnosti tváře, která od počátku smrt popírá; je zápasem mezi rozmluvou a její negací (viz popis Sókratovy smrti v dialogu *Faidón*), zápasem, v němž smrt stvrzuje svou negativní moc (viz Sókratova poslední slova). Smrt je zároveň vyléčení i bezmoc; dvojznačnost, která možná naznačuje jinou dimenzi smyslu než tu, v níž je smrt promyšlena z alternativy být/nebýt. Dvojznačnost: záhada.

Smrt je odchod, skon, negativita, jejíž cíl je neznámý. Neměli bychom tudíž smrt myslet jako otázku, která je tak neurčitá, že ani nemůžeme říci, že by se na základě toho, jak se sama dává, vůbec kladla jako problém? Smrt jako odchod bez návratu, otázka bez danosti, čistý otazník.

Skutečnost, že Sókratés, který má v dialogu *Faidón* stvrzovat všemohoucnost bytí, je jediný, kdo je dokonale šťastný, že se má tato dramatická událost přihodit; spolu se skutečností, že již jen podívaná na smrt je nesnesitelná – nebo snesitelná jen pro mužskou citlivost – to vše podtrhuje dramatický charakter smrti druhého. Smrt je skandál, kri-

ze, dokonce i ve *Faidónu*. Lze ale tuto krizi a tento skandál redukovat na znicotnění, kterému někdo podléhá? Jedna osoba ve *Faidónu* chybí, Platón. Nezapojil se, byl nepřítomen. V tom spočívá další dvojznačnost.

Není smrt něčím jiným než dialektikou bytí a nicoty v proudu času? Vyčerpává se smrt druhého koncem a negativitou? Konec je pouhým *momentem* smrti – momentem, jehož druhou stranou není vědomí ani porozumění, ale *otázka*, otázka odlišná od všech, které se kladou jako problémy.

Vztah ke smrti druhého, vnější vztah, v sobě zahrnuje niternost (která se nicméně nepřeváděla na zkušenost). Je tomu jinak se vztahem k *mé* smrti? Ve filosofii je vztah k mé smrti popisován jako úzkost a odkazuje k porozumění nicotě. Co se tedy týče otázky vztahu k mé smrti, je struktura rozumění zachována. Intencionalita zachovává totožnost Stejného, je to myšlení myslící podle své míry, myšlení uchopené podle modelu reprezentace toho, co je dáno, noeticko-noematická korelace. [24] Avšak to, jak nás zasahuje smrt, je afektivita, trpnost, zásah ne-změrnem, zásah přítomného ne-přítomným, intimnější než jakákoli intimita, vedoucí až k rozštěpení, je to *a posteriori* starší než každé *a priori*, nepamětná diachronie, kterou nemůžeme převést na zkušenost.

Vztah ke smrti, starší než každá zkušenost, není nazírání bytí ani nicoty.

Tajemstvím lidství není intencionalita. Lidské *esse* není *conatus*, ale nezaujatost (*désintéressement*) a adieu.

Smrt: smrtelnost, kterou si žádá trvání času.

## Smrt druhého a má smrt

*Pátek 21. listopadu 1975*

Popis vztahu ke smrti druhého a k naší vlastní smrti vede k neobvyklým závěrům, které se dnes budeme snažit prohloubit.

Vztah ke smrti druhého není *věděním* o smrti druhého, ani zkušeností této smrti jakožto znicotnění bytí (pokud se ovšem událost této smrti redukuje, jak se všeobecně mívá, na znicotnění). O tomto vý-jimečném vztahu (vý-jímka: vzít a vyjmout z řady) nemáme žádné vědění. Znicotnění nemá povahu fenoménu ani neumožňuje, aby se s ním vědomí shodovalo (jenže právě toto jsou dvě roviny vědění). Čisté vědění (= prožitek, shoda) zachycuje ze smrti druhého pouze to, jak se navenek jeví určitý *proces* (znehynění), jímž ke svému konci dospívá někdo, kdo se až doposud vyjadřoval.

Vztah ke smrti v její výjimečnosti – a ať už je její význam vzhledem k bytí a nicotě jakýkoli, smrt je výjimka –, který smrti dává její hloubku, není ani nahlížením, ani zaměřením (ani nahlížením bytí jako u Platóna, ani zaměřením na nicotu jako u Heideggera). Je to čistě emocionální vztah, v němž jsme pohnuti emocí, která nevzniká jako odezva naší smyslovosti či našeho intelektu na předcházející vědění. [26] Je to emoce, pohnutí, neklid z *neznáma*.

Tato emoce nemá, jak by chtěl Husserl, základ v reprezentaci (Husserl jako první vložil do emoce určitý smysl, zakládal jej ale stále na vědění). Není ale ani oživována specificky hodnotově orientovanou intencionalitou, jak tomu chce Scheler, který tak emoci ponechává specificky ontologickou funkci odhalujícího otvírání. U Schelera je emoce od základu orientována na určitou hodnotu, ale zároveň si ponechává funkci otvírání, je ještě chápána jako zjevení (této hodnoty); a zachovává si tudíž ještě ontologickou strukturu.

Zde se však jedná o *afektivitu bez intencionality* (jak si správně povšiml Michel Henry ve své knize *L'Essence de la manifestation*).<sup>7</sup> Emocionální stav, který popisujeme, se však zásadně liší od netečnosti, kterou empirický sensualismus připisoval stavu smyslového vnímání. Žádná intencionalita – ale ani žádný statický stav.

Není však emocionální ne-klid otázkou, která se právě v blízkosti smrti rodí? Emoce jakožto úcta ke smrti, tj. emoce jakožto *otázka*, která v tom, jak se jako otázka klade, nezahrnuje prvky odpovědi. Otázka, která vyrůstá z hlubšího poměru k nekonečnu, kterým je čas (čas jakožto vztah k nekonečnu). Emocionální vztah ke smrti druhého. Bázeň či odvaha, ale také, kromě soucitu a solidarity s druhým, odpovědnost za druhého v neznámu. V neznámu, které však samo není učiněno předmětem ani tématem, na něž se nezaměřujeme ani je nenahlížíme. Neznámo je neklid, v němž se táže tázání, které nelze umlčet žádnou odpovědí – neklid, v němž se odpověď redukuje na odpovědnost tazajícího či tazatele.

Druhý se mne týká jako bližní. Každá smrt svědčí o blízkosti bližního a odpovědnosti toho, kdo zůstal naživu, odpovědnosti, která je tímto přiblížením blízkosti poháněna či pohnuta. [27] Neklid, který není tematizací, který není intencionalitou, byť jen signitivní. Neklid, který se tak vzpouzí každému jevení, každému fenomenálnímu ohledu, jako by emoce skrze otázku mřila k palčivosti smrti, aniž by přitom narazila na jakoukoli cost, a ustavovala neznámo, které není čistě negativní, nýbrž

<sup>7</sup> M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris 1963.



spočívá v blízkosti bez vědění. Jako by otázka mřila za jevící se formy, za bytí i jevení, a právě v tomto ohledu mohla být nazvána hlubokou.

Klade se tedy opět otázka po smyslu emocionality, kterou nás Heidegger naučil redukovat na střet s nicotou v úzkosti. Skutečnost, že emoce takto redukovat nelze, se ukazuje už v sókratovském úsilí ve *Faidónu*, v dialogu, který usiluje o to, rozeznat ve smrti samotnou záři bytí (smrt = bytí zbavené všeho hávu, bytí takové, jak je zaslíbeno filosofovi, bytí, které zazáří ve svém božství až s koncem tělesnosti). Ani zde však nezůstává blízkost umírajícího Sókrata bez citové odezvy, ačkoli rozeznávat v umírání bytí, které se v něm ohlašuje (Sókratés bude ve své smrti nakonec viditelný), by mělo být věcí racionální rozmluvy založené na vědění, věcí teorie. To je vlastní cíl, který *Faidón* sleduje: teorie silnější než úzkost ze smrti. Ale dokonce i v tomto dialogu je *přemíra* emocí: Apollodóros pláče více než ostatní, pláče přes míru – a ženy je třeba poslat pryč.

Jaký je smysl této afektivity a těchto slz? Možná bychom tuto emoci neměli hned interpretovat jako intencionalitu, a tím ji redukovat na naši otevřenost nicotě – nebo naši otevřenost bytí v jeho spojení s nicotou – redukovat ji na otevření určité ontologické dimenze. Tak jako jsme zpochybnili sounáležitost afektivity a reprezentace u Husserla, je třeba se ptát, zda veškerá afektivita skutečně odkazuje zpět k úzkosti, která je chápána jako hrozivá blízkost nicoty – zda se afektivita skutečně probouzí pouze ve jsoucnu, které vytrvává ve svém bytí (*conatus*), zda je *conatus* skutečnou podstatou lidství, zda je podstatou lidství to, že člověku jest být. [28] A to vede nevyhnutelně k diskusi s Heideggerem.

Nemá-li emoce kořeny v úzkosti, je zpochybněn její ontologický smysl, a nadto i role intencionality. Není proto možná nutné tvrdit, že intencionalita je posledním tajemstvím psychična.

Čas není omezením bytí, ale jeho vztahem k nekonečnu. Smrt není znicotněním, ale otázkou, která je nutná pro to, aby se tento vztah k nekonečnu neboli čas utvořil.

Stejně problémy vyvstávají, pokud mluvíme o smrti jakožto o *mé* smrti. Můj vztah k mému vlastnímu umírání nemá povahu vědění ani zkušenosti – byt' ve smyslu předtuchy, předvídání. Nevíme, nemůžeme být účastní vlastního znicotnění (je-li tomu tak, že smrt je znicotněním) – a to nejen proto, že nicota se nemůže dát jako událost, již by bylo možno tematizovat (viz Epikúrovo: „Pokud jsi tu ty, není tu smrt; pokud je tu smrt, nejsi tu ty.“)<sup>8</sup> Mým vztahem k mé smrti je samo ne-vědění o umí-

<sup>8</sup> Srv. Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995, str. 419. – Pozn. překl.

rání – ne-vědění, které však neznamená absenci vztahu. Je možné tento vztah popsat?

To, čemu řeč říká smrt – a co vnímám jako něčí konec –, by bylo také určitou eventualitou, kterou přenáším na sebe sama. Tento přenos není mechanický, nýbrž patří k zápletce či zapletenosti mého Já samého a přichází přestříhnout nit mého vlastního trvání, anebo na této niti udělat uzel – jako by se čas, po který mé Já trvá, táhl do délky.

Vsuvka o tom, jaké pojetí času zde předkládáme:

Trvání času jako vztah k nekonečnu, k nepochopitelnému, k Ne-stejnému. Vztah k Ne-stejnému, který je však ne-lhostejný a v němž vládne diachronie jako ono *uvnitř*, kterým se Jiné vyznačuje jako „jiné-*uvnitř*-stejného“ – aniž by Jiné mohlo do Stejného vstoupit. Úcta nepamětná k nepředvídatelnému. [29] Čas je zároveň toto „Jiné-*uvnitř*-Stejného“ i toto Jiné, které nemůže být se Stejným zároveň, nemůže s ním být synchronně. Čas by tak byl zneklidněním Stejného Jiným, aniž by Stejně kdy mohlo Jiné pochopit, obsáhnout.

Palčivost tohoto přenosu závisí na celku významů, které spojujeme se smrtí druhého, a na kontextu, ve kterém je smrt přenášena. Přenos – ovšem přenos, který není prováděn lhostejným způsobem, nýbrž patří k zápletce Já, k identifikaci Já.

Jak myslet Já v jeho totožnosti, v jeho jednotě – neboli jak myslet tuto jednotu Já? Můžeme ji snad myslet jako identifikovanou věc (identita věci: řada nástinů, které se vzájemně potvrzují, souhlas intencí)? Máme snad myslet Já jako identifikaci v reflexi na sebe, která jiné připodobňuje sobě – za tu cenu, že se pak už samo nemůže odlišit od takto utvářené totality? Ani jedno z těchto dvou řešení nevyhovuje; je třeba řešení třetí.

Já – neboli já ve své jedinečnosti – je někdo, kdo uniká svému pojmu. Já vystupuje ve své jednotě pouze tehdy, když odpovídá za druhého v odpovědnosti, před níž není útěku, v odpovědnosti, jíž nikdy nebudu zproštěn. Já je identita se sebou samým, kterou by utvářela nemožnost nechat se zastoupit – závazek přesahující jakýkoli dluh –, a tedy trpělivost, jejíž trpnost nelze zrušit ani jejím přijetím.

Spočívá-li jednota Já v této trpělivosti – v trpělivosti, která se musí vystavit možnosti nesmyslu, v trpělivosti, která musí vydržet, i když čelí nepokryté svévoli –, pak je trpělivost, jíž se nelze zprostit, možná. Je zapotřebí otevřenosti pro dimenzi, v níž za dluh, který vůči druhému mám, nelze ručit, která zesměšňuje ušlechtilost a čistotu trpělivosti a poskvňuje ji. Má-li trpělivost smysl povinnosti, jíž se nelze vyhnout, stal by se tento smysl pouhou ješitností a institucí, pokud by v hloubi neskrýval podezření, že je nesmyslem. [30] Je tedy třeba, aby v egoitě Já tkvělo

nebezpečí nesmyslu, šílenství. Pokud by tu toto nebezpečí nebylo, měla by trpělivost určitý status, ztratila by svou trpnost.

V možnosti nesmyslu, jež je s to zaplašit jakoukoli akcí, která by mohla vstoupit do trpnosti trpělivosti, spočívá ona úcta ke smrti. Smrt nemá smysl, nelze ji nikam umístit, nelze ji lokalizovat, nelze ji zpředmětnit – přichází z dimenze nemyslitelného, netušeného. Nevědomost o smrti, její nesmyslnost, úcta k nesmyslnosti smrti: toto vše je nutné k samotné jednotě Já, k zápletce, která utváří jeho jednotu. Nevědomost, jež se ve zkušenosti projevuje tím, že neznám den své smrti – díky této neznalosti Já vypisuje nekryté šky, jako by mohlo nakládat s věčností. Tato neznalost a bezstarostnost proto nesmějí být vykládány jako rozptýlenost či upadání.

Namísto toho, aby se smrt nechala popsat jako vlastní událost, týká se nás svou nesmyslností. Moment (point), jež se smrt zdá v našem čase (= v našem vztahu k nekonečnu) vyznačovat, je čistým otazníkem (point d'interrogation): otevřeností tomu, co nepřináší žádnou možnost odpovědi. Tázání, které je již modalitou vztahu s tím, co se nachází za bytím.<sup>9</sup>

*Přeložili Stela Chvojková a Ondřej Kvapil*

---

<sup>9</sup> Poslední dva odstavce třetí přednášky, které jsou již úvodem k přednášce čtvrté, vypouštíme. Za diskusi překladu děkujeme účastníkům překladatelského semináře na ÚFaR v LS 2020. – Překlad vznikl v rámci zastřešujícího projektu *Kontinuita a diskontinuita ve filosofii, literatuře a umění* řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy z prostředků Specifického vysokoškolského výzkumu na rok 2020. – Pozn. překl.