

BŘETISLAV HORYNA

TOTALITA, NEKONEČNO, STOPA NOVÉ TRANSCENDENCE STO LET OD NAROZENÍ EMANUELA LÉVINASE

Roku 1905 se v litevském Kaunasu narodil Emanuel Lévinas, potomek ortodoxní židovské rodiny, který je konsensuálně uváděn jako francouzský filosof litevského původu, protože se koncem 20. let minulého století usadil ve Francii. Lévinas byl jazykově vychován v hebrejštině, teprve poté, co četl a psal biblické texty hebrejsky, začal se učit moderní jazyky. Celá jeho rodina, všichni příbuzní, zahynuli během šo'a, což je spolu s talmudickým vzděláním jeden z nejsilnějších motivů Lévinasovy filosofie, který autor zároveň chápe i jako specifické oprávnění svých kritických postojů. Maturoval na židovském gymnáziu v Kaunasu, odkud odešel roku 1923 studovat do Strassburku. Zde se nejprve zabýval Bergsonovou filosofií, ale už tam navázal první kontakty s Edmundem Husserlem. Zájem o teorii fenomenologické intencionality ho vedl za Husserlem do Freiburgu, kde pobýval v letech 1928–1929. Jak sám píše, šel do Freiburgu za Husserlem, avšak setkal se tam s Martinem Heideggerem, který ho silně ovlivnil svým dílem *Bytí a čas*. Kritice heideggerovské fundamentální ontologie se pak věnoval v mnoha rovinách po celý život.

Studia dokončil v Paříži diplomovou prací na fenomenologické téma; nesla název *Teorie intuice podle fenomenologie E. Husserla*. Lévinas se usadil ve Francii, začal pracovat na různých odborných pracovištích, mj. dlouhodobě působil jako profesor na Sorbonně a setrval zde až do své smrti roku 1995. Východiskem Lévinasovy filosofie je spojení dvou kořenů evropské náboženské a intelektuální kultury: prvním je hebrejská bible, Starý zákon, a druhým řecká vzdělanost. Sám k tomu říká, že „Evropa, to je bible a řečtví“. Tento reduktivní pohled na evropskou kulturu znamená, že komentované rozvinutí biblických paradigmat, tedy zejména talmudická literatura, má být postaveno do perspektivy (sekulární) filosofie zakotvené v řeckém myšlení. Z tohoto spojení vzešla dnes nejčastěji komentovaná součást Lévinasovy filosofie: myšlenka, že řecké filosofické myšlení oplodňuje biblické prvopočátky naší kultury svou dialogičností, kterou Lévinas určuje jako „svazující odlišnost, čili lásku“, zatímco biblické myšlení vnáší do řecké filosofie smysl pro význam „blízkosti bližního“, neboli lévinasovsky vyhlášené „tváře druhého“.

Skutečná filosofie neexistuje bez původního vztahu k bližnímu, říká Lévinas, filosofie bez takového vztahu k druhému je jenom ideologie. Celá duchovní tra-

dice, kterou označujeme jako tradici evropského humanismu, ztroskotala během nacionálního socialismu a stalinismu: původní opory řecko-křesťanského myšlení ztratily platnost a současnost si vyžaduje nové, zejména etické základy. Lévinas se domníval, že je našel právě ve svém převyprávění židovství a talmudické tradice. V tomto přesvědčení nestál osamoceně, ale byl ovlivněn dalšími židovskými mysliteli, především Franzem Rosenzweigem, do značné míry Maimonidem (Moše ben Maimon, 1135–1204), především však poznamenal jeho hlediska pařížský židovský učenec, rabi Mordechai Chouchani.

Celkový pohled na Lévinasovo dílo ukazuje, že neopouští tradici židovského myšlení a že by měl být spíše označován jako filosofující Žid než jako židovský filosof. Židovských filosofů je v dějinách filosofie nespočet, a většina z nich nestavěla židovství do popředí svého myšlení natolik, aby se z něj stala osa jejich filosofie. Právě to dělá Lévinas, který se domnívá, že legitimitu k tomu dává šo'a. Ústředními pojmy jeho filosofie je „jiné“ „druhý“, „tvář druhého“, „odpovědnost“, „důstojnost člověka“, sebeuskutečnění, „spravedlivá společnost“, případně ještě „společenství s Bohem“. Kolem těchto termínů vyrůstají poměrně jednoduché, spíše ale mnohoslovné konstrukce, jejichž cílem je prokázat, že smysl každé zkušenosti, kterou člověk dělá, je převoditelný na etický vztah mezi lidmi, tzn. že každá zkušenost má mít morální interpretaci; že každá zkušenost potvrzuje osobní odpovědnost každého konkrétního individua za tyto mezilidské vztahy; že tato odpovědnost je jádrem důstojnosti člověka; že díky své odpovědnosti je každé konkrétní individuum, každý jednotlivý člověk vyvolený a nenahraditelný; že vyvolený a nenahraditelný člověk je začleněn do lidské společnosti a je odpovědný za druhého; touto odpovědností za druhého se uskutečňuje lidská pospolitost jako spravedlivá společnost; toto uskutečnění spravedlivé společnosti je ipso facto povýšením člověka ke společenství s Bohem; je-li člověk povýšen ke společenství s Bohem, znamená to pro něj dosažení plné blaženosti a nalezení smyslu života; pro dosažení plné blaženosti a nalezení smyslu života má rozhodující význam etika, není to čistě imanentní záležitost – etika se manifestuje na jednu stranu jediné prostřednictvím bližního, tzn. „druhého“, za kterého přejímáme odpovědnost, a na stranu druhou se v etické dimenzi našeho jednání zjevuje naše blízkost k Bohu. Výsledkem a vlastně tím, co Lévinas chce prokázat



celým svým dílem, je myšlenka z jednoho jeho pozdního díla: „Království Boží je etické.“¹

Na tomto tezevitě vyjádřeném záměru Lévinasovy filosofie upoutá, že v jeho pozadí zřetelně vystupuje nespokojenost s dosavadní tradicí evropské filosofie a filosofie náboženství. Lévinas ji také poměrně ostře kritizuje. Západní filosofie je dle něj založená na imanenci – její poznání je imanentní, člověk poznává vlastními silami ve svém rozumu a skrze svůj rozum: to, co je, je tak dáno logicky, tj. v Logu. Bytí jako celek je poznatelné, je definováno jako inteligibilní, a celá západní filosofie usiluje podle Lévinase o to, aby přivedla bytí k řeči, aby pomocí onto-logie nechala bytí promluvit vlastními prostředky, tj. prostřednictvím logu. Filosofie se mění v ontologii, a jak říká Lévinas, západní filosofie se kvůli ontologizaci stala „filosofií neutrá“ (*Philosophie des Neutrum*). V poznání bytí skrze logos se mění v poznání imanence a stává se sama imanencí. Na základě této kritiky formuloval Lévinas svou ústřední tezi, která zní: „Západní myšlení je destrukcí transcendence.“²

Chybí-li transcendence, musí se život orientovat jinak: jeho ústřední intencí se v moderně stává touha po moci, po ovládnutí přírody, po ovládnutí jiného člověka. Nalezneme-li pro všechny tyto mocenské ambice jeden termín, dostaneme další centrální výraz Lévinasovy filosofie: moderní život směřuje k *totalitě* v lidském poměru k bytí. Totalita však tvoří jen jeden pól, jemuž chybí protiváha, transcendence, čili *nekonečno*. Rozpor mezi totalitou a nekonečnem pak určuje Lévinas jako základní pro celkovou životní souvislost moderního člověka. Totalita má především ekonomickou podobu. Naše bytí-ve-světě (heideggerovské *In-der-Welt-Sein*) se změnilo v ekonomické obstarávání, život se ponořil do elementárních ekonomických potřeb, a ty převládají nade vším. Lévinas v tomto smyslu varuje před podceňováním konzumu, kterému přisuzuje mnohem hlubší dosah než moderní civilizační hedonismus: „...požitkářství není jedním z psychologických stavů mezi jinými, ale je to vlastní prožívání Já.“³

Výsledek ekonomické, svým způsobem animální existence lze popsat jednoduše: plyne z ní, že člověku chybí pravý lidský život. Já jako poznávající subjekt nemá sílu prorazit ekonomickou totalitu a zůstává stále uzavřeno v egocentricky směřovaném sebeprožívání. Z tohoto důvodu hledá Lévinas nové východisko, které považuje za hlubší a proto schopné dostat se pod totalitní struktury k novému lidskému sebepoznání. A tady vstupuje do hry Lévinasovo biblicko-židovské myšlení, které spojuje s fenomenologickou metodou. Ústřední teze zní, že svět je inteligibilní teprve prostřednictvím lidské tváře, prostřednictvím tváře druhého člověka. Tato inteligibilita ale není racionální, její rozumění nevychází od racionálního Já, nýbrž ji musíme určovat jako etickou. Vzhledem k její etičnosti také dosahuje toho, že ve tváři druhého člověka zaniká totalita, která je vztažena k Já a je do Já vtělena. Ve tváři druhého člověka se Já setkává s pravou transcendencí.

¹ E. Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 1992, s. 391.

² E. Lévinas: *Gott und die Philosophie*, 1981, s. 83.

³ E. Lévinas: *Totalita a nekonečno*, Praha: Oikúmené 1997, s. 156.

Etická dimenze lidského života se otevírá tím, že mě jako subjekt nahlíží tvář druhého. Toto nahlížení je bezprostřední, má podobu bezprostřední mezilidské vazby, kterou Lévinas označuje různě. Prvořadě říká o nahlížení, že je to „povolávání“ – jestliže mě nahlíží tvář druhého, je to pro mě povolání k tomu, abych se k němu choval odpovědně. Dalším výrazem pro nahlížení je „imperativ řeči“, který vyjadřuje mezilidský vztah „tváří v tvář“. A konečně, vrcholným výrazem pro bezprostřednost nahlížení tváře druhého je „epifanie“ – epifanie, která odzbrojuje, která zne-možňuje druhému ublížit a která, což je pro Lévinase nejdůležitější, v nás probouzí ideu nekonečnosti.⁴

Ten absolutně druhý, který mně ukazuje svou tvář, vede mě tak k odpovědnosti a k lásce, zároveň mě učí etickému odporu proti jakékoli totalitě a tím mě přibližuje nekonečnosti. Tuto přítomnost nekonečnosti ve tváři druhého vyjadřuje Lévinas svou další proslavenou větou: „Druhý je vždy blíže Bohu než já sám.“⁵

Ve tváři druhého člověka se tedy zjevuje nekonečno, ale tato idea nekonečna, kterou podle Lévinase dokládá rozklad totality, je *sociální vztah*. Je to obapolný sociální vztah, který má určující význam pro poměr mezi Já a druhým ve společnosti. Určující je v tom smyslu, že absolutní jinakost tváře druhého zpochybňuje mě samotného jako subjekt; zpochybňuje tak, že nemohu být stále týmž před tváří druhého, ale měním se, proměňuji se. Zpochybnění Já není ničím jiným než přijetím absolutně jiného, a pak již neběží pouze o sociální, ale i náboženský vztah. Přítomnost druhého, tzn. jeho tvář ve své bezprostřednosti, je pro mě jako subjekt výzvou k odpovědi, protože před tváří druhého nemohu zůstat němý, bez reakce, ale musím reagovat. Jenomže tuto odpověď nemohu jen vyslovit: odpovědi nejsou slova, řečové akty, ale jsem jí já sám. A touto odpovědí, kterou jsem já, je moje odpovědnost – „já jsem odpovědnost za druhého,“ říká Lévinas.

Je-li odpovědnost vzájemná, stává se solidaritou. Pro Lévinase tudíž platí, že odpovědnost má podobu solidarity a projevuje se tak, jakoby celá budova stvoření spočívala na mých ramenou, jako bych celý svět a jeho tíhu nesl já za druhé. V tom se zakládá jedinečnost Já – v tom, že nikdo jiný nemůže odpovídat na mém místě, nikdo nemůže převzít mou odpovědnost, nikdo nemůže vzít na sebe tíhu světa za mě. Odpovědnost za druhého tak vyhání z Já jeho egoismus – odpovědné Já nemůže být egoistické, a tím dochází k novému, „tajnému zrodu subjektu“.

Moje odpovědnost za druhého ale neznamená, že by se Já podřizovalo nějakému Ne-Já, nějakému cizímu účelu. Právě proto, že jde o nové zrození subjektu, je to podle Lévinase srovnatelné s inkarnací, s tím, že druhý se stává mnou, že druhý jakoby vstupuje do mé kůže. Tahle přirovnání v sobě nesou zajímavou myšlenku časového sledu: jestliže budeme akceptovat, že Já, subjekt, se potajmu zrodí až převzetím odpovědnosti za druhého, tzn. tak, že druhý vstoupí do mé kůže a teprve umožní, aby se Já stalo samo sebou, musí to nutně znamenat, že moje odpovědnost za druhého je starší než Já samo: Já se stává Já teprve tím, že do Já vstou-

⁴ *Tamtéž*, s. 285.

⁵ *Tamtéž*, s. 200.

pí druhý skrze odpovědnost. A jestliže je odpovědnost starší než Já, znamená to také, že odpovědnost předchází svobodu – nemohu být svobodný, aniž bych předtím nebyl odpovědný a nenechal druhého sklouznout do své kůže.

Zde mají velký význam slova „musím“ a „nemohu“. Bez takových imperativů ztrácí Lévinasova filosofie jakoukoli hybnost a ustrne na místě, protože platí-li, že odpovědnost za druhého je starší než Já a předchází každou moji svobodu, pak také nutně předchází jakýkoli dialog. Odpovědnost nemůže být věcí dialogu, nemůže být dialogická, ale jen plně určující; je to nekonečná odpovědnost jednoho za druhého, a protože je nekonečná, plyne z toho, že nemá počátek ani konec. Nemůžeme ji tudíž chápat v kategoriích bytí – zcela se vymyká tomu, aby byla ontologizována. Chtít pochopit druhého z hlediska bytí znamená podle Lévinase páchat na něm násilí. Proto o Lévinasově koncepci platí, že v jeho podání přestává být filosofie ontologií a stává se etikou. Pravá transcendence, jak říká, má etický význam, nemá žádný význam ontologický. Transcendenci je možné pouze znázornit (tzn. dát jí názor), a to znázorněním mé odpovědnosti za druhého.

Znázorněním transcendence přestává jít pouze o dramatiku mého znovuzrození jako subjektu, ale začíná to, co Lévinas nazývá teo-dramatika: začíná se vyjevovat Bůh. Co má převzetí odpovědnosti za druhého společného s Bohem, je ústřední otázka celé pozdní tvorby E. Lévinase, která také zdůvodňuje, proč jeho dílo lze nejlépe charakterizovat jako náboženskou, vyznavačskou filosofii. Člověk je odpovědný za druhého ještě předtím, než vůbec svou odpovědnost vědomě převezme. Odpovědnost plyne už z toho, že člověk je zde – je to absolutní odpovědnost. Kde je řeč o Absolutnu, o nekonečnu, tam je vždycky nablízku idea Boha. Pro Lévinase ale neplatí, že by druhý, za kterého přejímám odpovědnost, měl být inkarnace Boha – druhý, vůči kterému se Já vztahuje absolutním „jsem zde a jsem za tebe odpovědný“, není Bůh, nýbrž manifestace velikosti, v které se Bůh zjevuje. Odpovědnost za druhého je manifestace Boha; to znamená, že bez vztahu k druhému nemůžeme Boha poznat. Bůh není přístupný tím, že se člověk otevře vůči Bohu, ale že se otevře vůči druhému.

Zde se opět projevuje etická dimenze Lévinasova uvažování. Jedině v etické dimenzi je podle něj možné, aby nekonečno, Absolutno, Bůh vstupovalo do kontaktu s konečnem a stávalo se transcendencí, která není objektivizovatelná. Prostřednictvím pojmů, které spadají do ontologické oblasti, tj. pojmů vztahujících se k bytí, není možné myslet ani vyslovit boží transcendenci. To neznamená, že by Bůh nemohl být pro člověka smyslově vnímatelný: Lévinas tím vysvětluje, že Bůh může být smyslově vnímatelný, ale není tematizovatelný racionálním myšlením a přesto není pro myšlení indiferentní, pokud rezignujeme na představu, že myšlení musí vždycky znát nějakou tematizaci nebo být přinejmenším intencionální. Co přesně Lévinas myslí neintencionálním myšlením či myšlením bez tematizace něčeho, není vždy úplně zřejmé. Bůh je podle Lévinase vždycky něco či někdo, co nebo kdo stojí mimo řád – není zvládnutelný našimi představami uspořádanosti, řádu, pořádků. Je to někdo, kdo prochází mým životem a zanechává v něm stopu; Bůh je stopa, která nemizí beze stopy, ale zůstává navždycky citelná, trvalá, sledovatelná. Tato stopa je tím, co rozvrací řád lidského života, co

člověka mění. K člověku Bůh promlouvá prostřednictvím tváře druhého, a proto je tvář druhého vždycky stopou Boží, která dovoluje, abychom Boha chápali personálně, jako osobu. Tvář druhého je epifanie Boha, kterou nesmíme zařazovat do běžných pořádků, do světa imanentního dění. To je svět našeho myšlení, ale když do tohoto myšlení vstoupí Bůh svou epifanií v druhém člověku, naše myšlení se přerušuje. Toto přerušení se pojí s ontologizací našeho světa, váže se na ontologické pojmy a kategorie, které při boží epifanii ztrácejí význam, a z tohoto důvodu znamená také konec filosofie a filosofování, jež zaniká a přechází do etické roviny.

Lévinas zanechal dílo, které přímo provokuje k rozporuplným hodnocením. Pro jedny náboženský myslitel, který přenášením osobní věroučné perspektivy na obecné filosofické problémy dospíval k velkoslovným, avšak při hlubším rozboru prázdným formulacím, pro druhé právě pro svou náboženskost jeden z velkých duchů 20. století. Vincent Descombes⁶ ho ve svém přehledu francouzské filosofie mezi lety 1933–1978 vůbec nezmiňuje, Jiří Pechar⁷ v něm vidí mravního aristokrata a nositele nového mravního elánu. Lévinas je skutečně nepřehlédnutelný – se vší ambivalencí, které toto slovo může mít.

⁶ V. Descombes: *Stejně a jiné*, Praha: Oikúmené 1995.

⁷ J. Pechar: *Být sám sebou*, Praha: Hynek 1995, s. 188–189.