

BERNHARD CASPER

Míra lidství

Rosenzweig a Lévinas

PRAHA
1998

Lévinasovo myšlení se však zamýšlí nad neomezeným děním samým, jež se nejkrajněji odehrává mezi druhým a mnou a ovšem stojí pod nárokem, že to dobře dopadne, pod nárokem vykoupení.

Mohli bychom tedy toto myšlení asi nejspíše nazvat filosofií vykoupení, anebo složitěji „fenomenologií odpovědnosti, jak se děje ve světle vykoupení“. Filosofii i fenomenologii přitom ovšem chápeme tak, že se smysl těchto slov mění. Neboť myslící zde už není pouhý divák, nýbrž je zde už zapleten do odpovědnosti za druhého. Toto zapletení do odpovědnosti však má zároveň i svůj kosmický a světodějinný rozměr. Neboť na tom, jak budeme této povolnosti právi a zda se v odpovědnosti staneme plodnými, záleží pro budoucí dějiny toho, co *jest*, úplně všechno.

ČAS – ZKUŠENOST – VYKOUPENÍ

Význam Franze Rosenzweiga pro myšlení 20. století

Kdo se chystá hovořit o člověku přesvědčeném, že teprve posmrtně otevře ústa naplno,¹ bude se muset – víc než při jiných příležitostech stých výročí – ptát, zda tento člověk a jeho myšlení má ještě dnes co říci, právě vzhledem k dějinám, jež se zatím odehrály. Má nám Rosenzweigovo myšlení dnes co říci – ještě co říci, anebo možná teprve co říci? Má co říci nám, pro něž se za půl století po jeho smrti událo možná víc než za staletí předtím – explozivní růst technického manipulativního vědění, jež nás zároveň uvedlo do krize lidství, vraždy milionů a milionů, pokus vyhladit celý židovský národ?

Stojí za této situace na konci našeho století Rosenzweig sice za přátelskou vzpomínku, ale právě jen za přátelskou vzpomínku? Anebo má jeho myšlení a jeho život do této situace opravdu co říci?

Je jistě ve shodě s Rosenzweigem, když si při jeho stých narozeninách tuto otázku položíme. Neboť pokud vůbec nějaký myslitel výslovně zasadil sama sebe do dějících se, jako jednota teorie a praxe pochopených dějin, a pokud své myšlení podrobil kritériu těchto dějících se dějin, pak to byl právě Franz Rosenzweig.

Ptejme se tedy s klidem, co nám má Rosenzweigovo myšlení říci v dějinné situaci, v níž stojíme. A dovolte mi nejprve se zeptat, jaká je signatura této naší dějinné situace, chápeme-li ji jako situaci člověka jakožto rozumové bytosti. Domnívám se, že ji lze velmi dobře popsat s Wernerem Marxem jako situaci „mezi tradicí a novým počátkem“.² Neboť ty velké tradice, jež od 4. století před Kristem určovaly západní myšlení a díky evropocentrismu se staly

¹ F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (= GS)*, Den Haag-Dordrecht 1979–1984, sv. I, str. 400.

² Srv. W. Marx, *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß*, Hamburg 1986, str. 3.

osudem celé planety, se s koncem idealistických systémů v minulém a tomto století patrně zhroutily. Výzbroj našich vědeckých pojmů sice dosud čerpáme z fundu této tradice, ale celkové pochopení světa, jež nazýváme metafyzické či ontotheologické, už přijmout nemůžeme. To je vidět především na základních pojmech tohoto pochopení světa, jako je třeba substance či participace či sama věda, pokud bychom jí chtěli rozumět jako jedinému v sobě soudržnému systému.

Zeptáme-li se, co dnes nastoupilo na místo těchto transcendentálních horizontů, jež kdysi činily člověku jeho existenci na světě srozumitelnou, dostaneme se k pojmům jako *dějiny a společnost*. A vezmeme-li vážně filosofické myšlení v užším slova smyslu, upozorujeme, že v našem století obrátilo pozornost docela novým způsobem na fenomén *času*. A sice času – řekněme rovnou s Rosenzweigem – nikoli jako času, „v němž se něco děje“, nýbrž „který se sám děje“.³

Fenomén času, od Aristotela v zásadě chápaný jako „počet pohybu“, sled okamžiků nějakého kontinua, se stal v našem století náhle znovu pro myšlení problémem: ve fyzice u Einsteina (s nímž se Rosenzweig ostatně několikrát setkal), ve filosofii u Bergsona, u Husserla, u Heideggera a Lévinase. Tato nová pozornost k fenoménu času jde ruku v ruce se zproblematizováním reality *dějin*. Dějiny, zprvu od vznachu tohoto kolektivního singuláru, tj. od Hegela a Marxe, chápané jako zákonitě probíhající kontinuum, se v aporiích historismu staly pro myšlení problémem: lze je podle analogie s přírodou chápat jako kontinuum ovládané uchopitelnými zákony? Anebo je pro ně konstitutivní něco úplně jiného?

Nesmíme také zapomenout, že Rosenzweig po krátkém studiu přírodních věd začal svoji dráhu jako historik. A že otázka po rozhodujícím konstituentu lidských dějin poutala jeho myšlení až do konce.

³ GS, III, str. 148.

I.

Tato otázka po konstituentu dějin jakožto času, který se děje skrze člověka, je také tím místem, kde se v Rosenzweigově životopisu jeho nezaměnitelné vlastní myšlení hlásí ke slovu *nejdříve*. Tak v dopise Hansi Ehrenbergovi z 26. září 1910: „Zdůrazňujeme dnes to praktické... dějiny ne jako Schleiermacher jakožto v čase rozložené bytí pro náhled diváka, nýbrž jakožto *čin původce*. Proto se také bráníme ‚Boha v dějinách‘ vidět, neboť dějiny (v náboženském ohledu) nechceme vnímat jako obraz, jako bytí. Popíráme tedy Boha *v nich*, abychom ho *restaurovali* v tom procesu, jímž se *dějí*. Vidíme Boha v každé etické události, ne však v hotovém celku, v dějinách.“⁴

Zeptáme-li se, co se v těchto několika větách tehdy čtyřiadvacetiletého vlastně děje, zdá se mi, že je to trojí.

Předně tu dochází k energickému rozchodu s chápáním času a dějin německého idealismu, v němž později Rosenzweig uvidí vyvrcholení i konec metafyzické tradice vůbec. Mladý Rosenzweig nechce dějiny nahlížet jako obraz, jako v čase rozložené bytí, jež může nezúčastněný pozorovatel přehlížet a pak také zahrnout do uzavřené teorie.

Dějiny lze naopak – to je druhý náhled – chápat jen jako něčí čin, tedy jako dějiny, za něž se člověk má odpovídat.

To však za třetí předpokládá, že Boha a dějiny, Boha a svět je třeba od sebe ostře oddělit. Jakkoli se v tomto radikálním oddělení spolu vnímá i – řekněme – nepodmíněná zasaženost činitele dějin Bohem. Slovo Bůh zde zprvu užíváme stejně nepředpojatě jako Rosenzweig sám – i když se snad až v průběhu dalších úvah ukáže, že se smí používat jen vážně.

Dosah tohoto průlomu, v němž koření rosenzweigovské myšlení, lze změřit, jen když neztratíme ze zřetele, že od počátků západního myšlení se bytí a dění, bytí a vznikání, a v tomto smyslu bytí a čas, myslely vždycky společně. Ale právě tak, že se neustálé změny všeho, co bylo zakoušeno jako skutečné, nakonec zrušily a pohltily do jednoho a téhož. Slavným obrazem pro toto chápání

⁴ GS, I, str. 112.

skutečnosti vůbec je Platónův obraz otáčejícího se hrncířského kruhu nebo stojícího setrvačnicku.⁵ Všechny body točícího se kruhu se pohybují, tj. neustále mění své místo. To je však možné jen díky nehybnému, klidnému středu. Tento věčný klid nehybného hybatele ve skutečnosti už drží a nese každou změnu. A proto lze z tohoto bodu také ovládat všechno, co se mění. Smyslem věd však je co nejdokonalejší podílení se na tomto nehybném hybateli. Taková participace dává vládu nad měnicími se věcmi světa, k nimž patří i jednotliví lidé.

Přes všechny vzpoury proti metafyzice řeckého původu neznamená ani vznik exaktních zkušenostních věd počátkem 17. století žádnou zásadní změnu tohoto pohledu: vláda nad měnicí se skutečností se hledá v poznání neměnných zákonů, podle nichž se změna děje. Teprve Kant, jemuž Rosenzweig vděčí za víc, než by se zprvu zdálo, kriticky vyznačí meze takového poznání a vypracuje pak i proprium lidské skutečnosti jakožto mravní. Rosenzweig sám přece zřetelně prohlásil, že původní koncepce *Hvězdy vykoupení* ležela v oblasti metaetického.⁶ Dějiny jakožto sám dějící se čas jsou zde v zárodku myšleny jako mravní dění. Rosenzweig zde zajisté pokračuje v linii, do níž patří Schellingova *Zkoumání o povaze lidské svobody* z roku 1809 právě tak jako zlomek *Světověky* (*Die Weltalter*), dílo, jež ovšem zůstalo zlomkem a k tomu, co zamýšlelo, nikdy nedospělo. Toto schellingovské pozadí Rosenzweigova myšlení důkladně ukázal Stephan Mosès.⁷ Zatímco však Heidegger přistupuje k otázce dějícího se času zprvu fundamentálně-*ontologicky*, klade ji Rosenzweig od počátku jako otázku *etickou*, otázku po dějícím se vztahu mezi druhým a mnou. Mají-li být dějiny pochopeny nikoli jako bytí pro pohled diváka, nýbrž jako čin původce, je zde v zárodku už založeno to pochopení času braného vážně, jež o čtrnáct let později v *Novém myšlení* upřesní tak, že „brát vážně čas“ spadá vjedno s tím, že „potřebuji druhého“.⁸ Srovnáme-li tuto formuli s tou, jež může platit za sumu nejvýznamnějšího proudu západního myšlení, že totiž „věděni a moc spadají vjedno“, pochopíme dosah rozchodu

⁵ Srv. kosmogonii v *Timaiovi* 34 nn, a rovněž v *Zákonech* 893d.

⁶ *GS*, I, str. 606.

⁷ S. Mosès, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris 1982.

⁸ *GS*, I, str. 151 n.

s tradicí – od Iónie až po Jenu – jak k němu v Rosenzweigově myšlení dochází.

To, co se děje, totiž čas, děje se mezi druhým a mnou; druhým, který pro mne zůstává druhým, jehož nemohu nijak zahrnout, podřídít pod žádný zákon, jehož ani žádný nehybný hybátel – bůh nemůže spravovat. Dějící se čas, do něhož konstitutivně spoluvstupují jako odpovídající, se tak stává základem možnosti dobrého – a zlého. V protikladu k některým pozdějším pokusům přitom Rosenzweig druhého myslí i jako *to druhé*, jako věcné poměry na světě. Ani ty se totiž – přes veškerý náhled do jejich souvislostí – nedají vposledu zahrnout do apriorně už hotového času, stejně jako druhý člověk, nýbrž i vzhledem k nim se já sám stávám činitelem.

Čas a skutečnost se tak pro Rosenzweiga spojují do jednoho. Ne však do takového, jež by bylo v zásadě už vyzvednuto do lidsky dostupné věčnosti, jež by pak člověku jako správci dovozovala nad ní vládnout. Vstupují do jednoty skutečnosti, jež jako nepředvídatelně nová událost sice má jednoznačný mravní nárok, právě proto je však i nepředvídatelně otevřená.

Tento mravní nárok se pro Rosenzweiga ovšem verbalizuje do biblické zkušenosti „Slyš, Izraeli, ON JEDEN. Jak ON miluje tebe, tak miluj i ty.“⁹

Aby však tato zkušenost byla vůbec možná, je třeba předem už předpokládat potřebu druhého, jež spadá vjedno s braním času vážně. V tomto kruhu biblické zkušenosti a pochopení dějícího se času vězí jistě problém. Na to zde mohu jen poukázat. Máme však rozhodně právo se ptát, zda skutečnost, že Rosenzweig ve své vlastní žité židovské existenci dospěl k novému chápání času a dějin, mluví proti tomu, abychom v tom viděli cosi obecně lidsky významného.

Můžeme tedy shrnout: čas jako transcendentální horizont skutečnosti se děje v potřebování druhého. Společnost a dějiny se dějí v potřebování druhého. Společnost a dějiny i v nich zanořené zacházení se světem věcí, o sobě původním, se dějí v potřebování druhého.

⁹ Srv. *GS*, II, str. 228 s *Dt* 6,5 a *Lv* 19,18.

II.

Toto nové chápání času jej už nechápe řecky jako pouhý odraz věčnosti, nýbrž jako čas konstituovaný mravní svobodou. Tím však s sebou nese i nové chápání *zkušenosti*. Tím se dostávám ke druhému hlavnímu bodu svých úvah. Zkušenost je ta veličina, jež od začátku novověku stále víc vstupovala do středu hledání pravé cesty člověka. Za skutečné může platit jen to, co lze zakoušet. Tato stará věta, jež se však od 17. století stávala stále víc poznávacím znamením věd, platí i dnes jako nepostradatelný axiom lidského hledání pravdy. Jenže co lze zakoušet? Novověké vědy, jež na jedné straně pomohly přivodit krizi, v níž se dnes nacházíme, na druhé ovšem způsobily také to, že se na planetu Zemi vejde tolik lidského života, pokládaly a pokládají i dnes za přístupné zkušenosti zejména to, co lze kvantifikovat. Zakoušíme to, co můžeme verifikovat. Ale metodou verifikace je – jakoby samozřejmě – kvantifikování.

Patří k Rosenzweigově velikosti, že se k tomuto novověkému požadavku návratu ke zkušenosti bezvýhradně hlásí. Přitom ho ovšem už jako studenta medicíny Kantova kritika zbavila naivního empirismu. Podmínky možné zkušenosti, to nahlédl Rosenzweig už za svých freiburských studií, vplývají konstitutivně do toho, co by se dalo nazvat zkušeností. V chápání podmínek možné zkušenosti však *Hvězda vykoupení* Kanta daleko přesahuje. Nebo ještě lépe: Kantovo na předmětnost omezené pochopení zkušenosti překonává Rosenzweig tím, že jako úrodné nížiny zkušenosti konečně poznává ta pole, kde se zkušenost udává mezi druhým a mnou – světsky a tak, že jsem přitom zároveň zasahován nepodmíněným nárokem. Cestu k takové zkušenosti tu nemusím reprodukovat. Spočívá v tom, že Rosenzweig jako podmínky možnosti každé, nejen předmětné, ale právě i mezilidsky dějinné zkušenosti klade ty tři prafenomény, jež do jisté míry odpovídají Kantovým transcendentálním idejím, jejichž popis však Rosenzweig na rozdíl od Kanta získává v jakési svébytné a geniální, nehusserlovské fenomenologii. Tyto paradoxní prafenomény, jež se dávají z nicoty předpokladu, tj. původně, fungují jako matky vši skutečně se dějící zkušenosti; to jest takové zkušenosti, jež nechává čas dít se jako skutečnost mezi druhým a mnou. Přicházejí spolu ke slovu jako podmínky ve všech mých zkušenostech.

Všechno, co zakoušíme, stojí vposledku v horizontu světské zkušenosti. Neexistuje nic, co by **nebylo** světské. A všechno, co zakoušíme, stojí právě tak i v horizontu lidské, tj. zde mravní zkušenosti. Oba horizonty se prostupují. Všechno zakoušené je zakoušeno jak jako světské, tak jako to, zač neseme odpovědnost. V této dvojité zkušenosti – tak bychom mohli opsat základní myšlenku *Hvězdy vykoupení* – se však vždy již ohlašuje i to nepodmíněné, co je víc než jen světské a víc než jen lidské, jež se v události Zjevení stává hlasem, který mi přikazuje milovat.

Už jsem poukázal na to, že Rosenzweig tento nepodmíněný nárok pojmenovává v bezprostředním příklonu ke zkušenosti své vlastní židovské existence a slovy *Bible*. To je pro filosofa jistě problém. Třeba Adorno byl přesvědčen, že zde Rosenzweiga následovat nemůže.¹⁰

Myslím však, že na konci našeho století a se znalostí např. děl Frankfurtské školy máme dobrý důvod myslet také jinak.

Nelze jistě popřít, že střed Rosenzweigova myšlení leží v zasaženosti biblickým zjevením, jež myslitelsky rozvíjí. Nemůžeme však to, co zde rozvinul, potom vskutku vidět a myslet spolu s ním?

Zůstaňme u fenoménu zkušenosti. Není snad ono překročení pouze předmětného chápání zkušenosti do chápání eticky-dějinného skutečně přístupné i obecně lidsky? A nechápeme snad zkušenost po katastrofách našeho století vskrytu už dávno právě takto? Nestala se snad spravedlnost mezi lidmi už dávno tím, co lidská zkušenost vlastně hledá? A nemusí být do této zkušenosti spoluzahrnuto i světské jsoucí? Neplýne právě odtud renesance slov jako „příroda“ a dokonce „stvoření“, filosoficky ne příliš průhledná, nicméně ve svých konotacích zřetelně přesahující ryze vypočitatelnou předmětnost? Je zde pro konstituující subjektivitu to druhé a především ten druhý, jehož potřebujeme, chceme-li se vůbec zachovat při „zdravém rozumu“.

Oproti tomu se zkušenost skutečnosti jako pouze konstruovaná předem danými kategoriemi subjektivitu, natož pak redukována na kvantitu, ukazuje jako zkušenost ochuzující – anebo jako fenomén vzniklý zacloněním. Měli bychom si předně uvědomit, že Rosenzweigovo myšlení, o němž sám říká, že by se na ně nejspíše hodilo

¹⁰ Neuveřejněný dopis Th. W. Adorna Achimovi von Borries z 8. 3. 1955.

označení „absolutní empirismus“,¹¹ znamená rozchod s tím zúženým a ochuzujícím chápáním zkušenosti, jež není dodnes přemoženo a působí lidem stále větší trápení. Rozchod v tom, že do chápání zkušenosti zahrnul také světskost, a lidskost jakožto mravnost, obě jako takové. A to bylo pro něj pokryto osobním *experimentum vitae*. „Nic není obtížnější než to zdánlivě nejjednodušší: jeden druhému navzájem věřit naši skutečnost,“ říká v dopise z léta 1918. Věta, jež stojí jako brána před mohutnou budovou *Hvězdy vykoupení*.¹²

Fenomenologicky tkví ten rozhodující krok v náhledu, že zkušenost, pro smrtelníka podmíněná potřebou druhého, právě není, ve smyslu kategoriální zkušenosti, jakési přítomné, v podstatě však už minulé, neboť do bezčasí vyzvednuté něco, co „je“, nýbrž že se *děje*. Že vůbec může nastat jen, bereme-li vážně samu její časovost.

Kritika slova „bytí“, kterou najdeme už v dopise z 26. září 1910, se ve *Hvězdě vykoupení* vyjadřuje tím, že se v úvodech ke třem částem díla toto základní a čas zapírající sloveso metafyzického myšlení nahrazuje třemi mody časovosti. Tyto tři mody se vyjadřují slovesy „poznat“, „prožít“, „vyprosít“.¹³ To je, pravda, jistá ozvěna Schellingových *Světověků*. Chce však koneckonců říci, že zkušenost se vůbec děje jen v jistém, pokaždé specifickém druhu časovosti. Jednou v časovosti *konstatujícího poznávání*. Za druhé a základnější však v časovosti „*udávší se události*“ (*ereignetes Ereignis*), do níž mohu vstoupit jen potud, pokud na ni celým životem odpovídám a tak ji prožívám (*er-lebe*). Ale za třetí se zkušenost děje v ještě jiné a svébytné časovosti, jaká nastává v *modlitbě* obce i jednotlivého člověka.

Pojímáme-li však zkušenost tak široce, že zahrne i to, co se lidí v biblické tradici dotýká jako sama tato tradice a o co se jedná v modlitbě, nedostáváme se tím zase do téže nesnáze, kterou zřejmě měl vůči vyznávajícímu židovi Rosenzweigovi Th. W. Adorno? Jinak řečeno: lze to, co vyžaduje biblický příkaz a po čem židé a křesťané vztahují ruce v liturgické prosbě, aby přišlo nebeské království, ještě vskutku zakusit?

¹¹ GS, III, str. 161.

¹² Neuvěřitelný dopis M. Rosenstockovi z 24. 6. 1918.

¹³ GS, II, str. 3, 103, 295. „Poznávat“ vysvětluje „*in philosophos*“, „prožít“ „*in theologos*“ a „vyprosít“ „*in tyrannos*“.

Nechci se vyhnout této asi nejkritičtější otázce pro případnou recepci Rosenzweiga dnes. Domnívám se, že k ní mohu říci toto:

Je mimo jakoukoli pochybnost, že Rosenzweigův jazyk, školený na Goethovi, Schellingovi a Hegelovi, není ani jazykem Husserlovy fenomenologie, ani existenciální filosofie, a samozřejmě už vůbec ne jazykem novopozitivismu, analýzy jazyka nebo třeba teorie věd. Jak si všiml už Walter Benjamin a jak nedávno ukázal H. J. Görtz,¹⁴ zůstává Rosenzweig spjat s německým idealismem natolik, že na něj ve své historické situaci přímo odpovídá. Tento základní rys Rosenzweigova myšlení jako odpovědi na myšlení oněch filosofů, kteří se pokoušeli myslet celek – a možná proto jsou skrytě aktuální – nese ovšem s sebou, že Rosenzweig právě tento *celek* dějící se skutečnosti nikdy a nikde neztrácí z očí; i když se zároveň tato starost o celek může vyjádřit jen v rozbití oné apriorní možnosti mít totalitu bytí a v návratu ke smrtelnému a odpovědnému já – a tudíž i v návratu k vážnosti vůči času, jenž se děje v potřebě druhého. Rosenzweig však – právě díky této starosti, plně slučitelné s rozbitím Veškerenstva – nepropadá té chybě, že by se třeba ve smyslu Kierkegaardově opřel jen o samotné já. Díky této starosti o „celek dějin“ naopak s Hegelem ví, že zde a nyní (v té dějinné situaci, v níž se nacházíme) neexistuje žádné „*mravně dokonalé skutečné* sebevědomí“. Odtud však plyne, že ono mravní je jen potud, pokud je dokonalé, „že zde a nyní neexistuje nic *mravně skutečného*“.¹⁵ Mravně skutečné by se uskutečnilo teprve tehdy, kdyby svět a dějiny ve své pluralitě a zároveň ve vzájemných vztazích všech jsoucích navzájem byly bezmezně dobré.

Odtud ovšem nijak neplyne, že by se jednající musel z dějin stáhnout zpět, nýbrž naopak, že se v nich bude trpělivě angažovat. Z tohoto náhledu pak např. vychází Rosenzweigův boj proti „bytostně nemravnému poměru“¹⁶ holé mystiky ke světu. A to pak také vede ke známé Rosenzweigově kritice Buberova pojetí Ono v *Já a Ty*.¹⁷

¹⁴ Srv. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, III, str. 169 n. a H. J. Görtz, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs „erfahrende Philosophie“ und Hegels „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“*, Düsseldorf 1984.

¹⁵ *Phänomenologie des Geistes*, vyd. Hoffmeister, str. 433.

¹⁶ GS, II, str. 232.

¹⁷ GS, I, str. 824–827.

III.

Právě tento náhled, že „neexistuje žádné mravně dokonalé skutečné sebevědomí“, ve *Hvězdě vykoupení* transformovaný do časové podoby, pak ale také uvolňuje pohled pro to, že za konstatovatelnou časovostí poznávání a jí odpovídající transcendentální a kategoriální zkušeností, za tím, co Rosenzweig nazývá časovostí prožívání, musí ještě existovat taková časovost, jež pro člověka vposledku zakládá smysl. Zase s Hegelem by se dalo říci „ale jako cosi na druhém břehu (*Jenseits*) jeho skutečnosti – co však skutečně být má“.¹⁸ Tento druhý břeh jeho skutečnosti, „který však skutečně být má“, se Rosenzweigovi otevírá v modlitbě za příchod *vykoupení*.

Rosenzweig jasně vidí, že vzhledem ke vzájemné závislosti jednajícího a „předmětu“ jednání ve světě, který není ještě dobrý, není možné ani žádné dokonale dobré jednání. Ve *Hvězdě vykoupení*, v poznámce *Gramatika patosu (řeč činu)*, vidí, že „jednotlivec nemůže být dobrý, nejsou-li dobří všichni – že však na druhé straně, podle velkého výroku pruské královny, jen dobří mohou způsobit, aby na světě bylo dobře“.¹⁹ Toto dilema, v němž stojí každá dějinná existence, i ta, jíž se dotkl biblický nárok, strká smrtelníka do ještě jiné hloubky zkušenosti, odlišné od konstatujícího poznávání i od zážitku, jaký vzchází z udavší se udalosti. Tuto zkušenost lze přiměřeně artikulovat jen v modlitbě. Modlitba je vždy modlitbou o to, co ještě nenastalo, co se však týká každého dějinného okamžiku jako okamžiku toho, kdo dělá dějiny. Je to vždy modlitba za dění vykoupení, možné v každém čase. Rosenzweig zůstává myslitelem v tom, že mu v základním poznání, že smrtelník existuje jen v potřebě druhého a když bere vážně čas, přece vždy jde o celek vykoupení. Je zasažen nadějí, aby všechno dobře dopadlo – nadějí a nárokem, který podle Rosenzweiga oslovuje člověka konkrétně v biblickém zjevení a který zároveň činí člověka teprve lidským. Slovo „vykoupení“ používá Rosenzweig velmi podobně jako je později, třeba na konci *Minima moralia* – jistěže bez odvolání na *Bibli* – použil Adorno: „Filosofie, jak si ji tváří v tvář zoufalství jedině ještě lze vzít na zodpovědnost, je pokus dívat se na všechny věci tak, jak by se jevily

¹⁸ *Phänomenologie des Geistes*, str. 433

¹⁹ *GS*, II, str. 254 n.

z hlediska vykoupení. Poznání nemá žádné jiné světlo než to, jímž svět osvětluje vykoupení: všechno ostatní se vyčerpává v napodobivém konstruování a zůstává kusem techniky.²⁰ Právě tato zkušenost odkázanosti (*Aus-Sein*) na ten druhý břeh, o němž jedině se dá říci, že je bezmezně dobrý, zkušenost odkázanosti na „ten den, kdy bude Bůh všechno ve všem“,²¹ tato odkázanost na vykoupení teprve člověka dovádí k jeho nejlidštějším možnostem. To, že za touto hvězdou jde, ho činí lidským a dovoluje mu nebrat Boží jméno nadarmo – nebo je *nicht auf den Wahn zu tragen*, jak Buber s Rosenzweigem překládají verš *Ex* 20,7.

Zde probleskuje zkušenost – kterou ovšem myslitelé druhé poloviny 20. století spíše zamlčují než pojmenovávají a rozmyšlejí a která se dostává ke slovu spíše v poezii než ve filosofii – která však přesto zřejmě patří k člověku. Bez žízň po vykoupení, jež člověka od základu utváří, nelze vůbec pochopit *ani* to neustálé sebepřekračování člověka, jež se vtěluje jak do politických hnutí, tak i do neustálého stupňování techniky, *ani* tu úzkost, že si snad bereme půdu pod nohama a padáme do prázdna, *ani* konečně onu uzavřenost našeho systémového a každodenního světa, jíž přesto také trpíme.

Svůj náhled do struktur dějících se dějin, jež lze výslovně pojmenovat 1. v poznání apriorních matic zkušenosti vůbec, 2. ve zkušenosti „udavší se udalosti“ biblické tradice a 3. v modlitbě o vykoupení, Rosenzweig přesto nezahrnul do systému nějaké filosofie podstat.²² Z tohoto náhledu pro něj plyne jen nový pragmatismus, vedoucí do konkrétnosti vlastní žité existence. Vlastní *pointa Hvězdy vykoupení* spočívá, zdá se mi, ve výslovné *destrukci Hvězdy* jakožto knihy. Poslední slovo *Hvězdy*, „Do života“, je přece všechno jiné, jen ne poučné vyznění. Formuluje naopak souhrn náhledů, k nimž měly úvahy *Hvězdy* vést, totiž že teď všechno záleží na mně jako činiteli dějin, na smrtelném člověku, který existuje jen v potřebě druhého a který tedy musí každou hodinu nově brát vážně dějící se čas, jemuž se v tom však dostává šance přistupovat k vykoupování skutečnosti.

²⁰ Th. W. Adorno, *Minima moralia*, Frankfurt 1982, str. 333.

²¹ *1Kor* 15,28. Srv. *GS*, II, str. 446. Měli bychom připomenout, že výraz „všechno ve všem“ hraje i ve filosofickém kontextu významnou roli, např. už u Anaxagory (Diels 59D6), u Prokla a Kusana, u J. G. Fichta a ve stuttgartských přednáškách Schellingových (*Werke 1856–61*, sv. VII, str. 484).

²² Tomu neodporuje, že Rosenzweig sám nazývá *Hvězdu* „pouhým systémem filosofie“. *GS*, III, str. 140.

Co Rosenzweig ve svých vlastních očích ve *Hvězdě* dělá, není nic jiného než výklad faktičnosti takové zkušenosti.²³ „Filosofovat by se mělo i nadále, ba právě nadále. Každý by měl občas filosofovat“²⁴ ale jen proto, aby si jako člověku ve své odpovědné existenci úplněji rozuměl. Proto není ani *Hvězda* jako kniha „žádný dosažený cíl, a to ani předběžný“. Co se v ní předkládá jako myšlenka, „musí si každý zodpovědět sám“.²⁵ Musí to všechno nechat za sebou, má-li dospět k pravdě, jež leží za vším pouze řečeným a napsaným a spočívá v tom, že člověk jde po své lidské cestě.

Tento náhled udělal na tehdejších německých univerzitách Rosenzweiga „z historika (který by se dobře mohl habilitovat)“ „filosofa (který je zcela nehabilitovatelný)“.²⁶ A mnohde by to způsobil ještě dnes. Někde však možná nikoli, protože jsme se všelijakými událostmi dějin a myšlení přece jen přiblížili náhledu, že se pravda dá získat jen v nějaké pragmatice, k níž na jedné straně náleží i celé úsilí myšlení. Nic z toho, co může myšlení spatřit, se nesmí zanedbat. V „úplnosti“ tkví „vlastní ověření nového myšlení“.²⁷ Právě proto se však dá pravda získat jen tak, že se zároveň do pravdy vnese vlastní konkrétní existence jako to, co má být uskutečněno.

Pro budoucnost možná tím nejcennějším plodem Rosenzweigova myšlení zůstává tedy nakonec to, co Rosenzweig sám nazval mesiášskou teorií poznání: překonání staticky nedějinného chápání pravdy jako čisté adekvace pojetím, jež kořeny pravdy vidí v dějícím se osvědčování. „Pravda přestává být tím, co ‚je‘ pravdivé, a stává se tím, co se chce jako pravdivé osvědčit“²⁸ tak Rosenzweig sám interpretuje *Hvězdu vykoupení*. Mírou osvědčení je však vážnost nasazení vlastního života, to, jak se člověk sám se vším, co k němu patří, vkládá do dění času v potřebě druhého. Měří se tím poutem, jež taková osvědčující se pravda mezi lidmi zakládá.²⁹

Na základě tohoto kritéria pak také Rosenzweig vůbec nepochybuje, že také vlastní židovství a křesťanství je třeba vidět jako cesty pravdy, jakkoli se ony samy musí podrobit kritériu svého osvědčení

²³ GS, III, str. 158.

²⁴ GS, III, str. 160.

²⁵ Tamt.

²⁶ GS, I, str. 680.

²⁷ GS, III, str. 152.

²⁸ GS, III, str. 158.

²⁹ GS, III, str. 159.

v zakládání vazby mezi lidmi. Podléhají soudu mesiášského dne, který je vždy za dveřmi, soudu Božího království, které „vždy přichází; ale přichází vždy“.³⁰ Mírou každé lidské, dějinné, dějiny snášející i spolukonstituující existence je to, jak přistupuje a přispívá k vykoupení.

Rosenzweiga samého vedlo toto poznání k rozchodu s akademickým světem. K tomu, aby vzal vážně svou vlastní zkušenost dějinného smyslu (po jejímž lidském významu se ovšem každý může ptát), k té – podle krásného slova Reinholda Mayera – „židovské jednoznačnosti“³¹ která z jeho dalšího života učinila život svědčící a osvědčující. A to opět aniž by se tím vzdal nároků myšlení. Toto svědectví Rosenzweigova žitého života, toto *pour y vivre et y mourir* (jež se u Molièra vůbec nevyskytuje),³² jímž Rosenzweig odpovídá na otázku přítele Eugena, „proč šel na tyhle galeje?“, toto „abych tam žil a umřel“ v jeho recepci vždy přesvědčovalo právě tak jako složitě předivo jeho myšlení samého. Je však jeho důsledkem. Předvádí na vlastním životě, čemu lze říkat osvědčování pravdy.

A není právě v tomto obratu k „ne-už-knize“, do žitého spolulidství, z něhož teprve získávají vědy svůj smysl, ten nejdůležitější Rosenzweigův příspěvek pro myšlení v situaci krize lidstva?

Kdo tohle nahlédl, je tím ovšem postaven před obtížnou a nepohodlnou výzvu, aby na to také odpověděl vlastním životem.

³⁰ GS, II, str. 250.

³¹ GS, II, str. XXIII.

³² GS, I, str. 254. Pasáž je narážkou na Molièra, *Les fourberies de Scapin*, 2. dějství, 7. scéna.

FRANZ ROSENZWEIG: ZACHRÁNĚNÁ ODPOVĚDNOST

O jednom ze základních motivů jeho myšlení

Kdo chce nalézt to podstatné na zkušenosti Boha u některého z myslitelů 20. století, udělá dobře, když si povšimne životního zasazení této zkušenosti, jež někomu dovolila vážně mluvit o Bohu. Neboť kdo dnes bere do úst slovo „Bůh“, užívá slovo, které se vyskytuje ve slovníku mezi jinými slovy, ale užívá se méně než kdy předtím. Mluví tak vždy o *všem* a o *sobě samém*. Kde se však tohle stává pro myšlení i existenci autentickou zkušeností? A čím se tato zkušenost může vykázat? Jak může být „plausibilní“?

Chtěl bych tu vyslovit tezi, že pro židovského myslitele Franze Rosenzweiga tkví tato „nejzákladnější“ zkušenost myšlení ve zkušenosti odpovědnosti. A že se mu stala tou nejzákladnější, celé jeho myšlení určující zkušeností proto, že uviděl, jak ji jisté systémové myšlení znemožňuje. Z tohoto náhledu, že odpovědnost je ohrožena, pramení Rosenzweigovo „nové myšlení“. A po „konverzi“ roku 1913¹ určuje tento náhled zjevně celý jeho život. V důsledku toho lze Rosenzweigovo myšlení v tom jednom zakládajícím „okamžiku, kdy to říká pravda“,² chápat jako vedené snahou být práv odpovědnosti, jež je vyznamenáním člověka, a tak ji „zachránit“.

To bych rád v následujícím ukázal, opíraje se především o Rosenzweigovo hlavní dílo, *Hvězdu vykoupení*. Přitom se ovšem teprve musí ukázat, jaký dosah fenomén odpovědnosti má a v jakém kontextu je ho třeba myslet. Zároveň se přitom musí ukázat, jaký smysl má užití Božího jména.

¹ Míni se zde Rosenzweigův vědomý návrat k židovství, ať už se, historicky viděno, odehrál jakkoli. Nejvýmluvnějším dokladem je dopis R. Ehrenbergovi ze 13. října 1913. Srv. *GS*, I, str. 132 n.

² *GS*, I, str. 292.

I. Systém a bytí sám sebou

Na to, že zdrojem Rosenzweigova myšlení je otázka odpovědnosti, poukázal na jedné straně výslovně sám Rosenzweig. Co to však blíže znamená, ukáže se na druhé straně zřetelně, teprve když si zpřítomníme okolnosti, za nichž Rosenzweig začal přemýšlet. Je to na jedné straně historismus,³ na druhé novoidealismus. Nepokojem Rosenzweigova „strojku myšlení“ je skutečně Hegel.⁴ Hegel tu však jen zastupuje systémy německého idealismu vůbec. Ty však Rosenzweig chápe jako systémy, v nichž je vše, celá skutečnost, *vyrobena* myšlením z Jednoho – a podobně má být do Jednoho zase zahrnuta zpět.⁵

Hen kai pán té „šílené knihy“, totiž *Fenomenologie ducha*, se však stává Rosenzweigovi stejně jako Kierkegaardovi problémem právě proto, že takové myšlení, v němž se vyrábí Jedno jako Všechno, musí vyloučit každou osobu (*das Selbst*) v její vlastní původnosti – a s ní i odpovědnost.

V analýzách takzvaného idealistického étosu ve druhém díle *Hvězdy vykoupení* ukazuje Rosenzweig, že pojmu *vyrábění*, jenž vede k idealistické formuli světa $A = B$, odpovídá jakási pseudoreligiozita. Neboť člověk, který se tu může chápat jen jako zvláštní případ (B) obecného (A), se nakonec v chápání skutečnosti může sám obecnému pouze *vzdát*. Formule tohoto sebevzdání zní $B = A$. Tento „étos“ nachází Rosenzweig dokonce i v Kantově kategoričtím imperativu.⁶ Maxima vlastní vůle se odevzdává obecnému zákonodárství. To však může vposledu být jen zákonodárství absolutna, „už napřed ustavené“.⁷ Svoboda, již měl idealistický étos

³ Srv. např. dopis H. Ehrenbergovi z 8. září 1918: „Původní koncepce vzešla z pojmu meta-etického“ (*GS*, I, str. 606); a v esejí *Nové myšlení*: „Kniha není žádný dosažený cíl, ani předběžný. I za ni je třeba odpovídat... Tato odpovědnost se děje ve všedním dnu života. Jen abychom ho poznali a žili jako vše-dní (*All-tag*), museli jsme projít celým dnem života Všeho“ [*Kleinere Schriften* (= *KS*), Berlin 1937, str. 397].

⁴ Srv. *KS*, str. 358.

⁵ Srv. např. *GS*, II, str. 158 a 5 n. Zda a v jaké míře je Rosenzweigovo přijetí Hegela jednostranné, nemusíme zde rozebírat. Zde se jedná jen o to vyložit Rosenzweigův postoj kontrapozicí, kterou sám viděl.

⁶ *GS*, II, str. 158; srv. tamt., str. 239.

⁷ Tamt., str. 158.

autonomie původně zachránit, se vůbec nezachránila, nýbrž „vyhasíná v zářícím paprsku nejvyššího zákona“.⁸ Osoba se ztrácí „v nejvyšší obecnosti zákona“,⁹ který vždycky byl a vždycky jest. Vztaheno ke skutečnosti odpovědnosti to však znamená, že na *mně samém*, který žiji ve vztahu k sobě a prostřednictvím toho i v odpovědném vztahu ke druhým lidem, *vůbec nezáleží*. Kdykoli jedním zdánlivě odpovědně, vykazují se naopak jen jako zvláštní případ obecného. Odpovědný čin, který lze přičíst mně a pouze mně a který má jen sobě vlastní čas, není v tomto systémovém myšlení vůbec možný. Jednota totality bytí, jež se jako Jedno skrze mne vrací k sobě, plodí mé jednání jakožto nutné. Je-li tedy propriem odpovědnosti vlastní původ ze sebe, není zde žádná odpovědnost možná.

Jako historik zažil Rosenzweig toto rozplývání v obecném v tom dějepisectví, jež se v navázání na Ranka pouze snažilo hermeneutikou epoch vyličit, „jak to bylo“. Historik, který takto vyslovuje jednotlivé jen jako zvláštní případ obecného určité epochy, se takto stává „historikem vyhaslým na pouhý nástroj poznání minulého“.¹⁰ Hovoří doslova bez odpovědnosti. Neboť sám nemá co říci.

Idealistické myšlení v systému, jak se ukázalo už v dějepisectví projasněném Rankovým pojmem epochy, tedy znemožnilo fenomén odpovědnosti jako to, co teprve činí člověka skutečně člověkem. Pak ovšem musela rozhodující otázka znít: jak lze myslet celek skutečnosti, chceme-li přitom zachránit odpovědnost v její neredukovatelné faktičnosti – anebo dokonce chceme-li, aby vstoupila do samého středu toho, o čem má myslící přemýšlet?

II. Odpovědnost jako faktičnost svobody

Touto otázkou získává celé Rosenzweigovo myšlení soudržnost a plausibilitu. A zejména *Hvězda vykoupení* se ve své složité a bohaté struktuře stává srozumitelnou a dá se jako celek číst.

1. Bezčasá fenomenologie pra-fenoménů člověk – svět – Bůh

Jaký je smysl onoho „rozbití totality“, které si první díl *Hvězdy vykoupení* předsevzal, a té zvláštní fenomenologie pra-fenoménů,

⁸ Tamt.

⁹ Tamt.

¹⁰ Tamt., str. 253; srv. i vysvětlující dopis Meineckemu, *GS*, I, str. 278 n.

jež se právě svou chtěnou inkoherencí jeví filosofickému myšlení tak nepřiměřená? Odpověď můžeme nalézt jen tehdy, když si uvědomíme, že celý první díl je jen propedeutika. Vytváří rozhodující předpoklad pro Rosenzweigovu vlastní myšlenku právě tím, že *Boha, svět a člověka* prostě odděluje. Neboť vlastní původnost člověka je možná jen za předpokladu, že člověk ve svém lidském bytí nebude myšlen v dialektické závislosti na Bohu nebo světě. Jen pod touto podmínkou může být *sám sebou* bez podmiňujících předpokladů. Jen pod touto podmínkou mu lze tedy prostě přičítat, co dělá, nelze ho vykládat jako modus jeho bytí-na-světě, a tedy ani omlouvat tím, že se chápe jako to zvláštní, v němž absolutno přichází samo k sobě.

Kdo si v takzvané „Zárodečné buňce *Hvězdy*“ povšiml, jak se Rosenzweigova vlastní myšlenka proboují ze sevření idealismu, vidí také zřetelně, že tato zkušenost neredukovatelného a neodvolatelného, právě proto však také odpovědného bytí sebou tvoří to navíc, čím vnímající myšlení přesahuje myšlení v systému: „Já, docela obyčejný soukromý subjekt... Já jsem ještě zde.“¹¹ Toto uchopení však znamená, že je třeba oddělit *skutečnost* rozumu od jeho *pojmu*, který se ukazuje jako sebevědomí (*noésis noéseós*). Anebo, jak to Rosenzweig vyjadřuje v *Novém myšlení*, mluveno logicky je na půdě rozumu mimo rozum „jakási jednota, jež není jednotou dvojího“.¹²

Tento objev, připomínající počátek Kierkegaardovy *Nemoci k smrti*, nazývá Rosenzweig svým „filosofickým Archimédovým bodem“.¹³ Je to objev „faktičnosti všech faktů skutečné zkušenosti“.¹⁴ Je to objev svobody, na niž si podle Rosenzweiga uchoval živou vzpomínku pouze Kant.¹⁵

Aby se mu tento objev neztratil, rozvrhuje Rosenzweig v prvním dílu *Hvězdy* jako výslovně *nepropojené* a vedle sebe stojící určitou *theogonii*, *kosmogonii* a *psychogonii*.¹⁶ Ty se však vědomě chápou jen jako „prvky“, jež sice „dráhu“ teprve se dějící skutečností určují, touto skutečností však *nejsou*. Podle analogie s matematikou, totiž

¹¹ *KS*, str. 359.

¹² Tamt., str. 360.

¹³ Tamt., str. 357.

¹⁴ Tamt., str. 395.

¹⁵ Tamt., str. 362.

¹⁶ K pojmům viz *GS*, II, str. 218.

poměru mezi prvky a dráhou, objasňuje Rosenzweig svůj základní náhled: Bůh, svět a člověk se v dějící se skutečnosti sice vyskytují; přesto se však dějinně se dějící skutečnost – a teprve ta je tou skutečností, na níž se odpovědnost člověka podstatně podílí – nijak nerozplyne v Bohu, ve světě nebo v člověku. Bůh, svět a člověk se naopak ukazují jako jeden vůči druhému *jiný*. Mezi těmito pra-fenomény,¹⁷ jejichž fenomenalitu lze díky vždy už se dějící celé skutečnosti jednotlivě představit, *není žádné souvislé logické spojení*. Naopak zde zakoušející myšlení naráží na jakési *rušení*¹⁸ či *zklamání*.¹⁹ Právě toto dění však zaručuje neredukovatelnou jinakost toho kterého pra-fenomény.²⁰ Pro člověka to znamená neredukovatelnost jeho samého jakožto odpovědného.

Oddělení bytí pra-fenoménů musíme, pokračuje Rosenzweig v *Novém myšlení*, předpokládat proto, aby Bůh, svět a člověk skutečně mohli *jeden druhému něco způsobit*. A to zároveň znamená, že oddělení musí být předpokládáno proto, abych mohl druhého člověka skutečně milovat: „Kdyby ten druhý byl ‚v nejhlubším základě‘ se mnou totožný, jak míní Schopenhauer, nemohl bych ho nikdy milovat – miloval bych totiž jen sám sebe.“²¹

2. Časovost skutečnosti: zjevení a láska

Máme-li však pra-fenomény „Bůh“, „svět“ a „člověk“ chápat jen jako oddělené, a tedy jako samy o sobě neskutečné – nebo v nějakém novém smyslu abstrakce „před-skutečné“²² –, jako pouhé prvky nějaké dráhy, jak se potom ukáže dráha sama, to jest celá dějící se skutečnost?

Pro Rosenzweigovo myšlení je charakteristické (a v tomto smyslu je to jeho problém), že právě na toto udání se události, na dění skutečnosti samé, může jen poukazovat. Může myšlení dovést k tomu, aby vnímalo svou vlastní časovost jako celek toho, co je třeba myslet.

¹⁷ Pojem „pra-fenomén“ má Rosenzweig nejspíš z Goetha. V dějinách filosofie jsou však předchůdcem tří pra-fenoménů nejspíše Kantovy transcendentální ideje.

¹⁸ *GS*, II, str. 219.

¹⁹ *Tamt.*, str. 164.

²⁰ U E. Lévinase srv. *rupture de la totalité* (*TI*, str. 5 n., 177).

²¹ *KS*, str. 386.

²² Srv. *tamt.*, str. 381: „Přestože však tyto tři figury (*Gestalten*) nebyly nikdy skutečné, tvoří předpoklady naší skutečnosti.“ Podobně *GS*, II, str. 121: „Místo řeči před řečí stojí skutečná řeč před námi.“

Chce-li si však zůstat samo věrné, nemůže tento pohyb, do něhož uvádí, nikdy zahrnout ve smyslu *reditio in se completa*.

A z hlediska neredukovatelného fenoménu odpovědnosti je opět vidět, proč tomu tak musí být; a proč je toto vskutku to nejzazší na dějící se skutečnosti samé, jež se takto ukazuje, kterou však myšlení nikdy už nemůže předejít a tak zahrnout.

První díl *Hvězdy* tedy klade nespojeně vedle sebe theogonii, kosmogonii a psychogonii, a to tak, že geneze jednotlivých fenoménů vypadají přijatelně a mohou platit za abstraktní vzorce (*patterns*) „Boha“, „světa“ a „člověka“, jejich faktická skutečnost však není nijak vykázána. Zato druhý díl uvádí do *děni* skutečnosti – jež teprve získala svou vlastní půdu – tím, že se pokouší ukázat, co se *mezi* Bohem, světem a člověkem děje v každodenní skutečnosti; tu může ovšem opět číst jen myslící a odpovědností vybavený člověk. Viděno očima myslícího a odpovědného člověka se však toto dění každodenní a celé skutečnosti nedá nijak souvisle odvodit z nějakého „já myslím“ a „vztahuji se sám k sobě“. Je to naopak bytostně dění poznamenané rušením a zklamáním, to jest obratem obsahů pra-fenoménů.

Kdo čte *Hvězdu vykoupení* poprvé, může být nakloněn vidět tento obrat obsahů pra-fenoménů v dění skutečnosti jako formální hříčku nebo – jako Walter Benjamin – jako modifikaci hegelovské dialektiky. Ve smyslu *popisu paradoxu* je to však jediný přiměřený prostředek, jímž se Rosenzweigovi daří vyslovit skutečnost *jako* dění; a sice jako dění, v jehož středu stojí odpovědný, to jest svým nezaměnitelným jménem povoláný a odpovídající člověk. Neboť toto odpovídání se může díť jen jako obrat do jiného.

Co to znamená?

Abych nepřekročil meze tohoto článku, musím předpokládat znalost první knihy druhého dílu *Hvězdy*. Té knihy, kde Rosenzweig ukazuje, že skutečnost světa, v níž se vždy už nacházíme, lze opravdu pochopit jen jako plod nějakého již události dění, totiž jako stvoření.

Svět jako formální fenomén dvouhry zvláštního a obecného ($B = A$) se ukazuje jako v sobě uzavřený, a žádné vysvětlení tedy nepotřebuje. Ve své existenci však, která „musí být stále nová, aby se udržela“,²³ a kterou řeč vyslovuje ve světle základního slova „dobry“,²⁴ se svět ukazuje jako *nesamozřejmý*. Ukazuje se jako plod

nějakého dění. „V nově utvořeném pojmu zde-bytí (*Da-sein*) se existence světa a moc Boží vlévají do sebe: obojí „už zde“ jest.“²⁵

Předpokládám zde tento podstatný obsah první knihy druhého dílu *Hvězdy*, v němž se Rosenzweig jednak pokouší postihnout „vědecký obraz“ *to ti én einai*,²⁶ jednak ovšem ukazuje, že skutečnost jako to, co lze v již daném řádu pevně uchopit a tak vědecky zpracovat, vůbec není celá skutečnost. Spíše vyvstává vůči této skutečnosti, chápané jako již udělé stvoření, ta teprve rozhodující otázka, totiž co se z tohoto již existujícího stvoření má stát – *skrze* člověka, stvořeného „k obrazu Božímu“,²⁷ to jest jako svobodou obdařené a ke svobodě povolované stvoření.

Že má stvoření vůbec nějakou budoucnost, jež je budoucností nového, lze přece opět myslet jen tehdy, když se vzdáme idealistických myšlenek totality a vyrábění a vyjdeme z radikální odloučenosti Boha, světa a člověka.

Pak se ale musí myšlení – a to nejen jako zvenčí přihlížející, ale jako samo zasažené – ptát, jak se ono dění skutečnosti má do budoucna dít jakožto dění, jež se může stát jen *skrze* člověka a jímž se zároveň člověk teprve stává člověkem.

Právě v tom bodě, kde nahlédneme, že stvoření jako „už zde-jsoucí“ není hotové a že se budoucnost děje teprve *skrze* člověka, vzniká *etická otázka*. Ta se však Rosenzweigovi klade jako otázka orientace meta-etického člověka. Člověk jako tvor, jsoucí ve vztahu k sobě (B = B) je sám o sobě meta-etická bytost. Člověk je „svobodný pán (*Freiherr*) svého étosu“.²⁸ Může chtít, co chce. Ale co má chtít a jak má chtít?

Druhá kniha druhého dílu *Hvězdy* pak nerozvíjí nic menšího než tezi, že *toto dění*, jímž se o sobě a pro sebe meta-etický člověk orientuje, takže se ze „svobodného pána svého étosu“ stává *odpovědný* člověk, je *zjevení*. Budiž řečeno předem, že slovo „zjevení“ má pro Rosenzweiga tak široký smysl, že se děje v každé vážné řeči, v níž člověk sám opravdu něco říká. Na tomto horizontu má ovšem pak pro Rosenzweiga smysl i zjevení v židovském a křesťanském

²³ GS, II, str. 134; srv. GS, II, str. 146.

²⁴ Srv. GS, II, str. 142, 168 n.

²⁵ GS, II, str. 146.

²⁶ Srv. Aristotelés, *Metafysika* 1932b2.

²⁷ GS, II, str. 172.

²⁸ GS, II, str. 90.

pochopení, to jest v onom dění řeči, v němž se „lidské slovo nalézá ve slově Božím“.²⁹

Proč dochází k orientování o sobě a pro sebe meta-etického člověka jen v dění zjevení? Nebo jinak: proč se dá odpovědnost zachránit jen děním zjevení?

První odpověď říká: protože v odpovědnosti mi nejde o mne, nýbrž o to vůči mně *jiné*, o člověka vůči mně *jiného*. Právě když opustím idealistickou myšlenku vyrobení a vyjdu ze samostatnosti světa pochopeného jako stvoření, a tím spíš vůči mně vlastně původního a samostatného druhého člověka, očitnu se, pokud se shledám odpovědným, před zdánlivě neřešitelnou úlohou. Musím totiž sám jednat a této své samo-statnosti se za nic na světě nezbavím, nemá-li se to, čemu říkáme odpovědnost, zase zhroutit.

Na druhé straně však, o co mi jde, je druhý jako jiný; a teprve *skrze* něho o náš společný život. „Náš společný život“ jako zdařilý a osvobozený, čili jako „mír“, se bez druhého jako osoby nedá dosáhnout.

Jak ale najdu směr k tomuto životu, jsem-li „svobodný pán svého étosu“ – a tedy vůči druhému jako jinému bytostně uzavřen?

Rosenzweig ukazuje, že se to může stát jen v nějaké *conversio*, v níž se mne vposledu dotkne absolutně jiný, totiž Bůh.

Pro Rosenzweiga, jehož celé myšlení se nechává vést dějící se řečí,³⁰ se taková *conversio* děje už v okamžiku, kdy člověk začne sám za sebe vážně hovořit. Neboť v tomto aktu řeči, v němž sám mluví, je jako on sám cele obsažen. Ukazuje sám sebe. Přesto však mu jde o vůči němu jiné. V řeči zakouší zasažení tím vůči sobě jiným – a v tom i tím vůbec jiným, který dává, že zde-bytí jest a že jest druhý člověk. To znamená: začnu-li sám vážně mluvit, je to už odpověď – odpověď na nekonečný hlas, který nepodmíněně míní mne samého a všechno ostatní.

Jako později pro E. Lévinase je pro Rosenzweiga Boží otázka v příběhu o stvoření „Adame, kde jsi?“ biblickým označením lidské pra-situace.³¹ Teprve v této situaci se člověk stává „živou duší“, to

²⁹ GS, II, str. 221.

³⁰ Srv. KS, str. 253.

³¹ GS, II, str. 195; srv. KS, str. 364. U Lévinase srv. zejména výklad k *me voici* (tu jsem) v kapitole „La gloire de l'Infini“, in: E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974 (=AQE¹), str. 179 n.

znamená, že se probouzí k mluvícímu a za sebe odpovídajícímu lidství. Z tohoto pohledu se fenomén meta-etického jeví jako fenomén abstrakce. Na jedné straně je získán jen za cenu ignorování dějícího se, to však znamená skutečnosti dějící se *mezi* druhým a mnou. Na druhé straně je fenomén meta-etického ovšem předpokladem pro dění odpovědnosti, pokud se toto dění ukazuje jako paradoxní. Neboť se ukazuje jako dění, odehrávající se mezi dvěma na sebe neredukovatelnými „faktičnostmi“.

Jádro tohoto dění však spočívá v tom, že zakouším, že jsem absolutně a nekonečně milován. A to lze, zdá se mi, ve vnitřní fenomenalitě vnímání odpovědnosti také jasně ukázat. Neboť tam, kde vážně přejímám odpovědnost za jiné a za druhého, vím, že jsem v tom, co se mě zde týká a čemu od-povídám, bezpodmínečně míněn já sám. V žádném jiném aktu nejsem já jako já sám míněn intenzivněji – a to znamená také potvrzen ve své vlastní původnosti. Dokonce i tam, pokračuje Rosenzweig s odvoláním na biblickou tradici, kde jsem volán k odpovědnosti za své hříchy, zakouším se tím přece být sám *nepodmíněně* potvrzen, to jest vyvolen.³² S nepodmíněností a vyvolením vstupuje do hry Bůh. Žádné pouhé sebe-potvrzení ve smyslu metaetického a žádné pouze mystické splývání s *božstvím* neposkytuje zkušenost, že jsem já sám tím vůči sobě nepodmíněně jiným nepodmíněně míněn. Přijetí odpovědnosti v celé jeho fenomenalitě lze myslet jen tehdy, je-li na jedné straně splněn kantovský postulát autonomie, to jest jsem-li já sám ve své vlastní původnosti tím, kdo zde tvoří skutečnost tím, že sám mluvím a jedná. Na druhé straně musí to, oč v odpovědnosti jde, být zcela jiné vůči mně, a to tak, aby to vůči mně jiné, kvůli němuž sám jednám, mělo povahu mne mínícího absolutna.

V ústřední části *Hvězdy* vyložil Rosenzweig tento vztah jako dění *dějící se Boží lásky*. Lásku Boží je přítom třeba číst jako *genitivus subjectivus* i *genitivus objectivus*.

Neboť Boží láska se ukazuje jako *láska milujícího*, v níž se trvající Boží bytost, bez času a bez prostoru, v okamžiku přítomnosti obrací v původní *mne-mínění*.³³

A ukazuje se jako *láska milovaného* k milujícímu, v níž se ve věčící věrnosti ta „k okamžiku vázaná láska milujícího“ potvrzuje

³² Srv. *GS*, II, str. 185.

³³ Srv. *GS*, II, str. 181–183.

jako já sám (to jest v obrácení vzdorů, daného ve fenoménu meta-etického) a dává se jí vyspět k něčemu *trvalému*.³⁴

Zvláštní fenomenologií obratu obsahů pra-fenoménů, již, jak jsme už řekli, nelze nazývat dialektikou, nýbrž spíše fenomenologií paradoxu časově se dějící skutečnosti odpovědnosti, se Rosenzweigovi daří znázornit souhru božského a lidského, jak se odehrává v okamžiku přijetí odpovědnosti. Co Lévinas později nazve kantovskými kategoriemi „obratem heteronomie v autonomii“,³⁵ je ukázáno jako současně se dějící láska milujícího a milovaného. Toto současně odehrávání se lásky milujícího a milovaného, které teprve je celou přítomnou skutečností (a s tím i zaslíbením té skutečnosti, jež má být v budoucnu ve své plnosti vykoupena), odečítá Rosenzweig zase z řeči, jež se ve svém „úplně skutečném vyslovování“³⁶ ukazuje jako „slovo a odpověď“ (*Wort und Antwort*),³⁷ to jest jako dějící se dialog.

Vyjdeme-li nyní z toho, že v řeči se vsutku tím nejjobsažnějším způsobem ukazuje, „co jest“, ukazuje se u Rosenzweiga, že mluvením vždy zároveň zjevuje, co je a co se děje. To, co se děje, se však děje skrze mluvčího, který na základě jsoucího, ale nehotového má jako *on sám* co nového říci. To znamená: základem možnosti řeči dějící se jako dialog je absolutno *vlastního jména*. To však není, pokud mluvím odpovědně, žádné absolutno, jež by se samo zakládalo, nýbrž je to jméno, které mi „stvořil sám Bůh“.³⁸ Je to to, že jsem bezpodmínečně sám míněn.

Čím jsem však bezpodmínečně sám míněn? *Příkazem lásky*.

Jak Rosenzweig ukazuje na centrálních stránkách *Hvězdy*, lze přikázat pouze lásku. Nemůže to však udělat nikdo třetí, kdo by stál proti mně a chtěl mne tak zařadit do svého světa. Lásku může přikázat jen „Jeden“,³⁹ a tím, že míní mne, musí současně mínit i plnost skutečnosti. Boží „Adame, kde jsi?“, jež vyvolává přijetí mého vlastního jména, v němž odpovědně jednám, znamená také příkaz lásky. Ten Rosenzweig ostře odlišuje ode všech *zákonů*, včetně toho obecného zákona, k němuž vede kategorický impera-

³⁴ *GS*, II, str. 191.

³⁵ E. Lévinas, *AQE*¹, str. 189.

³⁶ *GS*, II, str. 194.

³⁷ Tamt. O poměru mezi řečí a zjevením viz tamt., str. 164.

³⁸ *GS*, II, str. 196.

³⁹ Tamt.

tiv.⁴⁰ Neboť zákon znamená podle Rosenzweiga jakýsi předběh do uzavřeného času, tedy člověku dosažitelnou totalitu. Příkaz lásky Jednoho naproti tomu plně žije v dnešku okamžiku, a je tím zároveň otevřen pro všechnu budoucnost.

Všechna budoucnost je však předně ta budoucnost, v níž se vyskytuje *druhý*. „Vlastní jméno vyžaduje jména i mimo sebe.“⁴¹ Potud v sobě ono „Adame, kde jsi?“, jež vlastním jménem zakládá odpovědné mluvení, zahrnuje i mluvení ke druhému a ke všem druhým.

Za druhé se však „všechna budoucnost“, pro níž je mé odpovědné mluvení otevřeno, ukazuje jako ta vytoužená plnost skutečnosti – jako ta plnost, na níž Rosenzweig ukazuje biblickým názvem „Božího království“. To, co intenduji, když probuzen Boží láskou odpovědně mluvím, nemůže být nic menšího než ta pravá skutečnost, jež je však vůči mně a mému dějinnému mluvení jiná.

3. Nadčasovost vykoupení a její nárok

Tuto skutečnost, k níž se – zasažen zjevující láskou Boží – probouzím z meta-etické uzavřenosti, však mohu přesto předjímat v aktu lásky k bližnímu. Jak říká už titul *Hvězdy*, je *vykoupení* tou vlastní skutečností, z níž Rosenzweig myslí. Vykoupení však lze myslet jen tak, vyjdeme-li z nějakého stavu ne-vykoupenosti či nesvobody, z nějakého zajetí či vázanosti, z níž máme být vysvobozeni, z níž se má najít dobré východisko.

Rosenzweig ovšem ve *Hvězdě* nepodává žádnou teorii stavu nesvobody. Taková tematizace negativy, jakou nalezneme třeba u Frankfurtské školy, chybí u Rosenzweiga skoro úplně. Nicméně Rosenzweig ukazuje, jak je možné z onoho jádra vlastní osoby, procitnuvšího k Boží lásce, *jednat k vykoupení*. A zároveň ukazuje, jak je taková „lásky Boží“ *movens i konstituens* lidských dějin.

Veskrze časové chápání skutečnosti v událostech stvoření, zjevení a vykoupení totiž Rosenzweigovi dovoluje chápat skutečnost, jak ji čte člověk, jako nehotovou. Je sice nepodmíněně založena ve zde-bytí již nastalého stvoření, ve zjevení je však svěřena člověku, dospěvšímu „pod láskou Boží“,⁴² jenž musí sám mluvit a z vlastního původu *jednat*. Smyslem této dospělosti je však odpovědnost za

⁴⁰ GS, II, str. 197; srv. GS, II, str. 158.

⁴¹ GS, II, str. 208.

⁴² GS, II, str. 221.

vykoupení, jež se ovšem jako Boží království nemůže stát lidským tvůrcem, nýbrž jen *děním mezi Bohem a člověkem a se světem*.

Tímto pochopením skutečnosti jako nehotové a svěřené člověku, jehož zasáhlo zjevení Boží lásky, však lze otevřené dění skutečnosti pojmut jako *děni*, jež se děje skrze odpovědnost, anebo skrze selhání před ní.

Odpovědnost se nyní blíže ukazuje jako láska k bližnímu. Neboť co je láska k bližnímu podle Rosenzweiga, je rozvinuto ve třetí knize druhého dílu *Hvězdy*. Rosenzweig zde ukazuje, že láska Boží, jež se děje v okamžiku, fenomén *děni* Boží lásky ještě nevyčerpává. Neboť láska Boží, pokud je to opravdu ona, vyžaduje založení nejen v okamžiku mezi Bohem a duší, nýbrž „před tváří celého světa“. Vyžaduje „sňatek“ jako „vnější naplnění“. Tím však může být jen ta „říše bratrství“,⁴³ jež by znamenala osvobození všech v jejich vzájemnosti a tím i naplnění skutečnosti světa. Přítomné *děni* zjevení tedy předem odkazuje k vykoupení jako k „budoucnosti přítomného zjevení lásky“.⁴⁴

To lze ovšem zase myslet jen jako *děni*, které si vyžaduje člověka jako *osobu* a totálně. Takové *děni* nemůže ovšem být ani výkonem člověka samého, nýbrž jen čímsi *mezi* mnou a „druhým“ ve dvojím smyslu druhého člověka a Boha.

Vykoupení se tedy ukazuje jako budoucnost, která se otvírá v okamžiku dějící se Boží lásky. To však znamená, že přikázání lásky odkazuje milovaného člověka, procitajícího ze své meta-etické uzavřenosti, na celek vůči němu jiné skutečnosti, skutečnosti druhých lidí a celého světa. Přikázání lásky se vyjadřuje v biblickém „jak On miluje tebe, tak miluj i ty“.⁴⁵

Toto přikázání lze však postřehnout jen v prostředí „potřeby druhého a... času, braného vážně“.⁴⁶ Jako příkazem Boží lásky probuzený k odpovědi se mohou vždy obracet *jen* k bližnímu. A na základě tohoto již uskutečněného doteku láskou Boží se musím k bližnímu obracet vždy *nově* a v okamžiku. Bližního, v jeho vždy nové a nedostižné jinakosti, a také obsahy světa v jejich jinakosti přítomně uznávám jako *conditio sine qua non* mé bliženské lásky. Zákony

⁴³ Všechny citáty z GS, II, str. 228.

⁴⁴ Tamt.

⁴⁵ Tamt.

⁴⁶ KS, str. 387.

etiky, konstruované autonomií, „ztrácejí veškerý obsah; neboť každý obsah by vykonával moc, jež by autonomii porušila“.⁴⁷ Naproti tomu obsahem činu lásky k bližnímu je příklon k druhému, jenž je vůči mně jiný a jehož nemohu nijak předjímat. A proto je zklamání, v němž se dozvídám, že druhý je jiný, tím, „co udržuje lásku při síle“.⁴⁸ Právě tato obsahovost však dělá z lásky k bližnímu, probuzené láskou Boží, *odpovědnost*, to jest čin, kterým odpovídám, a to ve světle zaslíbení vykoupení, zahrnutého v Boží lásce. Ten bližní, k němuž se v okamžiku milování zcela přikláním, je zároveň i „představitel“ a „náměstek“. Láska ve skutečnosti míří „k souhrnu všeho – lidí i věcí, které by kdy mohly zaujmout místo bližního, míří koneckonců na všechno, na svět“.⁴⁹

Že toto Rosenzweigovo chápání odpovědnosti jakožto dění lásky k bližnímu neupadá zase zpátky do nějaké redukcionisticky pochopené etiky zákona, je dáno tím, že akt lásky k bližnímu je absolutně „podmíněn něčím, co přesahuje svobodu“,⁵⁰ totiž Boží láskou chápanou jako *genitivus subjectivus*. Tento předpoklad se však stává nosným také v tom, že ten nebo to, co v činu lásky k bližnímu milujeme, chápeme jako absolutně svébytné, to jest jako Boží stvoření.⁵¹ Zde se znovu ukazuje, že radikální oddělení prafenoménů, jež je třeba přijmout jako první danost, je pro Rosenzweigovo myšlení konstitutivní. Právě toto oddělení však dovoluje myslet akt odpovědnosti přesněji, totiž jako akt, který: a) spočívá na tom, že se mne druhý už nepodmíněně dotkl; b) k tomu, co „intenduje“, sice dosáhne, jakožto jiné či druhý je však nepohlí do sebe; c) svého „kvůli čemu“, totiž vykoupení, založeného Boží láskou, se přesto dotýká jen v naději, a je tedy aktem, který svoji vlastní časovost bere neomezeně vážně.

Rosenzweigovo dílo znovu a znovu vyjadřuje právě toto brání vážně dějícího se času jako mého konečného času odpovědnosti, v němž se skutečnost koneckonců udává od druhého ke mně a motivována naddějinným cílem vykoupení. V tomto smyslu jde o srchovaně riskantní čas odpovědnosti.

⁴⁷ GS, II, str. 239.

⁴⁸ GS, II, str. 240.

⁴⁹ GS, II, str. 243; srv. str. 254.

⁵⁰ GS, II, str. 239.

⁵¹ Srv. GS, II, str. 288 n.

Tak třeba v základních postojích *pokory* a *uctivosti*, jež odpovědi na lásku Boží nutně charakterizují.⁵² Pokora a uctivost znamenají sice na jedné straně bezpečí. Na druhé straně však skrývají vědění o tom, že nemohu nic předjímat.

Tak je tomu i v té pasáži třetí knihy druhého dílu *Hvězdy*, kde se Rosenzweig distancuje od pochopení dějin jak Rankova, tak toho, jež vězí v zajetí myšlenky pokroku. U Ranka je každá epocha jen bezprostředně vůči Bohu, takže se ztrácí kontinuita dějin a s ní i filosoficky potřebná souvislost skutečnosti – kdežto tam, kde se dějiny představují jako stálý pokrok, skutečnost zabíhá do špatné nekonečnosti a v ní se ztrácí. Naproti tomu čas odpovědnosti se stává „časem věčnosti“ tím, že vím, že „každý okamžik může být poslední“,⁵³ – oním dnes, v němž nám všem od absolutně jiného, totiž od Boha, svítá naddějinný den vykoupení. Chápání dějin jen jako epoch zůstává v zajetí pouze lidského (tj. meta-etického) právě tak, jako pochopení dějin jako stálého pokroku. Teprve takové chápání dějin, jež pochopí, že to, co se děje, je vždy už *souhrou* na sebe navzájem nepřevoditelných *Boha, světa a člověka*, může proniknout do celé skutečnosti.

Ten člověk, který takto se dějící čas bere vážně v odpovědnosti, to jest v činu lásky k bližnímu, je podle Rosenzweiga *světec* nebo také *Boží služebník*. Není to „tragický hrdina“, který zůstává uzavřen v sobě samém – a není to „světem zapomenutý mystik“. Je to „absolutní člověk“, který ve světle Boží lásky miluje bližního, čímž bere vážně čas a stává se tak svědkem naděje ve vykoupení, které má přijít.⁵⁴ Plodem takového svatého života je biblicky chápaný mír, nikoli splněná povinnost.⁵⁵

III. Zkušenost každodenního odpovídání

Rosenzweig tedy chápe skutečnost jako dějiny, které se dějí na základě již zde-jsoucího stvoření. To se ukáže ještě zřetelněji, zeptáme-li se, jaké pochopení *zkušenosti* s sebou nese akt odpovědnosti, který stojí ve středu oné „potřeby druhého a brání času vážně“.

⁵² GS, II, str. 187 n.

⁵³ GS, II, str. 252 n.

⁵⁴ Srv. GS, II, str. 233, 235 n.

⁵⁵ GS, II, str. 191.

Chce-li Rosenzweig sám své myšlení ze všeho nejspíše nadepsat titulem „absolutního empirismu“,⁵⁶ dává tím najevo, že právě odvolání se na zkušenost je tím, co opravňuje zvláštní podobu jeho myšlení.

Jakou zkušenost má však zde na mysli?

Mělo by být zřejmé, že to není kategoriálně podmíněná zkušenost ve smyslu Kantově ani transcendentální zkušenost ve smyslu Husserlově. Zkušenost zde nejspíše odpovídá jakémusi přijetí do toho či zdomácnění v tom, čemu Rosenzweig říká „absolutní faktičnost“ (*absolute Tatsächlichkeit*).⁵⁷

To se liší od snu – jehož obsah je mi průhledný potud, že jeho smysl ustavuji sám především tím, že zkušenost mi zde přichází vstříc od vůči mně druhého. Teprve tím, že ke mně cosi takového přichází od nedisponovatelně druhého, jsem strhován do zkušenosti, o níž tu jde, jakožto do dráhy dějící se skutečnosti. Proto je také princip *zklamání*,⁵⁸ o němž jsme už několikrát hovořili a který představuje jakési vyšší analogon k Wittgensteinovu a Popperovu principu falzifikace, podmínkou *sine qua non* vždy nového zdomácnění v takové zkušenosti.

Zároveň je také vidět, že taková zkušenost může být vždy dána jen v jejím udání se samém, v jejím vlastním čase. Teprve přijetím odpovědnosti za druhého jako druhého, teprve když jako Samaritán *dovolím*, aby se mne ten, který leží na cestě, dotkl jakožto bližní, zakouším, co je odpovědnost a láska k bližnímu. Nemohu to zakusit předem, nýbrž teprve když se stane, že se mne něco týká. Tuto nemožnost jakkoli předjímat zkušenost odpovědnosti vyjádřil později Lévinas tak, že se odpovědnost z mé strany ukazuje jako „pasivita pasivnější než každá pasivita“.⁵⁹

Zkušenost, o níž tu jde, rozhodně není závislá na možnosti syntetických vět a priori. Je to zkušenost, která je dána doslova teprve „s časem“. Ukazuje se jako zkušenost, v níž se člověku čas sám teprve stává „úplně skutečným“.⁶⁰ Můj čas se teprve tím, čím sku-

⁵⁶ *KS*, str. 398.

⁵⁷ *GS*, II, str. 263. O zdomácnění mluví Rosenzweig v jiné souvislosti v *GS*, II, str. 149. Slovo však lze proměnit na nedokonavé.

⁵⁸ Srv. *GS*, II, str. 240 a *GS*, I, str. 638: „... budu vždy hledat nová zklamání.“

⁵⁹ E. Lévinas, *AQE*¹, str. 187.

⁶⁰ *KS*, str. 384.

tečně a do krajnosti je, stává časem lásky k bližnímu, to jest časem odpovědnosti.

Taková zkušenost však vůbec není libovolná nebo bodová, nýbrž ukazuje se svým způsobem jako souvislá – jako souvislé „zdomácnění“ v absolutní faktičnosti.

A to proto, že jak se tato zkušenost děje, dává opět dohromady ty krajní a o sobě oddělené fenomény, jež by žádná apriorní konstrukce spojit nikdy nedokázala.

Termín „faktičnost“ (*Tatsächlichkeit*) převzal Rosenzweig patrně ze slovníku Schellingova.⁶¹ A tak jako u Schellinga, ani zde tento pojem nemíní faktičnost jednotlivého, nýbrž ty všeobjímající a nepřekročitelné konstituenty, jež takovou faktičnost umožňují. V *děni* odpovědnosti vystupuje na světlo současně lidské, božské i světské. A to tak, že tyto tři konstituenty, jimž Rosenzweig říká faktičnosti,⁶² přesto nelze v té zkušenosti, v níž se setkávají, převést jednu na druhou. Odpovědné jednání neboli jednání lásky k bližnímu je proto *lidské*, že vychází z vlastní původnosti osoby. Není však pouze lidské. Neboť člověk jako osoba procítá k lásce k bližnímu teprve přikázáním *Boží lásky*, které je vůči němu zhola jiné a které se ho ve druhém týká. Toto jednání je však zároveň i *světské*. Neboť když si připustilo dotek druhého, obrací se ke kousku světa, který tím vstupuje do světla Království, to jest do možné plnosti svého bytí.

Obě myšlenky odpovědnosti a lásky k bližnímu znamenají kroky na cestě k Božímu království⁶³ – aniž by se tím daly nějak předjímat ty další. Leda snad v oné jistotě, jež musí zůstat ryze formální, že se v nich nyní znovu sejdu přikázání Boží lásky, vlastní původnost člověka a svět jako uchopené v lásce k bližnímu.

Rosenzweigovo myšlení zůstává filosofickým myšlením potud, že rozmýšlí „všechno“ – v jeho nejkrajnějších horizontech a v jeho časovosti. Cílem tohoto rozmýšlení té nejkrajnější struktury dění vši dějinné skutečnosti je však pouze to, abychom všední den člověka „poznali a žili jako vše-dní den“.⁶⁴

⁶¹ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, vyd. K. F. A. Schelling, I. oddíl., sv. X, str. 228.

⁶² *GS*, II, str. 179 n. a častěji, srv. také *KS*, str. 395.

⁶³ Cíl celé *Hvězdy* lze vidět i v napomenutí *Micheášově*, 6,8: „Řekl ti, člověče, co je dobré a co od tebe tvůj věčný Bůh žádá jako spravedlivé; mít dobré srdce a pokorně chodit před tvým Bohem.“ *GS*, II, str. 471 n.

⁶⁴ *KS*, str. 397.

Známý Kantův axiom⁶⁵ bychom tedy mohli pozměnit tak, že *prafenomény* slouží jen k tomu, aby se použily na *zkušenost všedního dne*, pokud je zkušeností dějící se *odpovědnosti a lásky k bližnímu*.

Zkušenost, o níž tu jde, je zkušenost mezní. Od pouze kategoriální zkušenosti se liší tím, že v ní nejde o zkušenost předmětů v nějakém horizontu, nýbrž o zkušenost dění horizontu samého, jak se v něm lidský pobyt shledává odpovědným. Tento horizont se děje jako troj-jediný. Děje se jako to, v čem se člověku čas sám, za nějž má odpovídat, stává „úplně skutečným“.⁶⁶

Zkušenost, o níž tu jde, je ta intenzivně nejobsáhlejší zkušenost, neboť nad tuto zkušenost odpovědnosti už žádná obsáhlejší zkušenost pro člověka není. Je také extenzivně nejobsáhlejší, neboť směr té cesty, jejíž kroky se zde zakoušejí, je směrem k tomu nejzazšímu, v co doufáme, totiž ke království Božímu. Proto je to také zkušenost, která se vyprošuje v *modlitbě*.⁶⁷ Každý, kdo se mi v aktu odpovědnosti stane bližním, zastupuje pro mne v naději a bázni „platně celý svět“. Proto lze zkušenost, jež se tu děje, nazvat zkušeností „absolutní faktičnosti“.⁶⁸

Z tohoto hlediska je pak jasné, proč objektivující zkušenost, jak se děje třeba v *přírodních vědách*, nemůže ještě být zkušeností absolutní faktičnosti. Přírodní zákony totiž stanovují „jen vnitřní souvislost, nikoli obsah dění“;⁶⁹ ten obsah, který se utváří teprve v dění odpovědnosti samé.

A je konečně vidět, proč Rosenzweig staví i zkušenost, jakou činíme v *umění*, jako jen předběžnou vůči té, o níž se mu jedná. Umění se sice ukazuje mezi vším „empirickým“ jako to jediné nutné. Přesto se toto nutné empirické nechápe jako krok na cestě dějící se skutečnosti, takže se stvoření, zjevení a vykoupení jakožto dění empirie pro umění srážejí do pouhých kategorií.⁷⁰

Na druhé straně je tak vidět, že ke zkušenosti ve smyslu dějící se odpovědnosti a lásky k bližnímu patří zřejmě víc než ona v sobě

⁶⁵ „Kategorie není při poznání věcí k ničemu jinému než k použití na předměty zkušenosti“ (*KrV, B*, str. 146).

⁶⁶ *KS*, str. 384.

⁶⁷ *Srv. GS*, II, str. 295 n. Po mém soudu je Rosenzweig v novější filosofii náboženství nejvýznamnějším teoretikem modlitby vůbec.

⁶⁸ *GS*, II, str. 263.

⁶⁹ *GS*, II, str. 106; *srv. str.* 155.

⁷⁰ *GS*, II, str. 212.

uzavřená zkušenost nutnosti uměleckého díla – totiž vědomí potřeby druhého u vědomí sice zaslíbeného, nicméně dosud nenastalého vykoupení.

V *Novém myšlení* pojednává Rosenzweig o tom, oč v této mezní zkušenosti jde, pod titulem „mesiánské teorie poznání“. Ta se vyznačuje tím, že je do ní zatažen člověk sám, skrze něhož přichází zkušená pravda ke slovu. Tu v nejobsáhlejší smyslu zakusnou pravdu mohu *osvědčit* jen nasazením vlastního života. Takové osvědčování jako uskutečnění pravdy skrze vlastní existenci však vyžaduje ona pravda, „kterou může osvědčit jen nasazení života všech pokolení“. Kritériem takového osvědčení pravdy, to jest kritériem její autentičnosti, je tudíž schopnost zakládat „svazek... mezi lidmi“.⁷¹

IV. Nová možnost, jak hovořit dospěle o Bohu

Nakonec bychom měli výslovně ukázat, že a jak je Rosenzweigovo *chápání Boha* konstitutivní pro záchranu fenoménu lidské odpovědnosti i pro soustředění celého Rosenzweigova myšlení do skutečnosti dějící se odpovědnosti. To bylo sice patrné už v předchozích úvahách, chceme to však ještě jednou shrnout.

Můžeme se ptát, zda by si Rosenzweigovo myšlení nezachovalo svoji plausibilitu, i kdybychom v něm uzavorkovali fenomén metafyzického Boha a události Božího stvoření, zjevení a vykoupení – kdybychom je zkrátka četli sekularizovaně.

Tomu, kdo naše dosavadní myšlenky provázel svým myšlením, bude jasné, že to možné není. A to proto, že kdyby do hry nevstoupil *prafenomén* „Bůh“, ztratila by odpovědnost jakoukoli orientaci a tím by se rozplynula.

Také klasická metafyzika ovšem tvrdila, že bez vztahu k absolutnu nelze žádnou etiku založit.

Rosenzweigovo promýšlení chodu skutečnosti je však vůči všem „onto-theologickým“⁷² rozvrhům nové v tom, že se pokouší myslet Boha, svět a člověka zprvu každého zvlášť v jejich vlastním původu, a teprve v dění „světového dne Všeho“ je uvádět do běhu dění tak, aby si navzájem něco činili ne „vždy už“, nýbrž „teprve teď“.

⁷¹ *KS*, str. 396. K „osvědčení“ *srv. také GS*, II, str. 190.

⁷² Tento Heideggerův pojem potřebuje vyjasnění. Užíváme ho zde jen ve smyslu předběžné klasifikace.

To, co zde myšlení vlastně rozmýšlí, je i zde jinakost navzájem jiného, kterou myšlení jakožto re-prezentující ani řeč jakožto představující nemůže nikdy překlenout. Proto se Rosenzweig i uvnitř židovství už velice brzy⁷³ staví proti pokusům chápat Boha redukcionisticky ze sociologicko-transcendentálních veličin, jako je třeba národnost.

Ale jak lze potom o Bohu hovořit?

Právě jen tak, že myšlení nepředpokládá předchůdnou jednotu myšlení a bytí, v níž se pak *theion* pochopí jako *ontós on*. Myšlení se naopak musí zachytit v tom, co *se* ho dotýká jemu *vstříc*,⁷⁴ v němž ho absolutně jiný strhává do onoho dění, jež se pak samo od sebe dává ve faktičnosti odpovědnosti poznat jako dění té „skutečnosti, *quo maius cogitari nequit*“.

Skutečnost odpovědnosti jako bod, jímž prochází dějinně se uskutečňující skutečnost, je v celé své faktičnosti umožněna teprve tím, že Bůh je myšlen jako nikoho nepotřebující. Nepotřebuje ani svět jako stvoření,⁷⁵ ani člověka jako meta-etického tvora. Svět i člověk mají jako pra-fenomény veskrze a-theistickou, bez-božnou povahu.⁷⁶

Právě absolutní uvolnění světa a člověka vůči Bohu⁷⁷ je podmínkou, aby člověk jako on sám mohl *dospět*, to jest mohl a musel sám mluvit. Aby mohl sám odpovídat, to jest mohl a musel odpovídat za sebe.

Taková odpovědnost se však děje vůči světu, který trvá jako již stvořený a o sobě jsoucí bez „Božího vměšování“. I toto „nevměšování“ je *conditio sine qua non*, aby lidská odpovědnost mohla vážně být odpovědností. Ani – nehotový – svět, který jakožto stvořený je svěřen lidské odpovědnosti, nedává člověku žádnou omluvu za nezodpovědné jednání.

Pokud však člověk jedná odpovědně, může být cílem jeho jednání jen vykoupení čili Boží království. Zde, v jádru dějící se konkrétní

⁷³ Totiž v článku proti Buberovi *Atheistische Theologie*. Srv. *KS*, str. 278 n.

⁷⁴ Srv. *GS*, I, str. 1040: „Vědění a nevědění neplatí nic před učiněnou zkušeností.“

⁷⁵ *GS*, II, str. 168; srv. str. 182.

⁷⁶ Srv. také E. Lévinas, *TI*, cit. vydání, str. 29 n., 121.

⁷⁷ Aby se člověk a svět osvobodil od Boha, požadovalo i osvícenství. Lze si klást otázku, nakolik Rosenzweig toto úsilí přejímá a nachází na ně přiměřenou odpověď.

odpovědnosti, jež je vždy světským jednáním, zakouší člověk proto onu Boží lásku, jež odpovědnost teprve orientuje a plní obsahem.

Děni této zkušenosti, jež odpovědnost teprve plně zachraňuje, je dění zjevení. Právě toto dění zjevení s sebou podle Rosenzweiga nese nový pojem Boha, jímž se „stanoví Boží poměr ke světu a k člověku, a to s jednoznačností a nepodmíněností, o níž pohané nemají tušení“.⁷⁸

Bůh se už neukazuje jako z myšlené totality odvozený základ totality, nýbrž jako hlas, který znovu a znovu probouzí vykupující dění lidské odpovědnosti za druhého a za jiné: „Jak miluje tebe, tak miluj i ty.“⁷⁹

Že se člověk na tuto lásku spolehne, zůstává rizikem jeho odpovědnosti.

⁷⁸ *GS*, II, str. 105 n. Srv. také *GS*, I, str. 414: „Bůh není všechno, ale všechno je ‚od něho a k němu‘. Nebo řečeno učeně: stojí ve vztahu ke všemu.“

⁷⁹ *GS*, II, str. 228.