

ISE, edice OIKÚMENÉ  
Hennerova 223  
150 00 PRAHA 5

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du *Ministère français des Affaires Etrangères* et de *l'Ambassade de France* en République Tchèque.

Toto dílo, zařazené do podpůrného programu F. X. Šalda, vychází s finanční podporou *Ministerstva zahraničních věcí Francouzské republiky* a *Francouzského velvyslanectví* v České republice.

© Les Éditions de Minuit, 1982, pour L'au-delà du verset  
© Les Éditions de Minuit, 1977, pour Du sacré au saint  
© Albin Michel, 1963, Difficile liberté  
© Fata Morgana, 1973, Humanisme de l'autre homme  
Translation © Věra Dvořáková, Miloš Rejchrt, 1994  
OIKOYMENH, 1994  
ISBN 80-85241-67-6

EMMANUEL LÉVINAS

*Etika a nekonečno*

PRAHA  
1994

Můžeme se však odvážit i jiné hypotézy: Poslední soud skončování se zlem nepřisluší nikomu jinému než Synu Davidovu. K tomu triumfu spravedlnosti je třeba náboženského činu, kterým je právě příchod Mesiáše. Proč však ono kruté rozhodnutí krále, které nejprve vydá Persii Římanům a potom rozšiřuje římskou říši až na sám kraj světa? Podle druhé hypotézy je celosvětové rozšíření římského impéria nezbytné pro spravedlnost a pro sám mesiánský mír. I ve své zločinnosti znamená pro Západ počátek Řádu. Je něčím víc a něčím lepším než pouhým rozmachem válečnických sil a rozkvětem bytí v jeho divoké vitalitě. „Po devět měsíců, až by ta, kteráž rodí, porodila“, říká náš text. Devět měsíců, devět let nebo devět století příprav na příchod Mesiáše. Svět obtěžkaný novou budoucností! Politika, jak ji představuje Řím, je zárodkem mesiánské štědrosti. Dává život zákonu, který, ač vzešlý z animality, skoncuje s animalitou lidských smeček. Římský legalismus je pozitivním účinkem své negativity. „Modlete se za stát, nebýt jeho, sežrali by se lidé za živa“, prohlašuje ctihodná *Mišna* v traktátu Pirkej Avot, jemuž se vyučovalo za nejtvrďšího útlaku římského impéria. A zde je jiný, v téměř smyslu podivuhodný text z *Berešit Raba* X, 13:

*Rabi Šimon, syn Lakišuv, vyučoval o verši z Genese 4,3 ,a viděl Bůh vše, co učinil, a hle, bylo to velmi dobré' takto: ,velmi dobře' je nebeské království. Ale ono ,hle', jež předchází hodnocení ,velmi dobré', značí římskou říši. Dá se říci, že římská říše je velmi dobrá? Ovšem, Řím vyžaduje zákon a pořádek od všeho stvoření.*

Řím, to je velký řád, který ovládl Středomoří a stal se Západem. Hřmot právě tohoto Říma, ač teprve jen z dálky zaslechnutý, tolik zaměstnával největší z velkých, Rabiho Akivu a jeho druhy, jak se dočítáme v jímavé epizodě, kterou končí traktát *Makot* 24a.

Arciže není dovoleno dělat si o politickém Západě jakékoli iluze. Avšak příchod Syna Davida možná vyžaduje, aby se nejprve prosadila západní jednota, nikoli jednající hned podle zákona inspirovaného láskou k druhému člověku, ale průpravně podle zákona, kde si zlo ukládá, že se bude chovat jako dobro. Svět, který bude zorganizovaný kolem Zákona, bude nad ním mít politickou moc. Planetární Západ je nutný, aby mohl přijít Mesiáš.

## ETIKA A NEKONEČNO

Deset rozhovorů  
s Philippem Nemo v Radio – France

Soubor obsahuje deset rozhovorů natočených a vysílaných francouzským rozhlasem během února a března 1981 a pro knižní vydání mírně přepracovaných a doplněných. Představují stručný obraz Lévinasovy filosofie, jež by se jako celek dala označit titulem „Etika a Nekonečno“. Rozhovory sledují vývoj Lévinasova myšlení od prvních let, kdy se formovalo, přes dva drobné, ale významné svazky, „Od existence k existujícímu“ a „Čas a jiné“, a dvě větší filosofická díla, „Totalita a nekonečno“ a „Jinak než být aneb za hranice esence“, až po nejposlednější články, zabývající se otázkou Boha a vydané v knize „Bůh, jenž přichází na mysl“.

Obraz je sice stručný – některé aspekty Lévinasovy filosofie v něm nebyly zmíněny –, ale ve specifickém smyslu nicméně věrný. Podává ho totiž sám autor, přičemž přistupuje k svému dílu z nadhledu, nebrání se některé své formulace zjednodušit a – na rozdíl od časté, nesprávné a nerozumné praxe našich univerzit – nezaštiťuje se ani svou proslulostí ani rozsahem svého díla.

Ve svém komentáři k Platónovu dialogu *Faidros* Lévinas sám často zdůrazňuje svrchovanost a zároveň skromnost autora, který vede rozhovor, ústně obhájí svůj napsaný text, odpovídá na otázky, vysvětluje nepochopené a celý text tak znovu vrací do hry a vystavuje zkoušce okamžiku, zkoušce jiného právě přítomného člověka, jemuž je daný text v poslední instanci určen. V tomto smyslu a v této situaci *řeč* živého autora dodává autenticitu tomu, co je v díle *řečeno*, neboť právě jen sám autor může řečenému protirečit a tak zvýšit jeho pravdivost. Autor, hovořící o svém myšlení, rozhoduje o tom, co chce říci jinak. Tím, že občas ustoupí svému společníku, jen tím víc upřesňuje to, na čem mu nejvíc záleží. Právě takovému zkoušce se podvolil Lévinas ve svých odpovědích na naše otázky. Poskytly mu, pravda, podnět jen k tomu, aby pohovořil o tématech široce pojednaných v jeho knihách – což ale nebrání, aby byly rozvinuty a osvětleny i některé myšlenky dosud neformulované.

Emmanuel Lévinas je filosofem etiky, v současném myšlení patrně jediným moralistou. Ale ti, kdo v něm vidí specialistu na etiku,

jako kdyby etika byla speciální obor, se ještě před četbou jeho díla poučí z následujících stránek o základní tezi: že totiž etika je první filosofii, filosofii, z níž teprve čerpají smysl ostatní odvětví metafyziky. Neboť základní otázkou – otázkou, jež protrhává bytí a nastoluje lidství ve formě „jinak než být“ a transcendence světa, otázkou, bez níž naopak každé myšlenkové hledání je jen marnost a honba za chimérou – je otázka spravedlnosti.

Ph. N.

### 1. Bible a filosofie

Ph. N.: Jak se stane, že člověk začne myslet? Jsou mu prvním popudem události, na jejichž základě se začne ptát sama sebe a na sebe? Nebo jsou prvním popudem myšlenky a díla, s nimiž se setkal?

E. L.: Patrně to začíná traumaty a tápáním, jež člověk ani nedovede verbalizovat: nějaké odloučení, násilná scéna, náhlé vědomí jednotvárnosti času. Tyto prvotní šoky se pak četbou knih – ne nutně filosofických – mění v otázky a problémy, vedou k myšlení. Významnou roli tu možná hraje národní literatura. Ne tím, že se s ní člověk naučí slovům, ale že v ní žije „skutečný život, který neexistuje“, ale zároveň není utopický. Myslím si, že při zavrhování „knižního“ se dost nedoceňuje to, čím kniha odkazuje k „ontologii“ lidství; kniha je považována za pramen informací, za „nástroj“ poučení, za *příručku*, zatímco je to *modalita* našeho bytí. Při čtení se totiž povznášíme nad realismus – nebo nad politiku –, nad zájem o sebe samé, aniž přitom končíme u dobrých úmyslů naší krásné duše nebo u normativní představy o tom, co „má být“. V tom smyslu je pro mě Bible knihou par excellence.

Ph. N.: Když jste se poprvé setkal s velkými knihami, které to byly? Bible nebo filosofové?

E. L.: Velice brzo Bible a po matném přehledu psychologie a letmé četbě několika stránek o „filosofickém idealismu“ v „Úvodu do filosofie“ na střední škole pak první filosofické texty na univerzitě. Ale mezi Bibli a filosofy ruští klasikové – Puškin, Lermontov, Gogol, Turgeněv, Dostojevský a Tolstoj – a také velcí spisovatelé západoevropští, zvláště Shakespeare, jehož Hamleta, Macbetha a Krále Leara nesmírně obdivuji. Chápe-li člověk filosofický problém jako otázku po smyslu lidství, jako hledání onoho proslulého „smyslu života“ – po němž se neustále tážou postavy ruských roma-

nopisců –, je to dobrá příprava na Platóna a Kanta, dvě povinná témata k doktorátu z filosofie. Najít souvislosti, to chce čas.

Ph. N.: Jak jste ony dva způsoby myšlení, biblický a filosofický, dokázal sladit?

E. L.: Bylo to nutné? Náboženský pocit, jak byl do mě vložen, spočíval mnohem více v úctě ke knihám – Bibli a tradičním komentářům sahajícím až k myšlení starověkých rabinů – než v nějaké určité víře. Tím nechci říct, že mé náboženské citění bylo slabé. Ten pocit, že Bible je knihou knih, v níž se říká ty nejzákladnější věci, věci, které musí být řečeny, aby lidský život měl smysl, a že se říkájí formou, která pro komentátory otvírá přímo ty nejhlubší dimenze, ten pocit neznamenal, že prostě nahrazuji vědomí „posvátného“ literárním soudem. Právě ta neobyčejně silná přítomnost postav, ta etická plnost a ty tajemné možnosti výkladu pro mě původně znamenaly transcendenci. Zahlédát a cítit v náboženském životě a liturgii hermeneutiku se vši její odvážností, to není málo. I když se biblická témata na stránkách filosofických textů konkrétně a bezprostředně nezračila, připadalo mi, že texty velkých filosofů včetně jejich interpretací jsou Bibli spíš blízké, než že by stály proti ní. Rozhodně jsem ve svých počátcích neměl dojem, že by filosofie byla v podstatě atheistická, a nemyslím si to ani dnes. A jestliže biblický verš nemůže být pro filosofii důkazem, Bůh verše může přes všechny antropomorfní metafory obsažené v textu zůstat pro filosofa mírou Ducha.

Ph. N.: Vaše pozdější dílo lze skutečně chápat jako pokus sladit podstatu biblické teologie s tradicí a jazykem filosofie. Určitě u vás nešlo o pouhou mírovou koexistenci obou knihoven?

E. L.: Nikdy jsem se výslovně nesnažil „sladit“ nebo „smířit“ obě tradice. Pokud se sladily, pak nejspíš proto, že každé filosofické myšlení spočívá na zkušenostech předfilosofických a že u mě k těmto základním zkušenostem patřila četba Bible. V mém filosofickém myšlení – to ješ v myšlení obráceném ke všem lidem – hrála proto – z velké části bez mého vědomí – podstatnou roli. Mírou náboženské hloubky základní zkušenosti Bible je mi však také ostré vědomí, že to, co se vypráví v Písmu, není jen řada ukončených příběhů, ale že to má aktuální a bezprostřední vztah k osudu Židů, k jejich rozptýlení po světě. Veškerá intelektuální pochybnost, týkající se dogmaticnosti toho či onoho bodu v této prastaré knize, ztrácí tváří v tvář odvěké tragice skutečných židovských dějin smysl a platnost. Západní filosofická tradice pro mě nikdy neztratila právo na poslední slovo; musí totiž umět vyjádřit svou řečí všechno; ale

první smysl bytí, počátek tohoto smyslu, nemá možná své místo v ní.

Ph. N.: Vraťme se k této tradici. Které filosofy jste četl jako první?

E. L.: Jak už jsem říkal, ještě před studiem filosofie ve Francii jsem četl velké ruské spisovatele. Opravdové setkání se specificky filosofickou literaturou a s filosofy – to byl Štrasburk. Tady jsem se v osmnácti letech setkal se čtyřmi profesory, kterých si dodnes vážím: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines a Henri Carteron. Člověk, to je tohle, chce se mi vždycky naivně vykičnout, kdykoli si připomenu ta bohatá léta, léta, která v mém životě nedokázala nic setřít. Maurice Halbwachs zemřel mučednickou smrtí za okupace. Právě ve styku s těmito mistry jsem poznal, co je to intelektuální poctivost a pronikavost, ale také jasnost a elegance francouzského vysokého školství. Seznámil jsem se s velkými filosofy, s Platónem a Aristotelem, s Descartem a karteziány, s Kantem. S Hegelem tenkrát v těch dvacátých letech ve Štrasburku ještě ne! Z přednášené látky mi však připadali obzvlášť živí a pro studenty poutaví Durkheim a Bergson. Ti byli citováni, těm se oponovalo. Právě u nich se očividně vyškolili naši učitelé.

Ph. N.: Znamená to, že Durkheimovo sociologické myšlení a čisté filosofické myšlení Bergsonovo kladete do jedné roviny?

E. L.: Durkheim je považován za zakladatele experimentální sociologie. Ale jeho dílo představovalo i jakousi „sociologii racionální“: na základě vůdčí myšlenky, že sociálně není pouhým souhrnem individuálních psychologií, vypracoval základní sociologické kategorie, cosi, co bychom dnes nazvali „sociologickou eidetikou“. Durkheim – a metafyzik! Myšlenka, že sociálně je řádu spirituálního, že to je nová zápleтка v bytí, nad rovinou živočišné a lidské psychiky; ostře definovaná myšlenka „kolektivních představ“, myšlenka otvírající v životě jedince duchovní dimenzi, v níž teprve může být jedinec poznán a dokonce osvobozen. V jistém smyslu existuje u Durkheima jakási „teorie rovin bytí“, teorie jejich vzájemné neredukovatelnosti. Svůj plný smysl dostává pak tato myšlenka v husserlovském a heideggerovském kontextu.

Ph. N.: Jmenoval jste také Bergsona. Jaký je podle vás jeho hlavní přínos filosofii?

E. L.: Teorie trvání. Zrušení primárnosti času na hodinách; myšlenka, že fyzikální čas je pouze odvozený. Nebýt této myšlenky o prioritě trvání – prioritě nejen psychologické, ale svým způsobem i „ontologické“ – neredukovatelného na lineární a homogenní čas, nemohl se Heidegger odvážit své koncepci Dasein, konečné časo-

vosti, i když bergsonovské pojetí času se samozřejmě od pojetí heideggerovského radikálně liší. Právě Bergsonovi však přísluší zásluha, že zbavil filosofii prestižního modelu vědeckého času.

Ph. N.: Ale na jakou otázku či znepokojení osobnějšího rázu jste v Bergsonovi nacházel odpověď vy sám?

E. L.: Určitě na hrůzu ze světa bez nových možností, bez naděje do budoucna, ze světa, kde je všechno předem nalinkované; na starověkou hrůzu z osudu, bytí i osudu v podobně univerzálního mechanismu, to jest z osudu absurdního, neboť co se stane, v jistém smyslu už se stalo! Bergson naopak jasně ukázal, že čas má svou vlastní neredukovatelnou realnost. Nevím, zdali nás nejmodernější věda ještě pořád zasazuje do světa bez vyhlídky na „něco nového“. Přinejmenším nám myslím zajišťuje obnovu svých vlastních obzorů. Ale o spiritualitě nového, o „bytí“ vymknutém z fenoménu, o „jinak než být“, nás poučil Bergson.

Ph. N.: Jaké byly po dokončení studií vaše záměry v oblasti filosofie?

E. L.: Chtěl jsem samozřejmě „pracovat ve filosofii“, ale co to mohlo znamenat krom čistě pedagogické činnosti či marnivé snahy psát knihy? Dělat sociologii jako empirickou vědu, jak to žádal a svým žákům doporučoval Durkheim, který pro to také vypracoval potřebná *a priori*? Opakovat nebo obměňovat ukončené, dovršené dílo Bergsonovo, dokonalé jako báseň? Konkrétní možnost, jak „pracovat ve filosofii“, aniž se člověk předem octne v uzavřeném systému dogmat, a aniž na druhou stranu riskuje postup chaoticky intuitivní, jsem našel díky Husserlovi. Otevřenost a zároveň metoda; pocit, že mohu a mám právo klást otázky a filosoficky bádát beze strachu, že „vystoupím z řady“. Tímhle mě jeho poselství – poselství formulované slovy „filosofie jako přísná věda“ – patrně zaujalo nejdříve. Ale jeho dílo si mě nezískalo jen tímto víceméně formálním příslibem.

Ph. N.: Jak jste se seznámil s Husserlovým dílem?

E. L.: Čirou náhodou. Jedna mladá kolegyně ve Štrasburku, slečna Peifferová, s níž jsem později společně překládal Husserlovy Karteziánské meditace, připravovala tehdy o Husserlovi takzvanou, jak se tehdy říkalo, diplomovou práci a doporučila mi text, který zrovna četla – myslím, že to byla Logická zkoumání. Pustil jsem se do četby, zpočátku značně obtížné, velice pilně, houževnatě a bez jakéhokoli vodítka. Pozvolna jsem nicméně dospěl k Husserlově základní pravdě a věřím v ni dodnes, i když se – při zachování jeho metody – všemi jeho školskými pravidly neřídím.

V první řadě schopnost *sich zu besinnen*, pojmut či uchopit sám sebe, přesně si položit otázku: „Jak jsem na tom?“, stanovit situaci. Právě tohle – a ne *Wesenschau*, vize esencí, s níž se nadělalo tolik hluku – je možná fenomenologie v nejširším slova smyslu. Radikální, neústupné zamyšlení nad sebou samým, *cogito*, které se hledá, samo sebe popisuje a nedá se ošálit žádnou spontánností, žádnou hotovou skutečností, *cogito* navýsost nedůvěřivé ke všemu, co se přirozeně vnucuje rozumu, co představuje svět a věci, ale svou objektivitou ve skutečnosti zaclání a brzdi pohled na tuto objektivitu upřený. Je třeba neustále se od této objektivty vracet k celému obzoru myšlenek a intencí k ní zaměřených, jí však zastíraných a potlačovaných. Fenomenologie tyto zapomenuté myšlenky – tyto zapomenuté intence – připomíná; plné vědomí, návrat ke skrytým nepochopeným intencím myšlenky, která je na světě. Kompletní reflexe, bez níž není pravdy, i když třeba praxe ukáže, že taková reflexe má své meze. Filosof musí přistupovat k věcem bezprostředně, bez iluzí, bez rétoriky, přistupovat k jejich pravému statutu a osvětlovat právě tento statut, smysl jejich objektivty, jejich bytí; neodpovídat jen na otázku „Co je?“, nýbrž i na otázku „Jak je, to, co je, co znamená, že to je?“

Z metodologie fenomenologické práce jakožto osvětlování zastřených intencí myšlení pramení také několik myšlenek, jež považují pro každou filosofickou analýzu za nezbytné. Vystává tu v nové síle středověká myšlenka intencionality vědomí: každé vědomí je vědomím něčeho, nelze je popsat bez vztahu k předmětu, na nějž „si činí nárok“. Jde o intencionalitu, jež není věděním, ale v pocitech či aspiracích, ve svém dynamismu, má „afektivní“ nebo „aktivní“ povahu. V evropském myšlení je tu poprvé radikálně popřena priorita teorie, což pak velkolepě převzal Heidegger, obzvlášť ve svém popisu nástroje. S intencionalitou je v souvislosti i jiná, pro fenomenologii rovněž charakteristická myšlenka: způsoby, jimiž vědomí přistupuje k předmětům, jsou *esenciálně* závislé na esenci předmětů. Ani Bůh nemůže poznat hmotný předmět jinak než tím, že ho obkrouží. Přístup k bytí je řízen bytím. Je to součást popisu bytí. I v tomhle se myslím ohlašuje Heidegger.

Ph. N.: Ale přesto by se zdálo, že někdo jako vy, jehož celé dílo je zaměřeno k metafyzice chápané jako etika, nemá právě od Husserla mnoho co převzít, protože jeho přednostním polem úvahy je spíš svět a jeho uspořádání než člověk a jeho osud.

E. L.: Zapomínáte na význam Husserlovy axiologické intencionality, o níž jsem právě hovořil; povaha jsoucení není výsledkem nějaké modifikace *vědění*, nýbrž plyne ze specifického postoje vědomí,

z ne-teoretické intencionality, neredukovatelné na poznání. Tady je možnost, jak z Husserla vyjít a pokračovat dál, totiž rozvinout dál to, co on sám řekl o etice a vztahu k druhému a co je pro něj charakteristické (i když Merleau-Ponty se ho pokusil vyložit jinak). Je možné uvažovat o vztahu k druhému jako o neredukovatelné intencionalitě, i když nakonec nutně dojdeme k zjištění, že intencionalita zde mizí.

Ph. N.: Přesně tak jste potom také postupoval. Poznal jste Husserla osobně?

E. L.: Byl jsem jeden rok jeho posluchačem ve Freiburgu. Byl už v důchodu, ale ještě učil. Měl jsem možnost seznámit se s ním blíž a on se ke mně choval velmi hezky. Až na pár studentských otázek či replik byl tenkrát rozhovor s ním vlastně monologem učitele, který hlavně připomínal základní prvky svého myšlení. Ale někdy zabrousil i do nových fenomenologických analýz, které souvisely s jeho mnoha nevydanými rukopisy. Mnohé stránky z nich zpřístupnil můj vynikající a věrný přítel, otec Van Breda, který uspořádal a zredigoval Husserlův archiv v Lovani. Tématem přednášek, jež jsem navštěvoval v roce 1928, byl pojem fenomenologické psychologie, a v zimě 1928-29 struktura intersubjektivty.

## 2. Heidegger

Ph. N.: S příchodem do Freiburgu na Husserlovy přednášky jste zároveň také objevil filosofa, kterého jste předtím neznal, ale který měl pak pro vaše vlastní myšlení kapitální význam: Martina Heideggera.

E. L.: Ano, objevil jsem *Sein und Zeit* (Bytí a čas), dílo tehdy v mém okolí velmi čtené. Pojal jsem k té knize brzo veliký obdiv. Je to jedna z nejkrásnějších knih v dějinách filosofie – to říkám po mnohaletých úvahách. Jedna z nejkrásnějších spolu se čtyřmi nebo pěti jinými...

Ph. N.: Kterými?

E. L.: Patří mezi ně například Platónův *Faidros*, Kantova *Kritika čistého rozumu*, Hegelova *Fenomenologie ducha*; také Bergsonův *Esej o bezprostředních datech vědomí*. Můj obdiv k Heideggerovi je hlavně obdiv k *Sein und Zeit*. Vždycky se snažím prožít znovu ovzduší těch přednášek, kdy ještě nebylo zdání o roce 1933.

Když se řekne bytí, cítí se to obvykle jako substantivum, ačkoli jde o substantivum *slovesné* par excellence. <sup>1</sup> Právě s Heideggerem

<sup>1</sup> Překlad je zde volný, francouzský termín *être* je jak substantivum, tak sloveso. (Pozn. překl.)

se probudila jeho *slovesnost*, jeho dějovost, to, co znamená, že bytí „se koná“. Jako kdyby věci a všechno, co je, „vykonávalo bytí“, „provozovalo bytí“. Této verbální zvučnosti nás přivykl Heidegger. Dnes už je to banální, ale tahle převýchova našeho sluchu je něco nezapomenutelného! Filosofie se tak stala – i kdyby si to třeba neuvědomovala – hledáním odpovědi na otázku po smyslu bytí jakožto dění. Zatímco Husserl filosofii ještě nabízel – nebo se zdálo, že nabízí – program transcendentální, Heidegger jasně definoval filosofii ve vztahu k jiným způsobům poznání jako „základní ontologii“.

Ph. N.: Co v tomto kontextu znamená ontologie?

E. L.: Právě pochopení slovesa „být“. Tím se ontologie liší od všech ostatních disciplín, neboť ty zkoumají, *co* je, zkoumají bytí, totiž „jsoucná“, jejich povahu, vztahy – ale zapomínají, že když o těchto jsoucnech hovoří, zahrnují v to už i smysl slovesa „být“, aniž ho přitom objasnily. Toto objasnění je nezajímavé.

Ph. N.: *Sein und Zeit* vyšlo v roce 1927; znamenalo tehdy takovéto pojetí filosofického úsilí něco zcela nového?

E. L.: Já si myslím, že ano. V dějinách filosofie se samozřejmě stává, že člověk při zpětném pohledu dodatečně objeví tendence, které jako by ohlašovaly nové objevy dneška; tyto objevy však v každém případě tematizují něco, co předtím tematizováno nebylo. A taková tematizace si žádá génia a přináší novou řeč.

Má tehdejší práce o Husserlově „teorii intuice“ byla ovlivněna dílem *Sein und Zeit* v tom smyslu, že jsem se pokusil prezentovat Husserla jako filosofa, který postihl ontologický problém bytí, to jest spíše otázku *statutu* než kvidity jsoucen. Dovožoval jsem, že když fenomenologická analýza pátrá, jak se pro vědomí ustavuje skutečnost, nezkoumá ani tak transcendentální podmínky v idealistickém smyslu slova, jako se spíše ptá po významu bytí „jsoucen“ v různých oblastech poznání.

Analýza úzkosti, starostí, bytí-k-smrti v *Sein und Zeit* představuje svrchovaný fenomenologický výkon. Výkon úžasně brilantní a přesvědčující. Výkon, který se nesnaží popsat povahu člověka, ale jeho bytí či existenci. Kniha *Sein und Zeit* určitě stála u zrodu takzvaného existencialismu. Heidegger však nechtěl, aby se jeho knize dával tento existencialistický smysl; lidská existence jej zajímala pouze jako „místo“ základní ontologie; ale analýza existence, jak ji v této knize provádí, pozdější takzvaně „existencialistické“ analýzy poznamenala a determinovala.

Ph. N.: Co vás na Heideggerově fenomenologické metodě obzvlášť zaujalo?

E. L.: Intencionalita, již je prodchnuta jak sama existence, tak celá řada „duševních stavů“, které před heideggerovskou fenomenologií platily za „slepé“, za prosté obsahu; stránky o afektivitě, o *Be-findlichkeit* a například o úzkosti: při banálním pohledu se úzkost jeví jako bezdůvodné, nebo spíš jakoby „bezpředmětné“ afektivní hnutí; heideggerovská analýza ukazuje, že významná je právě tato její bezpředmětnost. Úzkost je podle Heideggera autentické, adekvátní setkání s nicotou, to jest s tím, co filosofie až dosud považovala spíš za odvozený pojem, za výsledek negace, možná i, jako Bergson, za něco iluzorního. Podle Heideggera člověk „nedospívá“ k nicotě řadou teoretických kroků, ale přímo a neredukovatelně v úzkosti. Život sám – jako by tu působila jakási intencionalita – je prodchnut smyslem, primordiálním ontologickým smyslem nicoty. Smyslem neodvozeným z nějakého vědění o lidském osudu nebo o jeho příčinách či koncích; existence přímo ve svém existenciálním dění, v úzkosti, znamená nicotu, jako by to byl jakýsi přímý doplněk slovesa existovat.

*Sein und Zeit* je dodnes modelovým dílem ontologie. Heideggerovské pojmy konečnosti, bytí-tu, bytí-k-smrti atd. jsou dodnes pojmy základními. I když opustíme systematickou přísnost tohoto myšlení, stylem analýz v *Sein und Zeit*, oněmi „kardinálními body“, jichž se dovolává „existenciální analytická metoda“, zůstáváme poznamenáni. Víím, že pocta, kterou tu vzdávám dílu *Sein und Zeit*, se nadšeným žákům velkého filosofa bude zdát chabá. Podle mě však právě díky *Sein und Zeit* zůstává platné i celé další Heideggerovo dílo, ačkoli na mě už zdaleka tak nezapůsobilo. To samozřejmě neznamená, že by bylo bezvýznamné; je však daleko míň přesvědčující. A to neříkám kvůli politickému postoji, který Heidegger zaujal pár let po *Sein und Zeit*, i když jsem na to nikdy nezapomněl a Heideggera z jeho účasti na nacionálním socialismu v mých očích nikdy nic neočistí.

Ph. N.: V čem vás druhá část Heideggerova díla neuspokojuje?

E. L.: Možná v tom, že se z něho vytrácí fenomenologie v čistém slova smyslu; že v něm začíná zaujímat první místo výklad Hölderlinovy poezie a úvahy etymologické. Jsem si samozřejmě vědom, že etymologické úvahy nejsou v Heideggerově myšlení ničím náhodným; jazyk je pro něj nositelem moudrosti, a tu je třeba vyložit. Zdá se mi však, že tento způsob myšlení se dá mnohem hůř kontrolovat než myšlení v *Sein und Zeit* – kde se, pravda, etymologické úvahy vyskytují už také, ale spíš okrajově a pouze jako doplněk vlastní neobyčejně pronikavé analýzy a fenomenologie existence.

Ph. N.: Podle vás jazyk tento prazákladní význam nemá?

E. L.: Mě opravdu více než *řečené* zajímá *řeč* sama. Nemá pro mě význam ani tak svým informativním obsahem jako faktem, že se obrací k druhému. Ale k tomu ještě přijdeme. Nicméně přes všechny ty výhrady podle mě každý, kdo chce ve dvacátém století pěstovat filosofii, musí nutně projít Heideggerem, i kdyby ho pak měl opustit. Heideggerovo myšlení je velká událost našeho století. Filosofovat bez znalosti Heideggera by znamenalo být tak trochu „naivní“ v husserlovském slova smyslu: podle Husserla existují velice úctyhodné a spolehlivé druhy poznání, totiž poznání vědecká, která jsou však „naivní“ v tom smyslu, že se nechávají pohltit předmětem a pomíjejí otázku statutu jeho předmětnosti.

Ph. N.: Řekl byste o Heideggerovi – okolnosti jsou ostatně podobné – totéž, co řekl Sartre o Marxovi? Že to je nepominutelný horizont naší doby?

E. L.: Marxovi také nemohu mnohé odpustit... Pokud jde o Heideggera, základní ontologii a její problematiku vskutku není možné neznat.

Ph. N.: Dnes však existuje heideggerovská scholastika...

E. L.: ... která považuje peripetie cesty za nejzazší reference myšlení.

Musím však zdůraznit ještě jeden podstatně významný Heideggerův přínos: nový přístup k dějinám filosofie. Filozofy minulosti zbavil archaismu už Hegel. Vstoupili však do „absolutní myšlenky“ jako určité momenty, etapy, jimiž je nutno projít; byli *aufgehoben*, to jest sice uchováni, ale zároveň pěkně a krásně škrtnuti. Heidegger vede s filozofy dialog novým způsobem, bezprostředně, a hledá u velkých klasiků poučení zcela aktuální. Filozof minulosti se samozřejmě nepropůjčí k dialogu naráz; má-li se stát aktuálním, vyžaduje to velkou interpretační práci. Taková hermeneutika se však nezabývá nějakým starým haraburdím: proměňuje nemyšlené v myšlené a vyřčené.

### 3. „Ono je“

Ph. N.: Publikoval jste články o Husserlových a Heideggerových dílech, čili zabýval jste se nejprve dějinami filosofie nebo výkladem jiných filozofů. První kniha, v níž vykládáte své vlastní myšlení, je svazáček *Od existence k existujícímu*. Napsal jste ho, jak říkáte, za války v hitlerovském zajateckém táboře. Jaké je jeho téma?

E. L.: Je v něm řeč o jevu, který nazývám „il y a“ („ono je“). Nevěděl jsem, že přesně stejně se jmenuje jedna Apollinairova knížka. U Apollinaira však tento obrat znamená radost z existování,

hojnost, něco jako heideggerovské „es gibt“. Kdežto já chápu „ono je“ jako fenomén neosobního bytí: „ono“. Vycházím v úvahách na tohle téma ze vzpomínek z dětství. Dítě o samotě usíná, zatímco dospělí žijí dál; má pocit, jako by ticho v jeho ložnici „šumělo“.

Ph. N.: Šumící ticho?

E. L.: Něco podobného, jako když přiložíme k uchu prázdnou škebli; prázdnou jako kdyby bylo plné, ticho jako kdyby zvučelo. Něco podobného můžeme pocítit také při pomyslení, že i kdyby nebylo nic, nelze popřít fakt, že „ono je“. Ne že je tohle nebo tamto; otevřená je sama scéna bytí: ono je. I v absolutním prázdnu, jaké si lze pomyslet, v prázdnu před stvořením – ono je.

Ph. N.: Připomněl jste právě „ono je“, německé „es gibt“, a že to Heidegger analyzoval jako štědrost, protože v „es gibt“ je sloveso *geben*, a to znamená dávat. Podle vás naopak v „ono je“ žádná štědrost není?

E. L.: Ne, „Ono je“ je podle mě neosobní; „ono je“ jako „(ono) příst“ nebo „(ono) je šero“. V tom žádná radost ani hojnost není: je to jakýsi šum, který se vrací, i když ho zcela popřete. Ani nicota, ani bytí. Užívám někdy výrazu „vyloučené třetí“. Nedá se říci, že by toto stále trvajícím „ono je“ bylo dějem bytí. A přestože nic neobsahuje, nelze ani říct, že to je nicota. V práci *Od existence k existujícímu* se tuhle hroznou věc pokouším popsat a vskutku ji také popisuji jako hrůzu a poplašení.

Ph. N.: Když dítě v posteli cítí, jak trvá noc, prožívá hrůzu...

E. L.: ... Ano, ale přitom to není úzkost. Když kniha vyšla, dal jsem na přebalovou pásku vytisknout: „Kde neběží o úzkost“. Úzkost začínala být v Paříži v roce 1947 velice častým tématem... Popisují v té knížce i jiné zkušenosti s „ono je“, především nespavost. Při nespavosti člověk může i nemůže říci, že tu je jakési „já“, které nemůže usnout. Neschopnost přestat bdít je cosi „objektivního“, na mně nezávislého. Mé vědomí je tímto neosobním pohlceno; je odosobněno. To nebdlím já: „ono“ to bdí. Možná že absolutní negací, kdy „hudba končí“, je smrt (o tom ovšem nic nevíme). Ale v poplašné zkušenosti s „ono je“ má člověk pocit absolutní nemožnosti dostat se z toho ven a „hudbu zastavit“.

Objevil jsem tohle téma také u Maurice Blanchota, i když on neužívá výrazu „ono je“, ale „neutrální“ nebo „venku“. Má celou řadu velmi sugestivních formulací: hovoří o „ruchu“ bytí, o jeho „šepotu“, „ševelu“. Noc v hotelovém pokoji, za stěnou „jako by se pořád něco hýbalo“; „bůhví, co tam vedle dělají“. Je to něco velmi podobného jako „ono je“. Neběží už o duševní stavy, ale o konec

objektivujícího vědomí, o psychologickou inverzi. Pravým námětem jeho románů a příběhů je patrně tohle.

Ph. N.: Chcete říci, že v Blanchotově díle nejde o psychologii ani sociologii, ale o ontologii? Neboť tohle – ať už děsivé či neděsivé – „ono je“, o němž je tu řeč, to je bytí?

E. L.: U Blanchota to není ani bytí, ani „něco“ – člověk si tu musí stále odporovat – je to dění, které není bytím ani nicotou. Blanchot to nazývá „désastre“, „katastrofa“ (*Záznam o katastrofě*, 1981); ale neznamená to smrt ani neštěstí, nýbrž cosi jako bytí, které se odpoutalo od své stálosti, od svého vztahu k planetě, vůbec od kosmologické existence, dés-astre (od-hvězdy). Dává substantivu „désastre“ takřka slovesný smysl. Z této poplašené, obsedantní situace se podle něho zřejmě nelze vymanit. V té knize z roku 1947, o níž hovoříme, stejně jako v následující z roku 1948, nazvané *Čas a jiné*, myšlenky pro mě dnes významné teprve hledám, jsou v nich mnohé popudy spíš jen tápavé než přesně zacílené. Nakonec to vyústilo v potřebu hledání, jak se z „ono je“ vymknout, jak se vymknout z ne-smyslného. V knížce *Od existence k existujícímu* jsem analyzoval i různé jiné modalities dějové chápaného bytí: únavu, lenost, úsilí. Vykládal jsem ty fenomény jako strach z bytí, bezmocný ústup, únik, čili i v tom všem se jaksi matně rýsovalo „ono je“.

Ph. N.: Jaké „řešení“ jste tehdy nabízel?

E. L.: Mou první myšlenkou bylo, že cestou k zvládnutí onoho děsivého „ono je“ v bytí je „jsoucno“, „něco“, na co lze ukázat prstem. Hovořil jsem proto o jsoucnu či o určitém jsoucím jako o úsvitu, který se rozbřeskuje nad hrůzou z „ono je“ s východem slunce, kdy se věci stávají opět sebou samými, kdy už je neunáší „ono je“, nýbrž mu samy vládnou. Neříká se snad, že stůl je, že věci jsou? Tím se bytí připoutává zpátky k jsoucím a já svá jsoucna opět ovládá. Hovořil jsem proto o „zvěčnění“ jsoucniho, to jest o přechodu od bytí k něčemu, od stavu dějového k předmětnému. Jakmile se bytí usadí, domníval jsem se, je „zachráněno“. Ve skutečnosti představovala ta myšlenka jen první etapu. Existující já je totiž všemi těmi jsoucny, jimž vládne, zatarasováno. Proslulou heideggerovskou „starost“ jsem chápal právě ve smyslu této zatarasované existence.

Pokračoval jsem tedy docela jinak: aby se člověk vymkl z „ono je“, nesmí se usadit, ale sesadit; v téměř smyslu, jako se sesazují králové. Takovým sesazením svrchovaného já s trůnu je společenský vztah k druhému, vztah ne-inter-esovaný. Děním to schválně na tři slova, aby bylo jasné, že jde o vymknutí se z bytí. Pokleslému slovu „láska“ moc nevěřím, ale odpovědnost za druhé, bytí-pro-druhého, se mi od té doby jeví jako cesta, jak zastavit anonymní

a nesmyslný šum bytí. Jak se osvobodit od „ono je“. Jakmile jsem tohle pochopil a uvědomil si to ve vší jasnosti, „ono je“ přestalo být přímým tématem mých knih. Ale jeho stín a stín nesmyslného se mi i nadále jeví jako nutný prubiřský kámen ne-inter-esovanosti, nezaujatosti.

#### 4. Samota bytí

Ph. N.: Po knížce *Od existence k existujícímu* jste vydal *Čas a Jiné*, což je soubor vašich čtyř přednášek na Filosofické škole Jeana Wahla. Jak k těm přednáškám došlo?

E. L.: Jean Wahl – kterému za mnoho vědčím – vždycky šel po všem, co mělo nějaký smysl, i když se to třeba projevovalo netradiční formou. Obzvlášť ho zajímala kontinuita mezi uměním a filosofií. Usoudil, že vedle Sorbonny je třeba dát příležitost i přednáškám neakademického rázu. Proto založil v latinské čtvrti tuto školu. Bylo to místo, kde se připouštělo a očekávalo nekonformní myšlení – i když se za takové někdy třeba jen považovalo.

Ph. N.: V roce 1948, po onom velikém převratu, jímž byla válka a osvobození, se myšlení mnoha filosofů zaměřilo hlavně k sociálním aspektům. Vy jste zůstal věrný svému metafyzickému projektu?

E. L.: Jistě, ale nezapomeňte, že to byla doba, kdy filosofický obzor ovládali Jean-Paul Sartre a Maurice Merleau-Ponty, kdy do Francie přicházela německá fenomenologie a začínal být známý Heidegger. Nediskutovalo se jen o problémech sociálních; panovala jakási všeobecná otevřenost a zvědavost na všechno. Krom toho si nemyslím, že čistá filosofie může být čistá bez zřetele k „sociální problematice“.

V knize *Čas a Jiné* se zamýšlím nad vztahem k druhému jakožto vztahem probíhajícím v čase; čas se mi jeví jako transcendence, jako brána – brána par excellence – k druhému a k Jinému. Tezi o transcendenci chápané jako diachronie, kdy Totéž je ne-lhostejné k Jinému, aniž je přítom nastoluje – dokonce ani tou nejformálnější shodou v prosté simultánnosti –, kdy neznámá budoucnost není jednorázově vepsána do svého vztahu k přítomnosti, po níž má přijít a jež ji určitým předběžným spěním předjímá, tuto tezi (kterou se dnes velice zabývám) jsem tenkrát před třiceti lety sotva matně tušil. V *Čase a Jiném* jsem ji zakládal na řadě bezprostřednějších konstatování, z nichž se pak zrodily některé prvky problému tak, jak ho vidím dnes.

Ph. N.: „Cílem těchto přednášek,“ píšete na první stránce, „je ukázat, že čas není záležitost izolovaného a osamělého subjektu,



nýbrž že to je právě naopak sám vztah subjektu k druhému“ (*Čas a Jiné*, Montpellier 1979, str. 17). Je to zvláštní začátek: naznačuje totiž, že samota jako taková je problém.

E. L.: Samota byla „existencialistické“ téma. Existence byla tehdy vykládána jako beznaděj samoty nebo osamělost v úzkosti. Má kniha je pokus, jak z této existenciální samoty vyjít, tak jako předchozí kniha byla pokusem vymknout se z „ono je“. I tady jsou dvě etapy. Nejprve zkoumám, nakolik může „východiskem“ k světu být poznání. Snažím se ukázat, že vědění je ve skutečnosti imanence a že vědění se osamělost bytí neruší; a na druhou stranu, že když vědění sdělujeme, ocitáme se druhému po boku, ale nestřetáme se s ním, nestojíme mu přímo tvář v tvář. Přímý vztah k druhému totiž neznamená druhého tematizovat a nahlížet ho způsobem, jakým nahlížím nějakou známou věc, nebo mu sdělovat nějaké poznání. Fakt bytí je totiž cosi naprosto soukromého; existence je to jediné, co nemohu sdělit; mohu o své existenci vyprávět, ale nemohu se o ni podělit. Samota se proto jeví přímo jako bytostný znak bytí. Sociálně leží mimo ontologii.

Ph. N.: Píšete: „Říci, že nikdy neexistujeme v singuláru, je až banální. Jsme obklopeni bytostmi a věcmi, s nimiž udržujeme vztahy. Jsme s druhými, zrakem, hmatem, sympatií, společnou prací. Všechny tyto vztahy jsou tranzitivní. Předmětu se dotýkám, druhého vidím; ale *nejsem* tím druhým.“

E. L.: Formuluji zde otázku, vede-li cesta ze samoty vskutku přes toto s. „Existovat s“ – znamená to opravdu podílet se na existenci? Jak toto podílíctví chápat? Nebo jinak (protože „podílíctví“ by znamenalo, že existence je z řádu věcí, jež lze vlastnit): existuje nějaká spoluúčasť na bytí, jež by nás vynaňovala ze samoty?

Ph. N.: Podílet se můžeme o to, co máme, ne o to, čím jsme?

E. L.: Jistě, a proto také u Heideggera základním vztahem k bytí není vztah k druhému, nýbrž k smrti; tehdy se vztah k druhému ukazuje v celé své neautenticitě, neboť člověk umírá sám.

Ph. N.: Pokračujete dál: „Jsem zcela sám, což znamená, že ono bytí ve mně, fakt, že existuji, mé existování, je prvek absolutně netranzitivní, cosi bez intencionality, bez vztahu. Bytosti si mohou vyměnit všechno, jenom ne život. Být v tom smyslu znamená bytím se izolovat. Jakožto ten, který je, jsem monáda. Jsem bez oken a dveří právě tím, že existuji, a ne proto, že bych měl v sobě nějaký nesdělitelný obsah. Je-li nesdělitelný, pak jen proto, že je zakoreněný v mém bytí, to jest v tom, co je ve mně nejsoukromější. Takže ať své znalosti či vyjadřovací prostředky rozšířím jakkoli, na můj vztah k bytí, na tento vnitřní vztah par excellence, to nemá žádný vliv.“

E. L.: Nicméně, to je třeba si uvědomit, hlavním tématem těchto úvah není samota jako taková. Ta je pouze jedním ze znaků bytí. Neběží o to, vymanit se ze samoty, ale vymanit se z bytí.

Ph. N.: Čili prvním řešením, jak vyjít ze sebe samého, je vztah k světu představovaný poznáním a takzvanými, jak to nazýváte, „živinami“.

E. L.: Myslím tím veškeré pozemské živiny vůbec: různá potěšení, jimiž subjekt hledí oklamat svou samotu. Už sám obrat „oklamat svou samotu“ naznačuje, jak je takováto cesta ven ze sebe iluzorní a čistě zdánlivá. Pokud jde o poznání: to je už svou podstatou vztah k něčemu, čemu jsme rovni a co obsáhneme, k něčemu, co je pro nás jiné pouze dočasně, co se stává imanentním, protože to je podle mé míry a na mé rovině. Descartes říkal, že *cogito* může samo sobě poskytnout slunce i nebe; jediné, co si poskytnout *nemůže*, je představa nekonečna. Poznání je *vždycky* shoda mezi *myšlenkou* a *myšleným*. Čili poznáním ze sebe vyjít nelze; sociálně je tedy nutné jinak strukturované než poznání.

Ph. N.: Je v tom cosi paradoxního. Běžně se má naopak za to, že poznání takřka už svou definicí je cesta, jak vyjít ze sebe. Vy naopak tvrdíte, že při poznávání, dokonce i při poznávání hvězd, toho nejvzdálenějšího, zůstáváme pořád v „témž“?

E. L.: Poznání se odjakživa interpretovalo jako asimilace. Člověk nakonec stráví, pochopí – v plném smyslu slova „zmocnit se“, obsaženého v termínu „po-chopit“ – i ten nejpřekvapivější objev. Ani tím nejodvážnějším a nejdál sahajícím poznáním nevcházíme ve styk s něčím doopravdy jiným; poznání nemůže být náhražkou za **společenský vztah**; je to **vždycky a pořád ještě samota**.

Ph. N.: **Hovoříte v této souvislosti o poznání jako o světle**: co je osvětleno, je už tím i pojato.

E. L.: Nebo pojetelné. Až po ty nejvzdálenější hvězdy.

Ph. N.: Kdežto cesta, jak se vymanit ze samoty, je opakem vlastnění či zmocnění se?

E. L.: Cestou, jak se vymknout z bytí, není poznání, ale společenský vztah. Nevedu v té knize důkaz až do konce, ale jako určité rozšíření existence se mi tehdy jevil čas. Nejprve ukazují, že ve vztahu k druhému existují některé struktury, jež nelze redukovat na intencionalitu. Zpochybňuji Husserlovu myšlenku, že intencionalita představuje samu duchovnost ducha. A snažím se pochopit roli času v této relaci: čas není jen prostá zkušenost trvání, ale dynamismus, který nás vede jinam než k věcem, jež vlastníme. Jako by v něm byl jakýsi pohyb směřující za hranice toho, co je nám rovno. Čas jako vztah k nedosažitelné jinakosti, čili jako přerušení rytmu a jeho

návratů. Dvě hlavní analýzy, jimiž v *Čase a Jiném* obhajují tuto tezi, se týkají jednak vztahu erotického, to jest vztahu k jinakosti ženské, a jednak vztahu otcovského, vztahu směřujícího ode mě k druhému, při němž ten druhý je v jistém smyslu pořád mnou, a přece absolutně jiný; časovost jako konkrétnost a logický paradox plození. Jinakost ve zcela jiných relacích než v těch, při nichž Stejně ovládá či absorbuje nebo pojímá do sebe Jiné a jejichž modelem je vědění.

### 5. Láska a filiace

Ph. N.: První analýzou, jež pro vztah k druhému ruší model subjektu poznávajícího je tedy – navzdory metaforám naznačujícím, že láska je poznání – analýza *erotu*. Znamená to, že jinakost druhého je totéž co budoucnost času?

E. L.: Jinakost, která vzrušuje člověka na tom druhém při erotickém vztahu, se neomezuje jen na logický či numerický rozdíl, jakým se formálně liší kterýkoli jedinec od kteréhokoli jiného jedince. Erotická jinakost rovněž není pouze jinakost daná odlišnými atributy bytostí jinak srovnatelných. Ženskost je pro bytost mužskou něčím jiným nejen proto, že je odlišné povahy, ale také proto, že její povahou je jaksí právě jinakost. Při erotickém vztahu nejde o to, že se ten druhý vyznačuje nějakým jiným atributem, ale že se vyznačuje právě atributem jinakosti. V *Čase a Jiném* nenahlížím mužskost a ženskost v neutrální reciprocitě jejich vzájemného styku; pojímám zde já subjektu v jeho virilitě, pátrám dokonce – čirý anachronismus? – po ontologické struktuře ženství (o tom ještě promluvíme) a popisují ženství jako *samo od sebe jiné*, jako sám kořen pojmu jinakosti. Ponechme stranou, nakolik jsou tato hlediska opravdu pronikavá a jakých významných korekcí by vyžadovala. Naznačují však směr, jímž lze nahlížet jinakost v erotickém vztahu, a že ji nelze redukovat na odlišnost numerickou či odlišnost danou přírodou. Jinakost, jež v tomto vztahu vzrušuje, je neredukovatelná. V naprostém opaku k poznání, při němž se jinakost ruší a které je v „absolutním poznání“ Hegelově oslavou „ztotožnění identického s neidentickým“, při milostném vztahu jinakost a dualita nemizí. Myšlenka lásky jako prolnutí dvou bytostí je myšlenka falešně romantická. Na erotickém vztahu je vzrušující právě to, že jsme dva a že ten druhý je naprosto jiný.

Ph. N.: Vztahem je tu tedy vlastně ne-znalost druhého?

E. L.: Ne-znalost se tu však nesmí chápat jako *nedostatečné* poznání. Nepředvídatelnost je forma jinakosti jen v případě pozná-

ní. Pro poznání je „jiné“ v podstatě to, co je nepředvídatelné. Pro *eros* však není jinakost synonymem nepředvídatelnosti. Láska není láskou ve smyslu nezdařeného poznání.

Ph. N.: Tady je pár řádek z kapitoly věnované v *Čase a Jiném* milostnému vztahu: „Rozdílnost pohlaví není dualita dvou komplementárních členů. Dva komplementární členy předpokládají předchozí existenci celku. Říci však o sexuální dualitě, že předpokládá celek, by znamenalo chápat lásku jako prolnutí. Láska je vzrušující naopak právě onou nepřekonatelnou dualitou bytosti; je to vztah k něčemu, co stále uniká. Vztah, který *ipso facto* jinakost neruší, ale uchovává. Druhý jakožto druhý tu není předmětem, který si přivlastňujeme nebo který se stává námi. Stahuje se naopak vždy zpátky do svého tajemství. Na pojmu ženství mě nezajímá pouze jeho nepoznatelnost, ale určitý způsob bytí, který spočívá v tom, že uniká osvětlení. Ženství je existenciální událost jiného rázu, než jakou je prostorová či výrazová transcendence; ty obě směřují k světlu; ženství před světlem uniká. Způsob existence ženství je skrývání se, čili stud. Jinakost ženskosti proto také nespočívá v pouhé exterioritě předmětu. A zrovna tak se neskládá ani z protikladu vůlí.

... Ženství je transcendentní v tom, že se stahuje jinam, pohybem opačným pohybu vědomí. Přitom však nejde o nevědomí nebo podvědomí, a nevím, jak jinak to nazvat než tajemství. Pokud chápeme druhého jako svobodu a uvažujeme o něm v termínech poznání, pak jsme nuceni přiznat, že komunikace selhává, kdežto v našem případě musíme přiznat jen tolik, že selhává pohyb směřující k uchopení a zmocnění se svobody. Teprve když ukážeme, čím se *eros* liší od vlastnění a moci, můžeme připustit, že v něm dochází ke komunikaci. Není to boj, ani prolnutí, ani poznání. Je třeba přiznat mu mezi vztahy výjimečné místo. Je to vztah k jinakosti, k tajemství, čili k budoucnosti, k tomu, co ve světě, kde všechno je zde, nikdy „zde“ není.

E. L.: Jak vidíte, ta poslední věta svědčí o snaze chápat čas a druhého společně. Na druhou stranu všechny ty zmínky o ontologických diferencích mezi mužskostí a ženskostí se možná nebudou zdát tak zastaralé, pokud jim nebudeme rozumět tak, že lidstvo dělí na dva druhy (nebo rody), nýbrž tak, že podílet se na mužskosti a ženskosti je vlastně každé lidské bytosti. Možná že právě takový je smysl toho záhadného verše z Genese (Gn 1,27): „Mužem a ženou je stvořil“?

Ph. N.: Pokračujete pak analýzou rozkoše: „Toho, co laskáme, se vlastně nedotýkáme. Laskání nehledá hebkost nebo teplo té určité ruky. Laskání ve skutečnosti neví, co hledá, a právě toto hledání je

jeho podstatou. Podstatným tu je ono ‚nevědět‘, ona základní zma-  
tenost. Je to jako hra s něčím, co uniká, a to hra naprosto bez záměru  
a plánu, ne s něčím, co se může stát naším a námi, ale s něčím, co je  
jiné, vždycky jiné, vždycky nedostupné, vždycky v budoucnu. Las-  
kání je očekávání této čiré budoucnosti bez obsahu.“

Pak je tu ještě druhý model vztahu k druhému, vztahu, který  
rovněž není poznáním, ale autentickým vymknutím se z bytí, a rov-  
něž implikuje dimenzi času: rodičovství.

E. L.: Rodičovství je vztah ještě tajuplnější: je to vztah k druhé-  
mu, kdy ten druhý je naprosto jiný, a přesto je jaksi mnou; otcovo já  
má co činit s jinakostí, která je jeho, aniž ji má ve své moci či ve  
svém vlastnictví.

Ph. N.: Čili podle vás syn představuje možnosti, jež jsou pro otce  
nemožné, a přesto jsou to i možnosti jeho?

E. L.: Měl jsem jednou u Jeana Wahla přednášku o rodičovství,  
kterou jsem nazval „Za hranice možného“. Mé bytí jako by faktem  
plození – a počínaje možnostmi dětí – přesahovalo možnosti vepsa-  
né do povahy jedné bytosti. Rád bych zdůraznil, jaký to znamená  
převrat, pokud jde o ontologické a dokonce i logické podmínky  
hmoty na jedné straně a pokud jde o transcendentální subjektivitu  
na druhé.

Ph. N.: Podle vás je to rys čistě ontologický, a ne záležitost pouze  
psychologická, případně léčka biologie?

E. L.: Jsem přesvědčen, že psychologické „záležitosti“ jsou for-  
my, jimiž se projevují vztahy ontologické. Psychologické není pře-  
vratné.

Otcovství, to je skutečnost, že vidíte možnosti druhého jako své  
vlastní, že můžete vyjít z vězení své identity a toho, co je vám dáno,  
k něčemu, co vám dáno není, a přesto je to z vás. Budoucnost za  
hranicemi mého vlastního bytí, tato konstitutivní dimenze času,  
nabývá v otcovství konkrétní obsah. Proto se ale bezdětný člověk  
nemusí cítit nějak snižen; biologické rodičovství je pouze první  
model filiace; filiaci lze docela dobře chápat i jako vztah mezi lidmi  
biologicky nepříbuznými. Člověk může mít k druhému otcovský  
postoj. Právě tohle, totiž hledět na druhého jako na syna, znamená  
navázat s ním ony vztahy, pro něž užívám obratu „za hranice mož-  
ného“.

Ph. N.: Můžete uvést nějaké příklady takové duchovní filiace?  
Není něco takového ve vztahu učitele k žákovi?

E. L.: Otcovství a bratrství – příbuzenské vztahy bez biologic-  
kých základů – běžné metafory v našem každodenním životě. Vztah  
učitele k žákovi nespočívá jen v tom, ale určitě je to v něm obsaženo.

Ph. N.: Píšete: „Otcovství je vztah k cizinci, který zůstáváje tím  
druhým, je zároveň mnou. Vztah já k jakémusi já, které je zároveň  
vzhledem ke mně cizí. Syn totiž není prostě jen mé dílo, jako jím  
může být báseň nebo nějaký zhotovený předmět, a není ani mým  
vlastnictvím. Vztah k dítěti nelze vyjádřit ani kategorií moci, ani  
kategorií vlastnění. Fakt plození se nedá postihnout ani pojmem  
příčiny, ani pojmem vlastnictví. Svě dítě neznám, ale v jistém smys-  
lu jím jsem. Slovo ‚jsem‘ tu však má jiný smysl než eleatský nebo  
platónský. Je v něm jakási multiplicita a transcendence, jež chybí  
dokonce i v těch nejodvážnějších existencialistických analýzách.  
Syn ovšem není ani něco, co se mi přihodilo, jako když jsem třeba  
smutný, trápím se či trpím. Je to já, je to osoba. A synova jinakost  
není ani něco jako *alter ego*: otcovství není soucítění, jež by mi  
umožňovalo postavit se na synovo místo; jsem svým synem skrze  
své bytí, a ne skrze soucítění. (...) Svoboda se nenastoluje a čas se  
nenaplnuje podle kategorie příčiny, ale podle kategorie otcovství.  
(...) Otcovství není prostě jen obnovení otce v synovi a jeho splynutí  
s ním. Vztah k synovi je také otcova exteriorita. Je to existence  
v plurálu.

## 6. Tajemství a svoboda

Ph. N.: Dnes budeme hovořit o *Totalitě a Nekonečnu*, knize z r.  
1961, která vedle knihy *Jinak než být aneb za hranice esence* je  
jedním z vašich hlavních filosofických děl. Určitý problém či otáz-  
ku obsahuje už sám název. V čem stojí „totalita“ a „nekonečno“  
navzájem proti sobě?

E. L.: Kritika totality, obsažená už ve spojení těch dvou slov,  
souvisí s dějinami filosofie. Dějiny filosofie lze interpretovat jako  
pokus o univerzální syntézu, o zredukování veškeré zkušenosti,  
všeho, co má smysl, na určitý celek, v němž vědomí pojme celý  
svět, nic neponechá vně a tak se stane absolutní myšlenkou. Vědomí  
sebe jako vědomí všeho. Proti této totalizaci se v průběhu dějin  
filosofie jen zřídka protestovalo. Já sám jsem se poprvé setkal  
s radikální kritikou myšlenky totality ve filosofii Franze Rosen-  
zweiga, což je v podstatě diskuse s Hegelem. Rosenzweig vychází  
ze zkušenosti smrti: pokud jedinec zahrnutý v totalitu nepřemohl  
strach ze smrti a nevzdal se osudu sobě vlastního, necítí se v totalitě  
dobře, nebo řečeno jinak, totalita není „totalizovaná“. Čili u Rose-  
nzweiga se totalita rozpadá a otvírá se docela jiná cesta k hledání  
smyslu.

Ph. N.: Cesta, kterou západní filosofie neprobádala a dala hromadně přednost systémům?

E. L.: Ano, západní filosofie, vyúsťující ve filosofii Hegelovu, vskutku šla touto cestou, a může se proto právem zdát, že je Hegelova filosofie dovršením filosofie jako takové. Tenhle stesk po totalitě charakterizuje veškerou západní filosofii, neboť duchovno a poznání smyslu pro ni vždycky spočívá ve vědění. Jako kdyby se byla totalita ztratila a jako by byl tu ztrátu zavinil lidský duch. Pravdou a plným uspokojením pro ducha je proto panoramatická vize skutečnosti.

Ph. N.: Podle vás tato všezahrnující vize, charakteristická pro velké filosofické systémy, pomíjí a potlačuje jiný druh zkušenosti smyslu?

E. L.: Konečnou a neredukovatelnou zkušenost vztahu vidím skutečně jinde: ne v syntéze, ale v přímém setkání člověka s člověkem, v sociálnosti, v jejím mravním významu. Je ovšem třeba si ujasnit, že mravnost není jen nějaká druhá vrstva, k níž se dochází až po abstraktní úvaze o totalitě a jejich bezpečích; mravnost je nezávislá a prvotní. První filosofii je etika.

Ph. N.: V rozporu s myšlenkou, že veškerý smysl lze nakonec shrnout v jedno jediné vědění, existují věci, jež nazýváte „neslučitelné“. Míníte tím etické situace?

E. L.: Takovým „neslučitelným“ par excellence je určitě mezilidský vztah. Dále je otázka, může-li být v totalitu bytí zahrnuta myšlenka Boha, obzvlášť ve formě, jak ji chápe Descartes; není-li to spíš myšlenka, jež bytí transcenduje. Termín „transcendence“ totiž právě znamená, že Boha a bytí nelze myslet společně. Zrovna tak v mezilidském vztahu nejde o to, myslet společně sebe a druhého, ale stát tvář v tvář. Skutečná jednota či skutečné spojení není spojení v syntéze, ale spojení tvář v tvář.

Ph. N.: Uvádíte v knize ještě jiný příklad neslučitelnosti. Lidský život včetně narození a smrti může být popsán někým jiným, tím, kdo nezemřel; nazýváte ho přeživší nebo historik. Každému je ale jasné, že mezi průběhem něčeho života a tím, co o něm bude poté zaznamenáno v chronologickém sledu historického či společenského dění, je nepřekonatelný rozdíl. Čili můj život a dějiny nepředstavují totalitu?

E. L.: Ano, ta dvě hlediska jsou absolutně neslučitelná. Mezi lidmi chybí společná sféra, jakou předpokládá každá syntéza. To společné, co nám dovoluje hovořit o společnosti jako o něčem objektivním a něčem, čím se člověk podobá věcem a individualizuje se jako věc, nestojí na prvním místě. Pravá lidská subjektivita je,

podle Leibnizova výrazu, nerozpoznatelná, proto se také lidé nespojují jakožto jednotlivci určitého druhu. Tohle se vědělo vždycky, když se hovořilo o tajemství subjektivity; Hegel však toto tajemství zesměšnil: taková řeč byla dobrá pro romantické myšlení...

Ph. N.: Protože myšlenka totality nepřipouští tajemství, je v ní vždycky něco totalitářského?

E. L.: Mé kritice totality skutečně předcházela určitá politická zkušenost. Zkušenost, na kterou jsme dosud nezapomněli.

Ph. N.: Povězme si něco o politické filosofii. V *Totalitě a Nekonečnu* se pokoušíte založit „sociálnost“ na něčem jiném než na globální a syntetické myšlence „společnosti“. Píšete: „K určení skutečnosti nestačí určit ji v její historické objektivitě, ale je nutno vycházet z vnitřních intencí, z tajemství, jež historickou kontinuitu rozrušuje.“ Čili společnost respektující svobody nemůže být založena pouze na „liberalismu“, objektivní teorii společnosti, která předpokládá, že společnost nejlépe funguje tehdy, když se věcem nechá volný chod. V takovém liberalismu závisí svoboda na objektivním principu, a ne na tajemství, které je podstatou životů. Taková svoboda je zcela relativní: stačí, aby se objektivně prokázalo, že je v politické či ekonomické rovině účinnější takový či onaký typ organizace, a je po svobodě. Skutečně svobodná společnost může být založena pouze na metafyzické myšlence „tajemství“?

E. L.: *Totalita a Nekonečno* je má první takto zaměřená kniha. Zabývám se v ní otázkou obsahu intersubjektivního vztahu. Až dosud jsme ho zde totiž vymezili pouze negativně. V čem ale ona jiná „sociálnost“ – jiná než sociálnost totální a adiconální – spočívá pozitivně? Tím směrem pak pokračovaly mé úvahy. Vzhledem k tomu, co se mi dnes jeví jako podstatné, je vámi citovaná věta pořád ještě dost formální.

Z toho, co jsem až dosud řekl, by totiž nemělo plynout, že snad podceňuji rozum a aspiraci rozumu na univerzálnost. Snažím se jen vyvodit nutnost racionální sociálna z požadavků právě oné intersubjektivity tak, jak ji popisují. Mít jasno v otázce, je-li společnost v běžném slova smyslu výsledkem zásady, že člověk je člověku vlkem, nebo zásady, že člověk je *pro* člověka, je nesmírně důležité. Vyplývá sociálno se svými institucemi, univerzálními formami, zákony, z toho, že byly vymezeny důsledky války mezi lidmi, nebo že bylo vymezeno nekonečno, jež se otvírá v etickém vztahu člověka k člověku?

Ph. N.: V prvním případě jde o politickou koncepci, která chápe politiku jako vnitřní regulaci společnosti, jako je tomu u včel nebo mravenců; čili o koncepci naturalistickou a „totalitní“. Ve druhém

případě jde o regulaci vyššího řádu, jiné, etické, politice nadřazené povahy?

E. L.: Ano, a vždycky by tu měla být možnost, kontrolovat a kritizovat politiku z hlediska etiky. Jen tak může tato druhá forma sociálnosti činit zadost tajemství, jímž je pro člověka jeho život, tajemství, jež nespočívá v izolující uzavřenosti nějaké přísně soukromé interiority, nýbrž v odpovědnosti za druhého, v odpovědnosti, jejíž etický příkaz je nezrušitelný, již se nelze vyhnout a jež proto představuje princip absolutní individuace.

### 7. Tvář

Ph. N.: V knize *Totalita a Nekonečno* dlouho hovoříte o tváři. Je to jedno z vašich častých témat. V čem tato fenomenologie tváře, neboli analýza toho, co se děje, když hledím druhému tváří v tvář, spočívá a k čemu slouží?

E. L.: Nevím, dá-li se hovořit o „fenomenologii“ tváře, neboť fenomenologie popisuje, co se jeví. A je i otázka, dá-li se hovořit o pohledu do tváře, protože pohled je poznání, percepce. Spíš si myslím, že setkání s tváří je záležitost naveskrze etická. Když totiž vidíte nos, oči, čelo, bradu a můžete je popsat, obrátíte se k druhému jako k předmětu. S druhým se však nejlépe setkáme tehdy, když barvu jeho očí ani nepostřehneme. Když si všímáme barvy očí, nejsme s druhým v sociálním vztahu. Percepce může samozřejmě nad vztahem k tváří převládnout, ale tvář ve specifickém slova smyslu je právě to, co nelze zredukovat na percepce.

Především je tu sama přímota tváře, její přímé, bezbranné vystavení. Nejvíc nahá, nejvíc obnažená je vždycky právě pokožka tváře. Nejvíc nahá, ale je to nahota cudná. A také nejvíc obnažená: tvář má v sobě cosi esenciálně bédného; důkazem je, že se tuto bédnost pokoušíme maskovat pózami, chováním. Tvář je vystavená, ohrožená, jakoby přímo vyzývající k aktu násilí. A přitom právě tvář je to, co nám brání zabít.

Ph. N.: Z válečných vyprávění skutečně známe, jak je těžké zabít někoho, kdo člověku hledí do tváře.

E. L.: Tvář je význam, a to význam bez kontextu. Tím chci říci, že druhý v přítomnosti své tváře není osobou v kontextu. Obvykle jsme „někdo“: profesor na Sorbonně, místopředseda státní rady, syn toho a toho, to všechno, co stojí v pase, nějak se oblékáme, prezentujeme. A význam v běžném smyslu slova je vždycky význam v nějakém takovém kontextu: věc má smysl ve vztahu k jiné věci. Tady naopak tvář má smysl sama o sobě. Ty jsi prostě ty. V tom smyslu

se dá říci, že tvář není vlastně „viděna“. Je to něco, co se nemůže stát myšlenkově pojatelným obsahem; tvář je neobsažitelná, vede vás „za“. Právě takto se tvář svým významem vymyká z bytí jakožto korelátu poznání. Pohled naopak hledá adekvátnost; je to absorbce bytí par excellence. Kdežto vztah k tváři je naveskrze etický. Tvář je to, co nelze zabít, nebo přinejmenším čeho smysl spočívá v příkaze: „Nezabíješ“. K vraždám samozřejmě dochází: druhého zabít lze; etický požadavek není ontologická nutnost. Zákaz zabít neznamená, že je vražda nemožná, ale platnost zákazu nicméně přetrvává v podobě špatného svědomí z vykonaného zla – vědomí špatnosti zla. Tento zákaz je také v Písmu – jemuž je lidství člověka vystaveno v té míře, nakolik je angažováno ve světě. Ve skutečnosti jsou však tyto „etické cizosti“ – to jest lidství člověka –, jež se objevují v bytí, jakýmsi průlomem v bytí. Jsou signifikantní, i když se bytí opět scelí a trvá dál.

Ph. N.: Druhý, to je tvář; ale druhý ke mně také hovoří a já hovořím k němu. Nepředstavuje lidský rozhovor rovněž jakési prořezání toho, co nazýváte „totalitou“?

E. L.: Jistěže. Tvář a rozhovor jsou navzájem spjaté. Tvář hovoří. Hovoří v tom smyslu, že právě ona umožňuje a začíná každý rozhovor. Řekl jsem prve, že autentický vztah k druhému nelze zachytit pojmem vidět; tímto autentickým vztahem je právě rozhovor, přesněji řečeno odpověď či odpovědnost.

Ph. N.: Jestliže však etický vztah leží mimo vědění a na druhou stranu jeho autentickým nositelem je rozhovor, neznamená to, že rozhovor jako takový nespadá do řádu vědění?

E. L.: Ano, pokud jde o rozhovor, vždycky jsem odlišoval *řeč* od *řečeného*. Že *řeč* musí obsahovat *řečené*, to je nutnost stejného řádu jako nutnost, kterou s sebou nese společnost se svými zákony, institucemi a společenskými vztahy. Ale *řeč*, to je skutečnost, že před tváří nezůstávám prostě jen tak, abych ji pozoroval, ale že jí odpovídám. Řeč je způsob, jímž druhého zdravím, ale zdravít už znamená být za něj odpovědný. V přítomnosti druhého je těžké mlčet; a ta potíže v podstatě pramení právě z onoho specifického významu řeči jako takové, bez ohledu na obsah řečeného. Je třeba o něčem hovořit, že prší, nebo že je hezky, na tom nezáleží, ale hovořit, odpovídat mu a tím už odpovídat za něj.

Ph. N.: Říkáte, že v tváři druhého je cosi „vyvýšeného“, „vznešeného“. Druhý je výš než já. Co tím myslíte?

E. L.: První, co tvář říká, je: „Nezabíješ“. A to je příkaz. Tvář druhého jako by mi velela, jako by ke mně hovořil někdo svrchovaný! A zároveň je obnažená; je to chudák, pro kterého mohu všechno

a jemuž jsem vším povinen. A já, ať už jsem kdokoli, já v „první osobě“, jsem ten, kdo v sobě nachází zdroje, aby na výzvu odpověděl.

Ph. N.: Člověk má chuť vám namítnout: ano, v určitých případech... Ale v jiných naopak probíhá setkání s druhým v podobě násilí, nenávisti a pohrdání.

E. L.: Ovšem. Ale ať už jsou důvody takové inverze jakékoli, myslím si, že prvotní je takový obraz tváře, jak jsem ho právě ukázal, s její svrchovaností nad druhým i bédností, a s mou podřízeností i mým bohatstvím. Je to základní předpoklad všech lidských vztahů. Kdyby tomu tak nebylo, dokonce bychom ani neříkali před otevřenými dveřmi: „Až po vás, pane!“ Právě takové prapůvodní „Až po vás, pane!“ jsem se pokusil popsat.

Zmínil jste se o nenávisti. Čekal jsem námitku mnohem vážnější: jak je pak ale možné, že existuje justice? Na to odpovím, že to je záležitost lidské multiplicity, přítomnosti třetího vedle druhého, to ona dělá zákony a nastoluje spravedlnost. Když jsem s druhým sám, jsem mu povinen vším; je tu však třetí. Vím já, kým je můj bližní vzhledem k třetímu? Vím já, je-li s ním ten třetí v souladu, nebo je jeho obětí? Kdo je můj bližní? Proto je třeba vážít, rozvažovat, soudit, srovnávat nesrovnatelné. Týž meziosobní vztah, jak ho nastolují s druhým, musím nastolit i se všemi ostatními lidmi; privilegovanost druhého je proto třeba zmírnit; tak vzniká spravedlnost. Spravedlnost, nevyhnutelně vykonávaná institucemi, musí však být vždycky pod kontrolou původního meziosobního vztahu.

Ph. N.: To je tedy ve vaší metafyzice klíčová zkušenost; ukazuje cestu ven z Heideggerovy ontologie jakožto ontologie Neutra, ontologie bez mravnosti. Hodláte na základě této etické zkušenosti vybudovat „etiku“? Neboť etika se posléze skládá z pravidel; je třeba tato pravidla ustavit?

E. L.: Nesnažím se vybudovat etiku; snažím se jen najít její smysl. Nemyslím si totiž, že každá filosofie musí být programová. Myšlenku programové filosofie postavil do popředí hlavně Husserl. Z toho, co jsem tu vyložil, by se nepochybně etika vybudovat dala, ale to není mé téma.

Ph. N.: Mohl byste podrobněji vyložit, v čem se toto odhalení etiky tváře rozchází s filosofiemi totality?

E. L.: Absolutní poznání, tak jak je filosofie hledala, slibovala nebo doporučovala, spočívá v myšlence Stejného. Jde o snahu obsáhnout bytí. Pravda je sice považována za něco, co není nikdy definitivní, ale je tu nicméně příslib pravdy úplnější a adekvátnější. Že konečná bytost, jakou jsme, nemůže ve svém úsilí o poznání

nikdy dospět ke konci, je jistě pravda; ale tak, jak je toto úsilí vymezeno a jak probíhá, spočívá ve snaze udělat z Jiného Stejně. Kdežto myšlenka Nekonečna implikuje myšlenku Nestejného. Vycházím z myšlenky nekonečna v karteziánském pojetí, podle něhož *ideatum* této myšlenky, to jest to, k čemu tato myšlenka míří, je nekonečně větší než samotný akt myšlení o něm. Mezi aktem a tím, k čemu akt vede, je disproporce. Pro Descarta je to jeden z důkazů existence Boha: myšlení nemohlo vyprodukovat něco, co je přesahuje; muselo to být do nás vloženo. Je proto nutno připustit, že myšlenku Nekonečna do nás vložil nekonečný Bůh. Mně však nejde o tento Descartův důkaz. S úžasem se zamýšlím nad onou disproporcí mezi Descartovou „objektivní realitou“ a „formální realitou“ myšlenky Boha, nad oním paradoxem myšlenky „vložené do mne“ – paradoxem tak protireckým, když od Sókrata víme, že je nemožné vložit myšlenku do myšlení, aniž tam už předtím byla.

A podobně je samotný akt přesahován tím, k čemu vede, i při setkání s tváří tak, jak je popisují. Při setkání s tváří se určitě také setkáváme s myšlenkou Boha. U Descarta je myšlenka Nekonečna pořád ještě teoretická, je to kontemplace, vědění. Já si však myslím, že vztah k Nekonečnu není vědění, ale Touha. Rozdíl mezi Touhou a potřebou jsem se pokusil ukázat na tom, že Touha nemůže být uspokojena; že se jaksi živí svým vlastním hladem a narůstá zároveň s tím, jak ho uspokojuje; že Touha je jako myšlenka, která myslí víc, než myslí, nebo spíš víc než to, co myslí. Je to struktura paradoxní, ale o nic víc než ona přítomnost Nekonečného v konečném aktu.

## 8. Odpovědnost za druhého

Ph. N.: Ve své poslední velké knize, *Jinak než být aneb za hranice esence*, hovoříte o mravní odpovědnosti. Hovořil o ní už Husserl, ale to byla odpovědnost za pravdu; Heidegger hovořil o autenticitě; co míníte odpovědností vy?

E. L.: Hovořím v té knize o odpovědnosti jako o základní, prvotní, zakládající struktuře subjektivity. Chápu totiž subjektivitu v termínech etiky. Etika není něco navíc, co by se připojovalo k předchozí existenciální bázi; etika chápaná jako odpovědnost je přímo jádrem subjektivity.

Odpovědnost chápu jako odpovědnost za druhého, čili jako odpovědnost za to, co jsem neudělal já, co se mě dokonce ani netýká; nebo co se mě naopak týká, s čím se setkávám jakožto s tváří.

Ph. N.: Jak dochází k tomu, že když odhalíme druhého v jeho tváři, odhalíme ho zároveň jako toho, vůči komu jsme odpovědní?

E. L.: Tím, že chápeme tvář v pozitivním, a ne jen v negativním smyslu. Vzpomínáte si, co jsme řekli: setkání s tváří není věc řádu čiré a prosté percepcie, intencionality směřující k stejnosti. Pozitivně bychom řekli, že jakmile druhý na mne pohlédne, jsem za něj odpovědný, a dokonce ani nemusím odpovědnost za něj *vzít na sebe*; ta odpovědnost *mi připadne*. Je to odpovědnost přesahující hranice mého vlastního konání. Obvykle je člověk odpovědný za to, co sám dělá. V *Jinak než být* říkám, že odpovědnost je ve svém prazákladu odpovědností za druhého. To znamená, že jsem odpovědný dokonce i za jeho vlastní odpovědnost.

Ph. N.: V jakém smyslu tato odpovědnost za druhého určuje strukturu subjektivitu?

E. L.: Odpovědnost není totiž pouhý atribut subjektivity, jako kdyby subjektivita existovala sama o sobě už dřív, před etickým vztahem. Subjektivita sama o sobě neexistuje; zakládá ji, znovu opakuji, teprve vztah k druhému. Blízkost druhého tak, jak o ní v knize hovořím, neznamená, že mi je ten druhý prostě blízký v prostoru nebo jako příbuzný, ale že je mi blízký v tom nejzákladnějším, v tom, že se cítím – že jsem – za něj odpovědný. Tato struktura se v ničem nepodobá intencionálnímu vztahu, jaký nás váže k předmětu – ať jakémukoli, třeba i lidskému –, když jde o poznání. Blízkost nespočívá v takovéto intencionalitě; a už vůbec nespočívá ve faktu, že druhého znám.

Ph. N.: Mohu druhého dokonale znát, a přesto taková znalost nikdy sama sebou nebude blízkostí?

E. L.: Tak. Pouto s druhým navazuje pouze odpovědnost, ať už přijímaná nebo odmítaná, ať víme nebo nevíme, jak ji na sebe vzít, ať můžeme nebo nemůžeme pro druhého něco konkrétního udělat. Říci: *tady jsem. Něco pro druhého udělat. Dát. Právě to je lidský duch. Inkarnace lidské subjektivity zaručuje její spirituálnost (nemím si představit, jak by si andělé mohli něco dávat nebo pro sebe navzájem něco udělat). Dia-konie před dialogem: mezilidský vztah vykládám tak, že v blízkosti s druhým – ať je má představa o něm jakákoli – jeho tvář, výpověď v druhém obsažená (a v tom smyslu je tvář víceméně celé lidské tělo) jako by mi *přikazovala*, abych mu sloužil. Takto extrémně to formuluji. Tvář mě žádá a přikazuje mi. Tvář znamená příkaz. Ale ne tímž způsobem, jakým nějaký znak značí označované; tento příkaz je samotným smyslem tváře.*

Ph. N.: Říkáte „žádá mě“ a zároveň „přikazuje mi“. Není v tom protimluv?

E. L.: Žádá mě tak, jak žádáme někoho, komu poroučíme, tak, jako řekneme: „Žádám vás“.

Ph. N.: Ale druhý není stejně odpovědný vzhledem ke mně?

E. L.: Možná je. Ale to je *jeho* věc. Jedním ze základních témat *Totality a Nekonečna* dosud zde nezmiňovaných je to, že intersubjektivní vztah je vztah nesymetrický. Jsem za druhého odpovědný, aniž od něho čekám totéž, i kdyby mě to mělo stát život. Reciprocita je *jeho* věc. Právě proto, že vztah mezi druhým a mnou není reciproční, jsem vůči druhému ve služebném postavení. Jsem jeho „sujet“, „poddaný“, a právě v tom smyslu jsem v podstatě také „subjekt“. To já nesu všechno na bedrech. Znáte tu Dostojevského větu: „Všichni jsme vinni vším a za všechny přede všemi, a já víc než ti druzí.“ Ne proto, že bych se byl skutečně já sám tak či onak provinil, dopustil se těch či oněch chyb; ale protože má odpovědnost je totální, protože odpovídám za všechny ostatní a za všechno, co se jich týká, i za jejich vlastní odpovědnost. Já má ve srovnání s druhými vždy určitou odpovědnost *navíc*.

Ph. N.: To znamená, že když druzí nedělají, co by dělat měli, mohu za to já?

E. L.: Jednou jsem někde řekl – necituji ta slova příliš rád, protože potřebují doplnit ještě jinými úvahami –, že jsem odpovědný i za pronásledování, jemuž jsem vystaven. Ale jenom já! Moji „blízcí“ nebo „můj národ“, to už jsou ti druzí, a pro ně žádám spravedlnost.

Ph. N.: Až tak daleko jdete!

E. L.: Ano, protože jsem odpovědný i za odpovědnost druhého. Jsou to ovšem formulace extrémní a nesmějí se vytrhávat z kontextu. V konkrétním životě k tomu přistupují ještě mnohá jiná hlediska a ta vyžadují spravedlnost také pro mě. Určitým důsledkům prakticky zabraňují zákony. Ale spravedlnost má smysl jen tehdy, pokud zachovává ducha ne-inter-esovanosti, jímž je prodchnuta myšlenka odpovědnosti za druhého člověka. Já se v podstatě nikdy nevymyká ze své „první osoby“; na „já“ stojí svět. Subjektivita se ustavuje zároveň s tím, jak jí připadá odpovědnost za druhého, a jde až tak daleko, že druhého zastupuje. Bere na sebe úděl rukojmího. Subjektivita jako taková je především rukojmí; je odpovědná natolik, že pyká za ty druhé.

Tato utopická a pro „já“ nelidská koncepce se může zdát pohoršující. Ale lidství člověka – skutečný život – je nepřítomné. Lidství v historickém a objektivním bytí, onen průnik subjektivity, lidské psychiky v její původní bdělosti či rozčarovnosti, to je bytí, které se vymyká ze svého existenciálního postavení: „le dés-inter-essement“, nezaujatost, „ne-inter-esovanost“. Právě to chce říci název

knihy Jinak než být. Ontologické postavení se v lidském postavení či údělu ruší nebo je rušeno. Být lidský, to znamená žít, jako bych nebyl bytostí mezi jinými bytostmi. Lidská spirituálnost jako kdyby převracela kategorie bytí v jakési „jinak než být“. Ne pouze v „být jinak“; být jinak znamená pořád ještě být. Pro „jinak než být“ neexistuje ve skutečnosti sloveso, jež by vyjadřovalo onen ne-klid, ne-inter-esovanost, zpochybnění onoho bytí – či onoho *esse* – onoho „býtí“.

To já mám druhého na bedrech, já jsem za něj odpovědný. Čili jak vidíme, v lidském subjektu se zároveň s totální podřízeností projevuje i má prvorozenost. Má odpovědnost je nepostupitelná, nikdo mě nemůže nahradit. Na odpovědnosti, to jest na onom postavení či na onom sesazení svrchovaného já ve vlastním vědomí – sesazení, které je právě odpovědností za druhého – je ve skutečnosti založena sama identita lidského já. Odpovědnost je to, co připadá výhradně mně a co *lidsky* nemohu odmítnout. Toto břemeno je nejvyšším důstojenstvím jedinečného. Já-nezaměnitelný jsem tímto já pouze do té míry, pokud jsem odpovědný. Já mohu zastoupit všechny, ale nikdo nemůže zastoupit mne. V tom spočívá má nezczitelná identita subjektu. A přesně v tom smyslu řekl Dostojevský: „Jsme všichni odpovědní za všechny a za všechno přede všemi, a já víc než ti druzí.“

### 9. Sláva svědectví

Ph. N.: Etickým vztahem se vymykáme ze „samoty“ bytí. Ale když už tedy nejsme v bytí, jsme vůbec ještě ve společnosti?

E. L.: Chcete říci: Co je ono Nekonečno, ohlašované v názvu *Totalita a Nekonečno*? Nijak se neleším slova Bůh, objevuje se v mých eseích často. Na myšlenku Nekonečna mne přivádí význam tváře. Tvář znamená Nekonečno. Nekonečno se nikdy nejeví jako téma, projevuje se právě jen tímto etickým významem, to jest faktem, že čím jsem poctivější, tím jsem odpovědnější; s druhým nejsme nikdy vyrovnáni.

Ph. N.: Etický požadavek je neukojitelný, a proto je v něm cosi nekonečného?

E. L.: Ano. Je to požadavek svatosti. Nikdo nemůže v žádném okamžiku říci: vykonal jsem všechnu svou povinnost. Leda pokrytec... Jednou stanovené zůstává v tom smyslu vždycky dál otevřené; a tím se projevuje Nekonečno. Neprojevuje se však ve smyslu „odhalení“, což by znamenalo shodu s něčím daným. Pro vztah k Nekonečnu je právě charakteristické, že nejde o odhalení. Když řeknu

tváří v tvář druhému: „Jsem zde!“, pak tímto „Jsem zde!“ vstupuje Nekonečno do mluvy, ale neukazuje se. Nejeví se, neboť není tematizované, alespoň ne prvotně. „Neviditelného Boha“ není na místě chápat jako Boha neviditelného smyslu, ale jako Boha netematizovatelného myšlením, a přesto myšlení – jež není tematizací a pravděpodobně ani intencionalitou – ne-lhostejného.

Židovská mystika má jeden zajímavý rys. V jistých velice starých modlitbách zachycených starověkými autory věřící nejprve Boha oslovuje „ty“, ale končí tím, že říká „ono“, jako kdyby „ty“ v průběhu přibližování se k němu transcendovalo v „ono“. Právě tohle mám na mysli, když ve svých úvahách hovořím o „onství“ Nekonečna. Nekonečno se tedy v onom „Jsem zde!“, jímž se přibližuji druhému, neukazuje. Jak tedy vlastně nabývá smyslu? Tak, že subjekt, který řekne: „Jsem zde!“, o Nekonečnu *svědčí*. Nekonečno se projevuje tímto svědectvím, jehož pravda není ani pravdou úkazu, ani pravdou vjemu. V tomto svědectví *se* velebí sama sláva Nekonečna. Slovo „sláva“ nepatří do jazyka kontemplace.

Ph. N.: Ale počkejte: kdo v tom svědectví svědčí o čem a o kom? Svědek jako prorok, o němž hovoříte, tu svědčí o tom, co viděl a o čem má vydat svědectví?

E. L.: To pořád ještě chápete svědectví tak, jak by bylo založeno na poznání nebo tematizaci. Pojem svědectví tak, jak se ho snažím popsat, samozřejmě implikuje určitý druh odhalení, ale toto odhalení nám nic *nedává*. Filosofická mluva se vždycky snaží tematizovat...

Ph. N.: ... Nabízí se ovšem otázka, proč to všechno tematizujete vy sám, a právě i teď. Nejde vám v jistém smyslu také o jakési svědectví?

E. L.: Samozřejmě že jsem si tohle namítl také. Jednou jsem někde hovořil o tom, že filosofická řeč je řeč, která musí stále samu sebe vyvracet. Dokonce jsem tento postup pojal jako speciální filosofickou metodu. Nepopírám, že filosofie je poznání v tom smyslu, že pojmenovává dokonce i nepojmenovatelné a tematizuje netematizovatelné. Ale když takto dává tomu, co se vymyká z kategorií řeči, formu *řečeného*, možná tím do řečeného otiskuje stopu onoho vymknutí.

Etické svědectví je odhalení, které není poznáním. Je ovšem třeba dodat, že tímto způsobem se „svědčí“ pouze o Nekonečnu, pouze o Bohu – který se nedá nijak zpřítomnit ani aktualizovat. Neexistuje současně nekonečno, říkali filosofové. Mohlo by to vypadat jako nějaké „minus“ nekonečna, ale je tím naopak charakterizováno kladně – právě v tom je jeho nekonečnost.



V *Jinak než být* aneb *za hranice esence* píšu: „O Nekonečnu – které nelze nijak tematizovat, nijak zpřítomnit – svědčí tedy subjekt, anebo Druhý v Témž, v tom smyslu, že Týž je pro Druhého. Čím větší blízkost, tím víc jinakost mizí a právě tím samu sebe velebí a na mne čím dál tím víc doléhá. Týž ve svém postavení Téhož je Druhému čím dál tím víc povinen, povinen až natolik, aby ho zastoupil jako rukojmí, pykal za něj, což je nakonec týž podivuhodný a diachronický převrat Téhož v Jiné jako v inspiraci a psychice.“ Chci tím říci, že tento způsob, jímž se Jiné nebo Nekonečno projevuje v subjektivitě, je vlastně jev „inspirace“, čili je jím definován prvek psychický, sama pneumatika psychiky.

Ph. N.: Čili Duch. Bůh tedy není viděn, ale je o Něm vydáváno svědectví; není tematizován, ale je dosvědčován.

E. L.: Svědek svědčí o tom, co se řeklo skrze něj. Řekl totiž v přítomnosti druhého: „Jsem zde!“; a jakmile takto před druhým přiznal odpovědnost, jež mu připadá, dal tím najevo, co pro něj vyjádřila tvář druhého. Sláva Nekonečna se projevuje tím, co dokáže udělat ve svědkovi.

Ph. N.: Neboť říci: „Jsem zde!“, zatímco život se zdá směřovat zcela opačně – protože život chce jen sebe sama a přikazuje setrvat v bytí –, znamená manifestovat cosi nadřazeného životu i smrti a právě tím slavného...

E. L.: Ano, „jinak než být“, to je Sláva Boží. Myšlenka Nekonečna, spočívající u Descarta v myšlení neschopném ji pojmout, vyjadřuje disproporci mezi slávou a přítomností, disproporci, která je právě inspirací. Pod tíhou přesahující mé schopnosti, pasivitou pasivnější než všechna pasivita korelativní činům, má vlastní pasivita vybuchne v slova: Jsem zde! Exteriorita Nekonečna se v upřímnosti svědectví stává jaksí „interioritou“.

Ph. N.: Nekonečno je pojato, ačkoli nebylo poznáno?

E. L.: Ne. Nekonečno přikazuje.

Ph. N.: Přinejmenším není však v tom smyslu vnější; radikálně se přiblížilo.

E. L.: To ano; přikazuje, a v tom smyslu je vnitřní. Sláva mě nezasahuje jako něco, co by se mi ukázalo, nebo jako partner v rozhovoru, ale přikazuje mi mými ústy, sama se velebí v mé řeči. Interiorita proto není nějaké místo skryté kdesi ve mně. Je to ona inverze, v níž se mě – právě tím, že je tak výsostně exteriorní, že nemůže být pojata a tedy tematizována – dotýká, zmocňuje a mým vlastním hlasem mi přikazuje výsostná exteriorita, nekonečná jinakost. Nekonečně vnější se v podobě příkazu z úst toho, komu je přikazováno, stává vnitřním hlasem, ale hlasem, který svědčí o roz-

štěpu skryté interiority, neboť je znamením druhému. Znamením daného znamení. Klikatá cesta. Právě v tom smyslu lze chápat portugalské přísloví, které Claudel zvolil jako motto svého Saténového střevíčku: „Bůh píše přímo klikatými čarami.“

### 10. Tvrdost filosofie a útěcha náboženství

Ph. N.: Když takto zdůrazňujete význam svědectví neredukovatelného na tematizující výpověď, není v tom jakási nepřímá definice profetismu?

E. L.: Profetismus je vskutku základním způsobem zjevení – pokud chápeme profetismus v mnohem širším smyslu než jen jako zvláštní dar, talent či poslání těch, jimž se říká proroci. Pro mě je profetismus momentem lidského postavení jako takového. Každý, kdo na sebe vezme odpovědnost za druhého, svědčí určitým způsobem o slávě Nekonečna a je inspirován. Člověk odpovídající za druhého má v sobě paradoxně cosi prorockého, inspirovaného ještě dřív, než ví, co se od něho žádá. Tato odpovědnost *předcházející* Zákon je zjevením Boha. U proroka Ámose se vyskytuje věta: „Hospodin mluví, kdo by neprorokoval?“; prorocství se tu zdá být chápáno jako základní fakt lidství člověka. Jako takové klade neomezený etický požadavek, ale krom toho je také interpretováno v konkrétních formách textů a knih. V těchto konkrétních formách, jež se staly náboženstvími, nacházejí lidé útěchu. Nijak tím však není zpochybněna ona přísná struktura, kterou jsem se pokusil definovat, totiž ten fakt, že ať už je další chod věci jakýkoli, odpovědný jsem vždycky já a na mně stojí vesmír.

Myšlenky, jež jsem tu právě vyložil, vyvolaly dotaz, má-li pro mě ještě smysl myšlenka mesianismu a je-li nutné držet dál myšlenku posledního stadia dějin, v němž lidství přestane být násilné, v němž definitivně prorazí krunýřem bytí a všechno se osvětlí. Odpověděl jsem, že má-li být člověk hoden mesiášské éry, musí nejprve připustit, že etika má smysl i bez Mesiášových slibů.

Ph. N.: Základem zjevených náboženství, nebo alespoň každého ze tří velkých na Západě uznávaných náboženství vycházejících z Bible, je určitý vztah k definitivně danému textu obsahujícímu Zjevení; když ale vy mluvíte o „zjevení“, jak je přináší „svědectví“, zdá se, že nacházíte jiný pramen náboženské pravdy, a to přímo v přítomnosti?

E. L.: To, co říkám, je samozřejmě závazné jen pro mě! Jen z toho titulu také na otázku odpovím. Že je Bible výsledkem prorocství, že je do ní ve formě textů uloženo etické svědectví – neříkám zkuše-

nost –, o tom jsem přesvědčený. S tím ale lidství člověka chápané jako odpovědnost za druhého, tak, jak jsme je v našich setkáních vyložili, dokonale harmonuje. I když moderní historická kritika dokázala, že Bible měla autorů víc a z velice různých dob, na mém přesvědčení to nic nemění, naopak. Odjakživa si myslím, že veliký zázrak Bible nespočívá v jednotném literárním původu, ale naopak v soutoku různých literatur k jednomu a témuž základnímu obsahu. Zázrak soutoku je větší než zázrak jediného autora. Ale polem tohoto soutoku je etika, a ta nepochybně celé této knize vládne.

Ph. N.: Šel byste až k tvrzení, že kterýkoli člověk by mohl kdykoli a kdekoli podat písemná či ústní svědectví, z nichž by případně mohla vzniknout Bible? Nebo že by mohla existovat společná Bible mezi lidmi, kteří přísluší k různým tradicím nebo se vůbec nehlásí k žádné náboženské tradici?

E. L.: Ano, etická pravda je společná všem. I když je Bible vykládána různě, ona různost je výrazem toho, co přináší Bibli každý jednotlivec. Subjektivní podmínka četby je k četbě profetického nutná. Ale nutná je samosebou také konfrontace a dialog, a tím okamžikem vyvstává v celé šíři problém tradice, což však není otázka obedience, ale hermeneutiky.

Ph. N.: To nepochybně platí pro výklad Bible Židy a křesťany. Má otázka však mířila dál. Chtěl jsem říci: jestliže slávu Nekonečna vyjevuje etické svědectví, a ne nějaký text obsahující vědění, v čem pak spočívá přednostní postavení Bible? Nemůžeme pak číst jako Bibli Platóna nebo jiné velké texty, v nichž lidstvo rozpoznalo svědectví o Nekonečnu?

E. L.: Když jsem prve – mimochodem – popsal lidství jako průlom bytím, který *staví v potaz* pyšnou nezávislost bytostí, neboť jejich identitu podřizuje druhému, nehovořil jsem o „nevyzpytatelných“ a utopických hlubinách „interiority“. Měl jsem na mysli posvátné knihy a Bibli. Onu tvrdost, přísnou a neohebnou jako verš, která je v ní ještě předtím, než se v kterémkoli jazyce změní v písmena napsaná rydlem nebo perem. To, o čem se říká, že je psáno v duších, je nejprve psáno v knihách; jejich statut byl vždycky příliš snadno banalizován, jako by byly jen jedním z nástrojů či kulturních produktů Přírody či Dějin; to, co je v nich psáno, znamená však průlom bytím a redukovat to pouze na nějaký vnitřní hlas či normativní abstraktnost „hodnot“ je stejně nemožné, jako nelze svět, v němž jsme, redukovat na pouhou objektivitu předmětů. Podle mě skrze každou literaturu hovoří – nebo koktá, hledá svou soudržnost nebo se brání vlastní karikatuře – lidská tvář. I když s europocentrismem, diskvalifikovaným tolika hrůzami, je konec, věřím ve vý-

sostnost lidské tváře, tak, jak ji vyjadřuje řecká literatura i literatura naše, z řecké ostatně vyrostlá. Za své dějiny se stydíme právě její zásluhou. Jednotlivé národní literatury se na Písmu svatém podílejí: Homér i Platón, Racine i Viktor Hugo, stejně jako Tolstoj nebo Agnon. Jsem si však jistý, že Bible, kniha knih, kterou všechny literatury světa očekávaly nebo ji komentují, má ve svém profetismu postavení zcela jedinečné a s ničím nesrovnatelné. Smysl Písma není v dogmatickém příběhu o jeho nadpřirozeném či posvátném vzniku, ale v tom, že osvětluje výraz lidské tváře, tváře ještě nestylizované, bez pózy. Výraz stejně nevýrazný, jak neústupné jsou zřetel každodenního světa historických bytostí, jimiž jsme. Smysl Písma mi vyvstává z toho všeho, co probudilo v průběhu staletí u svých čtenářů, co do něj vložily výklady a jejich předávání. Ony *průlomy*, jež v našem bytí zpochybňují naše čisté svědomí z bytí-zde, v *celé své závažnosti pramení* právě z Písma. Právě v tom, bez ohledu na jakýkoli jiný posvátný význam, spočívá jeho svatost; je to statut jedinečný a neredukovatelný na nějaké sny „krasoduchů“, lze-li ovšem nazývat statutem onen vítr krize – nebo ducha –, který vane a protrhává vždy znovu se spájející předivo Dějin.

Ph. N.: Setkání s Nekonečnem je tedy v podstatě pro každého člověka stejné. Útěchu však poskytují lidem jen jednotlivá náboženství. Čili etický požadavek je univerzální, ale útěcha je záležitost rodinná?

E. L.: Náboženství vsutku není totožné s filosofií; filosofie nemusí nutně přinášet útěchu, jakou může poskytnout náboženství. Na druhou stranu ovšem profetismus a etika náboženskou útěchu nevyklučují; znovu však opakují: takové útěchy je možná hodno jen lidstvo, které se dokáže obejít i bez ní.

Ph. N.: Obráťme se k vašim posledním pracím. Vaše úvahy o odpovědnosti za druhého pokračují meditací o odpovědnosti za smrt druhého. Jak je tomu třeba rozumět?

E. L.: Myslím si, že odpovědnost za druhého je v poslední instanci odpovědností za smrt druhého. Neznačená snad přímý pohled druhého vystavenost par excellence, totiž vystavenost smrti? Tvář ve své přítomnosti je to, co je pod „bezprostředním zaměřením“ smrti. Žádost, kterou vyjadřuje, znamená samozřejmě výzvu k *daru a službě* – ale nad tím vším a včetně toho také příkaz nenechávat druhého samotného, ani tváří v tvář neúprosnému. Toto je pravděpodobně základ sociální lásky bez erótu. Podstatou odpovědnosti za druhého je nepochybně obava ze smrti druhého.

Tato obava je něco jiného než úzkost. Domnívám se, že tento pojem strachu dělá škrť přes Heideggerovy brilantní analýzy afekti-

vity: pocitů, emoce, *Befindlichkeit*. Podle Heideggera má každá emoce takzvanou dvojitou intencionalitu: je to emoce z něčeho a *kvůli* něčemu. Strach je strach z něčeho děsivého a vždycky také strach o mne. Heidegger zdůrazňuje, že slovesa vyjadřující emoci jsou v němčině vždycky reflexivní, podobně jako ve francouzštině<sup>2</sup> slovesa dojmout se, lekat se, rmoutit se aj. Úzkost je podle něho emoce výjimečná, v níž se z a o kryjí: úzkost z konečnosti je úzkost z mé vlastní konečnosti; ale úzkostí je v jistém smyslu vlastně každá emoce, protože každá obsahuje tento návrat k sobě. V obavě o druhého, zdá se, tento návrat k sobě není. Nenachází zde tedy nakonec svůj pravý smysl pojem strachu z Boha, strachu zcela osvobozeného od myšlenky boží žárlivosti?

Ph. N.: Jakto?

E. L.: Obava ne-inter-esovaná; bojácnost; zahanbení... Rozhodně však ne obava z trestu.

Ph. N.: Ale když se člověk bojí o druhého a ne o sebe sama, může vůbec žít?

E. L.: Ano, tu otázku je nakonec nutné si položit. Jsem povinen žít? Nezabývám tím, že jsem, že setrvávám v bytí?

Ph. N.: Dnes už je nám biologické paradigma samozřejmě známé a víme, že každý druh žije na úkor jiného druhu a že v rámci daného druhu každý jedinec nahrazuje jiného jedince. Bez zabíjení nelze žít...

E. L.: Ve společnosti tak, jak funguje, vskutku nelze žít, aniž zabíjíme, nebo alespoň aniž připravujeme něčí smrt. Ona významná otázka po smyslu bytí proto nezní: proč je něco, a ne nic – otázka leibnizovská, tolik komentovaná Heideggerem –, ale: nezabívám tím, že jsem?

Ph. N.: Zatímco jiní z konstatování, že nelze žít bez zabíjení či alespoň bez boje, vyvozují, že zabíjet se tedy vskutku musí a že násilí slouží životu a je hybnou silou vývoje, vy tuto odpověď odmítáte?

E. L.: Výbuch lidského v bytí, průlom bytím, o němž jsem při našich setkáních hovořil, krize bytí, jinak než být – pro to všechno je totiž příznačné, že to nejpřirozenější se stává nejproblematičtější. Mám právo být? Nezabírám tím, že jsem, místo na světě někomu jinému? Zpochybnění naivního a přirozeného setrvávání v bytí!

Ph. N.: Knihu *Jinak než být* uvádíte motem z Pascala: „Tohle je moje místo na slunci! Hle, to je počátek a předobraz uchvácení celé země.“ A „Pokud to bylo možné, využívalo se žádostivosti, aby sloužila obecnému blahu. Ale to je jen přetvářka a nepravá podoba lásky, neboť v základě jde o pouhou nenávisť.“

Když tedy připustíme, že tato otázka je poslední – nebo první – otázkou metafyziky, jak bude znít vaše vlastní odpověď? Půjdete tak daleko, abyste řekl, že nemáte právo žít?

E. L.: Rozhodně nechci hlásat, že z lásky k bližnímu a života vskutku lidského plyne sebevražda. Chci jen říci, že život vskutku lidský nemůže zůstat životem *plně* uspokojeným ve své shodě s bytím, životem kvietistickým, nýbrž že to je život otevřený druhému, to jest život neustále vystřízlivující, že bytí – v opaku k tomu, co říkají tak mnohé uklidňující tradice – nikdy není svým vlastním *raison d'être*, že proslulý *conatus essendi* není pramenem veškerého práva a veškerého smyslu.

<sup>2</sup> A v češtině – pozn. překl.