

BERNHARD CASPER

Míra lidství

Rosenzweig a Lévinas

PRAHA
1998

MYŠLENÍ PŘED TVÁŘÍ DRUHÉHO

Úvod do myšlení Emmanuela Lévinase

I.

Kdo chce uvádět do myšlení nějakého filosofa, bere tím na sebe obtížný i nebezpečný úkol. Neboť kdykoli je filosofické myšlení tím, čím být chce, nepodniká nic menšího, než že přemýšlí *o všem*; o všem, co vůbec jest a být může. Od doby, co tuto činnost lidského ducha známe, tkví důstojnost filosofování právě v tom, že při uchopování skutečnosti jde až do krajnosti; až k tomu poslednímu, co lidské myšlení vůbec dokáže nahlédnout. Proto se filosofování také nikdy neděje bez ohledu na vědy, na množství jednotlivého vědění, jež je lidem dané doby dostupné. Přesto se však děje tak, že toto množství vědění je ještě jednou prostoupeno posledními otázkami člověka po sobě samém a po světě v celku; oněmi posledními otázkami, jež se třeba Kant pokusil vyjádřit takto: „Co mohu vědět? Co mám dělat? V co mohu doufat? Co je člověk?“¹ Uvádět do myšlení určitého filosofa znamená vstupovat s ním do těchto posledních otázek i do toho, co vzhledem k těmto posledním otázkám nazírá. A to je obtížný úkol, neboť se to může dít jen tak, že s ním projdeme celek jeho myšlení. Úvod do nějakého myšlení se podobá úvodu do uměleckého díla. Do Beethovenovy symfonie lze uvádět také jen tak, že ji uváděnému nakonec celou přehrajeme. Můžeme mu to jistě ulehčit tím, že ho na to a ono upozorníme – a to nikoli zvenčí, nýbrž během společného procházení tím, co se v oné symfonii děje.

Krásu uměleckého díla můžeme ukázat jen skrze ně samo – a právě tak i pravdu určitého filosofického myšlení. V tom tkví obtížnost takového uvádění – i jeho ohrožení. Neboť zde můžeme snadno

¹ *Logik. Einleitung.* Cit. podle I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, sv. III, vyd. W. Weischedel, Darmstadt 1959, str. 448.

nedostřelit a jisté aspekty už pokládat za celek. Anebo přestřelit a výsledky přednášet bez náležitého vykázání.

Protože ve filosofování jde o poslední otázky člověka, je třeba se filosofickým myšlením zabývat. A dnes, v době globální krize, je to nutnější než kdy jindy, aby člověk mohl zůstat lidským a nestal se jen míčkem ve hře slepých průběhů.

Proto a v tomto kontextu si také chci dovolit uvádět do myšlení Emmanuela Lévinase, jemuž se v tomto desetiletí všude po světě věnuje větší a větší pozornost; a to proto, že se právě od jeho myšlení očekává pomoc v krizi, do níž se naše lidské bytí po celém světě očividně dostalo.

II.

Jak se ale do myšlení tohoto filosofa nyní dostat? První záchytné body snad poskytnou životopisná data. Lévinas, narozený 1906 v Kaunasu, je litevský Žid. Jako školák zažil v Charkově ruskou revoluci. Ale jako student se – s východním židovstvím v srdci – přiklonil k západoevropské filosofii, tj. zejména k Husserlově fenomenologii a k myšlení Martina Heideggera. Mezi Lévinasovými vědeckými výkony se vždycky oceňuje, že ještě než se stal francouzským občanem, patřil mezi první, kteří Francii seznámili s Husserlovou fenomenologií, tou velkou kulturou bezpředsudečného popisu, jak ji kdysi nazval H. Lübbe.

Hlubší stopu v tomto životním běhu však jistě zanechalo to, že léta 1940 až 1943 strávil ve speciálním táboře pro židovské zajatce v Německu. A že mu v téže době nacisté zavraždili otce, matku, všechny sourozence a většinu příbuzných.

Pro toho, který se vrátil z této krajní hranice lidského domů, začíná pak po Druhé světové válce – a snad právě proto – období nového a vlastního myšlení, jež sice nezapře svůj původ ve fenomenologii a v myšlení Heideggerově, jež je však proměňuje do rozhodně nových základních náhledů. To se zprvu projevilo v přednáškové řadě *Le temps et l'autre* v kroužku Jeana Wahla v roce 1946, potom v hojně překládaném Lévinasově hlavním díle *Totalité et Infini* (1961), v jeho druhém hlavním díle *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) a vedle toho v řadě dalších, menších textů, včetně textů o židovství a výkladů Talmudu.

To jsou tedy vnější data. Dávají už sice jistý vhled, ale kdybychom zůstali jen u nich, řekla by nám málo. Významnější přístup k jeho myšlení získáme, vyjdeme-li z toho, že se Lévinas svým „novým myšlením“ – nazvěme je tak – jež se rozvíjí z fenomenologické půdy, staví proti jistému základnímu rysu západního myšlení. Ten je podle Lévinasova názoru veskrze určuje a zdá se mu být nejen neblahý, ale zatarasující přístup k té krajní pravdě, jakou je myšlení vůbec s to zahlédnout.

Jaký základní rys to je? Zde budeme asi muset trochu odbočit. Položíme-li si otázku, na čem nejvíce záleží řeckému myšlení, z něhož se naše západní odvozuje, dojdeme vždycky k tomu, že mu jde především a hlavně o to myslet všechno v jednom. „Bytí jest a nebytí není,“ zní jedna z rozhodujících vět západního filosofování.² Nebytí je zdání. A proto také, domnívali se eleaté, není možný pohyb. Bytí se však dá myšlením uchopit. Proto pak také došlo k té slavné rovnici, jak ji vyslovil Parmenidés: *To gar auto estin noein te kai einai.* (Myslet a být je však totéž).³

Proč však chtějí lidé všechno myslet jako Jedno, jako to jedno, jemuž dali Řekové název „bytí“? Což svět není mnohotvárný? Není snad Jedno právě to jiné? Nejsou snad věci rozličné?

Myšlení má sklon všechno shrnovat do jednoty a v jednotě všechno dohromady také vidět, protože si skutečností jednotlivého nemůže být vůbec jisto, dokud nepochopilo celou souvislost, koneckonců tedy totalitu všeho jsoucího. Dokud lpím na jednom jediném předmětu poznání, třeba na jednom opěráku cášského domu, který mne zaujal, dotud jsem ještě vůbec nepochopil, co to je. Teprve když ho vidím v souvislosti celé budovy, v protikladu k oknům, v souhře s tíhou klenby a otevřeností prostoru, chápu, co to je. Tak je tomu i s poznáváním „částí“ a „celku světa“. Hledání širších souvislostí, v nichž něco stojí, patří bytostně k hledání pravdy. Na samém konci dějin západní filosofie to Hegel formuloval tak, že pravda může být jen „systém pravdy“.⁴ Souvislost, tento předpoklad tradované filo-

² Viz H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Tübingen 1951, str. 231.

³ Tamt.

⁴ „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn.“ *Fenomenologie ducha*, předmluva. Cit. podle G. W. F. Hegel, *Jubiläumsausgabe in 20 Bänden*, sv. II, Stuttgart 1951, str. 14.

sofie, však musí být koneckonců *jediná*, souvislá a koherentní, neboť přece i sama pravda musí být nakonec *jediná*, abychom se na ni mohli spolehnout.

Tato základní struktura západního myšlení a tím daná interpretace skutečnosti je Lévinasovi důvěrně známá. V této intencionalitě, jež zakládá myšlení, však zároveň objevuje jistý mocenský nárok. Ten může ostatně doložit např. závěrem 12. knihy Aristotelovy *Metafysiky*, kde Aristotelés hovoří o tom, že jsoucí nechce být špatně spravováno (*kakós politeuesthai*). Aristotelés k tomu cituje Homéra: „Panství mnohých je od zlého. Jeden ať je vladař.“⁵

Je vskutku nápadné a dosud zůstalo téměř nepovšimnuto, že se zde k vyjádření toho, co znamená filosofovat, užívá slovo politického jazyka: *politeuesthai* – vládnout, spravovat. A tak jako může státu vládnout jen ten, kdo ho má, jak říkáme, „v hrsti“, tj. kdo ho ovládá jako jedno a kdo ho tak má prohlédnutý, tak vládne také myslitel. Jednota bytí jsoucího, kterou se pokouší myslet, je podmínkou, aby mohl mít v hrsti i jednotlivé jako poznané. Dalo by se říci, že Lévinas už u Řeků objevuje Baconovu maximu, že *scientia et potentia in idem coincidunt* (vědění a moc spadají vjedno).⁶

Snaha myšlení po jednotě poznávaného je pochopitelná a prokázala se úspěchem. Nedostáváme souvislosti světa do rukou jen podle této struktury intencionality? Avšak bude toto snažení právo i té nejkrajnější pravdě, k níž můžeme proniknout?

Lévinas odpovídá, že nikoli, pokud bytí jsoucího pochopíme jen a výhradně jako podstatu, substanci. A to bylo ovšem, jak se zdá, pravidlem pro pochopení bytí v západní metafyzice, jež dospěla k nejvyššímu dovršení v novověké apoteóze práce.

Prací bere člověk do vlastnictví skutečnost, jež se mu nabízí jako látka, a dělá z ní tak substanci, „věc“, kterou má v ruce, kterou zabral a která je jeho vlastní.⁷ Chápe-li se ovšem práce sama jako poslední cíl, zůstává člověk s touto jím vlastněnou substancí sám. Práce a vypracování světa jakožto poslední cíl znamená neschop-

⁵ Aristotelés, *Metafysika* 1076a.

⁶ F. Bacon, *Opuscula philosophica. Werke*, V, str. 129 n. Cit. podle R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, III, Berlin 1930, str. 618.

⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961 (= *TI*), str. 131 n. [česky *Totalita a nekonečno. Esej o extérioritě*, Praha 1997 (= *TN*), str. 138].

nost vůbec transcendovat.⁸ Prací se sice zajišťují proti nejistotám života, neboť si zabezpečují substanci, kterou mám jistou (nebo zdánlivě jistou). Právě toto jisté, co jsem si vypracoval, nemůže však mému životu dát jeho „poslední význam“.⁹ Bytí jsoucího napopak ve vlastněné substancialitě nakonec upadá v pouze anonymní „ono jest“ (*il y a*). Jsou tu jisté „věci“, které si lidé z látky vypracovali jako své jisté a které dnes průmysl nekonečně rozmnožuje. Ale tato faktičnost „ono je“, „vyskytuje se tu“ se nám představuje jen jako „ono prší“. Představuje se jako anonymní faktičnost, kterou Lévinas přirovnává k beztvárné přítomnosti antických bohů.¹⁰

III.

Chceme-li pochopit ten rozhodující krok k novému náhledu, tvořící jádro Lévinasova myšlení, musíme mít tuto charakteristiku metafyziky jako v sobě uzavřené metafyziky substancí, jako takového pochopení bytí, jež si člověk prací svého myšlení s konečnou platností přivlastnil, stále před očima.

Bytí, jež si ovládající je myšlení vypracovalo jako mnohotvárné, ale nakonec přisvojilo jen jako *jediné*, je anonymní. Ukazuje se jako anonymita výskytu, v níž stojí člověk jako ten, který je se sebou samým a s tímto výskytem substancí nakonec sám.

Ale ukazuje se skutečnost opravdu jen takto? To jest: je tento model substančního myšlení – vnitřně soudržný, neboť skutečnost opravdu chápe jako totalitu toho, co si zajišťující myšlení a práce přivlastnily (a vedl také k obrovským úspěchům přírodních věd a techniky) – vskutku celá pravda, anebo není?

Celá pravda to není, jak Lévinas ukazuje, protože je tu ještě něco jiného než takto vytěžené bytí jsoucího – je tu ještě Druhý. Dokonce proto, že ještě dřív, než je mi dána jakákoli skutečnost jako reflektovaná substance, je pro mne druhý dokonce tou původnější daností.

Uprostřed výskytových substancí mnou vypracovaných a zajištěných, a tudíž bez transcendence, se setkávám s druhým původně jako s tím, kdo se vymyká mému zacházení a moci – a přesto se na mne dívá a něco po mně chce.

⁸ *TI*, str. 133 (*TN*, str. 139).

⁹ *TI*, str. 120 (*TN*, str. 127).

¹⁰ *TI*, str. 134 (*TN*, str. 140).

To je třeba ještě vyjasnit. Neboť všechno záleží na tom, abychom tuto nejpůvodnější a prvořadou danost pochopili v její původnosti.

Žiji ve svém světě, který jsem v jeho předmětech otevřel. Tuto základní pozici porozumění bytí přebírá Lévinas od Husserla – ba, dalo by se říci, i od tradiční filosofie, která vždy viděla v myšlení – nebo ve středověku v duši – zdroj otevírání světa. V této základní figuře Lévinas následuje ještě i Heideggera, u něhož se toto otevírání světa ovšem vždy nově a dějinně děje jako bytí-ve-světě pobytu, tj. člověka, té bytosti, jíž v jejím bytí vždy nově o její bytí jde a tedy jde i o bytí samo.

Jako tu nejpůvodnější a dosud nespátranou nebo aspoň přehlíženou situaci vnímá však Lévinas to, že uprostřed takto otevřeného či vždy znovu otvíraného světa se ukazuje takové „jsoucí“, jež se každému otvírání světa, vycházejícímu z mého ego, vždy už vymklo: ten Druhý.

Nejtělesněji zakouším toto „jsoucí“ ve *tváři* druhého. Pomyslete třeba na obličej dítěte nebo cizince, který vás vážně o něco prosí. Na první pohled je tvář druhého světský předmět mezi jinými. Lze jej vyfotografovat jako každý jiný. Ve skutečnosti však už tvář druhého každé takto stanovující konstatování prolomila. Je to totiž živý obličej. Mluví.¹¹ Tvář druhého sama sebou říká něco, co já sám prostě říci nemohu. Proráží všechna moje apriori a nutí mne procitnout ze spánku, který mne poutal ke mně samému. Obličej druhého tak pro mne znamená tu první a nejpůvodnější, protože nezahrnutelnou zkušenost skutečnosti mimo mne: *relation originelle avec l'être extérior.*¹² Odtud je pak rázem jasný i význam podtitulu Lévinasova hlavního díla, *Essai sur l'extériorité*. Tou nejpůvodnější skutečností mimo mne není *to* druhé, jež bych vždycky znovu zahrnul do svého rozvrhu světa, nýbrž *ten* druhý.¹³ Jako taková původní a nezahrnutelná skutečnost mimo mne však druhý na jedné straně odpovídá na moji nekonečnou touhu po skutečnosti¹⁴ – na ten duchovní hlad (*désir*), který Lévinas ostře odlišuje od pouhých potřeb (*besoins*).

¹¹ *TI*, str. 37 (*TN*, str. 50).

¹² *TI*, str. 38 (*TN*, tamt.).

¹³ Srv. k tomu *TI*, str. 152 (*TN*, str. 156): „Tvář není modalitou této quidditas, není to odpověď na otázku, nýbrž korelát toho, co předchází každé otázce.“

¹⁴ *TI*, str. 134 (*TN*, str. 140).

Na druhé straně se však tato „odpověď“ neukazuje jako odpověď na určitou otázku, kterou *já* kladu. Neboť každá určitá otázka už něco předjímá – a odpověď by se mohla pohybovat jen v rámci toho, co je otázkou předem dáno. Kant to v předmluvě ke druhému vydání *Kritiky čistého rozumu* zřetelně ukázal.

Druhý, který se mi ve své tváři stává zjevným – v té tváři, jež na mne pohlíží a mluví – se mi ještě dřív, než jsem se mohl začít ptát, ukazuje jako *nárok*. Ještě původněji než nalézá třeba přírodovědec předměty svého bádání, které nemohl „udělat“, nacházím nárok, s nímž se setkávám ve druhém člověku; přesněji řečeno, jsem jím osloven a vyzván. Poznávám, že jsem sám postaven do otázky, zpochybněn¹⁵ – jako ten, který sám má čas, s nímž si musí něco počít. A to vůči druhému. Procitám k sobě samému jako k tomu, kterého zpochybnilo a oslovilo to, co stojí prostě mimo něho.

Zde si hned všimneme jednoho velmi důležitého rysu Lévinasova základního náhledu – totiž původní pasivity duchovních aktivit člověka,¹⁶ lze-li se vůbec takto paradoxně vyjádřit.

Novověká analýza odkrývání pravdy vycházela veskrze z „já myslím“ a z jeho aktivity – počínaje Descartovým *ego cogito* přes Kantovo „já myslím, jež musí moci doprovázet všechny mé představy“ až po Husserlovo schéma intencionality a Heideggerův rozvrh pobytu. Dokonce i Martin Buber popsal „vztah já-ty“ přinejmenším verbálně s naprostou samozřejmostí vycházející od já a jeho postojů, tedy od aktivity subjektu, jejímž zrcadlem jsou pak nepřechodná slovesa.¹⁷

Naproti tomu vnímá Lévinas ve vztahu k druhému jistou původní a nepřekonatelnou asymetrii. Druhý se mne původně týká ve své *maitrise a seigneurie*, ve své vysokosti a nepřekonatelné původnosti.¹⁸ Klade na mne nárok jako ta nejskutečnější a nejpůvodnější skutečnost. A teprve díky tomuto nároku se mohu stát sám sebou.

¹⁵ *TI*, str. 58 (*TN*, str. 69).

¹⁶ Viz také E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982 (= *DVI*), str. 260: „...implicitní vědomí, předcházející každou intenci..., to není akt, nýbrž čistá pasivita.“

¹⁷ Viz M. Buber, *Werke*, I, München 1962, str. 80.

¹⁸ *TI*, str. 75 (*TN*, str. 85); viz také S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978, str. 122, 202, 256, 287, 291.

Tento nárok, který promlouvá do mého nekonečného duchovního hladu po skutečnosti, má však svůj *etický* smysl. Neboť přirozeně mohu s druhým, který se mi zjevuje ve své tváři, jež na mne pohlíží a jež ke mně mluví, zacházet jako s předmětem ve světě. A to konečkonců znamená, že ho zabývám, jak Sartre ve svých analýzách mezilidskosti v *L'Être et le néant* přece ukázal. Domníval se přitom, že to je jediná možnost, jak s druhým zacházet, chci-li si uchovat svoji svobodu.

Tvář druhého mi říká: můžeš mne zabít. Podle Lévinase však zároveň říká: nezabiješ! Dokonce: nemůžeš mne zabít. Neboť i kdybys mi vzal můj tělesný život, nemůžeš odčinit, že jsem se na tebe díval. A budu se stále dívat. Kain se nikdy nezabaví tváře svého bratra Ábela.

Jak ale nazvat tuto původní situaci, v právě vyloženém smyslu původnější, než je zkušenost světa? Situaci oslovení druhým, který se naprosto vymyká mé moci a přece se mne nevyhnutelně týká? Tuto dále už neredukovatelnou základní situaci lidství nazývá Lévinas *être otage pour autrui*, být rukojmím za druhého.¹⁹ Kdo je rukojmím pro druhého, ručí svým životem za to, že to se životem druhého dobře dopadne. A jenom tím, že to se životem druhého dobře dopadne, se může sám stát svobodným.

Není to však skutečně základní situace člověka v dějinách? Základní situace, jež je ovšem dnes úplně zřejmá?

Není naší základní situací, do níž se všechno ostatní teprve vnáší a na níž všechno ostatní závisí, skutečně právě to, že se každého z nás týká druhý člověk, kterého bychom mohli – a přece nemohli – zabít? A že z této situace musíme dobře vyjít, což můžeme jenom společně? Díky vítěznému tažení novověkých věd máme dnes hmotný svět do značné míry v rukou. Do té míry, že bychom s prostředky, které máme už dnes, mohli ze Země udělat mrtvou planetu, na níž veškerý život vyhasl. Stane se to, nebo nestane? To závisí doslova na tom, jak se *spolu dostaneme dál*; jak budeme právi nároku, ježž na nás klade tvář druhého člověka, – anebo nebudeme. Už zde není obtížné vidět, co asi znamená heslo, že Lévinas nahrazuje ontologii etikou – heslo, jež jako každé heslo má i svá úskalí. Míni se jím, že tou krajní skutečností, již je třeba promyslet a v níž člověk stojí,

¹⁹ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1978 (= *AQE*), str. 150. Viz též Strasser, cit. d., str. 311 n.

není prostě výskyt předmětů a jeho řád a zákony, nýbrž otevřená skutečnost nároku, který na nás klade druhý a v němž musíme obstát, – situace rukojmího za druhého. To je doslova ta nejskutečnější skutečnost.

IV.

Zde se pro myšlení otevírá takové porozumění skutečnosti, jež vcelku vede dál a dál. Nejzřetelněji je to vidět na porozumění *času*, jež z této vážnosti vůči základní situaci člověka vychází.

Od Aristotela se čas chápal jako *arithmos kinéseós*, *numerus motus* – jako počet pohybu.²⁰ Všechno, co vnímáme, je v pohybu. Vzniká a zaniká. Řečeno scholastickým termínem, je to *jsoucí in permixtione potentiae*. Tuto trvající proměnu, růst a úpadek, již máme nejzřetelněji před očima třeba na biologickém růstu a úpadku nějaké rostliny, lze periodizovat. Můžeme ji rozdělit do fází a tak počítat. V neživé oblasti je klasickým příkladem takového pohybu místní pohyb. Země se pohybuje kolem Slunce. Tento pohyb periodizujeme. Dělíme jej na fáze, úseky, jež se pak analogicky – anebo v číselné podobě – objevují na našich hodinách. Ručička hodin vykonává analogický spojitý pohyb, který dělíme a počítáme. Ale ten, kdo počítá, je *nús*, duch. Shromazuje souvislé fáze pohybu do jednoho celku. Zhruba řečeno, v celém západním myšlení byl čas pochopen podle tohoto modelu rozděleného souvislého pohybu. S nezbytným zjednodušením lze říci, že teprve Heidegger se ve slavném díle *Bytí a čas* pokusil pochopit čas jinak, totiž jako čas pobytu. Jako čas člověka, který jakožto pobyt toto své vlastní nezapustitelné bytí jako on sám rozvíjí ve svobodě k smrti. Jsem můj život, který se prostírá od mého narození do smrti. A v tomto svém pobytu se vztahuji k sobě samému. Tak rozvíjím svůj čas – čas, který žiji já a jen já, složeninu přítomnosti, minulosti a budoucnosti, jež je jen a jen moje vlastní: čas, v němž jsem vlastně tu.

Ale i u Heideggera je čas, jak se rozvíjí ve třech ekstázích budoucnosti, přítomnosti a minulosti jako mnou ustavovaný vlastní čas, zprvu (tj. v *Bytí a čase*) ještě myšlen z *mého* pobytu. Je v tomto smyslu myšlen jako synchronizující totalizování.

²⁰ Aristotelés, *Fysika*, 219b2.

Co se však děje tam, kde se setkávám s druhým, který je pro mne tou původní „exterioritou“?

Toto mé synchronizování se tu láme, vzniká „trhlina“, *rupture*.²¹ Děje se to, že moji cestu zkříží cizí čas.²² Ve tváři druhého, před níž jsem pozván a jíž musím odpovídat, mne oslovuje jiný čas, čas druhého, jenž není mým časem, nýbrž je vůči němu zcela transcendentní. Tuto původní situaci nazývá Lévinas situací diachronie.²³

Čas jako čas vědomí se mi vždy ukazuje jako čas možného,²⁴ totiž jako vědomím do budoucna rozestřený prostor, který mohu předjímat. Naopak v setkání s druhým se setkávám s časem ležícím mimo mé možnosti (*au-delà du possible*),²⁵ který tudíž prolamuje i mé totalizování. Dostávám se do „vztahu k nezahrnutelnému“ (*relation avec le non-englobable*).²⁶ Jak druhého беру vážně a přijímám, ukazuje se tu (v převzetí závazku odpovědět mu – a to jemu samému) úplně otevřená, nepředvídatelná budoucnost, jež se mne týká právě tak jako ta „skutečnější“ skutečnost, jíž jsme si v našem „nečistém“ všedním vědomí dobře vědomi. Neboť *jaká* tato budoucnost mezi druhým a mnou bude, na tom přece všechno záleží.

Tento rozdíl mezi časem ustavovaným mojí synchronizací a tím, jenž se děje jako diachronie mezi druhým a mnou, se v Lévinasově díle objevuje znovu a znovu. V čase ustavovaném synchronizováním je re-prezentováno všechno jsoucí.²⁷ Je zpětně zahrnováno do přítomnosti, v níž sám už stojím. Naopak v čase, který se děje diachronicky, se mi prezentuje tvář druhého.²⁸ Jak se mne dožaduje a jak se já stavím k odpovědi na její výzvu, dává se mi – přesněji: nám – nová, předtím netušená a nezkonstruovatelná budoucnost i přítomnost. S tímto náhledem do nové časovosti, jíž dosud nikdo nevěnoval pozornost a jež se ukazuje jako časovost diachronicky se dějících dějin mezi druhým a mnou, úzce souvisí také „fenomén“ *plodnosti*, který je jedním z jader Lévinasova myšlení. Jak se svým smrtelným životem přijímám předvolání před tvář druhého, stávám

²¹ *TI*, str. 177 (*TN*, str. 179).

²² *TI*, str. 278 (*TN*, str. 269): „k času, kterým prochází“.

²³ Viz např. *AQE*, str. 179, 210 n.

²⁴ *TI*, str. 257 (*TN*, str. 252).

²⁵ *TI*, str. 258 (*TN*, tamt.).

²⁶ Tamt.

²⁷ Viz např. *AQE*, str. 210.

²⁸ *TI*, str. 258 (*TN*, str. 253).

se plodným. Jsem plodný tím, že aktivně vstupuji pod nárok být rukojmím za druhého, že ho přijímám jako jeho samého a přijímám i jeho čas – ale přitom tak, že to není jen pouhé přijetí ve smyslu holého *laissez-faire*, nýbrž neustálá starost o to, aby se ten druhý stal svobodným, a tak jsem dospěl ke svobodě i já.

Paradigmatem plodnosti je otcovství.²⁹ Neboť otec říká ano k dítěti, jehož čas není časem otce. Přitakává k času druhého, dokonce jej tímto svým souhlasem teprve umožňuje. Svým přitakáním tvoří otec a matka dítě z ničeho tak, jako stvořil Bůh z ničeho svět. Dávají ze svého, aby vzniklo jiné. Otec a matka však nepřitakávají dítěti a času dítěte, jenž je a v radikálním smyslu zároveň není jejich časem, právě ve smyslu pouhého přijetí nezbytnosti, pouhého nechat být. Stávají se tím naopak rukojmími za dítě. Toto rukojemství za druhého je však jen „tvrdé jméno pro lásku“.³⁰ Právě v takto pochopené lásce, jež umožňuje druhému jeho čas a tím i náš čas společně, se život stává plodným. Anebo z jiné stránky „plodnost otevírá nekonečný a nespojitý čas“ (*la fécondité ouvre un temps infini et discontinu*).³¹

V.

Zde se konečně dostáváme i k novému *porozumění dějinám* jako porozumění té nejkrajnější skutečnosti, jaká se děje.

Celek skutečnosti se vpsledku neukazuje jako substance, výskyt předmětného, tj. ve strukturách materiálního, jež může člověk analyzovat v reprezentovatelné přítomnosti. Tím není nijak vyloučeno, že se ukazuje *také* jako substance. Avšak to „nejsouhrnnější“ ve smyslu neohraničitelné skutečnosti, to nejzazší, k čemu se myšlení může dostat, se ukazuje jako dějiny, jež se dějí mezi druhým a mnou. Říkáme-li „dějiny, jež se dějí mezi druhým a mnou“, čas, který se děje mezi druhým a mnou, soustředujeme se na vlastní jádro a nijak nepopíráme, že se tyto dějiny dějí také mezi *druhými* a mnou, že tedy musíme brát v úvahu i „třetího“.³² Tento další ohled

²⁹ Srv. k tomu *TI*, str. 225 (*TN*, str. 222).

³⁰ Lévinas v televizním interview 12. 3. 1982 *Geisel für den Anderen – Der jüdische Philosoph E. Lévinas*. (Česky: E. Lévinas, *Být pro druhého*, Praha 1998.)

³¹ *TI*, str. 277 (*TN*, str. 268).

³² O „třetím“ v Lévinasově díle viz např. *TI*, str. 276 n. (*TN*, str. 251, 267 n.).

však zde zastíníme a soustředíme se na vlastní jádro. Jsem rukojmím pro druhého, jsem předvoláván před tvář druhého, a jak si to uvědomuji, otevírá se můj čas do jeho času. Jsem předvolán do odpovědnosti. Dá se však toto předvolání samo ještě nějak odůvodnit? Dá se pevně uchopit v nějakém faktu, na nějž bychom přišli, sledujícíe nazpět časovou řadu, jak ji dosud známe? Jinak řečeno: dá se základní naladěnost naší odpovědnosti za druhého objasnit analýzou nějakých příčin? Může nějaká příčinně analytická věda, třeba psychoanalýza, podat vysvětlení, proč se základně nacházíme v situaci odpovědnosti za druhého? Odpověď musí být záporná. Už proto, že kdyby se takové příčinné vysvětlení našlo, byl by tím ten druhý přece opět zahrnut do systému, ovládaného monologickým rozumem. Nebyl by ničím jiným než případem toho faktu, jež jsme vysvětlili a máme tedy v rukou.

Právě to však není ze samé povahy toho, co se tu ukazuje, možné. Proto se žádnou duchovní archeologií, žádným vykopáváním základů nemůžeme dostat na kořen té prvořadě situace, že jsme v odpovědnosti. Naopak, jako lidé v této odpovědnosti za druhého už vždycky jsme. Nebo chceme-li to vyjádřit v jeho časovosti: pokud se cítíme odpovědny za druhého, cítíme, jak nás nese a zakládá jistá minulost, jež každou nitročasovou minulost přesahuje, jakési *profond jadis jamais assez jadis* („hluboké kdysi, nikdy dost kdysi“) nebo hluboké „vždycky už“, jak Lévinas říká s Paulem Valérym.³³

Zároveň jsme však předem odkázáni do nějaké budoucnosti, jež se mé moci sám sebe rozvrhovat vymyká: *un futur jamais assez futur, plus lointain que possible* („budoucnost nikdy dost budoucí, vzdálenější než je možné“).³⁴ Neboť ani to, oč mi jde, když se postavím k odpovědnosti za druhého, nemohu prostě sám intencionálně zahrnout. Není to nic, co bych mohl teleologicky dokončit tak, jak mohu nějaké řemeslné či umělecké dílo, jež dělám, dovést do konce, k jeho *telos*, a tak dovést. Není to ani něco, co by takto teleologicky mohl dovést ten druhý a já bych se stal pouze jeho nástrojem. V převzetí odpovědnosti za druhého jde naopak o to, abychom byli společně *svobodní*, anebo také abychom byli společně

³³ E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974³ (= DEHH), str. 198. Viz také AQE, str. 179: „un temps n'entrant pas dans l'unité de l'aperception transcendentale“.

³⁴ TI, str. 232 n. (TN, str. 227).

zachráněni, spaseni. Jde o to, aby naše vzájemné dějiny dobře dopadly; přesněji řečeno, aby společné dějiny všech lidí dobře dopadly. Kdykoli se v jednotlivém případě poštěstí, aby vzájemné dějiny, otcovství, plodnost, dobře dopadly, děje se tu v náznakovém předjímání ona „budoucnost vzdálenější než všechno možné“.

To ovšem znamená, že dějiny mého odpovídání na předvolání tváří druhého jsou dějiny vzorové, paradigmatické. Odehrávají se mezi jakýmsi pra-stavem – nepamětným, se samým lidstvím vždy již daným a potud lidství dějinně přesahujícím nárokem – a nějakou nevymyslitelnou a potud dějiny rovněž přesahující svobodou, již „je třeba dovést“. „Je třeba dovést“ dáváme do uvozovek, neboť to právě nelze myslet teleologicky. Lze to myslet jen jako ryzí dar.

Mohli bychom také říci, že se dějiny mého rukojemství za druhého, které pro mne vzházejí před tvář druhého, ukazují jako paradigmatické dějiny mezi *próta* a *eschata*, mezi těmi „prvními“ a „posledními“ věcmi. Biblicky řečeno, mezi stvořením a vykoupením, mezi stvořením člověka, tj. mezi uvolněním člověka jemu samému jako svobodě, a vykoupením jako „budoucím, vzdálenějším nežli všechno možné“, jež se nás také v převzetí odpovědnosti za druhého týká intenzivněji než kdekoli jinde. Oč jiného by nám také společně mohlo jít?

Právě v tomto náhledu do zároveň „protologické“ i „eschatologické“ struktury paradigmatického dění mezi druhým, jenž mne vybízí do odpovědnosti, a mnou se Lévinasovo myšlení setkává s *Hvězdou vykoupení* Franze Rosenzweiga. O té se v předmluvě k *Totalitě a nekonečnu* ostatně říká, že „je v této knize přítomna příliš často, než abych ji mohl citovat“.³⁵

VI.

Právě toto vyjasnění povahy dění mezi druhým, který mne předvolává do odpovědnosti, a mnou potom otevírá také přístup ke *vztahu k Bohu*.

Jak totiž zakouším, že se mne nepamětný závazek odpovídat druhému týká? Zakouším, že se mne týká nekonečně – a to má několikýrý smysl. Předně ten, že s tímto závazkem, který mne ve

³⁵ TI, str. XVI (TN, str. 16).

tváří druhého oslovuje, nebudu nikdy hotov. Odpovídání jakožto odpovědnost není úkol, který by se dal vyřídit a mít jednou jako uzavřený za sebou. Naopak jej mám jako úkol vždy ještě také před sebou, a nikdy jsem zde neudělal dost. Čím vážněji odpovědnost přebírám, tím je větší. Jak se nechávám předvolat tváří druhého, dostávám se do jakési „infinice“,³⁶ odpovídající nekonečné povaze touhy (*désir*), jež člověka činí člověkem.

Nicméně se tato infinice nikterak neukazuje jako pouhý *regressus in infinitum*. Když totiž odpovídám na předvolání pocházející z „exteriority“ druhého, když se do toho pouštím, zakouším zároveň, že toto převzetí odpovědnosti má smysl, který jsem já neudělal ani nezkonstruoval. Ten se ukazuje jako krajní a nepřekročitelný smysl, v němž jsou přítomna *próta* i *eschata* – aniž by se ovšem dala jakkoli zvěcnit, tj. objektivovat. Kdykoli však přejímám odpovědnost, vím, že tu jde o první závazek a o poslední smysl. To ovšem znamená, že v převzetí odpovědnosti, jež se vždy děje jen v okamžiku, se mne dotýká ten nepodmíněný, nekonečný smysl, na nějž se mohu prostě spolehnout a který si takto mohu i jako já sám vzít „za vlastní“. Můj vlastní čin odpovědnosti se tedy vykazuje jako vyvolaný a potud i umožněný nekonečným nárokem. Ten se však právě neukazuje jako něco cizího, na mne pouze vloženo, nýbrž jako to, co právě já sám chci. Nastává, jak Lévinas s ohledem na Kantovo položení otázky vysvětluje, „proměna heteronomie v autonomii“. Tento „návrát“, tato „proměna“ (*retournement*) je „sám způsob, jak se děje Nekonečno“.³⁷ Způsob, jak se nekonečné, *ten* Nekonečný stává – anebo jinak: přechází, jde kolem. Formulace prozrazuje, zdá se mi, původ z biblického: Bůh jde kolem.³⁸

Fenomenologicky však ukazuje velice přesně časovou povahu zkušenosti nekonečného smyslu, zkušenosti Boha. Odpovědnost za druhého a za druhé mohu převzít jen tehdy, pokud mne skrze tvář druhého osloví nekonečný smysl. Když se pro něj rozhoduji, nekonečný smysl se mne dotýká – a zároveň se zase stahuje, právě protože se nedá zahrnout do žádné reprezentovatelné přítomnosti.

³⁶ *TI*, str. 5, 257 (*TN*, str. 21, 252); srv. Strasser, cit. d., str. 189 n., 295, a *AQE*, str. 183 n.

³⁷ *AQE*, str. 189.

³⁸ Srv. *Gn* 18,3; *Ex* 12,13; *1Kr* 19,11.

Lévinas jednou řekl německy, že když přejímám odpovědnost za druhého, „napadá mne Bůh“.³⁹ Neboť pro mne jakožto bytí k smrti otázka přece zní: Proč to dělám? Proč se vystavuji času druhého? Proč za něj nasazuji život? – „Bůh jde kolem.“

Odpovědnost je tak tím „polem, kde se nekonečné pouští do konečného, aniž by zapřelo svoji nekonečnost“.⁴⁰ Proto je také ono *me voici* – „Hle, jsem zde“, jímž se k odpovědnosti stavím – samo o sobě „náboženské“.⁴¹ Je už o sobě svědectvím (*témoignage*) pro nekonečný smysl, jímž se „oslavuje sláva Nekonečného“.⁴²

Všechno tu ovšem záleží na tom, že tato zkušenost Boha v převzetí odpovědnosti je veskrze „zprostředkována“ druhým; slovo „zprostředkovat“ tu však rozhodně nesmíme používat v Hegelově smyslu. Neboť druhý se právě ukazuje jako nezahrnutelná exteriorita. Měli bychom proto možná raději říkat, že k převzetí odpovědnosti mohou být *podnícen* (*veranlasst*) pouze druhým.

V jedné ze svých posledních publikací poukázal Lévinas na to, že se také intencionalita obsažená v bázni Boží ukazuje jinak než každá jiná intencionalita. Použijeme-li známých příkladů Jaspersových a Heideggerových: bojím se psa a mám úzkost o *svůj* pobyt tváří a Heideggerových: bojím se psa a mám úzkost o *svůj* pobyt tváří v tvář nicotě. V obou případech, strachu i úzkosti, se intencionalita obrací zpět ke mně. Úplně jinak je tomu však v aktu, který vyjadřuji větou: „Bojím se Boha.“ Neboť v této bázni mám starost o druhého. Jde mi nepodmíněně o jeho spásu. A jen jakoby mimochodem, aniž bych to přímo intendoval, dostávám tím i svoji svobodu.

VII.

Na základě toho, co jsme v tomto krátkém úvodu mohli spatřit, se mi zdá být málo, řekne-li se, že význam Lévinasova díla tkví v tom, že nahrazuje ontologii etikou. Neboť oba pojmy, „ontologie“ i „etika“ – ten první ostatně velmi mladého data – zůstávají v kontextu onoho myšlení, jež se od Řeků až na práh naší přítomnosti obracelo především k analýze výskytu předmětnosti.

³⁹ TV interview, viz pozn. 30.

⁴⁰ Formulace v návaznosti na Strassera, cit. d., str. 337.

⁴¹ Viz Strasser, cit. d., str. 316, a *AQE*, str. 186. Lévinas tu výslovně odkazuje na *Iz* 6,8.

⁴² *AQE*, str. 186.

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.