



Totalitarismus a nekonečný čas plodnosti¹

Robert Bernasconi —
Pennsylvania State University

Za slovy titulu *Totalita a nekonečno* se skrývají dvě vlastní jména: Hegel a Descartes. „Totalita“ odkazuje k Hegelovi, který byl podle Levinasovy interpretace přesvědčen, že „bytosti získávají smysl pouze na základě Celku dějin, který je mírou jejich reality a který do sebe zahrnuje lidi, státy, civilizace, samotné myšlení i myslitele“.² Slovo „Nekonečno“ je převzato od Descarta a Levinas je pojímá jako pojmenování toho, co tento celek přesahuje. Spojka „a“, která oba tyto výrazy spojuje, nás vede k samotnému jádru Levinasova metodologického přístupu. Kniha není nazvána *Totalita nebo nekonečno*, přestože mnoho čtenářů tento způsob četby volí. V jednom raném nástinu této knihy se uvádí titul *Celek nebo nekonečno (Le tout ou l'infini)*.³ Přejech od spojky „nebo“ ke spojce „a“ nás zásadním způsobem poučuje o tom, jak Levinas chápe protínání nekonečna s konečným, protínání, které dalece přesahuje jen onen očividný pokus postavit titul *Totalita a nekonečno* (kde „nekonečno“ vposledku znamená „nekonečný“ čas) do kontrastu k *Bytí a času*. Nekonečný čas nenahrazuje čas souzení dějin, tedy hegelovský čas v Levinasově pojetí. Nekonečný čas eschatologicky narušuje všechny totalizující koncepce dějin. Nekonečno tedy není chápáno jako alternativa vůči totalitě; nestojí proti ní v tom smyslu, že by nekonečno (*infinite*) znamenalo ne-ukončenost (*non-finite*). Jak Levinas vysvětluje v Předmluvě: „Toto cosi, jež přesahuje totalitu a objektivní zkušenost, se nicméně nepopisuje čistě negativně. Odráží se uvnitř totality a dějin, uvnitř zkušenosti.“⁴

- 1 Z anglického originálu *Totalitarianism and the Infinite Time of Fecundity* přeložil Josef Fulka.
- 2 Levinas, E., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. 2. éd., refondue et complétée, Paris, Albin Michel 1976, s. 243.
- 3 Levinas, E., *Oeuvres 2. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Ed. R. Calin – C. Chalier. Paris, Grasset-IMEC 2009, s. 262.
- 4 Levinas, E., *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. Přel. M. Petříček jr. – J. Sokol. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 11; dále citováno jako TN.





Descartes a Hegel ovšem představují pouze referenční body a výrazy „totalita“ a „nekonečno“ v knize fungují jen jako formální struktury. Levinas jasně říká, že metodologie knihy si bere za vodítko pokus identifikovat konkretizace formálních struktur. Na rozdíl od Heideggera, který konkrétno (*existenziell*) podřizuje formálnímu (*existenzial*), však Levinas zkoumá konkretizaci těchto formálních struktur ve snaze dát jim jejich smysl, jejich směr (*TN*, s. 152 a 243). Druhý, třetí i čtvrtý oddíl *Totality a nekonečna* si dávají za úkol ukázat, jakým způsobem lze najít stopy transcendence právě tam, kde filosofové měli za to, že se mohou bez nějakého radikálního pojetí transcendence obejít. A jak kniha postupuje dál, takto identifikované vztahy se postupně začínou přibližovat formálnímu modelu transcendence jakožto přesahu, modelu, který Levinas stanovil již roku 1935.⁵ V *Totalitě a nekonečnu* se v tomto smyslu odráží vysvětlení předložené dříve v *Čase a Jiném*, avšak v této poslední uvedené knize nalezneme v každém z těchto tří oddílů úvahu o politickém státu, čímž se potvrzuje politický rozměr tohoto spisu.

O skutečnosti, že s konkretizací totality se setkáme v totalitarismu v širokém smyslu tohoto výrazu, nikdy nebylo pochyb, přestože zřejmě ne všichni Levinasovi vykladači vědí, jak se k tomuto faktu postavit, možná i proto, že samo toto slovo není v jeho knize nikde použito. Ale již v textu „Transcendence a výška“ Levinas hovoří o „totalitarismu či imperialismu stejného“.⁶ Nikdo, kdo byl obeznámen s rétorikou třicátých let, si nemohl nebýt vědom toho, že totalitarismus je víc než jen politický řád. Duch totalizace byl všudypřítomný: mluvilo se o totální válce, totálním nepříteli, totálním státu i totální mobilizaci.⁷ Jinak řečeno, totalitarismus není prostě jedno politické uspořádání mezi jinými, nýbrž určitá tendence, jež je přítomna i tehdy, když je Stát možné popisovat v termínech „nenásilné totality“, neboť sama tato nenásilnost žije z tyranie Státu (*TN*, s. 31). Tento fakt pomáhá vysvětlit, proč je Levinas podezíravý dokonce i vůči tomu, co Stát činí ve jménu univerzální spravedlnosti pro všechny. Totalitarismus, chápaný nejen jako jistá politická realita, ale také jako filosofické myšlení o realitě, dovedlo Levinase k otázce, kterou *Totalita a nekonečno* začíná: nevodí nás morálka za nos? Tato otázka je přirozenou reakcí na to, co nazývá „evidencí války“ (*TN*, s. 10), anebo, jak to rov-

5 Levinas, E., De l'évasion. *Recherches philosophiques*, 5, 1935–36, s. 377.

6 Levinas, E., Transcendence et hauteur. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 56, 1962, No. 3, s. 92–93; dále citováno jako TV. V *Totalitě a nekonečnu* Levinas používá výraz „imperialismus stejného“ (*TN*, s. 24). V „Transcendenci a výšce“ je totalitarismus definován jako „hierarchie univerzálního řádu“ (*TV*, s. 95). To pochopil již Jacques Derrida v textu z roku 1964: „Skrze ně [skrze fenomenologii a ontologii jako filosofie násilí] by celá filosofická tradice byla ve svém smyslu a ve své hloubce spřažena s útlakem a totalitarismem téhož.“ – Derrida, J., *Násilí a metafyzika*. Přel. J. Pechar et al. Praha, *Filosofia* 2002, s. 36.

7 Na „totální mobilizaci“ činí Levinas narážku tehdy, když hovoří o „mobilizaci absoluten“ (*TN*, s. 9).





něž označuje s nenápadným odkazem k holocaustu, „dnešním neúspěchem dobra“ (TN, s. 255). Na otázku morálky nelze odpovědět prostě poukazem na existenci „malého dobra“, neboť to, co po sobě následující války zpochybnily, je právě hodnota takovýchto činů.⁸ Je pravda, že roku 1982 Levinas definoval totalitární stát jeho snahou potlačit tvář Druhého (Entre nous, s. 125). Tvář Druhého se totalitarismu vzpírá. V *Totalitě a nekonečnu* však takto ještě odpovědět nelze, neboť východiskem této práce je tvrzení, že v kontextu totalitarismu je zpochybněna etika.

Chci zde tvrdit, že primárním místem odporu vůči totalitarismu je v *Totalitě a nekonečnu* rodina, a nikoli etika tváře, a to proto, že tím, co zajišťuje etiku, je plodnost, jejímž zdrojem je právě rodina. Co vede Levinasovu pozornost k rodině, je fakt, že plodnost je rovněž podstatným zájmem Státu. Když se Levinas snaží odpovědět na tyranii politiky, která je „ponechána sama sobě“, neobrací se k etice, nýbrž k „nenahraditelné jedinečnosti já, která se uchovává proti státu“ a která „vrcholí plodností“ (TN, s. 268). A kromě toho, pokud nenahlédneme, že Levinas hned dvakrát navrhuje pojednat to, co nazývá „tématem“ své knihy, totiž otázku osudu morálky se zřetelem ke zjevné setrvalosti války (TN, s. 17), právě z perspektivy nekonečného času plodnosti, nepodaří se nám potom pochopit argument stmelující celou *Totalitu a nekonečno*. Na konci čtvrtého oddílu tedy Levinas uznává, že nebyť nekonečného času plodnosti, dobrota by byla „subjektivitou a bláznovstvím“ (TN, s. 251). A ke konci Závěrů celé knihy nám říká, že o tom, že „mravnost a skutečnost se sbíhají“, jsme ujištěni právě díky nekonečnému času plodnosti (TN, s. 273).

Mnoho vykladačů stále zarputile čte *Totalitu a nekonečno* jako knihu věnovanou primárně etice vztahu tváří v tvář.⁹ O tom, že tvář Druhého je pro Levinase konkretizací nekonečna, není žádných pochyb, avšak nejde o primární konkretizaci nekonečna v *Totalitě a nekonečnu*. Tuto primární konkretizaci lze najít v plodnosti – Levinas toto tvrzení jasně naznačuje, když pro čtvrtý oddíl volí titul „Za hranicemi tváře“ a vysvětluje jej ve smyslu nekonečného času. To, že plodnost je primární konkretizací transcendence, či přesněji toho, co Levinas označuje jako „excendence“, tvrdil již v *Čase a Jiném*, kde napsal, že „jistým způsobem jsem své dítě“.¹⁰ A z této formulace, jež se v *Totalitě a nekonečnu* opakuje ve formě výroku „své dítě nemám, své dítě jsem“ (TN, s. 248), se stává jakési „já je někdo jiný“, jež charakterizuje

8 Levinas, E., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Bernard Grasset 1991, s. 260.

9 Viz Bernasconi, R., Levinas's Ethical Critique of Levinasian Ethics. In: S. Davidson – D. Perpich (eds.), *Totality and Infinity at 50*. Pittsburgh, Duquesne University Press 2012, s. 251–264 a 295 až 297.

10 Levinas, E., *Čas a Jiné*. Přel. Z. Hrbata. Praha–Liberec, Dauphin 1997, s. 155 až 156; dále citováno jako ČJ.





substituci.¹¹ Teprve v pozdějším období, na sklonku šedesátých let, lze s určitostí říci, že výsadní podobu transcendence, únik či východisko ze sebe sama, v němž člověk ovšem neztrácí svůj záchytný bod v bytí, našel Levinas v etice. Teprve v tomto okamžiku již nelze důsledně tvrdit, že – jak Levinas prohlašuje v textu „Pouvoirs et Origine“ z roku 1949 – tím *jedíným*, co skýtá ontologickou možnost úniku ze sebe sama, je syn jakožto článek spojující jednoho i druhého.¹²

Nechci v tomto příspěvku opakovat, co jsem o způsobu, jakým se otázka konkretizace formálních struktur stává vodítkem Levinasovy analýzy, řekl už jinde.¹³ Mým cílem je zde spíše vysvětlit své chápání toho, jak vztah plodnosti k politice, zvláště pak k totalitární politice, vysvětluje význam, který Levinas přikládá vztahu erótu k plodnosti, a tedy k rodině. Totalitární Stát si je vědom, že jeho přežití napříč generacemi závisí na jeho reprodukci prostřednictvím rodiny. Pouze takto si může udržet patriční silnou populaci ve vztahu k populaci svých sousedů, a právě proto se Stát snaží mít kontrolu nad těmi, kdo k němu patří. Částečně tak činí udržováním kontroly nad imigrací, ale může tak činit také udržováním kontroly nad počtem a rovněž kvalitou porodů, k nimž dochází uvnitř jeho hranic. To samozřejmě není žádná novinka, která by se objevila ve dvacátém století. Lze ji vysledovat přinejmenším k Platonově *Ústavě* a v osmnáctém století se z ní stala určitá forma vědění v podobě oné *Polizeiwissenschaft*, z níž vzešly jisté aspekty toho, co Foucault označil jako „biopolitika“.¹⁴ Sterilizace, segregace, apartheid a genocida představují některé z nejdramatičtějších způsobů, jimiž tak stát činí, avšak dokonce i daňová politika může být využita k podporování některých sňatků na úkor jiných.

Od vydání Levinasových *Sešitů ze zajetí* (*Carnets de captivité*) můžeme jeho snahu o zkoumání prostředků, které by bylo možno postavit proti eugenicе, stopovat zpět až do raných čtyřicátých let. V období, které trávil v zajateckém táboře, Levinas přemýšlel nad bestsellerem Alexise Carrela vydaným pod titulem *Neznámo zvané člověk* (*L'homme, cet inconnu*). Carrel, francouzský biolog, držitel Nobelovy ceny za svou práci v oblasti medicíny a fyziologie, obhajoval zplynování nejen vrahů, ozbrojených lupičů a únosců dětí, ale také těch, kdo zamezili chudým v přístupu k jejich úsporám, a těch, kdo

11 Tento výrok, *je est un autre*, pochází původně od Arthura Rimbauda, dopis Georgesu Izambardovi, 13. května 1871. In: Rimbaud, A., *Oeuvres complètes*. Ed. R. de Renéville – J. Mouquet. Paris, Gallimard 1963, s. 268.

12 Levinas, E., *Oeuvres 2. Parole et silence...*, c. d., s. 139.

13 Viz např. Bernasconi, R., No Exit: Levinas's Aporetic Account of Transcendence. *Research in Phenomenology*, 35, 2005, s. 101–117.

14 Foucault, M., *Dějiny sexuality I. Vůle k vědění*. Přel. Č. Pelikán. Praha, Herrmann & synové 1999, s. 164.





„ošálili veřejnost ohledně důležitých záležitostí“.¹⁵ Přestože Levinas ve svých stručných poznámkách k této knize o tomto specifickém návrhu výslovně nemluvil, pokládal popularitu, jíž kniha dosáhla, za téměř nevyhnutelnou reakci na rozšířenou společenskou tendenci zabývat se přežitím slabších. Místo aby se jednoduše postavil proti Carrelovi na stranu slabých, dovádí Levinas celou diagnózu na další rovinu. Klade si otázku, proč se myšlení někoho, jako je Carrel, nesetkalo s důraznějším odporem. Problém podle Levinasovy diagnózy spočíval v tom, že židovsko-křesťanská tradice se posléze úzce zaměřila na prostou snahu o uchování jednotlivce a ztratila ze zřetele jeho štěstí a důstojnost. Proto mohl Carrel své odpůrce obvinít z toho, že zhřešili proti zdraví rasy: zaměřovali se pouze na fakt, že jedinci jsou naživu, a nikoli na kvalitu života. Nacházíme tu jasnou paralelu se závěrem „Úvah o filosofii hitlerismu“ z roku 1934, kde Levinas odmítal liberalismus, protože liberalismus nebyl patřičně vybaven k boji s hitlerovským rasismem. V *Sešitech* byl dokonce ještě explicitnější: „Skutečnou spásu neskýtá ani rasismus, ani liberální demokracie.“¹⁶

Právě tento pokus překročit rasismus, liberalismus a – mohli bychom dodat – komunismus vedl Levinase na posledních stránkách *Totality a nekonečna* ke zvýraznění spojení mezi plodností a politikou. Představují dvě dimenze (TN, s. 215) a dávají vzniknout dvěma „perspektivám“ (TN, s. 268), které se protínají a ocitají v nezrušitelném, ale produktivním napětí, soustřeďujícím se ve figuře mateřství. Mateřství, jak Levinas říká v souvislosti s jediným výskytem tohoto slova v *Totalitě a nekonečnu*, se konkretizuje „v rodině a národě“ (TN, s. 249–250). V této knize jde rovněž o Levinasův jediný odkaz k „národu“ jako takovému a není bezdůvodné předpokládat, že tento výraz zde má zdůraznit, že Stát, stejně jako rodina, se rodí znovu a znovu napříč generacemi.

V *Totalitě a nekonečnu* se o rodině hovoří jen dvakrát, ale v obou pasážích se vznáší v podstatě tatáž námitka proti Hegelovu rozboru rodiny ve *Filosofii práva*. U Hegela je rodina vstřebána do Státu, a je tedy Státu podřízena. U Levinase naproti tomu rodina „svoji totožnost nedostává od Státu, i když stát pro ni vyhrazuje jisté místo“ (TN, s. 274). To znamená, že rodina stojí mimo Stát, třebaže se rovněž odráží uvnitř Státu. Levinas nejenže vymaňuje rodinu ze stínu Státu, jenž je místem, které jí přidělil Hegel, ale rovněž ji určuje jako místo odporu vůči Státu: „není jen etapou na cestě k anonymní universalitě Státu“ (TN, s. 274). Jak Levinas napsal roku 1959, rodina spíše slouží jako

15 Carrel, A., *L'homme, cet inconnu*. Paris, Plon 1935, s. 388. Viz Reggiani, A. H., *God's Eugenicist. Alexis Carrel and the Sociobiology of Decline*. New York–Oxford, Berghahn Books 2007, s. 67–73.

16 Levinas, E., *Oeuvres 1. Carnets de captivité et autres inédits*. Ed. R. Calin – C. Chalier. Paris, Grasset–IMEC 2009, s. 183.





„zdroj lidského času a nového pojmu subjektu“.¹⁷ Tento nový, „zcela modifikovaný“ (TN, s. 248) pojem subjektu povstává v pasivitě přijaté lásky. Levinas mluví o určitém „zženštění“, jímž je nahrazeno mužné a heroické já, a zdůrazňuje, že subjekt z tohoto nového úhlu pohledu „již za svou identitu nevděčí iniciativě své moci, nýbrž pasivitě přijímané lásky“ (TN, s. 241).¹⁸

Přestože interpretace *Totality a nekonečna* často omezují úlohu erótu na minimální míru, někdy možná kvůli zcela ospravedlnitelnému odmítání způsobu, jakým Levinas pojednává o ženství, erós je pro schopnost rodiny odolávat státu zcela zásadní.¹⁹ V oddíle „Synovství a bratrství“ Levinas zdůrazňuje, jakým způsobem je erotično otevřeno sociálnímu životu. Dochází k tomu skrze fakt, že společenský život je „cele význam a zdrženlivost“ a že „zahrnuje i strukturu rodiny jako takovou“, skrze bratrství a solidaritu, tj. skrze přítomnost třetího ve vztahu tváří v tvář (TN, s. 251). V následující větě, kterou jsem již zčásti citoval, se argument celé knihy zhušťuje v několika slovech: „Avšak erotika a rodina, která je její artikulací, zajišťuje tomuto životu, v němž já nemizí, nýbrž je zaslíbeno a povoláno k dobrotě, nekonečný čas triumfu, bez nějž by dobrota byla subjektivitou a bláznovstvím“ (TN, s. 251). Nekonečný čas plodnosti, jenž nás ujišťuje, že morálka nás nevedí za nos, aniž se dovoláváme víry v jiný život, není špatné nekonečno po sobě následujících generací. Je to čas jako přerušení, který umožňuje novost a dokonce i odpuštění. Proč se však tento proces neobejde bez erotična? Odpověď zní, že erós je mimo stát. Erós je extrateritoriální.²⁰

Právě ve jménu „erotičnosti analyzované jakožto plodnost“ Levinas pronáší některé ze svých nejrozmáhlejších výroků nejen ohledně překročení klasických binarit, ale také ohledně subjektu vstupujícího do vztahu s jedním, který je absolutně jiný, „v sexualitě“ (TN, s. 247), kde tento absolutně jiný není milovaná bytost ani dítě jako takové, které je ve vztahu s milovanou bytostí zplozeno, nýbrž spíše „moje dítě“ jakožto „já sám sobě cizí“ (TN, s. 238). Právě v erótu je já osvobozeno od své identity, čímž se otevírá oprostění od sebe sama (*à partir de soi*) v plodnosti. Naproti tomu „osamělá a heroická bytost, jakou produkuje stát a jeho mužské ctnosti“, pro sebe usiluje o nesmrtelnost – o věčný život – „jako kdyby se v tomto spojitím čase identita sama nestávala posedlostí“ (TN, s. 274).

17 Levinas, E., *Oeuvres 2. Parole et silence...*, c. d., s. 311.

18 Levinasova rezistence vůči mužství by měla být zdůrazněna víc, než jak se obvykle činí. Již v *Čase a Jiném* Levinas nahlíží, že západní metafyziku nelze překonat bez promyšlení ženství, neboť právě ženství narušuje jednotu bytí tím, že zavádí dualitu (ČJ, s. 158).

19 Jak si povšimli četní interpreti a četné interpretky, Levinas si zaslouží kritiku za svůj sexistický způsob vyjadřování, v němž prezentuje plodnost nejčastěji v termínech otcovství a za upřednostňované dítě nejčastěji pokládá syna.

20 K pojmu extrateritoriality u Levinase viz Bernasconi, R., *Extra-Territoriality: Outside the State, Outside the Subject. Levinas Studies*, 3, 2008, s. 61–77.





Erós v plodnosti přesahuje moc Státu. To je ona „radikálně jiná struktura“, již Levinas erótu přisuzuje: v erótu subjekt není pouze subjektem moci (srv. *TN*, s. 247). Již v *Čase a Jiném* je láska čímsi mocným, protože není v mé moci (*ČJ*, s. 146–149). Erós je mimo kontrolu Státu, stejně jako je mimo kontrolu mužského subjektu. Politika apeluje na rozum, ale rozum nemůže ovládat lásku, a přestože státy se často snažily nařizovat, kdo bude mít pohlavní styk s kým, erós se nenechá šikanovat. Je třeba si ujasnit, že v Levinasově popisu není nic triumfalistického, přestože píše o „nekonečném čase triumfu“ (*TN*, s. 251). Na konci *Totality a nekonečna* Levinas připouští, že „universalismus hegelovské skutečnosti [bude mít] možná pravdu“ (*TN*, s. 268).

V rodině ani nedochází ke smíření plodnosti a Státu, ani nevzniká nějaká jejich důsledná protikladnost. U Levinase neexistuje žádné dialektické zprostředkování, na jaké narazíme u Hegela, který se pokouší vyřešit konflikt mezi lidským a božským zákonem. Rodina je podle Levinase spíše místem, kde se rozměry politiky a erótu skrze plodnost protínají, neboť Stát si sám může přisuzovat pouze „legitimní zájem“ o plození, přestože erós je ke všem takovýmto pokusům o své zkrocení hluchý. Levinas vyjadřuje úlohu plodnosti v nejjasnější podobě následujícími slovy: „nenahraditelná jedinečnost já, která se uchovává proti státu, vrcholí plodností“ (*TN*, s. 268). Na první pohled se zdá, že v následující větě je mezi erótem a plodností ustaven toliko kontrast. Levinas píše: „V erótu se zachovávají požadavky subjektivity, ale v této jinakosti (plodnosti) je svébytnost přející, zbavená egoistické tíže“ (*TN*, s. 269). Interpretace, která by v této větě chtěla vidět pouze negativní hodnocení erótu, by však byla uspěchaná. Přestože erós může být příležitostně žádostivý, z přísně etické perspektivy požadavky erótu znemožňují Státu ovládat plodnost a podřizovat si ji jako určitý prostředek (*TN*, s. 274), sloužící podle všeho k jeho uchování. Kdybychom si chtěli představit plodnost, která se vždy odehrává bez erótu, což je ostatně něco, co by si Stát možná přál, tj. kdyby bylo možno plodnost snadno ovládat zvnějšku, potom bychom byli vrženi zpět do tyranského světa rozvrhů. A Státy se často snažily podporovat mezi svými subjekty-poddanými pocity odporu vůči jistým druhům pohlavního spojení (například vůči tzv. mezirasovému křížení), stejně jako pocity nenávisti vůči těm způsobům, které jim připadají cizí. Plodnost bez erótu a erós bez plodnosti existovat mohou. V dějinách erós dokonce většinou při plození nehrál touž roli, jakou zpravidla hraje dnes: stačí si jen vzpomenout na předem dohodnuté sňatky. Oč zde jde, je výsledek konkrétních historických okolností, jako je třeba právě vzestup totalitarismu. Avšak snahy politiky o ovládání plození přicházejí vniveč právě kvůli onomu poutu, které alespoň v některých případech erós a plodnost pojí. Pro Stát je plodnost primárně biologickou reprodukcí a jako taková je pak nahlížena jako základ kontinuity Státu napříč časem. Avšak pro já (*le moi*) je plodnost, třebaže je





rovněž mým základem, vnímána nikoli biologicky, nýbrž jakožto má transsubstanciace.²¹

Sám erós je již „za hranicemi tváře“ (TN, s. 235). Z abstraktního hlediska je těžké to pochopit, protože se zdá, že ve vztahu tváří v tvář mne moje touha vede k tomu, abych se věnoval potřebám Druhého, kdežto v případě erótu je moje touha, jakkoli je otevřena Druhému, poháněna mými vlastními potřebami. Avšak „jinde než zde“ se otevírá do určitého „dosud ne“. Jinak řečeno, je zplozeno dítě. Je tomu tak proto, že záměrem skrývajícím se v pozadí není vždy pohlavní styk. Kdyby tomu tak bylo, erós by byl stále ještě pod nadvládou egoistického subjektu. Erós je „za hranicemi tváře“, protože nepovstává jen z potřeby, nýbrž je rovněž určitou touhou, která se „mění v potřebu“ (TN, s. 227). To je nejednoznačnost lásky: láska je současně potřebou i touhou (TN, s. 227). Odehrává se v jakési zřídka slasti, které se nikdy nemohu nabažit (TN, s. 237), a přitom je zároveň situována „mimo všechnu radost“ stejně jako „mimo všechnu válku se svobodou Jiného“ (TN, s. 242).

Levinas popisuje erós jako „nespolečenskost“ (TN, s. 236). Erós je „neveřejnost par excellence“ (TN, s. 236), je nejčastěji skrytý před veřejným pohledem a často nepovolený. Vyloučení třetí strany z erótu by nemělo být chápáno jako výsledek nějaké omezené představivosti (TN, s. 236) – je to Levinasův způsob, jak zdůraznit, že erós stojí mimo onen přechod, který počínaje oním třetím, jenž je již přítomen ve tváři Druhého, vede ke Státu. V „my“ je zahrnut vztah tváří v tvář, ale ve vztahu k erótu nemůže toto „my“ učinit nic víc než otevřít jej „do společenského života, jenž je cele význam a zdrženlivost“ v rodině (TN, s. 251).

Jedním slovem, zejména moderní Stát má na plodnosti – a to především plodnosti biologické – určitý zájem: závisí na ní jeho přežití v čase, a to zvláště v té míře, v jaké se hlásí k eugenistickým teoriím. Totalitární Stát potřebuje ovládat sexualitu, a to právě proto, že usiluje o úplnou kontrolu populace a především o vlastní uchování a regeneraci prostřednictvím plození. Ačkoli však totalitární Stát odmítá připustit, že by mohlo existovat cokoli, nad čím by nemohl mít nadvládu, nemůže ovládat erotickou touhu. Ba dokonce platí, že všechny Státy, které pečují o vlastní přežití skrze regeneraci své populace, tím či oním způsobem podporují plození a v této míře a přinejmenším v tomto jednom zásadním ohledu sdílejí určitý zájem se Státy totalitárními. Rozlišení mezi veřejným a soukromým, jež tradičně vyznačuje hranici určující, co může mít Stát legitimně pod kontrolou a co je ponecháno na jednotlivci, tu nestačí, protože v tomto bodě se zájmy obojího protínají a často mohou být v rozporu. Levinas pochopil, že skutečné meze Státu tkví v tom, koho

21 Levinas, E., *Oeuvres 3. Eros, littérature et philosophie*. Ed. R. Calin – C. Chalier. Paris, Grasset–IMEC 2013, s. 196. Viz rovněž TN, s. 237, 240.





Totalitarismus a nekonečný čas plodnosti — 19

člověk miluje a po kom touží – to je něco, na čem má Stát zásadní zájem, ale co nepodléhá jeho kontrole. Tato skutečnost stanovuje faktické meze Státu a představuje poslední ze závěrů Levinasovy knihy: Stát není a nemůže být totální.

SUMMARY

It is clear that Levinas's critique of the dominance within Western philosophy of the concept of totality in *Totality and Infinity* was intended as a response to totalitarianism, but the extent to which this determines the organization of the book and the way in which this takes place has been largely misconceived. This is because of the failure to take seriously the opening question of whether or not we are duped by morality. The ethical resistance of the face of the Other does not adequately address that question until morality is secured against the challenge issued by a philosophy that equates being with war and that takes place only through the account of the infinite time of fecundity. Fecundity concretized in the family is the site of resistance to the totalitarian tendencies of any state that seeks for the sake of its preservation to legislate procreation. Hence fecundity and Eros are "beyond the face." This reading draws on the important role given to fecundity in *Time and the Other* as well as the texts newly available in the first three volumes of Levinas's *Oeuvres*.

Keywords: totality – infinity – history – Eros – fecundity

