

DRUHÝ – ZÁKLADNÍ POJEM FILOSOFIE EMMANUELA LÉVINASE

DITA RUKRIGLOVÁ, Katedra filozofie FF UP JŠ, Prešov (3. miesto)

RUKRIGLOVÁ, D.: „The Other“ – The Fundamental Concept in the Philosophy of Emmanuel Lévinas.

FILOZOFIA 51, 1996, No 3, p.

The paper draws from Lévinas fundamental ideas, as well as from other „dialogue philosophers“ (e.g. M. Buber, F. Rosenzweig, G. Marcel, E. Fromm). It outlines the wide impact which phenomenology and judaism exerted on the origins of a philosophy, which is a defence of exteriority, and which puts one of its leaders (i.e. E. Lévinas) in the position opposite to Parmenides and Hegel. The paper discusses the meaning of Lévinas concept „The Other“, which is seen as the exteriority par excellence.

V předložené práci se pokouším, pevně se držíc myšlenek Emmanuela Lévinase a opírajíc se o další filosofy dialogu, jakými jsou například Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gabriel Marcel či Erich Fromm, nastínit, jak daly fenomenologie a judaismus vzniknout filosofii, která je obranou exteriority a staví tak svého čelného představitele do opozice proti Parmenidovi a Hegelovi. Následující text by měl případného čtenáře informovat o tom, co v Lévinasově filosofii znamená pojem „Druhý“, tzn. exteriorita par excellence.

I. Druhý podle Emmanuela Lévinase není a nemůže být *alter ego*, není jinou kvalitou mě samého, naopak, jeho **jakostí je jinakost. Tím, čím je, je ze své jinakosti samé.**

Tuto kvalitu par excellence úzkostlivě přikazují zachovávat pokyny Hospodinovy i fenomenologické postuláty. „Nepokradeš“ (Ex 20,15), v nejobecnějším slova smyslu – nepřevedeš na sebe nic, co není tvé, a „každý originálně dávající názor je posledním pramenem ospravedlňujícím poznání. Vše, co se v názoru dává v originále, takřka v tělesné přítomnosti, musí být vzato tak, jak se to dává, a jen v mezích, v nichž se to dává.“ ([21], 15).

Nemůžeme jít „dovnitř“ jsoucna, ale můžeme, ba přímo máme jít „k“ němu. Máme překročit vlastní situovanost a vydat se směrem ke druhému, a to, aniž bychom čekali, až i on ze sebe vykročí a potkáme se někde v půli cesty. To, že překračuji své hranice, neznamená, že se jako ustavený subjekt hroutím a přestávám být se sebou identický. Má vykloněnost (existence) směrem ke druhému mou totožnost neruší, jsem to stále já, Tentýž, kdo se na tuto cestu intencionality vydal.

Motiv exodu, motiv transcendentní, ex-sistenční a ve své podstatě intencionální je jednou z hlavních linií Starého zákona a hebrejské tradice vůbec. Já přestupuje sebe směrem ke druhému, o své vlastní vůli se k němu vztahuje, i když neví, co je mimo ně čeká. EXODOS (εξ-οδος) znamená nastoupení nové cesty, opuštění starého způsobu života, IN-SISTENCI je třeba vyměnit za nejistou, ale přikázanou EX-SISTENCI. Mám opustit „plné mísy“ svého egoismu a vypravit se „za“ sebe ke druhému.

Exodus není takto chápán jako jedna historická etapa starozákonního lidu, ale jako permanentní nastupování cesty, o které nikdo ani neví, kam vede, o které se ví jen, že byla přikázána a ukázána. Tak vychází z Uru Chaldejských Abrahám, opouští „svou“ zemi a jde do země, kde se lidé klanějí modlám, tak vyvádí Mojžíš svůj lid z Egypta, všichni opouštějí dobré bydlo a hledí ne příliš radostně vstříc zemi, která je sice zaslíbená, ale v nedohlednu a kdo ví, zda ji vůbec za svého života ještě spatří. Neznají cíl své cesty, ale plně se jí vydali – jak ve smyslu pokračování v ní, tak i, že se jí cele oddali. „Exodický“ je hlas i Druhého Izajáše ([9], 76). Burcuje lid, aby vyšel z Babylóna a spolehl se na vedení Hospodinovo, protože On kdysi vyvedl Izrael z Egypta a vyvede i Judu z Babylóna.

Ono „vyjdi ze země své“ je výzva k jednotlivé osobě. Není to apel zprostředkovaný, není to ani nějaké všeobecné všemi nazírané slovo. Bůh člověku odkrývá uši, oči i srdce, ale ne proto, aby tento teoretizoval, nazíral Boha (to je způsob řeckého myšlení), ale aby vůbec věděl, že má jít. Takto se Bůh člověku zjevuje, ovšem bez jakéhokoli mysterijního prvku.

K základnímu rysu hebrejského myšlení patří nepředmětné pojetí Boha. Nejdůrazněji o tom vypovídají slova Desatera: „Nezobrazíš si Boha.“ (Ex 20,4). O Bohu nemůže mít člověk žádnou představu, není něco, co se dá lidským výtvozem zachytit. Není uzavřen ani v lidském díle, ale ani v Bibli či církvi. Víra v Boha potom neznamená víru v něco (někoho), ale rozhodnutí se pro Něj, rozhodnutí se jít za Ním. Hebrejské pojetí směřuje k víře bez předmětu. Není přesvědčením o něčem (př. o existenci Boží), ale je to jistota (a Bůh je sám základ této jistoty), že Hospodinovo slovo otevírá cestu k budoucnosti ([8], 17).

Já (subjekt, v Lévinasově terminologii Těnýž) je postulováno na jediné místo, odkud se dá vyjít, na to výjimečné, odkud mohu svou cestu k ne-já nastoupit. Například jde o to, nezůstat u sebe, ale ze sebe vyjít, vyvázat se ze své zaujatosti sebou samým a svoji pozornost zaměřit na svět mimo mne. „Rabi Mendel z Kotska pravil jednou ke shromážděné obci: „Co vlastně po vás žádám! Pouze tři věci: neopouštět to své, nepošilhávat po cizím, a nemyslet na sebe.“ To znamená: za prvé, že každý má uchovávat a posvěcovat svou duši v duchu jí vlastním a na svém místě, za druhé, že každý má ctít tajemství duše svého bližního a nevnikat do něho s nestoudnou zvědavostí a nevyužívat je, a za třetí že se má každý v souladu se sebou a v soužití se světem chránit toho, aby se soustředil jenom na sebe.“ ([11], 63).

Člověk tedy vyšel ze sebe a poznává, že není sám. Poznává věci kolem sebe. Jak to jeho poznání vlastně funguje? Nejprve vidí svět v celku, nic mu z něj nevystupuje, není čeho se zachytit, ale zaměří-li svou pozornost na něco konkrétního, osvětlí-li to, stává se toto něco pro něj předmětem jeho poznání, převádí tuto skutečnost na sebe. Poté si ji nějak vysvětlí, vytvoří si o ní koncepci, kterou do sebe uloží. Toto je stručný popis fenomenologie jako filosofické metody, která se chápe jsoučna vystavením na světlo. Tato

intencionální analýza je hledáním konkrétního. Popisuje *de facto* mé svobodné chování, které prodlužováním mých možností poznává svět, dovídá se něco nového o jsoucnech, kterých se neptá, chtějí-li být poznávána. Ale poznání samotné je jen jednou formou, jak převést jiné na totéž. Mnohem důležitější formou takového převodu je vlastnění. Lévinas poukazuje na fakt, že už od Sókrata začíná metafyzická tradice, která staví člověka proti světu. Dělá z něj někoho, kdo svět poměrně snadno ovládá a zvládá. Lévinas se v tomto bodu staví proti Heideggerovi, který ve svých pozdních spisech obhájí samozřejmost usedlého způsobu života a vlastnictví. Heidegger kritizuje technickou civilizaci za její totální zpředmětnění. – V takových společnostech žijí zvěcnělí lidé, kteří „vznikli“ rozšířením zvěcnělého pohledu na věci. Řeka znamená pitnou vodu a také možnost výroby elektrické energie, člověk znamená pracovní sílu. – Německý filosof ale obhájí předtechnické vlastnění, kdy příroda je stále viděna jako zdroj obživy pro člověka, jako něco, co nemá tvář a před čím se tedy nemáme za co stydět.

Ale ve světě existuje jsoucno, jež se takto uchopit nedá – je to ten druhý, radikální exteriorita, skutečné jsoucí, které se tak snadno nechce dát.

Podívám-li se na něj, první, co vidím a vnímám, je jeho tvář. Nedá se ani říci, že je jsoucnem, spíše je výpovědí. Tvář neznamená, že se přede mnou zase odkrývá nějaký předmět, neosobní neutrum, ale vyjadřuje druhého jako druhého. Je významem bez kontextu. Nevypovídá o tom, ze které země člověk pochází, nebo ke které společenské vrstvě patří. Vymyká se z bytí, protože bytí je poznáním.

II. Dříve než se pustíme do podrobnějšího popisu pojmu tváře, který v Lévinasově filosofii zaujímá jedno z nejdůležitějších míst, musíme uvést na scénu dva neméně důležité pojmy, bez nichž by další výklad nebyl úplný. Jsou jimi „totalita“ a „nekonečno“.

Totalita a nekonečno je název Lévinasovy stěžejní práce, ale nejen na jejích stranách je možné seznámit se s tímto problémem, neboť tento prostupuje celým filosofickým dílem.

Pojem totality (z lat. totus – celý, všechen) nemá žádný politický význam, nýbrž je synonymem pro všezahrnující bytí v celku, pro totálně předmětné uchopení skutečnosti. Žijeme tak, že si své okolí sobě přizpůsobujeme. Okolní jsoucna se pro nás stávají předměty a my se mezi nimi orientujeme tak, že jim přisoudíme nějaká jména, zařadíme si je pod příslušný vyšší druh, utvoříme si z nich systém, kde má každé něco víceméně stálé místo. Nejlépe je tato naše vlastnost – vyznat se v okolí – patrna v jazyce, v němž vytváříme kategorie, které uměle „navlékáme“ na realitu. Absolutně nejvyšší kategorií, nad kterou už není možné myslet další, je bytí. Pod tuto superkategorii se vejde naprosto vše, pod její střechou jsou všechny jednotliviny, všechny rody i druhy, zkrátka nic není mimo, nic nezbyvá.

Náš autor se v této souvislosti kriticky vyslovuje na adresu svého učitele Martina Heideggera. Vytýká mu, že si všímá jen toho, co je na světě, a pomíjí to, co svět přesahuje, že hovoří téměř výlučně jen o Pobytu, o jeho vrženosti do bytí, o jeho obstarávání a rozvrženosti a přitom zcela přechází jednu stránku Pobytu, která je přinejmenším stejně tak závažná jako uchopení možností svého vlastního bytí, a tou je vztah člověka k tomuto „za“. Totalita se na filosofické úrovni, již je filosofie moci, nevloudila jen do myšlení

Heideggerova, ale dle Lévinasových slov vládne celé západní filosofii. Heideggerovu fenomenologickou ontologii v tomto ohledu nahrazuje filosofií transcendence.

Nadpojem bytí znamená pro francouzského filosofa naprostý konec jedinečnosti a vylučnosti. Bytí stírá rozdíly konkrétních jsoucen, nic se v něm nedá rozeznat, nic v něm ne-ex-sistuje. Jako markantní příklad této povahy bytí uvádí válku. Ne krátko či dlouhodobý boj, ale neustálou možnost války, kterou je schopen lidský duch nahlédnout. Válka a příprava na ni je dění totalizující povahy. V ní člověk ztrácí svou totožnost a mění se na jeden prvek šiku, na prvek, který je stejný jako všechny ostatní, který padá do bytí. Válka nastoluje řád, vůči němuž není možné zaujmout odstup, vůbec nelze být mimo. Navíc získávají lidé smysl jen z této válečné totality. Vše, co vykonají, se jakýmsi způsobem počítá a posouvá směrem k budoucnosti a očekává se, že nějaký její velevýznamný okamžik vše s konečnou platností sečte, vyhodnotí a vyjeví se tak objektivní smysl totality. Přítomnosti a jedinečnosti zabírá totalita veškerá práva.

O bytí jako o totalitě, mimo kterou ničeho není, už filosofové dávno vědí. Jednomu z nich o tom vyprávěla sama bohyně, jež přes svůj božský původ je také součástí onoho vše-jsoucna, a tento její řeč tradoval dál:

„...ono jsoucí, jež nevzniklo, nezajde také,
...je jediné, celé a pevné i neukončené.
Nebylo nikdy a nebude – jest nyní najednou celé,
souvislé, jedno.“ (Zl. B7 a 8 ze Sexta, Simplikia aj.)

Jedno jediné, to, v němž je vše obsaženo. Být znamená být nerozlišeně zahrnut do celku bytí. Takové bytí nemůže mít části, protože, kdybychom uznali jen jedno jedinké rozdělení bytí a následný vznik dvou částí, které lze od sebe rozlišit, museli bychom v dělení pokračovat donekonečna. Bytí by tak hrozilo naprosté zhroutení, neboť by se neuchopitelné nekonečno dostalo až do jeho samotného srdce. Mnohost je něco zhoubného. Obsahuje v sobě zápor a tím podryvá stabilitu jsoucna, útočí na jeho harmonii. Rozumem je nepostižitelné, a proto jsme nabádáni, abychom se jakékoli negaci vyhýbali, tento způsob myšlení je pro člověka neschůdný:

„O této cestě ti říkám, že nelze ji nikterak poznat,
neboť nejsoucí ani bys nepoznal – není to možno -,
ani je nevyslovil.“ (Zl B2 z Prokla)

Jediné, co je možné chápat a o čem lze vypovídat, je sterilní jednota bytí:

„vždyť myslit a býti je totéž“ (Zl B3 z Klementa Alexandrijského).

To, že je možné nejen myslit, ale i žít v pluralitě jsoucen, dokazuje Emmanuel Lévinas a staví se takto proti odkazu Parmenidovu. Totalizující pojetí všehomíra se snaží rozbit zavedením pojmu nekonečna. Nekonečno je tím, co se takovému chápání vzpírá, tím, co je vně i uvnitř bytí.

V dějinách filosofie se setkáváme s několikařím pojetím nekonečna. Tento pojem se vždy zdál být sporným a neuchopitelným. Jak by si lidský rozum, který je konečný, a lidská představivost, která je také ohraničena, mohli poradit s něčím, co je ne-konečné, co se zdá být mezi chápání? A přitom už jedno z prvních slov, které můžeme zařadit do filosofického slovníku, je APEIRON (απειρον), tedy to, co nemá hranic, co je opakem k ohraničenosti, PERAS (περας). Anaximandrovo APEIRON obsahuje naprosto vše, je vznikem i zánikem, obsahuje klad i zápor, je tedy, dalo by se říci, neutrální. Vše z něj povstává a v něm i zaniká, ono samo je věčné, bez počátku i konce. Mimo ně nic není a být nemůže, neboť ono je vše a všude, je superbytím, ve kterém platí přísná pravidla o bezpráví a trestu podle určení času. (Ze Zl A9 a B1 ze Simplikia).

Jinak na nekonečno pohlíží Eleaté, jak jsme již z části uvedli výše. Jako první nekonečno přisoudili záporné znaménko. Nekonečno je děs, něco, co proniká dovnitř každého jsoucna, strukturuje je a tím rozkládá, ruší smířlivou jednotu vesmíru. Nekonečno v sobě obsahuje zápor a ten je něčím nebezpečným, ba přímo zhoubným. Parmenides nám předkládá slova bohyně, která jsou přímo imperativem proti záporu:

„...Že z nejsoucího by bylo,
nedovolím bys říkat a myslil, vždyť říci a myslit
nelze, že není...“ (Zl. B7 a 8 ze Sexta, Simplikia aj.)

Nelze připustit bytí nějakého „ne“. Neexistují dvě různé věci. Kdybychom to připustili, říkáme, že jednota není jedna, ale má části, a to přinejmenším dvě. Tyto se potom sobě nerovnají. A jestliže jsme připustili jedno rozdělení a tím uvedli na scénu zápor, můžeme dělit dále až donekonečna. V tomto momentu uznáváme mnohost (a to dokonce tu největší), která dle učení Parmenidova nemůže být myšlena a nemůže být vůbec. Nekonečno muselo být ze světa rozumen vypuzeno, aby jej nezničilo. Proto je jen jedno pěkně celé bytí, ve kterém nehodlá žádný zápor.

Avšak ještě před Eleaty tu byli atomisté¹, kteří paradox bytí nejsoucna uznali. Existence záporu není tak těžký hřích. Jsoucno od jsoucna oddělit lze. Těleso A od tělesa B odděluje nějaké C a stejně tak mezi A a C je D. To lze říci jednou a říkat to stále až donekonečna. Jsoucen je nekonečno, bezmezo, APEIRON, a i vnitřně jsou dělitelná donekonečna. Přesto se ale v atomistickém pojetí jsoucen a nejsoucen objeví hranice, kde se už dále dělit nedá – ATOMOS (ατομος), tj. nedělitelný, nejmenší možná veličina. Atom je velmi podobný parmenidovskému jsoucnu, jediné, co jej liší, je, že jich je nekonečný počet a z toho plynoucí vlastnosti. Je plný, jednoduchý, nesložený a tudíž nedělitelný. Dva atomy se liší jen vnějškem, nemají žádnou hloubku, z níž by něco mohlo vyjít na povrch. Nekonečno je v atomistickém pojetí nedílnou součástí vše-bytí, je uvnitř a nejeví se mimo ně a přitom v něm nehraje žádnou negativní úlohu.

Pro pythagorejce bylo nekonečno opět něčím ohrožujícím, narušujícím mír. Proto bezmezu postavili bránu – PERAS a tou bylo číslo, to pravé jedno. Základním určením

¹ Leukippos, Demokritos, Epikuros, Lucretius a další. Z dědictví atomismu ale také čerpají novověcí vědci.

všeho se stal počet, jím může lidský rozum dobře operovat, o něj se může opřít a nepropadnout se do vlhké a bezedné propasti nekonečna.

Snad teprve rodící se středověk zbavuje pojem nekonečna jeho hrůzu budící závratnosti. Deus čili Ens Infinitum je zárukou klidu a veskrze dobrého řádu. Lidský rozum jej nikdy nemůže obsáhnout, ale to není vada ani rozumu, ani nekonečné bytosti. Člověk rozumí sobě a svému okolí na této zemi, to, co je „za“, „přes“ není v jeho kompetenci, tam nemůže. Proto vzniká koncept negativní teologie – Bůh je vždy až to „přes“, kam až mohu domyslet a oplétat Boha jakýmkoli světskými přívlastky, hraničí s modlářstvím. Nekonečno je kladné a dobré, stvořilo tento svět, ale není tímto světem samým. A zjeví-li se Boží stopa v tomto světě, je vždy zástupná, to znamená, že hovoří něčím vyvolenými a tedy ne svými ústy a také povětšinou mysteriózní, to když se projevuje natolik výjimečnými jevy (chození po vodě), které odporují světským, tj. světovým zákonům. (Zčásti jinak tomu bude asi u myslitelů pozdního středověku, Luthera a Kalvína. Jakoby se na chvíli opět obrátilo znaménko u Ens Infinitum. Bůh pouští hrůzu a hrozí peklem, je hrůzostrašným nekonečnem, tím, co je „přes“, kam člověk nedohlédne.)

Na prahu novověku stojí Descartes se svítilnou rozumu a tak jako Parmenides tvrdí, že něco nemůže vzniknout z ničeho. A proto nalézal-li já, konečná bytost, ve své myslí ideu nekonečna, musela tato být do něj vložena bytostí přinejmenším nekonečnou, protože „v působící příčině musí být nejméně tolik reality, kolik je jí v účinku této příčiny“ ([12], 51). Idea nekonečna nebyla získána ani za pomoci smyslů, ani nebyla uměle vytvořena, ale je člověku vrozena tak jako idea jeho samého. Touto nekonečnou, nezávislou, vševědoucí, všemohoucí a tudíž naprosto dokonalou bytostí je Bůh a idea nekonečna je tak nejjistějším důkazem existence Boží. A jelikož je tato idea v myslí člověka a nedostala se do ní jinak než skrze dokonalou bytost, nemůže tato bytost klamat, protože „klam má svůj zdroj v nedostatku“ ([12], 53). To, že lidé mohou myslet ideu nekonečna, není jejich zásluhou. Vědí jen, že odkazuje k nekonečné substanci, k něčemu „přes“, co oni jako bytosti konečné nedohlédnou. „Tak je mi působením přirozeného světla zřejmé, že ideje ve mně jsou jakoby obrazy, které mohou sice snadno zůstat za dokonalostí věcí, z nichž jsou vzaty, ale nemohou obsahovat nic většího nebo dokonalejšího.“ ([12], 47). Nekonečno je něco dokonalého, pozitivního, něco, co je vně já a zároveň jako odraz se nalézá uvnitř subjektu.

Podobným směrem se ubírají i myšlenky Lévinasovy. Nekonečno neznačí *regressus ad infinitum*, něco bezedného, s čím si člověk nemůže poradit. Nekonečno je to, co je mimo totalitu, protože ona sama nedokáže naplnit pravou míru bytí. (Pojem „pravého“ bytí u Lévinase není vyplněn jen totalitou, „skutečné“ bytí toho dokáže pojmout mnohem více, takové bytí je pak nejen totalitou, ale i transcendencí, tzn. nějakým „přes“ a naším vztahem k tomuto „přes“). Člověk uvězněn v bytí může být s tímto přesahem ve vztahu, a to z toho důvodu, že se nekonečno odráží i uvnitř totality. Taková situace nastane, když si uvědomíme odraz transcendence ve tváři druhého člověka, nekonečno je obsaženo v konečném. „Transcendence“ v „insistenci“. Opět se tu setkáváme s motivem exodu. Něco cizího nutně vychází z něčeho důvěrně známého. Filosofická reflexe dokáže tuto relaci zachytit a popsat, protože v ní samé se nachází odkaz k situaci, kterou už není možné vyjádřit v pojmech totality, filosofické myšlení dochází ke hranici, kde se totalita láme.

Uznáme-li ideu nekonečna, neznamená to, na rozdíl od Descarta, že jí přiřítáme konkrétní a neměnný obsah, nevytváříme ji reflexí nekonečného jsoucna. Lévinas ale shodně s Descartem tvrdí, že idea nekonečna musela být do mě vložena, subjekt není jejím původcem. Já takto na své vlastní půdě přijímá druhého. Tentýž musí mít velmi paradoxní vlastnost – dokáže obsáhnout více, než je možné obsáhnout, má ideu nekonečna. Jak je vůbec možné, že to, co se ideou nekonečna míní, zůstává vždy mimo myšlenku, že ideatum přesahuje ideu, že druhý nekonečně přesahuje mou ideu druhého?

V tomto bodě Lévinas překračuje rámec fenomenologie jakožto filosofické metody. Filozofovi nestačí zaměřit se na jevení, jež je odhalováním. Vystavit jsoucno na světlo a v jeho záři je rozpoznat a pravdivě vylíčit spadá do praktik totalizujícího myšlení. Adekvace, napodobování bytí představami, vyzvedání do plného světla je málo. Je třeba jít dále za tuto hru světla, protože existují události, jejichž poslední význam nelze odhalit odhalováním. Jsou to ony události, které se dějí přes totalitu (z ní vycházejí, ale překračují ji). Myšlení vzešlé z totality bytí je schopno je zachytit na svém území, ztrácí je ale z dohledu, jakmile je opustí. Filosofie není věznem myšlení totality, a proto dokáže tyto děje sledovat i na jejich cestě „za“ a podat o nich zprávu.

Tvář druhého, jež je vztahem s nekonečnem, o čem všem vypovídá! Zdá se být, alespoň podle E. Lévinase, jsoucnem naprosto odlišného „druhu“, jsoucnem, které vypovídá o absolutní jinakosti. Dobrá, řekne se, tak o exterioritě v takto silném smyslu vypovídá, ale proč bychom měli být ve vztahu s nekonečnem nějak angažováni? Odpověď je pro francouzského filozofa na dosah ruky – člověk po tomto vztahu vnitřně touží. Je to touha, která se rodí v něm samém a pomáhá mu vyvázat se z totalizující předmětnosti.

Pojem touhy navozuje negativní pocit, něco mi chybí a já to chci doplnit. Mám potřebu něčeho. S tímto pojetím je možné se v dějinách filosofie setkat. Uveďme alespoň dva příklady. Podle podání Platónova dlela lidská duše ve světě idejí a hleděla (tj. živila se pohledem) na ideu dobra. Může se stát, že nějakým nedopatřením sklouzne do stínového světa a skrze různé připomínky se rozpomíná na onu božskou ideu a zde, od ní oddělena, po ní touží a trápí se. Ze všech sil chce tuto vzdálenost překonat, aby se navrátila do svého důvěrně známého světa, který byla opustila, protože jen tak může být její touha naplněna, uspokojena a tím okamžikem zmizet. Stejnými slovy charakterizuje touhu i Blaise Pascal. Člověk po prvotním hříchu odpadl od dokonalosti, mezi ním a původním stavem harmonie se objevila propast. On se snaží tuto vzdálenost eliminovat, protože jen návrat do domovského kraje jej může plně uspokojit a zbavit trýzně. Pak už bude vše v pořádku, trhlina se zacelí a na všechny strasti se zapomene.

Zcela odlišně pohlíží na fenomén touhy E. Lévinas. Žádný návrat, žádné hledání něčeho, co jsme pozbyli, nemůže zahnat touhu po nekonečnu. Tato metafyzická touha směřuje k něčemu úplně jinému, než co jsme kdy znali, či budeme znát, než co kdy budeme schopni pomyslet. Člověk se nevrací někam, odkud byl vyloučen, ale směřuje k zemi, která nikdy nebyla jeho vlastí. A čím více se k ní přibližuje, tím je od ní dál, tím více pociťuje onen předěl, jež je mezi nimi. Tato metafyzická touha nemůže být nikdy naplněna. Čistou touhu nemohu nikdy pociťovat k něčemu, co může být „dočerpáno“, protože v základu takové touhy je potřeba. Mám-li hlad, toužím po jídle a jakmile se najím, jsou

touha i hlad pryč. Toto pravidlo můžeme uplatnit na všechny touhy, které stojí na potřebách, dokonce ani lásku mezi lidmi Lévinas na čistou touhu nepovyšuje.

Metafyzická touha, která míří k absolutní jinakosti, se nesnaží překlenout dělicí vzdálenost, naopak toto vzdálení je radikální, protože člověk nemá žádnou možnost udělat si nějakou představu o vytouženém. To vytoužené není žádná věc, jejíž ideu může člověk nalézt v sobě. Zde je opět ten samý bod, kde selhává fenomenologie jako filosofická metoda. Není co vystavit na světlo, není tu žádné něco, které by se mělo porovnat s ideou o něm, vztah adekvace neplatí, touha je bezmezná. A právě toto žádoucí v člověku podle Lévinase vyvolává touhu být dobrý, vede jej k velkorysosti a velkodušnosti. Člověk nemá touhu naplňovat slovy o dobru, ale má dobro konat, nemá přijímat, ale dávat.

Transcendenci, pobyt mimo to, co je dobře známé, chápe Lévinas vždy v pozitivním smyslu. Přesah není útekem od nevyhovujících domácích podmínek k nějakému zázemí. Zde něco popírám a toužím být jinde (př. chudý touží žít v pěkném domě bez existenčních starostí, nemocný se vidí, jak bez potíží užívá života kypícího zdravím atd.), ale o tom jinde mám už nějakou představu, byť záporně vymezenou vůči zde. Stavím se proti osudu, ale ve svých myšlenkách o zlepšení daného stavu jej nijak nepřekračuji. Ten, kdo popírá to, co popírá, i to, co za popírané dosazuje, tvoří systém a tedy totalitu. Ve své snaze učinit něco jinak a jinde si člověk neklade absolutní požadavek, vždy zůstává u nedokonalosti. Tím ale neuskutečňuje pravou transcendenci, jak o ní hovoří Lévinas, protože teprve „dokonalost překračuje koncepci, přesahuje pojem, vyznačuje distanci: idealizace, jež ji umožňuje, je přechodem k limitě, tj. transcendenci, přechodem k jinému, absolutně jinému. Idea dokonalého je ideou nekonečna.“ ([3], 21). Lévinas tak jako Descartes stvrzuje primát ideje nekonečna a dokonalosti před konečnem a nedokonalostí, ale na rozdíl od něj takto nedokazuje existenci Boha, ale snaží se vymezit, jak metafyzika či etika může na základě této ideje žít, jak je možné myslet vztah já-druhý při zachování absolutní vzdálenosti a jak je možné myslet vztah já-transcendentní Bůh při zachování transcendence.

Mezi mnou a druhým stojí nekonečno, já je od něj radikálně odděleno bez možnosti toto oddělení zrušit. Já je já, jeho základní vlastností je být sebou nedbajíc všech svých proměn. Charakteristikou druhého je být jiný. Tyto role si nikdy nemohou vyměnit. Já se může ke druhému vztahovat jen jako já, tzn. že je výchozím bodem tohoto vztahu. Já je tím, kdo vychází ze sebe (exodos), kdo vykonává pohyb transcendence směrem ke druhému.

Jak ale toto já, které se zdá být egoismem, může vstoupit do vztahu s druhým a přitom nezrušit jeho jinakost? Vlastností Téhož je přeci chápat se svého okolí tak, že je převládá na sebe a tím ničí jeho alteritu. Jak to, že se Druhý nerozplyne v Témž? Jinakost světa je pouze formální, mohu ji změnit. Věci, předměty denní potřeby, jídlo aj. člověku kladou odpor, ale on jako správný imperialista jej dokáže zlomit a převést jiné na sebe, ať už formou pochopení či vlastnění. S druhým člověkem to ale není možné, neboť on je jiný v absolutním smyslu, jeho jinakosti se nikdy nemohu zmocnit.

Přesto komunikace mezi Týmž a Jiným existuje. „Já“ a „on“ nejsme zahrnuti v nějakém kolektivním „my“, toto množné číslo nám nevytváří společnou půdu, jsme oba dva v určitém vztahu, ale jen jako svébytné bytosti, které nemohou být v této relaci libovolně

zaměňovány. Tato pluralita není nic ponižujícího, s druhým není třeba tvořit jednotu proto, abychom vytvořili možnost dorozumění.

Druhý je absolutně jiný, je cizincem. To on nám přináší zprávu o zemi, kde jsme se nenarodili, po které ale toužíme. Vypovídá o ní proto, abychom na ni nezapomněli. A toto slovo druhého způsobuje, že vycházím ze sebe a nechám je k sobě přijít. Slovo druhého je adresné a adresátem jsem já. Akt rozmluvy neruší nijak vzdálenost mezi mnou a druhým. Tím, že člověk přistoupí k rozhovoru, dokonce přiznává druhému právo nad svým egoismem. Druhý ke mně mluví, ruší mě v mé zahleděnosti do sebe a tím mě zraňuje, ale tato bolest, kterou mi způsobuje, je pozitivní, protože mi brání, abych se do sebe uzavřel. Rozmluva je samotným vztahem mezi Týmž a Druhým, kde se děje nekonečno.

Tím, že nechám druhého k sobě přistoupit, tím, že přijmu tvář druhého, umožňuji prolomení totality a vidím záblesk něčeho, co je „mimo“. Tento děj není myšlenkovou operací, která formálně rozliší dva členy vztahu jednoduchým způsobem A se nerovná B, ale takovou činností, kdy *tváří v tvář* absolutně jinému přiznám, že jej nemohu zařadit pod žádnou kategorii. Ono „za“ znamená, že sebe a druhého nemohu nikdy myslet v syntéze, tzn. jako nerozlišitelný celek. Takový vztah není založen na prezentaci (ani reprezentaci), ale na slovech a to *tváří v tvář*. Přijmu-li sdělení, jsem nucen k odpovědi a moje odpověď znamená konání dobra, druhý mě nutí, abych byl dobrý. Spojení já-druhý, které zde bylo popsáno, není spojení totalitní, naopak, v nemožnosti totality se rodí to lidské a rozboru této myšlenky je zasvěceno celé Lévinasovo dílo.

III. Tvář druhého člověka se vymyká z bytí, tj. přesahuje ideu, kterou o ní máme, nemůžeme ji vlastnit ani pochopit, protože bychom ji tak zahrnovali do našeho světa, tj. totalizovali. Nikdy ji nelze obsáhnout, vždyť vypovídá o nekonečně jiném a má tedy nevyčerpatelný obsah. Přesto tvář přijímám, ona je cizincem, jenž klepe na můj egoismus a vchází do mého nejvnitřnějšího já. Toto přijetí ale není vlastnictvím, nýbrž pohostinstvím. V tomto aktu nepřevádíme jiného na sebe a sebe nepopíráme, zůstáváme, vzdor absolutní jinakosti, které jsme se otevřeli, sami sebou, jen naše sobectví na chvíli zasouváme do pozadí. Pohostinnost, jak říká Lévinas, je počátkem konkrétní mravnosti, protože tvář druhého, která se přičí našemu pochopení, klade nám odpor, zraňuje nás v naší intimitě, je ve skutečnosti tím, kdo neodporuje, kdo je bezbranný.

Tvář mluví sama za sebe, je výrazem sama sebe, oslovuje mne a žádá na mně odpověď. Jakmile ovšem na rozmluvu přistoupím, přiznávám druhému právo na jeho egoismus a zároveň se snažím omluvit egoismus svůj. V tomto momentu se při zachování exteriority děje idea nekonečna jako vztah *tváří v tvář*. Znamená to tedy, že idea nekonečna, užijeme-li Descartovy terminologie, nám není vrozena, že se s ní teprve ve „zjevení“ tváře setkáváme.

Tvář je autentická a vypovídá o tom, že druhý je člověk, a ne, *co je* ten druhý za člověka. Pohlédnu-li druhému do tváře, uvědomím si lidskost, která z ní číší. Ta ale není obsažena v rysech tváře, tvaru očí nebo barvě vlasů (črty obličeje a jejich změny vnímáme buď v situacích, kdy chceme druhého popsat, kdy je pro nás *de facto* předmětem, anebo když chceme být chváleni, nebo čekáme uznání), promlouvá ke mně z obnažené tváře jako takové. To, co vnímám ze vztahu *tváří v tvář*, je lidskost s rozměrem svatosti. V každé tváři, jsoucnu nacházejícím se v totalitě v miliardách exemplářů, zaznamenávám průlom

exteriority. Takovouto stopu v bytí může zanechat jen bytost, která je schopna bytí překročit a která je už překročila, která v něm není přítomna jinak než zástupně. Tvář člověka se takto v Lévinasově podání stává stopou Boha. Bůh není v tomto světě, je v exilu mimo něj, avšak díky znamením, jež jsou patrna v lidských tvářích, poznávám, že tu byl a že tímto způsobem k člověku promlouvá. Ve tváři je ctěn druhý člověk, celé lidstvo i Bůh.

*„Kdo prolíje krev člověka,
toho krev bude prolita.“ (Gn 9,6)*

Tvář druhého člověka, se kterou se ve společenství setkáváme, je bezmocná (i když vypovídá o nejsvrchovanější moci), je před námi zcela obnažená. Její bezbrannost by mohla svádět k násilí, ale zároveň z ní slyšíme volání „nesmíš zabít!“ Zabít je výrazem kapitulace člověka, který nepochopil nebo odmítl porozumět vzdálenosti, jež nekonečně dělí dvě tváře. Zabití neruší distanci, není ovládnutím toho druhého.

Nezabiješ² (Ex 20,13 a Dt 5,17, hebr., LO' TIRSACH), toto biblické poselství je jedním z ústředních témat Lévinasovy filosofie. Zabít někoho – taková myšlenka nechce být ani myšlena! Vždyť vrah si hraje na Boha, protože se dělá pánem nad životem a smrtí, a to je úloha, která z biblického hlediska náleží jen Stvořiteli.

Nedokáží se vyrovnat s tím, že vedle mne žije jiný člověk, mám pocit, že on existuje na můj účet, že mě nějaká jeho činnost přivádí k šílenství, že jej nemohu za žádných okolností vystát. Jsem na něj zkrátka alergická a proto volím řešení, které se přičí jakémukoli pomyslu – zabití, anihilaci druhého ve jménu mé vlastní spásy. Ale může takovou věc člověk vůbec vykonat, když v očích druhého čte o svatosti, která tu byla, na čas se stáhla, ale přesto o ní dobře víme? Je možné zabít člověka a dívat se mu přitom do očí?

Možné to je, ale lehké jistě ne. Ti, kdož prošli válkou, vyprávějí, že ještě po letech je děsí sny, kdy před sebou zřetelně vidí tvář a hlavně oči člověka-nepřítele, kterého zabili vlastně jen proto, že jim Štěstěna dopřála, aby spoušť zmáčkli první. Vyvstanou nepřekonatelné výčitky, protože člověk ví, že zabil člověka, rozumí v té chvíli pojmu člověk jako

² Imperativ v hebrejštině má oproti českému imperativu trochu jiný význam. Především neexistuje v záporném tvaru, ale je pouze kladný. To, co do češtiny překládáme jedním slovesem v rozkazovacím způsobu – např. nezabiješ – má spíše význam – nebudeš zabíjet. Z tohoto na první pohled nepatrného rozdílu lze vyvodit, že všechny dekalogické příkazy vlastně nejsou příkazy v tom smyslu, že je možné je vyvodit ze skutečnosti. Kdybychom předpokládali, že je již zvykem zabíjet, pak varovný hlas „nezabiješ!“ je tu na místě. Činí se něco špatného a je třeba dodatečně zakročit. Ale „nebudeš zabíjet“ vylučuje naprosto samu možnost zabíjení. I kdyby tomu tak nikdy nebylo, člověk musí vědět, že tato cesta je slepá. „Nezabiješ“ není akcidentem, který je dodán, aby stávající svět vylepšoval, ale vypovídá o samém základu světa.

Hebrejšтина má mnoho sloves, která vyjadřují zabití. Výraz R-S-CH je ale poměrně vzácný, proto bude patrně znamenat zabíjení v určitém omezeném smyslu. J. M. Lochman ve své knize Desatero uvádí dva základní významy tohoto slovesa – zabití osobního protivníka, tedy vražda, a „protispoločenské“ zabíjení, tedy přestoupení zákonů obce. Zdá se, jakoby tento imperativ neměl univerzální platnost a připouštěl jiné řešení pro „mezní“ případy, jimiž mohou být sebevražda, euthanasie, přerušení těhotenství, trest smrti nebo válka.

nikdy předtím. Mnohem snazší jistě je zastřelit blízcího se nepřítele, který není než drobnou postavou na obzoru. Klesne-li k zemi, střelec ví, že zabil, ale necítí v takové intenzitě, že zabil člověka, protože nespátřil jeho tvář, nepocítil plnou silou celé nekonečno, které zničil.

Lévinas se nestaví na pozici pacifismu. Já je povinnou chránit svůj život, nemůže se jen tak dát druhým zabít, protože tím by dovolilo, aby se jiný člověk dopustil vraždy. Nesmí nechat zabít sebe a přitom nesmí zabít druhého, to je situace, jejíž rozřešení asi málokdo předloží.

(Nejen) celá hebrejská tradice je velkou ochranou života, jakožto něčeho posvátného. Připravit člověka o život není možné bez trestu. Každý, kdo by něco takového udělal, si musí být vědom, co činí, a být schopen snést odplatu. Život je svatý a musí být chráněn.

Zabít úmyslně není možné, ale co, stane-li se tak nešťastnou náhodou? Řešení této kauzy je možné nalézt v Deuteronomiu (19,1 – 13). Lidský život byl, byť neúmyslně, zmařen a pozůstalí mají právo žádat jako protiváhu stejnou hodnotu. Člověk, který zabití způsobil, se ale může uchýlit do některého z takzvaných „útočištných měst“, aby se tam spasil před krevním mstitelem. Měst jsou spousty, ale útočištných měst je jen hrstka, to proto, že vražda nemůže být nikdy zcela omluvena a vrah chráněn. Neštěstí se může stát, ale nestane se bez lidského přičinění. (Zde nemáme na mysli přírodní katastrofy, protože v takových případech se nemá mstitel prakticky komu mstit.) Nedbalost, neopatrnost, zbrklkost, to vše jsou vlastnosti člověka, které, když nekontroluje, mohou způsobit zranění i smrt. I neúmyslné zabití v sobě obsahuje částku zlého úmyslu. Lévinas v této souvislosti velmi přísně shrnuje: „... stupnice vražd je souvislá ... ať je vražda bezděčná nebo záměrná, skupina vražd je jen jedna. Naše vědomí není ještě plně vědomím. Je to pološero. Od nezáměrného k záměrnému vede zřetelná cesta. Nejsme ještě dostatečně probudili.“ ([4], 34). Lévinas takto žene člověka bez výjimky k zodpovědnosti. Jen on může, a proto má nést zodpovědnost za všechny své činy, za důsledky, které z nich plynou, protože ví, co to znamená, když něco dělá.

Nabádání k zabití je jako zabití samo, ne-li ještě horší a v případě nátlaku (nezabiješ-li, zabiju já tebe!) se má člověk raději sám obětovat³, než se zpronevěřit svému lidství. „Kdosi přišel k Rávaovi a řekl: Vládce města mně poručil: Jdi a zavraždi onoho člověka! Neuděláš-li to, zabiju tebe. I pravil Ráva: Ať tedy raději zabijí tebe, ale ty neavraždi! Nemysli, že tvá prolitá krev by byla červenější! Možná, že krev onoho člověka je červenější.“ (Synhedrin 74a).

I k sebevraždě je z pozice „Nezabiješ!“ bezpředmětné cokoli doplňovat. Není možné vztáhnout ruku na druhého, ale ani na sebe, v tomto případě jsem pro sebe ten druhý já sám. Sebevražda může mít dvě podoby – oběť za druhého (člověk volí smrt, aby nezpůsobil smrt druhého), anebo útěk od života, který je (se zdá být) neúspěšný či depresivní. V dějinách židovstva není snadné najít mnoho příkladů sebevraždy, ale přesto se objevily. Byly to vždy natolik vyhraněné situace, kdy lidé měli na vybranou jen dvě možnosti –

³ K absurdní situaci by došlo, kdyby se tímto přikázáním řídili vojáci za válečného stavu. Armády by nepotíraly jedna druhou, ale všichni by hynuli rukou vlastní v tom horším případě, v tom lepším by byla možnost války zcela vyloučena.

smrt z rukou nepřítele anebo z ruky své. V případě obránců Masady to byla hrdost, která dala sílu mužům zabít své ženy a děti a nakonec vztáhnout ruku i na sebe, jen aby nedo-
přáli přemožitelům vychutnat pocit vítězství. Ale ani nejvyhrocenější situace neomlouvá. Život se musí chránit a podporovat.

I prostředky, které slouží k uchování života, musí být chráněny. Bližní nesmí strádat, a proto je povinností každého Izraelce chránit, co patří druhému, a přispívat k zachování celistvosti jeho majetku, protože to je také Boží dar, který slouží k uchování života. „Nebudeš netečně přihlížet, jak se zaběhl býk tvého bratra nebo jeho ovce. Vrátiš je svému bratru... Stejně naložíš s jeho oslem, stejně naložíš s jeho pláštěm, stejně naložíš s každou ztracenou věcí svého bratra, která se mu ztratila a tys ji nalezl. Nesmíš být netečný.“ (Dt 22,1 – 3).

Člověk být zabit nesmí, ale co zvíře? Izraelci nejsou vegetariáni, mají, pravda, zapo-
vězeno jíst maso „nečistých“ zvířat (např. vepře, velblouda ...), ale těch není mnoho. Za-
bití zvířete či ptáka za účelem konzumace není hřích, koneckonců jeho masem se nasytí
člověk a podpoří svůj život. Židovským řezníkem (ŠOCHETEM) nemůže být jen tak
někdo, pouze zbožný Žid příkladného charakteru, který dobře zná všechny příslušné zá-
kony, může „rituální porážku“ provádět. Takzvané „košerování“ (od „KAŠER“, čisté
zvíře) spočívá v tom, že rychle provedeným řezem jsou zároveň s životně důležitými tep-
nami a žilami přerušeny i nervy, které regulují srdeční činnost, zvíře okamžitě upadá do
bezvědomí a následkem rychlého vykrvácení za několik vteřin umírá. Tato forma porážky
vychází z přísného biblického zákazu požívat krev, protože to je Bohem darovaný zdroj
života. O zvířata, jež půjdou na porážku, musí být dobře postaráno, jejich pěstitelé jsou
zodpovědní za zajištění vyhovujících podmínek k jejich růstu a ŠOCHET za jejich „hu-
mánní“ (tak Jiří Langer) smrt. I o ostatní zvířata, Tóra a Talmud míní především zvířata
domácí, která vykonávají práci, musí člověk dobře pečovat, týrání je výslovně zakázáno
(Barva Mesi a 32b – 33a) a starost přikázána. Nejprve má člověk dát najíst dobytku a pak
teprve sobě (Beráchót 40a).

„A budou klopýtat,
každý pro svého bratra.“ (Lv 26.37)

Ve svém doposud naprosto neohraňovaném přivlastňování si věcí se člověk najednou
setkává s tváří a v tom okamžiku jistě ví, že je před ním hranice. *De facto* mu vlastně nic
nebrání, aby tuto hranici bez okolků přestoupil, ale tuto myšlenku ihned následuje jiná –
mohl by, ale nesmí! A nejen, že má používat „lidství jak ve své osobě, tak i v osobě kaž-
dého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek“ ([18], 91), on je za
toto lidství, které se zračí v každé tváři, bezezbytku odpovědný. Odpovědnost – další
z nepřehlédnutelných momentů Lévinasova prostředkujícího poselství.

Pro Immanuela Kanta vyplývá odpovědnost jedince z jeho inteligibilního charakteru.
Člověk se nenachází jen v řádu přírody, je z takového determinismu vyvázán a může svo-
bodně jednat. Podmínkou takového jednání je jeho praktický rozum. V momentě, kdy je
člověku přiknuta svobodná vůle, se stává zodpovědným za všechny své činy před sebou
samým a před společností. V tom, že transcenduje to smyslové, přísluší k inteligibilnímu

řádu, jehož atributem je mimo jiné i svoboda. Člověk, rozum i svoboda jsou limitovány, proto i lidská odpovědnost má své hranice.

Jinak je tomu v pojetí odpovědnosti u Emmanuela Lévinase. Nechápe ji v běžném (kantovském) smyslu, ale nekonečně rozšiřuje její hranice. Odpovědnost není atributem, ale esencí člověka, uzlovým bodem subjektivity. Nikdo se aktem svobodné vůle pro ni nemůže rozhodnout, ona svobodu předchází, člověk je vyvolen být odpovědný, je k ní povolán. On se nijak nepřičinil, jeho role je čistě pasivní, je to nutnost, kterou si nevolil, která ale ustavuje samotné jeho lidství. Nekonečno vyvazuje z bytí, záblesk nekonečna ve tváři druhého je jasně výmluvný, není to smyšlenka. Já, Tentýž nemá zůstat zabředlý v totalitě, ví, že ji může překročit a má ji překročit. Prvním krokem „za“ bytí je přijetí závazku odpovědnosti, závazku, který není založen ani ve zkušenosti, ani v rozumu. Odpovědnost je více než původní, původnější než intencionalita, před-existující⁴, „an-archická“ ([2], 83) a to, co předchází, se nachází mimo kategorii svoboda/nesvoboda. Povolnost k neomezené službě znamená slyšet volání a být hotov na ně odpovědět. „Zde jsem, pošli mne!“ (Iz 6.8.) je odpovědí člověka na nekonečnou výzvu. V čem ale spočívá její nekonečnost? Já není odpovědné jen za sebe, ale i za druhého, za všechny druhé, bez výjimky za celý svět. Takovou odpovědnost by si stěžila svobodná vůle vědoma si svých limit a tím nemožnosti dostat svému rozhodnutí, proto k ní musí být člověk povolán. Vyvolenost neznačí výhodnost. Ve Starém zákoně čteme o tom, kterak si Bůh zamiloval a vyvolil jeden národ, tato vyvolenost ale neznamená žádná velká práva, nadřazenost nebo přednost. Naopak, na tento národ jsou kladeny mnohem vyšší nároky, má více povinností a úkolů než kterýkoli jiný. Vyvolenost žádá pokoru, ne pýchu.

Stejně tak je to i s vyvoleností člověka. Má nekonečně sloužit nekonečné bytosti, druhému člověku. Lévinas vede toto téma až do krajnosti a klade na člověka takové nároky, jaké prakticky nemůže nikdy splnit. Jeho výpovědi v této otázce musí člověku vychovanému na řeckém kánonu krásy, na úměře velikostí, na uvážlivosti mezi tím, co je možné a skutečné, co je požadavek a možnost jeho vyplnění, připadat když ne směšné, tak alespoň nereálné. A skutečně, tato slova k nám nezavál vítr řecký, ale jsou odjinud, z jiné tradice, která nám přes svou cizokrajnost není tak vzdálená. Člověk je „odpovědný za bližního, ne-lhostejný k smrtelnosti druhého, obviněný ze všeho, ale bez viny, na niž by se pamatoval, a před tím, než by se nějak rozhodl, nebo vykonal jakýkoli svobodný čin, a proto i před tím, než by jakkoli chybil, z čehož by ona odpovědnost vyplývala, odpovědnost rukojmího až k zastoupení druhého člověka.“ ([16], 17). „Rád bych se vzdal sám sebe a dal se vyškrtnout, jen kdybych tím někomu jinému daroval radost.“ ([23], 56). „Kdokoli má možnost postavit se proti chybám lidí ve svém domě a neučiní tak, je odpovědný místo nich. Tak tomu bude i v případě, půjde-li o lidi v jeho městě, a jde-li o všechny lidi na zemi, rovněž: bude za ně odpovídat, nechá-li projít jejich chyby a nezasáhne-li.“ (Šabat 55a). „Za jeho krev budu volat k odpovědnosti tebe.“ (Ezechiel 3,20).

⁴ Je možné, že se v tomto bodě nechal Lévinas inspirovat rabínskou tradicí, která o tomto tématu také hovoří, i když z jiného úhlu pohledu. Před stvořením světa pre-existovalo deset „věcí“ (např. jméno Mesiáše). Je svízelná otázka, protože není možné pochopit ani určit jejich ontologický statut. Pro hebrejské myšlení ale tato preexistence není protimluvem.

Být odpověden znamená dělat vše, aby druhý po mém boku (a *de facto* po celém světě) netrpěl, nestrádal, nedělal nic, čím by zrazoval své lidství. Být odpověden znamená vše od dání přednosti ("až po vás, pane") až po nastavení vlastní kůže, když jde o život. V tom je také započítáno trestání druhého člověka, pokud je spravedlivé. Nemohu být ke druhému lhostejná, pokud mu má trest prospět, musím bdít nad jeho řádným výkonem. Soudit člověka a uložit mu trest znamená přijmout za něj odpovědnost, vzít do svých (ochranných) rukou jeho osud.

Já je odpovědné za všechna já, jejichž přítomnost na světě nezapříčinilo, a i za všechnu jejich bolest, kterou nezpůsobilo, vše špatné, co se jeho bližnímu přihodí, je jeho vinou. Člověk má nad svými bližními bdít dnem i nocí a vždy být hotov jim pomáhat, aby si nikdy nemohl říci – potřebovali mne, ale já nepomohl – a přitom nemůže nikdy svým povinnostem dostát dokonale, vždy se objeví otázka – skutečně jsem udělal všechno, co jsem mohl? Nedalo se udělat ještě víc? A vždy ten přesah – ano, ještě šlo udělat víc – musíme konstatovat. To, co se na Tomtéž žádá, se nikdy nemůže vejít do žádné maximy, do žádného imperativu. Nařízení imperativu je možné vyplnit bezzbytku, mít čisté svědomí a dobrý pocit z mravního konání. Není to samozřejmě pravidlem, ale teoreticky je možné, aby měl kantovský člověk čisté svědomí. Žid je nemůže mít nikdy. I kdyby si pro bližního nohy uchodil a srdce rozlomil, vždy zazní nekonečná výzva – udělal jsi skutečně vše, aby druzí netrpěli?⁵ Člověk má být nekonečně spravedlivý.

Spravedlivý člověk se v rabinském pojetí stává přímo základem světa a celého kosmu, on jej udržuje. Podle jedné židovské legendy spočívá osud světa na existenci 36 spravedlivých lidí (hebr., CADIKIM), kteří zůstávají skrytí, svému okolí neznámí a každý den vítají Boží přítomnost. Ono však stačí, aby na zemi žil jen jeden jediný spravedlivý a svět bude zachován. (O tom se můžeme přesvědčit například v Gn 18. 23 – 33, kdy Abraham smlouvá s Hospodínem o zachování města Sodomy kvůli nejprve padesáti spravedlivým, poté čtyřiceti pěti a postupně dojdou až k počtu deseti spravedlivých.) Každý se ale má přičinit, aby tím jedním spravedlivým byl on sám. Má se chovat jako vykupitel a spasitel, brát na sebe univerzální odpovědnost. V této chvíli ještě silněji zaznívá „Nezabiješ!“. Zabitím druhého nebo sebe je svět připraven o jednu nekonečnou bytost a co když to byl právě jeden ze spravedlivých? Takový čin otřásá samotným základem světa a ne jen srdci jeho bližních.

Já je druhému zcela pasivně vystaveno. „Nic není pasivnějšího než toto zaangažování předcházející před mou svobodou, toto prvotní zaangažování, tato upřímnost.“ ([4], 104). V tom, že se já takto odcizuje své identitě, se stává bezbranným a zranitelným. Přijímá rány od světa a nastavuje tvář políčkům namísto druhého. Toto odevzdání se druhému a za druhého znamená jasné přivolení utrpení jako takovému, utrpení od jeho prvopočát-

⁵ Tyto otázky narůstaly po 2. světové válce do hrůzných rozměrů. Po Osvětimi trápila Židy nezodpovězená a snad i nezodpověditelná otázka: jak je možné, že právě já jsem přežil? Oprašoval se luriánský koncept theodieceje. Bůh je dobrý a rozumný, ale bez možnosti zásahu do tohoto světa je to bezmocný Bůh. Ovšem v základě těchto úvah stojí jen a jen poslání člověka, jeho bytí-pro-druhého, jeho maximální odpovědnost. To on je stvořen k obrazu Božímu, aby na světě konal dobro, když Bůh nemůže.

ků. Já bere vše na sebe, staví se na místo druhého. Dobrovolně utrpení nevyhledává, ale jde-li o bližního, nechá se za něj ponížít, svou hrdost odsouvá do pozadí. Slovo „upřímnost“ zde znamená naprosté odhalení se. Zranitelnost je v základu vztahu ke druhému, je to „posedlost bližním“ ([4], 104).

V exodu se já utvrzuje, nachází se v něm, on k němu bytostně patří. Nemusí tak jako Odysseus umírat touhou po domově a skutečně po letech strádání se k němu navrátit, může jako Abraham vyjít k neznámé zemi a žít se touhou po ní. Tato cesta nic neubírá, stojí, pravda, spoustu sil, ale obohacuje, člověk je každým krokem, který učiní směrem k bližnímu, bohatší o sebe i vztah, ve kterém je angažován. Já je také odrůda totality, ale jeho bytí spočívá také v tom, že se z bytí dokáže vyvázat (ale přesto je to ono identické já), že se dokáže změnit v něco „jiného než být“ ([4], 103), že jedná jinak, než by se mohlo kdy od bytí naučit.

Já, které zastupuje všechny, je samo nezastupitelné, a to ne ve smyslu dokonalosti, ale jedinečnosti. Nemůže přenést na někoho jiného úděl, jež si nevybralo. Já nemůže s Druhým volně nakládat, on se pro něj nikdy nemůže stát předmětem (v kantovském smyslu) ale Já je povinno ve jménu Druhého se sebou učinit cokoli. Já nemůže převést Druhého na sebe (poznat, vlastnit), ale existuje zástupnost, Druhý je jakýmsi způsobem obsažen v Témž: to, když na něj při každém svém činu myslí, když za něj nastaví svou tvář políčku, když se stává jeho rukojmím. Takto je načrtnut v hrubých rysech koncept dokonalé etické utopie. Můžeme ale namítnout, že toto se ve skutečnosti neděje a dít nemůže. Téměř všude přeci panuje krutost a lhostejnost. Tak proč zrovna já bych měla být ke druhému pozorná?

Lévinas nepopisuje skutečnost. Tím, že uvádí na ontologickou scénu zástupnost, chce naznačit, že právě ona umožňuje „jinak než být“, že se staví proti násilnému bytí, že ona, jakožto předexistující před svobodou, zakládá vztah člověka k dobru. „Jen díky rukojemství může na světě existovat smilování, soucit, odpuštění a blízkost. I ta trocha, kterou tu z nich nacházíme, dokonce i to pouhé „až po vás, pane“. Bezpodmínečnost rukojemství není mezním případem solidarity, nýbrž podmínkou jakékoli solidarity vůbec.“ ([16], 28). Už jen jedna jediná slza prolitá nad krutostí světa, v němž vidíme násilí na druhých a jejich smrt, ukazuje cestu k lidskosti, k absolutnímu lidství, v tu chvíli víme, že to tak má nebýt. Nemohu se před ničím uzavřít do sebe (otevřenost je základem subjektivity), natož před Druhým. V tomto smyslu je člověk částečně bez identity, je neustále puzen ke druhému. Není identický, ale je jedinečný, protože nezastupitelný, protože zodpovědný.

V pojetí odpovědnosti jde Lévinas daleko za ostatní filosofy dialogu, např. M. Buber, G. Marcela a další. Ve vztahu já-ty není symetrie. Já je vždy více odpovědné než Druhý. Kdyby v tomto vztahu panovala symetrie, Tentýž by čekal, až začne jednat Druhý, Druhý by čekal na Téhož a mohli by tam tak čekat dodnes. To se ale nesmí stát. Je to Tentýž, kdo musí začít konat. Nejdřív miluj bližního svého, pak sebe samého. „Druzí nepatří ke stejnému druhu jako já, neboť já jsem za ně odpovědný a přitom se neopírám o jejich odpovědnost, která by jim dovolila mne zastoupit, neboť i za jejich odpovědnost jsem koneckonců – a především – odpovědný.“ ([4], 108). Druhý je možná stejně odpovědný ve vztahu ke mně, ale to je jeho soukromá záležitost, reciprocita není mojí věcí.

Člověk může ponížít sám sebe a vzdát se své cti, ale totéž nesmí učinit svému bližnímu, protože všechny biblické příkazy nejsou kolektivními nařízeními, apelují na jednotlivce, na jednotlivé Ty – Ty nebudeš zabíjet! A jednotlivé konkrétní Ty jsem já, ne ten druhý.

Q odpovědnosti či vině nečítal Lévinas jen na stranách Tóry či Talmudu. I fenomenologie se zabývá tímto tématem. V § 58 knihy *Bytí a čas* Martin Heidegger podrobně zpracoval fenomén viny a vypovídá o ní podobně jako hebrejská tradice o odpovědnosti. V Lévinasově tradici jsou oba tyto motivy díky své příbuznosti vedeny vedle sebe, ale v řešení problému viny se francouzský filosof jasně kloní k židovským kořenům.

Pro Heideggera je člověk, Pobyť, jednak obstarávajícím bytím na světě, jednak spolubytím s druhými lidmi. Je denodenně volán, před-voláván ke svému „moci být“. On sám je nucen se v každém momentu volit a rozvrhovat. Toto volání nevytyčuje nějaké ideální, všeobecné „moci být“, ale volá právě jednotlivce k pečlivému porozumění sebe sama a jeho situaci. Co znamená být vinen, se nemůžeme dozvědět jinak než právě z výkladu každodenního bytí Pobyty. V běžném chápání označuje v němčině výraz „být vinen“ dlužit něco někomu, mít dluhy. Poukazuje na obstarávání, dlužit mohu pouze to, co je obstaratelné. Další význam spojení „být vinen“ je „mít na něčem vinu“, zapříčinit, být původcem něčeho chybného. Člověk může něco dlužit a nemít na tom sám vinu, a naopak být vinen, aniž by něco dlužil. Teprve spojením těchto významů se člověk stává skutečným vinníkem. Provinít se na někom potom znamená být důvodem nějakého jeho nedostatku, být „nedostatečný“ a tato nedostatečnost značí nedostání požadavku, který je kladen na existující spolubytí s druhými. Nesplnění mravního požadavku je způsobem bytí člověka, vina je jeho kvalitou. Být znamená být vinen.

Vina (tak jako odpovědnost pro Lévinase) není akcidentem člověka, ale leží v jeho základu, kryje se s jeho rozvržeností. „Být vinen není důsledkem nějakého provinění, nýbrž naopak: provinění je možné teprve „na základě“ původní provinilosti.“ ([14], 284). Pobyť je starost, kterou si sám nevybral, nemůže se jí zbavit a vrátit se před svou vrženost, on je neustále, musí se znovu a znovu rozvrhovat do možností, do nichž byl zasazen. „Pobýt se nezakládá sám, nýbrž je ze základu *propuštěn a ponechán* sobě samému, aby *tímto základem* sám byl.“ ([14], 285). Člověk je bez svého přičinění umístěn do konkrétní situace a nezbyvá mu nic jiného, než ji vzít na sebe. Takto přebírá dokonalost, kterou nemůže dokonale vyplnit. Člověk je svobodný, co se týká volby jeho konkrétního rozvrhu, není svoboden, pokud se jedná o volbu samotnou. Jednu z možností, jak přistoupit a naložit se svým moci být, zvolit musí (a volbou je i to, že nevolí), v tom okamžiku ovšem nechává padnout možnosti ostatní. To, že se pro něco nerozhodl, že něco neudělal, musí unést, protože to je vina. (Tím, že pomůže jednomu příteli, nemůže zároveň pomoci druhému a to je vina, které si má být člověk vědom.)

„Pobyť na sebe nemusí uvalovat „vinu“ teprve až pochybením či nedbalostí, má prostě *být* to, co je – totiž „vinen“ – *autenticky*.“ ([14], 287). Co znamená „autentická“ vina? Člověk si musí rozumět, ví, že volit musí, že jakýmsi způsobem bude žít a zapojovat se do vztahů s ostatními lidmi. Podle toho se má rozvrhovat. Vždy zůstane něco, co musí upozadit, ale zároveň musí dát pozor, aby to, co upřednostňuje, toho bylo skutečně hodno. Volit a rozvrhovat se musí člověk co nejpečlivěji. Vina je všudypřítomná, (věnuje-li se rodině, zanedbává práci, věnuje-li se práci atd.), ale může ještě růst špatným rozvrhem.

Tím, že člověk rozumí výzvě, chce mít svědomí. „Rozuměje volání svědomí, nechává pobyt v *sobě jednat* nejvlastnější „bytí sebou“ ze svého zvoleného moci být.“ ([14], 288).

Pro Lévinase by toto smířlivé pojetí svědomí jakožto usměrňovatele činů znamenalo patrně zúžený pohled na odpovědnost. Člověk ví, že něco udělat může, a proto se má snažit, aby to bylo to nejlepší, aby vina byla co nejmenší. Svědomí je v takovém případě poměrně tiché a nijak neburcuje. Taková vina je vlastně nevinná. To, že tu jsme, si nikdo z nás nevybral. Stejně tak se na situovanost člověka dívá i hebrejská tradice. Člověk se sám nevymyslel, nestvořil, ale byl stvořen. Slovíčko AŠAM (hebr. wa, vina) v sobě skrývá odpověď na otázku o postavení člověka na světě. Je to vina, za kterou vědomě nemůže, a takovou vinou je vše. Člověk se ale nemůže nechat tímto neúnosným tvrzením zničit a propadnout malomyslnosti. Má si o to víc uvědomit (a to už jsou i slova Lévinasova), že existuje milosrdenství, rukojemství a láska, které proti *statu quo* bojují. Zaujímá-li člověk takovýto postoj ke světu, jeho svědomí mu nikdy nemůže dát spát. Vlastně může, ale jen proto, aby načerpal sil a hned jak se zase probudí, svou láskou a nepřetržitou činností⁶ vykupoval svět.

LITERATURA

⁶ Individuální odpovědnost a maximální angažovanost je model veskrze židovský. V jiných teologických systémech se můžeme setkat s pravým opakem. Východní kármánové systémy uznávají stejně tak jako judaismus, že život na této zemi je nelehký, že je utrpením. Nestaví se však aktivně proti tomuto utrpení, ale zřikají se individuálního života (ne života jako takového, ten je posvátný a musí být chráněn), staví se proti jednání. Kdo nejedná, není odpovědný. Budhismus (čtvrtá vznešená pravda buddhistického učení) nás učí, jak se odpoutat od vnějšího světa a života v něm, jak dojít ke sebezreknutí, vymanění se z koloběhu věčného sebaobstarávání a sebeudržování. To právě je neulpívat na věcech. Podobně i taoismus chápe okolní svět jako překážku dobrání se podstaty věcí. Rozumným řešením je nechtít ničeho příliš, odstoupit od žádostivosti a neznásilňovat běh dění. A v neposlední řadě i džinismus má ve svém programu zlepšování světa obsaženo jisté „ne“. Je jím ne-ubližování živým tvorům, poselství soucitu. Budhisté, taoisté, džinisté a další se vyvazují z bytí cestou „ne“ a tak se ztotožňují s univerzem. Židé se také snaží dostat se z bytí ven, někam „za“, kde je to jiné než být, ale volí cestu „ano“, cestu aktivního angažování se. Velmi zjednodušeně můžeme říci, že jakousi střední cestu mezi židovským „náboženstvím“ a východními teologickými systémy, co se týče jednání, představuje filosofická pozice stoiků. Tito myslitelé – jednak považují mnoho skutečností za zcela lhostejné, nejsou ani dobré, ani zlé, nemá smysl se k nim nějakým způsobem vztahovat (např. zdraví, nemoc, bohatství, chudoba, čest či pohanu), nijak se v nich neangažují a jen mimo ně hledají svůj stoický klid, APATHEIA – jednak věcem přiznávají určitou hodnotu, která je důvodem k jednání. Tato hodnota přináleží jak věcem tradičním, jako je manželství, rodina nebo stát, tak i (na přelomu letopočtů) revolučním – spravedlnost a láska k člověku, a to i barbaru či otroku. Zde se stoický mudrc angažuje, ale nikoli vášnivě nebo zaujatě. Jeho úsilí spočívá výhradně v zachování nejvyšší cnosti a tou je rozumný život. Stoická cnost spočívá v klidu a středu, je takto „průměrná“ proto, že jakýkoli extrém (vášeň, pud) zatemňuje rozum a následovně správné poznání a jednání.

- [1] LÉVINAS, E.: De l'existence a l'existant. Paris, Vrin 1993.
- [2] LÉVINAS, E.: Humanisme de l'autre homme. Paris, Fata Morgana 1972.
- [3] LÉVINAS, E.: Totalité et infini. Martinus Nijhoff Publishers 1980.
- [4] LÉVINAS, E.: Etika a nekonečno. Praha, Oikoymenh 1994.
- [5] Bible. Český ekumenický překlad. 1985.
- [6] Výroky otců (Traktát Babylonského talmudu). Praha, Sefer 1993.
- [7] Zlomky předsokratovských myslitelů. Praha, SPN 1989.
- [8] BALABÁN, M.: Hebrejské myšlení. Praha, Herrmann a synové 1993.
- [9] BALABÁN, M.: Víra – nebo osud?. Praha, Oikoymenh 1993.
- [10] BUBER, M.: Chasidská vyprávění. Praha, Kalich 1990.
- [11] BUBER, M.: Cesta člověka podle chasidského učení. Olomouc, Votobia 1994.
- [12] DESCARTES, R.: Úvahy o první filosofii. Praha, Svoboda 1970.
- [13] FRANEK, J.: Judaismus. Bratislava, Archa 1991.
- [14] HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1972 (s použitím překladu českého samizdatového sešitového vydání).
- [15] HELLER, J., MRÁZEK, M.: Nástin religionistiky. Praha, Kalich 1988.
- [16] CHALIEROVÁ, C.: Židovská jedinečnost a filosofie. Praha, FÚ ČSAV 1992.
- [17] CHALIEROVÁ, C.: O filosofii Emmanuela Lévinase. Praha, Ježek 1993.
- [18] KANT, I.: Základy metafyziky mravů. Praha, Svoboda 1990.
- [19] LANGER, J.: Talmud (ukázky a dějiny). Praha, Práh 1993.
- [20] LOCHMAN, J. M.: Desatero. Praha, Kalich 1994.
- [21] PATOČKA, J.: Úvod do fenomenologické filosofie. Praha, Oikoymenh 1993.
- [22] SADEK, V.: Židovská mystika v Praze. Praha, Společnost židovské kultury 1992.
- [23] WEINREB, F.: Znamení života. Praha, Česká křesťanská akademie 1994.

Dita Rukriglová
 Zahradnická 1723/B
 250 01 Brandýs n/Labem
 ČR