

EXCELENTNÍ STUDENTSKÉ PRÁCE

Petra Hrachovinová

O jinakosti v kontextu myšlení E. Lévinase

květen 2001

Obsah:

1 Úvod

2 Genese dialogu

3 Jacques Derrida a ideál přátelství

4 Mlčení a válka. Dialog a mír $\Rightarrow$ Život nebo smrt

4.1 Totalita jako skrytá válka

4.1.1 Adorace systémů

4.1.2 Pravda a správnost

4.1.3 Lévinasovo zření totality

4.2 Dialog a mír

5 Boj proti totalitě

5.1 Metafysický vztah a transcendence

5.2 Epifanie tváře

5.3 Idea Nekonečna

5.4 Nesnadná svoboda a asymetrická zodpovědnost

5.5 Synchronie versus diachronie

5.6 Plodnost a rukojemství

6 Závěrem

7 Literatura

1. Úvod

Emmanuel Lévinas (1906 – 1995)

Narodil se v ortodoxní židovské rodině. Dětství prožil v Litvě, později pobýval na Ukrajině, kde ho zastihla revoluce roku 1917. V roce 1923 odešel do Francie. Studoval na universitě ve Strassburgu, v letech 1928-29 fenomenologii ve Freiburgu. Za války strávil léta 1940 –1943 ve speciálním táboře pro židovské zajatce v Německu. V téže době mu nacisté zavraždili otce, matku, všechny sourozence a většinu příbuzných.

Právě válka dala jeho dalšímu myšlení nové náhledy. Lévinas se svým „novým myšlením“, které se rozvíjí z fenomenologie, se staví proti základům západního myšlení, kterým je předmětné pojetí bytí, Jedno. Tento výraz substančního myšlení sice vedl k obrovským úspěchům přírodních věd a techniky, nicméně chybí mu právě to, co Lévinas nazývá „ten druhý“.

Zpočátku píše Lévinas pod vlivem filosofie Husserlovy a Heideggerovy (...,*přišel k Husserlovi a našel Heideggera*¹). Proto jsou jeho první díla psána v těžkém, ontologickém jazyce. Později tento styl opouští. Z jeho významných prací bych uvedla např. „Existence a ten, kdo existuje“, „Jinak než být“, „Totalita a nekonečno“, „Etika a nekonečno“, „Být pro druhého“ a mnoho dalších, které dosud nebyly přeloženy do češtiny.

Lévinas staví „Bytí a čas“ od Heideggera vedle Platónova „Faidra“, Kantovy „Kritiky čistého rozumu“ a Hegelovy „Fenomenologie ducha“. Později se však od těchto filosofů odklání a zdůrazňuje prioritu vztahu k bližnímu.

Lévinasova etika není etikou všeodpouštějící lásky, ale etikou spravedlnosti, která je podle jeho náhledu zakotvena v židovské ústní tradici, zejména pak v její písemně fixované podobě, Talmudu. Sepětí s *judaismem* je neodmyslitelným aspektem Lévinasovy osobnosti.

Předkládaná seminární práce představuje hlavní pilíře, na nichž spočívá Lévinasovo pojetí první filosofie jakožto etiky – a nikoli ontologie jak tomu bylo u Martina Heideggera nebo v díle Aristotela. Práce je výsledkem úsilí vystihnout podstatné momenty, hlavní pilíře, podírající Lévinasův chrám poznání. Je výzvou k následnému rozpracování a rozvedení nastíněných témat. Bohužel soukromou výzvou, neboť škola mi neumožnila dostatečný prostor pro rozvedení tématu. Obdržela jsem částečný souhlas za podmínek, které vlastně ho nepřímě popírají, a směřují tím k naplnění požadavků našeho lhostejného studijního systému. Přesto se následného rozšíření práce nevzdávám, vzhlížím do budoucna s nadějí, že přijde čas, kdy budu moci oslovit i ostatní.

2. Genese dialogu

(Slovo „genese“ je odvozeno z řeckého *genesis*=vznik, zrod.)

„Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země byla pustá a prázdná a nad propastnou tůňí byla tma. Ale nad vodami vznášel se duch Boží. (Gn 1,1 a 1,2).

V zajetí ontologických systémů, ve vězení filosofie Neutra, v legálním úkrytu propasti zvané Bytí či Absolutní rozum bylo na popel rozprášeno lidství. „Dětem, jež zmizely v koncentračních táborech, aniž by měly čas zapsat se do „Knihy života“ svými činy, dobrými či špatnými..., protože jejich bytí bylo přerušeno dříve, než k tomu měly možnost, už nebude poskytnuta žádná další příležitost. Světlo, které mohly dát světu, nikdy nezazáří, jejich ruce se nikdy nedotknou našich, i jejich jména a jejich útrapy upadnou jednoho dne v zapomnění.“² Je po válce a je tma. Jejich krev volá k Bohu. Ale k jakému Bohu? Bože, kde jsi byl, když já

¹) Lévinas,E.: Být pro druhého.

²) Chalier, C.: Tři komentáře k filosofii H. Jonase a E. Lévinase, s.53.

jsem byl v Osvětimi?? V koncentračních táborech poznali vězňové nejkrutější útrapy a boží pomoc nikdy nepřišla... „K tomu Lévinas poznamenává: Každá interpretace a myšlenka, která by jí vysvětlovala hříchy trpících a zhynulých, je nemožná a odporná. Zůstává nám jen úzkostná otázka, proč Bůh neposlal žádnou pomoc, když smrt kosila miliony lidí.“³ „Proč jsem přežil právě já a proč mě ten pocit trápí? (...) Jaké je mé právo na život tváří v tvář utrpení druhého?“⁴ Jaký ten duch Boží vlastně byl??

Nad tímto problémem se zamýšlí Hans Jonas v přednášce „O pojmu Boha po Osvětimi“. Dospívá k novému jménu pro Boha - „Bezmocný Bůh“. Zdroj bytí – Božství – se údajně rozhodl ustoupit do pozadí, aby světská skutečnost získala imanentnost v čase a prostoru a nebyla rušena zásahy transcendentna. „Je tedy třeba opustit pojem Boha jako čistého aktu, pojem zděděný z aristotelské tradice a sloužící k označení nejvyšší dokonalosti, a nezdráhat se přisoudit Bohu jistou pasivitu, protože je zasažen životem těch, které stvořil.“⁵ On nesestoupil k těm, kteří k němu volali z hlubin propasti, a tak je třeba připustit, že nemohl nic učinit. Po této katastrofě bychom již neměli připomínat „mocnou boží ruku“. Víra vyžaduje, aby se člověk uměl postavit světu a jeho krutosti, vzdal se oné neblahé iluze a smířil se s boží bezmocností ve světě. Avšak současnost hovoří o opaku: lidé přicházejí do církví, budují společenství s věřícími, aby se mohli celým svým duchem odevzdat Bohu, který je prý spasí řešením jejich každodenních otázek a starostí. Bůh má v jejich úhlu pohledu moc nad tímto světem, zasahuje do něho /což odpovídá židovské tradici/, a přitom zavírají oči před neskutečnou historií holokaustu, kdy je Bůh „v jejich bídě opustil“.

„Hrůzy našeho století, zejména ty, jež se projeví ve druhé světové válce, nás podle Lévinase nemají vést k beznaději, nýbrž naopak probudit a povzbudit jako jakýsi imperativ. (...) Proč jsem přežil právě já a proč mě ten pocit trápí? (...) Jaké je mé právo na život tváří v tvář utrpení druhého?“⁶

Holokaust chápe jako odpověď. Proto míří k otázce, táže se, co vedlo k tak zruďnému dílu nelidskosti? Jeho filosofie je hledáním cesty k tomu, aby se to již nikdy neopakovalo. Základem je nikoli In-der Welt-sein, nýbrž In-der Frage-sein. Jeho dílo je jakousi obžalobou dosavadní západní filosofické tradice, jež vychází z Parmenidova úsilí nahlížet na svět pod úhlem „Jednoty“, kterému dali Řekové název „Bytí“. „Neboť mnohost, to není jen nesnáz, to je skandál. Je-li bytí, proč ještě jsoucna? Jednotlivé a zvláštní se dá vysvětlit jen ve vztahu k Celku. Chtít naopak dodat mnohosti nějaký metafysický statut a ukázat, že v jistém smyslu je tu více či méně něco jiného než totalita...právě to je však záměr Lévinasův: Proti Jednomu.“⁷ Proti Totalitě, proti všem uzavřeným filosofickým systémům, které ve jménu dobra a v intencích logické vypočitatelnosti vyústily v dějinách v lidské tragédie, proti Bytí u Heideggera, proti Absolutnímu rozumu u Hegela, proti noematicko-noetické adekvaci u Husserla...proti vši anonymitě a neosobnosti, proti bez-tvářnosti Neutra. Není to Jedno právě to Jiné, absolutně Jiné? Což lze odvozovat z Bytí jsoucno vedle jsoucna, převádět tak všechna na společného jmenovatele SYSTÉMU? Redukovat lidskou tvář na výskytovou substanci a subjektivitu na objekt mého působení??

Dnes nám musí jít o dialog sám, o samu vztahovou vzájemnost, o příběh, který se děje od Já k Druhému v setkání tváří v tvář...nikoli o dialog v antickém smyslu jako analytickou metodu poznání pravdy.. Filosofie dialogu se tak stává „filosofií VE VZTAHU a ZE VZTAHU“. „Bůh žije a já stojím před jeho tváří..je nejhlubším centrálním motivem tohoto filosofování z principu dia-logu.“⁸

³) tamtéž, s. 19.

⁴) Chalier, C.: O filosofii E. Lévinase, s. 16.

⁵) tamtéž, s. 22.

⁶) Chalier, C.: O filosofii E. Lévinase, s. 16.

⁷) tamtéž, oddíl Úvodní studie J. Lacroix, s. 7.

⁸) Poláková, J.: Filosofie dialogu, s. 11.

Shrneme-li předchozí úvahy, byl pro myšlenku dialogu ve filosofii dvacátého století určující problém „druhého“, vyvolaný extrémním egocentrismem kartesiánského principu filosofování (Descartovo „Cogito“). Dvacáté století se stalo „stoletím válek“, stoletím bez dialogu tváří, stoletím adekvace s ideologiemi. V této trpké a pošramoceně kolébce se zrodila nová koncepce dialogu. Sám princip dialogu formuloval H. Cohen, navázali na něho F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber, J. Poláková, J. Derrida, E. Lévinas a další.

„Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země byla pustá a prázdná a nad propastnou tůň byla tma. Ale nad vodami vznášel se duch Boží. (Gn 1,1 a 1,2). ...A tak jako Bůh stvořil nebe a zemi, učinil nového „Adama“ a novou „Evu“, a to v dialogu „tváří-v-tvář“.

3. Jacques Derrida a ideál přátelství

Odvozuje smysl existence člověka na pozadí vztahu Já-Ty. Myslím-li, myslím pouze skrze bytí k tomu Druhému. Vztah, pouto, které se odvíjí mezi námi, se nazývá přátelství.

Avšak vztah zvaný „přátelství“ není danost. Nemůžeme o něm říci „je to tady, je to v nás a tak to také zůstane“. O přátelství se musí bojovat. Neustále se vracet k počátku, k horizontále „Já“ protínající vertikálu „Ty“. Ten počátek se musí v nás samých znovu a znovu rodit, připomínat se. Jenom tehdy v nás vzrůstá věrnost – neustálým uvědomováním svých kořenů, základů, na kterých je celý vztah vybudován. Přátelství tu kdysi mezi námi chybělo. Proto ono tajemné zvolání: „Ach, přátelé, není přítel.“⁹ Tím se *Aristoteles* obrací ke svému kruhu, společenství lidí, kteří mu – třebaže jen tím, že naslouchají jeho postesku, výzvě...- prokazují jistý souhlas, třebaže jen minimální přátelský počín...proto zvolání „Ach, přátelé“. Věta je v aktualitě rozporná – proto tehdy vyvolala smích. Ale právě tento smích byl prvním příznakem přátelskosti: ti lidé uměli naslouchat – poznali jsme to v jejich reakcích na předchozí myšlenku. Dokázali se jí otevřít. Stali se posluchači. Naslouchali tomu druhému. Tak se rodí přátelství... Poté následuje výzva:...“není přítel“. Ano, přítomnostně není přítel, ale jednejme tak, aby jich v budoucnosti bylo! Je to výzva určená člověku, k jeho otevřenosti vůči druhému, k vůli jednat, stát se opravdovým přítelem.

Aristoteles se táže, kolik má mít člověk přítel...? Má-li jich prý mnoho, pak nemá žádné. Opravdových přátel je prý velmi málo.

Na Aristotelovu výzvu živě reaguje **F. Nietzsche**: „Nepřátelé, není nepřítel! křičím já, žijící blázen.“(In: J.Derrida: Politiky přátelství, s. 6). Z obrácené výzvy čiší postesek nad vymíráním nepřátel. Nepřítel není kdokoliv – je to vždy kolektiv vůči druhému kolektivu, národ proti druhému národu...světová válka nebyla válkou rodin proti rodinám, ale národa proti národům...Je po válce, nepřítel zmizel...jak bude možná politika?? Se zánikem nepřátel zaniká politika. Boj, politika, ale i rozvoj je možný jen na pozadí toho druhého, který vystupuje vůči našim horizontům jako nepřítel. Nepřítel stojí tak za zrodem přátelství. Není-li tudíž nepřítele, není možné (opravdové) přátelství.

Kdo je to opravdový přítel? „Milujte své nepřátele“, tolik praví Bible. Ale milovat své nepřátele je možné jen čistě na rovině soukromé, nikoli veřejné. Opravdový přítel chce pro toho druhého vždy jen to nejvyšší dobro. Opravdové přátelství žije a přežívá všechna svá úskalí pouze na rovném postavení obou partnerů, na jejich vzájemnosti a nezávislosti.

Existují však paradoxy i na rovině přátelství: zde chybí rovnost mezi přáteli, chybí vzájemnost...existuje nadřazenost a jednostranná autoritativnost. Například je tomu tak mezi

⁹) Aristotelés: Etika Eudémova VII, 4, 1239.

otcem a synem, mužem a ženou, učitelem a žákem. Rovněž přátelství založené na užitku nebo na slasti, zvláště mezi mladými lidmi. Opravdové přátelství je, když je „jedna duše ve dvou tělech“¹⁰. Pomoci tomu druhému – znamená nikoli pomoci konkrétní osobě, nýbrž pomoci člověku – zde se projevuje specifický rys židovského myšlení. Tolik ke koncepci přátelství, tak je vyjeto v aristotelské tradici – přítel jako „ten druhý“.

Na tuto koncepci v aristotelském smyslu reaguje **E. Lévinas** kritikou, že přítel není „ten druhý“, *alter ego*, druhé Já, ale ten úplně jiný, radikálně heterogenní.

„Rozlišení mezi *potencí a aktem, dynamis a energeiá*, je v *Etice Nikomachově* všude tam, kde se jedná o rozlišení mezi *dobrymi, kteří jsou opravdovými přáteli* /v dobrém slova smyslu/, a *ostatními, kteří jimi jsou pouze nahodile a skrze analogii s těmi prvními*.“ /*Etika Nikomachova*, 4.kpt., VIII/

Montaigne přichází s novou koncepcí přátelství: přítel je odpověď. Odpověď na mou otázku. Proto musím mít za svého přítele odpovědnost. Odpovědnost je možná pouze na pozadí svobody, ale je určující, aby svobodu též překračovala, přesahovala, následovala ji. Na prvním místě tedy přichází odpovědnost – chci-li uvést ve skutečnost jakoukoli, ač dobře míněnou myšlenku, navázat vztah, uvést něco v soulad, zavázat se někomu, nebo něco přestavět, zasáhnout do nějakého uspořádání...musím se nejprve tázat: Nemohu svým „dobrým“ činem někomu ublížit, někoho poškodit? Zodpovědět si určující otázky, nechat vyvstávat z úkrytu i otázky dílčí, které se nabízejí jako návaznost na otázky podstatné..

Na prvním místě tedy stojí odpovědnost. S touto odpovědností vstupuji do říše svobody /svoboda znamená být „svůj pán“/. Svoboda je nahlížena jako možnost volby, ale vždy z horizontu odpovědnosti, k němuž se stále vrací. Odpovědnost je hájemství domova, z něhož člověk vyvstává do skutečnosti. Je to nekonečné množství možností, nápadů, myšlenek, fantasií, předpokladů, které volají po uskutečnění, uvedení do skutečnosti. Jsme realisty, žijeme ve světě idejí. A mnohé z nich uskutečníme. A mnohé z nich zůstanou v našich myslích jako dokonalý, avšak v lidských dimensích neuskutečnitelný ideál..

Přítel je tedy odpověď. Ethymologicky lze odpovídat *za*, odpovídat *před* a odpovídat *na*.

-Odpovídat za, znamená odpovídat, být odpovědný za již uskutečněné myšlenky, za své jednání, za čin, jímž jsem se projevil a na sebe upozornil a kterým jsem zasáhl ze své vnější pozice do nějaké vnitřní /ne-/uspořádanosti. Odpovídám dokonce za to, že jsem člověkem a jako takový musím dělat čest svému lidství. Přátelství se děje mezi lidmi. Přátelství je rys charakterizující pouze člověka..není možné přátelství mezi zvířaty, není možné přátelství mezi člověkem a bohem, či dokonce mezi člověkem a bohy. V přátelství se uskutečňuje přesažný akt dobra, mé bytí je osmyslněno pouze v intenci bytí pro druhého člověka, který je radikálně heterogenní, úplně jiný, tudíž neredukovatelný na „toho druhého“ či „jako takového“. Kdepak, ten Jiný je vždy originální, neexistuje „jako takový“.

Bůh sám je Dobro, nemá konkurenta, není ve vztahu k sobě rovnému, proto nepotřebuje přítele. Jednejme tak, abychom byli podobni Bohu! Usilujme o božskou podobnost! Ideálem svobody byla dosud absolutní nezávislost, soběstačnost – autarkie – ale ta je možná pouze u Boha. Autonomie /autos=vlastní, nomos=zákon/. Člověk se tedy má stát sám sobě vlastním zákonodárcem, má se stát nezávislým na svém okolí, nepotřebuje tedy přítel...ale vždyť toto spěje k egoisticky vypjatému, chladnému racionalismu, který smete všechno, co mu do cesty přijde: lépe řečeno – všechny, kdož se mu na cestě přihodí! Ale, přátelé, je nás až příliš mnoho – proto nemůžeme být ve skutečnosti absolutně nezávislí, proto potřebujeme přátelství, a to nejen na rovině soukromé, ale rovněž a především tedy na rovině politické. K tomu Aristoteles poznamenal: „...není potřebí spravedlnosti tam, kde jsou přátelé, ale mezi spravedlivými jest ještě potřebí přátelství – a nejvyšší výraz spravedlnosti má povahu

¹⁰) Derrida, J.: *Politiky přátelství*, s. 10.

přátelství. Stojí-li tak přátelství nad spravedlností – politickou či morální – je tedy také bezprostředně nejspřavedlnější.“¹¹

-Odpovídáme nejprve druhému jakožto „na druhého“: na otázku, žádost, prosbu, oslovení. Odpovídáme-li „za“ a „před“, odpovídáme tak především a rovněž „na“. Odpovídat „na“ se zdá být tak nejpůvodnějším rozměrem odpovídání. Odpovídáme jednak za sebe a svým vlastním jménem, jednak jsme odpovědni před otázkou, žádostí, interpelací..toho druhého, což implikuje druhého jako cíl, finalitu, eschaton našeho jednání, myšlení či působení. Člověka v jeho celkovosti, a nikoli redukovatelné zárodečnosti.

-Třetím modelem odpovědnosti je „odpovídat před“. Výraz „před“ předznamenává idiom jinakosti, přechodu k radikální heterogenitě druhého, tedy Jiného. Stojím tu před Tebou, tváří-v-tvář. Dívám se do Tvých hlubokých očí, studánek, jejichž poklidnou hladinu čeřím. Mohu se Ti do nich podívat rovně a přímo, bez rozpaků? Kdo si dnes troufá mít čisté svědomí?? Ty jsi jedinečnost o sobě – musíš ve svém pobytu znamenat i jedinečnost pro jiné. Pak Tě nemohou zredukovat, znicovatět na ubohou součástku v obřím stroji pokroku, utápějícího se v stoupající rozkoši a zahaleného v šerosleposti své finality. Odpovídáme tedy druhému jakožto jedinečnému, originálnímu, leibnizovské monádě. Avšak odpovídáme před zákonem, institucí, která je v reálném politickém, hospodářském či právním životě oprávněna k tomu, aby v tomto prostředí reprezentovala legálně /i legitimně!!!/ druhého. Zákon činí z jedinečnosti universalitu. Proto vždy vyžaduje *toho třetího*, která stojí mimo /ne-/přátelský vztah dvou jedinečných světů. „Třetí svědčí vždy o zákonu, který přichází, aby přerušil závrat jedinečnosti.“ Tolik k modelu přátelství v Montaigneově koncepci odpovědi.

Derrida píše, že není možné přátelství mezi mužem a ženou a mezi dvěma ženami. Domnívám se, že přátelí-li se muž se ženou, jde vždy o něco většího než je samo přátelství – i když to nemusí dávat explicitně najevo: žena se mu líbí, naplňuje ho svou krásou, přitažlivostí, inteligencí, půvabem, jemností a citlivostí, ...Opravdové, nezištné a rovné přátelství je prý možné jen mezi dvěma muži. Ženy prý podle Nietzscheho ještě nedospěly k přátelství.

„Událost smrti zjevuje a zároveň vymazává „pravdu“ přátelství: Ne, nikoli prohloubení odluky, ale její vymazání, rozplynutí se prázdna mezi námi, v němž se kdysi rozvíjelo otevírání se a oprošťování vztahu bez historie..můžeme si vzpomenout, avšak myšlení ví, že není vzpomínání: bez paměti, bez myšlení, bojuje již v neviditelném, kde znovu upadáme do lhostejnosti. Toto je hluboká bolest. Je třeba, aby doprovodilo přátelství do zapomnění.“¹²

K tomuto G. Bataille: „...přátelé, až k onomu stavu hlubokého přátelství, kde opuštěný člověk, člověk opuštěný všemi svými přáteli, potkává v životě toho, kdo ho doprovodí za život, sám bez života, schopen svobodného přátelství, oproštěného od všech pout.“ (In: *Politiky přátelství*, s. 30-31).

Tato kapitola o přátelství se zdá být na první pohled odbočením od tématu práce, ale není tomu tak. Stala se vedle hlavního Buberova díla „Já a Ty“ a Rosenzweigovy „Hvězdy vykoupení“ jedním z horizontů, který inspiroval E. Lévinase k otevření koncepce dialogu „Stejného“ s „Jiným“. Je předznamenáním, východiskem pro Lévinasovu tvorbu.

4. Mlčení a válka $\wedge$ Dialog a mír $\Rightarrow$ Život nebo smrt

4.1 Totalita jako skrytá válka

Hlavní rysy totalitarismu. Systémový přístup. Pravda a správnost. Lévinasův pojem totality. Dialog a mír.

¹¹) Aristotelés: *Etika Nikomachova*, 25,1155.

¹²) Derrida, J.: *Politiky přátelství*, s.30.

Totalita znamená to, co obepíná vše. (Termín pochází z latinského TOTALIS od TOTUS = celý, úplný.) Celek, který je předem vymezený, oddělený, a v jehož rámci se uskutečňuje celý život. Je to JEDINÝ MOŽNÝ MODUS VIVENDI. Pouta, která svazují jedince i celá společenství pevnými provazy, pouta, z nichž se člověk nemůže vymanit, jsou pouty zvůle totalitárního normotvůrce.

V závěru knihy Hannah Arendtové, „Eichmann v Jeruzalémě“, se zamýšlí prof. Radim Palouš nad charakteristickými rysy totalitarismu. Je vhodné krátce se o nich zmínit:

- Totalitní režim se ustavuje tak, že *ruší vládu zákona* a vytváří stav, kdy rozhodujícím faktorem je ničím neomezená a nic nad sebou neuznávající vůle držitele moci.
- Totalitní režim se zaštiťuje jakousi zákonitou, „vědecky“ zdůvodnitelnou nutností: *legitmuje* a řídí se nikoli prostými zákony lidskými, ale „vyššími“ zákony historie nebo přírody. Klíčovým problémem totalitního režimu tedy není naprostá absence zákona, ale spíše záměna jedné jeho koncepce za druhou, záměna, kterou umožňuje eichmannovská či jinými slovy totalitní mentalita.
- V podmínkách totality se *zákon* stává nutností, která svobody zbavuje, které se lze pouze přizpůsobit.
- *Člověk totalitní mentality*, funkcionář totalitního režimu, nesoudí, nevychází z vlastního porozumění své situaci, nejedná sám za sebe, ale vykonává pouze to, co mu nařizuje „vyšší zákon“, zprostředkovávaný „Vůdcovou vůlí“, převáděný do řeči instrukcí a nařízení funkcionáři avantgardní strany, která uplatňuje svoji „vedoucí úlohu“.
- To, co přestává fungovat a co je totalitním násilím především paralyzováno, je politická soudnost, zdravý lidský rozum, schopnost sdílená všemi členy pluralitního lidského společenství vytvářet elementární realitu právního řádu svým jednáním a usuzováním.
- Totalitarismus ještě není ustaven *násilným převzetím politické moci* a ovládnutím mocenského aparátu stranou či hnutím s totalitními ambicemi. Realitou se stává ve chvíli, kdy princip totalitní vlády je společností „poznán“ a počíná určovat a normovat lidské chování, kdy *se lidé, včetně profesionálních právníků, totalitě přizpůsobí* a počnou být loajální vůči jejímu základnímu zákonu, *kdy se naučí spolupracovat s údajně objektivními přírodními či historickými procesy, kterým avantgardní politická síla „pouze“ umožnila vyniknout do oblasti lidských věcí...*
- Společnost má být *atomizována* a zároveň *homogenizována*. Každý má být utvrzen a neustále utvrzován ve své naprosté *individuální bezmocnosti*.
- Jestliže totalitarismus „vyřešil“ první problém tím, že distinkci mezi soukromým a veřejným zrušil, a záměnou zákonů za „vyšší“ zákony *zbavil společnost „zla“ plurality*, usiluje i o „řešení“ na úrovni mezinárodní: protože konečným cílem je *totální ovládnutí člověka*, totalitarismus má vždy ambice globální, tj. světovládné.
- Veškerá zahraniční politika je pro totalitní mysl zamaskovaná politika domácí a všechny válečné konflikty s jinými zeměmi jsou de facto válkami občanskými.
- !!!Totalitarismus nebyl ranou, která dopadla na Evropu odkudsi zvenčí: *ukázal hloubku krize, která se připravovala od počátku novověku, aby naplno propukla v evropské civilizaci*, dosud dominující světu, ve dvacátém století.
- Totalitarismus je především *rozhovorem o budoucnosti*. Možnost recidivy totalitarismu – která by pravděpodobně díky technologickému pokroku (zejména v oblasti informace) překonala veškeré formy totalitních zločinů minulosti – nezávisí totiž na silách „temné minulosti“, ale na tom, *zda a jak lidstvo zvládne přicházející globální rozměr své existence..*

Eichmann Hannah Arendtové je vyličen jako zločinec bez „zlého“ motivu, „člověk bez skrupulí“, jako ten, komu vlastně schází jakákoli vnitřní pohnutka, kdo se stal pouhým

agentem jakýchsi objektivních historických sil. „Nebyla na něm patrná posedlost zlem, říká Arendtová, ale naprostá „absence myšlení“: jeho činy jako by neměly oporu v osobních rozhodnutích, ale byly pouhými reakcemi vyvolávanými potřebou stále se měnící situace.

Takováto *demise myšlení* zakládá adoraci legality a přehlížení legitimacy. Člověk žije v mýtu, novodobém mýtu, jež si neklade otázky. Všechny otázky má již předem vyřešeny, protože odpovědi na ně již někdo jiný předem rozřešil. Žít v mýtu znamená žít nesvobodně. Jakoby se právě po zaslepenosti lidí ideologiemi, které způsobily především ve dvacátém století nevyčísitelné katastrofy a které poukázaly na hlubokou krizi evropanství, se znovu zrodila filosofie, a to ve filosofii dialogu s druhým. Jakoby novověká věda tak, jak byla ustavena descartovským egoismem, procitnula ze svého dogmatického spánku a přestala mít patent na řešení všech společenských i krajně individuálních problémů. Otřásla se v základech. A na těchto reziduích musíme dnes stavět. Společenské problémy řešit „lidsky“, nikoli „vědecky“. Dialog namísto vědeckých vymožeností, nových technologií rozumu.

!!!

„Mnozí lidé by dnes souhlasili, že neexistuje nic takového jako kolektivní vina – stejně jako kolektivní nevina – a že kdyby tomu tak bylo, žádná jednotlivá osoba by nemohla být shledána vinnou či nevinou. (...) Každá vláda přebírá politickou odpovědnost za činy i přečiny svých předchůdců...a každá generace tím, že se rodí v historické kontinuitě událostí, je současně zatěžkána hříchy otců i požehnána velkými činy předchozích generací. (...) Tato odpovědnost není osobní, a jen metaforicky lze vyslovit pocit viny za to, co jsme neudělali my, ale naši otcové nebo náš národ. (Z morálního hlediska je stěží méně špatné cítit se vinen, aniž bych něco konkrétního udělal, než se cítit nevinně v případě, kdy jsem opravdu něco zavinil.)“¹³

4.1.1 Adorace systémů

Takovým skrytým současným totalitním rysem myšlení (i v demokratických státech), především ve vědeckém výkladu světa, je snaha explikovat problematiku prostřednictvím „systémového přístupu“. Celek se analyzuje, rozloží se na části, vykreslíme vzájemné vazby mezi jeho prvky a prostřednictvím syntézy se dospěje k netušeným závěrům. K tomu B. Russell: „*Věda je válka sama proti sobě, protože když se domnívá, že je nejvíc objektivní, je subjektivní.*“ (In: přednáška A. Hogenové z ontologie, HTF UK, březen 2001.)

Objektem moderní idolatrie se stal **SYSTÉM** (ethymologicky souvisí s pojmem „struktura“, oba znamenají „stavět, vrstvit“), který sliboval překonat fragmentárnost poznání i jednotlivých aktivit. Postupem času se však ukázalo, že je úzce spjat s prostředím, odkud vyrostl, tj. s matematicko-logickým typem myšlení a technickou, inženýrskou a vojensko praxí. Proto zůstal hlavní metodologií interdisciplinárně pojatých věd. Postihnout věci „systémově“ znamená postihnout je v jejich celkovosti, vícerozměrnosti, vzájemné propojenosti, ale to předpokládá tvorbu modelu s přísně definovanou hierarchickou strukturou. Nepostihnuty zůstávají skutečnosti, které nelze pojmut hierarchicky, proto sám model představuje *jednostranné zploštění a vtěsnání do předpřipraveného tvaru, který nám činí zřetelné jedny stránky, ale zároveň zastírá jiné.*

4.1.2 Pravda a správnost

Současná vědeckost zaměnila pravdu ve smyslu starořecké *Alétheia* (=neskrytost, vyjití ze zakrytosti) za správnost, *Orthotés*. Správné, a tudíž i pravdivé (!!), je to, co souvisí s předem platným systémem. V tom spatřuji živnou půdu pro bujení moci systémů a struktur. Náš život determinují právě ony. *Orthotés* je velkým nebezpečím pro návrat k totalitnímu systému. Předpoklad – totalitní způsob myšlení se v nás stále probouzí k novému životu. Dochází

¹³) Arendtová, H.: Eichmann v Jeruzalémě, s. 395.

k záměně legality za legitimitu. Stačí, když konáme v souladu s právním řádem, s dobově platným systémem zákonů – naše počínání sice může být amorální, ale nikoliv právně odsouzeníhodné či dokonce nějakým způsobem sankcionované. Jednáme legálně, a tedy správně. Je tento argument dostatečný? Nikoli, vždyť právo je pouhé „minimum morálky“. Je nedokonalé a učí se teprve zkušeností. Legitimní požadavek stojí výše než požadavek legální. „*Pravda advokátská je tehdy, jestliže se dokáže opak. V důkazním řízení najde chyby a ty dokáže. Pravdu /ve smyslu správnosti/ bude mít protivník. Ten, kdo žaluje, nedokazuje pravdu, ale správnost!!*“¹⁴ Je-li jurisdikce jen obranou správného, kde se dovoláme pravdy? Jaký je její smysl, hledá-li právník klíčky v zákonech, aby uhájil zločince před soudem? Kam se poděla spravedlnost?

4.1.3 Lévinasovo zření totality

„Politický totalitarismus spočívá na totalitarismu ontologickém. Bytí je vším. Bytí, kde nic nekončí a nic nezačíná. Nic se mu nestaví do cesty a nikdo je nesoudí. Anonymní neutrum, neosobní vesmír, vesmír bez řeči. Nelze už mluvit, neboť jak jinak potvrdit hodnotu výroku, ne-li jiným výrokem – za který však nikdo neručí? V tomto světě bez SLOVA poznáváme Západ... Slova se stala němými znaky anonymních infrastruktur tak, jako nástroje mrtvých civilizací, jako zmařené činy každodenního života. Díky neustálé souvislosti slovo přišlo o slovo. Žádné slovo již nemá dostatečnou autoritu, aby ohlásilo světu konec jeho úpadku. Nelze věřit slovu než tomu, které se vytrhuje ze svého neustálého kontextu a vrací se na lidské rty, jež je vyslovují, aby letělo od člověka k člověku, aby soudilo dějiny... Lze věřit jen slovu takové řeči, která ABSOLUTNĚ začíná v tom, kdo ji pronáší, a míří k druhému – ABSOLUTNĚ oddělenému. Lze věřit jen slovu UČITELSKÉMU, kterému už Evropa naslouchat neumí. Slovu, které rozděluje.

Abstraktní universalita vztahu, který není vázán na žádné předběžné podmínky, je východisko ideologicky nepoužitelné, které však umožňuje milovat každého člověka spravedlivě, bez tradiční posedlosti Jednotou, jež pravidelně vyúsťuje do vylučování těch, kteří do ní nezapadají.... Slovo, které absolutně začíná v tom, kdo je pronáší...“¹⁵

Lévinas kritizuje klasický postoj evropského poznání, v němž jde především o syntézu vědění, o totalitu jsoucen, o jednotu světa, ať už koncipovanou parmenidovsky, hegelovsky, husserlovsky nebo jakkoli jinak. Neboť podle Lévinase nelze převádět „Jiného na Stejně“. Neexistuje společný jmenovatel všech jsoucen, jež se v dějinách zlegitimoval pojmem Bytí jsoucího, právě proto, že každé jsoucné je Jiné, absolutně Jiné. Termínem „Stejně“ rozumí vše, co se mnou, s mým Já, souvisí a co se ke mně vztahuje. Podobně je tomu u „Jiného“.

Názvu jeho hlavního díla „Totalita a Nekonečno“ lze porozumět jako odpověď na Buberovu polaritu „říše slova ONO“ a „říše slova TY“. Zatímco Buber uvažuje ve vztahu „Já-Ty“ reciprocitu, vzájemnost, Lévinas ve své etice dospívá ke vztahu, založeném na zásadní asymetrii, ve prospěch toho Druhého. „Já“ je odpovědné za „Ty“, ale neočekává od „Ty“ zpětnou vazbu. Je to jako darování sebe sama druhému. Daruji-li někomu, neočekávám protislužbu. Tak se nadřazenost toho Druhého zcela vymyká ekonomické vypočitatelnosti, která zachvátila mezilidské vztahy. Lévinasovi jde o kontrast totality světa (a vždy mu jde, domnívám se, o neustálé střetávání a prolínání totality v myšlenkovém světě každého člověka (v jeho „interioritě“) a totality vnějšího světa, objektivně prokazatelné, jež je vždy odrazem v zrcadle lidských tváří) a nekonečna vztahu, v němž lze transcendovat imanenci této totality. V podtitulu knihy je psáno „Esej o exterioritě“, kde pojem exteriority jako „vnějšnosti“ ve smyslu nepřisvojitelnosti, jinakosti, transcendence, vyjadřuje pravý opak asimilace, přisvojení, imanetizace, „interiorizace“.

¹⁴) z přednášky doc. Hogenové O Janu Patočkovi z listopadu 2000, HTF UK Praha.

¹⁵) Poláková, J.: Filosofie dialogu, s. 43.

V předmluvě k „Totalitě a Nekonečnu“ upozorňuje Lévinas na nebezpečí války, a to i ve zdánlivě nerozčerené hladině míru. Pod jeho křídly jsou ukryty meče války. Jinak řečeno, pod křídly dobra lehce dřímá propast smrti. Však to poznamenává : „Mír řší, vzešlých z války, spočívá na válce. Nevrací odcizeným bytostem jejich ztracenou totožnost.“¹⁶ Jak mohu toto nebezpečí zahlédnout, když je natolik skryté?? Již touto otázkou „otvírám svého ducha směrem k pravdě“, právě v tom, že zahlédneme ve světě neustálou možnost války. „Válečný stav suspenduje morálku...už předem vrhá stín na lidské činy. (...) Válka činí morálku směšnou.“¹⁷ Jde tu o nesmírnou propast mezi legalitou a legitimitou činů. V dobách míru by přitom měla zákonnost odpovídat oprávněnosti. Lévinas pokračuje a rozvádí téma dál: „Mnohem spíš než ve zraňování a ničení, násilí spočívá v přerušování kontinuity osob, jež je přinucuje hrát role, v nichž se nepoznávají, zrazovat nejen závazky, ale samu svoji podstatu, vykonávat činy, jež zničí jakoukoli možnost činu.“¹⁸

Válka je tedy krizí identit. A tím nemyslíme jen válku mezi národy prostřednictvím hubičích zbraní, ale i válku systémů, politického totalitarismu, který zasahuje do nejintimnějších oblastí soukromého života a přetváří tak jedince ku obrazu svému. Je takovým božstvem, novou „etikou“ a nutí člověka k činům, které by jinak neudělal, kdyby mu nešlo o holý život jeho samého nebo jeho rodiny. V takovém systému se člověk rozchází sám se sebou, vychovává své děti v existenciální lži, chce-li je uchránit před jistou smrtí. Totalita hubí vše, co jí přijde do cesty. Vše, co překáží svým odlišným názorem. Jedinečnost neexistuje, jedinec je možný pouze jako atomizované společenství, jako část celku je bezvýznamný. Svůj smysl dostává pouze ve službách cílům předpřipravených struktur. Nikdo nemůže zaujmout vůči tomuto řádu odstup. Nic už není vnější. „Válka nepřipouští, aby se vnější a druhé ukázalo jako jiné, ničí i totožnost Téhož.“¹⁹

Lévinas se obrací k Bibli, konkrétněji ke Starému Zákonu, kde Bůh promlouvá k Ezechieli: „*Lidský synu, ustanovuji tě strážcem izraelského domu. Uslyšíš-li z mých úst slovo, vyřídíš jim mé varování. Řeknu-li o svévolníkovi: „Zemřeš“, a ty bys nepromluvil a svévolníka nevaroval před jeho svévolnou cestou, abys ho přivedl k životu, ten svévolník zemře za svou nepravost, ale za jeho krev budu volat k odpovědnosti tebe. Jestliže budeš svévolníka varovat, ale on se od své svévole a své svévolné cesty neodvrátí, zemře pro svou nepravost, ale ty jsi svou duši vysvobodil.*

Když se odvrátí spravedlivý od své spravedlnosti a bude se dopouštět bezpráví, položím mu do cesty nástrahu a zemře. Jestliže jsi ho v jeho hříchu nevaroval, zemře a nebude pamatováno na jeho spravedlnost, kterou konal, ale za jeho krev budu volat k odpovědnosti tebe. Jestliže bys však spravedlivého varoval, aby nehřešil, a on přestane hřešit, bude žít, protože se dal varovat, a ty jsi svou duši vysvobodil.“²⁰

Z toho vyplývá odpovědnost za činy toho druhého, a dokonce i odpovědnost za jeho odpovědnost. Neboť neupozorním-li druhého, že koná něco špatného, budu vinen já. Proto „asymetrická zodpovědnost“ za druhého.

Krásně to vyjádřil T.G. Masaryk: *Nejhorší nejsou lidé zlí, nýbrž lidé vůči tomuto zlu indiferentní.* Skutečně, přesvědčujeme se o tom dnes a denně: lidé se bojí mluvit, bojí se, co řeknou o nich ti ostatní, dají-li najevo svůj vlastní názor, bojí zasahovat do dění, „které stejně nemohou ovlivnit“. Tak je tomu v mizivé účasti občanů ve volbách, v nezájmu o zasahování do lokálních záležitostí, každý jde jen svou cestou k vidinám úspěchu, finančního zisku, ke kariéře, která mu otevře dosud jenom tušený svět nepředstavitelných možností... - nutno

¹⁶) Lévinas, E.: Totalita a Nekonečno, s. 10.

¹⁷) tamtéž, s. 9.

¹⁸) Lévinas, E.: Totalita a Nekonečno, s. 9-10.

¹⁹) tamtéž, s. 10.

²⁰) Bible, Starý Zákon. (Ezechiel: 3,17 – 3,21)

přítom podotknout – s úctou k legalitě celého vzestupu, mnohdy však na úkor legitimacy. A tak se stáváme stále více manipulovatelní, bojíme se veřejně na sebe upozornit, chceme prožít hladký (nutno připomenout povrchní, horizontální!!) život bez velkých konfliktů a starostí. Život v naší, i když „demokratické“ společnosti, je založen na nevýslovném strachu. Vertikalita však spočívá v tom, že přestaneme přehlížet „skrytou válku“, že otevřeně vůči ní vystoupíme z ulity našeho „Já“ (proto „transcendence“), nabídneme druhému svou obnaženou tvář a zvoláme do celého světa, k srdcím všech: „Lidé, bděte!“

Jít do problémů, i když víme, že budou předem prohrané. Ale dokázat, že stojíme za svým slovem až do nejvyšší krajnosti (nad propastí dne a noci, života a smrti) a že nás případný neúspěch nepoloží. Klesat, padat, odrážet se ode dna – a opět povstávat s vizí naděje do budoucnosti – to je život ducha.

4.2 Dialog a mír

Dosud jsme ukázali, že mlčení čili lhostejnost, němé přitakání, vedou ke zlu, k válce. Tedy, život v mýtu, život bez otázek, život ve světě bezproblémových samozřejmostí.

Nyní bychom přešli k dialogu, jakožto principu rozvracejícím válku a uvádějícím v život řeč míru. Mír je opravdu řečí, diamantem slov (pro Heideggera je řeč „dům bytí“). Mír setrvává ve vztahu, v němž jsou obě bytosti svobodné, kdy není přehlížena tvář, jinakost toho druhého. „Eschatologické, jakožto přesah dějin, vytrhuje bytosti z pravomoci dějin i budoucnosti – probouzí je do jejich plné zodpovědnosti a volá je k ní. To, na čem záleží, není poslední soud, nýbrž soud všech okamžiků v čase, kdy jsou souzeni živí. Eschatologická idea soudu implikuje, že bytosti mají identitu ještě „před“ věčností, před dovršením dějin, před tím, než uplynou časy, dokud je ještě čas, aby bytosti existovaly, zajisté ve vztahu, ale ze sebe a ne z totality....bytosti, které mohou mluvit, místo aby propůjčovaly ústa nějakému anonymnímu heslu dějin.“²¹ (Pozn.: pojem „eschaton“ znamená poslední, nejzazší).

„Mír se děje a ukazuje jako způsobnost ke slovu. Eschatologické vidění ruší totalitu válek a řídí, kde se nemluví. Neupírá zrak ke konci dějin v bytí, chápaném jako totalita, ale uvádí do vztahu s nekonečností bytí, která přesahuje totalitu. První eschatologická vize spatřuje samu možnost eschatologie, to znamená přerušení totality, možnost VÝZNAMU BEZ KONTEXTU.“²² To znamená, že každá jedinečnost, každá bytost je významem o sobě, nikoli významem odvozeným od nějakého neosobního Bytí, Boha, Vyšších zákonů, Vůle přírody...

Evropská civilizace je bytostně vázaná od svých počátků současně k Dobru i k Pravdě. Od nynějška však tyto dva principy kvůli její pokryteckosti stojí proti sobě: systémově pojímaná Pravda není Dobrem, je pouze zvlášť vládnoucí moci.

5. Boj proti totalitě:

Metafysický vztah a transcendence. Tvář toho druhého. Idea Nekonečnosti. Nesnadná svoboda. Asymetrická zodpovědnost. Vyvolenost a Rukojemství. Synchronie versus Diachronie. Plodnost. Vztah ke třetímu.

5.1 Metafysický vztah a transcendence

V základu vztahu mezi Stejným a Jiným stojí metafysická touha. V základech touhy běžným způsobem interpretované, jak uvádí dále Lévinas, by jejím kořenem byla potřeba. Touhou by

²¹) Lévinas, E: Totalita a Nekonečno, s. 11.

²²) tamtéž, s.11.

se pak vyznačovala bytostí, již něco chybí, která není úplná. Tato „běžná touha“ je potřebou, směřuje k jejímu uspokojení přivlastněním, imanencí nějaké výskytovosti.

Do protikladu k výskytovým jsoucnům staví jsoucno lidské. I zde prožívá touhu. Je to ale naprosto odlišná touha, metafysická touha po Jiném, absolutně Jiném. „Metafysická touha netouží po návratu, neboť je touhou po zemi, v níž jsme se nenarodili. Po zemi, jež je cizí každé přirozenosti, která nikdy nebyla naší vlastí, a kam se nikdy nedopравíme. Je to touha, jež se nedá uspokojit.“²³ Touha po neviditelném. Tato zvláštní a jedinečná touha nevede k naplnění, nýbrž k prohloubení, k Velkodušnosti. Nutí mě k ušlechtilosti. Je zájmem o druhého, nikoli potřebou druhého. Chová se ke druhému jako k účelu, nikoli jako prostředku mého působení. Směřuje k absolutní jinakosti.

„Čím dále směřujeme k této zemi, tím více si uvědomujeme, jak jsme od ní vzdáleni.“²⁴ Tedy čím více se přibližujeme k předmětu své touhy, tím více se nám jeví jako nedostupný, nekonečně vzdálený. „Je tomu tak proto, že kdybychom se domnívali, že už jsme u cíle (blízko Boha nebo určitého člověka), ocitli bychom se úplně v zajetí iluze. Utvořili bychom si např. jistou představu o Bohu a zapomněli bychom na onen rozměr, jímž On nám uniká.“²⁵

Představa, jakou máme o druhém, musí být námi neustále modifikována, zpochybňována...nikdy ne trvale „zašuplíkována“ a označována nálepkou. Neodsoudit člověka jednou pro vždy, nezařazovat ho ve svém povědomí k idejím určitého společenství, nýbrž hledat jeho „subjektivitu“.

Člověk nevidí předmět své touhy (ten zůstává neviditelný), ale ví, že je nekonečně vzdálený. Neviditelnost je to, co nutí člověka dívat se stále dál a hlouběji. Nestírat jen povrchy lidí. Metafysika je pro Lévinase právě tímto hledáním neviditelného.

„Já není bytost, jež by zůstávala stále stejná, nýbrž bytost, jejíž existence spočívá v tom, že hledá a nachází svou identitu skrze to, co se s ní děje. (...) Já se vždy znovu pokouší nalézt se a uvědomit si, kde je, pokouší se být ve světě „doma“. Život Já je egoistický, avšak nikoli v morálním smyslu, nýbrž ve smyslu ontologickém.“²⁶ Vlastně celé Lévinasovo dílo je pokusem dokázat, že právě setkání s Druhým vyvolává rozpad tohoto substanciálního Já.

Rozpad descartovského „Cogito“, překonání hradeb egocentrismu, vysvětlování světa imanencí...podněcuje setkání s Druhým, setkání s jeho tváří. „Vnímání tváře neznamená popisovat ji, hovořit o barvě očí, o tvaru nosu, o jejich výrazných rysech. Kdo umí dobře popsat tvář, ovládá jistě pozoruhodnou dovednost, ale třeba ani nechápe, co tvář znamená. (...) Je to nejobnaženější část těla, nejvíce vystavená možnému násilí. Lévinas říká, že vybízí k vraždě, a současně vraždu zapovídá.(...) Dívat se na tvář znamená uvědomovat si, že je zranitelná a že mě naléhavě volá.“²⁷

„Nemohu si utvořit *re-presentaci Druhého*, protože pokud si ji utvářím, zahlazuji přitom všechno, co je v Druhém odlišné a tím, jak se ho snažím pochopit, začleňuji ho do svých myšlenek. Pak se mě může zmocnit iluze, že mu rozumím, nanejvýš ho však jen srovnávám se sebou, přičemž se mi ale neotvírá žádný přístup k jeho jinakosti. Z toho vyplývá, že nikdy nemám CHÁPAT DRUHÉHO, protože to, co při tom získám, je pouhá iluze.“²⁸ Právě proto, že ten Druhý je absolutně Jiný, proto ho nemohu počítat k sobě. „Kdyby se Stejný ztotožňoval prostým protikladem vůči Jinému, byl by už částí jistého celku, zahrnujícího Stejně a Jiné.“²⁹

Ten Druhý tedy není doplňkem, komplementaritou mého Já. Není věcí, jež by zaplnila prázdné místo ve mně. Není redukovatelný na část nějakého celku. Je sám celkem.

²³) tamtéž, s. 20.

²⁴) Chaliar, C.: Tři komentáře k filosofii H.Jonase a E.Lévinase, s. 37.

²⁵) Chaliar, C.: Tři komentáře k filosofii H.Jonase a E.Lévinase, s.38.

²⁶) Lévinas, E.: Totalita a Nekonečno, s. 22.

²⁷) Chaliar, C.: O filosofii E. Lévinase, s. 28.

²⁸) Chaliar, C.: Tři komentáře k filosofii H. Jonase a E. Lévinase, s. 41.

²⁹) Lévinas, E.: Totalita a Nekonečno, s. 24.

„Vztah Stejného a Jiného..je jazyk. Jazyk totiž skutečně vytváří vztah toho druhu, že jeho členy v tomto vztahu neleží vedle sebe, že Jiný přes svůj vztah vůči Stejnému zůstává k němu transcendentní. Ergo: Vztah Stejného a Jiného – čili metafysický – se původně odehrává jako rozmluva, v níž Stejný..vychází ze sebe.“³⁰ Rozmluva právě udržuje vzdálenost mezi mnou a tím druhým, radikální oddělení, které je antitezí totality.. Lévinas předpokládá myšlení v korelaci s mluvením. Tvrdí, že „aby vznikla jinakost v bytí, musí tu být nějaké myšlení a musí tu být nějaké Já. Myšlení, interiorita, jsou samým zlomem bytí a vznikem transcendence. Jinakost je možná jen, pokud vychází ze mne.“³¹ Zlom v bytí tedy vzniká tehdy, překročí-li egocentrista své brány imanence, vnitřní totality projikované do té světovládné či objektivní, a setká-li se „tváří-v-tvář“ s tím druhým, který ho vyvede z jeho egoistického klidu, rozjímání k odpovědnosti za toho Druhého. „Zpochybnění Stejného – k němuž nemůže dojít ve spontánním egoismu Stejného – se děje skrze Jiného. Toto zpochybnění mé spontánnosti přítomností Druhého nazýváme Etikou. „Cizota Druhého – jeho neredukovatelnost na mne, na mé myšlenky a na mé vlastnictví, se děje právě jako zpochybnění mé spontánnosti, jako etika.“³² Etiku Lévinas staví výš než ontologii. Filosofie je pro něho možná pouze jako etika, vztah ke druhému jakožto absolutně jinému. Ontologii nazývá „filosofií moci“, která stála u zrodu mnohých totalitních režimů. Filosofie moci je filosofií totality. Tak nazývá učení Heideggerovo, Husserlovo, jež bylo v mládí východiskem jeho úvah.

„Přistoupit ke Druhému v rozmluvě znamená přijmout jeho výraz, kde v každém okamžiku, překračuje představu, jakou by si o něm udělalo myšlení. Znamená to tedy přijímat od Druhého nad kapacitou Já: což přesně znamená mít *ideu Nekonečna*. (...) Ale to také znamená být vyučován. Poměr ke Druhému čili Promluva, je poměr ne-alergický, poměr etický, ale tato přijímací promluva je naučením. Přichází zvenčí a přináší mi víc než obsahují. V jeho nenásilné přechodnosti se děje sama epifanie tváře.“³³ Pojem tváře znamená filosofickou předchůdnost jsoucího před bytím, exterioritu, jež se nedovolává moci ani vlastnictví... „Vlastnění je ta nejčastější a nejdůležitější forma, jak se z Jiného stává Totéž tím, že se stává mým.“³⁴

5.2 Epifanie tváře

Pojem tváře znamená filosofickou předchůdnost jsoucího před bytím, exterioritu, jež se nedovolává moci ani vlastnictví... „Vlastnění je ta nejčastější a nejdůležitější forma, jak se z Jiného stává Totéž tím, že se stává mým.“³⁵

„Ten druhý ke mně promlouvá, a jeho slova způsobují, že vycházím ze svého Já. (...) Tento vztah, založený na slovech, charakterizuje Lévinas jako vztah „*tváří v tvář*“, který zabraňuje vzniku totality, zatímco dualita zůstává zachována...setkání s Druhým jako okamžik, v němž je můj ontologický egoismus náhle zpochybněn a druhý mě přiměje dávat něco ze sebe: Je to chvíle, kdy mě Druhý nutí k tomu, abych se stal dobrým.“³⁶ Právě setkání s druhým zabraňuje vzniku totality v našem vztahu – a „nemožnosti totality se rodí lidskost“.

³⁰) tamtéž, s. 25.

³¹) tamtéž, s. 25-26.

³²) Lévinas, E.: Totalita a Nekonečno, s. 28.

³³) tamtéž, s. 36.

³⁴) tamtéž, s. 31.

³⁵) tamtéž, s. 31.

³⁶) Chaliel, C.: Tři komentáře k filosofii H.Jonase a E.Lévinase, s. 43-44.

Lévinas říká, že ten, kdo bojuje o vlastní prosazení, bezbrannou cizotu tváře vůbec nevnímá. Tvář přináší pojem pravdy, jež není odhalením neosobního Neutra, nýbrž VÝRAZEM. VYJADŘUJE SE.

Snažíme-li se prý prosadit svůj vlastní obraz nebo očekáváme-li, že nás druhý uzná, tehdy vlastně tvář nevnímáme. Je možné vidět tvář, ale nevnímat ji. Docela paradox: vidění je psychology uchopeno jako jistý způsob vnímání, ale tady jde o něco víc: o empatii, o překročení hranic idejí, které mám ve svém uvažování o druhém... snaha roz-umět řeči tváře, neboť tvář mluví, volá.

„Tvář druhého mi říká: můžeš mne zabít. Podle Lévinase 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.“³⁷

Tvář druhého znamená tu nejpůvodnější skutečnost mimo mne. Není TO DRUHÉ, nýbrž TEN DRUHÝ. Druhý, který se mi ve své tváři stává zjevným, se mi ukazuje jako nárok, přesněji řečeno..jsem druhým vyzván, osloven. Procitám k sobě samému jako k tomu, kterého zpochybnilo a oslovilo to, co stojí prostě mimo něho. Teprve díky tomuto nároku se mohu stát sám sebou. „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 konec konců znamená, že ho zabijím. Pojmem „vražda“ se zde rozumí všechny podoby symbolického zabíjení, jako je pohrdání druhým člověkem, jeho popření myšlenkou, slovem, nebo činem. Ten druhý po mně žádá, abych s ním navázal vztah, chce být v mých očích uznán. Ten druhý se v našem vztahu stává důležitějším než já sám. Lévinas neváhá nazvat takovýto vztah posvátným. „Při setkání s tváří přichází na mysl Bůh. Bůh mluví skrze tvář.“³⁸

5.3 Idea Nekonečna

„Právě dokonalost překračuje koncepci, přesahuje pojem, vyznačuje distanci: idealizace, jež ji umožňuje, je přechodem k limitě, tzn. je transcendencí, přechodem k jinému, absolutně jinému. Idea dokonalého je ideou nekonečna... vyznačuje výši a vznešenost, transcendenci.

Transcendence vyznačuje vztah s nějakou skutečností, jež je nekonečně vzdálená od mé, aniž by tato vzdálenost přesto rušila tento vztah a aniž by tento vztah rušil tuto vzdálenost, jak by tomu bylo uvnitř vztahů totožnosti Stejného, aniž by se tento vztah stal implantací do Jiného a splýváním s ním, aniž by narušoval samu totožnost Stejného..³⁹ Metafysická Touha je touhou po Nekonečnu, touha dokonale nezištná – dobrota. Je obsažena ve vztahu k Druhému, čili jako nekonečno v konečném, větší v menším.. „Obsahovat víc než je možné pojmut – to znamená v každém okamžiku prolamovat rámce myšlených obsahů, překračovat bariéry imanence...“⁴⁰ Tak se v subjektivitě jakožto „pohostinném přijímání toho druhého“ dovršuje idea Nekonečna.

V ideji Nekonečna prý myslíme to, co vždy zůstává mimo myšlenku. Jeho nekonečnost se děje jako zjevení, jako vložení ideje do mne. Chci-li přistoupit k druhému, musím jít přes Nekonečno.

5.4 Nesnadná svoboda a asymetrická zodpovědnost

³⁷) Casper, B.: Míra lidství, Rosenzweig a Lévinas, s. 18.

³⁸) Chaliel, C.: O filosofii E. Lévinase, s. 29.

³⁹) Lévinas, E.: Totalita a Nekonečno, s. 27.

⁴⁰) tamtéž, s. 14.

Lévinasovo pojetí svobody se staví do opozice vůči dosavadnímu chápání svobody (Kant, Rousseau) jakožto výrazu *autonomie*, mravní či politické /*autos=vlastní, nomos=zákon*/. Člověk je tedy svobodný, naslouchá-li hlasu svého rozumu, ukládá-li si vlastní mravní zákon. Národ je svobodný, podřizuje-li se vlastním zákonům, zákonům vzešlým ze své „obecné vůle“. Naopak podřízenost nějakému cizímu zákonu, heteronomie, /*heteros=jiný, nomos=zákon*/ by znamenala otroctví. Svoboda je v dosavadní koncepci zpochybňována pouze v případě prohry, tj. narazí-li na svobodu druhého. Tak vznikla koncepce lidských práv a svobod, reprezentovaná dnes Listinou základních práv a svobod.

Paradoxně zakládá Lévinas svou koncepci svobody na *heteronomii*. „Svobodný člověk je zaslíben bližnímu..je tím druhým povolán k poslání, z něhož se nemůže vyvléci.“⁴¹ Vyzývá nás, abychom svobodu opatrovali v tom, co je určováno slovem druhého, přičemž tím druhým může být člověk nebo Bůh. Je to nesnadná svoboda. Nesnadná svoboda toho, kdo si uvědomuje že byl stvořen proto, aby odpovídal na slovo, jež mu předchází a vyzývá ho. Odpovídá jí biblické zvolání Boha: „Kde jsi?“ Je to otázka, která vyzývá člověka vyjít před tvář boží a odpovědět na volání tváře: „Zde jsem.“ Člověk je tu pojímán nikoli autonomicky, jako zdroj svých myšlenek a činů, nýbrž jako „odpověď na slovo“.

„Slova Zákona jsou vyryta na dvou kamenných deskách, které Mojžíš přinesl ze Sinaje. Jsou to zákony dané Bohem, zákony druhého, zákony HETERONOMNÍ /v hebrejštině „rýt, vyrývat=svoboda/.“⁴² Heteronomie se totiž ve své podstatě zakládá na naslouchání. Umění naslouchat. Naslouchání slovu božímu nebo slovům lidským jako něčemu, co se mě domáhá v mé nezaměnitelné jedinečnosti. „...zákony, jež legitimně spravují nějaký stát, a to ani zákony spravedlivé, se nikdy nemohou obejít bez lidského Já, definovaného jako naslouchání slovu druhého, které nás volá a vyzývá.“⁴³ Vždyť hovořit, zavést dialog s druhým, znamená odmítnout vraždu, přijmout druhého v jeho oddělenosti a samotě, tj. zpochybnit svou vlastní svobodu.

Láska není cit, ale odpovědnost. Lévinas definuje zákon jako výzvu k lásce. „*Eros je blízkost druhého při plném uchování vzdálenosti*. (...) Slovo a láska jsou si velice blízké: *někomu porozumět už znamená k němu promluvit*.“⁴⁴

Odpovědnost spočívá na vyvolení. „Jsem vyvolen k tomu, abych byl odpovědný. Odpovědnost tedy předchází mým rozhodnutím...odpovědnost předchází svobodě.“⁴⁵ Vyvolený prý náleží odpovědnosti, aniž by o tom rozhodoval. Vyvolený nemůže před svou odpovědností utéci do „interiority“ svého pobytu. Nemohu se zavřít do své komůrky a být sám pro sebe. „Odpovídám-li však jenom za sebe, jsem to ještě já?“⁴⁶ Abych nabyl svobody, musím být pro jiné. Lévinas říká, že vyvolení činí z člověka „rukojmí jeho bratra“. Z Talmudu: „Jsme všichni odpovědní, jedni za druhé.“

Člověka činí člověkem právě jeho odpovědnost za druhého, asymetrická zodpovědnost, založená na vyvolení, tj. na slově, jež mě předchází a vyzývá, abych se staral o druhého dříve než o sebe. Není možné opustit druhého člověka. Nesmím ho nechat v jeho utrpení samotného. Bůh nevyvazuje lidi z odpovědnosti za druhé, naopak, nenechává je spočinout v tichosti odpočinku, vzbuzuje v nich obsesi, že stále ještě neudělali pro druhého dost.

Zodpovědnost za druhého je nekonečná. „Nikdo, dokonce ani Bůh, nemůže vyvoleného zbavit jeho odpovědnosti. V tom spočívá jedinečnost lidského Já.“⁴⁷ Se svým závazkem

⁴¹) Chalier, C.: O filosofii E. Lévinase, s. 18.

⁴²) Chalier, C.: O filosofii E. Lévinase, s. 22.

⁴³) tamtéž, s. 25.

⁴⁴) tamtéž, s. 10.

⁴⁵) tamtéž, s. 19-20.

⁴⁶) tamtéž, s. 22.

⁴⁷) tamtéž, s. 22.

odpovědnosti vůči druhému nebudu nikdy hotov. Naopak, mám jej neustále před sebou. Je to nekonečná touha, neukojitelná. „Když přejímám odpovědnost, napadá mne Bůh. (...) Bůh jde kolem.“⁴⁸ Bojím se Boha. V této bázni mám starost o druhého. Jde mi o jeho spásu. A tak jen mimochodem, aniž bych o to přímo usiloval, dostávám tím i svou svobodu.

Zodpovědnost za druhého je asymetrická: „Odpovědět na výzvu tváře neznamená očekávat, že druhý se zítra zachová stejně vůči mně.“⁴⁹

„V převzetí odpovědnosti za druhého jde naopak o to, abychom byli společně svobodní, anebo abychom také byli společně zachráněni, spaseni. Jde o to, aby naše vzájemné dějiny dobře dopadly, přesněji řečeno...**aby společné dějiny všech lidí dobře dopadly.**“⁵⁰

„Každý čin je křehký a pomíjivý, protože je nezvratný. Je také nepředvídatelný, protože i při velké opatrnosti nás důsledky našich činů přesahují. Z toho vyplývá obrovská odpovědnost politiky, která se nesmí nechat zavléci k neuměřenosti...“

Příroda a děti, které se narodí zítra, nám nebudou moci odpustit naše omyly a zločiny. Proto musíme být odpovědní za svět, který po sobě zanecháváme.“⁵¹

I v Jonasově díle, „*Principu odpovědnosti*“, je odpovědnost asymetrická: například odpovědnost za novorozené dítě: protože víme, že novorozenec samozřejmě nemůže být odpovědný za nás. Stáváme se zodpovědnými nikoli vlastní volbou, nýbrž kvůli pomíjivosti a křehkosti objektů. Je to odpovědnost za nové počátky. „...čin uskutečněný v minulosti je mi přičten nyní, a já jsem odpovědný za jeho následky, i když jsem si je nepřál, za druhé jsem odpovědný ne za to, co jsem udělal, nýbrž za to, k čemu moje činy směřují.“⁵² Zde neplatí ono, původem jezuitské, „účel světi prostředky“.

5.5 Synchronie versus diachronie

(syn=dohromady, dia=skrz a chronos=čas)

V celém západním myšlení je čas pojímán jako čas „universální“, neboli čas objektivně daný, měřitelný, společný všem, lineární čas minulosti, přítomnosti, budoucnosti. Teprve Heidegger se ve svém slavném díle „Bytí a čas“ pokusil uchopit čas jinak, totiž jako čas pobytu, Dasein. Jako čas člověka, který sebe-časuje, rozvrhuje, ve své izolující identitě vztahu „bytí k smrti“. V sebečasování spatřuje svobodu. Tak se rozvíjí vedle „universálního“ času čas „individuální“, interpretovaný H. Bergsonem jako trvání.

SYNCHRONIE. Čas je v Heideggerově konceptu pochopen jako „synchronizující totalizování“, protože nepočítá ve svém „bytí k smrti“ s Jiným.

Lévinas se naproti tomu táže: Co se stane, zkrříží-li toto synchronizované časování čas toho Druhého? Odpověď nachází v pojmu „trhlina v bytí“. Ten Druhý způsobí zlom, trhlinu v mém bytí. Křížovatku mého času s časem cizím. Rozhraní. Původní situaci DIACHRONIE.

„Čas jako vědomí se mi vždy ukazuje jako čas možného, totiž jako vědomím do budoucna rozestřený prostor, který mohu předjímat. Naopak v setkání s druhým se setkáváme s časem ležícím mimo mé možnosti, který tudíž prolamuje i mé totalizování. (...) *Neboť jaká tato budoucnost mezi druhým a mnou bude, na tom přece všechno záleží.*“⁵³

„V čase ustavovaném synchronizováním je re-presentováno všechno jsoucí. Je zpětně zahrnováno do přítomnosti, v níž já už stojím. Naopak v čase, který se děje diachronicky, se

⁴⁸) Poláková, J.: Filosofie dialogu, s. 25.

⁴⁹) tamtéž, s. 30.

⁵⁰) Poláková, J.: Filosofie dialogu, s. 23.

⁵¹) Chalier, C.: Tři komentáře k filosofii H. Jonase a E. Lévinase, s. 12.

⁵²) tamtéž, s. 10.

⁵³) Casper, B.: Míra lidství, Rosenzweig a Lévinas, s. 20.

mi prezentuje tvář druhého. Jak se mne dožaduje a jak já se stavím k odpovědi na její výzvu, dává se mi nová, předtím netušená a nezkonstruovatelná budoucnost i přítomnost.⁵⁴

5.6 Plodnost a rukojemství druhého

„Paradigmatem plodnosti je otcovství. 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. (...) Stávají se rukojmými za dítě. Toto „rukojemství za druhé“ je však jen „tvrdé jméno pro lásku“. Právě v takto pochopené lásce, jež umožňuje druhému čas a tím i náš čas společně, se život stává plodným.“⁵⁵

*Plodností je přesah k dětem. Vzorem plodnosti je otcovství. Otec říká ano k dítěti. „Já se může ve svých potomcích, v dceři a v synovi, ztratit a zase nalézt. Nalézt se znovu a mít možnosti, které pro jednotlivý subjekt, jednotlivého člověka možné nejsou. Co je možné pro mého syna, to je přirozeně možné jemu a ne mně. A přece je to v jistém smyslu moje možnost. Tohle – přese všechny možnosti, mít možnosti za hranicemi všech možných možností – to je plodnost“*⁵⁶

6. Závěrem

*„Nikdo vám nemůže zjevit než to, co již spočívá a zpola dřímá v rozbřesku vašeho poznání. Učitel, který se prochází mezi svými žáky ve stínu chrámu, nedává ani tak ze své moudrosti, jako spíše ze své víry a láskyplnosti. Je-li opravdu moudrý, nevyzývá vás, abyste vstoupili do příbytku jeho moudrosti, ale spíše vás vede k prahu vašeho vlastního myšlení.“*⁵⁷

Tento citát, převzatý od Chalího Džibrána, je vlastně poukazem, v němž se mi ten Druhý, zjevuje jako učitel. Učitel, který mne nikdy nenaučí to, co do posledku umí sám. Není to ani možné, neboť nejsme Stejní. Ten učitel je absolutně Jiný. Proto mě může jen a jen uvést na cestu ke vstupním branám mého poznání. Mé poznání je však vždy originální a jedinečné. Učitel mi prstem ukazuje cestu...kudy se mohu vydat. Ale konečná volba závisí na mně. Pravdu poznání musím prožít já sám, osobně. Nové poznání je vždy mou záležitostí – a nikoho jiného. Proto je věčné, nezničitelné. Pravda se musí bytostně prožít, proto je nesdělitelná. Tudíž, poznání, které shledal učitel pravdivým, se pro mne stává výzvou. Jsem již uveden na cestu, ale rozhoduji pouze já, kam na křižovatkách odbočím. A tak se bude celý život rozvíjet mé poznání, svobodnou volbou. Proto nikdy nemůže učitel po svých studentech chtít, aby přijali za své jeho výroky a požadovat po nich u zkoušky ducha prosté opakování jeho myšlenek, bez možnosti participovat vlastním názorem. Bohužel, opak je dnes skutečností. Ve školách vládne totalitní myšlení, i když pod sametovou záštitou svobodné volby školy, povolání, přednášek...

Testy nepřipouštějí diskusi. Testy v oblasti humanitních věd je to nejubožejší, co naše škola mohla připustit. Vedou k Jednomu, k „synchronizujícímu totalizování“, jež se projevuje jako touha (rozuměj zájem) nikoli po nekonečnosti ve vzdělávání sebe sama, ale

⁵⁴) tamtéž, s. 20.

⁵⁵) Poláková, J.: Filosofie dialogu, s. 21.

⁵⁶) Lévinas, E.: Být pro druhého, s. 24.

⁵⁷) Džibrán, Ch.: Prorok a Zahradu prorokova, s. 59.

jako pouhá potřeba předmět „zvládnout“, napsat zápočet. Anonymita testů děsí. Testy prověřují znalosti posluchače, nikoli způsob jeho uvažování, bystrost jeho myšlení. Chybí zde dialog. Kam se poděla lidská tvář?? Zrůdná bez-tvářnost podlamuje nohy nadějným studentům, kteří tímto způsobem nemají šanci k diskusi nad tématem. Pobídka k diskusi v závěru vyučovací hodiny, kdy do odchodu zbývá pouhých pár minut či vteřin, je plivnutím do tváří studentů.

Ocitáme se v epoše bez-tváří. Lhostejnost lidí v ulicích Prahy, kdy nechají raněného ležet bez povšimnutí na ulici, protože si myslí, že je opilý a že si za to může sám. Zneužívání řeči tváře bezdomovci, kteří žebrají na ulicích, ač jsou schopni fyzické práce, mladých lidí, kterým „chybí pár korun, aby se dostali vlakem domů“... Každý hledí jen do svého talíře a nezajímá ho, že talíř toho druhého je prázdný. Jak ale rozlišit, kdy ten druhý opravdu volá o pomoc – a kdy si takto nečestně vydělává každý den, protože se mu nechce pracovat??

To samé probíhá na internetu a při komunikaci prostřednictvím mobilního telefonu. „E-maily a sms-zprávy“ nahrazují (a také rozšiřují ze sféry soukromé do sféry veřejné) komunikaci. Psát sms-ku, nebo komunikovat přes Chat-službu na počítači, je velice výhodné pro řešení nepříjemných věcí: pro „zabíjení tváří“. Nevidíme smutnou a žalující tvář toho, komu svými slovy mediálně ubližujeme. Bez-tvářnost zahlazuje svědomí („Čeho oči nevidí, uši neslyší, toho srdce neželí“), naopak komunikace tváří v tvář svědomí probouzí, nutí k odpovědnosti za toho druhého. Dnes je tak snadné ubližovat, a přitom si zachovávat čisté svědomí!!

Žijeme v „demokratické společnosti“, alespoň se tím pyšíme. Ale většinou již nevidíme pod plachtu lidských práv a svobod, nevidíme skryté nebezpečí války. Válka neskončila a nikdy neskončí. Je tu stále přítomna a my se musíme naučit být vnímaví, vidět ji, i když se objektivně nezjevuje. Slyšet ji, i když není slyšet. Je krásné, že máme „svobodu slova“, ale nač nám je, když ji zdaleka tak nevyužíváme a ponecháváme všechno slovo politikům, kteří rozhodují za nás?? Možná proto, že máme následně důvod kritizovat nově ratifikovaná opatření. Ale NIC PROTI NIM NEDĚLÁME!! Neslyšíme vlastní slovo.

Vystupme ze příbytku svého egoismu a předstupme v nahotě své tváře před ostatní. Neobávejme se vichřice a krupobití, které se přes naši hlavu přežene. Stůjme za vlastním slovem až do nejvyšší krajnosti. Mluvme, hovořme k lidem!

Zákony nám nabízejí možnost „svobodně“ publikovat. Čím více lidí bude společnost upozorňovat na její problémy, tím více se podlomí její podhoubí totality. Ze zkušenosti – noviny či nakladatelství neuveřejní pravdivý článek, pokud by nebyl v souladu s jejich „manipulační politikou“, kterou oslovují čtenáře a pokud by byl příliš odbojný, čímž by mohl ohrozit jejich holou existenci. Proto komunikujme slovy mezi sebou – tváří v tvář – s tím druhým, i když ho neznáme. Zdravme se na ulicích, pomáhejme si i se všedními záležitostmi. Nenechávejme toho druhého trpět. Vidím-li, že někdo koná něco nekalého, špatného, upozorním jej na jeho omyl. Nestačím-li na něho sám, vyhledám pomoc. Neboť jak již bylo řečeno: „Strach z omylu je sám omylem“.

Jde o lévinasovské překročení imanentnosti náhledu na lidské okolí a nahradit ji transcendencí směrem k tomu druhému. Překročit sebe sama, dokonce i své představy, které neznámého člověka na první pohled odsoudí. Nikdy jsem se necítila více vinna, než když jsem dopředu odsoudila neznámého člověka, a přitom se s odstupem času dozvěděla, že je nemocný a potřeboval tehdy mou pomoc. Povrchní pohled na druhého nic neříká. Musíme roz-umět výrazu tváře...tvář se VY-JADŘUJE, ukazuje své jádro navenek. Jak by Hegel poznamenal: „Podstata se jeví ve zjevu.“ Tvář je tou neobnaženější částí našeho těla, je vstupní branou, jež otvírá naši vnitřní řeč, naše jádro pod slupkou tělesnosti..., a tou svou obnažeností říká: Můžeš mne zabít. A přitom 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 nezbaví pohledu svého bratra Ábela. (In: Casper,

B.: Míra lidství, Rosenzweig a Lévinas). Nikdy se mého pohledu nezbavíš, bude tě po celý život pronásledovat a půjde, kam ty půjdeš.

V této souvislosti se mi připomíná nádherná myšlenka od sv. Augustina:

„Nebojte se těch, kteří zabíjejí těla, duši zabít nemohou.“

7. Literatura

Arendtová, Hannah: *Eichmann v Jeruzalémě*. Mladá Fronta, Praha 1995.

Aristotelés: *Etika Nikomachova*.

Bible. Ekumenický překlad, Praha 1982.

Casper, Bernhard: *Míra lidství, Rosenzweig a Lévinas*. OIKÚMENÉ, Praha 1998.

Derrida, Jacques: *Politiky přátelství*. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, Praha 1994.

Džibrán, Chalíl: *Prorok a Zahrada prorokova*. ONYX. Praha 1998.

Etymologický slovník. SPN, Praha, 1978.

Chalier, Catherine: *Tři komentáře k filosofii Jonase a Lévinase*. Ježek, Praha 1995.

Chalier, Catherine: *O filosofii E. Lévinase*. Ježek, Praha, 1993.

Lévinas, Emmanuel: *Totalita a Nekonečno*. OIKÚMENÉ, Praha 1997.

Lévinas, Emmanuel: *Etika a Nekonečno*. OIKÚMENÉ, Praha 1994.

Lévinas, Emmanuel: *Být pro druhého*. Zvon, Praha 1997.

Má seminární práce z etiky, březen 2001.

Přednáška doc. Anny Hogenové ze 14.3. 2001, HTF UK Praha.

Poláková, Jolana: *Filosofie dialogu*. Ježek, Praha 1995.

Sešity k dějinám filosofie. Skripta VŠE, Praha 1998.