

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Bakalářská práce**

**K filosofické reflexi tváře**

**Jakub Wichs**

Plzeň 2013

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

**Studijní program Humanitní studia**

**Studijní obor Humanistika**

**Bakalářská práce**

**K filosofické reflexi tváře**

**Jakub Wichs**

*Vedoucí práce:*

PhDr. Jaromír Murgaš, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2013 .....

Děkuji vedoucímu práce PhDr. Jaromíru Murgašovi za cenné připomínky k formální i obsahové stránce, nepředpojatý přístup a zejména za podporu, bez níž by práce nemohla být dokončena.

## **OBSAH:**

1. ÚVOD.....	1
2. ŽIVOT A DÍLO EMMANUELA LEVINASE.....	2
3. FENOMENOLOGICKÝ ROZVRH.....	8
4. FUNDAMENTÁLNÍ ONTOLOGIE VS METAFYZIKA.....	15
5. NÁBOŽENSTVÍ, JAZYK A FILOSOFIE DIALOGU.....	19
6. KRITIKA .....	24
7. TVÁŘ.....	24
7.1. Tvář jako jednota pohledu a promluvy .....	29
7.2. Tvář a identita.....	31
7.3. Tvář a osoba .....	32
8. ZÁVĚR .....	34
9. POUŽITÁ LITERATURA .....	36

# 1. ÚVOD

O povaze předložené bakalářské práce může vypovědět už její samotný název. Za nevyjádřený podmět se nabízí dosadit slovo „příspěvek“. Příspěvek přispívá *k něčemu*, co už zde je, ale přispívá zároveň *něčím*. To, co už zde je, *k čemu* přispíváme, je předmět. V konkrétním případě této práce je předmětem pojem Tváře ve filosofii Emmanuela Levinase. Tady vyvstávají první problémy, protože by se dalo namítnout, že to, oč Levinasovi jde nejméně, je právě reflexe Tváře. A pojem je už výsledkem první reflexe. Pro účely této práce je tedy nezbytné provést určité zjednodušení, kdy k Tváři přistoupíme zpočátku jako k pojmu a budeme doufat, že celkové vyznění ve čtenáři zanechá něco víc než pouhou představu tohoto pojmu. Něco, co by se na konci dalo nazvat v pravém smyslu oním příspěvkem v sedmém pádu, tedy tím, *čím* přispíváme. Budiž tedy cílem předložené práce být příspěvkem k pojmu Tváře, takovým, který více odhalí, než zahalí.

Zdánlivě skromný cíl není tak lehké naplnit, protože vždy hrozí nebezpečí, že se příspěvek promění v nános. Aby tomu tak nebylo, pokusíme se vyhnout kupení „fakt“ a jednostranných citací na podporu nerefektovaného vlastního pojetí Levinasovy filosofie. K tomu využijeme metody komparace. Po úvodní biografické kapitole (1.), která se ovšem bez určitých fakt neobejde, budeme v kapitolách o Husserlovi (2.) a Heideggerovi (3.) srovnávat Levinasovo myšlení nejprve s filosofií, která jej ovlivnila v jeho začátcích, v kapitole o filosofii dialogu a náboženství (4.) s myšlenkovým ovzduším, z něhož můžeme sledovat rostoucí důraz na jeho etickou stránku a v kapitole o Derridovi (5.) s některými úvahami, k nimž zavdalo podnět samo. K vlastní interpretaci (nebo spíš k možným interpretacím) pojmu Tváře přistoupíme až v předposlední kapitole (6.). Ve stručném závěru (7.) se pokusíme o zařazení pojmu Tváře v celkovém rámci filosofie Emmanuela Levinase a o zhodnocení jeho myšlení.

## 2. ŽIVOT A DÍLO EMMANUELA LEVINASE<sup>1</sup>

Pro snazší orientaci v myšlení filosofa, které budeme níže pojednávat, abychom se nakonec přiblížili jednomu z jeho ústředních pojmů, pojmu Tváře, bude vhodné zařadit si jej do historického kontextu a představit jej jako člověka, jehož život obsáhl takřka celé dvacáté století, a jehož dílo zdaleka neupadá v zapomnění ani ve století nynějším. To, že dokáže autor oslovit širší publikum, to, že je stále čten a jeho myšlenky jsou aktuální i v určitém období po jeho smrti, je jistě dáno jeho rutinou, literární zručností neméně, než tím, o čem pojednává jeho dílo. Život, který dokáže vdechnout své knize, musel však předtím sám prožít. V dějinách filosofie se samozřejmě můžeme setkat i s velkými systematiky jako byli Hegel, Tomáš Akvinský nebo Aristoteles. Na druhé straně pak hranice jimi vytvořených systémů museli překračovat ti, kteří byli v jistém smyslu „zraněni“ životem, nebo se ocitli v nějaké mezní situaci. Takové osobní zkušenosti jakoby v nich pak dokázaly probudit nové otázky, novou řeč a posléze ustavit i nový diskurz. Příkladem zde mohou být politicky frustrovaný Platón, pronásledovaný Abélard, trdnomyslnosti propadající Kierkegaard, nebo Nietzsche postižený progresivní paralýzou. Do této druhé skupiny bychom chtěli počítat i Emmanuela Levinase, který na vlastní kůži sice nezažil ta největší utrpení a nemoci, ale právě vnímavost k bolestem druhých jej vedla k hlubšímu promýšlení významu druhého člověka pro pojetí subjektivity.

Emmanuel Levinas, který se narodil v roce 1906 v litevském Kaunasu, poznal sice krutost války už jako dítě – za první světové války musel s rodiči prchnout před německými okupanty do ukrajinského Charkova – jinak však jeho dětství probíhalo v poměrném blahobytu. Vyrůstal v rodině, která měla v Kaunasu své jméno v rozsáhlé židovské komunitě, a dostalo se mu výborného vzdělání. Doma se mluvilo jidiš, a hebrejščina byl první jazyk, ve kterém se naučil číst. Chodil nicméně do ruské školy a vedle Bible na něho velmi zapůsobila díla ruských klasiků Lermontova, Gogola, Turgeněva, Tolstého, Dostojevského a Puškina, ale i Shakespearova dramata. Teprve krásná literatura podnítila Levinasův celoživotní zájem o filosofii.<sup>2</sup>

Po válce a revoluci se vrací zpět do Kaunasu, kde navštěvuje hebrejské gymnázium a rozhoduje se, kde bude ve studiu pokračovat. Zvolí si filosofii na univerzitě ve Štrasburku,

---

<sup>1</sup> Bibliografické a životopisné údaje jsou převzaty převážně z úvodní kapitoly *Emmanuel Levinas: A disparate inventory* IN: *The Cambridge Companion to Levinas*, kterou sestavil Simon Critchley a nechal si údaje v ní autorizovat Levinasovými nejbližšími žáky a jeho synem. Pokud je citováno i z jiného zdroje, citace bude vždy uvedena.

<sup>2</sup> Levinas, E. *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 2009. s. 185.

alsaském městě, na které si v průběhu dějin střídavě dělala nárok francouzská i německá strana. V roce 1923, kdy do města přichází Levinas, patří Štrasburk opět sotva pět let Francii a na tamější univerzitě učí profesori, kteří jsou žáky Emila Durkheima či Henriho Bergsona<sup>3</sup>, s novým élan vital. Levinas z nich vzpomíná Charlese Blondela, Henri Carterona, Maurice Halbwachse a Maurice Pradinese. Poslední jmenovaný na něho zanechá největší dojem, když na příkladu Dreyfusovy aféry ilustruje přednost etiky před politikou. Ve Štrasburku se Levinas seznamuje také se spolužáky: navazuje přátelství s pozdějším spisovatelem Mauricem Blanchotem; jejich texty se budou vzájemně inspirovat<sup>4</sup>, a Blanchot pomůže za druhé světové války zachránit jeho ženu a dceru, a s Gabrielle Pfeifferovou, která jej přivede k fenomenologii Edmunda Husserla, a se kterou později společně přeloží do francouzštiny Husserlovy *Karteziánské meditace*.

V akademickém roce 1928/9 studuje na univerzitě v německém Freiburgu. Navštěvuje zde Husserlovy přednášky o fenomenologické psychologii a o struktuře intersubjektivit<sup>5</sup> a objevuje pro sebe Heideggera. V letním semestru se Levinas zúčastnil slavné Heideggerovy disputace s Cassirerem ve švýcarském Davosu.<sup>6</sup> Po návratu do Štrasburku dokončuje a obhajuje doktorskou práci *Teorie intuice v Husserlově fenomenologii*, která mu následujícího roku vychází knižně. Díky této Levinasově prvotině se s fenomenologií seznámí i Sartre.

To je také období, kdy Levinas získává francouzské občanství, žení se, a usazuje se v Paříži, kde nastupuje jako učitel v *Alliance Israélite Universelle*. Jeho práce spočívá ve výuce a integraci Židů přistěhovalých do Francie ze zemí Magrebu, Turecka a Sýrie. V roce 1932 pracuje na knize o Heideggerově ontologii, kterou však nedokončí. Přesto mu vychází alespoň článek *Martin Heidegger a ontologie*, první článek o Heideggerovi ve francouzštině. Levinas proniká do francouzských filosofických kruhů. Na sobotních filosofických večírcích u Gabriela Marcela se setkává se Sartrem, navštěvuje přednášky Alexandra Kojeva o Hegelovi a seznamuje se s dalšími francouzskými filosofy. Rok po převzetí moci nacisty v Německu reaguje článkem *Několik ohlédnutí za filosofií hitlerismu (Quelques réflexions sur la philosophie*

<sup>3</sup> Tamt., s. 187.

<sup>4</sup> Například v knize *Tomáš Temný (Thomas l'Obscur)* Blanchot popisuje fenomén, který je velmi blízký centrálnímu pojmu „ono je“ z Levinasovy knihy *Existence a ten, kdo existuje*. Viz LEVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 52, pozn. 10 nebo LEVINAS E. *Etika a nekonečno*. s195-6. Levinas věnuje svému příteli tři články, které vyjdou v roce 1975 ve sbírce *Sur Maurice Blanchot*. Na druhou stranu Blanchot v šedesátých letech vydá tři texty inspirované *Totalitou a nekonečnem (Connaissance de l'inconnu, Tenir parole a Être juif)*.

<sup>5</sup> LEVINAS, E. *Etika a nekonečno*, s. 190.

<sup>6</sup> Heidegger podal zevrubnou kritiku Cassirerova 2. dílu *Filosofie symbolických forem*, který se zabývá mytickým myšlením. V návaznosti na některé teze z Cassirerovy knihy se v Davosu rozproutila diskuse, ve které Heidegger hájil stanovisko, podle něhož se Kant v *Kritice čistého rozumu* nesnažil o vytvoření teorie přírodovědy a založení věd, jak tvrdili novokantovci, „nýbrž chtěl ukázat problematiku metafyziky, a sice ontologie.“ HEIDEGGER, M. *Kant a problém metafyziky*. Praha: FILOSOFIA, 2004, s. 237-8.

*de l'hitlérisme*). Zde někdy se začíná vymezovat proti Heideggerovi a v roce 1935 publikuje svou první originální esej *De l'évasion*.

Přelomovou událostí se ale pro Levinasovo myšlení stane až druhá světová válka. V prvním válečném roce je povolán do francouzské armády, aby tlumočil z němčiny a ruštiny, ale už v roce 1940 padne do zajetí a je internován v pracovním táboře ve Fallinpostel v Německu. Mohl Levinas mluvit o štěstí, když byl jako francouzský důstojník ušetřen těch největších hrůz, které se děly v koncentračních a vyhlazovacích táborech? O štěstí možná, ale rozhodně byl tím, kdo mohl po válce *mluvit vůbec*. Jeho rodiče, sourozenci i další příbuzní, kromě manželky a dcery, nemohli ani to – během války všichni zahynuli. Později na první stránce svého díla *Jinak než být, čili za hranice esence* napíše věnování jejich památce. Ve Stalagu, zajateckém táboře, však o nacistickém projektu konečného řešení židovské otázky ještě nemá ani potuchy a má tu čas dokonce napsat značnou část svých úvah, které se stanou základem knihy *Existence a ten, kdo existuje* vydané roku 1947.<sup>7</sup>

Tak zasáhla válka do jeho života, a tedy i do jeho myšlení, nejvíce ztrátou osob, které mu byly od dětství nejbližší. Přísahal, že už nikdy nevzkročí na německou půdu, a tak když obdržel v roce 1983 cenu Karla Jasperse, jel ji do Heidelbergu převzít jeho syn Michaël. Levinas zůstal po zbytek života vnímavý ke genocidám na celém světě. Vyjadřuje se k masakrům v Kambodži, Bosně a Rwandě. „Dvacáté století je pro něho od první světové války až po rwandskou genocidu časem lidské opuštěnosti, nespravedlnosti ohromného rozsahu, nelidskosti a utrpení.“<sup>8</sup>

S manželkou Raïssou a dcerou Simone se setkává v roce 1945 v Paříži. Díky pomoci přátel se je za války podařilo ukrýt v klášteře vincentiánek nedaleko Orléans. Levinas nastupuje na post ředitele *École Normale Israélite Orientale*. S rodinou bydlí až do roku 1980 ve stejné budově, kde se nachází škola. Škola připravuje učitele, kteří jsou vysíláni *Alliance Israélite Universelle* do již zmíněných oblastí. Levinas má kromě administrativy na starost talmudická studia a o sobotách pořádá veřejné přednášky, po kterých následuje čtení a diskuse v menších studijních skupinkách. Levinas, který nemohl získat akademickou pozici až do roku 1964, se po válce věnoval židovským studiím intenzivněji. Zájem o Talmud u něho rozvíjel židovský učenec monsieur Chouchani, který u Levinasových nějakou dobu dokonce bydlel. Z této doby pochází také Levinasovy první eseje o judaismu publikované posléze pod titulem *Nesnadná svoboda (Difficile liberté, 1963)*.

---

<sup>7</sup> LEVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH 2009. s. 9.

<sup>8</sup> „To him, the twentieth century, from the First World War through the Rwandan genocide, was a time of human abandonment, injustice of vast scope, inhumanity and suffering.“ MORGAN, M. L. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge University Press 2011. s. 2.

V roce 1948 vychází *Čas a Jiné (Le Temp et Autre)*, kde Levinas poprvé představuje vlastní filosofický koncept, dotážený poté v *Totalitě a nekonečnu* a článek *Realita a stín* v *Les Temps Modernes*, který je kontroverzní kritikou umění. Následujícího roku se na pultech objevuje zásadní dílo *Odkrývání existence s Husserlem a Heideggerem (Decouvrant de l'existence avec Husserl et Heidegger)*, soubor postřehů k fenomenologii napsaných ještě před válkou, z nichž je patrný Levinasův vlastní přístup k oběma velkým H. Vypořádávání se s Heideggerem je nejlépe znatelné v článku z roku 1951 *Je ontologie fundamentální? (Est-elle ontologie fondamentale?)*, ve kterém vystupuje etika již jako první filosofie. Koncem padesátých let Levinas spoluzakládá *Colloque des intellectuels juifs de langue française*. Na těchto kolokviích bude každoročně pronášet komentáře k různým aktuálním otázkám ve společnosti a v politice v intencích talmudického čtení až do roku 1991.<sup>9</sup>

V roce 1961 publikuje své nejznámější dílo *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. a předkládá jej jako práci k obhajobě státního doktorátu (doctorat d'état). Jakýmsi souhrnem této knihy je pak přednáška prezentovaná v *Société Française de Philosophie* pod názvem *Transcendence a výška (Transcendance et hauteur, 1962)*.

Ve svých padesáti osmi letech je jmenován řádným profesorem univerzity v Poitiers. Po třech letech přechází na právě založenou univerzitu Paris-Nanterre, kde jsou jeho kolegy například Paul Ricoeur, Jean-François Lyotard nebo Jean Baudrillard. V roce 1973 získá profesuru na Sorbonně, kde zůstane vyučovat ještě čtyři roky po svém penzionování, až do roku 1980. Kromě toho začíná sbírat Levinas řadu čestných doktorátů na univerzitách po celém světě. Simon Critchley poukazuje na zvláštnost, že první ocenění filosofa, jehož životním tématem je judaismus, přichází z křesťanských univerzit: po čestném doktorátu z katolické chicagské univerzity, jsou to v roce 1975 doktoráty na protestanské univerzitě v Leidenu a v roce 1976 na katolické univerzitě v Leuvenu.<sup>10</sup> Teprve v roce 1980 je oceněn čestným doktorátem na švýcarské univerzitě ve Fribourgu a v roce 1981 izraelskou univerzitou v Bar-Ilan. Pozitivní přijetí Levinasova díla v křesťanských kruzích může být dáno pochopením autorova záměru myslet judaismus univerzalisticky, nutnou podmínkou pro něj byla ale jistě větší otevřenost církve pro dialog, která kulminovala za pontifikátu Jana Pavla II.<sup>11</sup> Levinas sám byl od roku 1965 členem komitétu pro židovsko-křesťanské přátelství ve Francii. S papežem se

---

<sup>9</sup> Levinas zde roku 1959 mj. poprvé představil ve Francii dílo Franze Rosenzweiga. BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času I. H. Cohen, F. Rosenzweig, W. Benjamin*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 143, pozn. pod čarou 6.

<sup>10</sup> CRITCHLEY, S. *Introduction IN: The Cambridge Companion to Levinas*, s. 3-4.

<sup>11</sup> Vzpomeňme třeba změnu v pohledu na dílo Pierre Teilhard de Chardina.

setkal v roce 1980 v Paříži a byl poté dvakrát účastníkem filosofických konferencí na jeho letním sídle v Castel Gandolfo.<sup>12</sup>

V roce 1964 vychází článek *Význam a smysl* v *Revue Métaphysique et Morale*, v roce 1968 pak *Čtyři talmudické přednášky* (*Quatre lectures talmudiques*). Ve vzrušené atmosféře studentských nepokojů roku 1968 si Levinas zachovává odstup, ale vyjadřuje se k nim filosoficky ve statích *Humanismus a anarchie* (*Humanisme et an-archie*, 1968), *Judaismus a revoluce* (*Judaïsme et révolution*, 1969) a *Bez identity* (*Sans identité*, 1970).

V roce 1972 publikuje článek *Humanismus druhého* (*Hummanisme de l'autre homme*). Vrcholem Levinasova zralého filosofického vyjádření je kniha *Jinak než být, čili za hranice esence*, která vychází v roce 1974. Jestliže v *Totalitě a nekonečnu* je kritika ontologie ještě vedena jejím vlastním jazykem, v *Jinak než být* se Levinas pokouší o takové vyjádření, které by bylo samo o sobě etikou. „Tam kde *Totalita a nekonečno* píše o etice, *Jinak než být* je performativním ustanovením etického psaní, které nekonečně vzbíhá proti limitům jazyka.“<sup>13</sup>

V roce 1976 vychází sbírka článků *Pravá jména* (*Noms propres*). Levinas v nich přístupnou formou píše o osobnostech soudobé filosofie a literatury: o Agnonovi, Buberovi, Celanovi, Delhommeovi, Derridovi, Jabèsovi, Lacroixovi, Laporteovi, Picardovi, Proustovi, van Bredovi a Wahlovi. Nezapomíná ale ani na své talmudické psaní a v roce 1977 vydává dalších pět talmudických přednášek *O posvátném a svatém* (*Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*) a v roce 1982 další texty, které se věnují judaismu, sionismu a politice *V pozadí verše* (*L'Au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*).

Osmdesátá a devadesátá léta jsou ve znamení probouzejícího se zájmu o etiku a s ním i o Levinase a jeho dílo. V Paříži vychází *Texty pro Emmanuela Levinase* (*Textes pour Emmanuel Levinas*) s příspěvky Blanchota, Derridy, Jabèse, Lyotarda, Ricoeura a dalších. Phillippe Nemo natočí s Levinasem sérii rozhovorů pro Radio - France, které jsou publikovány i knižně pod názvem *Etika a nekonečno*. Ke slovu se dostává ve Francii generace Levinasových žáků (Catherine Chalierová, Miguel Abensour) a nová vlna fenomenologie (Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien), která „dostala rozhodující podněty od Emmanuela Levinase“.<sup>14</sup> První zahraniční ohlasy se objevují v Belgii a Nizozemsku, kde je Levinas středem zá-

---

<sup>12</sup> Tamt., s. 4.

<sup>13</sup> „Whereas Totality and Infinity writes about ethics, Otherwise than Being is the performative enactment of an ethical writing which endlessly runs up against the limits of language.“ Tamt., s. 19

<sup>14</sup> NOVOTNÝ, K. *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 381.

jmu filosofů jak katolických (Adriaan Peperzak), tak protestantů (Theodore de Boer).<sup>15</sup> I v Německu představují jeho dílo křesťansky orientovaní filosofové, jako jsou Ludwig Wenzler a Bernhard Casper, ale také autoři vycházející z fenomenologie (Bernhard Waldenfels) nebo zabývající se kritickou teorií (Axel Honneth). Proniká i do anglosaského filosofického prostředí a jeho analýzy promluvy jsou diskutovány filosofy analytické tradice, jako jsou Hilary Putnam, Richard J. Bernstein či Stanley Cavell. Do sociologického diskurzu je Levinasovo myšlení uvedeno Zygmuntem Baumanem.<sup>16</sup>

Levinas získává řadu čestných ocenění. Kromě zmíněných doktorátů a ceny Karla Jasperse (1983) je oceněna jeho kniha *O bohu, který přichází na mysl* (*De Dieu, qui vient a l'idée*, 1982) cenou Charlese-Lévêquea<sup>17</sup>, roku 1985 je mu udělen titul *Commandeur des Arts et Lettres* a roku 1991 titul *Officier de la Légion d'honneur*. Vydává další talmudické texty, eseje o vztahu judaismu a křesťanství a eseje o Mosesi Mendelsohnovi a o Franzi Rosenzweigovi v knize *V hodině národů* (*A l'Heure des nations*, 1988). Na sklonku Levinasova života vychází sborníky jeho článků, rozhovorů a příležitostných textů *Entre Nous* (1991), *Les imprévus de l'histoire* (1994) a *Altérité et transcendance* (1995).

V roce 1995 Levinas umírá v Paříži. Jeho žák a někdejší kritik, Jacques Derrida mu vzdá hold nekrologem *Adieu a Emmanuel Levinas*.

Kapitolou samou o sobě by mohla být recepce Levinasova díla v českém prostředí. Jestliže do angličtiny bylo překládáno jeho dílo s odstupem několika let oficiálně, u nás byly přeloženy nejprve některé vybrané stati a rozhovor s Philippem Nemem v osmdesátých letech v samizdatu<sup>18</sup> a teprve v roce 1994 vyšly v samostatné knize *Etika a nekonečno*. Už předtím četl ale Levinase francouzsky Jan Patočka<sup>19</sup> a v *Dopisech Olze* se o jeho filosofii obšírně zmiňuje Václav Havel, který je o něm poprvé informován v dopise od bratra Ivana.<sup>20</sup> V první

---

<sup>15</sup> Critchley, S. *Introduction IN: The Cambridge Companion to Levinas*, s. 3.

<sup>16</sup> Tamt., s. 4-5. Simon Critchley nazývá Levinase „skrytým králem francouzské filosofie 20. století.“

<sup>17</sup> Cena za metafyziku udělovaná francouzskou Akademií morálních a politických věd.

<sup>18</sup> Jedná se zejména o esej *Bez identity*. Ediční pozn. Miloše Rejchrt IN: Levinas, E. *Etika a nekonečno*, s. 230. K pronikání Levinasova myšlení do českého prostředí v 80. letech viz též zde pozn. 19.

<sup>19</sup> Aviezer Tucker vidí podobnost v Patočkově a Levinasově pojetí spravedlnosti, „která u obou vychází z pravdivého hovoru, ze sokratovsko-platónské metody (jako protikladu rétoriky a sofistů), jež umožňuje pravdě vystoupit.“ TUCKER, A. *Fenomenologie a politika. Od J. Patočky k V. Havlovi*. Olomouc: Votobia, 1997. s. 72. Srovnávání oslovení tváří v tvář a techné maieutiké však vzbuzuje určité pochybnosti, když cílem „sokratovsko-platónské metody„ je dojít k (ideálnímu) pojmu. Takto zplozená pravda je už podle Levinase redukcí Jiného na Stejné, a tedy tím co na Sokratovi a celé západní filosofii kritizuje. Viz LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 29.

<sup>20</sup> Ivan M. Havel se totiž podobně jako Jan Sokol a Miloš Rejchrt dozvídá o Levinasovi na bytovém semináři u Ladislava Hejdánka v březnu 1982, kdy zde o něm přednesl čtyři přednášky již zmíněný nizozemský filosof Theodore de Boer. Havel, I. M. *Dopisy od Olgy*. Praha: Knihovna Václava Havla, 2011, s. 196 a 451. Pro Václava Havla bylo Levinasovo promýšlení odpovědnosti v době, kdy pobýval ve vězení velkým podnětem pro vlastní úvahy. Píše, že Levinasovy texty mu „rozvířují myšlenky“ a mají „excitační účinky“. Levinasovu filosofii nicméně nepřijímá nekriticky, což je ale částečně dáno jistou vágností a neúplností tlumočených myšlenek

polovině devadesátých let představuje filosofa české veřejnosti Catherine Chalierová. Ve svých přednáškách, které byly publikovány v třech útlých svazcích (*O filosofii Emmanuela Levinase, Emmanuel Levinas a židovská jedinečnost, Tři studie k filosofii Emmanuela Levinase*), se zaměřuje zejména na přiblížení některých filosofických pojmů a na vztah hebrejského a řeckého diskurzu v díle svého učitele. O zpřístupnění Levinasova myšlení z hlediska filosofie dialogu a hledání transcendence se zasloužila Jolana Poláková (*Filosofie dialogu*). Zejména etickou stránku Levinasova díla sleduje Jan Sokol, v jehož překladu ve spolupráci s Miroslavem Petříčkem se v češtině v roce 1997 objevila *Totalita a nekonečno*. V témže roce vychází i první české vydání knihy *Existence a ten, kdo existuje* v překladu Petra Daniše a také bilingvní vydání čtyř Levinasových přednášek *Čas a Jiné* v překladu Zdeňka Hrbaty. Kapitoly o Levinasovi jsou zařazovány do monografií o fenomenologii (Pechar, Blecha, Karel Novotný). Vyšla již také řada článků, překladů sekundární literatury a v roce 2006 dokonce sborník ke stému výročí narození Emmanuela Levinase, do něhož přispělo dvacet sedm autorů. V edičním plánu na rok 2013 je české vydání esejů o judaismu *Nesnadná svoboda*.

### 3. FENOMENOLOGICKÝ ROZVRH

Fenomenologická metoda, která zásadním způsobem ovlivnila mladého Emmanuela Levinase, byla v době, kdy s ní přišel do styku, stará sotva čtvrt století a ve Francii prakticky ještě neznámá. Levinas byl jedním z prvních, kteří o Husserlovi a Heideggerovi psali, a je také spoluautorem překladu Husserlových *Karteziánských meditací* do francouzštiny. Díky jeho doktorandské práci se s fenomenologií seznámil Sartre a ve Francii našla mnoho dalších příznivců, jako byli například Maurice Merleau-Ponty nebo Paul Ricoeur. V 60. a 70. letech byla sice poněkud zastíněna popularitou existencialismu, strukturalismu a poststrukturalismu, v následujících desetiletích však zažila svůj návrat v další generaci. Někteří autoři, jako Dominique Janicaud, hovoří o tzv. teologickém obratu francouzské fenomenologie, se kterým se objevil i nový zájem o Levinasovo dílo.<sup>21</sup>

Husserl svou metodu, již zamýšlí rehabilitovat logiku a očistit ji od nánosů psychologismu, popsal zejména v *Idejích k čisté fenomenologii* jako fenomenologickou reduk-

---

v korespondenci. Tuto myšlenkovou spřízněnost a rozdíly, zejména možný vývoj Havlových názorů poté, co měl možnost „ukojit hlad po filosofické čtbě“ a seznámit se s Levinasovým dílem méně zprostředkovaně, by bylo zajímavé pojednat hlouběji. Viz též Havel, V. *Dopisy Olze*. Praha: Torst, 1999, s. 498-545.

<sup>21</sup> CRITCHLEY, S. *Introduction*. IN: *The Cambridge Companion to Emmanuel Levinas*. Cambridge University Press, 2002. Blíže k současné francouzské fenomenologii, která byla významně ovlivněna mj. i myšlením Jana Patočky např. NOVOTNÝ, K. *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Pavel Mervart, 2010.

ci. Jeho metoda sestává ze tří kroků: fenomenologické redukce, eidetické redukce, a transcendentální redukce. Fenomenologická redukce se inspirovala v řeckém skepticizmu. „Skepticismus je schopnost, která staví vůči sobě do protikladu věci jevící se a věci myšlené, a to libovolným způsobem; na jejím základě dospíváme kvůli *rovnocennosti* protichůdných věcí a výpovědi nejprve k *zdržení se soudu* a poté k *neochvějnosti*.“<sup>22</sup> Tak definuje skepticizmus Sextos Empeirikos už ve starověku, a právě toto „zdržení se soudu“ čili epoché si vypůjčil Husserl, aby mohl eliminovat všechny naše předsudečné teze: dosavadní představy o „objektivitě“ světa, kauzální souvislosti, soudy a hodnocení fakticky vnímaného předmětu.<sup>23</sup> Tyto teze se po tom, co je „uzávorkujeme“, přestanou ukazovat jako objektivně platné na základě předchozí zkušenosti, a otevírá se nám pole pro jejich nové nazření jako fenoménů. Eidetická redukce (nebo též variace) pak dovoluje dále pracovat s fenomény tím, že zkoumá společný základ způsobu, jak se nám ukazují. V tomto kroku už nacházíme formy jevů (eidos), které se vykazují jako podstaty (Wesen) nazíraných předmětů. Tím, že aplikujeme epoché, se nám kromě tohoto znovuobjevení věci jaksi mimochodem zpřítomní ještě další poznání. Totiž to, že se věc ustavuje v našem vědomí „čistému Já“ nezávisle jako jeho obsah. Toto „čisté Já“, v momentu, kdy odhlíží od soudu časo-prosotorového názoru, samo sebe reflektuje jako imanentní vůči vnějším věcem. Odhlíží se přitom od všeho, co je vůči vědomí transcendentní, a přihlíží se výhradně k podstatě vědomí. Předměty se z tohoto hlediska zjevují jako závislé na vědomí a jeho strukturách, tj. mění se ve fenomény.<sup>24</sup> Epoché na rovině transcendentální redukce probíhá zdržením se soudu o objektivní povaze celku nazíraného světa neboli, jak říká Husserl, zdržením se „generální teze přirozeného postoje“. Tím získává vědomí subjektu absolutní prioritu před objektivním poznáním předmětu i světa, což neznamená nemožnost poznání, ale ustavení „čistého Já“, ze kterého se všechno takové poznání může konstituovat. Na otázku, *jakým způsobem* je transcendentální ego (čisté Já) konstituováno, má pak za úkol odpovídat Husserlova transcendentální fenomenologie. Jinými slovy, „transcendentální fenomenologie je nauka o podstatě (eidos) subjektivity.“<sup>25</sup>

Co je tedy nejcharakterističtější pro vědomí ve vztahu vůči jemu transcendentním objektům? Je to právě tato vztaženost, zaměřenost vědomí na *něco*, intencionalita. Termín, který Husserl přejímá od Franze Brentana, jehož kořeny ale můžeme sledovat už ve scholastice (Pierre Abélard), ovšem v novém širokém pojetí zahrnuje jakýkoliv akt vědomí. A vzhle-

---

<sup>22</sup> Sextos Empeirikos, *Nárys pyrrhonismu* citováno IN: Long, A. *Helénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 102.

<sup>23</sup> BLECHA, I. *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy filosofie*. Praha/Kroměříž: Triton, 2007, s. 88.

<sup>24</sup> HOLZHEY, H., RÖD, W. *Filosofie 19. a 20. století II*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 206.

<sup>25</sup> Tamt., s. 207.

dem k tomu, že i vědomí je pojímáno, jak upomíná Ivan Blecha s odkazem na Husserla, značně široce „jako kompletní sféra našeho vnitřního prožívání, které nemusí být tak úplně uvědomované, ale které má – a to především – intencionální povahu“<sup>26</sup>, můžeme oním *něčím*, na co se toto vědomí vždy zaměřuje, rozumět rozmanité předměty odpovídající jeho obsahům: od zcela běžných věcí, jako je dejme tomu konkrétní židle, přes vzpomínku na tuto židli, až po její představu. Intencionálním aktem bychom pak podle toho mohli také zvat nejrůznějším způsobem získané obsahy vědomí a Jiří Pechar, který sleduje Husserlovu terminologii v jejím vývoji, proto upozorňuje, že zakladatel fenomenologie ve snaze odlišit akty „vykonávané“ od „nevykonávaných“ se později pro obé přidržuje raději obecnějšího termínu intencionální prožitek.<sup>27</sup> „Nevykonávaný akt“ zní v tomto případě opravdu jako oxymóron.

Podobně rozporným dojmem by mohla působit doslovně chápaná Husserlova „pasivní syntéza“, která se spolu s aktivní syntézou podílí na konstituci předmětu ve vědomí. Wolfgang Röd však uvádí, že Husserlovi jde o to, vyjádřit „syntézu, ležící pod úrovní usuzování“, založenou na „dřívější aktivitě“.<sup>28</sup> S tím se objevuje potřeba pojednat vědomí času, které samo není prostým součtem jednotlivých intencionálních prožitků, ale „syntézou procesů v proudu prožitků“<sup>29</sup>, jakousi „prasyntézou“ (Ursynthese). Časovost jako podstatu vnímání rozvedl Husserl ve svých přednáškách o vnitřním vědomí času. „Každý vjem a dokonce naprosto každý intencionální prožitek má jistý *časový dvorec*“<sup>30</sup>, který je jakýmsi časovým intervalem ve vědomí a je propojen jak s bezprostřední minulostí podržením (retencí) uplynulého prožitku, tak s jistým očekáváním (protencí) toho, co bude následovat. Jen díky této plynulosti vědomí dokáže-

me například prožívat jednotlivé tóny v kontinuitě melodie, nebo číst tak, že propojujeme písmena ve smyslu širšího textového celku.<sup>31</sup>

Tento zdaleka neúplný a zjednodušený nástin metody a některých aspektů Husserlovy fenomenologie má sloužit pouze za podklad pro pojednání témat, která jsme považovali za významná pro rozvíjení vlastní filosofie Emmanuela Levinase. Husserlovo pojetí filoso-

---

<sup>26</sup> BLECHA, I. *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy filosofie*, s. 97 pozn. pod čarou. Bohužel zde vinou neadekvátního poznámkového aparátu není zcela jasné, k jakému Husserlovu dílu Blecha odkazuje. Snad se jedná o *Přednášky o nauce o významu (Vorlesungen über Bedeutungslehre)* z roku 1908.

<sup>27</sup> Jde o posun v terminologii mezi *Logickými zkoumániami a Idejemi k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I.* PECHAR, J. *Problémy fenomenologie*. Praha: Filosofie, 2007, s. 44. Terminologie se v Husserlově díle vyznačuje vůbec velkým kolísáním. Pro intencionální akt používá často termínu noese, zatímco pro jeho obsah pojmu noema, což zhruba odpovídá původnímu rozlišení kvality a matérie aktů. Později se v Karteziánských meditacích můžeme setkat také s rozlišením cogitatio a cogitatum. BLECHA, I. *Proměny fenomenologie*, s. 99.

<sup>28</sup> HOLZHEY, H., RÖD, W. *Filosofie 19. a 20. Století II.*, s. 207 pozn. pod čarou 50.

<sup>29</sup> Tamt., s. 214.

<sup>30</sup> Tamt., s. 215.

<sup>31</sup> BLECHA, I. *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy filosofie*, s. 129-131.

fie jako přísné vědy, „otevřenost a zároveň metoda“<sup>32</sup> fenomenologického bádání imponovaly v první třetině 20. století mnoha studentům, kteří se chtěli vydat na dráhu filosofie (to ostatně dosvědčuje popularita fenomenologie v průběhu 20. století). Poté, co se ještě ve Štrasburku Levinas seznámil s *Logickými zkoumánými*, strávil dva semestry na univerzitě ve Freiburgu, kde navštěvoval přednášky Edmunda Husserla i Martina Heideggera. Po návratu do Francie využil svoje zkušenosti v doktorandské práci, která mu vyšla v roce 1930 knižně pod názvem *Teorie intuice v Husserlově fenomenologii*. Jak uvádí Pechar v jejím shrnutí, Levinas v ní oceňuje Husserlovo jasné odlišení subjektivních fenoménů od obsahů vědomí. Fenomény nechce chápat jako vědomí příslušné obsahy, ale spolu s Husserlem jako vědomí transcendentní objekty. Fenomenologii pak pojímá jako teorii nazírání.<sup>33</sup> Levinase tedy zajímá více transcendentální povaha poznávání předmětů, než samo zření podstat, s nímž „se nadělalo tolik hluku“<sup>34</sup>. Oproti nutné relativitě poznání objektivujícími akty, které se intendují k vnějšmu předmětu nekonečným množstvím potenciálních vjemů, vynáší Levinas vědomí sama sebe, jeho vlastní proud, který je naopak absolutní. Husserla kritizuje za to, že tuto absolutnost vědomí opomněl blíže vysvětlit.<sup>35</sup>

Ale ani Levinas, stejně jako Husserl, se ve svém raném díle neoprostil od toho, že „způsoby, jakými se věc jeví [...] tvoří samo její bytí.“<sup>36</sup> Teprve až založí svou filosofii na primátu etiky před ontologií, na „radikální exterioritě“, kde „druhý je principem nu“<sup>37</sup>, bude moci Levinas zdroj této fenomenality přenést z oblasti věcí do sféry intersubjektivní. V *Teorii intuice* se však ještě pokouší představit fenomenologii (pod vlivem Heideggerova *Bytí a času*) jako propedeutiku k ontologii a gnoseologii a poukazuje na jinakost způsobů bytí vědomí a vnějšího světa<sup>38</sup>, do něhož patří i druhý.

Pechar dále ukazuje, že mezi intencionálními akty rozlišuje mladý Levinas akty nazírání a signitivní akty. Zatímco první zakládají poznání, druhé jsou jen jeho náznaky a musí být nazírajícími akty potvrzeny, aby k poznání došlo. Podobně jako Husserl odlišuje i Levinas počítky od plnohodnotných intencionálních aktů. Tím neříká, že by byly méně hodnotné; naopak je ustavuje jako původ slasti, z níž pochází subjektivita: „Jakmile otevřu oči [...] už se slastně těším z podívané.“<sup>39</sup> Levinas, který sice vysoce hodnotí význam neredukovatelnosti

---

<sup>32</sup> LEVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, s. 188.

<sup>33</sup> PECHAR, J. *Problémy fenomenologie*, s. 346.

<sup>34</sup> LEVINAS, E. *Etika a nekonečno*, s. 188. Filosof nemá odpovídat „jen na otázku *Co je?*, nýbrž i na otázku *Jak je, to, co je, co znamená, že to je?*“ Tamt., s. 189.

<sup>35</sup> PECHAR, J. *Problémy fenomenologie*, s. 347.

<sup>36</sup> PECHAR, J. *Problémy fenomenologie*, tamt.

<sup>37</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 76.

<sup>38</sup> Srov. LEVINAS, E. *Etika a nekonečno*, s. 192., PECHAR, J. *Problémy fenomenologie*, s. 348.

<sup>39</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 112.

intencionalitu pro vědomí a dokonce samo vědomí spojuje bytostně s intencionalitou<sup>40</sup>, přesto nachází i takové jeho podstaty, které se struktuře noematu vymykají. Kromě výše uvedeného bytí smyslovosti skrze počítky, jímž je slast, je to ale i „samo myšlení nebo pouhé představování“, které „jsou události žití, smyslově prožívané, přinášející slast nebo strast.“<sup>41</sup> Ještě dříve než intendujeme tyto podstaty, tak už tu jsou a utváří bytí jsoícího, tj. člověka. Intencionalitu slasti, která „lpí na exterioritě“, staví Levinas do protikladu k intencionalitě představování, a tím se nejvíce odlišuje od Husserla, jenž „neklade noematizování žádné meze.“<sup>42</sup> V popisu intencionalitu slasti dochází k obratu, kdy vědomí není už tím, co konstituuje vnější předmět intencionálním aktem, nýbrž se stává tím, „co žije z...“, a tak je samo konstituováno. Další příklady převrácené intencionalitu získává Levinas poté, co v práci *Čas a Jiné* dochází k vlastnímu filosofickému uchopení času.

Už koncem 19. století začal čas vědomí analyzovat Henri Bergson a zavedl pro něj pojem „trvání“ (*durée réelle*).<sup>43</sup> Koncept Bergsonova subjektivního času jako trvání podle Levinase „zbavil filosofii prestižního modelu vědeckého času“<sup>44</sup>, a tím jí otevřel zcela nové možnosti. Bergson našel své následovníky u novokantovců bádenské školy, ve filosofii života a samozřejmě v Husserlovi a skrze něj v jeho žácích.

Levinas vznáší proti Husserlovi (a Heideggerovu) pojetí temporalitu vědomí (resp. pobytu) dvě hlavní námitky: za první, že vědomí u nich vychází z toho, co si samo konstituuje, přičemž při této konstituci není rozdíl mezi věcí a druhým člověkem; a za druhé, že „dostatečně nebere v úvahu originalitu, nepředvídatelnost a nemožnost“<sup>45</sup> fenomenality času. Husserlovo učení o vnitřním vědomí času totiž vyrůstalo na poli přítomnosti okamžiku, onoho časového dvorce, v němž se uskutečňuje retence a protence, a tím určitým způsobem podstatně zkrátilo vlastní dosah budoucnosti na předvídatelný horizont a minulost redukovalo na zpřítomňující vzpomínku. Heideggerovo řešení počítá se *skutečností* časových struktur budoucnosti a minulosti, ale budoucnost klade jako neosobní *bytí k smrti* nebo *předběh*

---

<sup>40</sup> „právě intencionalita představuje sám způsob bytí vědomí.“ PECHAR, J. *Problémy fenomenologie*, s. 348.

<sup>41</sup> NOVOTNÝ, K. *Fenomén mezi intencionalitou a počítkem. Levinas a Husserl*. IN: KRUŽÍK, J. NOVOTNÝ, K. (eds.) *Emmanuel Lévinas: filosofie a výchova*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006, s. 44.

<sup>42</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 112.

<sup>43</sup> Viz jeho *Esej o bezprostředních datech vědomí*, zejména kapitola II.: *O mnohosti stavů vědomí. Idea trvání (durée)*. Levinas tuto knihu v rozhovoru s P. Nemem jmenuje jako jednu z pěti nejkrásnějších knih filosofie. LEVINAS, E. *Etika a nekonečno*, s. 190.

<sup>44</sup> LEVINAS, E. *Etika a nekonečno*, s. 187.

<sup>45</sup> „doesn't take sufficient account of novelty, unpredictability and impossibility.“ BERNET, R. *Levinas's critique of Husserl*. IN: *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press 2002, s. 87.

*k smrti (Vorlaufen)*<sup>46</sup> a minulost pobytu pojednává jako jeho *bývalost*. Všechny mody časovosti pobytu vychází z *rozumění*, jak tento sám „být může“.

Levinas minulost stejně jako budoucnost odvozuje od setkání s druhým, který teprve dává význam těmto pojmům. Při setkání s tváří v její nahotě a zranitelnosti se jedná vždy o vztah na nic jiného neredukovatelný, vztah bez vztahu, v němž Já už je ale předem odpovědné za druhého. Tato „etická anteriorita odpovědnosti“<sup>47</sup> je empirickou událostí přítomnosti, v níž se děje jako *synchronní*, zároveň v sobě ale zahrnuje čas dvou různých bytostí a tím se stává *diachronní*. Setkávají se nesouměřitelné, naprosto jiné časy mne a druhého. Odpovědnost, s níž k druhému přistupuji, vždy zahrnuje celou jeho minulost. Setkání s druhým člověkem mě zavazuje k odpovědnosti, tvář mi přikazuje: „nezabiješ!“ Tak se dovídám o jeho smrtelnosti a s tím i o budoucnosti. To, že druzí umírají, by ovšem ještě nutně nesvědčilo o tom, že smrt čeká i mne.<sup>48</sup> Nicméně vzhledem k tomu, že umírají, tak je i má smrt nanejvýš pravděpodobná, hrozí mi svou univerzalitou a svým přibližováním. „Poznání hrozby předchází každou racionální zkušenost o smrti druhého“<sup>49</sup>

Na rozdíl od Heideggerova bytí k smrti, který ji chápe jako nejvlastnější „moci být“, tj. jako poslední moment, k němuž se rozvrhujeme, pro Levinase je smrt něčím radikálně *jiným*, něčím, od čeho čas vede a nikoli k čemu spěje. Bytí proti smrti je tak neustálým odkladem tohoto posledního okamžiku, a ačkoli se smrt neustále přibližuje, můj čas se „stále ztenčuje a přitom toto ztenčování nemá konec“ až v tom posledním nejtenčím vědomém časovém úseku „je cosi jako skok od smrti ke mně.“<sup>50</sup>

Zkusme Levinasovu myšlenku toho, že význam budoucího a minulého času chápeme jen díky etickému vztahu k druhému, vyložit ještě jinak. Vycházejme z oné přítomnosti, která nás nikdy neopouští a jejíž hranice nebyl s to Husserl překročit. Přítomnost vyjadřuje moji časovou a prostorovou situovanost, v níž hraje roli mé tělo, ale také mou pozornost vůči vnějšimu světu, v němž se setkávám s druhými. O někom, kdo je pohroužen do sebe a nereaguje ani na oslovení, říkám, že je duchem nepřítomen, i když se může fyzicky nacházet půl metru ode mne. Jenže fakt, že už to říkám, nebo že si to byť jen myslím, vyžaduje mou přítomnost, a to jak v onom fyzickém, tak i v psychickém smyslu. Že může dojít k takové situaci, kdy druhý

---

<sup>46</sup> „Pro terminologické označení autentické budoucnosti podržujeme výraz *předběh*... Neautentická budoucnost má charakter *vyčkávaní*.“ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 376.

<sup>47</sup> „The ethical anteriority of responsibility.“ MORGAN, M. L. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, s. 178.

<sup>48</sup> Srov. HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 289 nn.

<sup>49</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 209.

<sup>50</sup> Tamt., s. 210.

neodpovídá, však právě poukazuje na to, že už jsem jeho odpovědnost - přítomnost<sup>51</sup> bezděčně předpokládal, když jsem jej oslovil. Zároveň se mi tím zjevuje, že druhý má svou minulost a/nebo budoucnost. Jestliže nyní opět zapojím do této úvahy časoprostorovou přítomnost, budu schopen nahlédnout druhého v kontextu celého jeho životního příběhu, který je v důsledku nekonečný. Stejně tak jako jsem na toto místo našeho setkání odněkud přišel a někam z něj půjdu já, stejně tak je to i s druhým. Ale pozitivní vymezení mé časovosti a tedy i mé bytosti se může odehrávat jen v promluvě tváří v tvář, tedy ve vzájemné nanejvýš bdělé přítomnosti. „Moje bytost se děje tak, že se děje před druhými v rozmluvě, je tím, co se ukazuje jiným, avšak tak, že se účastní tohoto vyjevování, že je při něm.“<sup>52</sup> Ukazuje se jiným (jako jiný) jedině tak, že se děje, a nikoli že stojí v nějakém pevném bodě přítomnosti.

Jak tedy pochopit podíl transcendentální fenomenologie na Levinasově myšlení? I když je jako autor zařazován do přehledů o tomto filosofickém proudu a setkání s Husserlem na něho mělo velký vliv, jeho metoda se za fenomenologickou dá označit jen částečně. Možná kdybychom zůstali u převrácené intencionality, jako kritického přínosu, byli bychom oprávněni Levinase svým způsobem považovat za pokračovatele fenomenologické tradice, ale právě toto převrácení nás vrhá do oblasti, kde se setkáváme s něčím, co se nám jen prostě nejeví jako fenomén (spíše se nám zjevuje a my jsme těmi pasivními. Levinas hovoří o epifanii Tváře). Tvář je na pomezí přítomného jevu a setkání s nekonečnem nebo věčností.

Při přehlížení reakcí na filosofii podanou v *Totalitě a nekonečnu* si v roce 1989 Robert Bernasconi všímá, že filosofové interpretují klíčové setkání tváří v tvář dvěma způsoby. Jedni upřednostňují „empirické“ hledisko, když toto setkání chápou „jako konkrétní zkušenost, kterou rozeznáváme v našich životech“<sup>53</sup>, druzí preferují „transcendentální“ výklad, v němž kladou důraz na prvotnost a an-archičnost (an-arche = bez počátku) vztahu tváří v tvář, který přede vším zakládá možnosti etiky a všeho jsoícího.<sup>54</sup> Transcendentální interpretace se nám zdá být poplatnější tomu, co Levinas Tváří míní. Nepřevoditelnost této události na cokoli jiného, včetně její časové nepředvídatelnosti, svědčí o její transcendenci, která je transcendentní v silném smyslu slova a překračuje veškeré mé předmětné uchopení Tváře v nějakém

---

<sup>51</sup> Zde máme na mysli odpovědnost spíše jako responzivitu než responzibilitu, všeobecnou dispozici reagovat na podnět (např. oslovení), i když oba termíny spolu úzce souvisí. „Odpovědnost je interpretována Levinasem v návaznosti na *Faidra* jako odpověď (reakce na podnět) a odpověď je interpretována jako řeč, ať už hlasitá nebo ne.“ („Responsibility is interpreted by Levinas, following the *Phaedrus*, as response, and response is interpreted as saying, whether or not out loud.“, LLEWELYN, J. *Levinas and language* IN: *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 131.

<sup>52</sup> Tamt., s. 225.

<sup>53</sup> „[...] as a concrete experience that we can recognize in our lives.“ Morgan, M. L. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, s. 42.

<sup>54</sup> Tamt., s. 43.

pojmu. Jakmile začnu uplatňovat fenomenologickou (nebo jakoukoli) metodu, dopouštím se na Tváři násilí. Proto také Levinas nikde „tematicky nerozebírá metodologické otázky“ svého díla.<sup>55</sup>

Časová stránka člověka zajímala Levinase už v *Existenci a existujícím*, knize, kterou napsal v roce 1947, a která je prvním vstupem na půdu filosofova vlastního myšlení. V ní se kromě jiného zabývá analýzou fenoménů únavy a lenosti a zavádí pojem událost zrození (později mluví i o stvoření z ničeho), který má význam pro chápání času jako přetržitého. K dalším závěrům dochází v *Času a Jiném* a v *Totalitě a nekonečnu*, při úvahách o *plodnosti a otcovství*. Díky *plodnosti* dochází k transcendenci Já skrze *syna*. *Syn*, který zároveň je i není mnou, umožňuje nekonečnost budoucnosti.<sup>56</sup>

#### 4. FUNDAMENTÁLNÍ ONTOLOGIE VS METAFYZIKA.

V předchozí kapitole jsme několikrát narazili na problémy, s nimiž se vypořádával také Husserlův nejznámější žák Martin Heidegger. Také on se od konceptu transcendentální fenomenologie výrazně odklonil. Často je považován za zástupce existencialistické filosofie, ale sám označuje svou ranou filosofii jako fundamentální ontologii. Jak už název napovídá, obrací v ní Heidegger pozornost k základní otázce po bytí. Tuto otázku předestírá a rozvíjí ve svém nejvýznamnějším díle *Bytí a čas*. Ontologie ovšem počítá svou tradici už od prvního filosofování u starých Řeků. Myšlení bytí se však vždy mísilo s myšlením jsoucna. Filosofie Bytí nikdy nedokázala uchopit ve své specifičnosti, hledala jeho původ v jiných jsoucnech: v pralátkách, v ideách, v Bohu atd., čímž docházelo k *zapomenutosti bytí*. Filosofický problém bytí zprofanoval. Bytí se stalo nejvšeobecnějším, ale i nejprázdnějším pojmem, protože odpověď na otázku po něm se stala nejsamozřejmější: nedá se říci nic víc, než to, že bytí je. Novost Heideggerova přístupu spočívá v uvědomění si ontologické difference, tj. rozdílu mezi bytím a jsoucnem.

Výchozím bodem veškeré analýzy bytí je časově a dějinně určené jsoucno, tj. člověk, které však Heidegger nazývá *pobyt*<sup>57</sup>, aby zdůraznil jeho příslušnost k ostatním jsoucnům (výskytovým a příručním). Mezi ostatními jsoucnými je to ale pouze pobyt, který může vypovídat na otázku po bytí, protože jemu jedinému o toto bytí nějak jde. Podobně

---

<sup>55</sup> Tamt., s. 41.

<sup>56</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 250.

<sup>57</sup> Překlad Heideggerových termínů skýtá mnohá úskalí. V předložené práci se budeme přidržovat Patočkova návrhu, přestože se domníváme, že zrovna termín *Dasein* by mohl být dnes už ponechán bez překladu (srov. např. užití v hybridním spojení *daseinsanalýza*). Jiný překlad („bytí-tu“) nabízí Jiří Pechar. Viz jeho poznámka k českému překladu knihy HEIDEGGER, M. *Kant a problém metafyziky*, s. 14.

píše Levinas na prvních stránkách knihy *Existence a ten, kdo existuje*, že sloveso existovat „se stává srozumitelné teprve ve svém participiu - existující.“<sup>58</sup>

Jestliže Heideggerova revize dosavadní filosofie staví proti sobě tradiční metafyziku, v níž je bytí „kontaminováno“ jsoucím, oproti fundamentální ontologii, která má nově položit otázku po bytí, Levinas vidí rozlišení na jiné rovině. Podle něho se ontologie vždy snažila vše jsoucí pojmut do nějakého celku, systému, do nějaké totality, absolutní jednoty myšlení. Od Parmenida k Heideggerovi bylo bytí chápáno jako jedno a souvislé, a na exterioritu, oblast transcendentna, se zapomínalo. Sama transcendence už v ontologii ztrácí vážnost tím, že je buď chápána jako pojem, tedy, že se dostává do horizontu Stejného, anebo naopak tím, že je pro člověka nepoznatelná (jak je tomu s Kantovou *věcí o sobě*). Levinas oproti tomu transcendenci přiřazuje metafyzický pohyb (Já) k „absolutní exterioritě metafyzického cíle“<sup>59</sup>, a staví proto svou filosofii ne jako ontologii, nýbrž jako metafyziku, která není vůči exterioritě předpojatá.<sup>60</sup> Nezdá se, že by Levinas přímo zatracoval ontologii, redukci Jiného na Stejně. Tento opačný pohyb, bytostně spojený se svobodou ovšem následuje až za pohybem metafyzickým. Ontologie zahrnuje i teoretické poznání, rozumí už jsoucímu ve světle bytí, takže nakonec není nepodobna ztotožňování vědění a moci. „Metafysika, transcendence, přijetí Jiného Stejným, Druhého Mnou, se děje konkrétně jako zpochybnění Stejného Druhým, tj. jako etika, jež naplňuje kritickou povahu vědění.“<sup>61</sup> U Heideggera je ale podle Levinase vztah k jsoucímu podřízen vztahu k bytí, svoboda, která tu předchází spravedlnosti je vlastně poslušností bytí a Jiný (jsoucí) se stává objektem mého přivlastnění, není už přijímán jako Jiný. „Ontologie jako první filosofie je filosofií moci.“<sup>62</sup>

Určité uznání pohybu transcendence a tedy nejednoznačnost oprávnění Levinasovy kritiky, nachází Jaroslav Novotný v Heideggerových analýzách existenciální konstituce, pro něž německý filosof zavádí ustavující existenciální vrstvy *naladěnosti*, *rozumění*, *výkladu* a *řeči*. V přechodu mezi prvními třemi vrstvami vždy dochází k „celostní naléhavosti otevřenosti faktu bytí na jedné straně a její konkrétní významové artikulaci na straně druhé“ a *řeč* jako jednotící prvek všech vrstev je děním smyslu. Ve společném sdílení světa umožňuje společnou srozumitelnost naléhavosti situací, která „v sobě nese přesah k druhým“ i „ke

---

<sup>58</sup> LEVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*, s. 15.

<sup>59</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 21.

<sup>60</sup> „[...] respekt k této metafyzické exterioritě, kterou je především třeba *nechat být*- zakládá pravdu.“ Tamt., s. 16.

<sup>61</sup> Tamt., s. 28.

<sup>62</sup> Tamt., s. 31.

konkrétnímu druhému.<sup>63</sup> Novotný upozorňuje na pasáž z *Bytí a času*, kde Heidegger popisuje jako součást *obstarávání* „toho, do čeho jsme se spolu s druhými, pro ně, nebo proti nim pustili“ i „starost o rozdíl vůči druhým“.<sup>64</sup> Tento rozdíl je odstupem pobytu ve spolubytí. Starostí o tento odstup je pobyt neustále znepokojen. Na jedné straně mu jde o jeho udržení, na druhé o jeho vyrovnání. Tím by měla být prokázána analogie s Levinasovou radikální odděleností Já od Druhého, jenže Heidegger pokračuje tak, že nás samé označuje jako druhé, „které tak nazýváme, abychom skryli vlastní bytostnou příslušnost k nim.“<sup>65</sup> Spíše než radikálně jinými jsou z hlediska pobytu druzí neurčitým *ono se*.

*Ono se* má u Heideggera konotace průměrnosti a splývání s davem. Způsoby bytí, které zahrnuje (odstup, průměrnost a vyrovnávání) ustavují to, čemu říkáme „veřejnost“. Umožňují pobytu odlehčit břemeno bytí, ale zároveň jej zbavují odpovědnosti. V každodennosti pobytu patří *on se* „jako původní fenomén k pozitivní struktuře pobytu“<sup>66</sup> a teprve z něj může vycházet autentické *bytí sebou*.

Neurčitost *ono se* možná inspirovala Levinase při psaní *Existence a toho, kdo existuje*, v níž představuje svůj pojem *ono je* (il y a). Zde se však nejedná ani o fenomén vlastní vědomí subjektu, ale ani o nějakou předmětnost. Anonymita *ono je* není ani onou nicotou vedle bytí, kterou s Heideggerem pociťujeme v *úzkosti*. Je to „zkušenost“ čirého amorfního bytí, které přece zůstává, když už nic není. Strašlivé bytí bez přítomnosti jsoucna, jemuž jsme ale už vždy vydáni. Teprve vědomí zbavuje *ono je* absolutní neurčitosti a ustavuje subjektivitu.

Levinas na *Bytí a času* oceňuje to, že Heidegger se na rozdíl od Husserla zabývá situacemi každodenního života.<sup>67</sup> Jenže tato každodennost s sebou nese od narození k smrti neustálou starost o bytí stvrzovanou úzkostí z nicoty. Právě neosobnost bytí, která je nejpregnantněji zakoušena v *ono je*, je předmětem Levinasovy kritiky fundamentální ontologie. Každodennost pobytu, který se setkává pouze s příručními jsoucnými, je všedností<sup>68</sup> a jediné, co z ní pobyt může vytrhnout, je vědomí jeho vrženosti k smrti, vztah k nicotě vně bytí. Levinas chce ale ukázat, že kromě totality bytí pobytu je ještě něco jiného a není to nicota. Idea nicoty pochází spíše z poznání absence jakéhokoli jsoucna, kdy však stále zůstává bytí v podobě *ono je*, jako prázdnota vyplněná bytím. Vývoj Levinasova myšlení lze také sledovat jako pohyb vzdalující

---

<sup>63</sup> NOVOTNÝ, J. *Meze Levinasovy kritiky Heideggerovy ontologie*. IN: *Emmanuel Levinas - filosofie a výchova*, s. 38.

<sup>64</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 156.

<sup>65</sup> Tamt.

<sup>66</sup> Tamt., s. 159.

<sup>67</sup> CRITCHLEY S., Introduction IN: CRITCHLEY S., BERNASCONI R. (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 9.

<sup>68</sup> Možná by nebylo, kdybychom byli v moci těchto jsoucna a ne ona v naší. V tom snad spočívá dvojznačnost našeho vztahu k technice a určitá nostalgie po posvátnosti jsoucna.

se od neosobního *ono je*. To je sice zapomenuto ve chvíli, kdy se ustaví věci ve svých tvarech, ty ale tomu, kdo existuje, stále „stojí v cestě“, nemohou být členem etického vztahu. Jsou možná již méně neosobní, protože jsou uchopitelné v řeči, médiu, které propojuje osoby, ale jsou to stále svého druhu překážky nebo problémy, které se nabízí ke zpracování pro vlastnění, přestože mohou být na úrovni počitků i předměty živelné slasti. Ustavení či usazení bytí v jsoucnech, kterým existující vládne, tedy není posledním krokem. Další úvahy vedou Levinase k „sesazení svrchovaného já“, jímž je *ne-inter-esovaný* vztah k druhému. Jedině odpovědným vztahem k druhému se lze „osvobodit od *ono je*“<sup>69</sup> Pro takto sesazené já ten druhý, který stojí výše, je pánem. Levinasova filosofie je tak nejprostěji vyjádřena ve zdvořilostní větě „Až po vás, pane.“<sup>70</sup>

Odpor k totalitám všeho druhu vstupuje do Levinasova myšlení možná už v dětství, kdy musel s rodiči prchat před německými vojáky a zažil nepokoje provázející Velkou Říjnovou revoluci. Jeho filosofii začíná však formovat až po roce 1933, kdy v Německu převzali moc nacisté a jeho velký učitel se otevřeně přihlásil k jejich politice. Heideggerův osobní kolaps je všeobecně znám a bylo o něm napsáno i mnoho populárně zaměřených knih. Levinas, který měl v úmyslu vydat o jeho filosofii knihu, od svého záměru ustoupil, a v roce 1934 místo toho publikoval v katolickém časopise *Esprit* své zamyšlení nad *hitlerismem*<sup>71</sup>, jak se tehdy německému nacionalismu ve Francii říkalo. Ačkoli Heidegger záhy zchladil své nadšení z Hitlerova režimu a témata nacistické ideologie ve svých přednáškách opustil, Levinas se nadále pokouší vyrovnat s jeho monismem z *Bytí a času* a tím se zároveň sám profiluje jako originální myslitel.<sup>72</sup> To se projevuje už v *Existenci a tom, kdo existuje*, kde Levinas píše, že jeho úvahy „jsou vedeny hlubokou potřebou opustit ovzduší této filosofie“<sup>73</sup>, ještě jasněji pak v práci *Je ontologie fundamentální?* z roku 1951. *Totalita a nekonečno*, pak už představuje Levinase jako samostatného myslitele, ačkoli vykládá svou hlavní myšlenku dosud v jazy-

---

<sup>69</sup> LEVINAS, E. *Etika a nekonečno*, s. 197. Dis-inter-esement – tj. vztah Ne-mezi-bytím.

<sup>70</sup> „As Levinas was fond of putting it, the entirety of his philosophy can be summarized in the simple words, *Après vous, Monsieur.*“ CRITCHLEY, S. *Introduction* IN: CRITCHLEY, S. BERNASCONI, R. (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 27. Srov. též SOKOL, J. *Etika a život*, s. 64.

<sup>71</sup> Tamt., s. 8.

<sup>72</sup> Je otázka, nakolik tuto originalitu určuje osobní antipatie k Heideggerovi. Jak by asi probíhala diskuze, kdyby se oba filosofové konfrontovali po válce? Levinas na pozdější Heideggerovo dílo už nijak zvlášť nereagoval a do konce života si zapověděl vstoupit na německou půdu. Zdá se však, že se dá nalézt určitá podobnost v jejich myšlení. Heidegger koncem padesátých let rozvíjí asymetricky pojatou hermeneutiku, jejíž „analogie [...] s asymetrickým pojetím odpovědnosti vůči tváři bližního [...] se nabízí sama od sebe.“ UMLAUF, V. *Hermeneutické násilí nebo originalita pohledu?* IN: *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova*, s. 236. To, že může být v některých souvislostech dokonce podobně chápán Levinasův Druhý a Heideggerovo Bytí uvidíme ještě později.

<sup>73</sup> LEVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*, s. 17.

ce ontologie a teprve v knize *Jinak než být* dochází k pokusu „vyhnout se tomuto problému ontologického jazyka ve spletné sebekritice, vytvořením distinkce mezi *řečí* a *řečeným*.“<sup>74</sup>

## 5. NÁBOŽENSTVÍ, JAZYK A FILOSOFIE DIALOGU

Při častém skloňování slova transcendence v Levinasových knihách přichází na mysl otázka, jakou úlohu hraje v jeho filosofii náboženství. U Kanta je transcendence spojena s nemožností poznat *věci o sobě*. Pro účely ospravedlnění metafyziky jako vědy postačí obrátit se k tomu, co můžeme vědět. Ideje, které zastřešují naše poznání pod nějaký celek, např. idea Boha, mají pouze regulativní funkci, slouží jako opora pro vědecký výklad na úrovni rozvažování.<sup>75</sup> Degradace ideje Boha na jedné straně umožňuje rozjet pozitivní programy, v nichž teologie a metafyzika jsou jen nižším vývojovým stadiem, na druhé straně otevírá prostor pro iracionalistické proudy jako je Schopenhauerova a Nietzscheova filosofie vůle nebo pro přijetí absurdity víry u Kierkegaarda. V druhé polovině 19. století už i prominentní zástupci křesťanské katolické církve chápou, že musí nějakým způsobem reagovat na otázky nové doby. Po vydání papežské encykliky *Aeterni Patris* roku 1879 „apologetický postoj“ neoscholastiky „střídá postoj ofenzivní a připravený k dialogu“<sup>76</sup> a podněcuje rozvoj novotomistické filosofie. Kromě tohoto vlajkového proudu křesťanské filosofie, teologie nachází spřízněné myšlenky i v rámci fenomenologie, např. v Schelerově materiální etice hodnot, v níž nositelem hodnoty svatosti je osoba<sup>77</sup>, v křesťanské odnoži existencialismu (Marcel), a také ve filosofii dialogu.<sup>78</sup>

Proponent filosofie dialogu Ferdinand Ebner vychází z rakouských křesťanských kruhů, od hlavních katolických doktrín se ale odklání, a ve svém díle *Slovo a duchovní reality (Pneumatologické fragmenty)* z roku 1921 chce hledat Boha mimo diskurz racionální filosofie. Osamělost Já (Ich-Einsamkeit) povstává podle Ebnera po odloučení od absolutního (božského) Ty a navrácí se k němu skrze dialogický vztah. Díky daru řeči lze oslovit lidské Ty. Poslední instancí je ale božské Ty, oslovitelné modlitbou, jež je tak základním způsobem lid-

---

<sup>74</sup> „[...] to avoid this problem of ontological language, in a sinous self-critique, by coining the distinction between the saying and said (le dire et le dit).“ CRITCHLEY, S. *Introduction IN: The Cambridge Companion to Levinas*, s. 17.

<sup>75</sup> BLECHA, I. *Filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 123.

<sup>76</sup> THURNER, R. RÖD, W. SCHMIDINGER, H. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 435.

<sup>77</sup> Tamt., s. 443.

<sup>78</sup> Tamt., s. 444.

ského existování.<sup>79</sup> Je tedy zřejmé, že dialogický princip je založený spíše než v antické racionalitě v biblické spiritualitě. Vedle aristotelské kategorie podstaty (věci), která se rodí jako plod Sokratova maieuticky pojatého dialogu, zdůrazňuje osobní vztah mezi člověkem a člověkem a mezi člověkem a Bohem. Odpověď na otázku, jaká může být souvislost mezi těmito dvěma vztahy, pomůže přiblížit tradice židovského myšlení, jehož zástupci se záhy stali nejvýraznějšími představiteli filosofie dialogu.

Jak praví třetí přikázání, Boží jméno se nemá brát nadarmo. Proto se v judaismu používá při psaní tetragramatonu JHVH, a při čtení se ani nevyslovuje a nahrazuje se výrazem Adonaj (Pán), ha-šem (to Jméno) apod.<sup>80</sup> Lutherův překlad místa v Bibli, na kterém se Bůh představuje Mojžíšovi, zní „budu, který budu“<sup>81</sup> má vyjadřovat věčnou přítomnost. Absence Božího jména má svůj význam v jeho ochraně před zneužitím. Božstva, která známe jménem, můžeme oslovit a dožadovat se na nich pomoci. Znamená ale neznalost Božího jména to, že Bůh není osoba? To jistě ne! Znamená to, že *o Něm* nemůžeme vypovídat v kategorii osoby, což ovšem nevylučuje, že *k Němu* můžeme promlouvat v tichosti svých modliteb (jako v křesťanství) nebo Jej oslovovat chóricky (jak tomu chce Franz Rosenzweig). Nemožnost jeho definice tu není negativní, naopak otevírá možnost *infinice*, nekonečného množství způsobů jak s ním být ve vztahu. Boha tedy nelze fixovat substantivem (jménem), ale nedostatečné by bylo i Jeho vymezení slovesnými kategoriemi, protože jejich časové určení nemůže postihnout „náhlost vstupu“ ani nečasovost věčnosti přítomného okamžiku. Proto se dalšímu filosofovi dialogu Franzi Rosenzweigovi při překladu Bible z hebrejštiny do němčiny protivilo Lutherovo užití slovesa *být* v Exodu 3,14 a prosadil zájmeno ON (ER).<sup>82</sup> Rosenzweigův „odpor vůči ideji totality“<sup>83</sup> ve *Hvězdě vykoupení* byl velmi podnětným pro Levinase při psaní *Totality a nekonečna*.

Také druhý autor výše zmíněného překladu, Martin Buber, se zabývá zkoumáním vztahovosti. Ve svém ústředním díle *Já a Ty* velmi sugestivním způsobem rozvíjí Ebnerovu myšlenku dialogičnosti na rozdíl dvou základních postojů člověka. Tyto postoje jsou vyjádřitelné základními slovy Já-Ty a Já-Ono. Zatímco slovo Já-Ty je neredukovatelnou událostí v životě člověka, podobně jako je u Levinase v *Totalitě a nekonečnu* setkání s Tváří, slovo Já-Ono spočívá ve zpředměťování světa a Levinas by jej patrně nazval totalizací nebo převodem

<sup>79</sup> POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu. Uvedení do jednoho z proudů filosofického myšlení 20. století*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 13.

<sup>80</sup> Podrobněji k problematice Božích jmen v judaismu KAPLAN, A. *Sefer Jecira*. Praha: Volvox Globator, 1998, s. 33 a s. 43. Kniha je však jinak veskrze kabalistickým výkladem.

<sup>81</sup> Exod. 3,14. „ehje ašer ehje“ Kde *ehje* je tvar 1. osoby od hebrejského *Hajah*. V českých překladech se zpravidla objevuje „jsem, který jsem“.

<sup>82</sup> CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: OIKOYMENH, s. 87.

<sup>83</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 16.

Jiného na Stejně. Vztah Já a Ty je i u Buberova prvotní, i když každé Ty se podle něho vždy nevyhnutelně odděluje a proměňuje v Ono. Jediné Ty, které je věčné, je Bůh. Proto je nejdokonalejším vztahem pro člověka vztah k Bohu, k věčnému Ty. Vztah k druhému je pak „skutečným podobenstvím vztahu k Bohu: v něm se opravdovému oslovení dostává opravdové odpovědi.“<sup>84</sup> Buber, který byl vychováván ve zbožnosti chasidského učení, se zdroj dialogičnosti pokouší nacházet ve zjevení božského Ty. Setkání s ním dějící se v přítomnosti, která je naplněna smyslem, vede k přijetí tohoto smyslu a k jeho dalšímu osvědčování. Nadále známe své určení, které je pro každého jedinečné - je tím, co žádá Bůh právě a jedinečně po nás. Tajemství se zjevilo jako spása. „Přiblížili jsme se k Bohu, ale nejsme o nic blíže rozluštění hádanky bytí, sejmutí závoje s jeho tváře.“<sup>85</sup> Podle Levinase však Buberovo Já-Ty „nedovoluje vyložit [...] jiný život než přátelství“ a vyznačuje se pouze formální strukturou, takže za Ty se může dosadit nakonec i jakékoli Ono. To je omezení, které chce překonat použitím ideje nekonečna.<sup>86</sup>

Levinas si ideu nekonečna půjčuje od Descarta, který ji použil pro svůj aposteriorní důkaz Boha. Descartes v *Meditacích o první filosofii* nejprve rozděluje myšlenky na ideje (představy věcí), chtění, stavy a soudy. Idea se vždy vztahuje k nějakému předmětu (ideatu). Podle toho ideje dále dělí na vrozené, získané a sebou samým vytvořené.<sup>87</sup> Kromě toho lze ideje hierarchizovat podle množství „předmětné reality“, kterou obsahují. Více než ideje akcidentů jí mají ideje substancí a na nejvyšším místě stojí idea Boha, jako nekonečné nestvořené substance.<sup>88</sup> Levinase zde nejvíce zajímá vztah mezi *res cogitans* a obsahem ideje nekonečna. Jak může člověk jako věc myslící myslet něco, co jej (a tedy i jeho myšlení) přesahuje? Nejde totiž o vztah v běžném smyslu slova, ale o takový, jímž „myslící já udržuje s Nekonečným, jež nemůže nijak obsáhnout a od něhož je odděleno, vztah nazývaný *idea nekonečna*.“<sup>89</sup> Vztah, který nenarušuje exterioritu absolutně jiné bytosti. Jestliže se ještě odvážíme užít termínu substance, můžeme říci, že nezasahujeme nekonečně vzdálenou podstatu Druhého, kterou je jinakost, protože kdybychom k ní pronikli, už tím bychom ji zničili. To se ale přece dá říci i o jiných jsoucnech, nejen o Druhém. Proč bychom neměli ze stejného důvodu „nechat být“ také zvířata a neživé předměty? K tomu se dá namítnout: Levinas trvá na tom, že absolutně Jiný je jenom Druhý. Teprve skrze jeho jinakost poznávám jinakost dalších skutečností (jak jsme viděli např. i na jinakosti času) a zároveň totožnost svého Já. Bez Druhého bych

<sup>84</sup> BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005, s. 131.

<sup>85</sup> Tamt., s. 139.

<sup>86</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 53.

<sup>87</sup> DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 38.

<sup>88</sup> Tamt., s. 40.

<sup>89</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 34.

předchozí (ani jinou) větu patrně nebyl schopen napsat ani vyslovit, a pokud bych shodou náhod vydal jí odpovídající zvuk, byl by beze smyslu.<sup>90</sup> Je ovšem možné, že by komunikace probíhala mezi neoddělenými bytostmi (jak je tomu ostatně v davu) nebo mezi rodově oddělenými bytostmi na úplně jiné rovině. Za dané situace, kdy máme zkušenost se setkáním s Druhým, se však jedná jen o spekulace.<sup>91</sup> A tato situace nemůže být jinak než daná, leda bychom dali přednost bezvýznamovosti před významem. Ale i absurdní drama nebo dětský „tajný jazyk“ promlouvají k někomu od někoho.

Co je však špatného na spekulaci? Nepatří i ona k možnostem řeči? Ale k jaké řeči? Spekulativní řeč konstruuje samu sebe a vzdaluje se tak významu přítomnosti. Dokud je chápána jako hra, jako ukázka možnosti, nic hrozného se neděje. Horší je, když slouží k vlastnímu obohacování. Tento příklad jsme uvedli záměrně, protože spekulace, podobně jako čarodějnictví, které stejným způsobem pojednává Levinas, vyvolává u druhých *zdání*.<sup>92</sup> A na tomto příkladu chceme dále přiblížit Levinasův poměr k judaismu a ke studiu Talmudu. Oproti Buberovi, jehož zájem je obrácen k chasidským textům a kabale, Levinas zásadním způsobem odmítá (nejen) židovskou mystiku a klade důraz na střízlivost práce a studia. Odvolává se na odkaz Rabiho Chaima z Voložinu, který na počátku 19. století založil v Litvě školu, jež nabídla alternativu k fanatickému pojetí zbožnosti v chasidismu. Zbožnost vyučovaná Chaimem z Voložinu je oproti lidovosti chasidského hnutí založena na pečlivém studiu a výkladu talmudických textů. Chasidské hnutí učí, jak uvést do náboženské extáze. Jeho stoupenci následují charismatické vůdce *cadikim*, „záračné rabíny“, ale sakralizace profánního činí jejich víru povrchní.<sup>93</sup> „Sakrálno, to je polostín, kde kvetou čáry, jež má judaismus v takové ošklivosti“,<sup>94</sup> píše Levinas v pojednání o traktátu Sanhedrin.

Důkladnost při studiu Písma ovšem nemůže být překážkou pro reaktualizaci jeho smyslu, spíše naopak. Čarodějnictví v současné době vyvolává na tváři úsměv - vždyť zůstalo pouze jako reziduum v podobě estrádního iluzionismu. Ale nepoctivé úmysly vyvolat iluzi za

---

<sup>90</sup> Tímto směrem se ubírají i úvahy o soukromém jazyce v analytické filosofii.

<sup>91</sup> To celé ovšem zpochybňuje Bernhard Waldenfels, když uznává jinakost jako pouze relativní a nikoli absolutní. Viz článek Taťány Ospálkové OSPÁLKOVÁ, T. *Waldenfelsovo cizí a Lévinasův Jiný*. IN: Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova, s. 260 a WALDENFELS, B. *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 35-6.

<sup>92</sup> Srov. LEVINAS, E. *Etika a nekonečno*, s. 157.

<sup>93</sup> LEVINAS, E. *Etika a nekonečno*, s. 85. Vztah mezi náboženstvím a vědou řeší také Levinasův současník, původem běloruský židovský filosof Josef Solovějčik, který je dokonce s Chaimem z Voložinu spjat příbuzenským vztahem. Solovějčik zavádí ideální typ „halachického člověka“ (halacha = soubor nábožensko-právních ustanovení závazných pro ortodoxní judaismus), který v sobě spojuje prvky „člověka náboženského“, vzhlížejícího k transcendentním světům a „člověka vědeckého“, jenž se řídí především zákonitostmi logického řádu. „Halachický člověk“ se „snaží převést Boží zákony do skutečného světa dodržováním micvot, Božích příkázání“ LYČKA, M. *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Praha: Academia, 2010, s. 125.

<sup>94</sup> LEVINAS, E. *Etika a nekonečno*, s. 148.

účelem zisku jsou přítomny i dnes, vystupují jen pod jinými jmény. Talmud má tak jedinečnou funkci skrz komentáře, které k Tóře přibývaly po staletí udržovat dialog napříč věky. Ve svých *Čtyřech talmudických přednáškách* k tomu Levinas poznamenává, že „Talmud nepředstavuje pouhé *prodloužení Bible*, nýbrž prezentuje se jako *druhá vrstva významu*, jako plně vědomý kritický pohled, který se ujímá výroků Písma v *racionálním duchu*.“<sup>95</sup> To upomíná na hermeneutiku Paula Ricoeura a jeho referenci druhého řádu, která text vyvazuje ze závislosti na době, v níž vznikl a na referencích prvního řádu, k nimž byl autorem zamýšlen. Nadčasovost textu je umožněna jeho *sémantickou autonomií*, jeho význam se obnovuje nezávisle na čase. „Text vstupuje do nových souvislostí, podílí se na tvorbě nebo proměně nových kontextů, a skýtá tak nepřetržité interpretační možnosti.“<sup>96</sup>

A všude v Talmudu nalézáme neustálý odkaz k přítomnosti, ale nejen v časovém smyslu, nýbrž i ve smyslu přítomné pozornosti založené na nekonečné odpovědnosti člověka.<sup>97</sup> Ta jde u Levinase tak daleko, že se obejde bez Božích zásahů shůry. Tím nemá být pouze řečeno jako v deismu, že Bůh svět stvořil a dále se o něho nestará, ani že je nějak ve všem panenteisticky přítomen. Bůh nemůže být vůbec směřován s otázkou bytí, „je“ jinak. Pierre Bouretz shrnuje, co se o takovém Bohu dá (ještě vůbec) říct: „nepřijímá gramatické kategorie, neboť se nejedná ani o vlastní ani o obecné jméno, nepodřizuje se logickým pravidlům smyslu, neboť nepramení z vyloučeného třetího mezi bytím a nebytím, a zrady se na něm může dopustit i teologie, pokud ho chce tematizací uvést do systému jazyka.“<sup>98</sup> Pokud Levinas hovoří, zejména v pozdním díle, o Bohu, používá v této souvislosti termínů *stopa* a *illicité*. Stopa je něčím, co po sobě zanechává oddělená bytost neúmyslně, nevědomě. Zároveň se ale nedá ani „vystopovat“, protože není značením něčeho. „Ruší intencionální řád [...] tím, že se neohlašuje jako znamení ve světě.“<sup>99</sup> Týká se absolutně jiného, jakým je oddělený druhý, jehož čas prolamuje mou synchronii a vede mě k nepodmíněné odpovědnosti. Diachronický zlom (trhlina, rupture) umožňuje na křižovatce času mého a druhého jako by zahlédnout stopu nekonečného času - věčnosti. Právě proto, že tento zlom se děje v nekonečné odpovědnosti za druhého a v něm i všechny druhé.<sup>100</sup> Není-li stopa značením, neznamená to, že není zanechána. To, co (nebo spíše kdo) ji zanechává, označuje Levinas jednoduše jako „On“ (Il). Oproti neosobnímu „ono je“ se mne „On“ osobně týká tak, že mne nekonečně zavazuje skrze druhého, aniž bych o tom tušil. Při setkání s druhým se ovšem

<sup>95</sup> BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času III*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 288.

<sup>96</sup> BLECHA, I. *Proměny fenomenologie*. Praha: Triton, 2007, s. 251.

<sup>97</sup> Srov. pozn. pod čarou č. 51.

<sup>98</sup> BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času III.*, s. 331.

<sup>99</sup> CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*, s. 77.

<sup>100</sup> Tamt., s. 80.

neukazuje nutně, stejně jako není každé setkání s druhým nutně setkáním s „tváří“. Pro tuto nepodmíněnost tu nelze mluvit o fenoménu, nemohu nikdy vědět, za jakých okolností se mi dá nazívat tato nekonečně osobní jinakost, již Levinas říká *illicité* (Onakost). *Illicité* „umožňuje [...] konečně vážně vyslovovat slovo *Bůh*, aniž by se to muselo dít na horizontu nějakého *božství*.“<sup>101</sup> Není potom už tak těžké pochopit, že Bůh, který není takto „poskvrněný bytím“ (Bouretz) umožňuje uvažovat Levinasovi pojem náboženství nikoli v nějakém vztahu k Němu, ale jako „svazek, který vzniká mezi Stejným a Jiným“<sup>102</sup>, jako „náboženství pro dospělé“, jak zní titul jedné Levinasovy eseje o judaismu. Zdánlivě neosobní nekonečno je nekonečně osobním, protože přesahuje jakoukoli totalitu Téhož. Otevírá se prostor pro „oživení“ Nietzscheova mrtvého boha, který zůstává mrtvým jen pro metafyziku, kladoucí neosobní otázku „Proč?“<sup>103</sup>

Dalším nedílným rysem judaismu v Levinasově pojetí je partikularismus interpretovaný ovšem univerzalisticky. Vyvolenost židovského národa, je zároveň jeho jhem. Jhem, které každý Žid nese jako vlastní odpovědnost za všechno a za všechny. Desakralizace božského na morální, toto oslovování Boha lidským Ty, v němž hrají svou úlohu ale jen dva nesouměřitelní lidé, je právě tím, co jej dělá univerzálním. „Zjevení morálky, které odhaluje lidskou společnost, odhaluje také místo vyvolení, které se v této univerzální společnosti vrací zpět k osobě, jež toto zjevení obdržela.“<sup>104</sup> V tomto smyslu tak je pro Levinase každý člověk Židem.

## 6. KRITIKA

Je třeba mít neustále na mysli, že to, co se nám Levinas předkládá, chce být spíše deskripcí a nikoli preskripcí, jak se tomu může při odhlédnutí od metaforického stylu často zdát. Dokonce, i když mluví o imperativech, které se v nahotě tváře druhého zjevují ještě dříve, než dojde k oslovení, není to rozkaz, který by dával autor, jenž o něm jen píše. Nepochopení tohoto rozdílu může předem diskvalifikovat celé další čtení Levinasova díla, tak jak se to patrně přihodilo i Simone Beauvoirové, která v úvodu ke své knize *Druhé pohlaví* cituje úva-

---

<sup>101</sup> Tamt., s. 83.

<sup>102</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 26.

<sup>103</sup> K takovému „nekonečně osobnímu“ měl sám Nietzsche možná ale velmi blízko, když jej zahlédl v nekonečnu perspektiv a interpretací. Protože však stále na toto nekonečno pohlíží z pozice sebe sama a „nefiltruje“ si jej konkrétním druhým, spojuje si posun od „tohoto (něčeho) neznámého“ k „někomu neznámému“ s jeho nevyhnutelným zbožštěním a uctíváním. Viz NIETZSCHE, F. *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 248 (aforismus 374).

<sup>104</sup> „[...] the revelation of morality, which discovers a human society, also discovers the place of election, which in this universal society, returns to the person who receives the revelation.“ LEVINAS, E. *Difficult Freedom* 21-2, citováno dle PUTNAM, H. *Levinas and Judaism* IN: *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 33.

hu z *Času a Jiné*<sup>105</sup>, v níž Levinas podstatu „Druhosti“, naprostou opačnost vůči vědomí ztotožňuje s ženským rodem. Beauvoirová k tomu dodává: „Předpokládám, že Levinas nezapomíná, že žena je pro sebe také vědomím. Ale je nápadné, že se s plným vědomím staví na stanovisko muže, bez reciprocity subjektu a objektu. Když píše, že žena je tajemstvím, rozumí tím, že je tajemstvím pro muže, takže jeho popis, který se vydává za objektivní, je ve skutečnosti jen zdůrazněním mužské privilegovanosti.“<sup>106</sup> O žádnou privilegovanost muže před ženou Levinasovi nejde, ale ještě o dvanáct let později musí znovu vysvětlovat, že ženství pokládá za ontologickou kategorii, za „jeden z kardinálních bodů horizontu, kam patří vnitřní život - a empirická nepřítomnost lidské bytosti *ženského pohlaví* v nějakém obydlí nemění nic na rozměru ženství, jež je tu stále otevřeno jako samo vstřícné přijímání obydlí.“<sup>107</sup>

Některé autorky další feministicky orientované filosofie už dokázaly jinakost ženství v Levinasově pojetí uchopit ve vlastní prospěch. Uveďme například hledisko Luce Irigarayové, která v pojednání o dějinách západní filosofie naprosto v Levinasově duchu „tvrdí, že je to právě jinakost ženského, co bylo obětí toho nejsystematičtějšího podniku filosofie, redukce na stejnost.“<sup>108</sup> V tom by se tedy Levinas shodoval s hlavním cílem feministických snah: odhalit v dějinách myšlení nadvládu určitého způsobu myšlení nad jiným a upozornit na ni. Jenže diskuze nad kategorií ženství není tak snadno smetena se stolu. V Totalitě a nekonečnu se objevuje v kontextech, které opět vzbudily pochyby. Jde zejména o kapitolu *Fenomenologie Eróta*, kde je ženství popisováno často velice nevybíravě, a ve své jinakosti, která jde za hranice Tváře, už není ani touto Tváří, čistotou výrazu. „Výraz“ v ženské tváři „se mění v neslušnost, je již až příliš blízko dvojznačnosti, která říká méně než nic, která je již smích a výsměch.“<sup>109</sup> Obhájcům Levinase nakonec neprospělo ani prohlášení, které se objevilo v předmluvě druhého vydání *Času a jiné* v roce 1979, a v němž Levinas nabízí stejné pochopení obsahu jinakosti pro mužskost (nebo mužnost), čímž je ale tím pádem popřeno předchozí tvrzení o asymetričnosti jinakosti. Navíc kategorii ženství od této doby přestal Levinas použí-

---

<sup>105</sup> Le Temp et l'Autre. Český překladatel *Druhého pohlaví* (*Le deuxième sexe*) překládá titul Levinasovy knihy jako *O času a tom Druhém*. U Levinase se setkáváme se dvěma výrazy pro druhého l'Autre a l'autrui (druhý). „Absolutně jiné je Druhý“ Levinas, E. *Totalita a nekonečno*, s. 24. Oba výrazy pojednává podrobně DERRIDA, J. *Násilí a metafyzika*, Praha: Filosofia, 2002, s. 56-7. Viz též pozn. pod čarou v PECHAR, J. *Problémy fenomenologie*, s. 364.

<sup>106</sup> BEAUVOIROVÁ, S. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis 1967, s. 11.

<sup>107</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 137.

<sup>108</sup> „...claims that it is precisely the alterity of the feminine that has been the victim of philosophy's most systematic enterprise of the reduction to sameness.“ SANDFORD, S. *Levinas, feminism and the feminine*. IN: *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 143. Sandfordová má na mysli práci Irigarayové *This Sex Which is Not One* z roku 1977.

<sup>109</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 232.

vat.<sup>110</sup> Spor o pojetí ženství u Levinase tedy nadále trvá. Dejme ale nyní slovo nejzasvěcenějšímu kritikovi, který vidí násilí v *Totalitě a nekonečnu* docela jinde.

Kritiku Levinasovy koncepce podává Jacques Derrida poprvé v eseji, kterou napsal v roce 1964, a v roce 1967 pak vyšla v knize *L'écriture et la différance* pod názvem *Násilí a metafyzika*. Jedním z klíčových pojmů Derridovy filosofie dekonstrukce je diference (*différance*). Diferenci je možno myslet v mnoha různých významech, v neposlední řadě také jako rozdíl „mezi filosofií jako možností či dobrodružstvím otázky samé a filosofií jako určitou událostí či určitým mezníkem uvnitř tohoto dobrodružství“<sup>111</sup>, a právě takové možnosti klást otázky, které Levinasově diskurzu „naslouchají z různých vzdáleností a v mnohočetném smyslu“<sup>112</sup>, chce Derrida dbát ve své eseji. Také Levinas se prý v pohybu mezi samotou oddělenosti a vztahu k druhému zaměřuje na „myšlení prapůvodní diference“. Ta je implicitní právě v metaforách typu „ani...ani“, v neustálém kladení negací, kterým *Totalita a nekonečno* tak oplývá. Je však myšlení této diference natolik odlišné od té Heideggerovy ontologické? Pokud ano, jaký je mezi nimi rozdíl? A lze říci, která z nich je původnější? To jsou některé z otázek, které Derrida pokládá.<sup>113</sup>

Levinas prý uznává v dějinách filosofie pouze dva filosofy jako své předchůdce, kteří své myšlení určitým způsobem vymanili z područí Bytí: Platóna, stavícího nejvyšší ideu Dobra jako zdroj Bytí (*ἑπικεινα τες ουσιας*, pomyslné slunce za Bytím popisuje Platón v *Ústavě* 509b) a Descarta s jeho pozitivním určením nekonečna jako Boha. Všechny ostatní filosofie jsou mu příliš systémem s nemožností transcendence, zejména pak fenomenologie (násilí světla) a ontologie (násilí bytí) jsou filosofiemi moci. „Bylo by bezpochyby možné dokázat“, říká Derrida, „že Levinas, který zaujal - a to již historií svého myšlení - nepohodlnou pozici uvnitř rozdílu mezi Husserlem a Heideggerem, kritizuje napořád jednoho stylem a podle schématu, jež přejímá od druhého, aby je nakonec poslal společně do zákulisí jako spřežence ve *hře Téhož* a komplice v témž historicko-filosofickém uchvácení moci.“<sup>114</sup> V souvislosti s Husserlem Derrida např. vysvětluje, že Levinasem kritizovaný pojem alter ego (analyzovaný v 5. karteziánské meditaci) jeho autor nezamýšlel jako druhé (tj. stejné) já, ale že ono ego slouží právě k rozpoznání druhého jako ega. Kdyby druhý nebyl takto rozpoznán, „byl by celý ve světě, a nikoli jako já původem světa“<sup>115</sup> To ovšem nemění nic na tom, že Levinas může myslet druhého natolik jiným způsobem, že jeho popis se vymyká jakémukoli diskurzu, včetně toho o jinakosti a egu.

<sup>110</sup> SANDFORD, S. *Levinas, feminism and the feminine*. IN: *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 153.

<sup>111</sup> DERRIDA, J. *Násilí a metafyzika*, s. 17. Derrida schválně nepoužívá slova odpověď, která může mít v sobě nádech konečnosti a mířit tak k maieutice, jejímž konečným cílem je zplodit pojem, ale mluví o "nenarušitelné odpovědnosti" za možnost otázky.

<sup>112</sup> Tamt., s. 23 a s. 63.

<sup>113</sup> Tamt., s. 33.

<sup>114</sup> Tamt., s. 46.

<sup>115</sup> Tamt., s. 88.

Co se týče Heideggera, uvádí Derrida na pravou míru jeho chápání Bytí. Heidegger, který je Levinasem obviněn z toho, že *neuznává zjevnou pravdu*<sup>116</sup> toho, že „aby se poznalo jsoucí, musí být nejprve pochopeno bytí jsoucího“<sup>117</sup>, podle Derridy ve skutečnosti bytí nezařazuje do žádné ontologické hierarchie. Bytí se totiž vzpírá jakémukoli zařazení do kategorie, to znamená, že nikdo nemůže tvrdit ani jeho prioritu vůči jsoucímu. Bytí nelze stavět nad, pod, ani vedle jsoucího jako nějaký „neutrální element“, ani jako nějaký princip, nebo archii, které „by Levinasovi dovolovaly podsunout jejímu jménu tvář nějakého tyрана bez tváře.“<sup>118</sup> „Transkategoriální“ bytí, jak ho Derrida vykládá, a dokládá i jeho chápání u Heideggera v jeho pozdějších dílech, tak není úplně vzdálené Levinasovu Druhému, jenž „prolamuje všechny kategorie“. O bytí nelze vlastně vypovídat v pojmech řeči, ve slovech, a to dokonce ani v metaforách. Jestliže má být bytí artikulováno v řeči, nelze se vyhnout ontickým metaforám, ale pomocí nich (Derrida uvádí jako příklad metaforu dechu, kterou se pokoušeli přiblížit bytí např. Renan a Nietzsche) „se vysvětlí všechno z empirické historie, vyjma právě toho, co je podstatné...“<sup>119</sup> Metafora ale zároveň osvětluje i skrývá bytí samo. Osvětluje způsobem přenesení na světlo vyslovením se v řeči. Skrývá jej, protože sama jako jsoucno musí vždy promlouvat skrze jsoucno, které bytím není. „Nicméně bytí samo se *jedine* absolutně zpěčuje *jakékoli metafoře*.“<sup>120</sup> Není tedy možné, aby bytí vykonávalo vládu nad jsoucnem, a nemůže být ani původem onoho násilí v racionálním diskurzu. Mezi bytím a jsoucnem není žádný vztah, ani teoretický. To uznával koncem čtyřicátých let i Levinas, že se k (pojmu) bytí nelze dobrat skrz rod a specifickou diferenci, jenže v následujících pracích včetně *Totality* a *nekonečna* vykládá „myšlení bytí jako pojem bytí.“<sup>121</sup> Tím, co je nutným násilím, je tu sama řeč, která se uskutečňuje v pojmech. „Bytí bez násilí by bylo bytím, které by vyvstávalo mimo jsoucno: ničím.“ Řeč bez násilí „by nic neurčovala, nic by neříkala, nic by druhému nenabízela; [...] byla by to [...] řeč bez věty.“<sup>122</sup>

Téma difference u Derridy prochází ale i dalšími otázkami spojenými s Levinasovou filosofií. Jednou z nich je sloučení určení pozitivivity nekonečna a jinakosti. Nekonečně jiné se nemůže krýt pouze s pozitivním nekonečnem (idea Dobra, Bůh, či Druhý jako podobnost s Bohem), obsahuje i množství negací, a Bůh nemůže být myslitelný jako pozitivní nekonečno, které by bylo nekonečně jiné. I kdyby nás Levinas chtěl nasměrovat k tomu, co není možno myslet, k onomu *tertium non datur*, které je za hranicemi bytí, tak nemůže, protože to nemůže být myšleno ani řečeno (a tím spíš ne pozitivně). Skromnější interpretace poukazuje na rozdíl

<sup>116</sup> V Sokolově překladu *Totality a nekonečna* (s. 30) banalitu, v Pecharově překladu *Násilí a metafyziky* (s. 104) truismus.

<sup>117</sup> DERRIDA, J. *Násilí a metafyzika*, s. 104.

<sup>118</sup> Tamt., s. 106.

<sup>119</sup> Tamt., s. 110.

<sup>120</sup> Tamt., s. 109.

<sup>121</sup> Tamt., s. 111.

<sup>122</sup> Tamt., s. 126. Na místě je tedy jistá ekonomie násilí, jak říká Derrida. Tamt., s. 115

mezi myšlením a řečí. Ale druhý může být druhým jenom v řeči, kde slovo *druhý* nebo *jiný* má nějaký smysl. Levinas přitom neuznává, že by řeč předcházela myšlení, ale naopak. A podobně neutralizací prostoru na pozitivní nekonečnost by musela být neutralizována i konečnost tváře. Levinas ale trvá na tom, že tvář je stále ještě tělem a nikoli „tělesnou metaforou nějakého éterického myšlení“.<sup>123</sup> Pokud bychom však museli rozlišovat řeč a myšlení, tvář-tělo, které je vepsané v exterioritě prostoru, a tvář-duši, ztratila by Metafyzika Tváře smysl. Nekonečná jinakost může být myšlena tedy asi jen sloučením pozitivního nekonečna (Druhého, Boha, atd.) a negativního, tj. konečna, tj. horizontu Smrti. To je však vyloučeno, pokud by Bůh nebyl jménem pro Smrt. Jestliže však je Bůh spíš dohromady vším a ničím, Životem i Smrtí, může být chápán jen v tomto rozdílu a de facto jako difference sama.<sup>124</sup>

Řeč bez jakéhokoli násilí, prostá rétoriky, řeč prorocká a žvatlání beze smyslu, slova, která nejsou slovy, nesousedí spolu v těsné blízkosti podobně jako šílenství a genialita? Taková řeč, která pramení ze „vztahu“ k nekonečně jinému a nemyslí Totéž, by už nebyla řečí. Derrida se nebojí nazvat Levinasovo ne-myšlení Téhož ale pouze Jiného empirismem, který byl „vždy filosofii [...] určován jako ne-filosofie“<sup>125</sup>, protože nemůže být vyjádřen ve filosofickém diskurzu. Charakterizuje jej jako „sen“ o „čistém myšlení čisté difference“, který se rozplyne s momentem prvního slova.<sup>126</sup> Empirismus, který není s to zdůvodnit sám sebe bez pojmového jazyka Řeků. Ale právě schopnost helenismu stále nechat cirkulovat Jiné a přitom (a právě tím) zůstat stejným ochránilo tento diskurz před „absolutně překvapivým“. Historie je možná právě jednotou našeho myšlení jako difference mezi řeckým a židovským (zkušeností nekonečně jiného).<sup>127</sup>

Přímou Levinasovu odpověď na obvinění z metafyzického násilí, vnímaného Derridou v rozporu mezi nefilosofickou empirií a vyhlášováním etiky jako metafyziky, se mi nepodařilo nalézt. O Derridovi a dekonstrukci píše v eseji *Tout autrement*, která vyšla v knize *Les Nomes propres* v roce 1975. Václav Umlauf zmiňuje esej *Intentionalité et sensation* (1965), v níž se Levinas snaží skloubit ve sféře tělesnosti „primární oblast zakoušení a současně transcendence“, a tím nepřímou odmítá považovat svou filosofii za „pokus o absolutní empirii bližního.“<sup>128</sup> Derrida sám se postupem času stal smířlivějším a v Levinasově nekrologu *Adieu a Emmanuel Levinas* zahrne dokonce Levinasovo přeložení subjektu (dé-position de

---

<sup>123</sup> Tamt., s. 72.

<sup>124</sup> Tamt., s. 73.

<sup>125</sup> Tamt., s. 134.

<sup>126</sup> Tamt., s. 132.

<sup>127</sup> Tamt., s. 135.

<sup>128</sup> UMLAUF, V. *Hermeneutické násilí nebo originalita pohledu*. IN: KRUŽÍK, J. NOVOTNÝ, K. *Emmanuel Lévinas – filosofie a výchova*, s. 229.

sujet) pomocí termínu expropriace subjektu (vyjmutí Druhého ze sféry Vlastního a jeho ontologické uchopení coby subjektu) do diskurzu dekonstrukce.<sup>129</sup>

## 7. TVÁŘ

### 7.1. Tvář jako jednota pohledu a promluvy

Co myslíme tváří v běžném slova smyslu? Líce, ústa, nos, oči, brada, čelo... To vše jsou prvky obličej, které se nabízejí našemu pohledu, a které můžeme rozlišovat podle tvaru, popisovat, poměřovat, třídit a opět identifikovat. Díky nim a celkovému tvaru obličej se tvář stává předmětem zkoumání vědy. V tomto smyslu by tvář neunikala husserlovské intencio-nální analýze: je jen jednou z dalších věcí mezi objekty. Taková tvář ale není živá. Naopak, čím méně se proměňuje, vyjadřuje, čím je strnulejší, tím snazší je uchopit ji v nějakém pojmovém aparátu. Jenže tvář promlouvá.

Jak upozorňuje Levinas, „výrazu vidění používáme nerozlišeně pro všechnu zkušenost, a to i tehdy, jsou-li v ní zapojeny i jiné smysly než zrak.“<sup>130</sup> Podobnou univerzálnost v sobě nese už pouze hmat. Slovo *chápat*, *pochopit* je v češtině na stejné významové rovině jako anglické „to see“. Verbální i neverbální komunikace nutně pracuje s pojmy respektive s vjemy gest/tvarů, které jsou nositeli významu. Promluva tváře ale není u Levinase to, co je řečené (le dit), nýbrž je řečí samou (le dire).<sup>131</sup> Zatímco řečené můžeme opět podrobit vědeckému rozboru, etymologickým zkoumáním, a sémantickým analýzám, jakmile to chceme provést s řečí, ta se nám „pod rukama“ proměňuje v řečené, jako se králi Midasovi vše na co sáhl, proměnilo ve zlato. Právě v této promluvě tvář druhého přikazuje „nezabiješ!“. Každá tematizace druhého je už vraždou, protože se snaží o uchopení ve své moci toho, koho takto uchopit nelze. Proto také „pojmem tváře [...] dovoluje popsat pojem bezprostředního“, které je „oslovením a [...] imperativností jazyka.“<sup>132</sup> Důležité je ovšem mít na mysli, že popis pojmu bezprostředního není bezprostřední, a spadá již do řečeného. Tím prostředním, je zde právě pojem. Tváří v tvář, které je bezprostřední, nelze převést na žádný pojem potřebný pro jeho popis. Je bytostně dialogické.

---

<sup>129</sup> Tamt., s. 230. Jde asi o to, že Já, které se nemůže nijak určit do okamžiku příchodu Druhého, se stává Sebou až od chvíle tohoto setkání s Druhým, který tak nabývá prvotnosti coby subjekt přicházející do neznáma.

<sup>130</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 164.

<sup>131</sup> Toto rozlišení provádí Levinas se vši důsledností teprve v pozdnější práci *Jinak než být, čili za hranice esence*. Jan Sokol překládá trefně „le dit“ jako „vyslovení soudu“. Jazyk, který se už vyjadřuje o něčem, vyslovuje soud, třeba už jen tím, že to něco pojmenovává. SOKOL, J. *Etika a život*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 154. Přidržíme se ovšem překladu „řečené“, protože v *Totalitě a nekonečnu* je slovo „soud“ používáno i v jiném významu.

<sup>132</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 37.

Na druhé straně je to pohled, který brání tomu, aby se Tvář rozplynula v čiré beztvárnosti. Tvář je jednotou pohledu a promluvy<sup>133</sup>, ale ani pohled ani promluva ji samy nedokážou zachytit. Tím, že je „přítomná ve svém odmítání být obsahem“ [...] „nelze ji ani vidět, ani se jí dotknout.“<sup>134</sup> Přesto, že se jí Druhý prezentuje jako nekonečně Jiný, není tvář ale ničím nad-světským. Ve tváři se nezjevuje Bůh, jde snad jen o určitou analogii tváře Druhého s tváří Boha. Když si Mojžíš přál poznat Boha, byl vyslyšen, ale Bůh zakryl Mojžíše svou dlaní, aby ten mu neviděl do tváře. Nechal kolem proroka projít svou slávu a ukázal mu jenom záda. Nikdo, kdo spatří tvář Boha, nemůže zůstat naživu.<sup>135</sup> Podobně „neviditelnost“ Tváře druhého spočívá v nemožnosti odhalit podstatu druhého v jeho exterioritě. Částečně se mi Tvář prezentuje v řeči jako výraz, význam sám o sobě, transcendující nekonečno. Zároveň díky tomu zůstává ale i tajemstvím.

O Tváři lze mluvit vlastně jen v onom „tváří v tvář“, jinak jde o tematizovaný obličej tak jak ho máme běžně na mysli. „Obličej je tváří jen při pohledu tváří v tvář.“<sup>136</sup> To znamená, že by mezi dvěma tvářemi panovala nějaká rovnost. Naopak. Platí tu naprostá asymetrie. Tvář na jedné straně přikazuje a stojí tak výš než já, na straně druhé se ukazuje jako obnažená a zranitelná. Nahota tváře je to, co mě vyzývá k odpovědnosti, to, co činí vztah k druhému etickým. Jestliže subjektivita, jejíž obranou, přes všechna obvinění vznesená proti sobě *Totalita a nekonečno* je<sup>137</sup>, vychází z počítka a slasti, to co má společného s jinou oddělenou bytostí, je historie tohoto vycházení, boje, hladu a utrpení. Představovat si, že člověk žijící v materiálním blahobytu netrpí, nebo trpí méně než já, je stejně naivní jako tvrdit, že člověk žijící v bídě si za to může sám. Subjektivita, jako oddělení a odstup je svoboda, která roste zároveň s odpovědností, a zná jen takovou příčinnost, která není její vlastní omluvou.

Musíme nakonec zapomenout na běžný pojem tváře, abychom lépe mohli přiblížit, co Levinas míní Tváří, zároveň ale nesmíme ztratit ze zřetele její faktickou přítomnost. Může být Tváří i něco jiného než takový obličej? Hodilo by se spíš nazvat ji významem nebo smyslem, než tím, co vidíme a slyšíme? Na první i druhou otázku bych chtěl odpovědět kladně. Slovo obličej už samo vykřikuje svoji formu: obrys líce. Ale „Tvář nemá formu, jež by se s ní spojovala“, ačkoli „nepředstavuje ... ani něco beztvářeho.“<sup>138</sup> Spíše se zdá, že forma může mít Tvář, ale jen díky Druhému, jeho bídě, ale i pohostinnosti jeho panství. Levinas popisuje scénu z knihy Vasilije Grossmana *Život a osud*, v níž před moskevskou věznicí Lubyanka stojí

<sup>133</sup> DERRIDA, J. *Násilí a metafyzika*, s. 49.

<sup>134</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 170.

<sup>135</sup> Exod. 33, 12-23.

<sup>136</sup> DERRIDA, J. *Násilí a metafyzika*, s. 47.

<sup>137</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 13.

<sup>138</sup> Tamt.

dlouhá fronta přátel a příbuzných politických vězňů, aby jim předali balíčky a dopisy, a každý v zástupu „čte na šíji osoby před sebou pocity a naděje její bídy.“<sup>139</sup> Pak by se tedy setkání s Tváří dalo přirovnat k zážitku, který protíná čas mé existence a dotýká se mě jako to, co je nejskutečnější. Ale i slovo zážitek má svoje nedostatky. Příliš připomíná senzaci jako smyslovou extázi. Vylučuje odpovědnost, která je do mě vepsána bezbranným pohledem Tváře druhého. A z podobných důvodů nelze mluvit ani o zázraku, ačkoli taková metafora je nanejvýš lákavá. Zázrak popírá přírodní zákony. Tvář je ospravedlňuje a tím je potvrzuje.

## 7.2. Tvář a identita

To, co je ve své rozlišenosti jedinečné, odkazuje jen samo k sobě. Hledáme-li něco takového ve světě, docházíme k tomu, že většina věcí, situací, obrazů, slov, pocitů, zážitků, událostí nebo i vjemů se opakuje takovým způsobem, že je můžeme uspořádat a třídít podle jejich kvalit. To má nespornou výhodu pro koordinaci práce, ať už ji budeme pojímat jako dělbu anebo prosté sčítání sil. Pohyb, který se při práci děje, je převáděním Jiného, které se vymyká mému vlastnictví, na Stejné, které bude vždy *u mě doma* k dispozici. Jakmile uchopuji klacek, abych jím jako prodlouženou rukou setřásl plod, na který jinak nedosáhnu, anebo jakmile pochopím třeba teorii relativity, stává se z toho, co bylo dosud Jiné, Stejné. Mohu to pak kdykoli opakovat a také učit ostatní. Avšak jak praví Herakleitos: „jako hromada ledabyly naspaných věcí je nejkrásnější svět.“<sup>140</sup> Takových, které nemají formu a nemohou být řazeny do žádné kategorie. Nedá se o nich ani nic vypovědět. Nedají se definovat ani popsat, a to ani fenomenologicky, protože fenomenologie už zaměřuje a pracuje s tvarem a podstatou. A nemohou být popsány ani tautologií, protože ve větě  $a = a$  už můžeme určit, že nejde o dvě tožná  $a$ . Jedno je například vlevo a druhé vpravo, jedno bylo napsáno dříve/později než druhé atd. Absolutní jinakost jednoho z  $a$ , která je zároveň identitou identickou jen sama se sebou, jsme zrušili jeho umístěním do prostoru a času, do vztahu k druhému  $a$ , ale také do vztahu k rovnítku, k papíru, ke světlu, díky kterému ho vidíme. Hledíme na ně však také z vnějšku. Exteriorita, kterou má v podtitulu Totalita a nekonečno, není jen časová a prostorová. Je tím, co je vně světa, a co překračuje horizonty všeho našeho myšlení. A Tvář tyto horizonty prolamuje. Tvář „není ze světa“.<sup>141</sup> Jakmile rozlišíme od sebe dvě  $a$ , nebo dva obličejce, můžeme je začít identifikovat. Ale Tvář je už rozlišením samým. Vystupuje z nerozlišitelného apeiron

<sup>139</sup> „[...] people formed in the line, each reading on the nape of the person in front of him the feelings and hopes of his misery.“ *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press, 2001. Citováno podle MORGAN, M. L. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, s. 19.

<sup>140</sup> HERAKLEITOS, zlomek B124. Citováno z <http://fysis.cz/presokratici/Herakleitos.htm>.

<sup>141</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 174.

jako výraz, živá přítomnost. Oproti tomu „věc [...] nemá identitu ve vlastním smyslu; je přeměnitelná na něco jiného [...] má cenu.“<sup>142</sup>

### 7.3. Tvář a osoba

Další zajímavé souvislosti můžeme sledovat mezi pojmem Tváře a osoby. K osobě odkazuje tvář už jenom skrz etymologii v některých jazycích. Tak například „ruské slovo *licó*, řecké *prosópon* i hebrejské *paním* (*p-n-h*) znamenají jak osobu, tak také obličej, tvář, výraz.“<sup>143</sup>

Židovský učenec Maimonides si dal koncem 12. století práci, a na začátku první knihy svého *Průvodce zbloudilých* (*Moreh nevuchim*) systematicky rozebírá hebrejské termíny z Tóry, aby se vypořádal s doslovným způsobem jejich čtení, a obhájil tezi o netělesnosti Boha.<sup>144</sup> Ve 37. kapitole ukazuje na dvaceti třech příkladech, že termín *paním* se vyskytuje v Tóře nejméně v devíti různých významech. Může jít o termín označující tvář všech živých bytostí, vyjadřující hněv (především Boží), adresnost Boží promluvy, přítomnost před druhou osobou nebo Bohem (v Tvé přítomnosti), ochranu a prozřetelnost, termín odkazující k přítomnosti a místu jedince, určující před-časovost (před věčností, *parte ante*, před *časem* Izraele), dále ve významu skutečnosti, opravdovosti, plnosti existence „oddělených intelektů“, a bezprostřednosti (setkání) tváří v tvář, při němž jde o „mluvení a slyšení bez vidění postavy a tvaru.“<sup>145</sup>

*Prosopón*, které ve starém Řecku mělo také význam masky a divadelní role, podle některých autorů přešlo do latinského *persona*.<sup>146</sup> Ať už však má *persona* původ v řeckém *prosopón* anebo v etruském *phersu*, všechna tato slova označovala jak tvář a masku, tak i toho, kdo ji nosí, kdo se v ní ukazuje. *Prosopón* můžeme dnes zaslechnout už jen v lékařské terminologii<sup>147</sup>, *persona* však nabyla postupem času i významu role sociální, a pronikla do dneš-

<sup>142</sup> Tamt., s. 121.

<sup>143</sup> SOKOL, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2008, s. 172.

<sup>144</sup> DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 220.

<sup>145</sup> MAIMONIDES. *Guide of the Perplexed, Volume I*. Chicago: University Chicago Press, published 12/1974, eISBN 9780226502267, s. 85-87.

<sup>146</sup> Viz WALDENFELS, B. *Levinas and the face of the other*. IN: *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 64 a ERBAN, V. *Maska a tvář*. Praha: Malá Skála, 2010, s. 95-6.

<sup>147</sup> Např. prosopalgie je bolest obličeje v oblasti trojklanného nervu, prosodiplegie je ochrnutí obličeje a prosopagnózie je označení pro dysfunkci, při níž postižený nedovede rozeznávat tváře. Pacient trpící touto poruchou nedokáže identifikovat dokonce ani svou vlastní tvář. Vědecké studie z konce 80. let prokázaly, „že pacienti s prosopagnózií dokážou lépe identifikovat obrácený obličej než obličej v běžné poloze díky tomu, že jej analyzují jako *neobličej* v okrcích zrakové kůry mimo gyrus fusiformis“, oblast mozku odpovědnou za rozpoznávání obličejů. BLAŽEK, V. TRNKA, R. (eds.) *Lidský obličej. Vnímání tváře z pohledu kognitivních, behaviorálních a sociálních věd*. Praha: Karolinum, 2009, s. 91. Je otázkou, jestli bychom v tomto případě ještě mohli mluvit s Levinasem o setkání tváří v tvář. Jak jsme naznačili výše, Tvář je spíš bytostným významem, než něčím defino-

ních jazyků. Setkáme se s ní jako s *osobou* v němčině, v angličtině, a ve francouzštině si dokonce podržela zvláštním způsobem ambiguitu masky: *personne* se dá přeložit jako *osoba*, *někdo*, ale také jako *nikdo*.

Od osoby jako určení všech hodnot vychází také filosofický směr personalismu. Pojem osoby má ovšem na rozdíl od Tváře jednotící funkci. Už u Johna Locka je vždy identická sama se sebou v čase a prostoru, a stejně tak jí určitou trvalost a jednotu vlastností či hodnot připisují současní psychologové a filosofové.<sup>148</sup> Hodnota se však stává hodnotou, až když je porovnatelná a daná. „Prezentace bytosti ve Tváři nemá statut hodnoty.“<sup>149</sup> Tvář prezentuje sebe sebou. Není daností. Je.

Osoba navíc u někoho může vzbuzovat negativní pocity. Osobovat si znamená převlastňovat si, nárokovat si, v Levinasově terminologii tedy převádět Jiné na Stejně. Stojí tak v opozici Druhého, ba je přímo jeho negací. Takové pojetí osoby už v sobě nemá nic životadárného. Podobá se spíš neživotnému „ono“, které jako „neosobní systém mění věci, lidi, ideje na své oběti a vykonává funkci popravčího, který všemu odebrává (loupí) svébytnost...“<sup>150</sup> To je samozřejmě dost vyhocené pojetí a personalisté by proti němu jistě vznesli řadu námitek. Co však nelze popřít je, že osoba je vždy spojena s Egem. Je to Já, které je první osobou.

Edvard Kovač tvrdí, že „o Levinasově personalismu lze mluvit jen jako o personalismu druhého člověka.“<sup>151</sup> Ale jinakost druhého jde nad pojem osoby. Výše ani ponížení, z nichž mi druhý přikazuje nebo se na mě ve své bezmoci obrací, nejsou hodnotou nebo mírou, pokud za míru nepovažujeme nekonečno. Tak ani blízkost, pojem, který v souvislosti s Tváří Levinas často používá v *Jinak než být*, nemá odkazovat k nějaké prostorové, ani sociální blízkosti, měřitelné podobnosti zájmů, rodinnou, generační, státní, či jinou příslušností, ale ani k osobní blízkosti, intimitě. Levinasova blízkost zahrnuje v sobě vzdálenost a ještě ji zvětšuje. „V blízkosti je zaslechnut příkaz jakoby z nepamětné minulosti, která nebyla nikdy přítomná, nezačala se v žádné svobodě. Tento způsob souseda je Tvář.“<sup>152</sup> To, co je

---

vatelným a může se tak zjevovat třeba i v šíji nebo v nějakém „neobličejí“. Není však příliš kruté, že člověk, jehož záda jsou pro mne Tváří, o mně vůbec nemusí vědět? Ale já se s ním setkávám jako s Tváří, když vím, že ví. Je třeba odmyslet i fyzikální prostor a nahradit jej prostorem etickým. Když potlačíme zrak, sluch, chuť a čich, a když ještě znecitlivíme hmat na nejvyšší možnou míru, zbyde „smysl“ pro bolest, který nás bude oddělovat od smrti. Není tedy tento „smysl“ ten nejpůvodnější?

<sup>148</sup> SOKOL, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*, s. 19.

<sup>149</sup> LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 178.

<sup>150</sup> KOSÍK, K. *Jinoc a smrt*. Praha: Hynek, 1994, s. 50.

<sup>151</sup> KOVAČ, E. *Stopy nekonečna v člověku. Etický obrat ve filosofii Emmanuela Levinase*. Reflexe 92/5-6, s. 13. [též online].

<sup>152</sup> „In proximity is heard a command come as though from an immemorial past, which was never present, began in no freedom. This way of the neighbor is face.“ LEVINAS, E. *Otherwise than Being*, citováno z: WALDENFELS, B. *Levinas and the face of the other*. IN: CRITCHLEY, S. BERNASCONI, R. *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 75.

míněno příkazem ostatně nepochází ani od druhé osoby, ta jej nemyslí jako příkaz. Spíš než aby taková „událost příkazu“ vyžadovala čas pro reakci a odpověď na ni, je vždy již „těhotná vnímavostí a odpovědností“.<sup>153</sup>

## 8. ZÁVĚR

Obtíže při četbě a výkladu Levinasova díla souvisí především s tím, že je třeba z řečeného pochopit to, co řečené nikdy být nemůže, totiž *řeč*. Čím více Levinase studujeme, a čím pozdnější práce sledujeme, tím více metafor v jeho díle nacházíme. Kromě toho se jeho pojmy vyvíjejí, a Levinas se v různých fázích své tvorby snaží přiblížit své myšlení odlišnými termíny. Ústředním pojmem počátků jeho vlastního filozofování je nerozlišené vždy jsoucí neosobní *il y a*, k němuž je později do kontrastu postavena Tvář, překonávající jej ve své dobrotě, aby se nakonec Levinas vyjadřoval termíny jako je *blízkost*, *stopa* nebo *On*, které se pohybují na hranici myslitelnosti. Je ale možné u myšlení mluvit o hranici a omezení? Pokud se je snažíme vytyčit z pozic Já, tak nikoli, ale při setkání s Druhým v jeho Tváři už tu hranice jsou. To, co je za nimi, je nemyslitelné, a Tvář to nechává zahlédnout. Můžeme se provrtat skálou, dostat se až na kost lidského těla, ale nemůžeme proniknout do bezedných hlubin myšlení Druhého. A přece nás skrze promlouvající Tvář Druhý vyučuje. Tato výuka není učením, že se něco má tak a tak. Děje se bez násilí vnucovaného předmětu, ale právě tím se předmět subjektivně vytváří.<sup>154</sup> Na scéně se díky Druhému objevuje Třetí. Je založena socialita, život v polis, ekonomický svět věcí se svou pluralitou vztahů. V něm teprve je možné usilovat o spravedlnost.

Filosofie Emmanuela Levinase se neomezuje na fenomén všech fenoménů, kterým je setkání s Tváří druhého. Etika, která z takového setkání povstává, není normativní a zůstávat při něm, by bylo jednak v běžném slova smyslu neetické a jednak by i vylučovalo jakékoli poznání, protože by zrušilo oddělení bytosti. Levinas pojednává široké spektrum témat, i když centrální myšlenkou je právě primát Druhého. Ačkoli kvůli obraznosti Levinasova jazyka může často docházet k simplifikacím jeho myšlenek a k nedorozuměním, kdy sám autor je obviňován z násilí, v komplexitě jeho díla úzce propojeného s jeho životním osudem zahlížíme to, co mu dovoluje používat pojmy jako obrazy. Zahlížíme Tvář. Tvář, která nás nenechá-

---

<sup>153</sup> WALDENFELS, B., *Levinas and the face of the other* IN: *The Cambridge Companion to Levinas*, s. 75.

<sup>154</sup> Viz LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*, s. 82-83.

vá lhostejnými, stejně jako Levinasovo dílo nenechává lhostejným čím dál širší okruh odborné veřejnosti.<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> K Levinasovu vlivu na akademickou filosofii viz kap. 1. Levinas je diskutován a citován napříč obory v etice výchovy, etice medicíny, v právních vědách, v otázce integrace menšin (např. nošení burky muslimských žen ve Francii).

## 9. POUŽITÁ LITERATURA

- BEAUVOIROVÁ, S. *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis, 1967. 415 s.
- BERGSON, H. *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*. Praha: Samcovo knihkupectví, 1947. 192 s.
- Bible: překlad 21. století. Praha: Biblion, 2009. 1564 s. ISBN 978-80-87282-00-7.
- BLAŽEK, V. TRNKA, R. (eds.) *Lidský obličej. Vnímání tváře z pohledu kognitivních, behaviorálních a sociálních věd*. Praha: Karolinum, 2009. 256 s. ISBN 978-80-246-1556-1.
- BLECHA, I. *Filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. 279 s. ISBN 80-7182-147-0.
- BLECHA, I. *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlovy filosofie*. Praha/Kroměříž: Triton, 2007. 403 s. ISBN 978-80-7254-938-2.
- BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času I. H. Cohen, F. Rosenzweig, W. Benjamin*. Praha: OIKOYMENH, 2009. 375 s. ISBN 978-80-7298-297-4.
- BOURETZ, P. *Svědkové budoucího času III. L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*. Praha: OIKOYMENH, 2009. 387 s. ISBN 978-80-7298-299-8.
- BUBER, M. *Já a Ty*. Praha: Kalich, 2005. 164 s. ISBN 80-7017-020-4.
- CASPER, B. *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: OIKOYMENH, 1998. 165 s. ISBN 80-86005-62-3.
- CHALIEROVÁ, C. *O filosofii Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1993. 40 s. ISBN 80-901625-0-9.
- CRITCHLEY, S. BERNASCONI, R. (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. ISBN 978-0-521-66565-0.
- DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. 551 s. ISBN 80-7298-026-2.
- DERRIDA, J. *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002. 274 s. ISBN 80-7007-166-4.
- DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. 535 s. ISBN 80-7298-084-X.
- ERBAN, V. *Maska a tvář*. Praha: Malá Skála, 2010. 248 s. ISBN 978-80-86776-09-5.
- HAVEL, I. M. *Dopisy od Olgy*. Praha: Knihovna Václava Havla, 2011. 510 s. 978-80-87490-05-1.
- HAVEL, V. *Dopisy Olze*. Praha: Torst, 1999. 729 s. ISBN 180-7215-094-4.
- HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002. 487 s. ISBN 80-7298-048-3.

- HEIDEGGER, M. *Kant a problém metafyziky*. Praha: FILOSOFIA, 2004. 270 s. ISBN 80-7007-193-1.
- HOLZHEY, H., RÖD, W. *Filosofie 19. a 20. Století II*. Praha: OKOIMENH, 2006. 515 s. ISBN 80-7298-178-1.
- KAPLAN, A. *Sefer Jecira*. Praha: Volvox Globator, 1998. 410 s. ISBN 80-7207-101-7.
- KOSÍK, K. *Jinoch a smrt*. Praha: Hynek, 1994. 58 s. ISBN 80-85906-14-7.
- KOVAČ, E. *Stopy nekonečna v člověku. Etický obrat ve filosofii Emmanuela Levinase*. Reflexe 92/5-6. ISSN 0862-6901. [dostupné online].
- KRUŽÍK, J. NOVOTNÝ, K. (eds.) *Emmanuel Lévinas – filosofie a výchova: ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2006. 288 s. ISBN 80-239-8833-6.
- LEVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 2009. 231 s. ISBN 978-80-7298-394-0.
- LEVINAS, E. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 2009. 85 s. ISBN 80-86005-36-4.
- LEVINAS, E. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997. 274 s. ISBN 80-86005-20-8.
- LONG, A. *Helénistická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003. 341 s. ISBN 80-7298-077-7.
- LYČKA, M. *Filosofie náboženství Josefa Solovějčika*. Praha: Academia, 2010. 212 s. ISBN 978-80-200-1859-5.
- MORGAN, M. L. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge University Press, 2011. 259 s. ISBN 978-0-521-14106-2.
- NIETZSCHE, F. *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel, 1992. 288 s. ISBN 80-202-0376-1.
- NOVOTNÝ, K. *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010. 415 s. ISBN 978-80-87378-64-9.
- PECHAR, J. *Problémy fenomenologie*. Praha: Filosofia, 2007. 413 s. ISBN 978-80-7007-265-3.
- PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2005. 428 s. ISBN 80-7298-142-0.
- POLÁKOVÁ, J. *Filosofie dialogu. Uvedení do jednoho z proudů filosofického myšlení 20. století*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. 89 s. ISBN 80-7007-035-8.
- SOKOL, J. *Etika a život*. Praha: Vyšehrad, 2010. 239 s. ISBN 978-80-7429-063-3.
- SOKOL, J. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2008. 222 s. ISBN 978-80-7367-422-9.

THURNER, R. RÖD, W. SCHMIDINGER, H. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha: OIKOYMENH, 2004. 524 s. ISBN 978-80-7298-177-9.

TUCKER, A. *Fenomenologie a politika. Od J. Patočky k V. Havlovi*. Olomouc: Votobia, 1997. 245 s. ISBN 80-7198-223-7.

## **ELEKTRONICKÉ ZDROJE**

Hérakleitos z Efesu. Zlomky DK 22 B [online]. 1. 2. 2009 [cit. 2013-03-21]. Přeložil Zdeněk Kratochvíl. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/Herakleitos.htm>.

MAIMONIDES, M. *The Guide of the Perplexed, Volume 1*. [elektronický zdroj] Chicago: University Chicago Press, published 12/1974, eISBN 9780226502267. Dostupné po přihlášení z:

[http://aleph.nkp.cz/F/VKP6BMRJR3PTKL9C2PRLILSKFIIVP654UNGIVXJAR44LNQ2YID-07060?func=full-set-set&set\\_number=054380&set\\_entry=000014&format=999](http://aleph.nkp.cz/F/VKP6BMRJR3PTKL9C2PRLILSKFIIVP654UNGIVXJAR44LNQ2YID-07060?func=full-set-set&set_number=054380&set_entry=000014&format=999).

## ABSTRACT

The bachelor thesis aims to approach one of the central notions in the philosophy of Emmanuel Levinas – the Face. For that sake it is divided into two divisions. Chapters 2. - 6. attempt to introduce the philosophy of Levinas in general through the sources influential on the philosopher and by the philosophy which influenced his mature work and which he was confronted to. It includes the chapter on Levinas's biography (2.), two chapters on the influence of his teachers Edmund Husserl (3.) and Martin Heidegger (4.) from which is developed Levinas's own stance toward phenomenology and ontology. The religious grounds are analysed in the very next chapter (5.) and it fits Levinas into the frame of philosophy of dialogue with some regards to language. The final chapter (6.) shows two examples of the critique: by feminist philosophy and especially the famous critique by Jacques Derrida in his *Violence and Metaphysics*. Second division (chapter 7.) consists from authors own interpretation how the notion of the Face can be grasped. It offers the considerations on the Face as the unity of vision and speech (7.1.), on the Face with regards to identity (7.2.), and in consequence with the person as it is understood in various philosophical views. The conclusion of the thesis stands on the opinion that the levinasian Face with its ethical connotations has its unique meaning irreducible to anything else what occurs in the world and that it is why the philosophy of Levinas is still actual and vigorous.