# PLODNOST JAKO PŘEHLÍŽENÉ TÉMA

***Jan Sokol***[1]

**Summary:**

***Emmanuel Lévinas in some of his works, namely in Totality and Infinity, outlines entirely original philosophical anthropology. Let's first review the most important Lévinas's amendments and revisions relating to the philosophy of existence. Then, we shall focus on Fertility, the principal phenomenon not only for the Lévinasian anthropology and ontology, but also for secular ethics. Following exposition and detail interpretation of the Fertility Chapter of his Totality and Infinity, a chapter very dense and rich in content, we shall review the fact that this entirely principal topic of Western thinking – until Lévinas – was generally neglected or ignored.***

Mezi jinými původními přínosy myšlení Emmanuela Lévinase je to také nový souhrnný pohled na člověka a na jeho postavení ve světě, který si zaslouží naši pozornost. Jedná se o zcela osobitý a ve svých důsledcích velmi bohatý nástin filosofické antropologie. Tento příspěvek se soustřeďuje na zvláště zajímavou kapitolu z *Totality a nekonečna*, velkolepého filosofického díla, v němž můžeme nalézt minimálně tři podstatná rozšíření vůči předchozím rozvrhům filosofie existence. Vedle „metafyzického vztahu", setkání s tváří druhého, jež je základem lévinasovské etiky a jeho hlavní námitkou vůči každé filosofii Neutra, němého bytí, jsou tu ještě jiné novinky, neobyčejně důležité pro filosofickou antropologii i pro etiku.

Pro jednoduchost je chci uspořádat do tří bodů, přirozeně úzce spolu souvisejících:

[1] Prof. Jan Sokol (sokol@fhs.cuni.cz), Fakulta humanitních studií UK v Praze. – Tato práce vznikla s podporou výzkumného záměru „Antropologie komunikace" Ministerstva školství, MSM 0021620843.

**1)** člověk je konečná bytost, živý tvor mající potřeby;

**2)** lidský život, často představovaný jako břemeno, starost, „život k smrti“, je zároveň a především radost a slast (*jouissance*);

**3)** vedle *synchronních* vztahů Já se svými blízkými a současníky, s jinými v přítomnosti, jsou pro každého z nás nutně také vztahy *diachronní* vůči „učení“ našich předků a ještě víc vůči našim potomkům.

S těmito třemi body se setkáváme v náboženském myšlení[2], avšak pod vlivem řeckého objevu nesmrtelnosti duše a jistého znehodnocení smrti u Platóna[3] i v důsledku rostoucího individualismu v době renesance a reformace, jaksi vymizely z moderní filosofie 16. až 18. století. Pokud jde o bytostnou konečnost člověka, byla znovu objevena Kierkegaardem a ovládala existencialistické myšlení, ale jenom v podobě břemene, nedostatku či ztráty, jež jí dodávají temnou, zoufalou nebo někdy titánskou atmosféru. Počínaje Nietzschem se začíná mluvit o „těle“ a „tělesnosti“; také zde přináší Lévinas jemnou, ale důležitou korekturu: není to tělo, které má potřeby, nýbrž celý žijící člověk. Navíc potřeba není břemenem osudu, prokletím smrtelníka, neboť „potřeba má ráda sebe samu, člověk je šťasten, že má potřeby.“[4]

Tatáž chmurná a osamělá nálada proniká všemi analýzami existence u Heideggera, Lévinasova respektovaného, i když ne právě milovaného učitele, a vrcholí ve slavném výrazu „bytí k smrti“ (*Sein zum Tode*).[5] I když Heidegger varuje čtenáře *Sein und Zeit*, aby starost (*Sorge*) nechápal jako ustaranost, jeho analýzy nenechávají místo pro nějakou naději.[6] Paradoxně se zdá, že to byla teprve těžká zkušenost války, vězeňského tábora a všech hrůz Šoa, které Lévinasovi dovolily odhalit druhou stránku lidské existence, jíž popisuje slovy jako „spokojené bytí“, „koupání v živlu“, život jako „slast“ a nakonec jako „bytí proti smrti“.[7]

2 V židovsko-křesťanské tradici srv. např. Genesis 1, 29; 3, 19; 2, 8; Deuteronomium 11, 10–16; 6,7ss.

3 Vedle platonské METEMPSYCHOSIS můžeme také zmínit dosti rozšířenou představu těla jako hrobu pro duši, příslovečné SOMA – SEMA, pocházející pravděpodobně z předgnostických mystérií.

4 E. Lévinas, *Totalité et infini*. Den Haag 1961, str. 120. (Dále jen TI.)

5 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 51–53. Ve francouzštině se někdy setkáváme s nepřesným překladem „*pour la mort*“, tj. pro smrt, spíše stoickým.

6 Kromě individuální a titánské „odhodlanosti“ (*Entschlossenheit*), tamt. § 60.

7 Je velmi zvláštní, že je to právě Lévinas, který proti nečasové „odhodlanosti“ ze *Sein und Zeit* staví své „ještě ne“, tedy časový fenomén par excellence, ve skutečnosti samu osnovu lidského bytí v čase.





Právě zde si může překvapený čtenář všimnout evidentních a dobře známých fenoménů, které přesto v Heideggerových analýzách chybí. Tak „koupání v živlu“ je zcela běžná zkušenost prosté radosti, kterou ani ten nejnešťastnější člověk nemohl nezažít a která se vyznačuje právě nepřítomností každé starosti. „Žít z...“ nebo „živiny“ jsou bezpochyby původnější, než všechny jiné vztahy ke jsoucnům, ať už jako k nástroji (*Zuhandenes*) nebo k výskytovému předmětu (*Vorhandenes*) Heideggerových analýz. „Na samém počátku je naplněná bytost, občan ráje.“ – „Láska k životu se nepodobá starosti o bytí. (...) nemiluje bytí, nýbrž štěstí bytí.“ (TI, str. 118)[8]

Krásné analýzy oddělení, slasti, závislosti a obydlí ve druhé části *Totality a nekonečna* (Interiorita a ekonomie) nabízejí bohatší obraz lidské existence, který – aniž by byl naivně optimistický – rozhodně není temný ani beznadějný. Neboť „původní pozitivita slasti, zcela nevinná, se nestaví proti ničemu...“ – Dokonce i „utrpení si zároveň zoufá, že je přikováno k bytí, a zároveň miluje bytí, k němuž je přikováno. *Taedium vitae*[9] se koupe v lásce k životu, který odmítá.“ (TI, str. 119)

Je to právě tento zdejší život, který bojuje proti smrti, snaží se opakovat své „ještě ne“ a nedovoluje poslední skutečnosti smrtelnosti, aby ovládla celý život, který by mohl posloužit jako základ etického myšlení. Snad se nemýlím, když předpokládám, že jedině existence, která miluje, která umí ocenit hodnotu vlastního života, je také schopna ocenit a tedy i respektovat nebo dokonce chránit život druhých? Úkol filosofie, jímž je – podle Sókrata – naučit se zemřít, nelze naplnit zakrýváním tvrdé reality smrti nějakou iluzorně předpokládanou metempsychosou (převtělováním), nýbrž jen tak, že se smrti vymezí její vlastní a přiměřené místo v časovém celku lidské existence.[10] Díky Lévinasovi jsme snad schopni Sokrata opravit: filosofie má spíše učit žít, aniž by samozřejmě zapomínala na konečnost a umírání.

To je tedy velmi krátké a zběžné shrnutí oprav a rozšíření, jimiž Lévinas přispěl k analýze lidské existence takové, jaká je ve své imanenci. To všechno již bylo mnohokrát vysvětleno a interpretováno filosofy daleko kompetentnějšími. Záměrem tohoto příspěvku je přidat ještě jednu dimenzi navíc, dimenzi takří-

8 Tato „láska k životu“ je mnohem méně přítomna v pozdějším Lévinasově díle. Bylo by třeba analyzovat, jak se ve skutečnosti liší od Spinozova „*conatus essendi*“, který Lévinas opakovaně kritizuje a odmítá.

9 „Omrzelost životem“.

10 Srv. Faidon 64a. Je to právě tato tendence nechat smrt pronikat celým životem, zaplavit jej a překrýt, kterou tak tvrdě kritizoval Nietzsche.

kajíc časové transcedence, kterou – zdá se mi – většina literatury o Lévinasovi poněkud opomíjí. Vedle vztahové transcedence, již vytvářejí vztahy ke druhému či k druhým, v setkání s tváří, vždycky však v přítomnosti, je v *Totalitě a nekonečnu* ještě jiná dimenze transcedence, jež se odehrává v čase a překračuje čas jedince, omezený jeho narozením a smrtí.

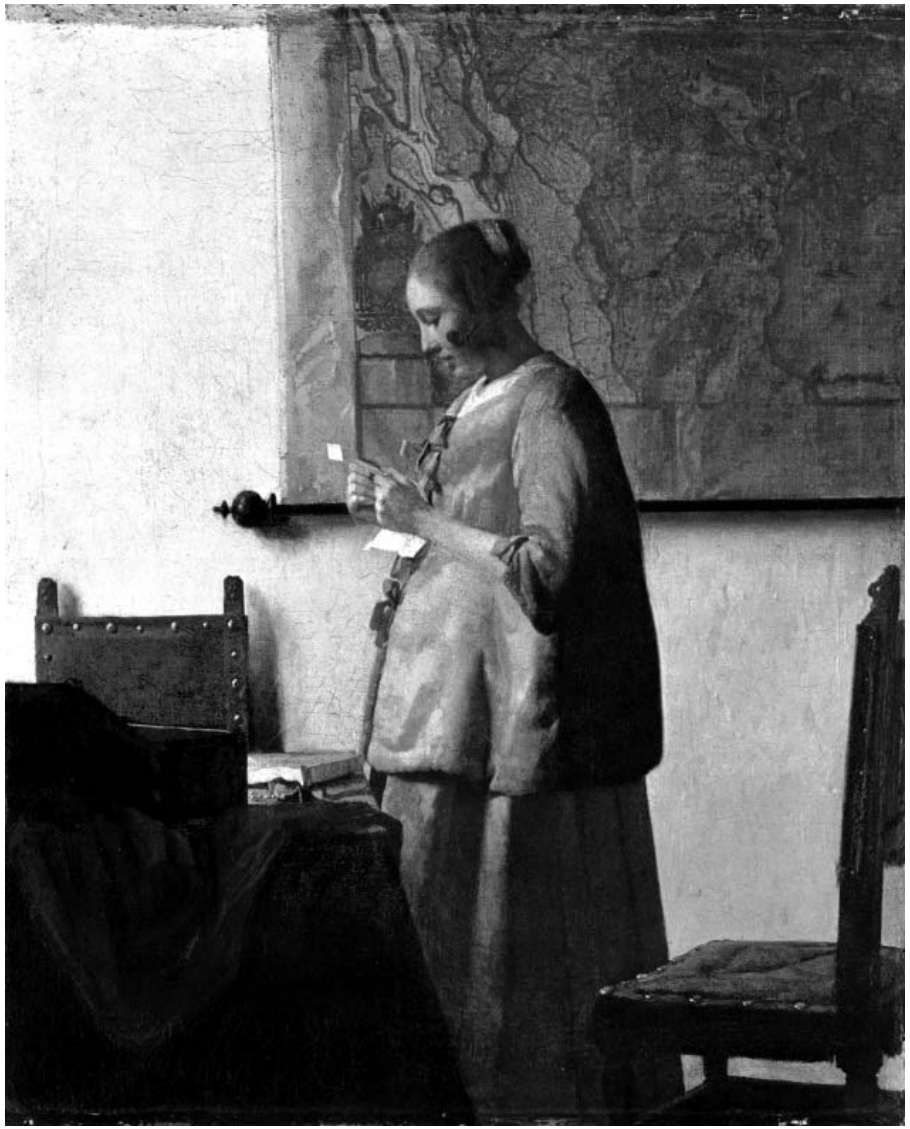
V poslední části *Totality a nekonečna*, nazvané „Za hranicemi tváře“, najdeme krátký článek o „Plodnosti“ (TI, str. 238–240). Tento velice hutný text je už předem připraven analýzami lásky, kde autor „naznačuje rovinu, jež zároveň předpokládá i transcenduje zjevení Druhého ve tváři, kde se já přenáší na druhý břeh smrti“ (TI, str. 231). „Milovat znamená obávat se o druhého, poskytovat pomoc jeho slabosti“ (TI, str. 233). „Ale láska milovaného také přesahuje. Proto také skrze tvář prosvítá temné světlo, přicházející z druhé strany tváře, z toho, co *ještě není*, z budoucnosti vždy více budoucí, vzdálenější než každá možnost.“ (TI, str. 232)

Zatímco všechny předešlé vztahy mířily k nějaké přítomné bytosti, více či méně na dosah mé ruky, a tedy v oblasti možného v přísném slova smyslu, zde nás přitahuje či volá cosi, co přichází zpoza možného. Zatím co „přátelství směřuje ke druhému, láska hledá to, co nemá strukturu jsoucího, nýbrž nekonečně budoucího, toho, co má být teprve zplozeno.“ (TI, str. 244) „To, co ještě není“ a co není ani jsoucnem dokonce nepatří ani do budoucnosti v běžném smyslu slova, kterou lze předvídat a očekávat, která přijde jako zítřejší ráno – jen o něco vzdálenější. I když nepatří mezi mé vlastní možnosti, i když přesahuje všechny mé projekty, jeho příchod přece nemůže nastat beze mne a bez mé lásky, neboť musí být teprve zplozeno. „Aby mohla přijít budoucnost dítěte, zpoza všech možností a zpoza všech projektů, je tedy třeba setkání s Druhým, a to jako se ženou.“ (TI, str. 245)

Poslední tajemství lásky tedy nespočívá v nějakém „o sobě“ ve dvou, uzavřeném do své intimity, jak se domnívali romantici. Neboť i v těch nejodvážnějších snech vždycky naráželi na nemožnost věčné lásky ve dvou. Právě odtud pramení romantická polemika proti klamnému životu, který v lásce nechá vznítit touhu po věčnosti, aby ji zničil ve smrti. Shakespearova zápletka na konci Romea a Julie neslouží ničemu jinému, než aby nechala oba hrdiny zemřít mladé a tím ještě vyostřila tento konflikt, přítomný ovšem v každém lidském životě. I bez dramatického nedorozumění, které vede k sebevraždě milenců, by přeci oba dva stejně museli zemřít. Ale Lévinas vysvětluje, proč tento sen o individuální věčnosti je vždycky zdánlivý a nutně klamný: lidský jedinec se nikdy nemůže vyhnout stáří a individuální život bez konce by nemohl být ničím jiným







***Jan Vermeer (1632–1675): Žena v modrém při čtení dopisu je podle všeho podobiznou Vermeerovy manželky v době těhotenství***

než „zahlcením, zatarasením (*encombrement*) sebou samým“ (TI, str. 246), jež postupně překročí všechny meze. Ale bytost nekonečně zahlcená sama sebou nemá nic společného s věčností, hodnou tohoto jména.

Proto touha po věčnosti, nutně obsažená v každé pravé lásce, vyžaduje jiné východisko, než toto – velice naivní – lineární a nepřetržité pokračování navždycky. Kdyby nebyla reálná alternativa k tomuto nekonečnému stáří, láska sama by se vyvrátila, odhalila jako klamná. Jenže právě zde přichází na pomoc fenomén plodnosti. „Vztah k takové budoucnosti, kterou nelze redukovat na možnosti, nazývám plodnost“ (TI, str. 245). Plodnost je vztah k tomu, kdo v silném slova smyslu ještě není, ani jako jsoucí, ani jako možný, tedy vztah, který neprodlužuje individuální linii já, linii zkušenosti téhož, nýbrž ji přerušuje. Teprve zplozením nového já, subjektu, který je jiný a přesto je více než můj, může láska skutečně dosáhnout svých nejvyšších aspirací, aniž by zklamala sebe samu.

Plodnost překračuje, transcenduje smrt, rozhodně ji však neruší. Dalo by se říci, že nechává zahlédnout tu druhou, pozitivní stránku smrti jako nutné podmínky pro pokračování života jako takového.[11] „Plodnost pokračuje v příběhu, aniž by vytvářela stáří; nekonečný čas nepřináší stárnoucímu subjektu věčný život. Prostřednictvím diskontinuity generací, článkovaných nevyčerpatelnou mladostí dítěte, dovede něco lepšího“ (TI, str. 246) Plodnost tedy působí něco lepšího než pouhé pokračování či prodlužování individuálních životů v totožnosti. Tím, že je přerušuje, vyhýbá se či omezuje entropii stáří, jež se zabývá jen sebou samým, a zároveň je nechává znovu začínat ve zplozené bytosti „která není jen mou, neboť *je* já“ (TI, str. 245)

Dítě, zplozená bytost, není dodatkem, doplňkem mého osobního života, ale „oddělená“, plnoprávná bytost, povolaná stát se jednoho dne odpovědnou osobou, navíc ještě nadanou plodností. Dar života je současně dar k předání života. „Plodnost plodící plodnost je završením dobrého; dar schopnosti dávat, početí dítěte, přesahuje i oběť, již každý dar ukládá.“ (TI, str. 247)

Tématu plození jako přístupu k věčnosti se dotkl již Platón ve slavné řeči Diotimy o lásce (*Symposion*, 206 – 212).[12] Sókratův názor, že pravým předmětem lásky je krása, Diotima opravuje: je jím plození a rození v kráse, protože to je jediná cesta smrtelníků k věčnosti.[13] Proto se všechno živé, nejenom člověk, o to stará víc než o vlastní život. Diotima však nepropadá tomu, co bychom dnes nazvali biologistickým pokušením: proto hned dodává, že u člověka se plození a rození nesmí chápat jen ve fyzickém a tělesném smyslu. Plození dětí je podle Diotimy jen tou nejnižší formou plození, které samozřejmě zahrnuje celou výchovu, umělecké tvoření a všechnu starost o blaho obce; tato *diakosmésis* je její nejvyšší formou.[14]

Na rozdíl od Platóna ovšem Lévinas – jeho oddaný čtenář – píše v jiné duchovní atmosféře. Když přebírá téma plodnosti a rození, chce předně vyloučit naturalistické pochopení tématu. Asi také z tohoto důvodu se nezmiňuje o jiných živočiších a než o „mateřství“ raději hovoří o „otcovství“. Není to tedy žádný sexismus, který je mu ostatně naprosto cizí, ale snaha zdůraznit osobní charakter „rození“, jež přirozeně zahrnuje i celou výchovu a „vyučování“.

Největší záhadou je ovšem to, že téma plodnosti, tak důležité pro celou filosofii člověka, mohlo upadnout do téměř úplného zapomnění na více než dvě tisíciletí. U Aristotela a jeho středověkých žáků samozřejmě nacházíme různé výklady reprodukce živočichů, nevyvozují se z nich však žádné důsledky. Kromě velké výjimky u Henri Bergsona[15] se s ním v moderní filosofii, od Descarta a Spinozy až po Heideggera a Sartra nesetkáme; ani antropologie 20. století, od Maxe Schelera po Arnolda Gehlena a Claude Lévi-Strausse se o toto téma příliš nezajímá.[16]

Odpověď na otázku, proč bylo téma nejen lidské, ale i živočišné reprodukce tak přehlíženo či zanedbáno, by potřebovala hlubší výzkum a netroufám si o ní pouze spekulovat. Nicméně se zdá, že toto zvláštní opomenutí se táhne celou oblastí myšlení o živém.[17] Dokonce i filosof, který se mezi současníky nejvíce zaměřil na biologická témata s ontologickým, etickým a antropologickým významem, totiž Hans Jonas, definuje jednou život bez ohledu na tento aspekt,

11 Analýzy Hanse Jonase (např. *Last und Segen der Sterblichkeit*, in: Jonas, H., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. 1992), jednodušší a více opřené o biologické znalosti, přesto velmi přesně navazují na linii lévinasovského myšlení. I když Jonas na Lévinase neodkazuje, těžko věřit, že by šlo jen o nezávislou konvergenci.

12 Zde vděčně využívám podnět Ivana Chvatíka, *Ach, ta láska nebeská. Sokratovo sofisma o nesmrtelnosti v dialogu Symposion*. In: J. Kružík (vyd.), *Vita activa, vita contemplativa*. Praha 2006, str. 378–388.

13 Z individualistického pohledu to má ovšem i svůj rub, vyjádřený úslovím „Děti – smrt rodičů“, někdy připisovaným Hérakleitovi (srv. zl. B 20). Tuto myšlenku najdeme také v psychoanalýze.

14 V kontextu *Symposia* zůstává Diotimina myšlenka nicméně svázána s osobní zkušeností plodícího a nebere příliš vážně to zplozené, dítě či žáka.

15 I jeho „*élan vital*“ ovšem zůstává málo rozvinutý, pokud jde o lidskou zkušenost. I to je téma k hlubšímu prozkoumání.

16 Dokonce i v mistrovských analýzách *Structures de la parenté* (Struktury příbuzenství) se jedná pouze o struktury „synchronní“ a o jejich význam. Otázku *proč* jsou tak důležité si Lévi-Strauss neklade.

17 Srv. A. Pichot, *Historie de la notion de vie*. Paris 1993 (Dějiny pojmu života). Podle Pichota to byla představa „spontánní generace“ , která přispěla k zatemnění významu reprodukce od Aristotela až po 19. století.

přitom určující pro všechno živé;[18] v jiných pracích se ovšem tentýž autor věnuje tématu reprodukce náležitě.[19] Přesto se zdá, že jakási „slepá skvrna“ kolem tohoto základního fenoménu postihuje celou západní literaturu po staletí. Je velkou zásluhou Emmanuela Lévinase, že přerušil toto podivné a ve svých důsledcích neblahé mlčení, nikoli pouze pro filosofii.

Jinde jsem se pokusil ukázat, že myšlenka společné zodpovědnosti všech lidí nejen za život jako takový, ale za „dobrý“ život a jeho přírodní i kulturní podmínky, by se mohla stát základem ne pouze formální, a přitom obecné etiky.[20] Neboť tato myšlenka, která podtrhuje základní jednotu celého lidstva, se může zároveň vyhnout kulturním a historickým omezením morálek a etik v pravém slova smyslu náboženských či konfesních, a přitom si udržet povahu etiky „materiální“ ve smyslu Maxe Schelera. Potřebu nějaké takové etiky v dnešním multikulturním a „globalizovaném“ světě nemusím jistě zdůrazňovat.

***(Přednáška na konferenci ke stému výročí narození E. Lévinase. Cluny, červenec 2006. Přeložila Martina Rychlíková)***

18 H. Jonas, *Evolution und Freiheit*, in: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a/M. 1992, str. 11–33.

19 Srv. např. H. Jonas, *The Phenomenon of Life*. Evanston 2001. O překvapující blízkosti myšlení Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase jsme se již zmínili.

20 Sokol, J.: *L'obligation et la vie*. In: P.-A. Miquel – C. Mihali (ed.): *Pouvoir et vie*. Actes UEE de Nice. 2004, str. 117–125. – Sokol, J.: *D'ou vient l'idée de l'obligation morale?* In: *Quelle conception de l'homme aujourd'hui?* Zürich 2003, str. 119–130.