

LÉVINASOVO HLEDÁNÍ TVÁŘE A HOMÍLIE BENEDIKTA XVI.

Dalibor Vik

Summary:

LEVINAS' QUEST FOR FACE AND HOMILY OF BENEDIKT XVI

This reflection freely develops the central motif of Lévinas' essay "Heidegger, Gagarin and us". Our aim is to stress especially those moments when the irreplaceable experience of ethical dimension of being is demonstrated most dramatically. We place in contrast the urgency, strength and novelty, still contained in the Lévinas' message until today, with the homily of Benedikt XVI given on the occasion of his entry into the Papal Office which, for our purposes, we consider to be a certain reflection of the current development trends of the Catholic Church and therefore by extension of the Christian congregation as a whole.

Úvaha volně rozvíjí ústřední motivy Lévinasova eseje „Heidegger, Gagarin a my“ (in: Lévinas, Emmanuel: *Etika a nekonečno*, Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994). Klade si přitom za cíl vyzdvihnout zejména ty momenty, kde se nejdramatičtěji vyjevuje nenahraditelná zkušenost etického rozměru bytí. Naléhavost, sílu a čerstvost, jíž si Lévinasovo poselství podrželo až do dnešní doby, klademe do kontrastu s homilií Benedikta XVI. k nástupu do papežského úřadu (*k dispozici na www.christnet.cz*), kterou pro naše účely považujeme za určité zrcadlo vývojových tendencí současné katolické církve, potažmo křesťanské obce vůbec. Čtenáře proto odkazujeme k těmto dvěma inspiračním textům, na které již dále speciálně neupozorňujeme.

Evropskou kulturou dvacátého století obchází duch – přízrak „odcizení se“ člověka světu, který obývá. Tento pojem, byť zatím vágního obsahu, stihl spustit kotvy již kdesi ve druhé polovině století devatenáctého, a to s progra-

movou přísností všem takzvaným literárním avantgardám vlastní¹. Z bezútešné situace nás měl vytrhnout až Martin Heidegger. *Vytrhnout* – nezní to slovo na tomto místě téměř protismyslně? Slušelo by se snad lépe říci: znovu navrátit. Vždyť právě on nám ukázal cestu ke světlu lidského ducha, ke *světlině*, v níž prý odjakživa stojíme, aniž bychom si toho byli ovšem kdy dříve vědomi. Naše „vždy-jíž-proběhnuvší“ sepjetí se světem, který nás obklopuje, ona zapuštěnost „bytí-ve-světě“, není tedy takříkajíc žádnou novinkou, ale původním „stavem“ pobytu, který nám nyní bylo dáno odhalit. Vzhledem k jeho předchůdné povaze může být náš vztah k věcem pochopen jako reciproční: rozumění věcem kráčí ruku v ruce s rozuměním pobytu sobě sama jaksi „od věci“. Dozajista mistrné řešení krize „mlčící hmoty“ zde spočívá v tom, že je svět dispozičních jsoucen zahrnut do bytostné skladby pobytu².

Tato krize má nicméně svou genezi: je vyústěním celé jedné linie „aristotelského“ myšlení, která přes tomisty a novověké racionalisty stačila radikálně proměnit obsah dvojice pojmů (u Aristotela prý ještě „bytostných“³) *dynamis* a *energeia*. Výsledkem tohoto posunu se stalo nové chápání světa jakožto *realitas*, „skutečnosti“, skrze substančně-kausační souvislost, v němž jsou „statické jsoucnost“ i „dynamický proces“ redukovány na sérii „logicky spojených“ po sobě jdoucích stavů. „Věc“ je vypreparována na svůj pouhý účel, posvěcený maximální efektivizací užitku. Z přímých důsledků prožívání světa jakožto *realitas* není třeba obviňovat výhradně experimentální vědu, která v něm spatřila svou příležitost, jak se definitivně vymanit z osidel překážejících teologických dogmat, ale mnohem spíš jeho prosazení ve sféře přímo ohrožující lidství – politiku machiavellistického typu, jež sklídila hořké plody na evropských bojištích obou světových válek. Spojnice, po níž se ubírá evropský duch optimistického a vírou v pokrok řízeného novověku až ke skličující a rozčarování plně „nové době“, je snadno vystopovatelná, pokud od „vyššího poslání“, které v různých historických převlecích nahrazuje moderní společnosti „mrtvého Boha“⁴, dokážeme přejít k chápání smrti člověka jako zániku funkčního bodu

¹ Za poslední proud, který „odcizení“ ještě „vzdoruje“ všemi dostupnými prostředky (byť marně), považujeme romantismus. Post-romantická literatura se podle nás jako celek vyznačuje zejména tím, že motiv „odcizení“ postupně přijímá jako základní východisko a posléze i jakýsi status quo lidské bytosti.

² Tak, jako bychom se úlevně „navraceli do mateřského lůna“. To je představa, kterou boří Lévinas, když tvrdí, že skutečnost Oddělení je nepřekonatelná.

³ O tom blíže Heidegger, M.: *Aristotelés, Metafyzika IX*, 1–3, Praha: Oikoyomenh 2001

⁴ Viz Nietzscheho kritika přetrvávající „křesťanské“, tj. falešné a substituující, morálky (např. *Genealogie morálky*, závěr kap. III.).

na strategické válečné mapě. Nemůžeme tak uniknout podezření, že stojíme před dvěma stranami téže mince⁵.

Cesta ven musí být nalezena stůj co stůj. V tomto bodě, a bohužel pouze v něm, se shoduje celá poválečná epocha, doslova posedlá nejrůznějšími úmluvami. Jsou však již předem odsouzeny k nezdaru – jejich rétorika je vedena v duchu stejného utilitaristického diskurzu, který stojí v základech toho, proti čemu se zdánlivě ohrazují⁶. V Lévinasových intencích se problém ještě radikalizuje⁷: ti, jichž se multilaterální smlouvy týkají, si nevidí do Tváře. Takto „o nás bez nás“ uzavírané dohody nevycházejí z přirozené a uvědomělé pohostinnosti, ale vynucují ji násilím. Stejně jako veškeré moderní instituce budou proto vždy představovat jen *a posteriori* formulovaný nástroj k naplňování statistických prognóz. V jasných konturách nyní vystupuje neodbytný fakt, že opatření „shora“, která mají zabránit konfliktu (jenž, považme, navíc zatím ani neexistuje!), nás vhánějí do téže totalizující pasti jako konflikty samotné. Nebo ještě přesněji: tím, že úmluvy předpokládají stav konfliktu, jej legitimizují jakožto základní stav člověka vůbec, vůči němuž znají pro „mír“ pouze negativní vymezení⁸.

Z odosobňujících procesů, probíhajících na všech myslitelných úrovních, se nicméně dávají k dispozici určité výstupy. Kromě velké odvahy je ovšem zapotřebí i velkého ducha, abychom dokázali včas odhalit ty z nich, které se jako východiska na první pohled pouze tváří, avšak ve skutečnosti jsou pouze lákavým pozlátkem, po němž se vrhá každá unáhlenost. Právě to se nám snaží sdělit Lévinas, když uvažuje o heideggerovském „zázraku“, který nás měl *znovu navrátit* do takového světa, v němž bychom svou životní situaci opět mohli zakoušet jako významuplnou. Místo glorifikace se nám však dostává podivuhodně prozíravého varování: není z určitého úhlu pohledu odcizení světa věcí, dějící se skrze technizaci, přece jen „menším zlem“ než jeho avizované řešení prostřednictvím „návratu k věcem samým“, avšak bez řádné revize a skutečného naplnění pojmu „intersubjektivitý“⁹? A tedy: nestojíme spolu s Heideggerem takřkajíc ve slepé uličce?

⁵ Válka nepřipouští, aby se vnější a druhé ukázalo jako jiné; ničí i totožnost Téhož. Ta tvář bytí, která se ukazuje ve válce, je zachycena v pojmu totality, který vládne západní filosofii. Lévinas, E.: *Totalita a nekonečno*, Praha: Oikoymenh, 1997, přel. M. Petříček a J. Sokol, s. 10 (dále jen TaN).

⁶ Na tento problém ostatně naráží již Platón – viz faidrovská kritika takové rétoriky, která nezná oblast, na níž má působit – duši, a není proto psýchagógii, ale pouhou démagógii.

⁷ „Smlouvy“ a „dohody“ jsou anonymními hesly dějin totality válek a říší, kde se nemluví. TaN, s. 11.

⁸ Mír říší, vzešlých z války, spočívá na válce. Dokonce i filosofové (...) konečný mír odvozují z rozumu, který hraje své hry v lůně dávných a současných válek: zakládají morálku na politice. TaN, s. 10.

⁹ Viz často kritizovaná nedostatečnost Heideggerova řešení „intersubjektivitý“ na pozicích fundamentální ontologie (*Bytí a čas*, §26).

Heideggerovo řešení se Lévinasovou optikou nejeví jen jako naivní a „něskodný“ boj proti větrným mlýnům. Pokud společně trváme na požadavku uniknout „odcizení“, působí dokonce kontraproduktivně. V nahotě prožitku není totiž ničím jiným než „romantickým“ rozpouštěním se pobytu v předmětných vztazích, přičemž základní kámen jeho bytnosti – vědět a toužit po Jiném – zůstává zamlčen. Místo, jakkoli by nebylo prodchnuté *geniem loci* a nesplývalo lahodivě s naší bytostnou skladbou, bude vždy jen součástí totalizované skutečnosti, jež falešně skrývá v symbolech tajemství, které ve skutečnosti *nemá* – poststrukturalismus koneckonců odhalil honbu za odkazy jako nekonečnou a ve výsledku marnou, „věčně odloženou“ přítomnost. „Bůžkové místa“, „magie věcí“ – to jsou jen pojmy s nenaplnitelným příslibem „v nedohlednu“, které odvádějí naši pozornost od přítomnosti Tváře¹⁰.

Lévinasův návrh se oproti tomu neohání bezpodmínečnými jistotami – je strážlivější a jednodušší (nepůsobí snad každá vyslovená pravda zpočátku tak, že se její prostotou cítíme poněkud podvedeni?). Spatřuje totiž situaci „odcizení“ jako určité východisko hledání Tváře. Proč bychom měli vynakládat intelektuální síly na znovupřeskupení skutečnosti a vzpouzet se tak situaci, do níž jsme byli „odneseni“ proudem staletí? Nenabízí historie i nám, světu odcizeným jedincům, prostřednictvím této konkrétní doby svou tvrdou a obnaženou pravdu? Vždyť možná právě to, že všechny její dnes negativně chápané rysy vygradují do obludných rozměrů, bude pro nás signálem k tomu, abychom konečně pochopili, že onen výstup, nebo – jak se jej odvažuje nazývat Lévinas – Spása, leží mimo svazující totalitu. Pregnantněji vyjádřeno: v otázce uspokojování potřeb, která primárně zakládá kult „věcí“, nesmíme rozlišovat mezi „kultivovaným“ a „barbarským“ jen podle toho, o jaké utility se při tom opíráme. Potřeba zůstane potřebou: odznakem lidskosti je tento mechanismus pochopit, nikoli však domněle potvrzovat své lidství tím, že metaforicky pijeme ze secesního porcelánu a ne z dlaně. Lévinas ovšem nevolá, jak snad bylo lze z předchozího vyrozumět, po neopodstatněné askezi mystiků – nejde o to fakticky se zbavovat „věcí“, ale uvědoměle je vykázat na jejich pravé „ontologické“ místo¹¹. Jen tak si uvolníme ruce od hromadění „k sobě“ k pomoci bližnímu.

Naléhání bytí po způsobu Tváře oproti naléhavosti „věcí“ není prvoplánově atraktivní: nic nenabízí, jen žádá. To si ovšem dobře uvědomují i reklamní agentury, když se v nás snaží probudit přesvědčení, že „intersubjektivní“ vztahy

¹⁰ Tvoří jen draperii iluzí. TaN, s. 9.

¹¹ Kam též může vést nepochopení tohoto statutu je brilantně načrtnuto v povídce s příznačným názvem *Věci* Georgese Péreca (Světová literatura 1966/V, Praha: Odeon, 1966).

jsou podřízené vztahům k věcem, tj. věci jsou prý klíčem k (mnohým) Tvářím – pro příklady jistě nemusíme chodit daleko. Lévinasovo stanovisko tuto hrůznou logiku doslova převrací na hřbet: zkušenost s věcí je neúplná, dokud ji nemohu darovat. Oddělení je zkrátka nepřekonatelné, a to i přes veškeré pokusy transcendentálních filosofů o jeho uchopení. Válka totality se živí právě tím, že tuto skutečnost zakrýváme, namísto abychom ji vyhledávali a oslavovali. Je více než zřejmé, že popírat Oddělení útekem k „magickým věcem“ se podobá zakopávání hřivny z biblického podobenství. Oddělení, Stvoření, Narození – to je dar, který nám byl dán. Nebyli jsme „odvrženi“ či snad dokonce „zavrženi“ od boží Tváře. Spíš jsme dostali šanci dělat svobodná rozhodnutí a s nimi jaksi projít cestu k věčnosti znovu, tentokrát již ovšem bez nároku na jistý výsledek¹².

Lévinas se technizace jako takové nebojí – větší neřestí je modloslužebnictví, ať si již za předmětný pól vztahování zvolíme „odosobněnou“ techniku anebo skryté „bůžky Místa“. Tento rys číší i z lehkosti, s níž ve své úvaze smetá ze stolu celou kauzu Viriliovy *dromologie*¹³. To není pošetilost mudrce, když tvrdí, že ono „rychleji, výše, silněji“ (jak jsme již stihli zakotvit i do podstaty tak „lidského“ klání, jímž měly být novodobé Olympijské hry) je jen rysem „dítěte v nás“, které nedospělo a „chce si hrát“. Je to hluboké vědomí faktu, že politicko-technický povrch, jakkoli jedinci nepřiznivý¹⁴, může být kdykoli prolomen zkušeností s Jiným. Posedlost rychlostí proto není strašákem budoucnosti dneška, ignorace Tváře však ano.

Na otázku, jak čelit „odcizení“, nehledejme ovšem odpověď u církví. Zkušenost s Jiným je nepřenositelná – existence absolutního kontrastu k totalitě, Jiného, implikuje též absolutní odpovědnost každého z nás za jeho hledání. Institucionalizace víry má charakter totalizace: jako vše „oficiální“ a „masové“ riskuje ztrátu Tváře. Jiné se potom mění na Stejně tak, že ztuhne v modlu, jíž se „zavděčíme“ primitivním opakováním rituálů a dogmatickým smýšlením¹⁵. Již sama pluralita takových navzájem se vylučujících receptur musí být zvidavému duchu krajně podezřelá. Způsob, jímž se soudobá církev zaštiťuje kano-nickou tradicí, nese pečeť „primitivismu“, má podobu obzírání nedosažitelných

¹² Zde se dle našeho mínění jasně ukazuje síla hebrejského myšlení, a totiž že lásku, pravdu a víru představuje jako tři navzájem se podporující pojmy, jejichž pomyslným průsečíkem je Bůh a „vrcholnou konkretizací“ Stvoření.

¹³ Pojem dobře vysvětluje Bystrický, J., Mucha, I.: *Simulace, systémy a kontingence*, Praha 2002, str. 12.

¹⁴ „Vnější podmínky“ nebyly a nikdy (!) nebudou jedinci nakloněny – v rámci totality se mu vždy děje násilí. V tomto smyslu neexistují „více“ či „méně“ „poškození“ dobou (proto v historické situaci nenalézáme ani plnohodnotné ospravedlnění svých činů).

¹⁵ Tento mechanismus sugestivně popisuje Buber, M.: *Já a Ty*, Olomouc: Votobia, 1996, s. 88.

archetypů a sbírání „artefaktů“ v podobě svatořečených. Svátí jsou zde jakousi obdobou „bůžků Místa“, a to nikoli pro nespornou hodnotu svých činů, ale pro způsob, jimž se k nim přistupuje. V době, která nikoli více a nikoli méně než každá jiná potřebuje duchovní oporu, se církev okolní společnosti uzavírá. „My, kteří jsme pokřtěni“ – to je zřetelná implikace dualismu, který žije věčnou válku v rámci totality. Pokusy o sugestivní rétoriku na „svaté“ půdě navíc zbaývají smyslu právě ty symboly, které jsme vždy spojovali s Jiným – nyní vystupují již jen jako bezzubé masky. Čtenáře Bible rozhodně zaskočí i hierarchizace, která prosakuje papežovou modlitbou za blaho lidstva. Na prvním místě jsou to církevní autority, na posledním potom „nevěřící“. Což nás však podobenství o ztracené ovci neučí, že nejvíce boží lásky potřebuje právě ten, kdo je podle církve zcela „zatracen“?

Homilie Benedikta XVI. je bojištěm nespojitelných protikladů – směřuje výhradně k těm, kdo tvoří křesťanskou obec. Nebylo by lépe, aby byl výklad biblických příběhů cílen každému z nás, každé konkrétní Tváři, než použít na obhajobu stárnoucí instituce? A proč by ji měli vlastně hájit lidé z vlastních řad? Nejsou si snad jisti její pozicí, vlivem, podílem na moci v moderním světě? Jak správně poznamenal Ernst Jünger, nietzscheovské „poušti“ musíme čelit každý sám za sebe¹⁶. Jüngerova „lesní chůze“, stejně jako Buberův vztah Já-Ty či Lévinasovo setkání s Tváří se vzpírá jakékoli možnosti zprostředkování – je nenačitelné – a církve nemohou v tomto sehrát nic více než roli útočišť, případných oáz rozestých na naší cestě, již předznamenalo ono odvážné, nesobecké a nic neočekávající „abrahamovské“ vykročení.

¹⁶ viz Jünger, E.: *Chůze lesem*, Praha: Oikoyemenh, 2002, s. 39