

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav filozofie a religionistiky



Anna Šolarová

**Vztah etiky a víry u Sørenea Kierkegaarda a
Emmanuela Lévinase**

Bakalářská práce

Vedoucí práce: **Jakub Jirsa, Ph.D.**

Konzultant: **Václav Němec, Ph.D.**

Studijní obor: **Filozofie – Angličtina pro mezikulturní komunikaci**

2011

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

V Praze dne 11. července 2011

Anna Šolarová

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu práce Jakubu Jirsovi, Ph.D. za systematické vedení práce, za cenné připomínky k obsahu a za to, že mi vždy ochotně věnoval svůj čas a poskytl dostatek literatury potřebné k řešení dané problematiky. Dále bych ráda poděkovala Václavu Němcovi, Ph.D. za jeho podporu a trpělivost, za korektury práce, za přehledné přednášky i semináře k rozebíranému tématu a za všechna doporučení, která pro mne při psaní práce byla významným přínosem.

Obsah

1. Úvod.....	6
Etika a víra.....	6
Kierkegaard a Lévinas vs. západní filozofická tradice	7
2. Role etiky v ustanovení subjektu: S. Kierkegaard.....	11
2. 1. Význam a původ Kierkegaardovy bázně a chvění.....	12
2. 2. Kierkegaardův pojem rezignace	14
2. 3. Subjektivita a etika: jedinec a obecnost v <i>Bud' - anebo</i>	16
2. 4. Estetické vs. etické stádium (<i>Bud' – anebo</i>)	17
2. 5. Teleologická suspenze etiky (<i>Bázeň a chvění</i>).....	19
Náboženská a etická povinnost.....	19
Úzkost pramenící z konfliktu etické a náboženské povinnosti.....	24
Absolutní povinnost vůči Bohu	25
3. Láska a víra, láska a etika (<i>Skutky lásky</i>)	27
4. Role etiky v ustanovení subjektu: E. Lévinas	32
4. 1. Totalita a transcendence	32
4. 2. Stejně a samota v bytí.....	36
4. 3. Jiné a vyjití ze samoty	37
4. 4. Tvář a etický rozměr intersubjektivního vztahu (odpovědnost)	41
4. 5. Odpovědnost a subjektivita.....	43
4. 6. Asymetrie a nevyčerpatelnost etického vztahu	44
4. 7. Tvář a Bůh	47
5. Lévinasova kritika Kierkegaarda.....	49
5. 1. Námitky proti Kierkegaardově filozofii (<i>Existence a Etika</i>)	49
5. 2. Možná odpověď Kierkegaarda na Lévinasovu kritiku.....	53
6. Závěr	58
Podobnosti	58
Různý pohled na podmíněnost etiky a náboženství a význam lásky v etickém vztahu... ..	60
Víra a utváření osobnosti.....	62
Zneužitelnost „absolutního poměru k absolutnu“ a absolutizace etiky	64
Použitá literatura.....	67
Seznam zkratk.....	69
Appendix (Příběh Abraháma z <i>Gn 22,1-18</i>)	70
Resumé.....	71

Anotace

Bakalářská práce „Vztah etiky a víry u Søren Kierkegaarda a Emmanuela Lévinase“ se zabývá vztahem jedince k druhým lidem a jeho vztahem k Bohu či transcenci. Práce se zaměřuje na vzájemnou provázanost těchto dvou vztahů a na jejich existenciální význam pro jedince, který nenachází sebe-porozumění a sebe-uskutečnění v temporalitě a konečnosti světa. Kierkegaard a Lévinas vnímají odlišně vzájemné postavení etiky a víry, pro Kierkegaarda je etika podřazená absolutnímu nároku víry, pro Lévinase je sama absolutní autoritou. Problematickým bodem je zejména Kierkegaardova „teleologická suspenze etiky“, kterou Lévinas odmítá jako nemorální. Konfrontace jejich odlišného pojetí zároveň odhaluje řadu analogií a společných motivů, které jsou v práci detailněji rozebrány. Oba myslitelé se staví proti všezahrnujícím konceptům západního myšlení a zdůrazňují důležitost vztahu k transcenci, která jedince odkazuje k vyšší realitě a vyvazuje ho ze svazující sobeckosti jeho existence. Práce uvádí i Lévinasovy argumenty proti Kierkegaardově filosofii a naznačuje, jak by mohl dánský filosof odpovědět na tuto kritiku. Opakujícím se motivem je i souvislost mezi povinnostmi (etickou či náboženskou) a osobní svobodou, které oba myslitelé vnímají jako úzce spjaté. V závěru práce je rozebrána důležitost lásky pro naplnění těchto povinností a také vztah mezi láskou k Bohu a etickým vztahem mezi lidmi, které se podle určitého chápání etiky v Kierkegaardově díle mohou dostat do rozporu, zatímco v Lévinasově pojetí vylučuje láska jakékoli porušení etických zásad.

Abstract

The bachelor's thesis „The Relationship Between Ethics and Faith in Søren Kierkegaard and Emmanuel Lévinas“ deals with the relationship of an individual to other human beings and his or her relationship to God, or transcendence. It closely examines mutual dependence of the two relationships and their existential implications for the individual, who vainly seeks self-understanding and self-fulfillment in the temporality and finiteness of the world. While Kierkegaardian ethics is subordinated to the absolute claim of faith, Lévinas ascribes absolute authority to ethics. Kierkegaard's "teleological suspension of the ethical" is particularly problematic and Lévinas rejects this notion as immoral. However, the confrontation of their conflicting views reveals numerous analogies and commonalities, which are discussed in more detail below. Both thinkers resist the all-embracing concepts of the Western thought and emphasize the importance of relationship to transcendence, which relates the individual to a higher reality and frees him or her from restraining selfishness of being. The thesis includes Lévinas's objections to Kierkegaard's philosophy and suggests an answer to this critique that the Danish thinker might offer. The connection between duty (ethical or religious) and personal freedom is a recurring theme throughout the work. Both philosophers view the two as closely inter-connected. The final part examines the significant role of love in the fulfillment of those duties; and the relationship between the love for God and an ethical relationship to people, which may possibly be in a conflict according to a certain Kierkegaardian understanding of ethics, while in Lévinas's view, love excludes any violation of ethical principles.

Klíčová slova

etika, víra, Soren Kierkegaard, Emmanuel Lévinas, transcendence, existence, Já, Jiný, Stejný, povinnost, odpovědnost

Keywords

ethics, faith, Soren Kierkegaard, Emmanuel Lévinas, transcendence, existence, Self, the Other, the Same, duty, responsibility

1. Úvod

Etika a víra

Vztah etiky a víry je na obecné rovině nanejvýš problematický. Vystávají v něm otázky po vzájemné podmíněnosti či nepodmíněnosti, prvotnosti jednoho či druhého, relativnosti a absolutnosti a také souvislosti mezi člověkem a Bohem ustanoveným řádem. Tato práce se v rámci tohoto tématu však výrazně omezuje, a to na velice osobité a specifické pojetí vztahu etiky a víry u dvou autorů; Sorena Kierkegaarda a Emmanuela Lévinase. Je tedy třeba zmínit, že originalita těchto svérázných myslitelů může celé prosvětlování vzájemného vztahu etického a náboženského zproblematizovat: zatímco totiž Kierkegaard chápe etiku jako sféru jistého a obecného (kterou může subjekt překročit ve jménu „vyšší povinnosti“), u Lévinase je etika prapůvodní a nezměnitelnou skutečností, která zavazuje jedince k odpovědnosti, narušuje jeho jistotu v bytí a odkazuje ho výše k neuchopitelnému. Později se však ukáže, že jejich myšlení vykazuje mnoho podobností, které se skrývají za jejich odlišným filosofickým idiolektem, a že za zdánlivě protichůdnou eticko-náboženskou terminologií směřují oba myslitelé v myšlenkách k podobnému cíli, který má přivést jedince (a v důsledku celou společnost) k osobní svobodě a zodpovědnosti.

Kierkegaardovo dílo se dá chápat jako apologie křesťanství, která staví do protikladu povrchní formálnost všeobecné křesťanské teologie a neopakovatelnost subjektivního prožívání víry. Teprve subjektivita je podle Kierkegaarda „pravdou“, kterou nelze přijmout z žádného systému vnějších (etických ani jiných) pravidel, ale která vyvěrá z hlubin niternosti. Jeho „etika“ představuje jen soubor univerzálních mravních principů. Ty jsou sice platné, ale pokud je pochopíme absolutně jako nejvyšší autoritu pro lidské jednání, potom se pro jedince stávají *překážkou* na jeho cestě k Bohu i k sobě samému.

Lévinasova etika se jeví jako radikálně jiná. Pro něj je zase *absolutně a univerzálně platná* a jakýkoli pokus o její relativizaci otevírá prostor k násilí a amorálnosti, kterých se stalo lidstvo již několikrát v historii svědkem.

Setkání člověka (coby subjektivity) s druhým člověkem – tedy s druhou Tváří – zakládá absolutní platnost etického imperativu „Nezabiješ“ a tvoří pevný, až neotřesitelný základ mravní odpovědnosti a smysluplné komunikace. Náboženské víře jako takové již není ponechán příliš velký prostor – spíše se zdá, jako by byly specifické funkce víry přeneseny na etiku.

Již tento stručný úvod naznačuje, že po odpovědi na otázku vzájemné závislosti etické povinnosti a víry (či autonomie každé z obou) budeme muset pátrat. Pokusíme se však podle možností vyjasnit dvě základní otázky:

Zprvé, do jaké míry potřebujeme etiku a zásadovost v plnění etických imperativů pro svůj vztah k Bohu, tj. je etika fundamentální součástí náboženského vztahu? (Linie Lévinasova myšlení.)

A zadruhé, neodsouvá individuální víra na rovině já-Bůh etiku coby vztah k druhým zcela mimo nutnou dimenzi náboženského? Vyplývá vůbec z takto subjektivně pojaté víry nutnost plnit etické závazky vůči druhým, nebo je etika čistě normativním společenským prostředkem, který se může dostat do rozporu s Boží vůlí?

Při odpovídání na tyto otázky se budeme zároveň zabývat tím, jakou roli hraje víra a etika v hledání vlastní svobody a identity, protože právě to bylo jedním z předních zájmů jak Lévinase, tak i Kierkegaarda.

Kierkegaard a Lévinas vs. západní filozofická tradice

Søren Aabye Kierkegaard (1813 – 1855) a Emmanuel Lévinas (1906 – 1995) reprezentují jako křesťan a žid jinou filozofickou i náboženskou tradici. Dělí je od sebe téměř jedno století a jejich dílo reaguje na zcela jiný společensko-politický kontext. Co však oba dva nezpochybnitelně sdílejí, je výrazné nadšení pro filosofii, kritický postoj k tradici, touha po reformě filozofického myšlení, důkladná znalost Bible či jiné židovsko-křesťanské literatury a důvěrný osobní vztah k etickým a náboženským otázkám.

V jejich dílech velmi silně zaznívá odpor k objektivizujícím teoriím dosavadní filozofické tradice, které mezi sebou zápolí o výsadu představit jedinou objektivní pravdu a které člověku k pozastavení, zapochybování a zamyšlení nad dosavadními názory a k přehodnocení sebejistoty, se kterou moderní doba přistupuje k otázce pravdy. Vybízejí

k duchovní transformaci a k hledání sebe sama. Kierkegaard odrazuje od planého filozofování, které pro něj ztělesňoval Hegel se svým idealismem. Lévinasovi byla zase trnem v oku Heideggerova fundamentální ontologie. Západní filosofie neponechává dostatečný prostor pro transcendenci – což je pro Lévinase i Kierkegaarda zcela zásadní rozměr, který se snaží do filosofie vnést. Kierkegaardovi na idealistické západní filosofii vadilo, že zanedbává význam jedinečnosti filozofujícího subjektu.¹ Lévinasovi to, že neponechává dostatečný prostor pro absolutní jinakost druhého člověka – v podstatě je tedy terčem jejich kritiky podobný nedostatek dosavadního filosofického smýšlení. Nutno ale podotknout, že oba přebírají četné prvky kritizovaných pozic, které také konstruktivně integrují do svých úvah: Lévinas se nechává inspirovat Husserlovou intencionalitou, Heideggerovým *Dasein* se svými existenciálními mody a fenomenologickou metodou vůbec. Kierkegaard si osvojuje některé Hegelovy termíny a koncepty, např. dialektiku – zůstává ale vůči svému předchůdci silně kritický.

Ve středu jejich zájmu stál jedinec a oba k němu hledali cestu přímou, nikoli zprostředkovanou temnými a těžko uchopitelnými teoriemi západní filosofie. Jak to vyjádřil Bernhard Casper, západní myšlení mělo a má „*sklon všechno shrnovat do jednoty a v jednotě všechno dohromady také vidět, protože si skutečností jednotlivého nemůže být vůbec jisto, dokud nepochopilo celou souvislost, koneckonců tedy totalitu všeho jsoucího*“.² Tato struktura myšlení, ve které se lidé snaží myslet všechno jako celek, jako Jedno, také vyžaduje jedinou, souvislou a koherentní filosofii, která by tento celek bytí mohla uchopit.³ Lévinas a Kierkegaard však takový způsob filozofování odmítli – oba se odvrátili od všeobsažných systémů spekulativní filosofie, které se snaží veškerenstvo bytí sjednocovat, objektivizovat a systematizovat na úkor *jedinečnosti*, která do ničeho takového, co slibuje objektivní poznání, nemůže být nikdy zahrnuta. Varují před uniformizující tendencí těchto systémů, před intelektuální „totalitou“ západního myšlení, která si činí „mocenský nárok“ na veškerou skutečnost, kterou chce vlastnit, spravovat a lapit do svých schémat. Důrazně varují před lidskou fascinací touto „čistou idealitou“ (tj. spekulativním dogmatismem), která člověka vzdaluje od pravdy, od Boha a od sebe sama.

Ve snaze uchránit člověka před pádem do nekonečných a spleťových uliček abstraktních teorií Kierkegaard úzkostlivě zdůrazňuje specifickou roli individua – která nespočívá v rozsahu jeho filosofického poznání, nýbrž v jeho absolutním poměru k Bohu.

¹ V čisté idealitě se nemluví o jedinečném, skutečném člověku. (viz KIERKEGAARD, Søren. *Nemoc k smrti*, s. 192.)

² CASPER, B. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Oikoymenh, Praha 1998, s. 13.

Tento poměr k Bohu (a vůbec tedy poměr k *pravdě* jako takové) osvobozuje od závislosti na lidských teoriích. Podle dánského filosofa jedinec svým duchovním významem převyšuje všechny univerzální „systémy“, protože má vztah k Bohu (jež toto univerzálně nekonečně převyšuje). Poměrem k systémům se nikdy jedinec nedostane výš, než správným poměrem k sobě a k Bohu. V systému je jedinec nepatrným článkem vesmírného dění, pro Boha je však každý vztah mezi člověkem a Bohem jedinečný a neopakovatelný – každá lidská existence je v tomto ohledu zcela nenahraditelná a nezastupitelná. Tím nejcennějším, co člověk má, je on sám – a tuto cennou jedinečnost mu nemůže žádná teorie odeprít ani poskytnout.

Lévinas staví jako protipól vůči všeobsažným systémům nekonečno, které zakládá etický vztah, umožňuje člověku vymanit se z jeho vlastní konečnosti, překročit svou samotu v bytí a vztáhnout se k transcendenci. Lévinas se tak vymezuje oproti „totalitnímu“ západnímu myšlení – svým pojetím etiky uskutečňuje pokus o prolomení této „tradiční“ filosofické tendence. Slovo „totalita“ má pro něj v jakémkoli kontextu negativní konotace, ať už se mluví o totalitě politických vlád, nebo totalitě filosofického myšlení (neboť obojí spolu podle něj souvisí). Totalitou rozuměl Lévinas jakýsi metafysický, unifikující a univerzální koncept, který se zakládá na intencionalitě a vědomí „Já“. Já se obrací k objektům okolního světa a nekompromisním způsobem je „pohlucuje“ do vlastního, sebe-středního světa imanence, který zahrnuje všechny věci neschopné vzdorovat této „pohlčující tendenci“ vědomí. Tato totalita imanentního světa se podobá tomu, co Kierkegaard nazval „danost“. Všechny uchopené věci se stávají součástí vnímajícího člověka (tj. tyto věci mohou být člověkem smyslově zakoušeny, vlastněny a kontrolovány – a takto jaksi uchopeny a metafysicky usebrány v jeden celek, který Lévinas nazývá „Stejně“).

Zcela zásadní průlom pro tento způsob bytí nastává při konfrontaci s druhým člověkem, který díky své „absolutní jinakosti“ nemůže být vlastněn ani uchopen – tedy vzdoruje naší pohlčující tendenci a „narušuje“ svou nedostupností náš imanentní svět. Tehdy začíná Lévinas hovořit o etickém vztahu, který spočívá právě v respektování jinakosti druhého člověka, uznání jeho nezávislosti a odlišnosti od našeho „světa“, jenž shrnuje všechny vlastnitelné objekty a propůjčuje jim atribut jakési metafysické „stejnosti“. „Stejně“ a „Jiné“ bude jednou ze základních polárních dvojic (metafysických principů), jež umožní Lévinasovi vysvětlit metafysický aspekt etiky. Dvojice „stejný-jiný“ bude souviset s dvojicí „Já-Druhý“, jež je základní podmínkou etického vztahu. Přítomnost druhého člověka, jež se vzdorovitě vymyká mému „vlastnění“, vyzývá člověka k plnému uznání a respektu jeho

³ Ibid.

jedinečnosti a neuchopitelnosti. V tomto kontextu povstává etická odpovědnost, která umožňuje jakýsi únik ze subjektivního, poznatelného světa a navázání vztahu k „absolutně jinému“ (jež je předmětem univerzální lidské „metafysické touhy“).

Srovnání Kierkegaarda a Lévinase může vést k zajímavým závěrům, které nám pomohou vyjasnit význam etiky a víry při hledání sebe sama. Vztah k transcendenci, který se uskutečňuje skrze etiku či skrze víru, bude mít zásadní význam pro vztah člověka s sobě samému; a to je jedno ze základních poselství jejich filosofie. Jejich myšlení čerpá inspiraci ze starých náboženských spisů, námětů západní filosofie a světových literárních děl.

Víra bude muset být objasněna proto, abychom mohli pochopit, proč etika získává své opodstatnění teprve v kontextu víry, anebo proč etika v určitém smyslu víře předchází.

Lévinas i Kierkegaard však nekladou náboženské principy na počátek svého zkoumání jako axiomy, nýbrž začínají (alespoň ve svých filosofických spisech) u bytostné zkušenosti jedince a skrze reflexi postupují k otázkám určení vlastního bytí, až skrze etiku dospívají k otázkám transcendentním zkušenostem a k víře. Vtahují filosofii do židovsko-křesťanského kontextu, v němž filosofie může klást i takové otázky, které ji přesahují a na které nemůže najít odpověď v rámci svých hranic, v mezích rozumu. Ve své filosofii vyčleňují prostor pro transcendenci a nepoznatelnost. Podle Lévinase je setkání s transcendencí zprostředkováno přítomností druhého člověka, což nám umožňuje najít vztah k absolutnu už v jeho etické dimenzi, která je tímto povýšena na nejvyšší úroveň a nabývá té stejné důležitosti, jakou Kierkegaard připisuje až teprve náboženskému existenčnímu stádiu.

Kierkegaard pojímá uskutečnění lidského vztahu k Boží transcendenci jako vědomý „skok“ člověka z racionality do „absurdna“, v němž člověk překračuje empirické a faktické danosti, pravidla a jistoty a v paradoxu víry se plně spoléhá na absolutní, nadřazenou Boží moc. Tento skok je něčím zcela individuálním, co nelze učinit kolektivně ani s pomocí někoho jiného, co nemůže být vyvoláno vnějším podnětem ani přítomností jiného člověka; jde o čistě niternou záležitost, uvědomělou a svobodnou volbou každého jedince. Kierkegaard nadřazuje Boha nad etiku, která ještě spadá do našeho inteligibilního světa, a tím vytváří základ pro své odvážné tvrzení, že z Božího pověření může být člověk ospravedlněn i z přestoupení etických norem a zásad. Etika nestačí k navázání vztahu k transcendenci, k tomu je nutná právě víra, která člověka jakožto jedince staví nad etiku skrze jeho poměr k absolutnu (Bohu). Etika není tím nejvyšším dosažitelným stupněm našeho bytí, ale pouhým

mezistupněm na cestě člověka k plnému rozvinutí a uskutečnění své svobody skrze realizaci konkrétních existenčních možností.

Z výše řečeného vyplývá, že se nemůžeme zabývat etikou či vírou bez důrazu na jejich význam pro člověka jakožto neopakovatelný případ – jako existenci, stojící mimo dosah objektivizujících systémů, jakkoli si tyto systémy připisují univerzalitu, objektivitu, pravdivost, soběstačnost a povšečnost.

Pro Kierkegaard je vykročení ze systému, ale také z etiky, nutnou podmínkou pro dosažení pravého Já, pro Lévinase je překročení etiky nehoráznost. Pokusíme se tedy naznačit, jak by Kierkegaard mohl odpovědět na Lévinasovu kritiku, ve které dánský prorok existence odmítá v teleologické suspenzaci etiky absolutní nárok etické odpovědnosti.

2. Role etiky v ustanovení subjektu: S. Kierkegaard

Začněme od začátku a zamysleme se nad tím, co rozumíme etikou. Etika je pro nás obecně souborem racionálních postojů či obecných pravidel, podle kterých může být posuzováno lidské jednání. Etika se snaží definovat, co je pro člověka dobré. Tato pravidla vždy odrážela lidské chápání dobra a zla, umožňovala člověku posuzovat činy podle neměnných, obecně platných zásad a kladla si za cíl nápravu mravních defektů v jednání.

Z hlediska Kirkegaardova existencialismu je etika nejen řešením sociálních vztahů, ale především představuje jakýsi „vyšší“ ideál existence, jenž umožňuje jedinci rozvíjet sebe sama právě skrze přijetí obecných pravidel. Etika (a víra) není druh omezování ani sebezapírání, nýbrž způsob, jakým člověk-jedinec plně realizuje možnosti své existence a svobody, zatímco „objektivizující teorie“ spekulativní filosofie odvádí člověka od jeho pravé podstaty a vrhá mlhu nejasnosti na pravý smysl jeho žití. Kierkegaardovy spisy se snaží zastihnout člověka v jeho duchovním tápání a přivést ho nazpět do jeho nitra, kde nachází cestu k hledané pravdě. Filosofující subjekt je učiněn středem zájmu: není pasivním pozorovatelem, není nezaujatým „vypravěčem“, který se v metafysických úvahách snaží zachytit podstatu univerza. Jedinec (*Enkelte*) je hlavním aktérem, je tím jediným, na čem ve filosofii i náboženství skutečně záleží, a jeho cesta k pravdě je dramatickým zápasem mezi povýšenou sebejistotou a úzkostným odevzdáním – pokorným postojem, který respektuje

nedostupnost pravdy, čímž ji paradoxně nachází. Právě jedinci je určeno poselství v Kierkegaardových (a Lévinasových) spisech.⁴

2. 1. Význam a původ Kierkegaardovy bázně a chvění

Kierkegaard se v křesťanském duchu pokory a vědomí částečnosti lidského poznání snažil zpochybnit schopnost spekulativní filosofie nalézt univerzální pravdu skrze racionální argumentaci. Hledá pravdu a základ etické odpovědnosti v subjektivitě (*Subjektivitet*), v niternosti (*Inderlighed*). Člověk by se neměl oddávat s jistotou a nadšením filosofickým teoriím, k pravdě se totiž přistupuje zcela opačně, s *bázní a chvěním*⁵, které popisuje ve stejnojmenném spise. „Bázeň a chvění“ odkazují k existenčnímu postoji, který se vyznačuje pokorou, určitou nejistotou a posvátným strachem, které jsou přiměřené tváří v tvář majestátu Pravdy.

Spis *Bázeň a chvění* (1843) s podnázvem *Dialektická lyrika* byl napsán pod pseudonymem Johannes de Silentio, který dle jeho vlastních slov v předmluvě není žádným filosofem, ale jen „*takovým zvláštním písařem*“⁶, který žádný nový filosofický systém nepředstavuje, ani se nehlásí k žádnému existujícímu. Autor se tímto trochu s pokorou a trochu s ironií distancuje od ambiciózních filosofů, kteří vydávají své systémy za pravdivé a ucelené – podle Kierkegarda však s přílišným sebevědomím a podezřelou jistotou.

„*Spisovatel této knihy rozhodně není filosofem, „systému“ neporozuměl – jestli vůbec existuje, nebo zda už je hotový; jeho chabé hlavě stačí představa, jakou asi musí mít dnešní lidé úžasnou hlavu, když mají všichni takovou ohromnou myšlenku.*“⁷ Kierkegarda nezajímalo budování metafysických a gnoseologických systémů. Jeho originální způsob myšlení inspiruje celé generace budoucích myslitelů a pokládá základy filosofie existence. Svým neakademickým vyjadřováním navíc dráždí své erudované současníky – řečnické obraty, stylistická rafinovanost a složitost pro něj byly méně důležité než snaha předat své poselství modernímu člověku. Jeho styl kombinuje záhadnost, šokující upřímnost a napětí –

⁴ „Člověče, k němuž hovořím, stalo se něco takového i tobě?“ (*Bázeň a chvění*, s. 20.);

„Je veliké, když básník vynáší tragického hrdinu lidem na obdiv a odváží se říci: plačte nad ním, zaslouží si to (...) Ale nadevšecko větší je, když se rytíř víry odváží říci i tomu šlechtnému člověku, který nad ním zanařká: nade mnou neplač, raději plač sám nad sebou.“ (*Bázeň a chvění*, s. 57.)

⁵ Tyto termíny jsou přejaté z Bible, NZ:

„s **bázní a chvěním** uvádějte ve skutek své spasení.“ (F 2,12)

„Služte Hospodinu s **bázní a** jásejte s **chvěním**.“ (Ž 2,11)

„Ta žena věděla, co se s ní stalo, a tak s **bázní a chvěním** přišla, padla mu k nohám“ (Mk 5,33)

„Přišel jsem k vám sláb, s velkou **bázní a chvěním**.“ (1K 2,3)

⁶ *Bázeň a chvění*, s. 9.

jeho strategie je vzbudit pozornost šokem, nikoli estetickou přitažlivostí básnických děl, které květnatým a stylisticky poutavým způsobem opěvují lásku a statečnost dávných hrdinů.

Kierkegaard si je vědom účinku, které jeho dílo vyvolá, a úspěšně předpovídá svůj neúspěch u čtenářů, kteří podle jeho slov vyhledávají jen to, co lze „*při poledním odpočinku pohodlně prolistovat*“⁸ - anticipace výsměchu a kritiky ho však neodradí od realizace svého záměru. *Bázeň a chvění* je dílo s hlubokým významem skrytým za poněkud enigmatickým a nepřímým vyjadřováním – Kierkegaard měl za to, že nejhlubší etické a náboženské pravdy nemohou být sděleny přímo, nýbrž vyžadují kreativitu a invenci autora, stejně tak vstřícnost a otevřenost čtenáře, který musí být ochoten hledat za slovy skrytý význam a nepodléhat svodům pohodlnosti.⁹

Jeho doba, tj. 19. století, která představovala obrovský rozmach vědění, zároveň však zapříčinila odvrát lidí od dilematu vlastní existence - lidé *už zapomněli, co znamená existovat a co znamená niternost*¹⁰, zapomněli, že je to v podstatě totéž. Kultura slepého obdivu k dávným hrdinským činům zaznamenala v křesťanské společnosti triumf nad vědomím vlastní důležitosti, významu osobního risku a úzkosti.¹¹ Idealizované, květnaté a obdivné řečnění básníků zatlačilo do pozadí chmurné a dramatické stránky skutků, při kterých oni opěvovaní hrdinové ve strhujícím zápase rozumu a víry čelili drásající úzkosti a nejistotě¹². Svět zapomněl na to, co znamená pravé křesťanství¹³. Přívratem ke spekulativní filosofii lidé vyměnili svou jedinečnost za jakousi neosobní formu existence. Možnost vlastní volby vyměnili za hromadění informací z příruček, přejímání zautomatizovaných klišé, memorování frází, akademických pouček a citátů – své vlastní kritické myšlení vyměnili za oddanost zmechanizovaným a neautentickým postojům, které nahrazují náročné rozhodování nutné k určování vlastního bytí.

Z Kierkegaardových spisů zaznívá smutek a zklamání nad upadlou duchovností jeho doby, Kierkegaard trápilo zcela zásadní nepochopení podstaty křesťanství, které mnozí považovali za kulturní či rodinné dědictví, společenskou konvenci, či přijetí převládajícího

⁷ BaCh, s. 9.

⁸ Ibid.

⁹ *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, s. 257.

¹⁰ *Concluding Unscientific Postscript*, s. 242: „If it is the misfortune of the age to have forgotten what inwardness means and what it is to exist, the important thing is especially to get as close as possible to existence.“

¹¹ *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, s. 258: „Kierkegaard believed that the cultural triumph of Christianity had effaced the primitive meaning of Christianity. A religious identity whose acquisition once entailed great risk had become a matter of merely being born to Christian parents in a Christian nation.“

¹² „Z Abrahamova příběhu se vynechává úzkost.“ (*Bázeň a chvění*, s. 24.)

¹³ *Okamžik*, s. 131: „Že my, že „křesťanstvo“ si naprosto nemůže přivlastňovat zaslíbení Kristova, neboť my, „křesťanstvo“, nejsme tam, kde Kristus a Nový zákon žádají, abychom byli, máme-li být křesťany.“

společenského kréda – křesťanství však spočívá v niternosti a je specifickým postojem každého jedince, absolutním vztahem k Absolutnu. Víra je naprostá rezignace jedince tváří v tvář této síle, která ho ustanovila ve světě takového, jaký je. Během svého života Kierkegaard neváhal ostře napadat a kritizovat učení dánské církve, která podle něj podstatu křesťanské víry a povolání vůbec nepochopila. Jeho odhodlanost předat své poselství lidem bylo silnější než strach z neúspěchu – Kierkegaardovi nešlo o to, aby zapadl mezi své současníky, aby vytvořil labyrint abstraktních filosofických úvah. Toužil vytrhnout čtenářstvo z duchovní letargie a přivést člověka k zamyšlení nad vlastní jedinečností a smyslem. Lidé už zapomněli, co to znamená existovat jako lidská bytost, a bylo nutné jim to připomenout. Význam křesťanské víry zůstal nepochopen. Příslušnost ke křesťanství není jen společenská maska, ani pohodlná konvence, ani pouhé bezpečné zázemí v komunitě, a proto se Johannes de Silentio pouští do barvitého vykreslování niterné bolesti, úzkosti a zděšení, kterým musel projít otec víry, Abraham, při následování Boží vůle.

Pravda je dostupná každému člověku, nejen vzdělaným akademickým kruhům zasvěcujícím svůj život studiu metafysických systémů. Pokud je křesťanství pravdou, pak nemůže být esoterickou oblastí pro pár vyvolených, nýbrž musí být univerzálně dostupné všem lidem bez ohledu na úroveň jejich filosofického vzdělání. Křesťanství, náboženství a znalost „toho nejvyššího“ není vůbec výsadou církve, jeho podstatě může porozumět každý, neboť i ten „nejméně důležitý“ člověk se může svěřit do rukou Prozřetelnosti a zaujmout správný vztah k Pravdě, Bohu a sám k sobě. Cesta k pravdě vede skrze subjektivitu.

2. 2. Kierkegaardův pojem rezignace

Po té, co je takto zavržen objektivizující německý idealismus i předpoklad poznatelnosti pravdy na základě rozumu, stojí Kierkegaard před nelehkým úkolem obhájit svůj radikální odvrát od dosavadní tradice a vysvětlit cestu k pravdě skrze subjektivitu. Člověk, jakožto jedinečná existence stojící v absolutním poměru k Bohu, může svůj vztah k etice určovat sám, etiku může uchopit, pochopit a zaujmout k ní racionální postoj - vztah k Bohu však rozumem ani etikou zprostředkovat nelze. Navázán může být jen skrze víru, pokoru a rezignaci, ve které jedinec uznává Boží transcendenci, nedostupnost a neuchopitelnost¹⁴. Kierkegaard musí

¹⁴ V *Nemoci k smrti*, s. 197 Kierkegaard opěvuje Sókratovu nevědomost, která byla druhem bázně před Bohem, bázně před jeho nepoznatelností a majestátem – právě díky tomu byl však uznán „nejvíce vědoucím ze všech“, protože uznal nepoznatelnost nepoznatelného a v tom se pravdivému poznání ještě více přiblížil.

vysvětlit, jak může víra vyžadovat suspenzaci etiky (tj. subordinaci etiky pod víru), a proč je to důležité pro jedince jako takového.

Člověk nemůže mezi sebe a pravdu postavit žádnou filosofii, musí se za ní vydat sám; a to navíc nejistým a riskantním způsobem – jak historie, tak filosofie (a vůbec všechny formy objektivní „danosti“), představují pouze bludné cesty za pravdou. Jedinec se do tohoto riskantního podniku vrhá zcela osamocen, „nahý“ a neozbrojený jistotou ani sebevědomím. Tato nejistota a nahota spočívá v naprosté rezignaci na vše, co člověk považoval za jisté a dané. Kierkegaard tím říká, že na cestě za pravdou je nutno vzdát se každé takové opory (ať už v „obecně“, tak v druhých lidech) a předstoupit před ní ve své jedinečnosti¹⁵. Naznačuje, že neexistuje žádná spolehlivá a „bezpečná“ cesta, pouze riskantní a nejistá, naplněná posvátnou bází a úzkostí. Chce-li člověk vše získat, musí také vše riskovat.

To vysvětluje, proč Kierkegaard nepřisuzoval žádnou důležitost „systémům“ a snažil se od nich člověka odvrátit – takto nabyté „teoretické“ jistoty totiž paradoxně člověka vzdalují od jeho cíle. S poslušností systémům na sebe jedinec pouze nakládá překážky na své cestě k uskutečnění vlastního já. Každá sebejistá teorie se stává clonou, přes kterou nemůže jedinec spatřit světlo pravdy. Jedinec hledající pravdu se musí stát osamoceným subjektem, ponechaným bez pomoci uprostřed prázdna, obklopen posvátnou bází a uzavřen ve své niternosti. Jedinec je vyzván, aby opustil svůj svět jistot a opěrných bodů, ke kterým se upíná ve zmatku světského dění. Je vyzván, aby se vrhl s důvěrou do nekonečné, neprozkoumané propasti. Tento „skok“ je významným úkolem každého člověka. Učinit skok do „neznáma“ znamená opravdově poznat – zatímco zůstat stát na zdánlivě pevných a poznatelných základech znamená setrvávání v nevědomosti.

Příkladem takovéto rezignace je právě příběh Abrahama z Gn 22:1-18¹⁶, který bude osou celého spisu *Bázeň a chvění* a na jehož základě bude Kierkegaard vysvětlovat význam jednotlivých kroků víry a jejich vztah k etice. Tento příběh si Kierkegaard zvolil tak, aby mohl na dramatickém konfliktu náboženských a etických závazků ukázat nejenom vztah nejen etiky a víry, ale také víry a jedince, který v etice nenachází útočiště a musí se v dramatické chvíli rozhodovat mezi upřednostněním svého vztahu k Bohu, anebo svého vztahu k člověku (svému synovi) podle pravidel etiky. Člověk, který upřednostní etiku (obecně), vědomě uznává její nadřazenost nad svou jedinečností, vzdává se sám sebe v její prospěch a tím ztrácí

¹⁵ *Bázeň a chvění*, s. 69: „...jako rytíř víry, který ve své vesmírné osamocenosti nezaslechne lidského hlasu a se svou strašlivou odpovědností kráčí sám a sám. Rytíř víry je odkázán pouze sám na sebe.“

¹⁶ Gn 22,1-18.

možnost získat sám sebe. Na duševním zápase, který se odehrává v Abrahamově nitru, ukazuje Kierkegaard význam *bázně a chvění* jedince na cestě víry, které se dostávají ve chvíli, kdy mu i etika přestane být oporou.

2. 3. Subjektivita a etika: jedinec a obecno v *Bud' - anebo*

Pojetí etiky Sørensa Kierkegaarda bude potřeba vysvětlit v kontextu třech životních stádií či „existenčních forem“, které Kierkegaard popisuje ve svých pseudonymních spisech, zejména pak v *Bud'-anebo* (estetické a etické stádium) a ve spise *Bázeň a chvění* (etické a náboženské stádium). Při popisu stádií nelze přehlédnout skutečnost, že pro Kierkegaarda je ústřední kategorií právě jedinec – jedinečná, konkrétní existence, která na cestě ke svému uskutečnění (skrže životní postoje) upadá do hlubokého zoufalství sama nad sebou. Toto zoufalství, které pramení právě z reflexe vlastní neschopnosti stát se sebou, poukazuje na vnitřní nesoulad či nepoměr, který představuje jakousi trhlinu v lidském já, jež musí být zacelena – má-li se jedinec sebou stát.

V návaznosti na Sókrata, onoho „starověkého prostého mudrce“, jenž byl jeho vzorem a učitelem, se i Kierkegaard snažil přivést člověka k duchovnímu probuzení¹⁷, usvědčit člověka z nevědomosti, vlastního zoufalství ukrytého v nitru. Zoufalství je nekonečná lidská „přednost“, díky níž si člověk může uvědomit závažnost vlastní existenční situace, zároveň však ta nejstrašnější „nemoc“ ducha¹⁸. Právě zoufalství má v jedinci probudit touhu po vztahu k *sobě samému*, po vztahu k *pravdě* a k *Bohu* – což je vlastně v jeho pojetí totéž. Jak říká ve *Skutcích lásky*¹⁹: „*možná teprve zoufalství naučí zoufalce poměru k Bohu*“. A tak právě zoufalství je spouštěcím mechanismem existenčního hledání a sebe-nalézání, zoufalství, které odkrývá lidskou niternou touhu po vlastním uskutečnění. Kierkegaard poukazuje na nezbytnost etického „mezikroku“ na cestě k naplnění této nejniternější lidské potřeby a touhy, i když se bezprostřední (neetická) smyslová existence na první pohled může zdát lepší, lákavější a přínosnější pro naše okamžité štěstí. Právě konflikt mezi tím, co je obecně prospěšné, a tím, co je prospěšné pro konkrétního jedince v konkrétní situaci, bude v centru Kierkegaardova zájmu. Vztah *konkrétního a obecného*, vztah jedince a etiky, bude pro

¹⁷ Sókratovský motiv „péče o duši“ je u Kierkegaarda transformován na „péči“ o vlastní duchovní podstatu, reflexi na Já, které je věčným principem ustanoveným božskou silou a o které člověk usiluje skrže etické sebeurčování a skrže víru.

Jinde o Sókratovi říká: „Ty šlechtný, prostý muži starověku, tys jediný *člověk*, kterého s obdivem uznávám za myslitele...“ (*Okamžik*, s. 246).

¹⁸ „Zoufalství“ je jeden z klíčových pojmů Kierkegaardovy filosofie, který podrobně analyzuje v *Nemoci k smrti*.

¹⁹ *Skutky lásky*, s. 88.

Kierkegaardova jedním z klíčových problémů. Jaký postoj má jedinec (který je zcela unikátní a konkrétní existencí) zaujmout vůči obecným principům? Co tím získá, nebo naopak ztratí?

2. 4. Estetické vs. etické stádium (*Bud' – anebo*)

Každý jedinec je neopakovatelnou syntézou protikladných určení, která byla na začátku Bohem ustanovena a následně dostala svobodu v určování sebe sama. Každý tak stojí „*sám před Bohem*“ ve své odpovědnosti za svůj stav, které nemůže být zproštěn,²⁰ neboť úkolem každého je stát se sebou, tj. „*spočinout průhledně v moci, jež jej určila*“²¹, a každý má skrze reflexi na vlastní zoufalství možnost tento úkol odhalit a zhostit se ho se vši vážností, která náleží takovému stavu.

Kierkegaardovy filosofické spisy napsané pod pseudonymem popisují životní cestu jedince k sobě samému přes jednotlivá existenční stádia. Ve spise *Bud'-anebo* Kierkegaard (skrze ústa Viktora Eremity, „Autora A“ a „Autora B“) vysvětluje rozdíl mezi „estetickým“ a „etickým“ životním postojem.

Estetickou existenci charakterizuje prostá smyslová, nahodilá a v čase roztržštěná honba za stále novými smyslovými prožitky, které po dosažení uspokojují bezprostřední žádost a po svém naplnění ztrácejí smysl i veškerou hodnotu. Estetický život je nejnižším způsobem existence, ve kterém se člověk může nacházet (a každý se v průběhu svého života v tomto modu existence nutně nachází). Tato existenční fáze je typická „odcizenou existencí“ pod nadvládou smyslnosti, ve které si jedinec „poeticky utváří“ svou vlastní realitu, což mu zabraňuje plně se vztahovat ke skutečnosti, jež je zcela nezávislá na jeho subjektivních představách a fantaziích. Tato forma existence neumožňuje člověku najít trvalé hodnoty, uzavírá ho v bludném kruhu konečnosti a časnosti. Život estéta (který je ve spise reprezentován osobou svůdce) je „sumou navzájem se odpuzujících okamžiků bez jakékoli souvislosti“, které se jedinec snaží udržet nekonečným opakováním. Sled pomíjivých smyslových prožitků neumožňuje jedinci najít žádnou kontinuitu v čase. Navzdory jakékoli intenzitě a frekvenci zážitků se však člověk nedokáže zbavit vědomí, že je v něm cosi věčného, čeho „*se člověk nikdy nezabaví, ani na věky věků ne; nemůže to jednou provždy od sebe odhodit – nic není nejnemožnějšího!*“²²

²⁰ *Nemoc k smrti*, s. 126.

²¹ NkS, s. 124.

²² NkS, s. 126. (Cf. Kaz 3,11: „On všechno učinil krásně a v pravý čas, lidem dal do srdce i touhu po věčnosti.“)

Estetický (tj. eticky indiferentní) postoj nedokáže potlačit vědomí trvalé platnosti vlastního Já, vědomí věčnosti, které v člověku probouzí touhu po vyšším existenčním stavu a uskutečnění sebe sama jakožto ducha (*Aand*).

„V životě člověka nastane okamžik, kdy bezprostřednost jakoby dozraje a kdy si duch žádá vyšší formu, kdy chce uchopit sám sebe jako ducha. Jako bezprostřední duch člověk souvisí s celým pozemským životem a nyní se chce duch jakoby usebrat z této rozptýlenosti a proměnit se sám v sebe. Osobnost si chce uvědomit sebe sama ve své věčné platnosti.“²³

Opomíjení duchovního principu vede k „trýznivému rozpolcení“ já a k pocitům hlubokého zoufalství a těžkomyslnosti nad svým stavem. Člověk, jenž reflektuje toto zoufalství a tuší jeho příčinu, je vyzýván k tomu, aby se se vši vážností postavil před otázku své existence a hledal své naplnění mimo bezprostřední smyslovost. Čím více se jedinec odvrací od smyslového světa bezprostřednosti a uzavírá se do svého nitra, tím více rozvíjí sebeuvědomění a prohlubuje vlastní niternost. Niternost subjektu, která se po estetickém nenaplnění otevírá etice a víře, nachází cestu sama k sobě a směřuje k existenciálnímu znovuzrození. Jedincovo Já, které je duch²⁴, nemůže být nalezeno ve vnějším, smyslovém světě kolem, který nabízí jen nekonečný sled okamžiků. Ani Já není žádný pevně daný koncept, neměnná substance na pozadí vnější proměnlivosti, není dané a stálé, nemůže se oprostit od své smyslové minulosti ani přítomnosti, která ho spoluvytváří. Já musí samo sebe teprve uskutečňovat volbou a přechod od smyslového prožívání k volbě představuje krok do etického stádia. Já každou volbou (tj. etickou volbou) zároveň volí svou vlastní existenci,²⁵ která však není zvolena jednou a napořád, nýbrž vyžaduje opětovné sebeurčování.

Já je dynamické a musí být neustále znovu a znovu uskutečňováno²⁶ – jedinec musí aktivně uvádět konstitutivní protiklady své syntézy v soulad, má-li překlenout svou niternou rozervanost. Tak se i těkavá svůdcova láska může proměnit v manželství, vyšší úroveň lásky, která usebírá všechny roztržité smyslové prožitky v jeden celek a zastřešuje je trvalou hodnotou a platností. Přítomnost prožitku není zatracována ani nepomíjí nenávratně, nýbrž je

²³ KIERKEGAARD, Søren. *Entweder / Oder: Zweiter Teil (Das Gleichgewicht zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit)*: s. 201: „Es kommt da im Leben des Menschen ein Augenblick, da die Unmittelbarkeit gleichsam reif geworden ist, und da der Geist eine höhere Form heischt, da er sich selber als Geist ergreifen will. Als unmittelbarer Geist hängt der Mensch mit dem gesamten irdischen Leben zusammen, und jetzt will der Geist sich gleichsam sammeln aus dieser Zerstretheit heraus und sich in sich selbst erklären; die Persönlichkeit will sich ihrer selbst bewußt werden in ihrer ewigen Giltigkeit.“ (český překlad: Václav Němec)

²⁴ NkS, s. 123.

²⁵ KIERKEGAARD, Søren. *Entweder / Oder*: s. 173-174: „Die Wahl selber ist entscheidend für den Gehalt der Persönlichkeit; mit der Wahl sinkt sie nieder in das Erwählte, und wenn sie nicht wählt, so welkt sie hin in Auszehrung.“

něčím trvale platným uváděna v harmonii s ostatními časnými prožitky a je začleňována do trvalejšího celku v manželství. Jedinec dosahuje syntézy časného a věčného, jež jsou konstitutivními prvky²⁷ jeho Já a v etické volbě získává kromě časnosti také věčnost, aniž by jedno bylo privilegováno na úkor druhého.

Etické stádium je oproti estetickému dalším krokem při stávání se sebou, ve kterém jedinec kromě konečnosti, časnosti a pomíjivosti nachází nekonečno, věčnost a trvalost. Jedinec se staví zodpovědně ke své existenci a dává určení svému bytí, které se skrze akt etické volby pozvedá do vyšší dimenze.

2. 5. Teleologická suspenzace etiky (*Bázeň a chvění*)

Z výše řečeného je zřejmé, že etika je pro Kierkegaarda vyšším stádiem oproti esteticky prožívané existenci. Jedinec by měl uznat její důležitost pro osobní existenční a duchovní vývoj, ve světle poznání, že estetický život neposkytuje člověku možnost naplnit svou palčivou potřebu existenčního sebeuskutečnění. Kierkegaard však nekončí obhajobou etiky, nýbrž pokračuje dále k vyššímu stádiu (náboženskému) a činí etiku jen jakýmsi mezistupněm, „mezistavem“, jenž umožňuje jedinci překlenout propast mezi esteticky prožívanou existencí a stádiem, jež představuje uskutečnění (naplnění) existenčních možností a potřeb člověka. Abrahamův příběh o obětování Izáka je jednou z dominant spisů *Bázeň a chvění*, pro Kierkegaarda je zároveň předmětem obdivu a fascinace. Po „chvalořeči na Abrahama“ však Kierkegaard přistupuje k analýze problémů, jež Abrahamův náboženský čin představuje, a to především z hlediska etiky. Rozbor problémů začíná částí *Problémy první*, v níž hovoří Johannes de Silentio o tzv. „teleologické suspenzaci etiky“, jež činí z příběhu o Abrahamově náboženské oddanosti zdroj pohoršení pro nejednoho zastávce etiky.

Náboženská a etická povinnost

Abrahám dostává příkaz od Boha a v poslušnosti bere svého syna Izáka na horu Mória, kde se ho chystá na oltáři obětovat. Jeho příběh je ukázkou poslušnosti vůči vyšší autoritě, než představuje etika. Kierkegaard naznačuje, že je zde možnost (či snad nutnost?) výjimečně popřít platnost etického závazku, v tomto případě závazku otce vůči synovi a morálního příkazu „nezabiješ“, na popud vyšší autority. Na biblickém příběhu demonstruje existenci „vyšší“ povinnosti, jež je v jakémsi zvláštním, „absolutním“ smyslu nadřazena pravidlům

²⁶ NkS, s. 137.

²⁷ NkS, s. 123: „Člověk je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti, zkrátka syntéza.“

závazným v rámci etické dimenze. Právě Bůh může „požadovat“ po člověku přestoupení etických zásad – tak jako přikázal Abrahámovi obětovat vlastního syna i přesto, že takový čin je zcela eticky nepřípustný. Složitě je však Kierkegaardovo pojetí povinnosti. Na otázku „co je to povinnost?“ si Kierkegaard odpovídá, že je to právě „výraz *pro Boží vůli*“²⁸. Podle této „definice“ je pak etika povinností do té míry, do jaké je totožná s Boží vůlí – avšak ve chvíli, kdy se dostává Boží vůle a etika do rozporu, má člověk jedinou povinnost následovat Boží hlas. V *Problémech druhých* Kierkegaard říká, že „každá povinnost je vlastně povinností vůči Bohu“.²⁹ Není tedy přesné tvrdit, že Abrahám opouští povinnost etickou, aby následoval „povinnost vyššího řádu“, jež nespočívá v etice, nýbrž je redefinována jako plnění Boží vůle. Spíše se zdá, že etická povinnost přestává být *povinností*, protože „*povinnost se stává povinností tím, že se vztahuje k Bohu*“³⁰ – mohli bychom tedy říci, že Abrahám neměl žádnou jinou (či „nižší“) povinnost kromě té, jež se vztahovala k Boží vůli, v tomto smyslu tedy Abrahám žádnou povinnost neporušil.

Přesto můžeme rozlišit u Kierkegaarda dvě roviny povinností, jejichž rozlišení vyžaduje pohled ze dvou různých perspektiv. První je povinnost vůči obecně (která spočívá v dodržování etických pravidel), druhá je povinnost vůči Bohu – to jsou však pouze dvě strany téže mince. „Povinnost etická“ je povinností tehdy, zůstáváme-li ve sféře etiky a díváme-li se na lidský čin z pohledu etika. Druhé hledisko je náboženské. Z etické perspektivy se Abrahamův čin může skutečně jevit jako zločin, protože takto je pojetí povinnosti zúženo na závazky vůči etice (které Abraham bezpochyby porušil). Abrahám byl ochoten rezignovat na veškerý lidský rozum a etická pravidla, jež svědčila jednohlasně proti obětování vlastního dítěte. Jeho *telos* však spočíval mimo etiku. Díváme-li se na povinnost ze dvou různých perspektiv, vzniká nutně mezi povinnostmi v našem příběhu napětí. „Náboženská povinnost“ se nám může jevit z etické perspektivy jako silně nemorální. V příběhu Abraháma se etika a náboženství stávají dvěma oblastmi povinností, jež se dostávají do přímého konfliktu tak, že dodržení jedné znamená nutně porušení druhé a naopak.

Jednou z nejpálčivějších otázek spojených s příběhem je, zda-li toto Boží povolání „ruší“ platnost etických povinností. Pokud etiku přijímáme proto, abychom ji následně „zrušili“ vstupem do religiózního stádia, pak vyvstává otázka po smyslu etiky vůbec – nemůže být toto etické stádium rovnou přeskočeno? Znamená to, že člověk přestupující etické

²⁸ BaCH, s. 52.

²⁹ BaCH, s. 59.

³⁰ Ibid.

zásady by měl být považován za hrdinu? Tato interpretace se stala terčem kritiky, i Emmanuel Lévinas ve svém komentáři ke Kierkegaardově filosofii vyjádřil obavy z popírání absolutní závaznosti etických pravidel³¹. Domnívám se však, že se tyto myšlenky zcela neslučují s Kierkegaardovým chápáním etiky.

Etický zákon přikazuje „nezabiješ“, neznamená to však, že Abrahám vstupem do „religiózního stádia“ získal oprávnění k zabíjení. Zaprvé je třeba zamyslet se nad tím, co je to za podivnou „výsadu“ dostat povolení k něčemu, co člověk považuje za nelidský a hanebný čin. Zadruhé, příběh končí záchranou Izáka a obětováním podstrčeného berana – Abrahám celou dobu věřil v „nemožné“ a důvěřoval Bohu, že po něm něco tak hrozného nebude chtít – zároveň však byl do poslední chvíle připraven tuto oběť učinit. *„Po celou tu dobu věřil, že Bůh od něho nebude Izáka chtít, i když byl zároveň k oběti svolný. Věřil silou absurdna.“*³² Etika přikazuje „nezabiješ“, a tento příkaz je také platný a závazný pro všechny, jelikož vyjadřuje Boží vůli. Je důležité si uvědomit, že chápeme-li Kierkegaardovu etiku (či etiku vůbec) jako statický celek s neměnným obsahem, pak není vždy a neomylně tato „etika“ totožná s „povinností“ (ačkoli je totožná s povinností ve všech případech, kde Boží vůle nenařizuje jinak). Etika je obecná a závazná pro všechny, povinnost je však výraz pro Boží vůli, a pakliže Boží vůle přikazuje přestoupení jakéhosi etického pravidla, pak toto pravidlo přestává být povinností.

Abrahámův čin má tedy vyšší cíl, *telos*, než dodržení etického závazku vůči synovi. Etika je „věc obecná“ a závazná pro každého.³³ *Telos* etiky je etika sama, není tedy nic mimo etiku, co by mohlo být jejím cílem – ani jedinec, jehož (etickou) povinností je rušit sebe ve prospěch etiky, tedy obecna. Podle Kierkegaarda je nejvyšším cílem jedince najít sebe sama, plně uskutečnit možnosti své existence, nikoli plně respektovat a dodržovat etická pravidla. Pokud je nejvyšším cílem člověka sebe-popírání ve prospěch obecna, pak má etika „*stejnou úlohu jako věčná blaženost; ta je na věky i v každém okamžiku toho telos, cíl.*“³⁴ Jedinec však nemůže mít cíl v obecnu, které od něj vyžaduje sebepopírání – jeho *telos* tedy spočívá v něčem jiném: v Boží vůli. Na otázku „Proč to Abrahám dělal?“ odpovídá Kierkegaard: „*Kvůli Bohu, a tím – což je totéž – také kvůli sobě samému.*“³⁵ Tato trochu dvojsmyslná odpověď naznačuje přímou souvislost mezi existenčním seberozvojem a poslušností Bohu –

³¹ LÉVINAS, E. *Existence and Ethics*, s. 28.

³² BaCh, s. 31.

³³ BaCh, s. 47.

³⁴ BaCh, s. 47.

³⁵ BaCh, s. 52.

telos jedince lze tedy vyjádřit dvojným způsobem jako nalezení sebe sama a dodržování Boží vůle. Ve výsledku jsou však tyto dva cíle totožné a nerozlučné.

Máme-li však mluvit o etice, kam ji v tomto schématu zařadíme? Pro kierkegaardovskou etiku není jedinec na prvním místě. Etika od něj naopak vyžaduje přizpůsobení – popření jedinečnosti (tedy alespoň jedinečnosti chápané z perspektivy estetického stádia). A právě tady nacházíme důvod pro nenahraditelnou role víry, pro kterou *je jedinec více než obecno*.³⁶ Z pohledu jedince hledajícího uskutečnění svých existenčních možností nemá etika „absolutní platnost“, protože *není* jeho nejvyšším cílem, když mu neumožňuje dosáhnout tohoto uskutečnění (které naopak jeho nejvyšším cílem *je*).

Kierkegaard mluví jasně, pokud je platnost etiky „absolutní“, pak je Abrahám ztracen – jeho povinností bylo celý život poklidně spočívat v etickém stádiu, dbát na mravní čistotu a nevystavovat se zbytečné úzkosti, kterou vyvolává porušování obecně prospěšných mravních zásad. Pokud je etika „nejvyšší *telos*“ člověka, Abrahamův čin nesmí být opěvován a obdivován, nýbrž zatracen a s odporem zavržen, protože pro něj neexistuje ospravedlnění. Z hlediska etiky je každé přestoupení etiky jen sebestředným prosazováním jedince na úkor obecna a musí být odsouzeno jako nemravné (a obětování vlastního syna je snad nejvyšší myslitelný extrém tohoto typu).

Aby Abrahamův čin měl smysl, musíme na něj pohlížet z jiné perspektivy, pro kterou etika není nejvyšším cílem lidského snažení. Tento „nadhled“ či odstup poskytuje právě (a pouze) víra. Zdvojení perspektivy nám umožňuje spatřit dvojí typ povinnosti – etické a náboženské, problematiku jejich rovnocennosti či subordinace však prozatím ponechme stranou.

Jaký má tedy k etice vztah jedinec? Z pohledu etiky Abrahamův čin není možné nijak obhájit – proto také Abrahám o svém záměru mlčí před Sárrou, Eliezerem i Izákem – nečiní žádný pokus o svou obhajobu. Johannes píše, že „*víra je paradox právě proto, že jedinec jakožto jedinec převyšuje obecno, že vůči němu uplatňuje právo, že mu není poddán, nýbrž nadřazen*“³⁷, ale zároveň hned dodává, že jedinec může toto etično překročit jen tehdy, „*jestliže se mu zprvu jakožto jedinec podřídí*“, tj. musí nejprve uznat jeho závaznost a platnost. Jinými slovy, etické stádium nelze překročit, pokud do něj jedinec nejdříve nevstoupí. Kierkegaard popírá možnost přeskočení etiky na cestě k nejvyššímu cíli lidské existence, zároveň však poukazuje na její nedostatečnost; „*etický Abrahám*“ (tj. Abrahám, který by se zasekl v etickém stádiu a nebyl by ochoten etiku jakkoli porušit) by se připravil o možnost

³⁶ BaCh, s. 47.

³⁷ Ibid.

postoupit na úroveň, jež obecně (etiku) převyšuje a staví jedince jakožto jedince nad něj. Argument pro nedostatečnost etiky by šel shrnout asi takto: jelikož jedinec nemůže sám sebe v obecně najít, nemůže ani etika být jeho konečným cílem (etika nemůže představovat konečné existenční stádium a je třeba vykročit za její hranice).

Na otázku, jestli lze „ospravedlnit“ něco, co se zdá z hlediska etiky neospravedlnitelné, odpovídá sice Kierkegaard záporně (viz *Problémy třetí: Mohl Abrahám eticky obhájit, že svůj úmysl zamlčel před Sárrou, Eliezerem a Izákem?*³⁸). Bez podrobnějšího vysvětlení by ale tato odpověď byla příliš zjednodušující. Kierkegaard popírá pouze to, že jeho čin lze *eticky obhájit*, nepopírá však to, že lze *obhájit*. Abrahamův čin se skutečně nedá ospravedlnit eticky – je ale třeba si uvědomit, že pokud eticky odsuzujeme tento čin, pak ho odsuzujeme z pevně argumentační pozice předpokládající absolutní platnost etiky. Abrahám stojí jakožto jedinec paradoxně *nad etikou*, má svůj vyšší *telos* v plnění Boží vůle a vzhledem k němu (tj. *teleologicky*) *suspenduje* svou etickou povinnost vůči synovi (která není z pohledu víry vlastně vůbec povinností).³⁹ Abrahamův čin je tedy ospravedlnitelný *teleologicky*, nikoli *eticky*.⁴⁰

Povaha Abrahamova činu vynikne ještě lépe, pokud ho postavíme do kontrastu s tzv. „tragickým hrdinou“. Takový hrdina se podle Kierkegaarda snaží dostat závazkům, jež mu etika diktuje. Etika je pro něj nejvyšší autoritou, kterou nelze překročit a jedna etická zásada lze překročit pouze ve jménu nějaké vyšší (opět etické) zásady. Tragický hrdina se při svých činech nedostává mimo teleologii etiky, nýbrž v ní zůstává „uvězněn“ – jeho činy se dají pochopit⁴¹ a oplakávat, vzbuzují v člověku obdiv a soucit. Agamennón obětuje Ifigenii, protože jeho etická povinnost vůči národu je větší než jeho etická povinnost vůči dceři. Etický (tragický) hrdina musí zůstat ve sféře etiky a v žádném případě ji nesuspenduje.⁴² Abrahám se staví paradoxní vírou do absolutního poměru k absolutnu, nikoli do absolutního poměru k etice. Tím se stává „rytířem víry“, pro něhož je etika závazná jen natolik, nakolik se shoduje s Boží vůlí.

³⁸ BaCh, s. 71.

³⁹ BaCh, s. 51: „S Abrahámem je tomu jinak. Svým činem se dostal za veškerou etiku, měl vyšší telos mimo ni a v pomětu k němu etiku suspendoval.“

⁴⁰ Tento závěr bych však také nerada chápala v duchu machiavellistické logiky, „účel svěť prostředky“. To sice v tomto případě může platit, důležité je ale to, že se nejedná o lidský účel, tj. záměr stanovený člověkem samotným, nýbrž výhradně o záměr Boží, který si člověk sám nadiktovat ani stanovit nemůže. Abrahám ze své vůle etiku porušovat dokonce nesmí, ať už je jeho vlastní účel sebevznešenější.

⁴¹ BaCh, s. 76: „Tragický hrdina, oblíbenec etiky, je celým člověkem, neboť vše, co činí, je zjevné, a proto mu porozumím.“

⁴² BaCh, s. 51.

Úzkost pramenící z konfliktu etické a náboženské povinnosti

Přes to, že je Abrahám Bohu bezvýhradně oddán, prožívá hlubokou úzkost pramenící z nemožnosti odstranit konflikt otcovské a náboženské povinnosti. „Z etického hlediska o Abrahámovi tvrdíme, že chtěl Izáka zavraždit, z náboženského hlediska platí, že jej chtěl obětovat. Právě v tomto rozporu spočívá úzkost... ale Abrahám by bez úzkosti nebyl, čím je“⁴³. Tato úzkost má však podle Kierkegaarda zásadní význam pro duchovní růst člověka. Kdyby Abrahamova víra nevyžadovala nikdy ani sebemenší přestoupení etických pravidel, v čem by potom spočíval rozdíl mezi etickým a náboženským stádiem? „Etický“ a „náboženský“ člověk by žil podle naprosto stejných pravidel a náboženské stádium by bylo postradatelné, ba dokonce zbytečné. Etická povinnost by se překrývala s povinností vůči Bohu. Kierkegaard naznačuje, že k posunu do vyššího stádia bude etický člověk muset projít momentem úzkosti (i když se trýznivý pocit nejistoty často z příběhů vynechává). Právě v momentu úzkosti, kdy je Abrahám donucen volit mezi etickým a náboženským, dochází k existenčnímu posunu. Abraham činí volbu, která již nespočívá ve volbě mezi dobrem a zlem, nýbrž mezi Bohem a etikou. Kierkegaard jasně vylučuje, že by bylo pro Abraháma možné uposlechnout Boha a zároveň se neprovinit vůči synovi: Abrahám by mohl (kdyby pochyboval o oprávněnosti Božího příkazu), vykonat „velké věci“ a prokázat moc otcovské lásky, např. v nabídce vlastního života ve snaze zachránit Izákův. „Byl by vrazil nůž do vlastních prsou. Byl by býval světem obdivován a jeho jméno by nebylo zapomenuto“⁴⁴ – takové sebeobětování by se jistě stalo námětem pro mnoho oslavných heroických básní. „Avšak Abrahám věřil a nepochyboval“⁴⁵ – a Boží vůle pro něj byla „absolutní povinností“, které se nedá vyhnout ani eticky oprávněnými argumenty. Svou oddaností Bohu a svou vírou se Abrahám dostal „nad etiku“, jejíž platnost bez zaváhání (ač ne bez úzkosti) „suspendoval“ aby dostal své povinnosti vůči Bohu (a vůči sobě?). Následuje poslušně povinnost vůči Bohu, paradoxně však věří v možnost naplnění obojího, a skutečně na konci příběhu svého syna získává zpět.

Chceme-li tedy odpovědět na otázku, co činí z Abrahamova činu obdivuhodný skutek víry, zatímco stejný čin provedený jiným člověkem za jiných okolností bude právem odsuzován jako zavrženíhodný hřích a chladnokrevná vražda,⁴⁶ pak bychom se měli důkladněji zamyslet nad rolí „paradoxu“, který staví rozumu jakousi neprostupnou zeď kolem

⁴³ BaCh, s. 26.

⁴⁴ BaCh, s. 20.

⁴⁵ BaCh, s. 19.

⁴⁶ BaCh, s. 25, 26.

Abrahámová jednání. Johannes de Silentio přiznává, že Abraháma nepochopí⁴⁷, paradox se totiž pochopit nedá. Abrahám miloval Izáka více než sám sebe, a nic si nepřál víc, než aby Izák žil a aby on sám byl v Izákovi připomínán (zatímco chladnokrevný vrah jen stěží chová ke své oběti jakoukoli míru kladných citů). Paradox u Abraháma se projevuje v podivném rozporu mezi jeho přáním a činem – otec se napřahuje ke smrtelné ráně, zatímco jeho nejhlubším přáním je nechat Izáka žít. Chladnokrevný vrah na rozdíl od Abraháma jistě netrpí touto rozpolceností, nýbrž právě naopak svým činem naplňuje svou touhu a záměr. Abrahám se Izáka vzdává v pohybu nekonečné rezignace, i když paradoxně věří v to, že ho neztratí. Právě tento paradox Abraháma dostává do absolutního poměru k Bohu.

Měl však Abrahám právo postavit se do absolutního poměru k Bohu, a tím se dostat do „relativního poměru“ k etice?

Absolutní povinnost vůči Bohu

Problémy druhé se zabývají právě pojmem „absolutní povinnosti“, tj. povinnosti vůči Bohu. Naší povinností je milovat bližního⁴⁸ a to je povinností právě proto, že se vztahuje k Bohu. Povinnost milovat Boha by nebylo nic než pouhá tautologie, jelikož povinnost se stává povinností právě tím, že se k Bohu vztahuje. Máme-li tedy hovořit o povinnosti, jež je absolutní – již nelze suspendovat, můžeme říci, že je to láska k bližnímu. Kierkegaard tím naznačuje, že povinnost k Bohu má tento hlavní obsah: milovat bližního. Vždyť jak jinak by člověk mohl svou lásku k neviditelnému Bohu projevit? Abrahám musel Izáka nadevše milovat – jak říká Kierkegaard, kdyby ho totiž nemiloval, neměla by jeho oběť smysl. Jeho ochota k obětování syna nebyla způsobena nedostatkem otcovské lásky. Právě naopak, intenzita jeho citu byla tím, co jeho skutek činí zcela nepochopitelným. „Absolutní povinnost může donutit k tomu, co zakazuje etika, ale rozhodně rytíře víry nepřinutí, aby přestal milovat.“⁴⁹

Další vlastností absolutní povinnosti je, že se nedá vyjádřit v obecně. Spočívá totiž v tom, že „jedinec je jedincem“⁵⁰, který obecně převyšuje – Abrahám nemůže vyjádřit ani svou lásku, ani lítost, nýbrž musí mlčet. Touha vyjádřit se v obecně se mu stává pokušením – touha sdílet své trápení, říci Izákovi, jak ho miluje a vysvětlit Sáře svůj nelehký úděl. Tím by se však Abrahám medioval do obecně a nesplnil by úkol, ke kterému byl povolán – neboť ten spočívá v paradoxu, jež se mediovat nedá. Abrahám, který by se vyjádřil, by se stal jistě po

⁴⁷ BaCh, s. 32.

⁴⁸ BaCh, s. 59.

⁴⁹ BaCh, s. 64.

⁵⁰ BaCh, s. 61.

boku Agamennona oplakávaným tragickým hrdinou – učinil by krok zpět do etiky, která po něm vyžaduje zjevnost (vyžaduje po něm, aby řekl Sáře i Izákovi o svém úkolu). „*Pravý tragický hrdina obětuje obecnu sebe sama a vše, co mu náleží. Jeho skutky a každé hnutí jeho nitra náleží obecnu; je zjevný a ve zjevnosti je pravým synem etiky. To však není Abrahámův případ, on nedělá pro obecno zhola nic a tají se. Nyní jsme u paradoxu. Buď jedinec jakožto jedinec smí mít absolutní poměr k absolutnu – a pak není etika na světě tím nejvyšším – nebo je Abrahám ztracen, není hrdinou ani tragickým, ani estetickým.*“⁵¹ Abrahamovou povinností je však mlčet, tajit svůj záměr až do poslední chvíle. Abrahám nemůže hledat kolem sebe útěchu, odpovědnost a tragédii své situace musí nést zcela sám, a nemůže se nikomu vysvětlit. Víra by se mediací do obecna zrušila.⁵² Zásadní rozdíl mezi rytířem víry a tragickým hrdinou spočívá v tom, že tragický hrdina vyjadřuje svým činem obecno a vzdává se sám sebe, zatímco rytíř víry svým činem sám sebe získává po tom, co „ruší“ obecno: „*Tragický hrdina sám na sebe rezignuje, aby vyjádřil obecno. Rytíř víry rezignuje na obecno, aby získal sám sebe.*“⁵³ Tragický hrdina nachází v obecnu útěchu – ví, že jeho čin se děje kvůli obecnu, a že bude ostatními pochopen a litován. Tragický hrdina není ve svém trápení sám – může na svůj čin pohlížet z hlediska etiky stejně jako jeho utěšitelé. Rytíř víry se však musí vzdát i této poslední útěchy, vydat se po „úzké a příkré stezce“, jež se vine nad obecným kamsi do neznáma, a zůstat ve svém činu ostatními nepochopen a odsouzen. „Náboženská perspektiva“ je totiž přístupná jen jemu, neboť pouze on ví o Božím příkazu, který zároveň nemůže do obecna přeložit („mediovat“). S vědomím, že v očích ostatních bude tedy posuzován pouze podle všeobecně sdílené etiky, se musí vydat na osamělou pout⁵⁴. „*Rytíř víry je naprosto a úplně sám*“⁵⁵ – obecno (etika) není na jeho straně, Abrahám je naprosto izolován od světa, jež s ním ostatní sdílejí a jemuž rozumějí. Překročením „obecného světa etiky“ se skrze svůj absolutní poměr k Bohu (skrze paradox víry v absurdno) staví jakožto jedinec nad veškerou etiku. „*Buď tedy existuje paradox, že jedinec jakožto jedinec má absolutní poměr k absolutnu, nebo je Abrahám ztracen.*“⁵⁶

Absolutní povinností Abraháma (a stejně tak každého člověka), je milovat Boha – tzn. milovat i bližního. Lásku k bližnímu neredukuje ale Kierkegaard zdaleka jen na dodržování etiky – a tak naplnění nejvyššího křesťanského přikázání nevyžaduje nutně dodržení etických zásad (jako např. vysvětlit neobvyklý čin svému okolí). Kierkegaard si však na ilustraci zvolil

⁵¹ BaCh, s. 97.

⁵² BaCh, s. 61.

⁵³ BaCh, s. 65.

⁵⁴ BaCh, s. 66.

⁵⁵ BaCh, s. 68.

jeden z nejextrémnějších případů. Abrahám je povolán k tomu, aby „zabil“ a zároveň přitom „miloval“. Etika, která přikazuje „Nezabiješ!“, se stává naopak pro Abraháma pokušením, protože ho „zdržuje od povinnosti“⁵⁷. Pokud tedy příkaz „Nezabiješ!“ zdržuje Abraháma od povinnosti, pak jeho povinností není *nezabít*, ale pouze *milovat* – a tento nárok Abrahám naplnil.⁵⁸

Z toho lze vyvodit závěr, že etická povinnost je absolutnímu nároku víry zcela subordinována a její platnost není absolutní. Etika sice představuje důležitý duchovní posun oproti estetické existenci, nestačí však k tomu, aby jedinec dosáhl svého nejvyššího cíle (tj. aby se stal jedincem). Absolutní a nejvyšší povinností, která jedince staví nad obecnou a umožňuje mu rozvinutí nejnítějnějších možností, je pouze poslušnost Bohu (a tedy s tím spojená *víra*).

3. Láska a víra, láska a etika (*Skutky lásky*)

Láska, neboli *křesťanská láska*, je tedy pro Kierkegaardra jedním z klíčových pojmů. I když ji v *Bázni a chvění* nezmiňuje příliš často, stojí na pozadí Abrahámových činů jako nezbytný předpoklad jeho existenčního uskutečňování. Bez *lásky* k Bohu by Abrahám nemohl Izáka jít obětovat, a bez lásky k Izákovi by zase jeho čin neměl žádný smysl. Láska má pro etiku i pro víru zcela zásadní význam – jak Kierkegaard vysvětluje ve *Skutcích lásky*, které již nevydal pod žádným pseudonymem. Zde Kierkegaard osvětluje právě vztah etického zákona a Boha; snad odpovídá i na poněkud matoucí výrok v *Bázni a chvění*, že „*etika je obecná, a jako taková je tedy božská. Můžeme tedy říci, že každá povinnost je vlastně povinností k Bohu*“.⁵⁹

Začněme výrokem apoštola Pavla, na který se Kierkegaard odkazuje. *Láska je naplněním zákona*.⁶⁰ Máme-li tedy „etický zákon“, teprve láska tomuto zákonu dává náplň a určitost. Kierkegaard přirovnává zákon k „návrhu“, který je vždy velmi neurčitý a nejistý, a teprve láskou se tento zákon stává zcela určitým. „*Tak je také zákon návrh a láska naplněním a něco docela určitého; v lásce je zákon věcí zcela určitou*“.⁶¹ Zároveň je láska právě touto nejvyšší povinností, která se stává povinností eticko-náboženskou. Nemůže-li totiž etika

⁵⁶ BaCh, s. 104.

⁵⁷ BaCh, s. 52.

⁵⁸ Tato relativizace etického nároku bude pro Lévinase nepřijatelná. Člověk nemůže zabít a zároveň uposlechnout Boha, neboť Boží nárok je nesmazatelně vepsán do tváře druhého člověka a říká právě „Nezabiješ“ (viz níže).

⁵⁹ BaCh, s. 59.

⁶⁰ *Skutky lásky*, s. 65; Cf. Řím 13,10: „Láska neudělá bližnímu nic zlého. Je tedy láska naplněním zákona.“

⁶¹ SL, s. 73.

existovat bez lásky, pak nemůže být ani bez Boha (protože láska je Bůh, jak říká Kierkegaard v duchu Nového zákona).

Pokud je pro Lévinase nejvyšší lidskou povinností odpovídat za druhé a mít starost především o ně, pro Kierkegarda je nejvyšší lidskou povinností láska k Bohu a láska k bližnímu. Tato povinnost je absolutní a univerzální. Absolutnost tohoto nároku se však neodvozuje z *jinakosti* jako u Lévinase, nýbrž naopak z *podobnosti* – z podobnosti člověka a člověka z Božího pohledu, který žádné rozdíly nevidí. Pro Kierkegarda je viditelná *jinakost* světskou záležitostí – bližní je určen, jež se nezakládá na žádných fyzických či duševních vlastnostech, bližní je „určením ducha“ a vidíme ho jen „se zavřenýma očima“⁶². „Člověk a člověk“ je před Bohem *věčnou rovností*⁶³, není to setkání dvou světů bez jakéhokoli společného určení. Člověk je „*tvým bližním před Bohem v podobnosti s tebou, ale takovou podobu má každý člověk a má ji bezpodmínečně*“.⁶⁴

Kierkegaard se však od Lévinase neodlišuje v tom, že by člověk měl být druhému oddán: „*Láska je povinnost. Milovat musíš*“.⁶⁵ Imperativ *miluj bližního jako sám sebe* jedinci ukládá absolutní povinnost vůči všem lidem bezpodmínečně a bez výjimky. Zároveň ale tento požadavek „obsahuje požadavek vůči němu“. „*Příkázání o lásce k bližnímu též jedním dechem hovoří o člověku samém, o lásce k sobě samému*“.⁶⁶ Pokud tedy Lévinas vyžadoval, aby jedinec bezpodmínečně, láskyplně a nekonečně odpovídal za druhého bez veškerého *sebezájmu*, bez zpětného „pohybu k sobě“, Kierkegaard citátem z evangelia říká, že zájem o sebe sama musí být právě tak silný, jako zájem o druhého. Tato láska ale nepřipouští upřednostňování jednoho člověka na úkor jiného – milovat jednoho člověka více než ostatní znamená milovat jej „v rozporu s ostatními“. Křesťanská láska není vybíravá – upřednostňovat nesmíme *ani sebe*. Opačný extrém naprosté nezainteresovanosti, který by prosazoval Lévinas, však Kierkegaard zavrhuje také. Křesťanský nárok nelze naplnit, pokud člověk zcela „zapře sám sebe“. Tuto Kierkegaardovskou „zainteresovanost“ však nesmíme ztotožňovat s Lévinasovým „egoismem“. Sebestředná láska je pro Kierkegarda stejně nežádoucí, jako pro Lévinase. V Kierkegaardově *duchovní lásce* (která naopak sebelásku nezná) nejde o identifikaci, o ztotožnění mne a druhého ani o jeho asimilaci či sjednocení pod společný pojem. Druhý (každý člověk) je *věčně určen jako duch a dva duchové se nemohou stát jedním*

⁶² SL, s. 50.

⁶³ SL, s. 50.

⁶⁴ SL, s. 45.

⁶⁵ SL, s. 21.

⁶⁶ SL, s. 21.

*já sobeckým způsobem.*⁶⁷ „Stát se jedním já“ znamená milovat druhého jako mé druhé já, jako mé jiné já (takto definuje Kierkegaard například lásku k příteli), ale milovat druhého jako nějaké „ty“, tj. nesobekým způsobem. Kierkegaard se nesnaží druhého „totalizovat“ ani zahrnout pod společný pojem. Výraz „bližní“ se nevztahuje na žádné fyzické a intelektuální kvality člověka, je to duchovní určení. Druhý člověk se nemůže posuzovat „bezpodmínečně a pravdivě“ podle žádného všeobecného měřítka, každý jedinec si uchovává přednost „bytosné rozdílnosti a zvláštnosti“, jež není redukovatelná na pojem, ba ani všeobecný pojem „lidství“ nedokáže shrnout různé jedince do nějaké celistvé jednoty.⁶⁸ Každý jedinec je subjektivitou, která se vyznačuje absolutním poměrem k Bohu, zatímco obecná určení zahrnují vše do sféry objektivitu, v níž pravdu nalézt nelze.

Láska má podobný nevyčerpatelný charakter jako Lévinasova odpovědnost. Zákon do nekonečna „určuje a určuje“, pojem zákona je však nevyčerpatelný, protože sám zákon nikdy nedojde k žádné své „sumě“, kterou je právě láska. Mezi zákonem a láskou však není žádný boj, „*zrovna tak jako není boj mezi sumou a tím, čeho je sumou*“.⁶⁹ Láska je naplněním všech etických příkazů v Desateru, zároveň také naplňuje všechny ostatní nároky, které by z Desatera mohly plynout. Kierkegaard přirovnává poměr *lásky a zákona* k poměru *rozumu a víry*. Rozum „počítá a vypočítává“, neustále k něčemu směřuje a něco specifikuje, nikdy ale nedojde k jistotě, jakou má víra⁷⁰. Podobně se má i láska k zákonu – není jeho popřením, protože „*zákon vyžaduje, láska obdarovává. Není ani jedno určení zákona, ani jediné, jež by láska chtěla odstranit, naopak jim teprve láska dává náplň a určitost*“.⁷¹ Zákon (etický zákon) není pro lásku ničím nízkým, co může přehlížet: láska ho naopak potřebuje k tomu, aby se stala určitou, a to v určitých konkrétních činech vůči konkrétním lidem. Etika (resp. zákon) bez lásky však nemůže být nikdy naplněna.

Zatímco u Lévinase spočívá veškerá teologie na prapůvodních základech etického vztahu, pro Kierkegarda spočívá etika na lásce, a tedy na vztahu k Bohu.

I když nesmí křesťanská láska dělat rozdíly mezi bližními, Bůh si jako jediný může klást nárokovat naši nekonečnou lásku, která svou intenzitou překračuje veškerou sebe-lásku. „*Je jen jediný, jehož může člověk s pravdou věčností milovat víc než sám sebe samého, a to je*

⁶⁷ SL, s. 43.

⁶⁸ SL, s. 154.

⁶⁹ SL, s. 74.

⁷⁰ I když v *Konečném nevědeckém dodatku k Filosofickým drobtům* (1846) Kierkegaard říká, že víra se vyznačuje právě „objektivní nejistotou“. Víra totiž může existovat jen tam, kde se člověk nachází ve stavu objektivní nejistoty, kde končí meze spolehlivého vědění a otevírá se prostor pro „absurdno“ a pro víru. Rozum, který slibuje spolehlivost a objektivitu, však nikdy nemůže dojít k nesmrtelné pravdě – nemůže nikdy objektivně uchopit niternost ani paradox víry, který zakládá vztah k pravdě.

⁷¹ SL, s. 74

Bůh“ – byla by to dokonce opovážlivost, kdyby se takto někdo pokusil milovat jiného člověka nebo sám sebe.⁷² Křesťanské přikázání lásky „*nařizuje milovat Boha nade všechno a pak milovat bližního*“⁷³ (jako sebe sama). Jak by mohl Abrahám milovat více Boha než Izáka, kdyby neuposlechl Boha a jeho příkaz odmítl? Odmítnutí přímé Boží výzvy by znamenalo porušení nejvyšší (náboženské) povinnosti, kterou je milovat Boha nejvíce ze všeho a teprve potom milovat bližního jako sebe. Bylo strašné něco takového na Abrahámovi žádat – byla to zkouška, ve které se etika sama stala pokušením při plnění absolutní povinnosti. Na tomto příběhu si můžeme udělat bližší představu o tom, co znamená ona oběť či „utrpení“, kterým prochází niternost v pravé křesťanské víře, o které mluví Kierkegaard na jiných místech. Právě tento extrémní příklad odevzdanosti posloužil Kierkegaardovi jako „hrubá záplata“ na povrchní a pohodlnou „zbožnost“ jeho doby, kterou potřeboval šokem probudit z duchovní letargie.

Vraťme se ale k úvaze o roli lásky v etice. Zdá se, že bez lásky je etika jen prázdným formálním rámcem, nekončícím výčtem rozmanitých zásad mezilidského jednání. Pro *naplnění* etických nároků je třeba nejen odpovídajících činů, ale především lásky (a to lásky ne-sobecké čili křesťanské). A protože nesobeckou lásku získává člověk skrze poměr k Bohu, můžeme říci, že k naplnění etiky je potřeba Boha (a tedy víry). Podle Kierkegaardova lásky k Bohu teprve lásku k bližním zakládá, a v tomto smyslu je „něčím vyšším“, protože se nevztahuje k člověku, který je mi rovný, ale k tomu, který mě nekonečně přesahuje. *Láska k Bohu* je pro Kierkegaardova rozhodující, neboť z ní „vyvěrá“ *láska k bližnímu*⁷⁴. Člověk nemůže bližního milovat, aniž by zároveň miloval Boha nade vše:⁷⁵ každý jiný typ lásky je pouhou formou „sebelásky“, která se sice stává oblíbeným zdrojem básnické inspirace a častým předmětem romantických chvalozpěvů, člověk v ní však miluje „jiné já“ a nikoli svého „bližního“ (který je pro nás vždy nějakým „ty“). Proto podle Kierkegaardova „*křesťanství obsahuje pravou mravnost*“,⁷⁶ alespoň tedy to pravé křesťanství, jež se nevyznačuje formální zbožností, nýbrž nevyslovitelnou niterností, která se projevuje takovou *láskou*, která pochází z upřímné víry a spojuje člověka s druhým člověkem věčným, důvěrným a nezrušitelným poutem věčnosti.

⁷² SL, s. 18.

⁷³ SL, s. 44.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ SL, s. 44: „Jen tím, že miluješ Boha nade vše, můžeš v jiném člověku milovat bližního.“

⁷⁶ SL, s. 39.

Právě láska je tím, co etické pravidlo „završuje“ a „naplňuje“, protože právě v lásce mi jde o konkrétního člověka. V pravé křesťanské lásce opouští člověk rovinu normativity, aby dostál etickým požadavkům v konkrétním vztahu ke konkrétnímu člověku, vůči kterému se nesobecky a odhodlaně zavazuje k etickému jednání. V lásce se k druhému již nemohu chovat neeticky – „*opravdu láskyplný člověk nehledá své*“⁷⁷, nemiluje sám sebe pro svou zvláštnost, ale miluje toho druhého v jeho zvláštnosti, jejímž původcem je Bůh (tato zvláštnost bude právě rozhodující pro Lévinase), milující člověk nevyžaduje od druhého „své vlastní“, naopak druhému dává. Člověk „*zapomene na svou vlastní výhodu, aby s láskou pohleděl na výhodu druhého*“⁷⁸. V lásce nejde o dodržování nějakých pravidel, jde skutečně o druhého člověka, o bližního; obecné a nadčasové zásady uskutečňuje v časovosti, konkrétními činy a v konkrétním mezilidském vztahu.

Z hlediska Kierkegaardova existencialismu má tedy láska důležitou funkci, neboť je „poutem věčnosti“, které spojuje protipóly časného a věčného v člověku. Láska překonává rozpolcenost subjektu, protože v ní dochází ke spojení dvou dialektických protikladů syntézy. Skrze lásku získává člověk věčné, když jednotlivé „skutky lásky“ uskutečňuje v konkrétním okamžiku; posouvá se z roviny věčně platných principů na rovinu časovosti, spojené s určitým rozhodnutím a existenčním stavem jedince. Z hlediska časovosti se může nárok lásky jevit jako zátěž, pokud jej však člověk odmítá, vzdává se části sebe sama. Z hlediska věčnosti má láska nekonečný význam. „*Co vlastně spojuje časnost a věčnost? Co jiného, než láska, a ta platí především a zůstává dál, i když všechno pomine. Právě proto, že láska je poutem věčnosti, právě proto, že časnost a věčnost jsou nesourodé, může pozemské chytrácké časnosti láska připadat jako břemeno...*“⁷⁹

Z teologického hlediska je láska tím, co spojuje člověka s Bohem – co spojuje nekonečno s konečným a časovost s věčností (tak jako byl Kristus vtělením věčné božské lásky do času). Člověk je podle Kierkegaarda povolán nikoli k dodržování zákona, ale k lásce, protože láska ve víře je tím jediným, co naplňuje etický zákon a překonává hřích⁸⁰ (a tím zároveň i zoufalství a neautenticitu existence, což jsou v důsledku jen odlišná pojmenování téhož stavu) a dává člověku příležitost získat věčnost, tj. uskutečnit syntézu polarity, která je konstitutivní každé lidské existenci (tedy polarita konečnosti a nekonečnosti duchovního já). Požadavek lásky je nejvyšším etickým „imperativem“, který nikdy nezestárne jako kdejaký

⁷⁷ SL, s. 180.

⁷⁸ SL, s. 189.

⁷⁹ SL, s. 10.

⁸⁰ SL, s. 199.

„lidský příkaz“, nikdy se nezmění „podle dohody těch, kteří se jím mají řídit“ (jako příkazy obecné „etiky“), protože je příkazem věčnosti a jako takový je nezměnitelný a věčně platný.

4. Role etiky v ustanovení subjektu: E. Lévinas

Emmanuel Lévinas byl hluboce ovlivněn jak starým židovským učením rabínů a Tórou, tak také představiteli německé fenomenologie, Heideggerem a Husserlem. V jeho myšlení lze vystopovat prvky starších i současných filosofických systémů, motivy ruských literárních klasiků i důraz na židovské hodnoty. Tyto „předfilozofické zkušenosti“ s filozofickou i náboženskou tváří měly významný vliv na jeho vlastní myšlení, i když podle svých slov se Lévinas nikdy filosofii a biblickou teologii nepokoušel „sladit“ či „smířit“⁸¹. Dalším důležitým faktorem ovlivňujícím jeho filosofii byla nepochybně i minulost plná bolesti a utrpení, kterým Lévinas jakožto Žid ve 20. století prošel – během Druhé světové války přišel o celou rodinu a sám strávil 5 let v zajateckém táboře.

Lévinasův hlavní přínos spočívá v důrazu na etický vztah, který považuje za fundament veškerého filosofování. Etika není jen jednou z odvětví filosofického zájmu, ale představuje kořeny, ze kterých vyrůstá metafyzika. Etika, nikoli metafyzika, je „první filosofii“ a na etice spočívá hlavní důraz. V etické dimenzi se střetává konečno s nekonečnem; druhý člověk se stává tím, co do lidského života přináší rozměr transcendence. Etika začíná s epifanií tváře Druhého, zároveň je však prapůvodní skutečností, která zásadním způsobem narušuje zdánlivou soběstačnost člověka, vytrhuje ho ze sobecké existence a povolává ho k odpovědnosti, ve které nejde pouze o jeho znovuzrození, ale také o Boží „zjevování“. Etická odpovědnost a posvátná úcta k druhým je také podle Lévinase nejhlubší podstatou židovství. Bylo by však nesprávné považovat tento „etický“ důraz za odvrát od Boha, neboť právě druhý člověk, který se nám zjevuje ve své absolutní jinakosti a vznáší na nás nárok nekonečné odpovědnosti, je cestou k neuchopitelné Boží transcendenci.

4. 1. Totalita a transcendence

Nejdříve musíme detailněji prozkoumat Lévinasův pohled na vztah etiky, metafyziky a ontologie, který tvoří rámec jeho myšlení.

„Ontologie“ je „*filosofii imanence*“ (pojednává tedy o Stejném): Lévinas používá tento termín pro jakýkoli vztah k něčemu, co je redukovatelné na porozumění a co je uchopitelné pomocí ontologických pojmů a kategorií. Ontologicky svobodné já je autonomní

⁸¹ *Etika a nekonečno*, s. 159.

a skrze objektivaci poznává skutečnost kolem sebe, čímž samo sebe uzavírá do světa imanentního dění (tj. světa intencionálního myšlení). V rámci Stejného probíhá neustále ztotožňování věcí s poznávajícím vědomím – jinakost (nebo „vzdálenost“) těchto předmětů je rušena a neutralizována, aby mohla být zahrnuta do subjektivní ontologické skutečnosti. Lévinas vůči této imanenci či ontologii vymezuje tzv. „*filosofii transcendence*“, ve které se já vztahuje k nějaké skutečnosti, aniž by toto vztahování rušilo její nekonečnou vzdálenost ode mě (a aniž by tato nekonečná vzdálenost rušila vztah mezi touto skutečností a mnou)⁸². Takový vztah se děje skrze metafyzické vztahování, které již nemá „ontologickou“, imanentizující povahu.

Ontologie je pro Lévinase „teorií jakožto rozumění jsoucímu“, jež převádí Jiné na Stejně,⁸³ to znamená, že probíhá jako ztotožňování stejného. Toto se zároveň děje spontánně a svobodně. Ontologické přivlastňování světa je jakožto racionální způsob poznávání charakteristické pro celou západní filosofii (včetně Sókrata, který byl pro Kierkegaardra výraznou inspirací), která směřuje k „redukování“ jiného na stejné, tj. k imanentizaci a tematizaci veškeré skutečnosti. Pro Lévinase je rozum médiem ontologické imanentizace, který ve výkonu svobody „setrvává ve stejném“ a který „neutralizuje a pohlcuje jiné“.⁸⁴ Ontologie tedy konceptualizuje, tematizuje, redukuje a neutralizuje za účelem pochopit a uchopit věci kolem jakožto předměty. Zahrnuje skutečnost do ontologických pojmů a tím vším ji připravuje o její *jinakost*. Při setkání s individuem je nám přístupné pouze omezené poznání, poznání pouze v jeho obecnosti, skrze obecný pojem. A jedině o této obecnosti může existovat věda – které však uniká jeho bytostná jinakost.⁸⁵

Metafyzika oproti tomu tento ontologický výkon problematizuje, „odhaluje dogmatismus a naivní libovůli spontánnosti“ a především zpochybňuje ontologické Já v jeho svobodě. Metafyzika je na rozdíl od ontologie vždy obrácena *k jinému* – je obrácena směrem k „jinde“ a „jinak“⁸⁶ (na rozdíl od „tu“ a tady či doma, jak by řekl Heidegger). Metafyzika zpochybňuje svobodu subjektivity coby Stejného a vede ji k tomu, aby tuto ontologii a „teorii“ *překračovala*. Překračování ontologie se děje jako metafyzický vztah, jako Touha. Veškerá ontologie předpokládá metafyziku, která se vztahuje k neredukovatelné skutečnosti druhého člověka a nemůže být „ovládána žádným poznáním“, ontologické poznávání předpokládá metafyziku jako vztah k neuchopitelnému. Tento vztah je hlavním tématem

⁸² TaN, s. 23.

⁸³ TaN, s. 28.

⁸⁴ TaN, s. 29.

⁸⁵ TaN, s. 29.

⁸⁶ TaN, s. 19.

Totality a nekonečna. Klade proti sobě *filosofii imanence*, tj. ontologii jakožto „filosofii moci“, která neproblematizuje Stejné (tzv. „egologie“); a *filosofii transcendence*, která narušuje a problematizuje ontologickou objektivitu v její jistotě a svobodě. Metafyzika sama je vztahem k ideji nekonečna, vztahuje se k ní skrze Touhu, která toto nekonečno objektivně neuchopuje jako předmět; vztahuje se k němu jinak než skrze vztah ontologické tematizace (jedná se o jakýsi typ ne-intencionálního myšlení, které nemá definovatelný obsah). Teprve v metafyzice se otevíráme pojmům jako „nekonečno“, „transcendence“, „Jiné“ a „cizí“, které jsou pro ontologii nedostupné a které otevírají před Já novou perspektivu a nový pohled na skutečnost. Tato nová perspektiva, kterou získává Já skrze zpochybnění své imanence (tj. Stejného), se děje v etickém vztahu při setkání s Tváří. Etické setkání je setkáním imanence a exteriority, které umožňuje specifický typ rozhovoru, komunikace se skutečností, která rezignuje na adekvaci a otevírá se absolutně jinému. Upuštění od zpředměťujícího myšlení, které „zkonečňuje“ a redukuje, znamená navázání vztahu s novou dimenzí skutečnosti – s transcendencí. Tímto způsobem může subjektivita „obsahovat více, než je možné obsáhnout“, ⁸⁷ pojmut více, než je možné pojmut, nikoli zahrnutím této skutečnosti do (ontologické) imanence, ale neustálým prolamováním rámce myšlených obsahů.

Lévinasův novátorský podnik spočívá v tom, že trvá na prvotnosti etiky před metafyzikou i před ontologií jako takovou. „*Mravnost je nezávislá a prvotní.*“⁸⁸ Ontologie sama je v zásadě egoistická a vede k tyranii, zatímco etický (intersubjektivní) vztah, vztah k druhému, je prvotní skutečností, na které se dá vystavět metafyzika i celá filosofie. Etika je cestou k metafyzické transcendenci, která je vztahem k absolutně jinému. Imanence už předpokládá exterioritu, objektivovatelné předpokládá ne-objektivovatelné.

Etika je důležitá coby zpochybnění ontologické spontaneity – upozorňuje člověka na existenci jiného člověka, který nemůže být uchopen, který mě „omezuje“ v mé ontologické (egoistické) svobodě a sebejistotě, který se dovolává spravedlnosti a odpovědnosti vůči druhým lidským bytostem. Poznávající subjekt zde tvrdě naráží na hranice svého poznání.

Etika v Lévinasově chápání tedy zdaleka není pouhým souborem normativních zásad či obecných pravidel. Pojmy „Stejný“ (*le Même*) a „Jiný“ (*l'Autre*) reprezentují dva odlišné metafyzické světy: svět subjektivity („*nějaké doma*“⁸⁹, ve kterém je já usazeno, které poznává a které má pod kontrolou) a svět jinakosti („*nějaké tam*“, které je vůči nám zcela cizí a neznámé). Konfrontace těchto dvou „světů“ je podmínkou k vytvoření etického vztahu a

⁸⁷ TaN, s. 14.

⁸⁸ EaN, s. 176.

⁸⁹ TaN, s. 19.

zároveň původcem etického závazku vůči druhým. Konfrontace Stejného a Jiného může však také vyústit v násilí a „válku“, jež je opakem morálky (k totalitě a tyranii vede právě ontologie, filosofie moci – myšlení redukcující skutečnost na poznatelné skrze médium pojmů). Vztah člověka k „Jinému“ může být tedy dvojitý – jedním vztahem je respekt a úcta k jeho transcendenci jeho bytí (etický vztah) a druhým je násilí (totalita).

Člověk jakožto subjektivita se vyznačuje ontologickým egoismem, v němž do sebe nevyhnutelně (spontánně) integruje okolní svět a „ruší“ tím jeho jinakost. Člověk se pokouší myslet jednotu jsoucího, která je podmínkou, „*aby mohl mít v hrsti i jednotlivé jako poznané*“⁹⁰, snaží se „vlastnit“ skutečnost, jež se mu nabízí jako látka, aby z ní učinil „věc“ (tj. něco, co má v ruce, co zabral a co vlastní)⁹¹ – tuto tendenci nazývá Lévinas „totalitou“. Totalita nepřipouští jedinečnost a nepoznatelnost, snaží se shrnout veškeré bytí pod jeden uzavřený celek, kterému se nic nevzpírá a ze kterého se nic nevyčleňuje. To platí nejenom na metafyzické rovině, ale také v západním filosofickém myšlení⁹² a na politické scéně (politický totalitarismus viděl Lévinas jako důsledek totalitarismu ontologického). V totalitním myšlení se snaží člověk mít vše „jisté“, zpracované a začleněné do celku širších souvislostí. Takové „vypracování světa“ do uzavřeného celku však znamená zároveň neschopnost transcendovat.⁹³ Lévinas však nespatřuje smysl ve zpracovávání všezahrnujících systémů, v žádné jednotě či syntéze (podobně jako Kierkegaard), nýbrž spatřuje tento smysl v transcendenci a intersubjektivním vztahu.⁹⁴

Etika (nebo morálka) začíná právě (a pouze) tam, kde je tato totalita překonána. Etika začíná tam, kde upustíme od totalizujících snah a rozhodneme se bezvýhradně respektovat jedinečnost a jinakost druhé lidské bytosti⁹⁵. Je to právě druhý člověk, který k nám „promlouvá“ ve své nekonečné vzdálenosti, který nás „vyzývá“ k respektu a dává nám spatřit konečnost našeho poznání i bytí, která vylučuje možnost totality. V tomto smyslu je setkání s druhým i určitým typem „sebepoznání“, které také umožňuje pravé rozvíjení svobody. Jen vztahem k alteritě se člověk vymaňuje ze své danosti, z ontologického egoismu své existence a nesvobody – díky alteritě je člověk ve svém egocentrismu zpochybněn a zjevuje se mu Nekonečno.

Transcendence, která se lidskému já zjevuje na tváři druhého, vzdoruje ontologické totalitě existence a vymyká se jejímu pohledu. Totalita směřující k všeobjímající jednotě je

⁹⁰ CASPER, s. 14.

⁹¹ Ibid

⁹² EaN, s. 175.

⁹³ CASPER, s. 15.

⁹⁴ EaN, s. 176.

zastavena a narušena. Jinakost druhého (a podobně i jinakost Boha) je něčím, co si nelze přivlastnit, druhý člověk si své vnitřní tajemství uchovává před subjektivitou bezpečně skryto. Totalita při setkání s transcendencí zaniká, a jelikož je totalita v Lévinasově filosofii téměř synonymem nesvobody, zánik totality umožňuje člověku získat svobodu.

4. 2. Stejné a samota v bytí

Stejný a Jiný jsou dvě důležité kategorie pro Lévinasovu etickou filosofii a metafyziku, zároveň mu také pomáhají vyrovnat se s Husserlovým pojmem intencionality, který přemosťuje rozdíl mezi imanencí a transcendencí – mezi subjektem a objektem. Intencionalita a percepce je typem poznání směřujícím ke stejnému⁹⁶, tj. k totalitě, etická odpovědnost má ale zcela jiný základ.

Já se pohybuje v sebe-středním kruhu, v němž redukuje jinakost všech okolních věcí na součást sebe a vytváří skrze ztotožňování svůj imanentní, vnitřní, uchopitelný a ovladatelný svět: Stejné (*le Même*). Já (Stejné) zůstává v sobě samém, je ipseitou, která má moc nad fenomény okolního světa. V rámci Stejného se může já čehokoli zmocnit, cokoli brát – všechno je „v určitém smyslu v místě, všechno je mi koneckonců k dispozici, dokonce i hvězdy, stačí, abych dobře počítal“. Já se nachází ve svém „osobním světě“, je „u sebe doma“⁹⁷, jeho způsob existence se dá charakterizovat jako spontánní redukce veškeré okolní jinakosti na stejné, při níž se Já zmocňuje jinakosti a činí ji „objektem“ vědomí. Jinakost je „zpredmetněna“ v nerovném subjekt-objektovém vztahu, uchopena a převedena na imanentní, ovládnutý a poznáný prvek subjektivity, tedy stává se *způsobem* Stejného. Mezi takto „zredukovatelné“ věci může patřit práce, tělo, dům nebo majetek; a vůbec všechny věci, které se mohou stát obsahem smyslových vjemů. „Všechno je zde, všechno mi patří, všechno je předem vzato už původním zaujetím místa, všechno je uchopeno.“⁹⁸ Vlastnění znamená suspenzi jinakosti. Lévinas tento způsob existence nazývá „egoismem“ – *pobýváním* ve světě, jež neponechává žádný prostor pro jinakost (v tomto můžeme spatřit inspiraci Heideggerovým *pobytem* v modu obstarávání). Lidská bytost (subjektivita) je sice obklopená „cizím a nepřátelským“ světem, plným nejrůznějších věcí, ve skutečnosti je však jejich jinakost a vnějškovost vzhledem k Já pouze zdánlivá. Všechny tyto věci mohou být subjektivitou zpředmetněny, vlastněny, „totalizovány“ a pohlceny do ontologického světa imanence. Jejich jinakost je neúprosně zrušena, věci jsou vůči asimilačním tendencím subjektivity zcela

⁹⁵ Tuto etickou povinnost podle Lévinase mám, nevybírám si ji, nýbrž mi „připadne“. (EaN, s. 182)

⁹⁶ EaN, s. 182: „setkání s tváří není věc řádu čiré a prosté percepce, intencionality směřující k stejnosti.“

⁹⁷ Odkaz na Heideggera (*Bytí a čas*, kap. 2., § 12).

⁹⁸ TaN, s. 23.

bezbranné (nedokáže jim vzdorovat).⁹⁹ Já si tímto způsobem užívá věcí kolem, ovládá je a uspokojuje jejich prostřednictvím své tělesné či intelektuální potřeby (*besoin*). Toto „já“, sedící na pomyslném trůně své existence, představuje totalitní autoritu, která uplatňuje svou svrchovanou vládu nad okolním světem, dopřává si „různá potěšení“, přijímá je jako „živiny“, ze kterých žije. „*Každý předmět se dává slasti, která je universální kategorií empirie, a to i tehdy, sahám-li po předmětu-náčiní, zacházím-li s ním jako s prostředkem, Zeug.*“¹⁰⁰

Předměty běžného používání jsou pouhým prostředkem (živinou), který však pouze vrací já neúprosně zpět k sobě samému, jde o kruhový pohyb naplňování konečných, technicky uskutečnitelných (prací dosažitelných) potřeb. Potřeby Lévinas negativně vymezuje jako privace, které vycházejí z animální a vegetativní podmíněnosti člověka, ale nedokážou zprostředkovat subjektivně kontakt s duchovní sférou nekonečna: „*Předměty mě naplňují uspokojením ve své konečnosti.*“¹⁰¹ V tomto smyslu mají tedy empirické danosti okolního světa pouze instrumentální povahu, představují pouze iluzorní cestu ze sebe (tj. pouze zdánlivou jinakost). Smyslová danost živí smyslovost, zaplavuje jedince mořem vjemů a prožitků, jež jsou *konečným* dovršením, naplněním a uspokojením *konečných* potřeb. Toto „slastné prožívání“, spočívající v uspokojování potřeb, živí ipseitu Já a Stejného – je „involucí“, ústupem do sebe.

Součástí Stejného se však nemusí stávat pouhé hmotné věci, může se jí stát i poznání, vědění. I poznání je zpředměnitelné a uchopitelné – já si v kognitivním aktu může osvojit prakticky jakýkoli teoretický systém. Způsob prožívání vlastní existence na způsob egoistického požitkářství postrádá rozměr nekonečna, který se může zjevit pouze v takové jinakosti, jež nemůže být převedena na stejné.

4. 3. Jiné a vyjití ze samoty

Stejné, pro nějž je interiorita plným obsahem bytí, neboli subjekt – absolutně jedinečná identita, jež nespadá pod žádný pojem ani obsah, není účastna na žádném rodu – zakládá jeho naprostou izolovanost a egoismus štěstí. Každé *já* je neopakovatelným exemplářem s nesdělitelným tajemstvím, neredukovatelným na cokoli jiného. Lévinas chce říci, že námi „přivlastněné“ bytí (Stejné) bylo do našeho vlastnictví vloženo intencionalitou myšlení a snad by stačilo ke štěstí, pokud by tvořilo totalitní celek a nebylo ničím narušováno. Kromě

⁹⁹ TaN, s. 111: „Prací a vlastněním vchází jinakost živin do Stejného“

¹⁰⁰ TaN, s. 114.

¹⁰¹ TaN, s. 117.

Stejného tu ale je ještě něco jiného, je tu Druhý, jenž se „vymyká *mému zacházení a moci* – a *přesto se na mne dívá a něco po mně chce*“.¹⁰²

V tomto prolomení kruhu totality spočívá jeden ze zásadních Lévinasových přínosů. Přítomnost Jiného znamená pro subjekt zásadní průlom, *zpochybňuje* slastný egoismus a konfrontuje ho s neznámým. Já, které do této chvíle slastně prožívalo svou existenci, poznává náhle své potřeby jakožto „*hmotné, tj. jako uspokojovatelné*“ a „*může se obrátit k tomu, co mu nechybí. Odlišuje hmotné od duchovního, otevírá se Touze*“.¹⁰³ Stejného se zmocňuje touha po něčem, co je jiné, touha po tom, co nemůže být uchopeno, s čím nemá Já společný svět, společný pojem ani společnou mez – a to je právě metafyzická Touha. Já touží vstoupit do vztahu s neredukovatelnou Jinakostí, kterou nemůže přeměnit ve Stejně a která pro něj zůstane naprostým „Cizincem“¹⁰⁴. Zvláštností této touhy je to, že nemůže být uspokojena, touží totiž po tom „*co přesahuje všechno, co by ji mohlo naplnit*“.¹⁰⁵ Druhý je ve své transcendenci pro mě nejpůvodnější a prvořadou daností¹⁰⁶, ukazuje se na něm ta součást skutečnosti, jež se bude vždy vymykat mým objektivujícím snahám. Cíl Touhy si zachovává absolutní exterioritou vůči Já, nikdy se nemůže stát součástí Stejného či imanencí. Předmětem Touhy, jež je odrazem mého duchovního hladu po skutečnosti, je sama vzdálenost, exteriorita a jinakost cíle – metafyzická touha touží po transcendenci, po nedosažitelné metafyzické metě, jež je v absolutním smyslu jiná, cizí, oddělená a vnější.

Zdrojem takové absolutní Jinakosti může být pouze Druhý člověk (a Bůh, či jak mu říká Lévinas, „*Nejvyšší*“). S Druhým nesdílím žádnou společnou „vlast“ (tj. domov v metafyzickém smyslu), „*což z Druhého činí – Cizince. Cizince, který ruší domov. Ale být cizinec znamená také být svobodný. Nad ním nemohu mít moc*“.¹⁰⁷ Pouze ve vztahu Stejný-Jiný může být mezi Stejným a Jiným uchována nepřekonatelná vzdálenost – jinakost, jež není pouze formální, nýbrž absolutní. Individua žádným způsobem neparticipují na totalitě. Bytí Stejného a Jiného musí být jako dvě kružnice bez jediného společného bodu. Bytostná nepostižitelnost a nepřivlastnitelnost Druhého je tím, co umožňuje subjektivitě vymanit se ze sebestředné spirály směřující k totalitě.

Subjektivita by byla bez kontaktu s transcendencí – tedy s druhými lidmi – zcela bezmocná. Byla by uvězněná v samotě, již by nemohla žádným svým snažením překročit.

¹⁰² CASPER, s. 15.

¹⁰³ TaN, s. 99.

¹⁰⁴ TaN, s. 24.

¹⁰⁵ TaN, s. 20.

¹⁰⁶ CASPER, s. 16.

¹⁰⁷ TaN, s. 24.

Proto má společenský (etický) vztah mezi dvěma subjekty zcela nenahraditelnou roli – umožňuje jim být svobodným člověkem.

Pokud přiznáme Druhému status cizince, jehož způsob bytí pro nás zůstane vždy velkou záhadou, zároveň tím dáváme svobodu jemu i sami sobě. Zároveň tím udržujeme naše dva „domovy“ v nekonečné separaci, jakékoli jejich protnutí by totiž znamenalo agresi. Snaha Druhého uchopit či poznat je snahou přeměnit jeho Jinakost a cizost na Stejně – je snahou si ho „přivlastnit“ a vlastnění znamená zásadní porušení etického vztahu a pád do totality, jež bere svobodu nám i jemu. Kromě toho by takové násilí bylo zcela marnou snahou, druhého člověka totiž vlastnit nelze, kvůli transcendenci svého bytí zůstává navzdory všem našim snahám za hranicemi naší „vlasti“, našeho bytí i poznání. „Jiné“, které je absolutně jiné, nelze převést na „stejně“ – Jiného nijak „nepojímám ve vztahu k sobě, nýbrž se s tím střetávám na základě svého egoismu“¹⁰⁸. V etickém vztahu vstupujeme do vztahu k druhé bytosti, aniž bychom refleктоvali jeho konečný člen, který nám uniká.

Etika vyžaduje rezignaci na totalitu, na jednotu: na jednotné poznání i na jednotné bytí. „Rezignace“ je také jeden z nejdůležitějších motivů u Kierkegaarda – jedná se o rezignaci na poznání, na snahu uchopit neuchopitelné. V *Bázni a chvění* se Johannes de Silentio přiznává k tomu, že ačkoli Hegelovi dokáže bez potíží porozumět, v případě Abraháma je „úplně zmaten“. „Ustavičně mám před sebou onen paradox, jež byl náplní Abrahamova života. Neustále na něj narážím, má myšlenka jím přes všechnu vášnivou zaujatost nemůže proniknout, nedostane se ani o vlásek dále. Napínám každý sval, abych do záhady pronikl, ale v téže chvíli jsem paralyzován.“¹⁰⁹ Pozadí Abrahámovy činu mu zůstává utajeno, je tajemstvím – a Johannes „padá zpět, kdykoli jej chce dosáhnout“¹¹⁰. Johannes naráží na meze svého chápání, které nemohou paradoxní religiozitu proniknout.

Westphal poukazuje na souvislost mezi Lévinasovou *záhadou* a Kierkegaardovým *paradoxem*: oba motivy představují nemyslitelnou hříčku a propast mezi temporální existencí a věčností. *Jiné* se podle Lévinase nemůže zjevit, stát se významem či myšlenkovým obsahem, aniž by se tím zredukovala jeho jinakost na součást fenomenologického systému. *Tvář* je způsobem, jímž se transcendence ukazuje, aniž by se zjevovala – není pro nás jevem (fenomémem), ale spíše neproniknutelnou *záhadou*.¹¹¹ U obou je nápadné spojení mezi nerepresentovatelností a nesdělitelností. Neviditelný aspekt *Tvář* nenese (na rozdíl od ostatních fenoménů) žádný lingvisticky reprezentovatelný *znak*, jedná se o „*stopu*“

¹⁰⁸ TaN, s. 103.

¹⁰⁹ BaCh, s. 28.

¹¹⁰ BaCh, s. 29.

Nekonečna unikající myšlení. Kierkegaardův paradox víry (a paradox vtěleného Boha) je podobným způsobem neverbalizovatelný, proto ani nemůžeme chápat *Bázeň a chvění* jako praktickou příručku popisující postup při navázování kontaktu s věčností, ale jako metaforu odkazující jedince na absolutně Nepoznatelné (tj. na Božskou transcendenci a nekonečno).

Kierkegaardova nekonečná rezignace a „pohyb víry“ souvisí, jak se zdá, s Lévinasovou záhadností Druhého a jeho etickým nárokem. To, co jedinec získává vírou v absurdno u Kierkegaarda, se podobá tomu, co jedinec získává v etickém vztahu k druhému u Lévinase. Lévinas chápe druhého jako původní „exterioritu“, jež je „nezahrnutelná“ (*non-englobable*) do našeho objektivujícího myšlení a jež není vůbec žádným způsobem tematizovatelná (nemůžeme na ni aplikovat ani pojmy jako vzájemný, symetrický, pochopitelný, rovnocenný, aniž bychom ji tím netotalizovali). Spolu-bytí s druhými musí vždy zachovávat absolutní oddělenost zúčastněných subjektů: „*mnohost je tedy možná jen tehdy, pokud individua zachovávají svá tajemství.*“¹¹² Sdílení tajemství by totiž znamenalo totalizaci, a tím pádem také jednotu – mnohost by zanikla. Vědění nemůže nikdy tvořit žádný uzavřený celek (totalitu). „Nezahrnutelnost“ či nepochopitelnost se stává branou k Bohu, absolutnu, Nekonečnu, transcendenci. U Kierkegaarda i u Lévinase získává jedinec skrze vztah k transcendenci sám sebe i pravou svobodu. Transcendence (nekonečna), pro kterou není v žádné sjednocující totalitě myšlení ani bytí místo, má pro člověka v Lévinasově ontologické osamělosti zásadní význam.

Cesta člověka k sobě samému je u Lévinase, jak se zdá, rovněž rozčleněna do „stádií“, i když v jiném smyslu než u Kierkegaarda. Neosobní, nicotné bytí „ono jest“ (*il y a*) se nejprve stává „něčím“, tedy konkrétním jsouncem, na které „lze ukázat prstem“. Tímto se bytí „usadí“, získává bližší metafyzické určení, nachází určité místo ve světě. Ještě ale nedosahuje svého cíle. Usazené Já se nachází zcela „osamoceno“ ve světě, vše je pro něj imanencí, vše může být redukováno na fenomény a převedeno na Stejně. Já je uzamčeno ve stavu naprosté existenciální samoty. Tato samota je „*bytoštný znak bytí*“¹¹³ – je něčím, co je nutně spjato s každou individuální existencí. Usazené bytí se snaží svou samotu „oklamat“ vstřebáváním nejrůznějších „pozemských živin“, nad kterými má moc,¹¹⁴ potřebuje se ale ze své samoty vyprostit – a nejen ze samoty, ale především z *bytí*¹¹⁵, protože samota je pouze jedním z jeho znaků.

¹¹¹ WESTPHAL, M. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, s. 33.

¹¹² TaN, s. 102.

¹¹³ EaN, s. 170.

¹¹⁴ EaN, s. 168, 171.

¹¹⁵ EaN, s. 171.

Co však má Já učinit, aby se vysvobodilo? Tohoto vysvobození jistě nedosáhne studiem filosofie. Poznání¹¹⁶ nejrůznějšího druhu je pouhou imanencí, která jeho osamělost v bytí neruší. Ani „*poznáním ze sebe vyjít nelze*“, ¹¹⁷ neexistuje žádný filosofický systém, který by nám mohl zprostředkovat kontakt s nekonečnem či s exterioritou, již potřebujeme k existenčnímu vývoji. Lévinas zdůrazňuje, že k tomu „*aby se člověk vymkl z ,ono je‘, nesmí se usadit, ale sesadit; v témž smyslu, v jakém se sesazují králové. Takovým sesazením svrchovaného já z trůnu je společenský vztah k druhému, vztah ne-inter-esovaný*“.¹¹⁸ Svrchované já musí sestoupit z pomyslného trůnu a dosadit na něj druhého člověka. Jen tímto se „vymkne se z bytí“ (nebo z „ono jest“) – „*Cestou, jak se vymknout z bytí, není poznání, ale společenský vztah.*“¹¹⁹

4. 4. Tvář a etický rozměr intersubjektivního vztahu (odpovědnost)

V oddíle „Tvář a etika“ se Lévinas zabývá tím, proč se lidská tvář (*le visage*) tak zásadně lidí od věcí, které nás obklopují – a rolí tváře v etickém vztahu. Proč druhý člověk nemůže být tematizován ani zpředmětněn, na rozdíl od pozemských „živin“ či teoretických systémů? Jak si uchovává svou nepoznatelnost a jinakost?

Mohli bychom totiž říci, že i tvář vidíme, podobně jako vidíme stůl nebo jablko. A každá věc, která je jednoduše „dána“ a ke které já přistupuje, se stává obsahem Stejného. Lévinas říká, že Tvář je v tomto ohledu jiná, že dokáže vzdorovat našemu uchopení, přestože ji můžeme spatřit. Jeví se to skoro jako paradox, že to, co vidíme, se nemůže stát obsahem či předmětem smyslového ani intelektuálního poznání. „*Tvář je přítomná ve svém odmítání být obsahem. V tomto smyslu ji není možné uchopit, to jest obsáhnout*“.¹²⁰ Když Lévinas mluví o tváři, nemá na mysli její konkrétní smyslově uchopitelnou podobu, nýbrž právě její neuchopitelný, neviditelný aspekt: Nekonečno, které se na tváři „zjevuje“, aniž by bylo přístupné smyslům. „Tvář“ zredukovaná na pouhý obsah vizuálního vjemu by se nelišila nijak od smyslově uchopitelných věcí a mohla by být zredukována na pouhou danost, obsah a předmět poznání.

To, co nemůžeme uchopit, „absorbovat“ a vlastnit, je *exteriorita* Tváře, tj. „vnějškovost“. Tvář zůstává vůči Já dokonale vnější, tak že žádná část Druhého není součástí

¹¹⁶ „Poznání se odjakživa interpretovalo jako asimilace. Člověk nakonec stráví, pochopí – v plném smyslu slova „zmocnit se“ obsaženého v termínu „po-chopit“ – i ten nepřekvapivější objev. Ani tím nejodvážnějším a nejdál sahajícím poznáním nevcházíme ve styk s něčím doopravdy jiným; poznání nemůže být náhražkou za společenský vztah; je to vždycky a pořád ještě samota“ (EaN, s. 171).

¹¹⁷ EaN, s. 171.

¹¹⁸ EaN, s. 168.

¹¹⁹ EaN, s. 171.

našeho já. Exteriorita je cesta ze samoty. Druhého člověka nelze smyslově či intelektuálně (metafyzicky) „vlastnit“ proto, že jeho bytí je něčím čistě soukromým, co sám nemůže sdílet (ani kdyby chtěl). Kontakt s Tváří by proto měl vést ke vztahu vzájemného (či alespoň jednostranného) respektu k jinakosti druhého. Pro tvář je specifické to, že Stejnému klade odpor, že nad ním má jakousi převahu. Druhý klade odpor mojí spontánní asimilační činnosti. Druhý mi říká, že tato tvář není pro mě a pro můj užitek ani pro moje poznání, jako ostatní věci. Zacházet s druhým jako s „předmětem“ ve světě by znamenalo ho popřít, zabít v jeho jedinečnosti¹²¹.

Lévinasovo tvrzení, že „*druhý je nadále nekonečně transcendentní, nekonečně cizí*“¹²², chce právě zdůraznit, že Druhý má navzdory své fyzické blízkosti pro subjektivitu neuchopitelný ráz, vymyká se možnosti tematizace a reprezentace. Nekonečno, jež se zračí v tváři druhého, zůstává absolutně vnější vůči interioritě subjektu. Blízkost a bezprostřednost tváře Druhého vyžaduje *odpověď* – která tvoří základ slova „odpovědnost“. K této odpovědnosti je člověk vyzván zcela nečekaně přítomností tváře, která vytváří vůči mně diferenci.

Propast mezi mnou a Druhým nemůže být překlenuta ani slovním rozhovorem – i dvě tváře při setkání vstupují automaticky do *rozhovoru*, do dialogu, který se ale neodehrává na verbální úrovni a může probíhat zcela beze slov. O Tváři nemohu ve vlastním smyslu „mluvit“, neboť se vymyká zpředmětnění, verbalizaci a reprezentaci – a slova, která mají nutně obsah, nemohou tvář v její jinakosti učinit svým obsahem. Nekonečno, s nímž vstupujeme do „dialogu“, nemůže být zahrnuto do slov, aniž by tím přestalo být nekonečnem. Za Tvář mohu pouze odpovídat¹²³ – mohu ji opatrovat, odpovídat její výzvě, a touto odpovědí je právě přijetí etické odpovědnosti. Tvář k druhé tváři promlouvá – doslova vyzařuje morální imperativ „Nezabiješ“¹²⁴, aniž by ho musela vyslovit. Tento „dialog“ však druhého nepřibližuje našemu pochopení – je to forma rozhovoru, komunikační akt, který probíhá zcela mimo konkrétní obsahy slov. Je to však způsob, jak se k Druhému vztahovat, aniž bych se ho snažil pochopit.¹²⁵

Zároveň je třeba zdůraznit, že přítomnost druhého nás *neomezuje*. Absolutní jinakost neomezuje svobodu Stejného tím, že ho volá k odpovědnosti, nýbrž právě naopak jeho

¹²⁰ TaN, s. 170.

¹²¹ CASPER, s. 18.

¹²² TaN, s. 170.

¹²³ Odkaz na Heideggera (*Bytí a čas*, 4.kap., §41) .

¹²⁴ EaN, s. 179.

¹²⁵ TaN, s. 171 „Do vztahu k tomu, co sertvává ve své absolutní transcendenci, uvádí lépe rozmluva než pochopení“.

svobodu zakládá a ospravedlňuje¹²⁶. Pokud totiž podle vzoru Lévinase chápeme svobodu jako opak *násilí*, potom je přijetí odpovědnosti (nebo odpověď druhému) právě jediným možným způsobem, jak se násilí vyhnout. Chápeme-li tento automatický „vzdor“ lidské tváře jako násilí vůči sobě, dopouštíme se na něm násilí. Jakákoli snaha zahrnout druhého do stejného je opakem etiky – je totalitní snahou dosáhnout nemožné jednoty mezi mnou a naprosto Jiným. V etickém vztahu však nejde o násilí, ale o mír. „*Vztah je tu však prost násilí – děje se v míru s touto absolutní jinakostí. ‚Vzpírání se‘ Jiného mi nepůsobí násilí, není to negativní jednání; má pozitivní strukturu: etickou strukturu.*“¹²⁷ Protože opakem totality je etika, pokorný respekt vůči této absolutní jinakosti je jediným eticky správným jednáním. Na tváři se zpřítomňuje nekonečně jiné – které však nám nečiní násilí (na rozdíl od mínění, autority atd.), ale vychází vstříc ve své pozemskosti, „*tato prezentace je ne-násilí par excellence*“¹²⁸ a etická odpověď je mírem, opakem násilí (totality). Etika má rozměr nekonečnosti, která je přítomna v nekonečné odlišnosti, v absolutní diferenci mezi Stejným a Jiným.

4. 5. Odpovědnost a subjektivita

Subjektivita je ve svém „existenčním“ vývoji přímo závislá na Druhém, který nám dává příležitost k nekonečné odpovědnosti, k sebe-transcendenci. Subjektivita podle Lévinase povstává teprve ze skutečnosti, že druhý je zde, bezprostředně přítomen a dominantní, neredukovatelný na stejné, že je já nadřazen. Já samo sebe sesazuje ve prospěch jinakosti, jež přichází zvenčí a narušuje mou ontologickou samotu. Bůh, který je netematizovatelný stejně jako Tvář, narušuje totalitu mého bytí a vyzývá mě ke vztahu s absolutně Cizím, k „významu bez obsahu“. Tímto způsobem je etická odpovědnost fundamentální způsob subjektivity. Dialog s Tváří uvádí jedince do vztahu k Absolutnu skrze láskyplný, pokorný vztah, jenž má vždy na paměti prospěch toho druhého – je tedy opakem egoismu *par excellence*. Oproštění od egoismu se zdá být zásadní podmínkou rozvoje subjektivity a přijetí etické zodpovědnosti bez zpětného závazku představuje ono „vyjití ze sebe“ bez návratu k sobě (tj. bez nároku na stejnou odpověď ze strany druhého). Já, které se s bezpodmínečnou odpovědností obrací k druhému, se dostává jaksi „nad bytí“ – proměňuje svůj způsob existence a odevzdává se Touze, jež ho táhne k Nekonečnu, pozvedá ho nad svazující egoismus, z něhož se potřebuje jedinec vymanit: „*jde o inverzi výkonu bytí samého, které suspenduje svůj spontánní pohyb existování a dává jiný smysl jeho nepředstížitelné apologii.*“¹²⁹ V neegoistické lásce

¹²⁶ TaN, s. 173.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ TaN, s. 179.

¹²⁹ TaN, s. 47.

(oddělením od svého *ega*, jež je možné pouze skrze Druhého) zakouší bytost sebe samu jako autonomní, zakouší pravou svobodu a spravedlnost. Proto říká Lévinas, že „*odpovědnost je „základní, prvotní, zakládající struktura subjektivity“*¹³⁰ – není to tedy naše spontánní, synchronní existování ve světě. *Pobyt* či *bydlení* „u nás doma“ nás nedefinuje jako subjektivitu, ale pouze jako neosobní „cosi“, zatímco „*etika chápaná jako odpovědnost je přímo jádrem subjektivity*“.¹³¹ Role odpovědnosti vůči druhému je nezastupitelná, neboť nic jiného nemůže zakládat naši subjektivitu: „*subjektivita sama o sobě neexistuje; zakládá ji, znovu opakuji, teprve vztah k druhému*“.¹³²

4. 6. Asymetrie a nevyčerpatelnost etického vztahu

Etický vztah, který se vyznačuje respektováním duality mezi mnou a Druhým, tedy mezi imanencí a transcencí (a vlastně mezi člověkem a Bohem), je prvořadou povinností každého člověka. Dá se říci, že podle Lévinase je každý člověk zodpovědný za každého člověka, kterého potká¹³³ (a to neomezeně a bez předchozího metafyzického ospravedlnění této povinnosti). Tvář mi doslova přikazuje, neboť „*příkaz je samotným smyslem tváře*“.¹³⁴ Tato odpovědnost si však nesmí vznášet nárok na reciprocitu, nýbrž musí být naprosto nezištná a nepodmíněná ,odpovědí‘ druhého. „*Intersubjektivní vztah je nesymetrický. Jsem za druhého odpovědný, aniž od něho čekám totéž, i kdyby mě to mělo stát život.*“¹³⁵ Požadavek reciprocit by v podstatě zrušil rozměr Nekonečna. Odpověď druhého je čistě jeho záležitostí a není na nás, abychom tuto vzájemnost požadovali. Jeho etická odpověď na naši blízkost je „jeho věc“ – patrně v tom smyslu (jak si můžeme z jeho slov odvodit), že je jeho odpovědností vůči Nekonečnu, a my předpokládáme, že toto Nekonečno klade na Druhého stejný nárok jako na nás – i když nic takového nemůžeme s jistotou tvrdit. My však nejsme těmi, kdo tento nárok vznášíme (či mohou vznášet). Etická odpovědnost musí spočívat v naprosté *ne-inter-esovanosti* subjektu, tj. nezaujatosti (*le dés-inter-esement*)¹³⁶, jež oprošťuje intersubjektivní vztah od všech *egoistických* nároků, které ruší nekonečnost odpovědnosti a navrací subjektivitu zpět. Jen bez požadavku opětovaného závazku může být odpovědnost nekonečná (absolutní). Jen v absolutním (nekonečném) rozměru odpovědnosti se můžeme vztáhnout k Absolutnu (Nekonečnu, Bohu) a odpovědět adekvátním způsobem na

¹³⁰ EaN, s. 181.

¹³¹ Ibid.

¹³² EaN, s. 182.

¹³³ Cf. *The Cambridge Companion to Lévinas*, s. 43

¹³⁴ EaN, s. 182.

¹³⁵ Ibid.

jeho výzvu. Odpovědnost za druhého znamená být rukojmím za druhého (*être otage pour autrui*).¹³⁷ Je závazkem, který je bezdůvodný, *an-archický*, protože vyjadřuje prapůvodní skutečnost – poslední událost *bytí* (jež se nám zjevuje v nezahrnutelné exterioritě druhého). Do závazku¹³⁸ jsem tedy už od ‚nepamětné minulosti‘ zapleten bez možnosti se z něj vymanit. Závazek nemá příčinu ani počátek v minulosti, kterou si mohu pamatovat, přichází k nám z vnějšku, z nezahrnutelné původnosti, která nikdy nebyla (ani nemohla být) obsahem našeho sjednocujícího, „v sobě se uzavírajícího tematizování“.

Subjektivita se odpovědností vůči druhému zároveň vymaňuje ze zajetí imanentních sil a navazuje vztah s Nekonečnem, netematizovatelnou skutečností, která nikdy není a nebude součástí naší objektivní zkušenosti a „završuje“¹³⁹ tak metafyzickou touhu člověka po *nekonečně* Jiném. V odpovědnosti totiž nic nezavršuji, nic nevyčerpávám, protože na odpovědnost nemůže být aplikována žádná konečná míra. Touha nemůže být ukončena či naplněna, jak říká Casper: „*Touha, z níž se snažím ručení za druhého plnit, není žádná možnost, jež by v nějakém aktu definitivně končila*“¹⁴⁰. Člověk se v realizaci odpovědnosti ocitá zapleten do „nekonečných dějin“ a jeho rostoucí snaha o naplnění odpovědnosti pouze jeho etický závazek stupňuje – to nazývá Lévinas „slávou Nekonečna“ (*La glorie de l'Infini*).¹⁴¹ V Tváři se setkáváme s Bohem, který svou tvář skrývá, a můžeme mu odpovědět pouze v absolutní odpovědnosti vůči tomu, co je nekonečně separované a unikátní. Naše odpovědnost vůči druhému nebude nikdy vyčerpána, není žádná mez, za kterou bychom už nebyli vůči němu zodpovědní – což připomíná Kierkegaardovu nevyčerpatelnost a bezmeznost lásky vůči bližnímu, kterou jsme mu zavázáni skrze vztah k věčnosti¹⁴².

Jak jsme ale již řekli, odpovědnost je základní strukturou subjektivity, a proto bude úzce souviset míra odpovědnosti se stavem subjektivity. Tvář přichází zvenčí a zasahuje do intencionální hry mého vědomí, které by rádo učinilo vše „Stejným“, a tím mi zabraňuje, abych se uzavřel do svého světa imanence. Druhý mi skrze etický nárok dává příležitost k sebe-transcendenci, ve které překračuji hranice konečného a usiluji o naplnění nekonečného nároku druhého. S růstem mé odpovědnosti roste tedy i míra mého lidství (neboť právě

¹³⁶ EaN, s. 184.

¹³⁷ CASPER, s. 65.

¹³⁸ Jak říká Lévinas slovy z Paula Valéryho, přichází ke mně a týká se mne z „hlubokého kdysi, nikdy dost kdysi“ (*profond jadis, jadis jamais assez*) - (CASPER, s. 65).

¹³⁹ Tj. tím, že na „završení“ (či naplnění) právě rezignuje v respektování absolutní, neuchopitelné jinakosti.

¹⁴⁰ CASPER, s. 67.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² O analogii mezi Kierkegaardovým příkazem nevyčerpatelné lásky a Lévinasovým požadavkem nekonečné odpovědnosti více pojednává M. Jamie Ferreira v esejí *Kierkegaard and Levinas on Four Elements of the Biblical Love Commandment* (in *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics and Religion*, ed. By J. Aaron Simmons and David Wood. Indiana University Press, 2008., s. 82 – 98).

nekonečný etický vztah mi umožňuje *být člověkem*), a pokud je odpovědnost nekonečná, pak se i já vztahuji nekonečně k nedostižitelnému cíli, který je předmětem mé metafysické Touhy. Sebe-transcendování v rukojemství za druhého mě „*zaplétá do dějin s nekonečným nárokem*“, ¹⁴³ s nekonečným smyslem, který dalece překračuje hranice veškeré mé zkušenosti, mému času i vědomí, vymyká se z každé noematické zachytitelnosti, jaká tkví v příslovci „stejně“¹⁴⁴. Právě v tomto momentu je dobré připomenout si Kierkegaardovu „nekonečnou rezignaci“ a pohyb víry, v němž subjekt překračuje obecně a staví se tváří v tvář nekonečnu. Etiku, jak ji chápe Kierkegaard¹⁴⁵, by Lévinas nejspíš musel zahrnout do sféry Stejného jako něco poznatelného, konečného, uchopitelného, tematizovatelného, sdílitelného a reprezentovatelného (u Kierkegaarda „mediovatelného“, což je to samé). Kierkegaardova etika je něčím, co je „jisté“ (co je k dispozici, na dosah ruky, jak by řekl Lévinas). Lévinas i Kierkegaard však trvají však jednoznačně na tom, že vše *jisté* musí být překročeno, má-li člověk dosáhnout až k Nekonečnu a získat sám sebe i svou svobodu¹⁴⁶. Zajímavé je, že se v těchto zásadních bodech shodují – jejich odlišné chápání etiky a víry je však postavilo proti sobě. Není to, co myslí Kierkegaard vírou, podobné tomu, co nazývá Lévinas etikou? Člověk ve tváři druhého člověka vstupuje do dialogu s Bohem, sklání se před jeho nekonečným rozměrem a nabízí mu svou etickou odpověď bez jakýchkoli podmínek či omezení (kromě těch, které jsou vyžadovány existencí třetího). Tento dialogický vztah probíhá mezi subjekty, jež jsou jeden pro druhého nekonečným tajemstvím, záhadou – jejich povinností je tedy plné a bezvýhradné odevzdání Druhému – a potažmo také „třetímu“, tj. komukoli dalšímu ve společenství, se kým se setkáme. ¹⁴⁷

¹⁴³ CASPER, s. 68.

¹⁴⁴ CASPER, s. 70.

¹⁴⁵ Tedy jako uchopitelný soubor obecných zásad.

¹⁴⁶ U Lévinase dochází k tomuto překročení až „za hranicemi Tváře“: „Musíme teď ukázat rovinu, která předpokládá i transcenduje epifanii Druhého v tváři; rovinu, v níž se já přenáší přes smrt a vyvazuje se ze svého navrácení k sobě. Tato rovina je rovinou lásky a plodnosti, v níž se subjektivita klade jakožto tyto pohyby.“ (TaN, s. 225).

¹⁴⁷ Princip odpovědnosti za druhé vede v důsledku k harmonickému fungování společnosti, která se neřídí zásadou „člověk člověku vlkem“. V setkání s Tváří nejde jen o vztah dvou subjektů, ale implicitně je v něm obsažen i vztah ke „třetímu“, tj. k celé společnosti. Pokud by byl člověk s druhým na světě sám, byl by mu povinen vším, ve společnosti je člověk povinován stejnou měrou ke každé lidské bytosti. To je Lévinasovo pojetí spravedlnosti. Absolutní zodpovědnost nemůžeme chápat tak, že bychom se druhému člověku podřizovali na úkor ostatních, musíme totiž přiznat stejné právo všem. Ideální společenství je založeno na absolutní separaci jednotlivých osob – jen takto nevzniká „totalita“ ve smyslu nějakého společného rodu, ale společnost jako příbuzenství separovaných individuí, ve které žije „člověk pro člověka“ a ve které se udržuje absolutní diference mezi subjekty.

4. 7. Tvář a Bůh

Kromě toho má setkání s Tváří i teologický rozměr. V Lévinasově etice je skryto i náboženství, i když v trochu jiném smyslu, než ho obvykle chápeme. Absolutní jinakost je tím jediným, co nám umožňuje vymanit se z „intencionálního schématu“¹⁴⁸, které mě vždy a v konečném důsledku vztahuje ke mně.

Druhý člověk, který ruší tento intencionální řád, nese ve své tváři „stopu“ (*la trace*) Nekonečna. Odlesk božské slávy, která zakládá nekonečnost jeho jinakosti, zároveň však Bůh zůstává nedostižitelný ve své „metatranscendenci“.¹⁴⁹ Tato stopa pochází od absolutně separovaného Boha, který nám skrze ni sděluje naši povinnost (což je nápadně podobné Kierkegaardovu tvrzení, že „bližní“ je *označení věčnosti*, které má každý člověk¹⁵⁰ – ono „duchovní určení“, které druhého člověka činí předmětem mé křesťanské lásky).

Ideji neviditelného Boha se lze přiblížit pouze prostřednictvím viditelné tváře, která nese jeho „neviditelnou“, ne-světskou stopu, která nás předvolává před „an-archickou původnost druhého, původnost bez formy“¹⁵¹. Na druhém se manifestuje boží nekonečná vznešenost a transcendence. Přestože je druhý schopen absolutní rezistence vůči mým ontologickým asimilačním aktivitám – není žádnou *inkarnací* Boha či Nekonečna, Bůh nás pouze skrze jeho tvář k nekonečné odpovědnosti vyzývá. Tvář, jež nese stopu věčnosti, je zároveň nahá a podivně bezbranná. Její nahota je však právě tím, co nám brání v násilí – je tím, co vůči nám vznáší etický požadavek respektu a odpovědnosti. „*Nekonečno se zpřítomňuje jakožto tvář v etické rezistenci, ochromující moji moc, vyvstává tvrdě a absolutně ve své nahotě a nouzi z hloubky bezbranných očí.*“¹⁵² Bezbrannost a odkrytost tváře je cosi „esenciálně bědného“, co nemůžeme zakrýt žádným chováním ani žádnými pózami. Tvář zůstává obnažená ve své vznešenosti, je „*vystavená, ohrožená, jakoby přímo vyzývající k aktu násilí. A přitom právě tvář je to, co nám brání zabít.*“¹⁵³ Etický imperativ „nezabiješ“ se zjevuje přímo ve tváři, je to absolutní etický nárok druhého, na který by člověk měl odpovědět respektem a přijetím odpovědnosti. Odpovídáme-li na tento etický požadavek druhého, odpovídáme tím především Bohu, který jinakost druhého zakládá a ustanovuje. Bůh není

¹⁴⁸ CASPER, s. 76.

¹⁴⁹ Když Lévinas mluví o této stopě, používá abstraktní neologismus „*illeité*“ (Onost), pro označení nevrátne a nezahnutelné minulosti, jež je pro synchronizující myšlení „nesnesitelná“. (CASPER, s. 81) *Illéité* je počátkem jinakosti jsoucího vůbec, je počátkem jinakosti druhého – ve které se zjevuje, aniž by se sama *illeité* zaplétala s časovostí či vstupovala do myslitelného světa.

¹⁵⁰ SL, s. 63.

¹⁵¹ CASPER, 78.

¹⁵² TaN, s. 176.

¹⁵³ EaN, s. 178.

pouhým abstraktním nekonečnem za hranicemi universa – je určitým způsobem „přítomen“¹⁵⁴ ve světě, kde k němu můžeme promlouvat. „*Nezápasím s bohem bez tváře, nýbrž odpovídám jeho výrazu, jeho zjevení*“¹⁵⁵. Odpověď Nekonečnu na tváři druhého je odpovědí Božské výzvě – skrze jeho tvář mě oslovuje nekonečný smysl¹⁵⁶. Moje odpověď má tedy důležitý, náboženský rozměr, rozměr nekonečna – „*je už o sobě svědectvím (témoignage) pro nekonečný smysl, jímž se oslavuje sláva Nekonečného*“¹⁵⁷. Etika a náboženství, chápané takto specificky, splývají v jedno. Důvod k převzetí takové etické odpovědnosti je podle Caspera rovněž náboženská – jde nám bezpodmínečně o spasení druhého, nejen o naši svobodu, kterou tím zároveň „jen jakoby mimochodem“ získáváme. Svou starostí o druhého vyjadřují starost o jeho spásu: v odpovědnosti za druhého jde o to, abychom byli společně svobodní, abychom byli společně zachráněni, spaseni.¹⁵⁸

Na základě předchozího výkladu bych se chtěla krátce pozastavit nad povahou a rolí víry v Lévinasově díle. Lévinas byl praktikujícím židem a jeho myšlení se vyznačuje věrností jak talmudické hermeneutice, tak filozofické racionalitě. Vzácnost slova „víra“ v jeho filozofických spisech ale rozhodně nepoukazuje na žádnou formu ateismu. Jeho etika není ani obhajobou judaismu, ani příspěvkem do souboru existujících teorií spravedlnosti, je spíše „teorií“ o posvátnosti a nekonečném významu lidského života. Lévinas věřil, že židovství obsahuje (zachycuje) jisté pravdy, které jsou univerzálně platné pro celé lidstvo. Svou filozofií se tyto hodnoty snažil předat světu. Bible není nejposlednějším „základem“ univerzálních hodnot, pouze je zachycuje. Lévinasovi jde o to, aby tyto pravdy vyvedl a výrazně podrthnul. Jednou z těchto důležitých a všeobecných pravd je povinnost *každého* člověka odpovídat na potřebu a zranitelnost druhého člověka – a to bez žádného vyčerpávajícího vysvětlení, proč tento univerzální závazek existuje a na čem je založen¹⁵⁹. Tento závazek není závislý na existenci etických teorií, na rozumu ani na žádných jeho výtvorech – je tomu spíše naopak.

Určitou formu víry bychom mohli hledat v univerzálním požadavku odpovědnosti, který není nijak filozoficky obhajován ani fundován, nýbrž jednoduše konstatován jako prapůvodní skutečnost. Tato skutečnost není založená na metafyzice, ale metafyziku předchází. A tam, kde není člověku dovoleno sáhnout po metafyzických teoriích, aby v nich našel základ pro

¹⁵⁴ Zároveň však zůstává skryt v nereprezentovatelné přítomnosti mimo veškerý čas.

¹⁵⁵ TaN, s. 173.

¹⁵⁶ CASPER, s. 24.

¹⁵⁷ CASPER, s. 25.

¹⁵⁸ CASPER, s. 22.

tento fundamentální „židovský“¹⁶⁰ imperativ, nezbývá mu než věřit v posvátnost života a podřídit se z toho plynoucímu příkazu. Lévinasův etický člověk v tohle musí věřit. Víra v Boha je vírou v netematizovatelnou, a tedy transcendentní skutečnost, se kterou se v lidském životě příliš pracovat nedá. Síť mezilidských vztahů je naproti tomu blízká, všudypřítomná a každodenní záležitost, ze které je jen stěží někdo vyloučen. Jen na etické úrovni se také můžeme nábožensky realizovat. Výhodou tohoto pojetí je, že etický požadavek zůstává stejně závazný pro židy, pro křesťany i pro nevěřící. Mimo etický vztah je víra v Boha významem bez obsahu – neznamená to ale, že víra v Lévinasově myšlení nemá smysl.

Jeho myšlení se snaží rozšířit pravdu, která má nad-náboženský význam. Říká, že existují obecně platné zásady, zachycené i v Bibli, které jsou v lidském společenství univerzální a které nezávisí na náboženském vyznání či na metafyzických a mravních teoriích. Podle Lévinase existuje „nadřazený“ zákon, který je pro mě platný jednoduše proto, že jsem člověkem (ale rozhodně není závislý na rozumu) – a tento zákon není vyjádřen jen v náboženských spisech, nýbrž je vepsán do tváře druhého člověka, kterého Bible nazývá bližní. Etická odpověď na výzvu druhého znamená pouze rozpoznání této univerzální etické obligace (není tedy výsledkem náboženských praktik nebo filosofického snažení) a pokud člověk hledá lidskost, morálku nebo zbožnost, tato etika je pro něj *conditio sine qua non*.

Lévinas tímto říká, že etika není závislá na žádném náboženství. Neříká ale nikde, že etika nevyžaduje žádnou formu víry. Zdá se, že bez víry, že skutečnost nelze plně epistemologicky obsáhnout a že bez transcendence nemají žádné objektivní teorie vůbec smysl, je jeho etika nemožná.

5. Lévinasova kritika Kierkegaardova

5. 1. Námitky proti Kierkegaardově filozofii (*Existence a Etika*)

V díle *Noms Propres*, vycházejících z Lévinasových příspěvků na Pařížské konferenci věnované Kierkegaardovi v roce 1964, se Lévinas vyjadřuje (pozitivně i negativně) k některým motivům Kierkegaardovy filozofie. V oddíle nazvaném *Existence a etika* (*Existence et Ethique*) přiznává dánskému mysliteli dva význačné příspěvky do západní filozofie. Zaprvé je to obrana lidské subjektivity s její vnitřní dimenzí (interioritou) jakožto

¹⁵⁹ *The Cambridge Companion to Lévinas*, s. 48.

¹⁶⁰ v židovství obsažený

absolutní složky separované od objektivní skutečnosti, a zadruhé neredukovatelnost subjektu a jeho ochrana před hrozbou německého idealismu.¹⁶¹

Hegelův idealismus se snaží vtáhnout subjekt do svých konceptů, podobně jako by obraz pohltit umělce a učinil ho součástí uměleckého ztvárnění skutečnosti, jež sám namaloval štětcem. Kierkegaard bojoval proti možnosti „tematizace“ subjektu, jehož jedinečnost uniká jakémukoli ztvárnění, generalizaci a redukci na myšlenkový obsah. Lévinas by s ním v tomto mohl souhlasit: subjektivita stojí mimo oblast zpředměťujícího myšlení a jazyka (Kierkegaard by řekl, že se nedá „mediovat“). Lévinas si však klade otázku, zda není v takovém pojetí privilegované subjektivity prostor pro vznik dalšího násilí. Jedinečnost nesdělitelné subjektivity, která v Kierkegaardově pojetí stojí nad etikou, je podle Lévinase ve své podstatě egoistická. Lévinas je znepokojen Kierkegaardovou „násilností“, které se podle něj dopouští ve vyvýšení člověka nad etickou sféru.¹⁶²

Lévinas má patrně na mysli Kierkegaardovo *já*, krvácející ve své niterné rozpolcenosti mezi polárními protipóly konstituujícími jeho existenci, které je svíráno úzkostí, strachem, a v hlubokém zoufalství nad sebou samým hledá spásu a odpuštění. Na své cestě k sobě ho však může čekat, podobně jako Abraháma, nutnost dočasně suspendovat platnost etiky. Lévinas se obává, že by se tohoto „oprávnění“ k neetickému jednání dalo použít jako omluvy násilí a amorálnosti:

*„Kierkegaardian violence begins when existence, having moved beyond the aesthetic stage, is forced to abandon the ethical stage (or rather, what is took to be the ethical stage) in order to embark on the religious stage, the domain of belief.“*¹⁶³ Citát dále naznačuje, že Lévinas primárně nesouhlasil s Kierkegaardovým pojetím etiky, která je synonymem obecna. Lévinas má proti této lokalizaci etiky výhrady – jeho vlastní pojetí etiky se totiž od Kierkegaardovy „sféry obecna“ zásadně liší. Lévinas na rozdíl od Kierkegaarda obhajuje nepodmíněnou platnost etických příkazů a zdůrazňuje protnutí Nekonečného s oblastí obecna, v níž vyjadřuje a sděluje jedinci etický nárok druhých vůči jeho totalizujícímu přístupu ke skutečnosti a k dění.¹⁶⁴

Krok víry, jímž jedinec opouští etickou sféru a vstupuje do náboženské sféry, je existenční krok, který nevyžaduje a nepotřebuje žádné „vnější ospravedlnění“ (vždyť co může

¹⁶¹ EaE, s. 26.

¹⁶² EaE, s. 28.

¹⁶³ EaE, s. 29.

¹⁶⁴ Viz Václav Umlauf. *Kierkegaard: Hermeneutická interpretace*. CDK, 2005. s. 182 : „Lévinas obhajuje nepodmíněnou platnost etické sféry oproti Kierkegaardovu pozastavení etiky v rozhodnutí víry. Bůh musí mluvit, musí přejít do sféry obecného, aby zde obhájil a vysvětlil celou zkoušku, čímž Lévinas popírá i třetí Silentiovu tezi o nemožnosti komunikace víry.“

zaručovat větší míru ospravedlnění než Bůh sám), ale izolovanost a samotu subjektu, jeho odpoutanost a „povznesenost“ nad veškerou reprezentovatelnou skutečnost (včetně etiky). Spočínutí v etické sféře by znamenalo nedostatek odvahy odpoutat se od uchopitelných „daností“ a znamenala by neúspěch při provádění syntézy. Lévinasova základní námitka proti Kierkegaardovi (ale také proti Hegelovi) tedy zní: *Znamená opravdu náš vztah k druhým lidem rozplynutí subjektivity do abstraktního obecná?*¹⁶⁵ Tato námitka vyplývá z výše popsaného Lévinasova stanoviska. Exteriorita se jednoduše nemůže stát součástí žádné totality, ale není to proto, že by si člověk své vnitřní tajemství zvládl udržet navzdory systému, ale proto, že exteriorita sama naši totalitu napadá a prolamuje – není zredukovatelná na interioritu. Druzí nejsou pouhou negací Stejného – protože ho zpochybňují a vznášejí na něj požadavek odpovědnosti a protože je odpovědnost základem subjektivity a svobody, je jejich blízkost (*proximité*) zároveň cestou člověka k sobě samému. Být sebou znamená „*neschopnost skrývat se před odpovědností*“¹⁶⁶ (tj. před absolutním nárokem etiky). Stávání se člověkem vyžaduje narušení ipseity a egoismu, k němuž směřuje intencionální vědomí. Člověk se nemůže osvobodit ani najít bez přijetí bezpodmínečné a nevyčerpatelné etické odpovědnosti za ostatní (za druhého i třetího, tj. za všechny lidi). Kierkegaardova subjektivita, jež je zainteresovaná na své vlastní existenci a spáse, se (jak se zdá) neslučuje s Lévinasovým ideálem altruismu a nezainteresovanosti. „Egoismus“ kierkegaardovské existence, jež se zaobírá otázkou vlastní spásy, se zdá být nesmiřitelným protikladem k Lévinasovu pojetí nekonečné odpovědnosti tváří v tvář druhému člověku, která je projevem našeho zájmu o *jeho* spásu. Jedině láskyplná péče o druhé a bezpodmínečné odevzdání – nekonečná odpovědnost a totální sebeobětování bez sobeckých nároků vzájemnosti je tím, co stvrzuje singularitu Já a co dává lidské existenci smysl.¹⁶⁷

Lévinas tedy vyčítá Kierkegaardovi, že ze svého završení duchovní transformace a růstu vynechal druhého. Zatímco Lévinas trvá na tom, že bližní (druhý) je vždy prostředníkem mezi mnou a Bohem, Kierkegaard trval na tom, že vztah Já-Bůh je tou prvotní strukturou, na které se teprve zakládá můj vztah k bližním.¹⁶⁸ Hlavní rozpor se zdá být v tom, že zatímco se u Lévinase v odpovědnosti člověk otevírá druhému, v teleologické suspenzi etična se jedinec otevírá v osamocenosti Bohu. Z Lévinasových spisů zaznívá, že *pouze Druhý* může být vůči

¹⁶⁵ EaE, s. 32: „But does our relation with Others (Atrui) really entail our incorporation and dispersla into generality?“

¹⁶⁶ EaE, s. 32: „Being a Self means not being able to hide from responsibility.“

¹⁶⁷ EaE, s. 33: „since the meaning of life is derived from infinite responsibility, from the profound stewardship which constitutes the subjectivity of the subject, a responsibility which precludes any return to oneself, because it is wholly directed towards the Other“.

¹⁶⁸ WESTPHAL, M. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, s. 5.

mně absolutně jiný – že *pouze skrze Druhého* je možné odpovídat na Boží příkaz a že cesta k Bohu nemá smysl, pokud neznamená předchozí cestu k Druhému¹⁶⁹. Idea Boha je pro něj natolik abstraktní a nepřístupná, že v jejím odvozování, omílání a definování nevidí žádný užitek. Také snaha z této nepřístupné ideje cokoli odvodit (např. celý systém etiky) by byla marná. To, co je Lévinasovi přístupné, je bližní (resp. druhý), který je zde a nyní přítomen se svými potřebami, svým trápením a svou výzvou. Lévinas proto u druhého a u mezilidských vztahů začíná. Přesto by bylo příliš zjednodušující říci, že se Lévinas snažil zredukovat náboženskou víru na etiku – náboženství pouze získává konkrétní obsah (v podobě nevyhnutelné odpovědnosti) díky konkrétnímu vztahu mezi mnou a bližním. Etiku tedy staví jako základ pro úvahy o metafyzické transcendenci. Podle Lévinase se rozměr božského „*rozevívá na základě lidské tváře. Vztah k Transcendujícímu – v němž se mne však tento Transcendující nezmocňuje – je sociální vztah*“.¹⁷⁰

Kierkegaard Lévinase šokoval svou agresivitou, násilím a lhostejností vůči hrůzám, jež plynou z popření absolutnosti etických nároků. Kierkegaardova polemika s idealismem podle Lévinase předpokládá tenzi uvnitř já (nad jeho protikladnými momenty) a bytostnou zainteresovanost na své vlastní existenci.¹⁷¹ Kierkegaardův subjekt žije v úzkosti nad sebou samým, schematicky popsáno se „A“ strachuje o „A“. Proto označuje Kierkegaardův subjekt za egoistický. Kierkegaard se „zmýlil“ v tom, že dovršení etických požadavků znamená „rozplynutí“ subjektivity v obecnu (etice), neboť právě etika je tím, co nás „individualizuje“, co podtrhuje naši jedinečnost, singularitu. Kierkegaard si toho nevšiml, protože se snažil všechno etické „přeskočit“ v poslušnosti absolutnímu nároku víry, která vyžaduje dočasnou „hluchoněmost“ vůči etickým nárokům a hlasu svědomí, jež nás volá zpět k respektování nadčasových příkazů. Lévinas mu vyčítá, že etiku ztotožnil s obecným systémem zásad, které jedinci ukládá společnost, a nevšiml si etické výzvy druhého, která je adresována výhradně jedinci a překračuje to, co společnost žádá. Eulogie na Abraháma, v níž Kierkegaard opěvuje Abrahámovo vykročení z etické danosti, může být podle Lévinase vyloženo i jinak – a to dokonce zcela opačně. Klíčovým bodem příběhu o obětování Izáka může být právě ten moment, ve kterém se Abrahám pozastavuje nad hrůzností svého činu a je nabádán vlastním svědomím, aby od takového činu upustil¹⁷² (Kierkegaard chápe Abrahámovy etické pochybnosti jako *pokoušení*, které hrozí jedinci stržením zpět do sféry obecna). Lévinas však

¹⁶⁹ WESTPHAL, M. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, s. 46.

¹⁷⁰ TaN, s. 62.

¹⁷¹ EaE, s. 34.

¹⁷² Ibid.

klade důraz na boží slova, která Abraháma vracejí k etickému řádu.¹⁷³ Představa, že příkaz Dekalogu se může stát relativním vzhledem k jinému příkazu, který Bůh adresuje jednotlivci, je pro Lévinase nepřipustná. Abrahámův úmysl je nemorální a žádné „speciální povolání“ od Boha neruší nemorálnost jeho zamýšleného činu. Moment, ve kterém Kierkegaardův jedinec v pohybu nekonečné rezignace směřuje k nepopsatelné niternosti – skrze nepodmíněnou náboženskou oddanost a relativizaci etiky – nemůže podle Lévinase popírat příkaz Desatera „Nezabiješ!“, které je od neurčitěho „kdysi“ nesmazatelně vepsáno do Izákovy tváře. Lévinas v podstatě kritizuje pojetí etiky v *Bázní a chvění*, pokud však vezmeme v úvahu i *Skutky lásky*, které vrhají nové světlo na Kierkegaardovo pojetí etiky a víry, Lévinasova kritika není zcela oprávněná, neboť nebere v potaz celé Kierkegaardovo dílo, ale jen jeho omezenou část (a navíc nijak nerozlišuje Kierkegarda od jeho pseudonymů, což může znamenat, že nekritizuje jeho vlastní názory).

5. 2. Možná odpověď Kierkegarda na Lévinasovu kritiku

Abychom mohli posoudit míru oprávněnosti Lévinasových námitek, musíme si připomenout Kierkegaardovo pojetí nejvyšší lidské povinnosti. Člověk má na světě jedinou nejvyšší povinnost, a to je poslušnost Boží vůli¹⁷⁴ – jeho povinností v *absolutním* smyslu není Desatero ani žádný jiný systém obecných, nadčasově platných hodnot. Lévinas však vidí ve tváři druhého spolehlivé médium, skrze které je člověk k odpovědnosti nevyhnutelně volán. Kierkegaard má zase za to, že tento Boží nárok povstává ze skutečnosti, že jedinec se nachází v absolutním vztahu k absolutnu, v němž každý může být osloven jedinečným a neopakovatelným způsobem, třeba i neobvyklým, pokud si tak zvolí Bůh. Abrahám je vyzván k oběti a odpovídá Bohu s naprostou poslušností, protože *věří*. Abrahám nepotřeboval „médium“ v podobě zákona či jiného člověka – byl osloven přímo a vyzván k volbě mezi „trvale platnou hodnotou“ etického příkazu a jeho popřením v jediném, časném okamžiku. Právě v tomto konfliktu časnosti a věčnosti se teprve může zrodit pravá religiozita a neopakovatelná identita jedince jakožto jedince, který je „vyšší než obecno“¹⁷⁵. Abrahám dostal za úkol vyjádřit se jakožto jedinec mimo sféru obecna a můžeme říci, že v tomto úkolu uspěl. Na rozdíl od Lévinase, který absolutizuje neměnný zákon a očekává od jedince bezvýhradnou poslušnost a odpovědnost vůči Druhému, vyzývá Kierkegaard ke „*zkoumání*,

¹⁷³ UMLAUF, s. 182.

¹⁷⁴ BaCh, s. 52.

¹⁷⁵ UMLAUF, s. 184: „Eticky založený jedinec jedná sice v daném okamžiku, ale ten je vsazen do obecného rámce nadčasově platných hodnot. Naopak singulární okamžik tvoří podstatný znak neopakovatelné temporality víry.“

jež v nekonečném nepochopení a v obtížných zápasech v člověku vyvíjí poměr k Bohu.¹⁷⁶

Kierkegaard nám zde naznačuje, jaká je povaha utrpení, ke kterému vyzývá každého věřícího. Říká také, že poměr k Bohu nenavazuje jedinec skrze žádné zásady nesoucí kvality jistoty, sdělitelnosti a trvalé platnosti, ale skrze urputný duchovní zápas mezi rozumem a vírou, ve kterém se jakákoli jistota neměnné etiky stává pokušením. Jedinec nemůže svou povinnost vyjádřit žádnou etickou zásadou ani jejich souborem: „*Jakmile chce vyjádřit absolutní povinnost v obecně a v obecně si ji uvědomuje, musí uznat, že se jedná o pokušení*“¹⁷⁷ a toto pokušení, pokud mu podlehe, brání v plnění absolutní povinnosti, jež má vůči Bohu. Každý univerzální etický nárok je subordinován Absolutnu, a jedinec (resp. Člověk, který se chce skutečným jedincem stát) musí volit mezi absolutní poslušností etice, nebo Absolutnu – jen jedna volba ho však nad etiku dokáže pozvednout a učinit z něj jedince. „*Je-li tedy etika takto teleologicky suspendována, jak potom existuje jedinec, jemuž se tak stalo? Existuje jako jedinec oproti obecně.*“¹⁷⁸

Právě v podobných konfliktech dostává jedinec příležitost k volbě mezi dvěma závazky – mezi etickým a náboženským, mezi jistým a „nejistým“. Víra je krokem do „nejistého“ a vyžaduje úkok ze sféry epistemologické jistoty – tedy *i z etiky*, zatímco Lévinas nazývá tuto sféru *imanencí* (s „etickou volbou“ získává Kierkegaardův jedinec pouze rozměr obecně a opouští estetické stádium existenčního *nerozhodování*). Až v zápase mezi trvalou platností etického příkazu a jedinečným Božím apelem se ale může stát jedincem, jenž má absolutní poměr k Bohu.¹⁷⁹

Těžko říci, zda by Kierkegaard zařadil Lévinase mezi etické (či tragické) hrdiny, domnívám se však, že nikoliv. Lévinasova etika je právě překročením danosti (či imanence), nikoli daností samou (jak je tomu u Kierkegarda). Lévinas ale vůbec nepřipouští možnost, že by se Boží výzva jedinci lišila od výzvy Tváře, jež povolává jedince k bezvýhradné odpovědnosti. Jeho etika nepřipouští výjimky a odchylky. Kierkegaard by mohl namítnout, že absolutizace etické povinnosti znamená jakési „omezování“ Boha v jeho suverenitě: copak nemůže Bůh přikazovat, co chce, komu chce a jak chce?

Podívejme se však blíže na Lévinasovy pochybnosti nad *oprávněním* Abraháma k neetickému jednání. Lévinase trápila stejná otázka jako Johannese de Silentia: „*Jak se však může jedinec*

¹⁷⁶ SL, s. 154.

¹⁷⁷ BaCh, s. 61.

¹⁷⁸ BaCh, s. 53.

*přesvědčit o tom, že je v právu?*¹⁸⁰ Podle Lévinase měl otec víry k Izákovi povinnost *nezabít*. Podle Kierkegaarda měl povinnost Izáka *milovat*, ale Boha milovat více. Připusťme, že láska k bližnímu zcela jednoznačně vylučuje zabití. Vylučuje ho však nutně láska k Bohu, která je z křesťanské povinnosti vyšší a větší? Pokud milovat znamená totéž, co „nezabiješ“, pak je Abrahám skutečně ztracen. Svého syna nemiloval a jeho čin se stává chladnokrevnou vraždou.

Jistěže se i Kierkegaard (resp. Johannes) ptá, zda k tomu měl Abrahám právo. Jeho oprávněnost k takovému jednání je však *paradoxní*. Jedinec převyšuje obecno, protože má absolutní vztah k Bohu (tedy k tomu, co etiku převyšuje nekonečně). Abrahám neměl jen právo překročit etiku, ale dokonce *povinnost*, neboť to dostal *příkazem od Boha*. Paradoxní víra v to, že Bůh mu Izáka dokáže vrátit, staví Abraháma do stádia paradoxní zbožnosti.

Dále se tedy pokusme odpovědět na Lévinasovu otázku, zda se bezvýhradnou poslušností etice skutečně jedinec „rozplývá“ do obecna. Za Kierkegaarda bychom mohli odpovědět dvojím způsobem, v závislosti na tom, jak pochopíme slovo „etika“.

Zaprvé odpovídáme negativně: *nerozplývá*. Ale pouze pokud *etiku* chápeme lévinasovsky jako *odpovídání* Nejvyššímu, vztah k absolutně neznámému a nesdělitelnému, jež nás oslovuje skrze svou smysly neuchopitelnou stopu ve Tváři.

Musíme ale jednoznačně odpovědět *ano rozplývá*, pokud etiku chápeme kierkegaardovsky jako obecno postrádající rozměr transcendence, tedy jako součást předmětně uchopitelné skutečnosti, danosti či imanence, která poskytuje jedinci oporu, útěchu a spočinutí v jakémisi „společném“ rámci univerzálních etických určení. V takto chápané etice jedinec skutečně ztrácí sám sebe. Jak řekl Kierkegaard ústy Johanne: byl by to „*směšný protimluv, kdybychom měli jedince zařadit do určení obecných, vždyť stojí právě mimo obecno, musí tedy jednat jako jedinec, který je mimo*“.¹⁸¹ Žádný rámeček lidského myšlení totiž nezachycuje jedinečnost subjektivity ani Boží vůli.

To, co Lévinasovi výslovně vadilo, je *egoismus* kierkegaardovské (zejména religiozní) existence, která se zabývá sama sebou a vlastní spásou. Tvrdí-li Lévinas, že se člověk musí soustředit výhradně na spasení druhých, a to bezmezně, bezpodmínečně a naprosto ne-

¹⁷⁹ UMLAUF, s. 183: „Etika patří do sféry obecné odpovědnosti, zatímco jedinečný apel skrytého boha požadujícího absolutní obětí patří do sféry absolutní odpovědnosti. A její charakter již není etický, ale náboženstvý, konstituovaný vůči absolutně odlišnému bohu.“

¹⁸⁰ BaCh, s. 54.

¹⁸¹ BaCh, s. 62.

egoisticky, Kierkegaard by mohl vznést proti-námitku, že Bible přikazuje *milovat bližního jako sebe sama*, a tedy se musím o sebe zajímat zrovna tak jako o druhé a o své spasení mi má jít stejně jako o spasení druhých. Můj přirozený zájem o vlastní osud a blaženost nemusí znamenat, že si moje existence počíná *egoisticky* a sleduje eudaimonické cíle. A pokud se skutečně mám oprostít od *veškerého sebezájmu*, jak navrhuje Lévinas, proč by Bůh tento „egoismus“ přikazoval? Kierkegaard ale nechce tvrdit, že by status *jedince* byl zneužitelný k tomu, abych mohl druhému škodit ve svůj prospěch. Z etického pohledu se sice Abrahámův čin jistě jeví jako zločin, neboť „*vidíme-li někoho dělat něco, co neodpovídá obecně, říkáme, že to sotva udělal kvůli Bohu; míníme tím, že to udělal pro sebe*“ – ale neetický čin má podle Kierkegarda dvě interpretace. Zaprvé jako výraz *nejvyššího egoismu*, ve kterém člověk páchá *něco zlého kvůli sobě samému*, čímž ztrácí nejen sebe, zadruhé jako výraz *nejabsultnější oddanosti*, ve které jedinec koná něco *neetického* kvůli Bohu, čímž se stává se jedincem.¹⁸² Kromě toho, že je těžké představit si nějaký sobecký zájem, který by milujícího otce vedl k vraždě vlastního syna, našli bychom snad i další důvody věřit tomu, že Abraháma na horu Mória nedohnal žádný sobecký či eudaimonický motiv. Nemůžeme to však tvrdit s žádnou uspokojivou mírou jistoty a pro samotného Johannese je Abrahámův čin zahalen tajemstvím a zůstává soukromou záležitostí Boha a „otce víry“ (neboť jak již jsme řekli, jeho čin je ne-mediovatelný). Absolutní nárok Boha snižuje etiku na „něco relativního“, neznamená to ale rozhodně popření její platnosti či její *zrušení a odvržení*. Člověk je vůči svým bližním také zavázán příkazem *miluj*. Křesťanství v izolaci, bez lásky k bližním projevované konkrétními *skutky lásky*, je Kierkegaardovi stejně cizí jako je mu cizí představa abstraktního rozumování a nebo jako je egoismus nepřijatelný pro Lévinase.

Kierkegaard může říci, že *univerzální povinnost člověka* je shrnuta ve dvou novozákonních přikázáních, která zároveň shrnují dvě desky starozákonního Desatera: 1. miluj Boha celým svým srdcem, celou svou duší, celou svou myslí a celou svou silou a 2. miluj svého bližního jako sám sebe¹⁸³. Příkaz *miluj Boha* se nachází na prvním místě, *miluj bližního* na druhém a podle toho také Kierkegaard postupuje. Nejprve musíme milovat Boha, abychom mohli milovat bližního. Co se týče obvinění z „egoismu“, musel by Kierkegaard přiznat, že sebeláska je skutečně součástí druhého z Ježíšových přikázání, že křesťanská láska musí mít tři objekty: Boha, bližního a sebe sama. Z těchto tří je vztah k Bohu nejdůležitější a druhé dvě formy lásky jsou derivované z prvního (a nerozdělitelné jedno od druhého). Co se

¹⁸² Bach, s. 61.

¹⁸³ Mk 12, 30-31

týče sobeckých forem sebelásky, ty Kierkegaard ve *Skutcích* zavrhuje stejně důrazně jako Lévinas.

Lévinasova kritika, že by Kierkegaard mohl přehlédnout trpícího člověka ve své zahleděnosti na vlastní spásu, se zdá být na tenkém ledě. Kierkegaard uznává nerozlučné spojení mezi oběma novozákonnými příkazy, vždyť „*když někdo nemiluje bratra, kterého vidí, nemůže přece milovat Boha, kterého nevidí*“ (1 J 4, 20). Lévinas však poukazuje na nebezpečí Kierkegaardovy pozice, která by mohla subjektivitu svěst k tomu, aby zpochybnila důležitost mezilidských vztahů a „druhé“ přikázání považovala za „druhotné“, či dokonce dobrovolné či nedůležité.¹⁸⁴ Věřím však, že pod toto varování by se podepsal i sám Kierkegaard.

Další Lévinasova výtku obviňuje Kierkegaardovu religiozitu z násilí, které spočívá v překročení etiky. Vždyť jediné etika zajišťuje mír. Náboženská, kterou opěvuje Kierkegaard, je navenek neobhajitelná a vybočuje ze všech pochopitelných zvyklostí. Podobně jako tomu bylo při výše uvedených „rozporech“ mezi oběma autory, i tento vznikl kvůli odlišnému užívání slov. Překročení obecná, které je cestou k religiozní existenci, se zdaleka nerovná popření lévinasovské základny etického vztahu mezi dvěma subjekty, které se setkávají tváří v tvář. Kierkegaard by se mohl snadno bránit tím, že slovo „etika“, které Lévinas ve své námitce užívá, neodpovídá jeho pojetí etiky jako obecná, ale spíše víře – nebo spíše *etice i víře* dohromady. Pokud Lévinas chápe etiku jako konfrontaci jedince s absolutně Jiným a jeho vykročení z danosti vstříc transcendenci, pak tento akt v podstatě odpovídá víře a nekonečné rezignaci na danost v *Bázní a chvění*. Dopracujeme se spíše ke shodě, neboť religiozní jedinec je povinen milovat bližního, a to doslova „na setkání“.

Přesto musíme uznat, že jistý podstatný rozdíl mezi nimi je. Kierkegaard připouští možnost, že nad etikou existuje jakási „vyšší norma“ či autorita, kterou je sám Bůh. Ano, jedinec nemůže překročit Boží vůli, ale proč by zrovna etika (resp. etický nárok odpovědnosti zjevený ve Tváři) měla být *neměnným* sdělením zachycujícím Boží vůli? Měli bychom ještě říci, že Lévinas nám nedal žádný ucelený výklad své etiky: nikde nepopsal, co přesně je obsahem mezilidského setkání a k čemu přesně zavazuje ona „nekonečná odpovědnost“. Nebylo tedy správné vnímat jeho etiku jako neměnný soubor zásad, které zachycují Boží vůli. Etický vztah dvou lidí je ve své nedostupnosti okolí podobně temný, jako niterný a soukromý rozhovor mezi jedincem a Bohem. Překročení etiky na základě jistoty neopakovatelného

¹⁸⁴ *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics and Religion*, s. 32.

Božího povolání, které vyzývá a opravňuje k neetickému jednání, však zůstává závažným problémem. Jak jedinec rozpozná, že se jedná o Boží hlas? Kierkegaard nikde neodpovídá na podobný typ námítky a jeho případnou reakci si můžeme pouze domýšlet. Lévinasova obava je oprávněná a cílená, snaží se odstranit jakékoli potencionální základy pro náboženskou válku, politické násilí a egoismus. V Kierkegaardovi nevidí Lévinas dostatečně přesvědčivé zábrany proti těmto nebezpečím a obává se možností, které jeho dílo nevylučuje nebo dokonce podporuje.

Kierkegaard však svým dílem nereagoval na stejnou dobu jako Lévinas a jeho dílo není zaměřeno proti stejnému politickému a ideologickému smýšlení. Jeho cílem je probudit jedince z duchovního úpadku a položit konečný důraz na svrchovanost Boha, protože v tom spatřuje lék na zásadní nedostatky v soudobém náboženství, ve společnosti a ve filosofii. Společenské, politické a filosofické tendence, proti kterým se obrací Lévinas se svým důrazem, nemohl Kierkegaard tušit, natož je ve svém díle explicitně zavrhnout.

6. Závěr

Podobnosti

Ze srovnání Lévinase s Kierkegaardem nám tedy vyvstává mnohem více podobností, než se na první pohled mohlo zdát. Oba dva – i když každý po svém – obracejí pozornost subjektu k absolutně Jinému, který výrazně problematizuje jeho dosavadní stav a staví jeho rozumu do cesty za pravdou nepřekonatelnou překážku neuchopitelnosti a transcendence. Idea neasimilovatelné alterity, ke které se musí jedinec se vší vážností postavit, je přítomná u obou s tím rozdílem, že u Lévinase je zjevována výhradně v etickém vztahu. Oba by se jistě shodli na tom, že transcendence (tedy i sebe-transcendence) předpokládají jak interioritu, tak exterioritu absolutně Jiného, které prolamuje totalitu či subjektivní realitu vykonstruovanou člověkem.

Podle obou je mezi etickou a náboženskou dimenzí úzká spojitost, obě dohromady totiž představují rozměr, ve kterém může subjektivita transcendovat sama sebe ve svých určeních. Odvrací subjektivitu od totalizující objektivitu spekulativního a politického myšlení, spoléhajícího na bezmeznou autonomii a soběstačnost rozumu. Subjektivita skrze etiku a náboženství podstupuje cestu hluboké duchovní (či existenční) transformace – skrze sebeobětování a odpovědnost opouští svou iluzorní, sebe-střednou identitu a získává pravé Já, které se otevírá absolutně Jinému. Člověk je ve své domnělé soběstačnosti jaksí narušen a

zproblematizován, dospívá k tomu, že si nevystačí sám se sebou (nebo sám se světem), že jeho existence není *causa sui*, že neexistuje *sám a pro sebe*. Podle Lévinase je *člověk pro člověka*, podle Kierkegaarda je *člověk pro Boha*. Transcendence (ať už skrze víru či etiku) je prostředkem, kterým se jedinec osvobozuje ze svazujících pout imanence a neautentičnosti, tedy ze všech forem útlaku a totality. Nesebestředné Já vykračuje mimo sféru zpředměnitelných jevů, překračuje svou konečnost a setkává se s absolutně jiným Bohem, který uniká intencionalitě a zůstává pro objektivizující rozum záhadou či paradoxem.

Spojitosť mezi Lévinasovou *záhadou* a Kierkegaardovým *paradoxem* je také pozoruhodná – pro oba je tato nezahrnutelnost způsobem, jímž se vymezují oproti filosofické tradici. Jsou to formy transcendence, které prostupují náš každodenní život.

Poukazují na to, že filosofie se svým nárokem univerzálnosti svádí jedince ze správné cesty: nevede ho k poznání, že určitá část skutečnosti bude vždy unikat našemu konceptuálnímu myšlení a nikdy se nestane součástí žádného uzavřeného systému. Jedinec, který se spolehne na rozum, ztrácí přístup k významné dimenzi reality, jež je pro jeho existenci zásadní, protože pojem existence nemůže být nikdy plně zpřístupněn skrze zpředměňující poznání. Komunikace mezi Bohem a existencí je možná jen ve formě paradoxu: paradox vtěleného Boha vyžaduje paradoxní povahu víry, která tuto „absurdní“ inkarnaci přijímá bez uspokojivých metafyzických podkladů. Kierkegaardův jedinec komunikuje s Bohem v nejniternejších hloubkách svého já skrze paradox, neboť jedině racionálně nezdůvodnitelný paradox víry dokáže spojit nevyjádřitelnou existenci s nevyjádřitelným Bohem či pravdou. Neznamená to však inherentní logickou rozporuplnost pravdy, jako spíše neschopnost lidského rozumu vztahovat se k pravdě přímo. Etika, která je pro Kierkegaarda „vyjádřitelná“, tuto funkci plnit nemůže. Lévinasova záhadnost Druhého však vyjádřitelná *není*, a proto může etický vztah překlenout propast mezi člověkem a Bohem, což v Kierkegaardově terminologii zastupuje skok víry.

Podle obou jsem ale v rámci etiky zavázán k lásce. Druhý je můj bližní a mou povinností je ho milovat. Sobecká sebeláska je zásadně odmítnuta v jakékoli formě (dokonce forma erotické či přátelské lásky, kterou obvykle za nesobecký láskyplný vztah považujeme, jsou podle Kierkegaarda jen formy „temporální“ lásky čili sebelásky, které křesťanské přikázání ne-temporální či věčné lásky zdaleka naplnit nemohou). Láska, kterou oba požadují, musí být nesobecká (i když u Kierkegaarda najdeme výzvu k „nesobecké sebelásce“, která je nerozlučně spjata s láskou k bližnímu). To, co je předmětem sporu, není láska jako taková, ale způsob, kterým se tato láska realizuje.

Různý pohled na podmíněnost etiky a náboženství a význam lásky v etickém vztahu

Mezi Kierkegaardem a Lévinasem je přes všechny podobnosti podstatný rozdíl. Lévinas trvá na prvenství a absolutní autoritě etiky, ve které je nepostradatelný druhý a která jedince spojuje s ideou Nekonečna; Kierkegaard ke svému existenčnímu uskutečňování v konečné fázi druhého vůbec nepotřebuje – dokonce jeho etická práva popírá na důkaz lásky Bohu.

Roli, kterou u Kierkegaarda hraje víra jakožto vztah jedince k Bohu (transcendenci), u Lévinase plní etika: pokud chci vstoupit do kontaktu s Bohem, musím se nechat oslovit stopou ve tváři bližního, jež úspěšně couvá před mým poznáváním a je pro mne ve své transcendenci příležitostí k setkání s Bohem. Bůh je absolutně vzdálený, nedostižný a neviditelný, uniká mé přítomnosti i budoucnosti. Tím, ke komu se musím obrátit se svou láskyplnou a bezmeznou odpovědností, je druhý člověk. Má skutečně Westphal pravdu, když navrhuje, že Lévinasova etika je „teleologickou suspenzí náboženství“¹⁸⁵, ve kterém etika relativizuje víru a je sama v sobě absolutním nárokem? To, co se tím chce říci, totiž že celý systém teologie sám o sobě je pro Lévinase jen jakousi prázdnou, bezobsažnou formou, nelze popřít. Teologické pojmy jsou „prázdné a formální rámce“, jež mohou být naplněny obsahem a „jedinečným významem“ pouze skrze mezilidský kontakt.¹⁸⁶ Znamená to v důsledku i to, že přikázání „Miluj!“ může být naplněno pouze přijetím odpovědnosti v etickém vztahu – což je oproti Kierkegaardovi opačný postup. Filosofická „bez-božnost“ označuje, že „*náš vztah k Metafysickému je etické chování, a nikoli theologie*“¹⁸⁷ – a k tomu, „*aby se mohl ukázat průsek vedoucí k Bohu,*“¹⁸⁸ je třeba přítomnosti vztahu tváří v tvář. *Totalita a nekonečno* je Lévinasovým nápadným a explicitním pokusem o prokázání *prvotnosti* etiky jakožto zakládající neredukovatelné struktury, na níž se teprve dá budovat teologie, metafyzika a veškerý teoretický systém. Jen na základě této prvotnosti mravních vztahů „*nabývá každé metafysické tvrzení svého „duchovního“ smyslu*“¹⁸⁹, a tak u Lévinase etika dává duchovní význam všemu ostatnímu, zatímco pro Kierkegaarda je „duchovnost etiky“ zakládána vírou v paradox Boho-člověka.

Lévinasovi vadilo tedy to, že Kierkegaard staví na první místo náboženství, namísto toho, aby vycházel z prvotní etické struktury, na níž by teprve budoval teologii. Neřekla bych

¹⁸⁵ WESTPHAL, M. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, s. 47.

¹⁸⁶ TaN, s. 63: „A právě tyto naše vztahy k lidem, jež jsou oblastí, kterou bádání zdaleka ještě nepopsalo dostatečně (...), dávají theologickým pojmům ten jedinečný význam, jenž je v nich zahrnut.“

¹⁸⁷ TaN, s. 62.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ TaN, s. 63.

ale, že Lévinas „teleologicky suspenduje náboženství“, nýbrž že náboženství chce vystavět na pevných etických základech, které ovšem nevycházejí z lidských konstruktů, ale z tajemstvím zahalené prapůvodnosti. Etika, na které rozvíjí Lévinas celý svůj „systém“, v sobě zahrnuje inherentní sakrální rozměr – tajuplnou stopu transcendence, která vstupuje do temporality z nepamětné minulosti. Díky tomuto základu je jeho filosofie ne-totalitní a ponechává prostor pro naprostou alteritu druhé osoby, dokonce jí přiznává nejvyšší stupeň důležitosti.

Kierkegaardův člověk potřebuje k naplnění etiky přijmout vírou paradox křesťanství, získat správný poměr k Bohu a stát se jedincem, který je teprve schopen opravdově milovat. Lévinas člověku neklade do cesty žádné teologické „překážky“ a jeho Tvář se obrací se svou výzvou i na ty, kdo křesťansko-židovské náboženské zásady nepřijímají nebo dokonce ani neznají.

Domnívám se, že hlavní rozdíl mezi výše popisovanými pojetími spočívá v teologické ne/podmíněnosti etiky. Kierkegaardova etika dostává hlubší, vyšší význam teprve po té, co jedinec ne-rationální vírou přijme Boží paradox. Etika se teprve spolu s vírou stává bezpodmínečným požadavkem lásky, která dává obsah a náplň jednotlivým etickým určením (zatímco etika bez toho rozměru je jakési „obecno“). Kierkegaard jednoznačně potřebuje pro pravou etiku Boha. „*Světská moudrost myslí, že láska je poměr mezi člověkem a člověkem, ale křesťanství učí, že láska je poměr mezi člověkem-Bohem-člověkem; Bůh je jejich meziurčení.*“¹⁹⁰ . Obecná etika se rozpadá do mnohých zákazů a jednotlivých požadavků. „*Etické je všeobecné a jako takové abstraktní. Ve svojí úplné abstrakci je proto etické vždy tím, co zakazuje. Etické se tedy projevuje jako Zákon.*“¹⁹¹ A naplněním tohoto zákona je jediné láska, nikoli série etických činů bez ohledu na postoj k Bohu. Takto by člověk etiku nikdy v její mnohotvárnosti nemohl naplnit. Etika je jakožto abstraktno pro konkrétního jedince na jednu stranu osvobozující (neboť je prostorem svobodné volby), na druhou stranu ho však svazuje v jeho snaze stát se jedincem. Skutečným úkolem jedince je on sám: „*Etické je však ještě abstraktní a nedá se plně uskutečnit, protože leží mimo jedince. Teprve když je jedinec sám tím všeobecným, potom se dá uskutečnit i etické.*“¹⁹² Pro etického jedince je důležité nepronásledovat jakousi abstraktní povinnost „mimo sebe“, která začíná Desaterem a

¹⁹⁰ SL, s. 75.

¹⁹¹ *Entweder / Oder*, s. 272: „Das ethische ist das Allgemeine und insofern das Abstrakte. In seiner vollendeten Abstraktheit ist das ethische daher stets das Verbietende.“

¹⁹² *Entweder / Oder*, s. 272: „Doch ist das Ethische hier noch immer abstrakt und läßt sich vollständig nicht verwirklichen, weil es außerhalb des Individuums liegt. Erst wenn das Individuum selber das Allgemeine ist, erst dann läßt das Ethische sich verwirklichen.“

tříští se na nepřeborné množství etických zásad, ale musí učinit touto povinností sám sebe.¹⁹³ Jen potom se mu povinnost nestane „množstvím jednotlivých určení“. Židé byli podle Kierkegaarda „lidem Zákona“, rozuměli tedy dobře většině Mojžíšových přikázání, jedno důležité, ke kterému se upíná křesťanstvo, jim však uniklo: „*Milovat budeš Boha celým svým srdcem.*“¹⁹⁴ Jedinec není věčností povolán k tomu, aby se držel etických pravidel, ale k tomu, aby miloval – protože teprve tím etiku-zákon naplňuje. *Láska je plností zákona*, a protože je Bůh Láskou, bez něho nelze pravou lásku mít. A Boha lze „získat“ jedině paradoxní vírou.

Pro Lévinase je etický vztah rovněž rozumu nepřístupný, pro správné etické jednání však stačí pohlédnout Druhému do tváře a odpovědět na jeho volání. A dále, Kierkegaardův jedinec se pro Boha musí sám svobodně rozhodnout, kdežto u Lévinase bychom moment volby hledali obtížně – Lévinasova všudypřítomná etika přináší Nekonečno ke každému bez výjimky a okamžitě, narušuje radikálním způsobem sebou zaujatý subjekt a nečeká na jeho rozhodnutí, jestli o tento zásah stojí. Stačí přítomnost jiného člověka, abychom zároveň získali kontakt s absolutně Jiným.

Pro Kierkegaarda se kterýkoli člověk, se kterým přicházíme do styku, stává okamžitě předmětem mé odpovědnosti a lásky, neboť sám Bůh učinil z druhého člověka mého bližního *a přikázal mi ho milovat*. Tento příkaz je mi ale znám skrze víru v Boha. U Lévinase je rozhodujícím a zakládajícím momentem epifanie tváře, jež je ve své exterioritě prapůvodní daností a nositelem etických imperativů.

Navíc se zdá, že Lévinas klade epifanii nekonečně jiné tváře jako podmínku předcházející poznání nekonečnosti Boha, zatímco Kierkegaard postupuje opačně: nejdříve musíme *milovat Boha více než sebe*, abychom mohli *milovat bližního jako sebe*, a tím abychom mohli správným, tj. nesobeckým způsobem milovat i sebe.

Víra a utváření osobnosti

Z výše uvedeného vyplývá otázka, jakou roli hraje u Lévinase *víra*. U Kierkegaarda je role víry klíčová, protože umožňuje láskou naplnit etické příkazy. Lévinas je však v této oblasti poněkud temný. Kierkegaardovu eulogii na Abrahámovu víru nepřijímá s nadšením, ale

¹⁹³ *Entweder / Oder*, s. 273: „Ein ethischer Mensch hat also die Pflicht nicht außerhalb seiner, sondern in sich...“.

¹⁹⁴ *Entweder / Oder*, s. 272.

s vážnými výhradami. Stejně problematické je pro něj přijmout „egoistickou“ sebe-zajímavost jedince.

Faktem však zůstává, že oba myslitelé hledají vztah k neuchopitelné skutečnosti, která zpochybňuje a zabraňuje absolutizaci rozumového poznání. Lévinasovo „vyjítí z bytí“ a překročení totalizujícího logocentrismu se dá přirovnat ke Kierkegaardově skoku víry, skoku do objektivní nejistoty. Tento skok je nezbytným existenčním krokem jedince k jeho sebe-uskutečnění a ke svobodě. K tématu sebe-utváření bych ráda zmínila tři důležité momenty. Jsou to víra, láska a rozhodnutí. Domnívám se, že právě v tomto spočívá mezi Kierkegaardem a Lévinasem zásadní rozdíl. Kierkegaardův jedinec potřebuje na své cestě k sobě v podstatě totéž, co potřebuje k naplnění etiky – tedy tři výše zmíněné věci. Lévinas si vystačí, jak se zdá, s přítomností Druhého.

Lévinasovo „bytí sebou“ spočívá v narušení egoistické orientace subjektivity a v jejím pozvednutí ze sobeckosti k plnosti bytí skrze etickou odpovědnost, které se děje ve vztahu k transcendenci. Člověk se stává sám sebou tím, že sám sebe překročí ve své konečnosti a učiní rozhodující krok směrem k nekonečnu. Rozdílné je to, že toto vykročení se děje vždy a výhradně ve vztahu k druhým lidem. Etický vztah je láskyplný, ale žádná forma víry nás nemůže osvobodit z jejího rámce.

Proto se jejich názor na Abrahámov čín musí podstatně lišit. Kierkegaardova etika (a veškeré sebe-uskutečňování i křesťanství jako takové) se neobejde bez víry a lásky. Požadavek lásky „Miluj!“ je pro Kierkegaardova absolutně platný nárok a povinnost,¹⁹⁵ která zaručuje každému jedinci spolehlivou ochranu před zoufalstvím (a tedy před hříchem, jak si můžeme dosadit¹⁹⁶). Proto Abrahám tento příkaz neporušuje, dokonce ani během přípravy Izákovy oběti. Svého syna totiž nepřestává bezmezně a oddaně milovat. „*Absolutní povinnost může donutit k tomu, co zakazuje etika, ale rozhodně rytíře víry nepřinutí, aby přestal milovat.*“¹⁹⁷ Absolutní povinnost se nikdy nemůže vylučovat s láskou, resp. se specifickou formou lásky (křesťanskou) a tato láska je závislá na víře (Bohu), jak bylo vysvětleno ve *Skutcích*. Zatímco láskyplný vztah u Lévinase nevyžaduje žádnou předchozí přípravu ani podmínku (kromě přítomnosti druhého člověka, samozřejmě), Kierkegaardova láska vyžaduje víru a víra (či religiozita) vyžaduje od jedince vědomé rozhodnutí. V případě Abraháma je relativní

¹⁹⁵ SL, s. 25: „Miluj“. Jen je-li láska povinností, je na věky zajištěna proti každé změně, na věky svobodná v blažené nezávislosti, na věky zajištěna proti zoufalství.“

¹⁹⁶ Viz. *Nemoc k smrti*, s. 177.

povinnost dočasně suspendována, aby mohla být naplněna povinnost absolutní. A protože je povinnost povinností právě tím, že se vztahuje k Bohu, je relativizována i každá další norma, kterou za povinnost považujeme – a tak tedy Abrahám nemusel vysvětlovat svůj úmysl Sáře ani nikomu jinému – ačkoli se to z lidského hlediska „sluší“. Svou opravdovou povinnost, ke které byl povolán přímo Bohem, Abrahám splnil (rozhodl se ji splnit), jejich zvláštní případ komunikace nám však zůstává neproniknutelným tajemstvím. Abrahám naplňuje etiku vírou a splňuje ideál paradoxní zbožnosti, která činí jedince jedincem, neboť velký skutek víry znamená právě poslechnout Boha tehdy, když je to nejtěžší a když se Boží požadavek zdá nehorázný, neetický, iracionální či naprosto nepraktický.

Láskou (či vírou) naplněná etika má snad blízko k Lévinasově etice. Rozdíl spočívá v tom, že Kierkegaardův jedinec musí k tomuto pojetí etiky existenčně dospět, zatímco povaha Lévinasovy etiky je jediná a neměnná od počátku, bez ohledu na vnitřní (duchovní) stav jedince. Na Kierkegaardově etice se spolu-podílí vnitřní stav jedince (který naplnění etiky vidí jediné skrze lásku a Boha), zatímco v Lévinasově etice je aktuální „duchovní stav“ subjektu právě epifanií Tváře narušen (a nezáleží na tom, v jakém ne/duchovním „stádiu“ se člověk nachází). Jiný přichází do našeho života bez pozvání, naše odpověď na jeho radikální jinakost rozhodne o tom, jestli se naše jednání kvalifikuje jako etické či násilné.

Zneužitelnost „absolutního poměru k absolutnu“ a absolutizace etiky

Víra je se svými „absolutní nároky“ pro Lévinase problematická z pochopitelných důvodů. V klasickém schématu, kde se jakožto subjekty poznávající skutečnost pohybujeme mezi věděním, nevěděním a míněním¹⁹⁸ – nemá víra jednoznačně určené místo. Víra není čistá negace věděním, *agnoia*; ztotožnit ji s míněním (tedy klamem) by znamenalo učinit ji typem (či stádiem) poznání, který se z nějakého důvodu rozchází s pravdou. Věděním (chápaným tradičně jako *epistémé*) také víra není, protože neposkytuje žádnou epistemologickou jistotu. Z tohoto pohledu je víra čímsi „pochybným“ nebo přinejmenším tajemným a nezařaditelným; je proto odvážné (až nepřipustné) připisovat jí absolutní nárok a autoritu.

Ještě více pochopitelné jsou Lévinasovy obavy v kontextu jeho neblahé životní zkušenosti s událostmi 20. století. Jeho varování se týká zneužitelnosti nejen víry, ale ideologie vůbec. Jeho snahou je zabránit jakékoli totalitní ideologii, aby postavila nad etiku jakýkoli vyšší *telos* – a k náboženství zaujímá Lévinas stejný postoj, aby předešel možnosti zabíjení či násilí ve jménu Boha. Víra, která není zároveň pevně ukotvena v etice (v

¹⁹⁷ BaCh, s. 64.

¹⁹⁸ PLATÓN, *Ústava*, V., 477a – 478d.

něčem „neměnném“), může posloužit jako záminka k vraždění, mučení i násilí. Absolutizace etiky vylučuje tuto zneužitelnost a dává etice privilegovanou pozici nadřazené autority a prapůvodního základu veškeré metafyziky i teologie. Tímto důrazem se musí nutně dostat do opozice vůči Kierkegaardovi, který ve jménu bytostné jedinečnosti lidské existence opěvuje Abrahámovu „ochotu“ zabít vlastního syna v absolutní poslušnosti singulární Boží výzvě. Cena za Lévinasův postoj je ale vysoká – víra může být spoutáním do etična ochuzena a zredukována na mezilidský vztah, který se stává nezbytným prostředníkem na cestě jedince k Bohu. „Nějaké ‚poznávání‘ Boha, oddělené od vztahu k lidem, neexistuje.“¹⁹⁹ Lévinas se snaží zabránit jakékoli formě náboženského fanatismu a násilí proti člověku, důsledkem této snahy je však postavení Druhého mezi mne a Boha. „Druhý je samým místem metafysické pravdy a pro můj vztah k Bohu je nepostradatelný.“²⁰⁰

Ve snaze o prevenci násilí také Lévinas upírá jedinci nárok na jakoukoli formu sebelásky a ukládá mu povinnost bezmezní oddanosti druhým lidem. Kierkegaard by s Lévinasem v tomto bodě rozhodně nesouhlasil. „Zdravá“ forma sebe-lásky jde podle něj ruku v ruce s láskou k Bohu a k bližnímu; je dokonce *povinností*, neboť se předpokládá v Ježíšově přikázání, a zároveň je také *podmínkou* veškeré mezilidské lásky. Kierkegaard argumentuje, že člověk, který nezná sám sebe, nemůže skutečně bližního milovat. Ve *Skutcích lásky* dokonce podává výčet několika katastrofálních důsledků, které může absence zdravé míry kladného sebe-vztahu mít: „Když se člověk trápí a myslí si, že sebemučením dělá Bohu službu, jaký je jeho hřích než ten, že sám sebe správně nemiluje?“²⁰¹ Proto Kierkegaard jednoznačně uzavírá: „příkaz tedy zní: ‚miluj svého bližního jako sebe samého‘, ale pochopí-li se správně, potvrzuje zároveň i opak: musíš správným způsobem milovat i sebe. Kdyby se někdo nechtěl dát křesťanstvím poučit o správné lásce k sobě samému, nemůže milovat ani bližního.“²⁰²

Teleologická suspenze etična se neděje ve jménu jedince, který chce porušením pravidel dosáhnout svého, nýbrž je výhradně a pouze předností Boha, který jako jediná suverénní autorita může požadovat naši „nevěrnost“ všem ostatním zásadám. *Absolutní* poměr k *absolutnu*, ve kterém se nachází jedinec, relativizuje jeho poměr ke všemu ostatnímu, dokonce i k etice. Lévinas by s tímto výkladem určitě spokojen nebyl. Podle něj nezáleží na tom, zda používám suspenzaci etiky *sobecky*, tj. ke sledování vlastního materiálního či mocenského prospěchu, nebo „*nesobecky*“ k osobnímu duchovní-existenčnímu rozvoji.

¹⁹⁹ TaN, s. 62, 63.

²⁰⁰ TaN, s. 63.

²⁰¹ SL, s. 21.

Obojí způsob je formou *násilí* vůči absolutní jinakosti Druhého, který se ve své ontologické exterioritě dovolává mé bezmezné odpovědnosti. Zůstanu-li hluchý k výkřikům lidské Tváře, neexistuje pro můj čin žádná morální *ani jiné* ospravedlnění. Jeho pozici bychom mohli popsat jako „etickou suspenzaci náboženské teleologie“.

Kierkegaard etiku považuje za „mezistádium“ či existenční mezistav, který otevírá jedinci možnost jeho trvale platné a úplné sebe-realizace ve stádiu paradoxní religiozity, které ho jako jedince staví do správného poměru k požadavkům etiky a umožňuje mu skrze vztah k Bohu jejich naplňování. Kromě „mezistavu“ je tedy etika trvalým úkolem věčícího člověka, který skrze víru získal schopnost tuto etiku naplňovat. Pro Lévinase je etika tím, co naši uzavřenou subjektivitu „individualizuje“ skrze zvenčí neviditelný a nekonečný nárok Druhého, který se zjevuje na jeho odhalené tváři. Lévinas nevidí jinou možnost, jak zabránit zneužitelnosti absolutního poměru k Bohu, než přiznat etice neměnný a trvalý status absolutní autority. Tím prohlašuje všechny důvody pro neetické jednání za nesprávné. Jeho etika však předpokládá víru, dokonce by se dalo říci, že přináší Boha blíže člověku skrze stopu v jeho tváři. *Bližní* je tím, kdo člověku zprostředkovává *blízkost* Boha a bezmezná etická odpovědnost je způsobem, kterým na Boží blízkost člověk odpovídá.

Tyto rozdílnosti se zdají závažné, přesto však oba dva směřují ke stejnému cíli: vyvést člověka ze zajetí pomíjivé konečnosti, ze sebestředné existence a skrze zodpovědné uplatňování vlastní svobody ho přivést k bezvýhradné poslušnosti Božím nárokům a s tím zároveň i k sebeobětavé lásce vůči bližním.

²⁰² SL, s. 20.

Použitá literatura

Primární literatura:

KIERKEGAARD, Søren. *Nemoc k smrti in Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*. Nakladatelství Svoboda – Libertas, Praha, 1993. (přel. Marie Mikulová-Thulstrupová), ISBN 80-205-0360-9

KIERKEGAARD, Søren. *Skutky lásky: Několik křesťanských úvah ve formě proslovů*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. (přel. Marie Mikulová Thulstrupová, 2000) ISBN 80-85959-68-2

KIERKEGAARD, Søren. *Entweder / Oder: Zweiter Teil*. Eugen Diederichs Verlag. Düsseldorf, 1957. (kap. *Das Gleichgewicht zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit*)

KIERKEGAARD, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*, ed. by Alastair Hannay. CUP, 2009. ISBN 978-0-521-88247-7

KIERKEGAARD, Søren. *Okamžik*. Jan Laichter, Praha 1911. (přel. Milada Krausová-Lesná)

LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1994.

LÉVINAS Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997. ISBN 80-86005-20-8

LÉVINAS, Emmanuel: *Existence et Éthique in Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976 (přel. Jonathan Ree, 1998: *Existence and Ethics*).

Sekundární literatura:

CASPER, Bernhard. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Oikoymenh, Praha 1998. ISBN 80-86005-62-3

UMLAUF, Václav. *Kierkegaard: Hermeneutická interpretace*. CDK, 2005. ISBN: 80-7325-064-0

WESTPHAL, Merold. *Levinas, Kierkegaard, and the Theological Task*. in *Modern Theology* 8(3), 1992

WESTPHAL, Merold. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Indiana University Press, 2008. ISBN-13: 978-0-253-35082-4

The Cambridge Companion to Kierkegaard, ed. by Alastair Hannay and Gordon D. Marino. CUP, 1998. ISBN 0-521-47719-0

The Cambridge Companion to Lévinas, ed. by Simon Critchley and Robert Bernasconi. CUP, 2004. ISBN 0-511-03365-6

Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics and Religion, ed. By J. Aaron Simmons and David Wood. Indiana University Press, 2008. ISBN 978-0-253-35258-3

Další zdroje:

PLATÓN, *Ústava*. Oikoymenh, 2005. ISBN: 80-7298-142-0

HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Oikoymenh, 2008.

Bible – ekumenický překlad

Seznam zkratk

BaCh – Bázeň a chvění

NkS – Nemoc k smrti

SL – Skutky lásky

TaN – Totalita a nekonečno

EaN – Etika a nekonečno

EaE – Existence a etika

FT – Fear and Trembling

WoL – Works of Love

Appendix (Příběh Abraháma z Gn 22,1-18)

Po těch událostech chtěl Bůh Abrahama vyzkoušet. Řekl mu: "Abrahame!" Ten odvětil: "Tu jsem."

A Bůh řekl: "Vezmi svého jediného syna Izáka, kterého miluješ, odejdi do země Mórija a tam ho obětuj jako oběť zápalnou na jedné hoře, o níž ti povím!"

Za časného jitra osedlal tedy Abraham osla, vzal s sebou dva své služebníky a svého syna Izáka, našťipal dříví k zápalné oběti a vydal se k místu, o němž mu Bůh pověděl.

Když se Abraham třetího dne rozhlédl a spatřil v dálce to místo, řekl služebníkům: "Počkejte tu s oslem, já s chlapcem půjdeme dále, vzdáme poctu Bohu a pak se k vám vrátíme."

Abraham vzal dříví k oběti zápalné a vložil je na svého syna Izáka; sám vzal oheň a obětní nůž. A šli oba pospolu.

Tu Izák svého otce Abrahama oslovil: "Otče!" Ten odvětil: "Copak, můj synu?" Izák se otázel: "Hle, oheň a dříví je zde. Kde však je beránek k zápalné oběti?"

Nato Abraham řekl: "Můj synu, Bůh sám si vyhlédne beránka k oběti zápalné." A šli oba spolu dál.

Když přišli na místo, o němž mu Bůh pověděl, vybudoval tam Abraham oltář, narovnal dříví, svázal svého syna Izáka do kozelce a položil ho na oltář, nahoru na dříví.

I vztáhl Abraham ruku po obětním noži, aby svého syna zabil jako obětního beránka.

Vtom na něho z nebe volá Hospodinův posel: "Abrahame, Abrahame!" Ten odvětil: "Tu jsem." A posel řekl: "Nevztahuj na chlapce ruku, nic mu nedělej! Právě teď jsem poznal, že jsi bohabojný, neboť jsi mi neodepřel svého jediného syna."

Abraham se rozhlédl a vidí, že vzadu je beran, který uvízl svými rohy v houští. Šel tedy, vzal berana a obětoval jej v zápalnou oběť místo svého syna.

Tomu místu dal Abraham jméno "Hospodin vidí". Dosud se tu říká: "Na hoře Hospodinově se uvidí."

Hospodinův posel zavolal pak z nebe na Abrahama podruhé:

"Přisáhl jsem při sobě, je výrok Hospodinův, protože jsi to učinil a neodepřel jsi mi svého jediného syna,

jistotně ti požehnám a tvé potomstvo jistotně rozmnožím jako nebeské hvězdy a jako písek na mořském břehu. Tvé potomstvo obdrží bránu svých nepřátel

a ve tvém potomstvu dojdou požehnání všechny pronárody země, protože jsi uposlechl mého hlasu."

Resumé

Kierkegaard a Lévinas v odpovědi svým filozofickým předchůdcům zpochybňují možnost úplného objektivního poznání a obrací pozornost k transcenci, které připisují zásadní význam. Zatímco Lévinas chápe v různých spisech vždy stejně, Kierkegaardova etika je pro jedince nejprve „obecná“ (*Bázeň a chvění*), ve kterém se ztrácí, a po vstupu do správné religiozity je zákonem, který naplňuje láskou k bližním (*Skutky lásky*). Pro Kierkegarda je tedy rozhodující křesťanská víra, která staví člověka do správného poměru k Bohu, a tím i k ostatním lidem, k sobě samému i k etice. Tím je zároveň spolu s láskou nutnou podmínkou správné etiky. Pro Lévinase není žádný konkrétní typ náboženství nebo víry nutnou podmínkou správného jednání a etický vztah se stává jedinou spolehlivou a hmatatelnou základnou pro veškerou mravnost a zbožnost. Z toho důvodu nemůže Lévinas přijmout pojetí zbožnosti, ve které Abrahám „teleologicky suspenduje etiku“ v odpovědi na singulární Boží imperativ, protože právě epifanie Tváře je dějištěm sdělení singulárního Božího příkazu. Víra tedy v Lévinasově myšlení není popírána, ale jejím správným projevem je přijetí bezmezného dluhu vůči druhým, nikoli porušení nároků etiky.

Summary

In response to their philosophical precursors, Kierkegaard and Lévinas question the possibility of a complete and objective knowledge and call attention to the transcendent, which is ascribed utmost importance. While ethics is always understood in the same way throughout Lévinas's work, Kierkegaard's ethics is now conceived as 'the universal' (FT) in which an individual is dissolved, and then as a law, which a religious individual fulfills by the love commandment (WoL). Thus, for Kierkegaard, Christian *agape* is fundamental for the individual, as it establishes right relation to God, and thus to other people, to himself/herself and to ethics. In this way, faith becomes along with love a necessary condition for true ethics. For Lévinas, no specific type of religion or faith is needed for right behaviour, and the ethical relationship becomes the only firm and palpable basis for morality and religiousness. Consequently, Lévinas must reject the form of religiousness, in which Abraham "teleologically suspends the ethical" in response to a singular divine imperative, because the epiphany of the Face is the very *locus* of revelation of the singular divine command. Faith is not denied in Lévinas, but its genuine manifestation is acceptance of the infinite debt towards others, not a violation of ethical demands.