
FILOSOFIE JAKO SLUŽBA. EMMANUEL LÉVINAS V HORIZONTU PAPEŽSKÝCH REFLEXÍ

JOLANA POLÁKOVÁ

ABSTRACT

Philosophy as a Service: Emmanuel Lévinas in the Horizon of Papal Reflections

We live and think in an era in which theology increasingly lacks a generally valid philosophical rationality that could be applicable to the theological argument universally comprehensible in the context of today's world. The paper points out the main theologically relevant features of the philosophy of Emmanuel Lévinas, in which Revelation and philosophical reflection find their common way of universal rational communication.

Key words

Emmanuel Lévinas; John Paul II.; philosophy and theology; metaphysics; transcendence; ethics

DOI: 10.14712/25363598.2016.12

I.

Protože analytického vyhodnocení celkového smyslu encykliky Jana Pavla II. *Fides et ratio* jsem se zhostila už jinde,¹ snad se nyní smím na pozadí tohoto kontextu věnovat už jen jednomu jejímu podstatnému aspektu: otázce, zda dnes teologie může naplňovat své bytostné poslání v žádoucí kooperaci s nějakou přiměřeně vybavenou filosofií.

Papež oprávněně vidí ve filosofii obecně „cestu k poznání základních pravd, jež se dotýkají života lidí“ a zároveň „nezbytnou pomoc

¹ Jolana Poláková. *Fides et ratio* Jana Pavla II. *Teologické texty* 10 (1999), s. 95–97.

k prohloubení chápání víry a k šíření pravdy evangelia u těch, kteří ji ještě neznají“ (FR 5).² Konstatuje však, že „zvláště v naší době se zdá, že hledání poslední pravdy je často opomíjeno, [...] filosofický rozum] jako by úplně zapomněl, že člověk je neustále zván, aby poznával pravdu, která ho přesahuje. Bez vztahu k této pravdě každý zůstává závislý na svém vlastním mínění. [...] Filosofické zkoumání se ztratilo v tekutých píscích všeobecného skepticismu“ (FR 5).

Při dobré vůli je jistě pochopitelné, že ten či onen soudobý fragment filosofického myšlení, pokud je imanentisticky uzavřen do svých jazykových, kulturních, historických a pragmatických bariér a podmínek, by nemohl s potřebným porozuměním a využitelnými metodologickými prostředky pomáhat teologii v jejím neodejmutelném úkolu komplexního obnovování zásadní důvěry k svrchovaně sjednocující, přesažné, nepodmíněné a iniciativně se zjevující pravdě. S největší pravděpodobností by přiváděl i teologii k oslabující analogii své apriorní uzavřenosti ve vlastní liteře, vlastním fenomenalismu, vlastním nihilismu a vlastním utilitarismu. Takže klade-li papež ve své encyklice programový důraz na kritické vyhodnocování filosofického podloží, jímž je ten či onen teologický výkon (leckdy i nereflektovaně) ovlivněn, jde mu právem o to, aby teologie neztratila svou bytostnou transcendentující otevřenost – vertikální i horizontální. Aby její velkorysá služba plnosti Boží pravdy nebyla nikdy redukována na tápající a konformní posluhování dílčím a nesebekritickým lidským pravdám a jejich sebeštědným nejistotám. V tomto smyslu papež říká:

Boží slovo se stále odvolává na to, co přesahuje zkušenost, a dokonce i lidské myšlení. [...] Teologie postrádající metafyzický horizont by nedokázala jít dál než k rozboru náboženské zkušenosti a nedovolovala by, aby *intellectus fidei* přiměřeně vyjadřoval všeobecnou a transcendentní hodnotu zjevené pravdy (FR 83).

Interpretace Božího slova nás nemůže jen odkazovat od výkladu k výkladu, aniž by nás přivedla k jednoduše pravdivému tvrzení; jinak by neexistovalo žádné Boží zjevení, ale jen formulace lidských představ o Bohu a o tom, co se domníváme, že si on o nás myslí (FR 84).

² Zde i v následujícím citováno z překladu Josefa Kolářka a Marie Kyrálové: *Fides et ratio. Encyklika Jana Pavla II. o vztazích mezi vírou a rozumem z 14. září 1998*. Praha: Zvon 1999.

Stejnou situaci do sebe se zavíjejícího lidského ducha popisuje papežův současník Emmanuel Lévinas takto:

Slavné a jasnozřivé vědomí Západu už si není jisto, zda skutečně bdí. Pochybování o realitě obrazů, o nichž rozjímá, mu nedává sílu opustit fikce. Podezření, které se vloudilo do jeho snu, mu nevrací světlo dne ani obrys skutečných věcí. Myslím – ale možná nejsem. Mystifikace na sebe žaluje, ale činí tak v nové mystifikaci a negace negace není potvrzením. Jeden sen prolíná do druhého, je vyprávěn osobám z následujícího snu, v němž se ten prvý rozplyne. Jako v Gogolových *Hráčích*, tolik kafkovských; všechny karty jsou falešné, všichni sluhové podplaceni, každý pokus rozvázat uzel na nerozpletitelném klubku jen ještě zamotává nit děsivé kontinuity. Tisíce šterbinami se lež vtírá do světa, který se už nedokáže vzchopit. [...] Nelze už mluvit, neboť jak jinak potvrdit hodnotu výroku, ne-li jiným výrokem – za který však nikdo neručí? V tomto světě bez SLOVA poznáváme Západ.³

Zásadní korespondenci těchto dvou na sobě nezávislých stanovisek potvrzuje také Lévinasův příspěvek pronesený na kolokviu v Castel Gandolfu, na něž byl pozván Janem Pavlem II. v roce 1983. Lévinas v něm formuluje své filosofické výhrady vůči teologii, pokud by chtěla redukovat pravdu zjevení na zpředměnitelné „vědění“, které činí z mimosvětského „tajemství“ jakýsi imanentní „svět“ teologie. V takové situaci by už „nic transcendentního nemohlo ovlivnit nebo doopravdy rozšířit ducha“. Lévinasův metodický přístup, který umožňuje překročit jakoukoli „přivlastňující“ intencionalitu, řadí i klasické metafyzické pojmy transcendence, absolutna apod. mezi filosoficky inteligibilní pojmy, aniž by přitom dnes musely být považovány (v závislosti na starší i současné apofatické teologii) za „něco čistě negativního“.⁴

³ Emmanuel Lévinas. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel 1976, s. 267–268.

⁴ Emmanuel Lévinas. Transcendence a inteligibilita. In: E. W. Böckenförde et al. *Člověk v moderních vědách*. Praha: Filozofický ústav ČSAV 1992, s. 133–142. Přelomovost Lévinasových metodologických východisek je nahlédnutelná zejména v tom jeho díle, které dokumentuje jejich postupný zrod v Lévinasově tvůrčí konfrontaci s dvěma nejdůležitějšími postavami filosofie 20. století: Emmanuel Lévinas. *Objevení existence s Husserlem a Heideggerem*. (Přeložili Jan Bierhanzl, Josef Fulka a Karel Novotný.) Červený Kostelec: Pavel Mervart 2014.

II.

V tomto stručném textu chceme elementárním způsobem systematicky zformulovat tři hlavní principy Lévinasovy koncepce teologické metafyziky, resp. tři základní rysy jeho pro teologii relevantní partnerské filosofické nabídky.

Dialogický realismus

V dějinách filosofie se opakovaně stává, že více či méně naivní důvěru v to, že naše poznání se vůbec nějak vztahuje k realitě, čas od času ohrožuje dobový vzestup relativismu, který – na rozdíl od přínosného filosofického hledání pravdy v pluralitě různých, ale vzájemně se dialogicky otvírajících, korigujících, doplňujících a zdokonalujících stanovisek – je nesen spíše společnou lhostejností vůči pravdě, a tedy i vůči konkrétní pravdivosti vlastních buď navzájem mimoběžných, nebo popírajících se monologů.

V takovýchto situacích se samozřejmě vždy znovu vynořuje konstitutivní filosofická otázka platnosti lidského poznání: zda naše poznávání může být něčím víc než jen do sebe uzavřenou fikcí, libovůlí, hrou s představami a pojmy, rétorickým evičením. Vedle prostého odsunutí této otázky (a tím ignorování základního smyslu filosofie) se v takovýchto situacích uplatňuje i snaha pokusit se obnovit respektující příklon filosofie k tomu, co jí sice stále jakoby uniká, ale k čemu přesto může či má nebo přímo musí zůstat otevřená, nechce-li ztratit své bytostné poslání.

Stačí připomenout například Platónův *Sedmý list* (zvl. 341B–345C), abychom si uvědomili, jak obrovská propast v jeho myslitelském vědomí zela mezi všudypřítomnými, ve všech filosofických i politických diskusích se vnucujícími triky řeckých sofistů, snažících se využívat všechny nově objevené manipulativní dovednosti lidského rozumu k odůvodňování čehokoli a vyvracení čehokoli, a mezi nikdy takto neovládnutelným a nevynutitelným zábleskem, který náhle přeskočí mezi vážně míněným poznávacím úsilím a autentickou, slovy v úplnosti nesdělitelnou realitou. Platónovo hledání absolutní skutečnosti je nakonec vyjádřeno v jeho smělém učení o idejích. Avšak to je pouhou sekundární krystalizací jeho živého setkávání s tím, co radikálně přesahuje relativistický obzor každého eticky méně motivovaného poznávání.

Immanuel Kant v daleko pokročilejší fázi vývoje lidské poznávací *hybris* – jejíž nevyhnutelný relativizující charakter shrnul ve svém upozornění na „aporie“ vzájemně se vyvracejících stejně přesvědčivých metafyzických tvrzení – deklaroval (poznatelnou) nepoznatelnost „věci o sobě“. Jeho osobní metafyzický impetus evidentně nedokázal snést, že by takto rozvrácené lidské poznávání mohlo o sobě tvrdit, že je schopno beze zbytku se zmocňovat věcí. V *Kritice čistého rozumu* proto odkázal čistě teoretický, eticky nevázaný rozum do jeho mezí.

V linii tohoto eticky založeného filosofování se i Lévinas s „metafyzickou touhou“⁵ ujímá pokorné obhajoby svéprávné reality před mocí dokonce už i nejobecnějšího filosofického pojmu bytí, který je ve filosofii 20. století uplatňován jako patrně nejúplnější vyjádření redukující a relativizující svrchovanosti neosobní imanence. Oproti Kantovu upozornění na výmluvné mlčení věci o sobě je však Lévinasův realismus navíc dialogický. Skutečnost ve svém absolutním rozměru je u něj přijímána (v explicitní návaznosti na Descartův motiv nepodmíněného a heterogenního vstupování „ideje nekonečna“ do lidského vědomí) jako její vlastní bezprostřední „vpád“ do myšlení. Tím se samozřejmě ruší vžitý pascalovský protiklad „Boha filosofů“ vůči biblickému Bohu zjevení. V Lévinasově filosofii totiž osobní Transcendence zvenčí prolamuje příkrov bytí a překvapuje člověka svou náhlou blízkostí v bezbranné „tváři“ bližního, jež ho eticky zavazuje a před veškerou ontologií ho uvádí do toho, co je v absolutním smyslu reálné.

Teocentrický univerzalizismus

Teologicky akceptovatelná filosofie – taková, jež se podle Jana Pavla II. „rozdvíjí na základě podnětů teologických požadavků v souladu s vírou“ (FR 103) – pochopitelně musí být schopna přinášet teologickému myšlení také dostatečně diferencující formulaci praktického základu života, který by byl na úrovni každodenního bytí i komunikace potenciálně společný všem lidem. Může Lévinasova filosofie vyhovět i takovému nároku? Abychom mohli odpovědět věcně přiměřeně, musíme si nejprve připomenout dnešní – z vnějšího hlediska poměrně nepříznivý – situační kontext tohoto požadavku.

V našich „postmoderních“ časech dochází k patrně už nezadržitelné globalizaci nejen všech technických vymožeností západní civilizace,

⁵ Emmanuel Lévinas. *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*. (Přeložili Miroslav Petříček a Jan Sokol.) Praha: Oikúmené 1997, s. 19–21.

ale i jejích ničivých postojů k (lidsky sdílenému) životu, které sice sami pokládáme za rozkladné či úpadkové, ale zjevně už jim nedokážeme efektivně čelit. Jsme většinou nečinnými pozorovateli, pokud ne rovnou činnými účastníky toho, co se dá označit jako programová preference individuálních a skupinových zájmů před péčí o to, co je společné, jako výkon moci bez jakéhokoli vztahu k hodnotám a jako bezostyšně zvětčující zacházení s lidskými osobami – což v konečném důsledku produkuje bezvztahovou, otupělou a vykořeněnou, skoro až k animalitě pokleslou bezprostřednost „pohodového“ asociálního života. Tento úpadek bytostné lidské vztahovosti, a proto i rozklad kulturní a morální integrity společnosti je běžně kompenzován vnějškově spojujícími náhražkami v podobě sekulárních nebo náboženských ideologií, jejichž často až vražedně nedialogická partikularita jen posiluje dnešní takřka už celosvětově všeobecný nevyhlášený válečný stav.

Je však tato situace v lidských dějinách tak výjimečná? Historické zkušenosti nás ujišťují o tom, že nejrůznější generalizované způsoby rozdělující přítomnosti zla na světě jsou v konečném čase evidentně nezměnitelná *conditio humana*, jíž se (teologicky vzato) buď přizpůsobíme (a ztratíme tak možnost ji na konci časů definitivně překročit), nebo také ne.

Filosofické Ne Emmanuela Lévinase, jemně vnímajícího a hluboce reflektujícího svědka holokaustu, je přesné a jednoznačné: Žádná totalita zla – jejíž zárodky jsou skryty v srdcích všech uzavřených partikularit – nemá moc nad univerzalitou Dobra a nad svobodným lidským příklonem k ní. Univerzalita Božího sebesdělení – podle Lévinase založená v jeho alteritě, a proto vůči nám transcendentní, ale zároveň právě proto k nám promlouvající kdekoli a kdykoli – nás vede, jdeme-li v jejích „stopách“, k definitivnímu sjednocení, které má nikoli antropocentricky utopický, nýbrž teocentricky eschatologický charakter. Jeho naplněním je „mír“ zprostředkovaný „soudem“.⁶

Přítom však v etických vztazích se podle Lévinase tato očištěná sociální (vnitřně zřetelně korespondující s křesťanskou vizí „Království“) může bezprostředně uskutečňovat už zde a nyní. Proto lze Lévinase právem považovat za nového filosofického průkopníka lidstvu už od počátku Bohem zadané univerzální kultury vztahů, které obnovují život.

⁶ Lévinas. *Totalita a nekonečno*, s. 273.

Etický personalismus

Ve svém knižním rozhovoru s Vittorioem Messorim zmiňuje Jan Pavel II. Emmanuela Lévinase pozoruhodně privilegujícím způsobem:

Nemohu zde sice uvádět všechny současné myslitele, ale musím se zmínit aspoň o jednom z nich, o Emmanuelu Lévinasovi, představiteli zvláštního proudu současného personalismu a filosofie dialogu. Obdobně jako Martin Buber a Franz Rosenzweig se zabývá personalistickou tradicí Starého zákona, která klade velice silný důraz na vztah mezi lidským „já“ a božským, absolutně svrchovaným „TY“. Bůh, který je nejvyšším zákonodárcem s velkou mocí, na Sinaji vyhlásil přikázání „Nezabiješ“ jako absolutní morální imperativ. Lévinas stejně jako jeho souvěrci hluboce prožíval drama holokaustu a toto zásadní přikázání Desatera formuluje jedinečným způsobem. Osoba se podle něj projevuje svou tváří. Filosofie tváře je také jedním z motivů Starého zákona, žalmů a prorockých knih, v nichž se často mluví o „hledání Boží tváře“ (srov. např. Ž 26 (27),8). Člověk promlouvá svou tváří, a platí to zvláště o každém člověku, kterému se stala křivda a který vyslovuje právě ono „Nezabíj mě!“. Lidská tvář a přikázání „Nezabiješ“ se u Lévinase snoubí geniálním způsobem a současně se stávají svědectvím o naší době.⁷

Na nejširší a zároveň nejvýznamnější souvislost Lévinasova dialogického personalismu odkazuje papež těmito slovy:

Celý lidský život je „soužití“ v běžném rozměru „já“ a „ty“ a také v absolutním a definitivním rozměru „já“ a „TY“. Tímto „TY“ je nejdřív Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův, Bůh otců, a poté Bůh Ježíše Krista a apoštolů. Bůh naší víry představuje střed celé biblické tradice. [...] Toto „soužití“ bytostně náleží k naší židovsko-křesťanské tradici a vychází z iniciativy samotného Boha.⁸

K papežovu zařazení Lévinase do „proudu současného personalismu a filosofie dialogu“ je ovšem nutno hned jako první rozlišující znak doplnit, že na rozdíl od všech ostatních významných filosofů dialogu je u Lévinase těžištěm tematizace osobních vztahů jejich etický význam. A co je teologicky nejdůležitější: Ačkoli se tento filosof ve své koncepci

⁷ Jan Pavel II. *Překročit práh naděje*. Praha: Tok 1995, s. 180–181.

⁸ Tamtéž, s. 53.

„odpovědnosti za druhého“, v jehož bezbranné „tváři“ se (nejen podle starozákonní tradice – srov. Mt 25,35nn) „zjevuje Bůh“, nikde neodvolává na Krista,⁹ můžeme se nezávisle na tom ptát, zda u některého ze současných (nebo i dříve působících) křesťanských filosofů nacházíme tak zásadní faktickou solidarizaci s Ježíšovým etickým učením:

Jsem za druhého odpovědný, aniž od něho očekávám totéž, i kdyby mě to mělo stát život. Reciprocita je *jeho* věc.¹⁰

I v traumatu pronásledování přejít od utrpené potupy k odpovědnosti za pronásledovatele a v tomto smyslu od utrpení k „vykoupení“ druhého.¹¹

Teologická pravda Zjevení formulovaná k témuž tématu například v Jan 15,13 (dát život za své přátele) a Mt 5,44 (milovat nepřátele) je tedy u Lévinase filosoficky potvrzena jako možný důsledek každého vážně míněného etického života před Boží tváří.

III.

Lévinasova filosofie, naplno situovaná do dnešní doby a intenzivně zamýšlená pro dnešní dobu, explicitě opírá svůj intelekt o „rationalitu starší než odhalení bytí“;¹² tedy o rozum radikálně hlubší a širší, než je ten, jímž je neseno úsilí antické i pozdější filosofie zaměřené pouze k ontologickému horizontu (k jehož omezenosti srov. např. Mt 24,35par). Dialogickou, teocentrickou a etickou filosofii Emmanuela Lévinase chápe dnešní západní myšlení právem jako nový objev (se všemi důsledky i v podobě jejího odmítání, reduktivních dezinterpretací a zavádějícího plagiátorství). Její průlomový charakter z ní činí potenciálně dějnotvorný myšlenkový faktor, který (na rozdíl od metafyziky bezčasového a neosobního bytí) je schopen uvádět lidskou svobodu do dynamizujícího vztahu k etické racionalitě Boží vůle. Lévinasovo dílo – zde stručně představené alespoň v klíčově významných bodových sondách – ztělesňuje komplexní a ucelenou filosofii, která

⁹ Přímým způsobem se k christologickému tématu Lévinas vyslovil v rámci pařížského Týdne katolických intelektuálů, na který byl pozván v roce 1968: Emmanuel Lévinas. Bůh člověk? *Teologické texty* 3 (1992), s. 181–183.

¹⁰ Emmanuel Lévinas. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené 1994, s. 183.

¹¹ Emmanuel Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche 2001, s. 176.

¹² Emmanuel Lévinas. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin 1982, s. 184.

na sebe s programovou odpovědností vzala dnešní situaci lidského života a myšlení a v důvěrně rozumějícím rozhovoru s ní i s celou filosofickou tradicí se bez jakýchkoli výhrad otevřela dialogu s Bohem.

Pro jednotlivé teology samozřejmě může být Lévinasovo dílo hluboce oslovující osobní inspirací. Ale nadto si nelze nepoložit otázku, zda by tato filosofie – mezi ostatními filosofiemi dneška unikátně rezonující se všemi zásadními teologickými tématy – někdy nemohla či neměla být pro teologii něčím víc: oficiálně respektovanou „nezbytnou pomocí k prohloubení chápání víry a k šíření pravdy evangelia u těch, kteří ji ještě neznají“, jak opěrnou a přemosťující funkci takové filosofie, „jež se rozvíjí na základě podnětů teologických požadavků a v souladu s vírou“, formuloval Jan Pavel II. (FR, výše už citované čl. 5 a 103). V takovémto případě by ze strany teologie nešlo o nic menšího než o výjimečně partnerské uznání univerzálně myslícího židovského filosofa a o zkusmé – tzn. otevřené i zároveň kriticky vyhodnocující – propojování jeho přístupů s korpusem křesťanských pravd víry, snad ve vzdálené analogii k dávnému spojení teologie s filosofií (dokonce i) pohana Aristotela. Který z těchto dvou partnerských vztahů je, resp. by byl, pro dnešní „prohloubení křesťanské víry“ a její obecně přijatelné racionální komunikování přínosnější? Zodpovězení této otázky je v kompetenci teologů (akademických i církevních), kteří jediní mohou odpovědně posoudit míru kompatibility té či oné filosofie s pravdami Zjevení a míru jejího přínosu pro církevní „vyučování všech národů“ v dané dějinné situaci světa.

Z filosofického hlediska je možno si v této hypotetické souvislosti pouze klást otázku, co by takováto služba katolické teologii zpětně udělala s Lévinasovou filosofií. Nepostihlo by její oficializovanou formu podobné ochuzení a umrtvení, jaké utrpělo Aristotelovo živoucí myšlení svým aplikačním spoutáním do simplifikujícího logického soustrojí středověkého diskurzu a do pevného krunýře statické naukové účelovosti? Tím, že by Lévinasova filosofie propůjčila teologii svá křídla, nevyhnutelně by musela nést – a unést – veškerou tíhu této odpovědné služby. Avšak právě radikální motiv „služby“ a „oběti“ je Lévinasově v Boží vůli hluboko zakořeněné filosofii naprosto vlastní...

*Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Tháškurova 3
160 00 Praha 6
e-mail: ttexty@volny.cz*