

## VŠICHNI JSME BEZ TVÁŘE K textu Jana Bierhanzla

Levinas je filosof „tváře“, té tváře, která na nás vznáší imperativ „ne-zabiješ“. Jenže se zabíjí. Co více: nejsme-li pacifisté připouštějící jen neozbrojený odpor, pak akceptujeme, že existují situace, v nichž je zabití legitimní. Je příznačné, že západní společnosti, které politolog Herfried Münkler označuje jako „post-hrdinské“, mají s tímto přiznáním obtíže.<sup>1</sup> To, co v předloženém příspěvku označuje Jan Bierhanzl jako „slabé jednání“, lze považovat za typický rys takového post-hrdinského postoje. Příznačná je v tomto ohledu i kritika, která se sesypala na E. Levinase za ochotu povstat proti bližnímu, kterou filosof vyjádřil v rozhovoru z roku 1982.

Protože se v následujícím pojednání blíže zaměřím na některé části daného rozhovoru, odcituji v úplnosti otázku, s kterou se na Levinase obrátil novinář a Levinasův žák Salomon Malka, i filosofovu odpověď:

„Emanueli Levinasi, jste filosof ‚druhého‘ (l'autre). Nejsou snad dějiny, není snad politika vlastním dějištěm, v němž se setkáváme s druhým? A není snad pro Izraelce oním druhým především Palestinec?“

Levinas odpovídá následovně:

„Moje definice ‚druhého‘ je velmi odlišná. Druhý je bližním (prochain), nemusí být nutně mým blízkým (proche), ale může jím být. Když se tedy zastáváte druhého, zastáváte se v tomto smyslu bližního (prochain). Ale když bližní napadne jiného bližního anebo se k němu chová nespravedlivě, co chcete dělat? ‚Jinakost‘ pak na sebe bere jinou podobu. V jinakosti můžeme rozpoznat svého nepřítele, anebo přinejmenším staneme před otázkou, kdo má pravdu a kdo ne, kdo je spravedlivý a kdo nespravedlivý. Existují lidé, kteří se mýlí.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> H. Münkler, *Der dreißigjährige Krieg. Europäische Katastrophe, deutsches Trauma. 1618–1648*, Berlin 2017, str. 834 n.

<sup>2</sup> Přepis rádiového rozhovoru vyšel in: E. Levinas, *Israël, éthique et politique, entretiens avec S. Malka (avec Alain Finkielkraut)*, in: *Les Nouveaux cahiers*, 71, 1983, str. 1–8. Anglický překlad s úvodem viz: E. Levinas – A. Finkielkraut – S. Malka,

Mnoho intelektuálů se vyjádřilo k Levinasově stanovisku kriticky i odmítavě. Kritiky lze přitom rozdělit do dvou skupin. Jedni pocházejí z řad pacifistů, kteří odmítají ozbrojenou obranu. Zde pouze na okraj poznamenám, že nespátřuji nic nepřipustného na tom, pokud tento postoj někdo nezastává a obranu považuje za legitimní součást politiky státu. Druhá, početnější skupina kritiků, jíž se budu věnovat podrobněji, si všímá toho, že Levinas na tento výrok neměl nárok. Jak poznamenává Jan Bierhanzl – jenž do této skupiny zjevně spadá –, je překvapivé, když filosof „hyperbolické odpovědnosti“ nepřímou upírá komukoliv tvář.<sup>3</sup>

Levinasova odpověď překvapivá je, to však neznamená, že by byla nepatřičná nebo nezdůvodněná. K oné překvapivosti lze poznamenat, že u Levinase jsme zvyklí na jiný způsob vyjadřování. V souvislosti s odpovědností, k níž nás volá tvář, připomíná Levinas biblické desatero a často připouje i oblíbenou pasáž z *Bratrů Karamazových*: „Všichni jsme vinni vším a za všechny přede všemi, a já více než druzí.“<sup>4</sup> S nadsázkou řečeno, Levinas tedy rozhodně necituje paragrafy trestního zákona dávající občanům právo na nutnou obranu. Zmíněný citát z Dostojevského pak ještě doplňuje následujícím tvrzením: „Jsem odpovědný i za pronásledování, jemuž jsem vystaven... Tato utopická a pro já nelidská koncepce může být pohoršující. Ale v tom případě je lidskost člověka – skutečný život – ztracen.“<sup>5</sup> Proč toto vše neplatí, když jde o Palestince? Není to

---

*Ethics and Politics*, přel. J. Romney, in: S. Hand (vyd.), *The Levinas Reader*, Oxford 1989, str. 289–297.

<sup>3</sup> Nutno ovšem poznamenat, že Levinas nikomu tvář neupírá, a to ani nepřímou. Bierhanzlovo tvrzení se opírá o nepřesnou či přímo mylnou interpretaci, kterou rozšířila Judith Butlerová. Ta Levinasovi podsouvá nejen tvrzení, že Palestinec nemá tvář, ale dokonce, že Palestinec je „a paradigm for the facelessness“. J. Butler, *Jewishness and the Critique of Zionism*, New York 2012, str. 39. Na základě řečeného lze argumentovat zcela jinak. Říká-li Levinas „když bližní napadne jiného bližního“, je zřejmé, že pečlivě volí slova a nehovoří o útoku bližního ve smyslu Palestince (prochain) na osobu blízkou ve smyslu Izraelce (proche). Hovoří na základnější rovině o konfliktu dvou bližních, přičemž je dokonce možné, že v daném kontextu kritizuje pod označením bližního i Izraelce či osoby jakékoli jiné národnosti, které v některých situacích v druhém nespátřují bližního a chovají se nespravedlivě. Takto argumentuje i Amanda Loumanskyová ve své analýze, která se naprosto rozchází s vyzněním interpretace Judith Butlerové. Viz A. Loumansky, *Levinas, Israel, and the Call to Conscience*, in: *Law and Critique*, 16, 2005, str. 181–200.

<sup>4</sup> F. M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, přel. P. Voskovec, Praha 2004, str. 316. Ve Voskovecově překladu zní daná věta takto: „každý z nás je přede všemi vším vinen a já ze všech nejvíc“. Citováno in: E. Levinas, *Etika a nekonečno*, přel. V. Dvořáková – M. Reichert, Praha 2009, str. 183.

<sup>5</sup> E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 183.

zjevný intelektuální debakl, anebo, jak píše Jan Bierhanzl, „smutný příklad toho, kam vede striktní oddělování etiky a politiky“, není to snad dokonce příklad toho, kam vedou „nacionalistické a komunitaristické postoje u filosofa druhého“?<sup>6</sup>

Není. Levinas v rozhovoru nezastává komunitaristický ani nacionalistický postoj. Dokonce jej odmítá, když nejprve nepřímo označuje Palestince za svého bližního. Výrok lze interpretovat následovně: v případě, že jeden z bližních napadne druhého bližního, stává se z etiky politika. Označovat takovýto výrok za nacionalistický je však zvláštní. Vždyť Levinas v daném výroku nerozlišuje Palestince a Izraelce – to činí Shlomo Malka, zatímco Levinas obě skupiny zahrne mezi své bližní! Přirozeně můžeme vtáhnout do hodnocení celý kontext, tedy výzvu novináře vyjádřit se k blízkovýchodnímu konfliktu, ale Levinas to v dané pasáži nečiní.<sup>7</sup>

To, co přirozeně poutá naši pozornost a co provokuje, je kontrast příslušného vyjádření s Levinasovou filosofií, především s jeho moralistickým a nediferencovaným odsouzením celé západní filosofie, která, jak autor soudí, vyústila do druhé světové války. V tomto smyslu se Levinas proviňuje podobným zjednodušením jako Hegel, který je však vinen nediferencovaným optimismem. Zatímco Hegel říká, že míra a kvalita svobody napříč dějinami stoupají, Levinas tvrdí opak: veškerá filosofie byla dosud „egologič“, odvrhováním cizího, jemuž byla vyhlášena válka. Ve střetu převádíme cizí na stejné, jak v politice, tak ve filosofii. Proto lze o válce uvažovat jako o ontologické zkušenosti. „Ta tvář bytí, jež se ukazuje ve válce, je zachycena v pojmu totality, který vládne západní filosofii.“<sup>8</sup>

<sup>6</sup> J. Bierhanzl, *Slabé jednání. Od etiky k politice a zase zpátky*, viz str. 176 v tomto čísle časopisu.

<sup>7</sup> Je třeba dodat, že se rozhovor uskutečnil necelých čtrnáct dní po masakru v Sabře a Šatíle, při němž křesťanští falangisté za asistence izraelské armády, pobili v palestinských uprchlických táborech stovky lidí odplatou za vraždu libanonského prezidenta a dvacetí šesti dalších lidí. Aniž bych chtěla posuzovat Levinasovy politické názory, o nichž Bierhanzlův text nijak do hloubky nepojednává, upozorním na fakt, že v době, kdy se rozhovor vedl, neměla žádná ze stran ověřené zprávy o tom, co se v uprchlických táborech stalo. Nakonec ani dnes, takřka čtyřicet let po masakru, nevíme, kolik lidí bylo zabito. Přestože většina zdrojů, s nimiž jsem se seznámila, zmiňuje stovky obětí, Robert Fisk, který byl mezi prvními novináři na místě, hovoří o tisících. Viz R. Fisk, *Pity the Nation. The Abduction of Lebanon*, New York 1990, str. 359–401.

<sup>8</sup> E. Levinas, *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě*, přel. M. Petříček – J. Sokol, Praha 1997, str. 10.

Takto černobílé vidění dějin i myšlení je nepřesvědčivé. Levinas přikládá na dějiny a veškeré západní myšlení jediné měřítko, a zestejnjuje tak pestrost myšlení i dějin, které nyní vnímá jako jediné nepřátelské tažení vůči všemu cizímu. Podobně nepřesvědčivé však je, když sami hledíme na Levinasovo dílo černobílou optikou. Z Levinasova tvrzení, že úběžníkem našich činů má být mír a že netečnost vůči druhému je eticky nepřípustná, nijak neplyne, že bychom měli odložit zbraně, zrušit armády a že si nesmíme dovolit odpor vůči násilí ze strany druhého.

Lze namítnout, že Levinas sám říká, že vinni jsme i tehdy, když nás druhý pronásleduje. Jsme zodpovědni za vinu pachatele. V tom případě je však zjevné, že etika pro Levinase nespadá vjedno ani se sociálními normami, ani s kategorickým imperativem, nýbrž je nárokem, jemuž z definice nikdy nedostojíme. Vždyť kdo dostojí tomu, aby vědomě přijal odpovědnost za to, že je pronásledován? Odhlédneme-li od toho, že není vůbec jasné, proč by člověk měl takovou odpovědnost přijímat, nabízí se tento Levinasův požadavek jako ilustrace toho, že takto pojatá etika naprosto přesahuje běžné lidské schopnosti. Ne náhodou označuje Levinas takovou etiku za „nelidskou“ a „utopickou“.

Vhodné je rovněž zdůraznit, že Levinas v kritizovaném rozhovoru netvrdí, že by zaútočil na bližního v momentě, kdyby ten zaútočil na něj osobně. Říká: „Když bližní zaútočí na jiného bližního...“ Toto tvrzení lze interpretovat tak, že etické nároky, jak je v některých vypjatých pasážích formuluje Levinas, můžeme vznášet pouze sami na sebe. Patrně se shodneme, že oběti násilí nesdělíme: „Jsi vinna za své pronásledování.“ Nejspíše vůbec nedokážeme uvažovat kontext, v němž by taková věta nevyzněla jako nepřípustná. To je znamením toho, že jde o výrok, který není z tohoto světa, aniž by proto nutně byl světsky irelevantní. Rozhodne-li se člověk, že podle něho bude žít, stává se relevantním naprosto. Právě zde však vidíme, že takový etický nárok je spjat s nezastupitelným osobním nasazením. A existuje pouze jeden člověk, po němž máme právo takové nasazení chtít, a tím jsme my sami.

Levinasův kritizovaný výrok mi na tomto pozadí dává smysl. Etika je typ postoje předjímacího horizont míru, který se však neuskutečňuje v tomto čase. Jak víme, Levinas nechce eschatologii zesvětlit: je si vědom toho, že žijeme ve světě s reálnými konflikty, s konflikty, v nichž trpí lidé nevinní i vinní a že zásah do těchto konfliktů je často nevyhnutelný, byť důsledky jsou nepředvídatelné. Jinými slovy, Levinas nezpochybuje, že vedle tohoto hyperbolického hlediska jsme odkázáni i na politiku jako na správu veřejných věcí na úrovni jednotlivých států. Ostatně v tomto smyslu dává zapravdu Hegelovi:

„Velká Hegelova úvaha o svobodě dovoluje pochopit, že dobrá vůle není sama sebou pravdivou svobodou, pokud nemá prostředky ke svému uskutečnění. ... Interiorita nemůže nahradit universalitu. Svoboda se neuskutečňuje mimo společenské a politické instituce, jež jí otevírají přístup k čerstvému vzduchu, nutnému k jejímu rozvíjení, k tomu, aby mohla dýchat a snad se i rodit z ničeho. Apolitickou svobodu je třeba vyložit jako iluzi, a to proto, že její přívrženci a ti, kdo z ní těží, fakticky již patří k pokročilé fázi politického vývoje. Svobodná existence – avšak nikoliv pouhá svobodná choutka – předpokládá určitou organizaci přírody a společnosti; utrpění muk, jež jsou silnější než smrt, mohou vyhladit vnitřní svobodu.“<sup>9</sup>

I Jan Bierhanzl připouští, že Levinas formuluje určitý koncept politiky. Právě kritizovaný výrok mu však slouží jako ilustrace její nepatřičnosti. V první řadě odmítá Levinasovo odlišení etiky od politiky jako příliš příkré. V Levinasově pojetí vzniká podle autora „hiát oddělující tvář od politiky“. Nejsm si však jistá, zda je v daném případě vhodné hovořit o hiátu. Mám za to, že Levinase lze interpretovat vstřícněji. Existuje rozdíl mezi etikou a politikou, ale ani můj nepřítel nepřestává být mým bližním, a tudíž na mě vznáší etické nároky. I kdyby zde však byla výrazná diference, dokonce hiát, je další otázkou, zda je tento hiát na Levinasově půdorysu vůbec kritizovatelný. Vždyť etika zranitelnosti a pojem tváře jsou definovány jako to, co překračuje vše světské, co na nás vznáší „nelidské“ požadavky, co je „u-topické“. Takovýto „hiát“ tedy náleží k Levinasově filosofii zcela bytostně a obtížně jej lze kritizovat, aniž by se člověk rozešel s Levinasovou filosofií vcelku.

Rozejít se s Levinasovou filosofií však přirozeně lze. Ani potom bych se však nevydala cestou, kterou naznačuje Jan Bierhanzl. Ten formuluje stanovisko, které můžeme s Enriquem Dusselem označit jako „etičtější politiku“,<sup>10</sup> stanovisko, které zprostředkovává, a to skoro „hegelovským“ způsobem, mezi etikou a politikou. Vedle toho, že máme nakrmit hladového, zjednat spravedlnost pro vdovu a nabídnout pohostinnost cizinci, máme také porozumět konkrétní historické a sociální existenci těchto bližních.<sup>11</sup> S tímto výrokem by málokdo spontánně nesouzněl – přinejmenším na rovině etické. Málokdo si přeje utrpení vdovy nebo hlad hladového.

<sup>9</sup> E. Levinas, *Totalita a nekonečno*, str. 216.

<sup>10</sup> J. Bierhanzl, *Slabé jednání. Od etiky k politice a zase zpátky*, str. 176.

<sup>11</sup> Tamt.

Kouzlo politiky však spočívá v tom, že se v ní etické intuice komplikují. I v nejdokonalejší ze všech dokonalých politik bude docházet k naplnění jednoho požadavku pouze na úkor druhého. Tváří v tvář současnému západnímu světu je problematický obzvláště třetí bod, „nabídnout pohostinnost cizinci“. Osobně na rovině etické souhlasím s tím, že je třeba nabídnout pohostinnost cizinci. Nijak se to ovšem nevylučuje s tím, že se mi v této souvislosti současně vnucují myšlenky s politickým pozadím. Kolik cizinců můžeme přijmout, abychom nenarušili struktury, díky nimž jsme to právě my, kteří můžeme přijímat? Kolik přijatých cizinců lze úspěšně včlenit do společností tak, aby nevzniklo společenské napětí, které vyústí v podporu populistických stran? V politice jsou legitimní stanoviska, která nemusí být nutně slučitelná s etickými intuícemi jednotlivců, a v roli politika nelze vždy jednat podle všech etických principů, a to již proto, že mnoho z nich si vzájemně odporuje.

Rozlišovat mezi etikou a politikou je přípustné. Vytvářet distinkce však neznamená prohlašovat jednu či druhou stranu za irelevantní.<sup>12</sup> Oddělení politiky, etiky a náboženství naopak považují za nevšední výdobytek, a to již proto, že moralizace politiky vede k mylnému pohledu na ni. Nejen v českém prostředí lze získat dojem, jako by to jediné, o co v politice jde, byla kategorie „slušnosti“. Nabývá to komických rysů, když někteří politici za svou význačnou vlastnost inzerují právě slušnost. Jak ale víme od Wittgensteina, existuje cosi, co nelze říkat a co se musí ukazovat. Etizace navíc snadno sklouzává k tomu, že z jedněch politiků činíme nepřátele lidu (či dokonce lidstva), zatímco druhé uctíváme. Obojí je nepolitické: nenasloucháme nepříteli lidu a hned jej umlčujeme, nenasloucháme ale ani uctívanému, protože jej bez váhání přijímáme jako jedinou možnost. Vítězí tak princip „všechno, nebo nic“, duch neshovlivosti, který je v rozporu s demokratickým politickým smýšlením, kterému se daří výlučně v pluralitní společnosti.

Z hlediska politiky jsme všichni bez tváře – ne proto, že bychom nebyli všichni jedineční. Levinas považuje tvář za výraz absolutna probleskujícího do světských podmínek. V politice je však málo absoluten. Právě proto je unikátním prostorem svobody, prostorem spočívajícím na diskusi, argumentaci a volbách. Je legitimní, aby politik strategicky jednal a pracoval s mocí. Je to bezpečnější, než když pracuje

<sup>12</sup> Ohlédneme-li se za kritizovaným rozhovorem, lze vyjádřit domněnku, že Levinas toto oddělení chápe jako výraz prosté realističnosti. Tomu by nasvědčoval i jeho povzdech: „Ale když bližní napadne jiného bližního anebo se k němu chová nespravedlivě, co chcete dělat?“ Jinými slovy: je realistické chtít po politicích, aby nehájili vlastní zájem, ale zájem druhého?

s hodnotami, anebo se jimi dokonce sám pyšní. Boje o moc a peníze bývají snáze urovnatelné, boje o hodnoty, na nichž se nikdy neshodneme, jsou nevyčerpatelné a bývají nesmiřitelné. Nehrajeme hvězdné války: demokratická politika nemůže být bojem dobra se zlem.<sup>13</sup>

*Tereza Matějčková*

---

<sup>13</sup> Tato práce vznikla za podpory projektu Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě reg.č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734 financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.