Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta
Ústav filozofie a religionistiky

Bakalářská práce

Kierkegaard Lévinas a náboženství

Ondřej Neužil

vedoucí práce: PhDr. Milan Lyčka, Ph.D.

Obor: Religionistika

Praha 2021

„Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci zpracoval samostatně a všechny použité prameny a literaturu jsem řádně odcitoval. Zároveň prohlašuji, že jsem tuto práci nevyužil v rámci jiného vysokoškolského studia, nebo k získání jiného či stejného titulu“

V Praze 16.5.2021 ……

„Rád bych na tomto místě poděkoval vedoucímu práce PhDr. Milan Lyčka, Ph.D. za trpělivou pomoc při vytváření této práce.“

Abstrakt:

Předmětem této bakalářské práce je srovnání Sørena Kierkegaarda a Emmanuela Lévinase, se zaměřením na náboženství. Výchozím sporem mezi těmito autory je vztah náboženství a etiky. Zatímco pro Kierkegaarda je etika pouhou „zastávkou“ na cestě k víře, a může být dokonce „suspendována“, pro Lévinase je naprosto klíčová, a náboženství bez ní není možné. Přes tento rozpor, se zde snažím otevřít cestu k srovnání obou autorů. Pod jejich rozdílnými pojmy totiž lze zahlédnout podobnost jejich myšlenek. První část práce se věnuje výchozím problémům tohoto srovnání, zevrubně popisuje biografii a také rozebírá způsob, kterým Lévinas četl Kierkegaardovo dílo. Tělo práce se pak věnuje třem bodům. Prvním z nich je střet náboženství a etiky. Práce se zaměřuje nejen na analýzu a důsledky tohoto konfliktu, ale reflektuje i způsob, kterým oba autoři s těmito pojmy pracují. Další kapitola se pak zaměřuje na biblické přikázání milovat svého bližního. Ukazuje se v ní, že oba autoři se shodují v chápání tohoto přikázání jako povinnosti. Zároveň se však odlišují v tom, zda je původcem tohoto přikázání Bůh nebo Druhý, tedy člověk. Poslední část je zaměřena na srovnání pojetí Boha v myšlení obou autorů. Oba myslitelé zde sdílejí radikální transcendenci Boha vůči světu a člověku. Nicméně nakonec se právě zde nachází možná největší rozdílnost mezi nimi. Zatímco Kierkegaard pracuje s protestantským, tedy osobním, pojetím Boha, Lévinas využívá židovské pojetí. Podle něj pak není možné přicházet k Bohu jinak než skrze Tvář druhého člověka.

Abstract:

The subject of this bachelor’s thesis is comparison of Søren Kierkegaard and Emmanuel Levinas with focus on religion. The initial dispute between these authors is the relationship between ethics and religion. While for Kierkegaard is ethics just a „stop“ on the path to faith and can be even suspended, for Levinas it is absolutely crucial and religion is not possible without it. Despite this dispute, I try to open the way towards the comparison of the two authors. There can be seen simirality of their thoughts under their different concepts. The first part of the thesis deals with the problems of this comparison, briefly describes the biography and also discusses the way Levinas reads Kierkegaard’s work. The body of the thesis is devoted to the three points. The first is the conflict between religion and ethics. The thesis focuses not only on the analysis and consequencis of this conflict, but it also reflects the way, in which both authors work with these concepts. The next chapter then focuses on the biblical commandment to love your neighbor. It shows that they agree on the understanding of this commandment as a duty. However, they differ in whether the originator of this commandment is God or Other, that is man. The last part is devoted to the comparison of the concept of God in their thinking. They both share the radical transcendence of God towards the world and man. However, this is where perhaps the biggets difference between them lies. While Kierkegaard works with Protestant, therefore personal conception of God, Levinas uses the Jewish one. According to him, then it is not possible to come before God other than through the Face of the other person.

Obsah

Úvod 6
1. Biografie 7
1.1. Søren Kierkegaard 7
1.2. Emmanuel Lévinas 9
1.3. Společné body 9
1.4. Náboženství 10
2. Lévinasův Kierkegaard 11
3. Etika nebo náboženství 12
3.1. Teleologická suspenze etična 12
3.2. Rozdílné pojetí etiky 14
3.3. Kierkegaardova etika 15
4. Láska 16
4.1. Zjevená povinnost 16
4.2. Biblické přikázání lásky 17
4.3. Jako sebe samého 18
4.4. Lévinasova asymetrie 19
4.5. Obětování Izáka 21
4.6. Eschatologická dimenze uvnitř Bázně a chvění 23
5. Bůh 24
5.1. Transcendence 24
5.2. Radikálně transcendentní Bůh 25
5.3. Role Boha v rámci etiky 26
5.4. Zlo 27
5.5. Židovské versus křesťanské pojetí 29
5.6. Lévinasův ateismus 30
Závěr 31
Bibliografie 33

Úvod

Tato práce nese název „Kierkegaard Lévinas a náboženství“. Je ovšem nutné zde specifikovat, co zde mám na mysli slovem náboženství. V rámci tohoto textu ho totiž nepoužívám v klasickém smyslu, jakožto obecné označení fenoménu. S tímto pojetím totiž ani Kierkegaard ani Lévinas příliš nepracují. Pokud píší o náboženství, mají před očima západní náboženství. Lévinas jakožto žid zejména judaismus, Kierkegaard křesťanství, konkrétně protestantismus. K těmto svým náboženstvím[1] ovšem přistupují spíše z filozofického hlediska, resp. jejich náboženství se promítá do jejich myšlení.[2] Pojem náboženství v názvu mé práce mi slouží zejména k vymezení obsahu, kterým se budu v rámci děl těchto autorů zabývat. Jinak řečeno, k těmto autorům, jenž jsou většinou chápáni jako filozofové, budu přistupovat skrze náboženské prvky v jejich spisech. Téma náboženství je tak spíše perspektivou této práce.

Kierkegaarda a Lévinase jsem si zvolil z toho důvodu, že se jedná o zásadní autory v rámci evropského myšlení o náboženství po velkých otřesech. Tímto mám na mysli zejména osvícenství, a s ním spojenou sekularizaci. V nietzschovském smyslu by zde šlo mluvit o „smrti Boha“, následně v případě Lévinase i o tragédii holokaustu. Oba myslitelé se snaží v tomto ohledu „zachránit“ náboženství, resp. různé kategorie spojené s tímto fenoménem, například: nekonečno, absolutno či transcendenci. Právě ty pak využívají jako obranu vůči totalitě, kterou spatřují v západním myšlení. Druhým důvodem pro volbu právě těchto myslitelů je očividná třecí plocha, která se mezi nimi vytváří v rámci chápání vztahu náboženství a etiky. Na první pohled se zdá, že oba stojí na úplně opačné straně. Zatímco Kierkegaard nadřazuje náboženství nad etiku, Lévinas dělá pravý opak. V poslední době se nicméně objevují mnozí autoři, kteří si všímají výrazných podobností mezi Kierkegaardem a Lévinasem, právě v debatě ohledně etiky a náboženství. I já se tedy v této práci zaměřím na toto téma, a pokusím se z odstupu srovnat jejich myšlení ohledně této problematiky. Mým cílem není propagovat jednoho z autorů, ani dospět k jejich naprostému sjednocení, ale s respektem k jejich rozlišnosti se pokusit najít možné společné prvky, jejichž existenci v nějakém smyslu předpokládám.

Téma této práce je poměrně selektivní. Oba myslitelé totiž napsali velké množství textů, a není tudíž možné všechny zahrnout. Stejně tak není možné zaobírat se úplně všemi tématy, která by šlo označit za spojující. Tím hlavním je proto „spor“, nastíněný v předchozím odstavci, ze kterého následně vychází tři podtémata, která jsou zároveň názvy největších kapitol mé práce. Zaprvé: je to otázka ohledně náboženství a etiky. Zadruhé: láska, resp. přikázání milovat. A zatřetí: samotné pojetí Boha. Těmto podtématům je uzpůsoben i výběr literatury. V případě primárních textů jsou to u Kierkegaarda *Skutky lásky* a *Bázeň a chvění*, v případě Lévinase zejména *Totalita a nekonečno*, plus některé další části ze spíše výborových knih, například z knihy *Etiky a nekonečno.* Stejným způsobem jsem k těmto tématům vybíral i literaturu sekundární. Jedná se především o texty, které se věnují oběma autorům, což je charakteristické pro celou mou práci. Mým záměrem totiž není dopodrobna rozebrat myšlení Kierkegaarda a Lévinase jednotlivě, nýbrž popsat ho v kontextu jejich srovnání. Nejvíce se proto opírám o

[1] Oba jsou stoupenci náboženství. Kierkegaard je křesťan, Lévinas je žid.
[2] Blíže se tomuto věnuji v bodě 1.4.

knihu M. Westphala *Levinas and Kierkegaard in Dialogue* a o soubor textů *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*, které uspořádali Wood a Simmons. Zbývající knihy mají většinou širší záběr, a pro mé téma jsou z nich relevantní jen některé části. Články jsou poté zaměřeny explicitně na srovnání těchto dvou myslitelů.

Na závěr je ještě nutné zmínit, že oba autoři používají některé pojmy specifickým způsobem. Asi největším a zároveň velice klíčovým příkladem pro tuto práci, je *etika*. Obecně řečeno se jedná o velice široký pojem. Přísně vzato znamená: filozofické studium morálky. Zároveň se také občas zaměňuje s pojmem morálka, tedy předmětem tohoto oboru. Někdy se ovšem používá i v užším slova smyslu, jako: morální principy určité tradice, skupiny či jednotlivce.[3] Nejblíže poslednímu použití je v kontextu této práce to, co nazývám Sittlichkeit. Jedná se o hegelovský koncept etického chování, které je založeno na zvycích a tradicích dané společnosti. Právě proti tomuto pojetí se Kierkegaard vymezuje. Z hlediska západního myšlení je klíčovým autorem v těchto otázkách Immanuel Kant. Proslavil se zejména svým *kategorickým imperativem*, podle kterého by měl člověk jednat takovým způsobem, aby se jeho chování mohlo stát obecně platným zákonem. Ohledně původu morálky je toto pojetí autonomní, jelikož vychází přímo z jedince, nikoliv heteronomní. Tento druhý způsob staví především na náboženských přesvědčeních, což je typické pro židovsko-křesťanskou etiku. V této práci se nicméně ukáže, že Lévinas i Kierkegaard se k pojetí etiky staví velice specifickým způsobem, jenž se vymyká výše nastíněným pojetím.

1. Biografie

Na úvod této práce je nutné se zaměřit, alespoň zevrubně, na životní osudy obou autorů. Abychom pochopili dílo nějakého autora je obecně potřeba znát kontext daného díla, tedy i kontext autorova života. Emmanuel Lévinas ani Søren Kierkegaard nejsou v tomto ohledu výjimkou. Ba naopak, pro tuto práci je biografie obou autorů klíčová. Do velké míry je to totiž právě biografie, která dělá srovnání obou myslitelů zajímavým tématem. Zároveň poskytuje odrazový můstek pro všechny ostatní kapitoly této práce.

Následující stručná biografie nemá být vyčerpávajícím výčtem či detailním rozborem. Je zaměřena a uzpůsobena pro potřeby této práce. Hlavním tématem je zde tedy myšlenkový a náboženský kontext obou autorů.

1.1. Søren Kierkegaard

Søren Aabye Kierkegaard se narodil roku 1813 v Dánsku v Kodani. Zde prožil většinu svého života a také zde roku 1855 ve věku 42 let zemřel. Jeho otcem byl bohatý dánský obchodník Michael Pedersen Kierkegaard, melancholický a velice zbožný muž. Po celý život trpěl pocitem viny kvůli svým osobním hříchům, například prý v mládí proklel Boha. Skrze ty měl přivést na své děti Boží hněv, a právě Božím hněvem si vysvětlovat úmrtí některých Sørenových sourozenců. Zároveň to byl právě otec, který Sørena podporoval ve studiu teologie.

[3] Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995., s. 284.

Velice známým příběhem z Kierkegaardova života je jeho vztah k Regině Olsen. Ten měl být opravdu silný a emocionální. Nakonec došlo i na zásnuby, které ovšem později Kierkegaard, z dodnes ne úplně jasných důvodů, zrušil[4]. Nedlouho poté v roce 1841 obhájil svou diplomovou práci. V jeho dráze filozofa a spisovatele mu také velice pomohlo nemalé jmění, jenž zdědil po svém otci. Přesto, že svým způsobem patřil k místní elitě, nebyl okolní společností úplně přijímán. Naopak, byl považován za „podivínskou" postavu, k čemuž zajisté přispíval jeho specifický způsob života, jenž byl zasvěcený psaní. Zároveň byl i velkým kritikem, a to zejména místní dánské církve. Skrze tu také kritizoval i místní společnost, jenž byla na zmíněnou církev silně navázána. Za jeho života nebylo jeho dílo příliš známé mimo Dánsko, na vině zde byla pravděpodobně dánština, ve které psal. Po jeho smrti ovšem dopad jeho textů začal vzrůstat.

S Kierkegaardovými texty úzce souvisí jeho pseudonymy. Velkou část svých děl napsal pod jinými jmény, zejména díla filozofická. Některá z těchto děl budou navíc klíčová i pro tuto práci, proto je zde vyjmenuji: Viktor Eremita: *Buď-anebo*, Johannes de Silentio: *Bázeň a chvění*, Johannes Climacus: *Filosofické drobky* a *Závěrečný nevědecký dodatek*, Anti-Climacus: *Nemoc k smrti* a *Nácvik křesťanství*. Naopak texty více náboženské psal Kierkegaard explicitně pod svým jménem, zejména pro tuto práci klíčový text: *Skutky lásky*. Otázkou samozřejmě je, proč to Kierkegaard udělal. Odpověď však není tématem této práce, ani na ní v plnější podobě není prostor. Teorií a různých přístupů k této problematice je totiž mnoho. Jako pravděpodobná se jeví možnost, že se Kierkegaard takto staví proti Hegelovi a jemu podobným, kteří chtějí celý svět racionálně a systematicky pojmout[5]. Oproti konzistentním systematickým autorům, jenž vytvářejí homogenní celek, tak staví ve svých dílech spíše systém experimentální, pokusný a nejednotný[6]. Navíc smysl jeho děl je často polemický, v předmluvách vyzývá k aktivnímu pracování s jeho textem. Cílem je čtenáře konfrontovat[7]. Ať už člověk zastává jakoukoliv pozici, pro tuto práci bude dobré brát na zřetel tyto pseudonymy.

Nakonec je důležité zmínit, že Kierkegaard byl celý život křesťanem. Jeho křesťanství bylo ovšem bytostně individualistické. Nikoliv ve smyslu egoistickém, ale v důrazu na osobní vztah člověka a Boha. Tento koncept je typický v rámci křesťanství zejména pro protestantismus. Byl velkým kritikem církve, resp. té podoby, s níž se setkával v rodném Dánsku. Ta zde byla institucí, pod kterou spadal prakticky každý, kdo se zde narodil. A právě proti této oficiální instituci Kierkegaard ve svých textech bojoval. Zdůrazňoval osobní víru každého jednotlivce. Zároveň upozorňoval i na těžké stránky, nebezpečnost a risk, které s sebou víra přináší.

1.2. Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas se narodil roku 1906 v Litvě do ortodoxní židovské rodiny. Během svého mladí přečetl velké ruské autory[8], ale rovněž se seznámil s hebrejskou Biblí. Roku 1923 odešel studovat do Štrasburgu, později studoval i ve Freiburgu, kde se seznámil s fenomenologií. Jako francouzský důstojník byl během Druhé světové války zajat, a v tomto zajetí strávil i několik

[4] V jistém smyslu chápal tento skutek jako „oběť". Přesto, že se Kierkegaard rozhodl věnovat svůj život psaní, jeho láska k Regině pravděpodobně nikdy úplně nevymizela. V době, když již byla vdaná pak žádal jejího manžela, aby s ní mohl komunikovat. Ve své poslední vůli pak uvedl, že jeho majetek má zdědit právě Regina.
[5] Tento aspekt: vymezení vůči velké části západní filozofie, sdílí Kierkegaard s Lévinasem. Viz. dále.
[6] Ashby, Stephen M. „Søren Kierkegaard". In Salem Press Biographical Encyclopedia. Salem Press, 2020.
[7] Možná právě k tomu využíval různé postavy.
[8] Například: Tolstoj, Dostojevský, Puškin.

let. Přesto, že nešlo přímo o vyhlazovací koncentrační tábor, měla na něj tato zkušenost velký vliv. Navíc mnoho z jeho přátel a blízkých bylo během holokaustu zavražděno. V Lévinasově díle se tedy promítá jak jeho osobní zkušenost se zajetím, tak zkušenost šoi obecně. Po válce se věnoval studiu Talmudu, napsal své nejznámější práce a také působil jako profesor postupně na univerzitách v Poitiers, Nanterre a Sorboně. Zemřel roku 1995 v Paříži.

Z filozofického hlediska jsou pro Lévinase zásadní dva prvky: Husserlova fenomenologie a Heideggerova ontologie. Oba tyto autory uvádí do francouzského prostředí, zároveň s nimi vede polemický dialog, na jehož základě buduje i svou vlastní filozofii. Lévinas sám pak bývá řazen do tzv: *filozofie dialogu*. V tomto ohledu je vztahován k dalším židovským autorům Martinu Buberovi a Franzi Rosenzweigovi[9]. Klíčovými momenty jeho díla je pak vztah k *Druhému*, a pojem *Tváře*. K tomu lze zařadit i fakt, že Lévinasovo myšlení je orientováno na etiku, jak o tom vypovídá i název jedné z jeho prací: *Etika jako první filosofie*. Více se tématem etiky budu zabývat v dalších kapitolách, jelikož v kontextu Lévinase a Kierkegaarda se jedná o stěžejní bod.

Možná nejdůležitější Lévinasovou prací je kniha *Totalita a nekonečno*. V ní se slavně vymezuje vůči totalizující západní ontologii, která nedává prostor transcendenci a jinakosti[10]. Vůči totalitě, snaze pojmou člověka či svět jako celek, staví jinakost Druhého, která je pro něj neredukovatelná. Pojmem *nekonečno* se snaží vrátit do lidského přemýšlení právě tuto neredukovatelnost, v jistém smyslu bytostnou nepochopitelnost a neuchopitelnost.

Jako je pro Kierkegaarda naprosto stěžejní křesťanství, je i pro Lévinasovo myšlení klíčové židovství. Lévinas byl skutečně „věřícímů[11] židem. Zabýval se studiem Talmudu, byl aktivním členem v rámci své komunity, ale byl aktivní i na společenské úrovni. V tomto kontextu nesdílí Kierkegaardův kritický étos vůči své vlastní náboženské tradici.

1.3. Společné body

Kierkegaarda a Lévinase spojuje hned několik bodů.[12] Tím prvním je negativní postoj k „totalizující ontologii západní filozofie“. Přesto, že jeden kritizuje Hegela, a druhý hlavně Heideggera, je tato kritika velice podobná. Oproti všezahrnujícímu rozumu oba přinášejí do myšlení pojmy, které jsou vlastně neuchopitelné: nekonečno, víra, paradox etc. K této jejich snaze píše Petr Vaškovic: „Kritika spekulativní filosofie totiž není ani tak čirým vzdorem vůči racionalitě jako spíše snahou zachránit kategorii absolutní jinakosti – sféry nepoznaného a především nepoznatelného.“[13]

V životních osudech obou autorů došlo k několika velkým životním otřesům, které ovlivnily jejich dílo. Kierkegaarda pravděpodobně ovlivnilo zjištění otcova hříchu. Podle knihy *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics and Religion* pak lze číst Boha z knihy *Skutky lásky*

[9] Jak moc je toto řazení přesné není tématem této práce.
[10] Wirzba, Norman. „Emmanuel Lévinas". In Salem Press Biographical Encyclopedia. Salem Press, 2019.
[11] Židovství pro něj nebyla pouhá tradice.
[12] V této kapitole jsou zmíněny jen některé, jelikož tyto body jsou v jistém smyslu hlavním tématem pozdějších kapitol a spolu s tím i celé práce.
[13] Sikora, Ondřej. *Lévinas v konfrontaci.* Vydání první. Mathésis: svazek 15. OIKOYMENH, 2019., s. 57,58.

jako odpověď na strašlivého Boha, se kterým se Kierkegaard setkal v mládí.[14] Pro Lévinase byla klíčová zkušenost holokaustu a „nepřítomnosti“ Boha v této historické události. Šoa je v jistém smyslu metafyzickou událostí, která naprosto zásadním způsobem ovlivnila myšlení o náboženství, podobně, jako zasáhl do tohoto myšlení například Nietzscheho výrok o smrti Boha. Tyto události byly a jsou určující pro postmoderní myšlení. Stejně tak tomu ale je s Kierkegaardem a Lévinas, pokud jde o náboženství či etiku. Jak píše Simmons s Woodem: „V každém případě je střetnutí mezi těmito dvěma mysliteli klíčové pro učinění dalších kroků v přemýšlení o etice, v souvislosti s holokaustem, a o náboženství po ‚smrti Boha‘.“[15]

Oba tito autoři vyrůstali v náboženském prostředí a byli religiózní, přesto však nejsou reprezentativními zástupci svých náboženství. Vlastně, asi žádný intelektuálně zaměřený a filozoficky píšící autor, není úplně typickým představitelem svého náboženství. Merold Westphal myslím správně poukazuje na to, že někteří křesťané a křesťanští myslitelé, by byli daleko blíže Lévinasovi, a naopak někteří židé a židovští myslitelé, by byli daleko blíže Kierkegaardovi.[16] Proto považuji za příliš zjednodušující onu jistě lákavou představu o tom, že srovnáním těchto dvou autorů nějak celkově srovnáme i křesťanství a judaismus.

1.4. Náboženství

Na závěr této kapitoly je nutné vyjasnit, co je pro oba myslitele náboženství. Ani jeden z nich totiž není teoretikem religionistiky. Ve svých textech se nezaobírají definicí náboženství jakožto fenoménu, neprovádí žádný komparativní výzkum. V rámci jejich spisů se hovoří v podstatě jen o křesťanství a judaismu, ostatní náboženství nejsou předmětem jejich zájmu. Toto je ovšem opět příliš široké vyjádření. Ani jeden z autorů nemluví o náboženství v encyklopedickém smyslu, nepodávají obecný přehled a jejich cílem není deskripce.

Oba autoři byli vyznavači určité náboženské tradice. Lévinas byl židem, nikoliv však pouze tradičním. Pokud mluví o náboženství, jeho výchozí představa i zkušenost je judaismus. Ten silně ovlivnil jeho filozofii, která je právě tímto náboženstvím prostoupena. Důležité je zmínit, že Lévinas je primárně filozof. Ve svých textech má tedy k náboženství přístup filozofický, nikoliv například psychologický.

Kierkegaard byl křesťan, přesněji řečeno protestant. Zároveň protestanství bylo to náboženství, se kterým se setkával nejvíce, i církev v Dánsku byla tohoto vyznání. Když tedy mluví o náboženství, má před očima křesťanství, resp. protestantismus. Nutno ještě podotknout, protestantismus jeho doby.[17] Některé své texty věnuje filozofii či psychologii, ovšem i ty jsou ovlivněny jeho vyznáním, některé jsou explicitně křesťanské, teologické. Jeho přístup k náboženství je tedy filozofický, případně teologický.

---

[14] Wood, David, a J. Aaron Simmons. *Kierkegaard and Levinas : Ethics, Politics, and Religion*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 2008., s. 3.
[15] Tamt., s. 4. (vlastní překlad)
[16] Westphal, Merold. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008., s. 5.
[17] Toto částečně zmiňuji v poslední kapitole. Mám na mysli zejména neexistenci nových křesťanských protestantských uskupení, zejména evangelikálních či charismatických.

Oba myslitelé, když přistupují k náboženství mají před očima zejména svou tradici. Tento přístup ovšem není popisný, ani historický[18]. Jejich snahou je uchopit své vlastní náboženství a vtáhnout ho do svého myšlení. Resp. jejich myšlení je ovlivněno jejich vyznáním. Nejedná se tedy o „vědeckou“[19] snahu. Zároveň je důležité říci, že přestože k náboženství přistupují skrze myšlení, cílem jejich filozofie je praxe. Tímto zde mám na mysli zejména etiku, která je klíčová pro oba myslitele. Bytostný smysl etiky tkví v převedení do praxe.

Pokud se tedy v rámci této práce věnuji náboženství u obou autorů, tak tím míním zejména jejich přemýšlení o náboženství. Možná přesněji řečeno to, jakým způsobem se chápou své vlastní tradice a promítají jí do některých otázek svých spisů, zejména do etiky.

2. Lévinasův Kierkegaard

Lévinas se narodil 51 let po Kierkegaardově smrti. Tento fakt neznamená jen rozdílný historický kontext obou autorů, ale rovněž i to, že Lévinas Kierkegaardovo dílo četl a zabýval se jím. Je však nutné dodat, že se nejedná o systematický rozbor. Zároveň pro účel této práce, jímž je srovnání[20], není nejdůležitější to, co si jeden z autorů myslí o tom druhém. Proto zde způsob, jakým Lévinas čte Kierkegaarda, jen stručně nastíním.

Lévinasovo čtení je v nějakém smyslu zjednodušující až „špatné“, ovšem v nějakém smyslu přesné. Toto zjednodušení spočívá v příliš jednostranné interpretaci Kierkegaarda. Zdá se totiž, že Lévinas některé knihy, zejména *Skutky lásky*, ze svého pohledu úplně vynechal.[21] Naopak zdůrazněny jsou Kierkegaardovy existencialistické prvky. Podle Simmonse je toto důsledkem vlivu Jeana Wahla[22]. Pravděpodobně skrze tohoto autora pak Lévinas spatřuje zejména individuálního jedince stojícího osaměle před Bohem a rovněž překonání etiky a posun k náboženství.[23]

Hlavní, a nejvíce očividnou třecí plochu mezi Kierkegaardem a Lévinasem tvoří debata ohledně etiky.[24] Pro prvně jmenovaného má být etika „překonána“ náboženstvím a člověk se má vztahovat přímo k Bohu. Toto je ovšem pro Lévinase, známého jakožto „filozofa etiky“, nepřijatelné. Ohledně Kierkegaardova jedince pak píše, že se jedná o: „sobecký výkřik subjektivity“[25]. Naopak ve svém pojetí staví člověka, Druhého, do centra vztahu mezi člověkem a Bohem, snaží se definovat skrze to lidské. Je ovšem otázkou, zda si oba autoři představují pod pojmem etika to samé, velice pravděpodobně nikoliv[26]. Lévinasova práce s Kierkegaardovým dílem, viz výše, je totiž selektivní. Některé části a aspekty přehlíží, a to i ty, které se týkají

[18] Ve smyslu religionistiky jakožto studia dějin náboženství.
[19] Ve smyslu nezaujatého popisu.
[20] Tedy pohled z vnějšku.
[21] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 22.
[22] V knize „Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion“ tomuto ovlivnění věnuje celou jednu kapitolu: „Existential Appropriations: The Influence of Jean Wahl on Levinas's Reading of Kierkegaard“.
[23] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 53.
[24] Podrobněji rozebráno dále, zejména kap. 4.
[25] Levinas, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exteriorité).* 1. vyd. Oikúmené. Praha: OIKOYMENH, 1997., s. 273.
[26] Opět bude rozebráno ve 4. kap.

mezilidských vztahů. Přes tuto problematiku, však dokázal přesně rozpoznat tuto hlavní třecí plochu mezi sebou a Kierkegaardem.

V Lévinasově čtení Kierkegaarda se podle mého názoru projevuje i zkušenost holokaustu. Z tohoto úhlu pohledu je pak pochopitelná jeho jistá nevraživost. Na Kierkegaardovu obranu by šlo však říci, že nemohl v žádném případě tušit, co přinesou další staletí. Myslím, že na obou z nich se projevuje jejich historicko-dějinný kontext. Způsob, kterým Lévinas čte Kierkegaarda, je i proto myslím nutné chápat s určitou rezervou. Zajisté ovšem se nejedná o způsob úplně špatný. Přes jisté zjednodušení poukazuje na základní rozpor mezi nimi. Zároveň jeho kritika a nebezpečí které spatřuje v Kierkegaardově přístupu, je nejen pochopitelné ale rovněž i reálné. Lévinasův strach o to, že „jednotlivec se zrakem upřeným dovnitř opomene obrátit pozornost ven, přestane naslouchat hlasu bližního“[27] má své opodstatnění, byť podle mého názoru zůstává otázkou, zda je oprávněné takovýto přístup napřímo Kierkegaardovi připisovat.

3. Etika nebo náboženství

3.1. Teleologická suspenze etična

Již v předchozí kapitole bylo zmíněno, že základní třecí plochou mezi Lévinasem a Kierkegaardem je spor o etiku a náboženství. Ten vychází ze slavných Kierkegaardových tří stádií lidské existence, totiž z fází: estetické, etické a náboženské. Přechod od etiky k náboženství podrobně rozebírá v knize *Bázeň a chvění* pseudonymní autor Johannes de Silentio.

Kniha *Bázeň a chvění* se celá otáčí okolo starozákonního příběhu o: *obětování Izáka*[28]. K Abrahamovi v něm promluví Bůh a přikáže mu, ať se odebere na horu Mória, aby tam obětoval svého syna Izáka. Abrahám poslechne Boží hlas, vydá se spolu se svým synem na určené místo. V závěru příběhu se přesně v ten moment, kdy Abraham již zvedá obětní nůž, zjeví anděl, který přikazuje zastavit obětování syna. Místo Izáka je pak nakonec obětován beran, jenž se skrýval ve vedlejším houští. Silentio klade důraz především na první části tohoto příběhu. Detailně zde popisuje Abrahámův vnitřní zápas a nazývá ho „rytířem víry“. Problém příběhu tkví v oběti, která má být provedena. Nejen, že má jít o oběť člověka, ale dokonce o oběť vlastního syna. Silentio ovšem připouští, že existují i situace, kdy lze obětování vlastního dítěte obhájit, i v rámci sféry etiky. Jedním z příkladů, které uvádí, je Agamemnón a obětování jeho dcery Ifigénie[29]. Dochází zde sice k oběti, ovšem za „vyšším“ účelem. V tomto případě má jít o příznivý vítr pro loďstvo. Agamemnón se tak řadí mezi další *tragické hrdiny*. Silentio následně píše: „Rozdíl mezi tragickým hrdinou a Abrahámem je na první pohled zřejmý. Tragický hrdina ještě zůstává ve sféře etiky. Jeden z projevů je u něho ‚telos‘ ve vyšším etickém projevu … S Abrahámem je tomu jinak. Svým činem se dostal za veškerou etiku, měl vyšší telos mimo ni a v poměru k němu etiku suspendoval.“[30] Abrahám nemá podle Silentia způsob, na rozdíl od tragického hrdiny, kterým by se mohl obhájit v rámci etiky. Dochází tak

[27] Sikora. *Lévinas v konfrontaci.*, s. 65.
[28] Genesis 22.
[29] Kierkegaard, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti.* Vydání I. Praha: Svoboda-Libertas, 1993., s. 50-51.
[30] Tamt., s. 51.

k ústřednímu bodu knihy: „teleologické suspenzi etična“. Rytíř víry zde přechází ze stádia etického do stádia náboženského. Nadřazuje svou poslušnost Bohu nad obecno[31], protože: „víra je paradoxní tím, že jedinec pro ni znamená více než obecno“[32].

Jestliže Silentio etiku suspenduje, Lévinas na ní naopak staví. Dokonce o ní píše, že předchází ontologii[33]. Jeho pojetí etiky vychází se setkání s *tváří Druhého*, které člověka volá k *odpovědnosti*.[34] *Druhý* je v tomto případě jakýkoliv člověk. Tento Druhý na mě hledí a setkáváme se „tváří v tvář“. Pojmem *Tvář* nemá Lévinas na mysli čistě materiální část lidského těla, jedná o hlubší skutečnost. „Tváří v tvář – poslední a nepřevoditelný vztah, který nelze obsáhnout žádným pojmem.“[35] Aby Lévinas zdůraznil tuto neredukovatelnost, používá rovněž pojem *Jiné*. V Předmluvě ke knize *Totalita a nekonečno* pak píše: „Cestou budeme rozlišovat mezi ideou totality a ideou nekonečna a zastávat filosofický primát ideje nekonečna. Vylíčíme, jak se nekonečno děje ve vztahu Stejného k Jinému a jak jednotlivé a osobní, nepřekonatelné, polarizují samo pole, kde se odehrává děj tohoto nekonečna.“[36] Tedy i Lévinas je autorem, který zastává subjektivitu. Ovšem jeho pojetí je v tomto ohledu jiné než Kierkegaardovo. Opět o tom sám píše v předmluvě jakoby se obracejíc přímo směrem k dánskému mysliteli: „Tato kniha se tedy představuje jako jistá obrana subjektivity. Nezachycuje ji však v rovině čistě egoistického protestu vůči totalitě[37], ani v její úzkosti před smrtí, nýbrž jako něco, co je založeno v ideji nekonečna.“[38] Lévinas sdílí Kierkegaardův vzdor vůči totalitě, ovšem v jeho pojetí nevzdoruje lidské já, nýbrž Jiný.[39]

Konkrétněji se Lévinasovu myšlení budu věnovat s postupem této práce. Nyní však bych ještě chtěl zmínit způsob, jakým on sám interpretuje příběh o obětování Izáka. Jeho jiné položení důrazu totiž jen podtrhuje rozdíl mezi ním a Kierkegaardem. Vaškovic to popisuje takto: „Stručně lze říci, že filosoficky nosná linie biblického příběhu pro Lévinase začíná přesně v tu chvíli, kde končí pro Kierkegaarda, tedy s událostmi, jež následují po Abrahamově volbě.“[40] Výše jsem psal, že Silentio klade důraz na první část příběhu. Lévinas naopak následuje tradiční židovské čtení tohoto příběhu[41], které se soustředí na moment Boží milosti, kdy skrze anděla dostane Abraham příkaz, aby od obětování syna upustil[42]. Ústřední moment se tedy neskrývá v opuštění etična, ale v návratu do etična.[43]

---

[31] Obecnem je zde míněna etika, jakožto „věc obecná“.
[32] Tamt., s. 47.
[33] Levinas. *Totalita a nekonečno*., s. 177.
[34] Jedná se o ústřední pojmy celého Lévinasova díla.
[35] Tamt., s. 259.
[36] Tamt., s. 14.
[37] Viz. kapitola 2.
[38] Tamt., s. 13.
[39] Tamt., s. 26.
[40] Sikora. *Lévinas v konfrontaci.*, s. 75.
[41] Jedná se o tradiční židovské čtení, nicméně, jak píše Nelson ve svém článku (s. 171.), existují i autoři v rámci židovské tradice, kteří se v tomto ohledu více blíží Kierkegaardovi.
[42] Nelson, Eric S. „Levinas and Kierkegaard: The Akedah, the Dao, and Aporetic Ethics". Journal of Chinese Philosophy 40, č. 1 (březen 2013), s. 171.
[43] Sikora. *Lévinas v konfrontaci*., s. 75.

3.2. Rozdílné pojetí etiky

Zásadní otázkou je, co si oba tito myslitelé představují pod pojmem etika. Pro Silentia v *Bázni a chvění* je to totiž *Sittlichkeit*, což znamená zákony a zvyky lidí.[44] Jedná se o lidské morální zvyky napojené na určitý kulturní kontext. Hlavním cílem tohoto útoku je Hegel.[45] Silentio zde protestuje i proti určitému typu křesťanství, které je v jeho očích příliš svázáno se sociálnem. On chce naopak otevřít prostor pro Abrahamovu víru, tedy pro víru, která je přímo „napojena" na Boha, a tudíž nepotřebuje žádnou mediaci.[46]

To, co je vyjádřeno pojmem *Sittlichkeit*, popisuje Lévinas ve svém díle spíše jako *politiku, historii* či *totalitu*.[47] Jeho vlastní etika totiž nemůže vycházet z lidských zvyků či zákonů, protože jejím původcem je tvář Druhého. Tvář je něco, co je sice lidské, ale také vlastní všem lidem. Lévinasova etika má podle mého názoru univerzální ambici, tedy aby platila celosvětově. Jako taková pak nemůže být svázána s konkrétní kulturou, zákony či zvyky.

Oba myslitelé tedy mluví o něčem jiném, pokud jde o etiku. Zejména toto platí, pokud hledíme na *Bázeň a chvění*. Podle mého názoru se v souvislosti s tímto problémem nabízejí dvě otázky. Zda Kierkegaard vůbec nabízí nějakou etiku, a zda Lévinas nenabízí pouze etiku. Druhou otázkou se budu zaobírat v kapitole o Bohu, na tu první se zaměřím nyní.

Silentio se vyjadřuje především proti určitému typu etiky, v tomto případě hegelovskému. Jak upozorňuje Westphal, všechny tři *Problémy*[48] začínají vyjádřením, že pokud má Hegel pravdu, tedy, že etika ve smyslu *Sittlichkeit* je tím nejvyšším, pak je Abrahám ztracen.[49] To ovšem neznamená, že zde neexistuje nějaký jiný etický princip.

Jak už bylo řečeno, *Bázeň a chvění* je napsána pod pseudonymem, což může implikovat jistý autorův distanc od díla. Navíc tato kniha není systematickým dílem[50]. Tuto skutečnost vyjadřuje sám autor v předmluvě: „Spisovatel této knihy rozhodně není filozofem, ‚systému' neporozuměl – jestli vůbec nějaký existuje, nebo zda už je hotový … Kdyby byl člověk schopen všechen obsah víry vyjádřit formou pojmu, přece by to ještě neznamenalo, že víru pochopil."[51] Tato nepochopitelnost víry je navíc nestále zdůrazňována autorovým vyjádřením, že Abraháma nechápe. Zůstává tedy otázkou, zda je možné Kierkegaarda a Silentia ztotožnit, tedy zda je v této knize vyjádřeno přesně to, co si Kierkegaard sám myslí.

Kierkegaard je autorem mnoha děl, nikoliv pouze *Bázně a chvění*. Pokud bychom si položili otázku, zda nám Kierkegaard nabízí nějakou etiku Či pokud bychom to formulovali v Lévinasově duchu, tedy že toto pojetí víry je nezodpovědné[52] a že přehlíží druhého, můžeme

---

[44] Westphal, Merold. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Indiana Series in the hegePhilosophy of Religion. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008., s. 53.
[45] Vlastně obecně řečeno je Bázeň a chvění směřována hlavně proti Hegelovi, viz první kapitola.
[46] Tamt., s. 54.
[47] Tamt., s. 53.
[48] Odkazuje na 3, řekněme kapitoly, v rámci Bázně a chvění.
[49] Westphal, Merold. „Abraham and sacrifice". Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 50, č. 3–4 (2008), s. 321.
[50] Sikora. *Lévinas v konfrontaci*., s. 65.
[51] Kierkegaard. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti.*, s. 9.
[52] Zodpovědnosti v Lévinasově pojetí se budu věnovat v následující kapitole.

využít odpověď jenž nabízí Westphal[53]. „Počkej, než budu hotový.“[54] Tato slova vkládá pomyslně do úst dánského myslitele. Smysl této odpovědi spočívá v tom, že je zapotřebí se zaměřit i na jeho další díla[55], zejména na Skutky lásky[56], ve kterých formuluje, na první pohled, jiné pojetí.

3.3. Kierkegaardova etika

Při hledání Kierkegaardovi „vlastní“ etiky, se zaměřím zejména na jeho knihu *Skutky lásky*, která je skutečně napsána pod jeho vlastním jménem. Již samo jméno knihy vypovídá o jejím účelu, který autor zdůrazňuje v předmluvě: „Jde o ‚křesťanské úvahy‘, proto nepojednávají o ‚lásce‘, ale o ‚skutcích lásky‘.“[57] Důraz je zde kladen na skutky. Tedy v této knize nejde jen o lásku v rámci vnitřního postoje, ale zejména o praxy. Kierkegaard hned na úvod knihy cituje verš z Lukášova evangelia: „Každý strom se pozná po svém ovoci.“[58] Ohledně otázky etiky je však důležité, odkud tato láska pochází. Odpověď této knihy je jednoznačně formulována v úvodní modlitbě: „Jak by se mohlo o lásce správně mluvit, kdybys byl zapomenut ty, Bože lásky, od něhož pochází všechna láska na nebi i na zemi.“[59] Podle Kierkegaarda všechna láska pochází od Boha, tedy i naše etická povinnost milovat svého bližního pochází od Boha.[60]

V původu etiky tkví zásadní rozdíl mezi Kierkegaardem a Lévinasem. Zatímco jedna pochází z Boha, druhá pochází z Druhého a jeho tváře. Jak jsem již uvedl dříve, Lévinasova etika pochází z člověka. Jestliže Kierkegaard staví mezi mě a mého bližního Boha, staví Lévinas spíše mezi mě a Boha mého bližního.[61] Pojem bližního chápe Kierkegaard v biblickém slova smyslu, tedy i nepřítel je můj bližní. Lévinas se bojí přímého spojení mezi člověkem a Bohem, které vynechává bližního z tohoto středu.[62] Zde totiž hrozí opomenutí bližního, či dokonce může dojít k legitimizaci mého utlačování druhých. Hrozba, že skrze náboženství se mohou stát zločiny, je pro Lévinase zcela reálná. Na druhé straně je však otázkou, zda je férové tímto způsobem Kierkegaarda obviňovat. I této otázce, stejně jako problematice vztahu k bližnímu, resp. ke Druhému, se budu věnovat v následující kapitole.

V závěru této kapitoly je nutné podotknout, že přesto, že Kierkegaard nabízí i svou vlastní etiku, tak se nejedná o návrat do etického, ve smyslu etického stádia existence. Tato etika není rozhodně návratem do etického řádu, do řádu rozumu, který by odstranil těžkosti spojené s Abrahámovou vírou. Jedná se spíše o krok dál. Jakoby člověk, jenž přešel ze stádia etiky do stádia náboženství, resp. víry, pokračoval v tomto svém pohybu a došel k vyšší etice, než je ta

---

[53] Zároveň je nutné říci, že M. Westphal není zdaleka jediným autorem, který odpovídá v podobném duchu.
[54] Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004., s. 219 (vlastní překlad).
[55] Kierkegaard se k tématu etiky, popřípadě mezilidských vztahů, vyjadřuje i v jiných svých spisech. V této práci se nicméně zaměřím především na jeden spis, a to na Skutky lásky.
[56] Tamt., s. 219.
[57] Kierkegaard, Søren Aabye. *Skutky lásky: několik křesťanských úvah ve formě proslovů*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000., s. 5.
[58] Lukáš 6:44 (Český ekumenický překlad).
[59] Kierkegaard. *Skutky lásky*., s. 6.
[60] Více se tomuto přikázání lásky budu věnovat v kapitole o lásce.
[61] Westphal. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*., s. 70.
[62] Tamt., s. 70.

předchozí[63]. Člověk může milovat svého bližního až skrze Boha. To ovšem také znamená, že tato Kierkegaardova etika není obecná či univerzální, ale specificky křesťanská.[64]

Ani Lévinas ani Kierkegaard tedy nenabízejí etiku v „klasickém“ smyslu, tedy ve smyslu obecných rozumových zákonů[65]. Oba hledají svou vlastní, která tuto předchozí v nějakém smyslu překonává. Rozdíl však spočívá v tom, že Kierkegaard nabízí ryze křesťanskou variantu, která staví na Bohu. Oproti tomu Lévinas se svou etikou, jenž je postavena na setkání s tváří Druhého, má univerzální ambice. Chce navrhnout možnost, která by měla být platná, a v ideálním případě i přijatelná, pro každého člověka.

4. Láska

Tato kapitola se bude zaměřovat především na vztah jedince k druhému člověku, resp. na to, jakým způsobem oba myslitelé tento vztah vnímají. Na začátek je však nutné říci, že každý z nich používá trochu jiné pojmy. Kierkegaard používá především slovo *láska*, titulní slovo spisu *Skutky lásky*. Druhého člověka pak označuje biblickým slovem *bližní*[66]. Lévinas slovo láska nemá rád a záměrně ho nepoužívá. Naopak vztah k druhému popisuje slovem *odpovědnost*. Toto slovo klade větší důraz na povinnosti jedince vůči ostatním lidem. Jiného člověka[67] pak označuje slovem *Druhý*, kterým se snaží zdůraznit jeho neredukovatelnost. Jestliže jsem tedy nazval tuto kapitolu láska, tak tím nemíním jen Kierkegaardovu pojetí tohoto slova. Naopak mi jde o to popsat vztah k druhému člověku u obou těchto myslitelů.

4.1. Zjevená povinnost

Pro Kierkegaarda i Lévinase není láska/odpovědnost něčím volitelným. Naopak oba s těmito pojmy pracují jako s něčím, co je bezpodmínečně přikázané. Ve *Skutcích lásky* Kierkegaard píše: křesťanská láska je specifická tím, že „láska je povinnost“[68]. Toto téma dále rozvíjí a dodává: „ty musíš“[69], ve smyslu že člověk musí milovat svého bližního. Jak už jsem psal výše, Lévinas používá slovo odpovědnost právě proto, aby zdůraznil mou povinnost vůči Druhému: „Právě proto vztah k druhému neboli rozmluva je nejen zproblematizováním mé svobody, výzvou přicházející od Jiného a vyzývající mě k odpovědnosti …, nýbrž je to též kázání, napomínání, prorocké slovo.“[70] Nejedná se tedy o něco, co by si mohl člověk vybrat. Právě naopak. Tvář druhého problematizuje jedincovu svobodu tím, že mu přikazuje, že ho volá k odpovědnosti.

Pro oba myslitele je láska, resp. etický vztah k druhému, něčím přikázaným. Tento aspekt souvisí i s jistým pojetím transcendence. Wirzba N. ve svém článku právě srovnává

[63] Wood a Simmons. Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion., s. 106.
[64] Tamt., s. 106.
[65] V jazyce Lévinasově se jedná o politiku či totalitu, v jazyce Kierkegaardově o etiku ve smyslu Sittlichkeit.
[66] Jak už jsem napsal výše, toto slovo vlastně v jeho chápání znamená každý.
[67] Než jsem já.
[68] Kierkegaard. *Skutky lásky*., s. 21.
[69] Tamt., s. 64.
[70] Levinas. *Totalita a nekonečno*., s. 189.

transcendenci a učení[71], dokonce o nich píše, že jsou to dvojčata.[72] Smyslem tohoto vyjádření je, že učení, na rozdíl od autonomie, pochází z kontaktu s něčím absolutně jiným, tedy přesahuje nás samé. Wirzba píše, že takovéto pojetí je silně zřetelné právě u Lévinase a Kierkegaarda a jejich filozofie náboženství.[73] Na podobnou věc upozorňuje i Westphal, když se zaměřuje na rozdíl mezi vzpomínáním a zjevením.[74] Zde se odkazuje i na starý filozofický spor, do kterého bych zde však nechtěl zabíhat. Podstatné však je, zda „pravda", „pravé poznání" etc., je přítomno v nás samých, tedy zda na něj vzpomínáme[75], nebo zda pochází z něčeho mimo nás. Jak Kierkegaard, tak Lévinas se kloní k druhé variantě a mluví o zjevení. V tomto ohledu je nutné dodat, že křesťanství i judaismus s konceptem zjevení pracují, a to zejména v kontextu posvátných textů, na kterých jsou tato náboženství postavena.

Pro oba myslitele pochází příkaz k etickému vztahu k bližnímu/Druhému zjevením, tedy z vnějšku, z momentu transcendence. Wirzba píše, že právě v tomto momentu leží podmínka pro autentické učení v pojetí Kierkegaarda a Lévinase. Bez takovéhoto momentu by nemohlo být zpochybňováno svědomí člověka.[76] Stejně tak by se nemohl proměnit život toho, jenž je učen[77], buďto k novému životu[78] nebo k odpovědnosti[79]. Zásadní rozdíl tedy neleží ve způsobu zjevení, popřípadě učení, ale v jeho podmínce, resp. v původu. Pro Kierkegaarda je tím jediným pravým učitelem Bůh, který se zjevil v paradoxu jako Boho-člověk[80]. Oproti tomu Lévinasův koncept zjevení neleží na Bohu ale na Druhém.[81] Pojmy transcendence a zjevení totiž používá jakožto fenomenologické nikoliv teologické, protože odkazují k nositeli lidské tváře.[82] Pro Lévinase je to Druhý, tedy člověk, který je původcem zjevení v tomto smyslu, a který nás volá k etické odpovědnosti.

4.2. Biblické přikázání lásky

V Hebrejské Bibli i v Novém zákoně se nachází biblický příkaz, jenž nakazuje milovat svého bližního. V knize Leviticus je vyjádřen slovy: „ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Já jsem Hospodin".[83] V Novém zákoně je vyjádřen na více místech, například v Matoušově evangeliu: „miluj svého bližního jako sám sebe"[84]. Tomu, jak se k daným

[71] Autor používá ang. slovo „teaching", tedy výuka nebo učení. Budu tedy používat překlad učení, přestože není úplně totožný s anglickým výrazem, a má v češtině jiné konotace. Je tedy potřeba brát nepřesnost překladu do češtiny na zřetel.
[72] Wirzba, Norman. „Teaching as propaedeutic to religion: The contribution of Levinas and Kierkegaard". *International Journal for Philosophy of Religion* 39, č. 2 (duben 1996), s. 78.
[73] Tamt., s. 78.
[74] Westphal. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*., s. 21.
[75] Ve smyslu rozpomínání se.
[76] Řečí Lévinase: tvář jenž člověka volá k odpovědnosti. Řečí Kierkegaarda: přikázání musíš milovat.
[77] Tímto výrazem mám na mysli příjemce učení.
[78] V tomto smyslu jde o nový život skrze následování Ježíše Krista.
[79] Wirzba, Norman. „Teaching as propaedeutic to religion: The contribution of Levinas and Kierkegaard", s. 90.
[80] Ježíš Kristu, v křesťanském pojetí Boží syn. Ohledně jeho „lidské" a „božské" podstaty se vedli zejména v ranější fázi křesťanství velké spory, v době ekumenických koncilů. Závěrem je učení, že Ježíš Kristus byl plně Bůh i plně člověk.
[81] Tamt., s. 90.
[82] Westphal. Levinas and Kierkegaard in Dialogue., s. 21.
[83] Leviticus 19:18 (ČEP).
[84] Matouš 22:39 (ČEP).

přikázáním staví Kierkegaard[85] a Lévinas, je věnována 4. kapitola v knize *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics and Religion*, jenž napsal M. J. Ferreira.[86] Převážně této kapitoly nyní využiji, jelikož velice dobře vystihuje podobnosti i rozdílnosti v pojetí přikázání lásky u obou myslitelů.

Ferreira rozlišuje 4 prvky biblického přikázání lásky: 1. přikázání, 2. milovat, 3. bližního, 4. jako sám sebe.[87] Jak už jsem uvedl výše, podle Kierkegaarda se skutečně jedná o přikázání milovat, které má člověk projevit aktivní skutky vůči svým bližním[88]. Toto přikázání je navíc nikdy nekončící povinností či dluhem.[89] Stejně tak Lévinas pracuje s pojetím přikázané lásky, lépe však řečeno odpovědnosti. Místo pojmu bližní používá pojem tváře[90]. Ferreira říká, že Lévinas vyjadřuje jistou rezervovanost vůči třem z těchto čtyř prvků, tedy vůči všem kromě prvního. Vůči druhému a třetímu se jedná o „záměnu" pojmů. Slovo láska je nahrazeno slovem odpovědnost, neboť láska tolik nevyjadřuje moji povinnost vůči druhého člověku, který mi v Lévinasově pojetí přikazuje.[91] Právě pojmem Druhý poté nahrazuje pojem bližní.

Je otázkou, do jaké míry jsou ve skutečnosti Kierkegaardovo a Lévinasovo pojetí první tří prvků biblického přikázání lásky rozdílná. Nabízí se otázka, zda nejde jen o rozdílnost terminologickou. Je zajisté pravdou, že každý svými pojmy klade jiný důraz. Pokud se ale pokusíme o vnější pohled, tak podle mého názoru v těchto bodech mezi jejich pojetími moc rozdílnosti není. Ferreira se ve své kapitole pokouší číst tyto rozdílné pojmy spíše jako jakési vzájemné doplnění.[92] Jakoby se oba pohledy navzájem lépe osvětlovaly, tedy například, že Lévinasův důraz na odpovědnost je schopen velice dobře zdůraznit prvek povinnosti v rámci pojetí Kierkegaarda. Podle něj totiž oba myslitelé, i přes rozdílnosti, chápou tuto problematiku tím způsobem, že oba akcenty: jak láska, tak odpovědnost, musejí být součástí úplného vztahu k bližnímu, resp. k druhému člověka.[93] Mají společný i ten prvek vztahu ke druhým že, jak říká Lévinas: „Nikdo nemůže v žádném okamžiku říci: vykonal jsem všechnu svoji povinnost."[94] Nebo jak píše Kierkegaard: „Nejsprávněji snad popíšeme lásku jako nekonečný dluh".[95] Oba myslitelé jsou v těchto třech prvcích velmi blízko, klíčový rozdíl ovšem přichází s prvkem čtvrtým.

4.3. Jako sebe samého

Kirkegaard věnuje ve Skutcích lásky velký prostor onomu druhému přikázání: „miluj svého bližního jako sám sebe". Tato fráze je pro jeho pojetí klíčová. Ferreira rozlišuje pět účelů, ke kterým toho vyjádření ve Skutcích lásky slouží: (1) otevřít zámek sebelásky, (2) naučit jedince správné sebelásce, (3) má být standardem pro naši lásku k ostatní tak, aby nebyla menší než

[85] Zde je rovnou nutné upozornit, že toto je podle Ježíšových slov až druhé přikázání. První je „Miluj Hospodina, svého Boha …".
[86] Wood a Simmons. Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion., s. 82.
[87] Tamt., s. 82.
[88] Viz. kapitola 3.
[89] Tamt., s. 84.
[90] Viz. začátek této kapitoly.
[91] Tamt., s. 85.
[92] Tamt., s. 86.
[93] Tamt., s. 87.
[94] Levinas, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. 1. vyd. Oikúmené. Praha: ISE, 1994., s. 184.
[95] Kierkegaard. *Skutky lásky*., s. 120.

láska k nám samým, (4) má být standardem pro naši lásku k ostatním tak, aby nebyla větší než naše láska k nám, (5) má nám připomínat, že jsme milováni Bohem."[96] I tyto účely odhalují, že pro Kierkegaarda a jeho pojetí lásky v této knize, jsou klíčové 3 „osoby": *já, bližní* a *Bůh.* Všechny 3 tyto osoby je pak nutné milovat.

Již dříve v této kapitole jsem psal o tom, jak Kierkegaard rozeznává povinnost milovat svého bližního. Z přikázání o lásce ovšem lze vyčíst daleko více. „Příkaz tedy zní: ‚miluj svého bližního, jako sebe samého', ale pochopí-li se správně, potvrzuje zároveň i opak: musíš správným způsobem milovat i sebe."[97] Správné milování sebe samého je totiž stejným způsobem klíčové, jako milovat svého bližního. Protože: „Kdyby se někdo nechtěl dát křesťanstvím poučit o správné lásce k sobě samému, nemůže milovat ani bližního."[98] Sebeláska je tak podmínkou pro milování bližního. Právě mezi těmito dvěma láskami, tedy mezi láskou k sobě a k bližnímu, by měla být rovnost. Na tento aspekt upozorňují 3 a 4 Ferreirův účel. Kierkegaard se bojí případné nerovnosti této rovnice, která by pravděpodobně vedla na jedné straně k přílišnému zahledění do sebe, na druhé straně k zbožštění druhého člověka. Plná a bezpodmínečná láska má být určena pouze Bohu. Dánský myslitel to vyjadřuje takto: „Jen jediný, jehož může člověk s pravdou věčnosti milovat více než sebe samého, a to je Bůh."[99] Podle Kierkegaarda by tedy byla bezbožnost tímto způsobem milovat jiného člověka. Stejně tak ale ani člověk nemá být od někoho takto milován.[100]

Příkaz k milování svého bližního jako sebe samého je „druhým přikázáním". Tím prvním a největším je podle Ježíšových slov z, již zmiňované, 22. kapitoly Matoušova evangelia, „Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí"[101]. Láska k Bohu tedy má být na jiné úrovni než láska k druhému, která má být jen taková jako láska k sobě samému[102]. Je zde však ještě další rozměr, skrze který hraje Bůh v tomto pojetí klíčovou roli. Jedná se o účel číslo 5. Podle Kierkegaarda totiž Bůh miluje člověka, tedy člověk je milován Bohem. Ferreira píše, že se následně mění „jako sebe samého" na „jako ty sám jsi milován" Bohem. To má být připomínkou Božího daru lásky, tedy že mohu milovat, protože jsem milován.[103]

4.4. Lévinasova asymetrie

V Kierkegaardově výše popsaném pojetí, pokud ho budeme chápat systematicky, lze rozeznat rovnost mezi *mnou* a *bližním*, a nerovnost obou vůči *Bohu*.[104] Právě výraz „jako sebe samého" implikuje tuto rovnost, proti které ovšem Lévinas brojí. Má totiž obavu, že toto pojetí klade limit mé odpovědnosti za druhého. Zde se také odlišuje od jiného židovského filozofa, který byl zmíněn v biografii, Martina Bubera. Ten se ve své slavné knize *Já a Ty* věnuje také vztahu

[96] Wood a Simmons. Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion., s. 88. (vlastní překlad)
[97] Kierkegaard. Skutky lásky., s. 20.
[98] Tamt., s. 20.
[99] Tamt., s. 18.
[100] Kierkegaard. Skutky lásky., s. 18.
[101] Matouš 22:37 (ČEP).
[102] Kierkegaard. Skutky lásky., s. 19.
[103] Wood a Simmons. Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion., s. 90.
[104] Mezi *mnou* a *bližním* je rovnítko, zatímco Bůh je nadřazen oběma.

k druhému člověku, potažmo Bohu.[105] Již z názvu však vyplývá, že vztah Já-Ty[106] je rovnocenný. Oproti tomu Lévinas přichází s konceptem asymetrie v rámci vztahu k Druhému. Už dříve jsem popsal, že je to Druhý, který mi přikazuje etickou povinnost. Toto tedy implikuje jistou nadřazenost Druhého vůči mně.

Podle Lévinase Druhý předchází mé Já. V *Totalitě a nekonečnu* se v tomto ohledu zamýšlí nad slavným karteziánským *cogito*[107]. Tato problematika však není tématem této práce, a proto zde zdůrazním jen to, co je pro můj text podstatné. Lévinas zde totiž píše že: „Afirmace pochází od Druhého. Druhý je na počátku zkušenosti.“[108] I skrze tento aspekt tak potvrzuje klíčový faktor v rámci lidských vztahů, a to naprostou neredukovatelnost Druhého.[109] Tento druhý mi není v žádném smyslu podřízený, ale naopak se „od počátku zpřítomňuje jako absolutní.“[110] Zde tedy, alespoň podle mého názoru, můžeme vidět důvod, proč Lévinas v tomto ohledu nesouhlasí s „jako sebe samého“. Není totiž možné se srovnávat s něčím, co je absolutní, tudíž není možné, aby zde poté existovala rovnost.

Lévinas však nezůstává jen u nepoměřitelnosti, ale pokračuje k asymetrii. Totiž: „Bytost, která se ve tváři zpřítomňuje, přichází z dimenze výše, z dimenze transcendence … Druhý, jenž mi vládne ve své transcendenci, je také cizinec, vdova a sirotek, vůči nimž mám povinnost.“[111] Tato asymetrie tedy spočívá v tom, že druhý je mi nadřazený, je tedy přednější než já. V rozhovoru, jenž vedl s Lévinasem Philipp Nemo[112] dokonce padne takováto otázka doslovně. Odcituji tedy zde celou otázku i odpověď:
„Ph. N.: Říkáte, že ve tváři druhého je cosi ‚vyvýšeného‘, ‚vznešeného‘. Druhý je výš než já. Co tím myslíte?
E. L.: První, co tvář říká, je ‚Nezabiješ‘. A to je příkaz. Tvář druhého jako by mi velela, jako by ke mně hovořil někdo svrchovaný! A zároveň je obnažená: je to chudák, pro kterého mohu všechno a jemuž jsem vším povinen. A já, ať už jsem kdokoli, já v ‚první osobě‘, jsem ten, kdo v sobě nachází zdroje, aby na výzvu odpověděl.“[113]

Na první pohled se může zdát, že tento 4. prvek[114] vytváří velkou propast mezi Kierkegaardem a Lévinasem. Ferreira nicméně upozorňuje na zajímavý způsob, jak lze tento prvek číst. Pokud totiž řekneme, že člověk musí milovat svého bližního jako sebe samého, tak to implicitně znamená, že člověk nesmí milovat více sebe než svého bližního. Což je formulace, se kterou by, alespoň podle Ferreiry, Lévinas souhlasil.[115] Tímto samozřejmě nechce říci, že oba myslitelé říkají úplně to samé. Naopak, následně spekuluje o důvodech těchto rozdílných důrazů. U Lévinase vidí spojitost s tím, že po holokaustu, a také Freudovi, by mohlo být

[105] Jak už bylo napsáno v biografii, Lévinas i Buber bývají spolu řazeni do tzv. *filozofie dialogu.*
[106] Martin Buber celou knihu staví na rozlišení dvou základních vztahů: *Já-Ty*, *Já-Ono*. Charakteristikou vztahu Já-Ty je právě ten princip, že je to vztah rovnocenný, tedy vztah dvou „partnerů“.
[107] Levinas. *Totalita a nekonečno*., s. 76-77.
[108] Tamt., s. 77.
[109] Tato pasáž má i mnohé jiné implikace, zejména ohledně lidského poznávání, ty v této práci ovšem nejsou v centru mého zájmu.
[110] Tamt., s. 190.
[111] Tamt., s. 191.
[112] Tento rozhovor je přepsán v knize *Etika a nekonečno*.
[113] Levinas. *Etika a nekonečno*., s. 179-180.
[114] Jako sám sebe.
[115] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 91.

považováno za nebezpečné lidem připomínat sebelásku[116]. V případě Kierkegaardově pak upozorňuje na protestantské pozadí. Například na luteránství, které klade silný důraz na lidskou bídu a zkaženost. Proto možná cítí dánský myslitel potřebu psát o sebelásce.[117] Následně se vrací k Lévinasově asymetrii, o které tvrdí, že nemá za cíl vyjádřit ontologické určení člověka[118], nýbrž položit důraz na etické spojení s druhým.[119] Zároveň přemítá i nad tím, zda by pro Kierkegaarda mohla být přijatelná myšlenka o nadřazenosti druhého. Podle něj ano, pokud by Lévinas vzal v potaz problém adorace a idolatrie[120]. Je tedy otázkou, v čem spočívá hlavní rozdíl v interpretaci biblického přikázání lásky u těchto dvou myslitelů. Podle mého názoru netkví ani tak ve svém samotném obsahu[121], jako spíše v důrazu, kteří oba myslitelé kladou jiným směrem. Každý z nich žil v jiné době a měl potřebu zdůraznit jiné prvky v rámci vztahů k druhým lidem. Nutno ještě dodat, že zde vyvstává ještě jedna klíčová rozdílnost, a to ohledně pojetí Boha. Té se však budu věnovat v 6. kapitole.

4.5. Obětování Izáka

Nyní bych se chtěl znovu vrátit k příběhu o obětování Izáka. Zdá se totiž, že výše nastíněné Kierkegaardovo pojetí je v rozporu s tím, co píše v *Bázni a chvění*. Již dříve jsem psal o Westphalově odpovědí, která na kritiku ohledně *Bázně a chvění* odpovídá „odkázáním“ na jeho pozdější díla, zejména na *Skutky lásky*. Toto řešení ovšem jen podtrhuje rozdíl mezi těmito dvěma knihami. Někteří autoři se ovšem snaží přinést i jinou interpretaci Kierkegaardova chápání příběhu o obětování Izáka. Snaží se ukázat, že i přímo uvnitř *Bázně a chvění* leží odpověď na onen druh kritiky, se kterým přichází například Lévinas.[122]

Etika je v rámci Kierkegaardova díla problematická. Důvodem je to, že tento autor nepracuje jen s jedním pojetím etiky. Své chápání tohoto pojmu totiž Kierkegaard vždy přizpůsobuje účelu daného textu, tedy tomu, s kým či čím momentálně polemizuje. Jak už jsem psal dříve, v *Bázni a chvění* je to Hegelovo spekulativní myšlení.[123] V této knize je etika pojímána jako *Sittlichkeit*, což ovšem neznamená, že Kierkegaard ji sám za sebe chápe stejným způsobem.[124] Nyní se tedy pokusím zaměřit na některé aspekty, které by mohly umožnit odpověď na Lévinasovu kritiku. Zároveň tyto aspekty mohou lépe osvětlit zamýšlené sdělení této knihy.

Klíčovou, avšak často opomíjenou, postavou příběhu o obětování Izáka je Izáka sám. J.A. Simmons se proto ve svém článku[125] snaží číst tento příběh skrze právě tuto postavu, které si všímá i Kierkegaard. Postava Izáka ukazuje, že i Kierkegaardův Abrahám není egoistou, ve

---

[116] Ferreira píše i to, že zde nemusí jít nutně o to, že by si Lévinas myslel, že není potřeba i milovat sám sebe. Jen mu, vzhledem k jeho publiku, přijde důležitější připomenout lásku k bližnímu.
[117] Tamt., s. 92.
[118] Lévinas tedy nechce popírat rovnost všech lidí, chce jen vyjasnit své pojetí etické povinnosti.
[119] Tamt., s. 92.
[120] V tomto případě by pak šlo o zbožštění člověka, což je pro Kierkegaarda nepřijatelné.
[121] Tímto nechci říci, je v obsahu jejich interpretace není žádný rozdíl. Jen chci poukázat na to, že by mohl ležet v rozdílných důrazech.
[122] Myšleno kritika ohledně chybějící etiky, ohledně etického násilí.
[123] Simmons, J Aaron. „What about Isaac?: Rereading Fear and trembling and rethinking Kierkegaardian ethics". *Journal of Religious Ethics* 35, č. 2 (červen 2007)., s. 322.
[124] Tamt., s. 325.
[125] „What about Isaac?: Rereading Fear and trembling and rethinking Kierkegaardian ethics“.

smyslu do sebe zahleděnou osobou.[126] Naopak. Problém, který se zde řeší je vztah. Vztah k Bohu, ale také k Izákovi. Lze zde samozřejmě říci, že Abrahám se nakonec rozhodne svého syna obětovat. Smyslem tohoto vyjádření o neegoismu ale je, že toto rozhodování nedělá chladným způsobem[127]. Kierkegaard se ve svém textu zaměřuje právě na tento zápas, jenž je vypůsobený tím, že Izák není Abrahámovi lhostejný.

Izák není obyčejným synem[128], nýbrž dítětem zaslíbení. Biblický text mluví o tom, že Abrahám se Sárou nemohli mít děti. Přesto, se jim zázrakem v pokročilém stáří narodil syn.[129] Simmons upozorňuje, že Izák je vlastně Boží dar. Jakožto takový je pro Abraháma přímo napojený na Boha, tedy jeho povinnost vůči Izákovi a vůči Bohu nelze od sebe oddělit. V ochotě obětování svého syna tak není násilí, jak si myslí Lévinas, ale rozpoznání, že nemůže sám pro sebe vlastnit něco, co mu bylo dáno milostí.[130] Navíc pro Abraháma je Dobro totožné s Bohem, resp. Bůh je samou podmínkou Dobra.[131] Tento aspekt může v určitém smyslu obhájit Abraháma z hlediska vnitřní motivace. Nicméně pro Lévinase, alespoň podle mého názoru, by to rozhodně nebyl správný způsob obhajoby.

Důležitým prvkem příběhu je láska. Ta totiž podle Kierkegaarda v něm není nikdy suspendována, resp. Abrahám ji nikdy neopouští. „Absolutní povinnost může donutit k tomu, co zakazuje etika, ale rozhodně rytíře víry nepřinutí, aby přestal milovat.“[132] Pro Abraháma je totiž láska k Bohu a láska k Izákovi bytostně propojena. Tyto „dvě lásky“ nejsou nikdy od sebe izolovány, naopak je to vlastně napětí mezi nimi, mezi odpovědností vůči Bohu a Izákovi, které konstituje toto celé drama.[133] Proto Kierkegaard nazývá Abrahámův akt obětí, nikoliv vraždou.[134] Pro Simmonse však není cílem říci, že pro dánského myslitele neexistuje žádná priorita mezi vztahem k Bohu a k druhému, nýbrž to, že otázka ohledně priority neimplikuje vzájemné vyloučení mezi těmito dvěma „možnostmi“.[135]

Pro Lévinase i pro Kierkegaarda je klíčová subjektivita, i když pro každého v jiném slova smyslu. V *Bázni a chvění* je pro Silentia právě subjektivita jedním z hlavních témat. To se v této knize ukazuje právě na Abrahámovi, v jeho jedinečnosti a nezastupitelnosti. Simmons to interpretuje takovým způsobem[136], že skrze vztah k Bohu je člověk konstituován jako naprosto nenahraditelný. Nikdo by tedy Abraháma nemohl zastoupit v tomto příběhu, stejně tak nikdo nemůže obětovat Izáka na základě Abrahámova skutku. Nejedná se zde o nějaký model, podle kterého by pak lidé měli jednat. Etický[137] požadavek je požadavek pro každého v každé situaci,

[126] Tamt., s. 331.
[127] Kierkegaard s tímto aspektem pracuje ve svých alternativních verzích tohoto příběhu, které popisuje na úvodních stranách *Bázně a chvění.*
[128] Tedy v rámci tohoto příběhu není vztah mezi Abrahámem a Izákem „obyčejný“ vztah otce a syna.
[129] Genesis 21.
[130] Simmons. „What about Isaac?“., s. 338.
[131] Tamt., s. 335.
[132] Kierkegaard. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti.*, s. 64.
[133] Simmons. „What about Isaac?“., s. 336.
[134] Kierkegaard. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*., s. 64.
[135] Simmons. „What about Isaac?“., s. 337.
[136] Tamt., s. 335.
[137] Právě toto pojetí etiky Abrahám suspenduje.

naopak požadavek víry není možné převést do takto sdílené koncepce. Proto Silentio mluví o Abrahámově osamělosti či o nemožnosti mluvit[138], a proto zdůrazňuje jeho vnitřní šílenství.[139]

4.6. Eschatologická dimenze uvnitř Bázně a chvění

Na eschatologickou dimenzi příběhu o obětování Izáka upozorňuje[140] J. J. Davenport v 8. kapitole knihy *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics and Religion*. Slovo eschatologický zde však není použito v úplně klasickém významu, tedy jako nauka o posledních věcech. Vztahuje se zde sice k budoucnosti, ovšem k budoucnosti blízké. Silentio o tom mluví, když zmiňuje, že Abrahám věřil silou absurdna.
„Abrahám vystoupil na horu a věřil ještě ve chvíli, kdy se zableskl nůž – věřil, že Bůh nebude Izáka chtít … Abrahám věřil. Nevěřil pouze, že jednou dosáhne blaženosti na onom světě, ne, věřil, že bude blažený již zde na zemi. Bůh mu mohl darovat nového Izáka nebo zas oživit obětovaného. Abrahám věřil silou absurdna, vždyť všechny lidské výpočty už dávno museli selhat.“[141]
Abrahám se tedy rozhodne obětovat Izáka, zároveň však věří „silou absurdna“, že k této oběti buď nakonec nedojde, anebo, že mu bude Izák nějakým způsobem navrácen. Právě tato naděje je onou eschatologickou dimenzí tohoto příběhu. Skrze ni se pak osvětluje Abrahámova motivace, která není v Kierkegaardově pojetí nijak zlá, ale naopak milující. Nikdy totiž neztratil víru v to, že svého syna dostane nazpět. Zde také spočívá další rozdíl mezi rytířem víry a tragickým hrdinou. Oba sice obětují to, co je jim nejdražší, ovšem jen jeden z nich věří, že svou oběť dostane nazpět.[142]

Eschatologická dimenze je podle Simmonse něco, co Lévinas ve své kritice vůči Kierkegaardovi přehlédl. Silentio totiž klade obrovský důraz na Abrahámovu absurdní víru v to, že uposlechnutí Božího příkazu nakonec nepovede k zavraždění Izáka anebo alespoň k jeho trvalé smrti.[143] Důležitým faktorem zde je, že Abrahám již dříve uzavřel *smlouvu*[144] s Bohem, ve které mu je zaslíbeno: „staneš se praotcem hlučícího davu pronárodů.“[145] Má se tedy stát praotcem mnohých národů. V následujících verších se pak píše o jeho potomcích, a že tato smlouva je uzavřena právě i s jeho potomstvem. I toto zaslíbení je tedy nutné mít na vědomí, pokud se zaobíráme příběhem o obětování Izáka. Simmons pak píše, že Abrahám uvěřil tomu, že tento Boží příkaz je spíše testem víry v původní zaslíbení[146], než zrušení tohoto slibu.[147]

---

[138] Silentio píše o tom, že Abrahám nemůže mluvit. Nemůže říci Sáře o tom, co Bůh požaduje. Stejně tak nemůže mluvit s Izákem, nebo s nikým jiným. Tento boj tak vede osaměle uvnitř sebe.
[139] Tamt., s. 335.
[140] Není to samozřejmě jediný autor, který o tomto píše. Sám o těchto předchozích autorem píše, např. na s. 175.
[141] Kierkegaard. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*., s. 31.
[142] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 175.
[143] Tamt., s. 176.
[144] Koncept smlouvy je z hlediska židovství naprosto klíčový. Toto je také ta smlouva, kde Abram dostane nové jméno – Abrahám.
[145] Genesis 17:5. (ČEP)
[146] Tedy to ohledně Abrahámova praotcovství jeho potomstva.
[147] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 176.

Již dříve jsem psal o tom, jakým způsobem Lévinas interpretuje příběh o obětování Izáka. Tedy, že pro něj je vrcholem „návrat do sféry etiky“, tedy moment, kdy Abrahám uposlechne hlas a zadrží svůj nůž. Nicméně předchozí závěry ohledně eschatologické roviny ukazují, že mezi interpretacemi obou myslitelů není moc velký rozdíl. Simmons o tom píše: Lévinas při své kritice a poukázání na vrchol celého dramatu nerozpoznal, že Kierkegaard s ním souhlasí.[148] I pro Silentia je totiž nastává vrchol příběhu právě v moment navrácení Izáka. A dokonce je tento moment očekávaný. „Abrahám naprosto věří v předchozí božské zaslíbení, které znamená, že etický řád bude obnoven“[149], ať už jakýmkoliv způsobem.

Zůstává otázkou, jak by na tyto podněty zareagoval Lévinas. Bylo podle mého názoru chybné předpokládat, že by se vším souhlasil. Na druhou stranu si však myslím, alespoň pokud budeme pozorovat z vnějšího pohledu, že vzdálenost mezi Lévinasem a Kierkegaardem v rámci *Bázně a chvění* není tak veliká, jak ji prezentuje prvně jmenovaný.

5. Bůh

5.1. Transcendence

V této kapitole se zaměřím na to, jakým způsobem chápou Kierkegaard a Lévinas Boha. Je však nutné rovnou říci, že se ani v jednom případě nejedná primárně o metafyzické spekulace. Oba autory spíše zajímá, jakým způsobem se promítá Bůh do „reálného“ světa[150]. Klíčovým pojmem zde bude pojem *transcendence*, který má ovšem mnoho významů. Využiji zde nyní Westphalovo rozlišení druhů transcendence z knihy *Transendence and Self-Transendence*:

Prvním druhem transcendence je transcendence *kosmologická*.[151] Ta popisuje vztah Boha ke světu. Existují mnohá pojetí v západní tradici zejména různá teistická či panteistická, která Westphal rozebírá. Základem[152] je však představa o tom, že Bůh nějakým způsobem svět přesahuje, transcenduje, a existuje mimo něj. Zároveň však je i v něm. Anebo, že zatímco existence světa je závislá na existenci Boží, tak existence Boží není závislá na existenci světa.[153]

Dalším druhem je transcendence *epistemologická*.[154] Zde je tématem vztah Boha a lidského poznání, resp. to, do jaké míry je vůbec o Bohu možné vypovídat. Tato míra se samozřejmě u různých autorů liší. Zjednodušeně však v této perspektivě není možné Boha absolutně pochopit či podřídit lidskému poznání, proto stále zůstává mimo lidský dosah.[155]

---

[148] Tamt., s. 177.
[149] Tamt., s. 177. (vlastní překlad)
[150] Fyzická hmotná „realita“ obklopující člověka.
[151] Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004., s. 9.
[152] Zde následuje popis velice zjednodušený. Existuje obrovské množství pojetí této transcendence. Zde využívám takové formulace, aby mi následně pomohla při popisuj této transcendence u Kierkegaarda a Lévinase.
[153] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 101.
[154] Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*., s. 10.
[155] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 102.

Poslední druhem je transcendence *eticko/náboženská*.[156] Westphal popisuje tyto transcendence jako proces proměny. První stádium znamená přemýšlet o Bohu jako o *jiném*[157] vůči světu. Druhé znamená chápat Boha jako *jiného*, resp. přesahujícího lidské kognitivní schopnosti. Třetí pak jako *jiného* vůči cílům mého chtění.[158] Toto třetí pojetí tedy má vést k sebe-transcendenci, tedy přesáhnutí či decentralizaci mého já, protože mé já je zde vztaženo k něčemu *jinému*. A odtud přichází výzva, která nabourává mou autonomii, a volá mě, abych odpověděl[159]. Tato odpověď však nemá být teorií nýbrž činem.[160] *Jiným* je v Kierkegaardově případě Bůh, tedy transcendence náboženská, v Lévinasově případě Druhý, tedy transcendence etická. Když Westphal mluví o eticko/náboženské transcendenci, chce tím zdůraznit, že tyto dvě jsou neoddělitelné.[161]

Toto dělení transcendencí mi přijde užitečné, protože dobře ukazuje důraz, který klade jak Lévinas tak Kierkegaard. Je však nutné říci, že Westphal píše z křesťanské pozice, což přiznává i v úvodu. Zároveň, jak upozorňuje i J. Dudiak[162], je pro něj nakonec hrdinou knihy dánský myslitel[163]. Naopak u Lévinase přemítá nad tím, zda se nejedná v nějakém smyslu o ateismus, resp. zda vůbec Boha pro své pojetí etiky potřebuje. Těmito otázkami se však budu zabývat v závěru této kapitoly.

5.2. Radikálně transcendentní Bůh

Pro oba autory je primární transcendence eticko/náboženská. Zajímá je především náboženství v hmotném světě. Jinak řečeno, hledají nekonečno v konečnu.[164] Přesto zde krátce zmíním, jakým způsobem chápou transcendenci kosmologickou, resp. epistemologickou.

Oba autoři zdůrazňují silně Boží jinakost. To souvisí obecně i s jejich negativním postojem vůči totalitě. Pokud odmítají svět zahrnout do jednoho systému, zredukovat všechno na stejné, pak musí zdůrazňovat obě výše jmenované transcendence. Podle Kierkegaarda může sice život[165] být systémem, ovšem jen pro Boha. Nemůže jím být pro člověka, jakožto pro existující bytost.[166] Toto tvrzení ukazuje právě na odpor vůči totalitě, ale také na radikální rozdílnost mezi člověkem a Bohem, resp. na rozdílnost jejich perspektiv a vztahu ke světu. Kierkegaard však tuto epistemologickou transcendenci popisuje jako ještě „větší vzdálenost“. O tom píše Welz když říká že: „Pro Kierkegaarda je to sám Bůh, kdo je ‚vyňat‘ z našeho známého světa.

[156] Pro Westhala je to ta nejvyšší transcendence.
[157] Other. Toto slovo, ovšem s velkým počátečním písmenem, je používá často v textech vztahujících se k Lévinasovi. Je to ekvivalent slova Jiný, používaného v českých překladech.
[158] Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*., s. 11.
[159] Zde se mluví o tom, co jsem v předchozí kapitole rozebíral jakožto zjevení.
[160] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 102.
[161] Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*., s. 11.
[162] Autor 5. kapitoly v knize *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*.
[163] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 102.
[164] Tamt., s. 225.
[165] Zde myšleno v obecnějším slova smyslu, vlastně jakožto nás obklopující svět či realita.
[166] Kierkegaard, Søren Aabye: *Concluding Unscientific Postscript*. 1st edition. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009., s. 100.

Jako neznámý, Bůh je to, od čeho se naše myšlení liší, aniž bychom věděli, v čem toto odlišení spočívá.“[167]

Lévinas se v některých ohledech blíží výše popsanému pojetí Kierkegaardovu. Jak jsem již napsal dříve, pro Lévinase je jinakost naprosto zásadní, jinakost Druhého vzdoruje totalitě. Bůh však pro něj není pouhým „prvním jiným“. Naopak je „jiný než jiný, jiný jinak“.[168] Boží jinakost je podle Lévinase ještě jiný druh jinakosti než jinakost druhého člověka. Boha také nazývá neviditelným. Tohoto neviditelného Boha však „není na místě chápat jako Boha neviditelného smyslům, ale jako Boha netematizovatelného myšlením.“[169] Na některých místech také používá slovo „illeity“[170], aby tím popsal nekonečnost, či mimostrukturnost a nemožnost objektifikace Boha.[171]

V názvu této podkapitoly jsem použil slovní spojení: *radikální transcendence*. Tím jsem chtěl zdůraznit, „velikost“ Boží transcendence v rámci pojetí Kierkegaarda i Lévinase.

5.3. Role Boha v rámci etiky

Kierkegaard sice píše i o transcendenci kosmologické a epistemologické, nicméně primární je pro něj eticko/náboženská.[172] Lévinas je sice podle Westphala zaměřen na transcendenci etickou a epistemologickou, nicméně tu později jmenovanou chápe jako nutnou podmínku té první.[173] Ani jeden z nich se však příliš nevěnuje metafyzickým či teologickým spekulacím. Jinakost, kterou oba hledají, nenacházejí v ontologii, nýbrž spíše v etice.[174] Cílem jejich pozornosti je svět zdejší a lidé v rámci tohoto světa. Snaží se klást důraz spíše na praktické jednání než na spekulování. V jejich pojetí nestačí pouze o Bohu přemýšlet.[175] Proto se nyní zaměřím na to, jakým způsobem se promítá idea Boha do, v předchozích kapitolách probíraného, pojetí etiky u Kierkegaarda a Lévinase.

Pro Kierkegaarda a jeho pojetí etiky, vztahu k bližním, je idea Boha naprosto nezbytná. Bůh je ten, který přikazuje milovat svého bližního. Zároveň Bůh je v tomto pojetí láska, a je samou podmínkou toho, že člověk může milovat ostatní. Nejprve člověk musí milovat Boha, a až následně druhého. To ovšem nemusí znamenat, že toto první přikázání je větší či důležitější. Je jen podmínkou druhého.[176] Každopádně, pro Kierkegaardovo pojetí etiky, jakožto lásky, je Bůh stavebním kamenem.

Kierkegaard suspenduje etiku jakožto Sittlichkeit. Snaží se totiž vytvořit místo pro víru, tedy pro přímý vztah jedince k Bohu, jako měl v jeho očích Abrahám. Odmítá tedy, aby jedinec byl podmíněn pouze „lidským horizontem“. Proto suspenduje výše zmíněný typ etiky, který by jedince svazoval, a v nějakém smyslu tak prostředkoval mezi člověkem a Bohem. Kierkegaard

---

[167] Welz, Claudia. „Difficulties in Defining the Concept of God: Kierkegaard in Dialogue with Levinas, Buber, and Rosenzweig". *International Journal for Philosophy of Religion* 80, č. 1 (srpen 2016)., s. 64.
[168] Lévinas, Emmanuel. *God, Death, and Time*. Meridian. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2000., s. 224.
[169] Levinas. *Etika a nekonečno*., s. 184.
[170] Z francouzského „illeité“. Překlad do češtiny je obtížný. Význam se blíží výrazům „onost“ či „onakost“.
[171] Lévinas. *God, Death, and Time*., s. 203.
[172] Westphal. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*., s. 110.
[173] Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the* Soul., s. 201.
[174] Tamt., 216.
[175] Welz. „Difficulties in Defining the Concept of God“., s. 65.
[176] Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*., s. 220.

právě jakékoliv lidské prostředkování odmítá z toho důvodu, aby otevřel prostor pro přímý vztah člověka a Boha.[177] Toto se nyní nevztahuje na postavu Ježíše Krista a problém jeho přirozenosti. Kristus je pro Kierkegaarda prostředníkem, právě i díky tomu, že je to vtělený Bůh.

V Lévinasově etice není Bůh, minimálně na první pohled, tak přítomný. Jak jsem již výše psal, například pro Westphala je otázkou, zda v tomto „schématu" vůbec je idea Boha, anebo, zda je v něm nutná. Tomuto se budu věnovat v jedné z dalších částí této kapitoly. Lévinasova etika každopádně vychází z tváře Druhého. Nemluví o ni jako o lásce, nýbrž jako o odpovědnosti. Oba myslitelé v nějakém smyslu odmítají totalizaci, či, jak píše Westphal, vědění. Jeden však odmítá vědění, aby vytvořil místo pro víru, druhý pro odpovědnost.[178] A v tom je velký rozdíl, podle mého názoru opět hlavně v položení důrazu. U Lévinase se Bůh nezjevuje tak přímo, jako u Kierkegaarda. Jeho etika je bezpodmínečná. Spočívá v lidské povinnosti odpovědět, proto jí nazývá odpovědností. V jeho pojetí neexistuje žádná možnost, jak by mohl být Druhý vynechán. Naopak. Je to právě Druhý, kdo stojí vždy mezi jedincem a Bohem.[179] Zde se u Lévinase projevuje židovství, podobně jako se u Kierkegaarda v otázce Boha projevuje protestantismus.[180]

Pro Lévinase je Kierkegaardovo spojení jedince a Boha příliš přímé. Jestliže dánský myslitel suspenduje sociální morálku, tak Lévinas suspenduje i teologii vůči tváři Druhého.[181] Důvodem je obava, že teologický diskurs může být zneužit, a následně vést k násilí na druhých. Pro Kierkegaarda naopak tato obava není, alespoň podle Westphala, tak veliká.[182] Zde by šlo zajisté oponovat knihou Skutky lásky. Přesto je, podle mého názoru, pro Lévinase hrozba zneužití náboženství daleko závaznějším tématem než pro Kierkegaarda. Tyto otázky vedou k problematice zla obecně, a také k problematice zla a Boha, což je téma další části.

5.4. Zlo

Otázky ohledně problematiky zla a Boha mají v západním myšlení hluboké kořeny. Tento problém je způsoben monoteistickým pojetím božství. Pokud je totiž jen Jeden Bůh, a je navíc tvůrcem všeho, pak se samozřejmě nabízí otázka: kde se vzalo zlo. Nutné je ještě dodat, že pro monoteismy[183] je většinou typická představa o tom, že tento jediný Bůh je dobrý, dokonalý etc. Jenže lidská zkušenost se světem není zdaleka jen pozitivní. Na západě tak vznikl teologický problém zvaný *theodicea*, v jehož rámci se myslitelé snažili obhájit Boha tváří v tvář problematice zla. V této práci však není prostor se věnovat historii těchto debat, či ostatním autorům. Zmíním zde pouze ony dva myslitele, kteří jsou tématem mého textu.

Kierkegaard obecně řečeno odmítá theodiceu, tedy snahu obhájit Boha. Jedním důvodem je již zmíněná transcendence kosmologická. Bůh přesahuje svět. Není možné usuzovat nějaké závěry

---

[177] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 54.
[178] Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*., s. 217.
[179] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 54.
[180] Této problematice je věnována jedna z dalších částí této kapitoly.
[181] Tamt., s. 54.
[182] Tamt., s. 54.
[183] Toto je zjednodušující formulace. Každý monoteismus se k tomuto problému staví jiným způsobem. Otázky ohledně zla, tzv. theodicea, je ovšem na západě nejsilněji spjata s křesťanstvím, pro které je právě dobrota Boha typická.

ohledně spojení Boha a dobra či zla přímo z fyzického světa.[184] Navíc Kierkegaard zdůrazňuje radikální rozdílnost perspektiv viz. výše. Z lidského pohledu není možné Boha pochopit, protože svět sice může být systémem, avšak právě pouze pro Boha. Na lidské rovině Kierkegaard bojuje proti univerzálnosti, univerzálním závěrům a vysvětlením. A tím by vlastně byla i theodicea. Podle Welz[185] spočívá důvod v odmítnutí theodicei u dánského myslitele také v tzv. *teologií daru*. Bůh je v tomto pojetí ztotožněn s láskou a s dobrem, které ovšem přesahuje lidské poznání. Dar zde znamená, že Bůh je ten, kdo člověku dává právě dobro či lásku. Navíc podle křesťanství je také Ježíš Kristus „darem", ve kterém se Bůh sebeobětoval. I díky výše zmíněné rozdílnosti perspektiv se pak z lidského pohledu mohou některé události a skutečnosti jevit ambivalentní či zlé, ve „skutečnosti" ale takové nemusí být.[186] Kierkegaard tak klade důraz nejen na limit lidského poznání, ale také na nadřazenost Tvůrce nad svým stvořením.

V rámci svého díla Kierkegaard nepodává vysvětlení zla, to totiž není jeho cílem. Tím je pro něj naopak transformace jedince. Tato „transformace spočívá v žití bez požadování vysvětlení, protože život je sám nevysvětlitelný."[187] Jedinou správnou odpovědí na zlo je vnitřní proměna člověka skrze lásku. „Zoufalství totiž není něco, co se člověku může stát, nějaká událost jako štěstí a neštěstí. Zoufalství je nepoměr v nitru člověkova bytí. … Proto je proti zoufalství jen jediné pojištění: podrobit se změně věčnosti oním ‚musíš'[188], jež spadá do povinnosti."[189] Jedinou správnou reakcí a také jediným prostředkem, kterým se člověk má postavit zlu, je, stát se člověkem, jenž miluje.[190]

Jak už jsem zmiňoval v biografii, pro Lévinase je v otázce zla naprosto klíčová zkušenost holokaustu. Stejně jako Kierkegaard nemá tendenci zlo vysvětlit. Naopak. Podle něj, zvlášť tragédie v Osvětimi, ukázala zlo, jehož charakteristikou je, že nemá žádný smysl. Lévinas pak utrpení nazývá *bezúčelným*.[191] Ve svých textech rozlišuje utrpení mé a utrpení druhého člověka. Mezi nimi je podstatný rozdíl, neboť mé osobní utrpení může i nabýt smyslu, protože skrze ně mohu získat soucit s druhým. Utrpení druhého je však neospravedlnitelné.[192] Podle Lévinase je právě ospravedlňování utrpení druhých zdrojem veškeré nemorálnosti.[193] Nemá tedy důvod obhajovat Boha, protože nechce obhajovat bezúčelné utrpení. Prohlašuje theodiceu za mrtvou a odmítá jakýmkoliv způsobem zařadit utrpení do smysluplného celku.[194]

Podobně jako Kierkegaard i Lévinas vidí odpověď na problém zla, resp. utrpení, v lidské akci. Není totiž podle něj možné čekat na zásah všemocného Boha, či doufat v takto jiné nadpřirozené naděje.[195] Naopak, kýženým výsledkem je pro něj odpovědnost, do které mě volá právě utrpení druhého.[196] Není to však jen utrpení, ale je to i „distancování či transcendence"

---

[184] Vroom, H. M. *Wrestling with God and with Evil: Philosophical Reflections*. Currents of Encounter. Amsterdam: Brill | Rodopi, 2007., s. 174.
[185] Autorka kapitoly o zlu a Kantovi, Kierkeggardovi a Lévinasovi v knize *Wrestling with God and with Evil*.
[186] Tamt., s. 174.
[187] Tamt., s. 176.
[188] Zde Kierkegaard odkazuje na přikázání, že člověk musí milovat.
[189] Kierkegaard. *Skutky lásky*., s. 32.
[190] Vroom. *Wrestling with God and with Evil*., s. 175.
[191] Levinas, Emmanuel. *Entre Nous: Essays on Thinking-of-the-Other*. European perspectives. New York: Columbia University Press, 2000.s. 93. (resp. celá kapitola: *Useless Suffering*)
[192] Tamt., s. 94.
[193] Tamt., s. 99.
[194] Vroom. *Wrestling with God and with Evil*., s. 178-179.
[195] Tamt., s. 179.
[196] Lévinas. *God, Death, and Time*., s. 176.

Boha, která se proměňuje v mou odpovědnost.[197] Právě v té tak tkví Lévinasova odpověď na problematiku zla.

Závěrem této části bych chtěl ještě dodat, že oba autoři sdílí i další prvek. Oba nacházejí odpověď na problém zla v lidském jednání lásky či odpovědnosti. Společné však je, že toto jednání nemá očekávat nazpět žádnou reciprocitu. Právě v této nesobeckosti a neočekávání ničeho nazpět leží, podle mého názoru, jeden z jejich společných momentů, který má hrát klíčovou roli v působení dobra ve světě.

5.5. Židovské versus křesťanské pojetí

V Biografii jsem uvedl, že by nebylo správné považovat srovnání Kierkegaarda a Lévinase za obecné srovnání křesťanství a judaismu. Přesto mají pochopitelně tato dvě náboženství vliv na oba myslitele. A právě ten je velice patrný v otázkách ohledně Boha.

Kierkegaard pracuje s protestantským pojetím Boha. Ovšem i protestanství je, zvláště v poslední době, velice široký pojem. Zatímco katolická či pravoslavná církev si stále drží jistou hierarchičnost a jednotnost[198], u protestanství dochází k neustálému rozštěpování jednotlivých církví. Je ovšem nutné říci, že v Kierkegaardově době ještě nedošlo k masivnímu šíření různých letničních, evangelikálních a charismatických hnutí, které dnes tvoří velkou část protestantského křesťanství.[199] Dánský myslitel naopak navazuje na tradiční protestantské církve[200], resp. na tradice reformace položené převážně Martinem Lutherem. Přebírá tak důraz na osobní chápání vztahu věřícího a Boha, jak je vidět i na případě Abraháma. Primární je zde jedinec, jenž stojí sám před Bohem. To, že se jedná o osobní spojení je velice dobře patrné například v modlitbě na začátku Skutků lásky, kde používá oslovení „Ty“[201]. Kierkegaardův jedinec tedy mluví s Bohem přímo, chtělo by se říci: tváří v tvář.

Osobní pojetí vztahu mezi jedincem a Bohem u Kierkegaarda je patrné v již dříve probíraných tématech této práce. Člověk musí nejprve milovat Boha, a až z toho vychází láska k bližnímu. Bůh tak stojí vždy mezi jedincem a jeho a bližním[202], protože sám je zdrojem veškeré lásky. Tohoto Boha není možné zaměnit s nějakou obecností či s něčím neurčitým, ale naopak je pro člověka partnerem.[203]

Lévinas využívá ve svých textech židovské pojetí Boha. Toto je samozřejmě velice obecné vyjádření. I v rámci židovství existují mnohé směry. Například velice specifická je v tomto ohledu židovská mystika. Lévinas používá především důraz na komunitu, což je klíčový prvek v rámci judaismu. Oproti protestantismu, pro který je klíčové osobní spojení mezi jedincem a

[197] Tamt., s. 224.
[198] Byť i to v dnešní době je na ústupu, zajisté například v rámci katolictví existuje mnoho rozličných směrů. Tuto charakteristiku ovšem míním v porovnání s protestanstvím. A tam je podle mého názoru stále platná.
[199] Tyto církve tedy není možné mít před očima, pokud se zaobíráme Kierkegaardovým protestantismem.
[200] Někdy nazývané: *mainline protestant*. Tedy tradiční protestantské církve vzniklé v době reformace, například luteránství.
[201] Kierkegaard. *Skutky lásky*., s. 6.
[202] Westphal. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*., s. 37.
[203] Tamt., s. 71.

Bohem, se židé[204] „setkávají“ s Bohem v rámci společenství s lidmi[205]. Lévinas toto využívá, jak jsem již psal výše, v rámci důrazu na tvář Druhého. Je to právě Druhý, který člověka volá do odpovědnosti.

Pro Lévinase není možné, aby se člověk setkával s Bohem přímo. Místo toho mluví o *stopě*. Stopa je podle něj: „blízkost Boha ve tváři mého bližního.“[206] Lévinasův Bůh tak nemluví k člověku, který stojí před ním sám.[207] Naopak, člověk musí jít „oklikou“ přes druhého. Podle Welz je to právě v tomto bodě, kdy Lévinas odmítá status Boha jakožto partnera v dialogu, ve kterém se Kierkegaard a Lévinas rozcházejí.[208]

Na konec této části je potřeba dodat, že žádný z těchto dvou autorů není pro svou náboženskou tradici normativní. Texty, kterými se zde zabývám, nejsou nikterak posvátné. V souvislosti s jejich vírou jsou to pouze interpretace, které sice z daných tradic vycházejí, ovšem zdaleka nejsou jedinými možnými interpretacemi.

5.6. Lévinasův ateismus

Na závěr bych se chtěl zaměřit na některé kritiky, které se vůči Lévinasovi, v souvislosti s dánským myslitelem, objevují, nebo by se mohli objevit. Kierkegaard z pochopitelných důvodů žádnou takovouto kritiku nenapsal. Nicméně při porovnání těchto dvou autorů vznikají některé otázky, které by mohli být vůči Lévinasovi položeny. Explicitním autorem takovýchto otázek je Westphal[209]. Je však nutné říci, že píše z pro-Kierkegaardovské[210], navíc křesťanské teistické, pozice.[211] I přes tyto skutečnosti to jsou myslím otázky, z jistého pohledu, zajímavé. V této části zejména tyto otázky využiji jako odrazový můstek. Nebudu je ovšem chápat jako kritiku. Spíše je použiji k lepšímu osvětlení a upřesnění Lévinasova pojetí Boha.

Lévinas sám říká, že se nijak neleká slova Bůh a ve svých esejích ho používá často.[212] Nicméně je pravdou, že pojmy, které mají teologický význam, jako: absolutno, nekonečno, sláva, zjevení etc., používá ve významech, jenž je vztahují k lidem. Nabízí se tedy otázka, zda toto není redukce náboženství na etiku. Westphal také spekuluje o tom, že Lévinas by klidně mohl být ateistou.[213] Bůh totiž hraje v tomto pojetí pouze sekundární roli a je tedy otázkou, zda je vůbec potřeba. Westphal také považuje minimálně za nejednoznačné, zda v Lévinasově díle existuje nějaký Bůh, jenž by byl tvůrcem, vykupitelem etc, vzdáleným od lidského světa. Tímto by pak vlastně popíral *kosmologickou transcendenci*.[214] Závěrem pak říká, že to vypadá tak, jako

[204] Opět, sem by zajisté nespadala mystika i některé další proudy.
[205] Pro židy je v tomto ohledu klíčová rodina, která je vlastně takovým základním prvkem. Poté samozřejmě i komunita v širším slova smyslu, většinou navázána na synagogu.
[206] Levinas. *Entre Nous.*, s. 57.
[207] Welz. „Difficulties in Defining the Concept of God“., s. 68.
[208] Tamt., s. 67.
[209] Autor klíčových děl ohledně Kierkegaarda a Lévinase.
[210] Resp. z jeho srovnání těchto dvou autorů vychází dánský myslitel lépe.
[211] Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*., s. 2.
[212] Levinas. *Etika a nekonečno*., s. 184.
[213] Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*., s. 179.
[214] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 102.

kdyby Bůh byl ve skutečnosti pouze jméno pro jakousi hlubokou dimenzi uvnitř mého bližního.[215]

Výtky ohledně ztotožnění Boha a Druhého si je Lévinas vědom, a také na ni explicitně odpovídá: „Druhý není vtělením Boha, nýbrž svou tváří, v níž je odtělesněn, je manifestací oné výše, v níž se zjevuje Bůh.“[216] Druhý není Bohem, ale je „samým místem metafyzické pravdy a pro můj vztah k Bohu je nepostradatelný.“[217] K Bohu je tedy v Lévinasově pojetí možné přistupovat pouze skrze druhé. Bůh však není a nemůže být vtělen v člověku. Implicitně se takto staví i proti Kierkegaardovu, resp. křesťanskému pojetí o dvojí podstatě[218] Krista.[219] Nejedná se tedy o redukci etiky na náboženství, nýbrž: „etika je duchovní optika“[220]. Pro Lévinase je právě ona tím správným úhlem pohledu, ze kterého náboženství získává smysl.[221]

Westphal říká o Lévinasovi, že by klidně mohl být ateista. Zajímavé ovšem je, že o ateismu mluví i sám Lévinas. Nazývá jím oddělení, jenž znamená, „že oddělená bytost setrvává zcela sama v existenci, aniž by participovala na Bytí, od něhož je oddělena. … Je velkou slávou stvořitele, že postavil na nohy bytost schopnou ateismu, bytost, která má nezávislý pohled i mluvu a je u sebe doma.“[222] Lévinas tedy ateismem nazývá oddělení člověka od Boha. Člověk je v nějakém smyslu samostatný, má svou vůli a své rozhodování. Tyto prvky nicméně vytvářejí samu možnost vztahování se k Jinému. Oddělení také souvisí s prvkem učení či zjevení, o kterých jsem psal dříve. Pro Lévinase dokonce „monoteistická víra sama předpokládá metafysický ateismus“.[223] Tento ateismus tedy neznamená nevíru v existenci Boha. J. Dudiak to interpretuje jako a-teismus, ve smyslu odklonu od teismu. Lévinasův Bůh je více vzdálený, a tím více respektuje Boží transcendenci. Bůh, který k člověku přistupuje pouze nepřímo, není „žádným Bohem“, ale ještě více transcendentním, silněji jinakým než Bůh teismu.[224] V nějakém smyslu tak zde Lévinas polemizuje právě s tím pojetím, které nabízí Kierkegaard. Podle Dudiaka, ale i např. podle Welz[225], je i v tomto schématu Bůh, a Lévinas zdůrazňuje Jeho nezbytnost pro etiku. Tento Bůh však není objektem víry, ani prostředníkem v mezilidských vztazích. Stejně tak toto není Ten, o kterém by člověk mohl nebo měl přemýšlet předtím, než se eticky setká s druhým člověkem.[226]

Závěr

V této práci jsem se zaměřoval na dva autory: Kierkegaarda a Lévinase. Tématem mi byly jejich myšlenky ohledně náboženství. Nikoliv ovšem v širokém a obecném smyslu tohoto pojmu, ale ve velice specifickém. Tito myslitelé totiž nevytváří žádné teorie ohledně výše zmíněného

[215] Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*., s. 179.
[216] Levinas. *Totalita a nekonečno*., s. 63.
[217] Tamt., s. 63.
[218] Rozebráno již dříve.
[219] Welz. „Difficulties in Defining the Concept of God“., s. 67.
[220] Levinas. *Totalita a nekonečno*., s. 62.
[221] Welz. „Difficulties in Defining the Concept of God“., s. 68.
[222] Levinas. *Totalita a nekonečno*., s. 62.
[223] Tamt., s. 61.
[224] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 113.
[225] Welz. „Difficulties in Defining the Concept of God“., s. 68.
[226] Wood a Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*., s. 116.

fenoménu, ani ho nějak zvnějšku nepopisují. Náboženské vyznání, křesťanské a židovské, je součástí jejich filozofie. V této práci jsem se tedy zaměřoval právě na ty momenty, kde tito autoři mluví o myšlenkách spjatých s náboženstvím, případně na ta místa, kde se jejich náboženství projevuje. Náboženství mi tedy sloužilo jako perspektiva, skrze kterou jsem sledoval myšlenky obou autorů. Zároveň je klíčové, že cílem této práce nebyl popis jednotlivých autorů, ale jejich srovnání. Proto jsem ji věnoval hlavně největší a nejočividnější třecí ploše mezi těmito mysliteli, totiž problému ohledně primátu etiky či náboženství. Od tohoto výchozího problému se pak odvíjela další témata: jakým způsobem chápou přikázání milovat svého bližního a jakým způsobem chápou Boha.

V kapitole o etice a náboženství jsem se zabýval teleologickou suspenzí etična. Poukázal jsem na to, že tato suspendovaná etika je hegelovská Sittlichkeit. Podobný typ etiky, chápané jako lidské morální zvyklosti a zákony, by totiž nepřijal ani Lévinas. V knize Skutky lásky pak je patrné, že i dánský myslitel nabízí svou vlastní etiku. Vydává se ovšem cestou ryze křesťanskou, tedy, staví ji na Bohu. Oproti tomu Lévinas hledá „univerzálnější“ cestu, neboť tyto své myšlenky staví na Druhém, tedy na člověku.

Kapitola o lásce navázala na předtím popsané téma etiky. Společným bodem obou myslitelů je chápání, že se v případě vztahu člověka k druhému jedná o zjevenou povinnost. Byť Kierkegaard mluví o lásce k bližnímu a Lévinas o povinnosti k Druhému, je pro oba klíčové, že jedinec nemá na výběr. Je povinován dostát své etické povinnosti vůči lidem. Tento požadavek totiž není „jen“ lidským zákonem, ale zjevením. Následně jsem se věnoval biblickému přikázání, že člověk „musí milovat svého bližního, jako sebe samého“. Hlavní rozdíl zde leží v poslední části, neboť Kierkegaard sebelásku tématizuje, zatímco Lévinas ji odmítá. Přesto by bylo myslím chybou u dánského myslitele mluvit o egoismu. Celková struktura etické povinnosti u obou autorů je velice podobná. Hlavní rozdíl tak není podle mého názoru v samotném obsahu, nýbrž v důrazu, který se oba snaží klást, a který je podmíněn jejich historickým a sociálním kontextem. Na závěr této kapitoly jsem se znovu zaměřil na příběh o obětování Izáka. Snažil jsem se ukázat způsoby, kterými lze chápat Silentiův výklad, a které odpovídají i na kritiku, jenž vznáší Lévinas. Nakonec se ukazuje, že čtení tohoto příběhu u obou autorů není tak odlišné, minimálně ne tak, jak se na první pohled zdá.

Poslední kapitolu jsem věnoval chápání Boha. Poukázal jsem na podobnosti u obou myslitelů ohledně transcendence kosmologické a epistemologické, kde společně odmítají teologické spekulace o Bohu, a naopak zdůrazňují jeho radikální odlišnost. Oproti totalizujícím metafyzickým spekulacím je pro ně důležitější, jakým způsobem se idea Boha projevuje v „hmotném“ světě. Podobným způsobem odmítají i snahu theodicei na vysvětlení problematiky ohledně zla a Boha. Kierkegaard navíc využívá teologii daru. Nehledá vysvětlení zla, naopak jedinou správnou odpovědí je v jeho perspektivě sebetransformace skrze lásku. Lévinas explicitně odmítá dát zlu jakýkoliv smysl, protože nechce obhajovat utrpení druhého. Odpověď na zlo i na nepřítomnost Boha vidí v přijetí odpovědnosti za druhého. Zde totiž navazuje na židovský důraz na komunitu a klade tak mezi Boha a jedince Druhého. Oproti tomu Kierkegaard pracuje s ryze protestantským pojetím. Jeho člověk víry může stát sám před svým Stvořitelem, se kterým takto navazuje přímý vztah. Právě tento vztah je pro dánského myslitele tím nejvyšším, a až z něj následně vyrůstá etická povinnost vůči bližnímu. Lévinas však toto odmítá. V jeho očích je to vždy Druhý, skrze kterého se člověk setkává s Bohem. Není tak možné, aby člověk stál před Bohem sám v dialogu. Nejedná se však o zbožštění druhého, nýbrž o a-teismus, tedy odklon od teismu. Zde se myslím nachází největší rozdíl mezi Kierkegaardem

a Lévinasem, neboť každý pracuje s velice odlišným, a vzájemně neslučitelným, konceptem Boha.

Tímto způsobem jsem tedy srovnával myšlenky Kierkegaarda a Lévinase. Vycházel jsem z problematiky etiky a náboženství, přičemž jsem se zaměřoval na prvky spojené s náboženstvím. Přes rozdílnost pojmů jsem se snažil poukázat na strukturní podobnosti v některých bodech, zároveň jsem ale také upozorňoval na rozdílnosti. Je nutné říci, že jsem zdaleka nevyčerpal veškerá témata, ve kterých by tito myslitelé mohli být srovnáni. Soustředil jsem se zejména na výchozí spor, následně na myšlenky, jenž se nějakým způsobem týkají náboženství a na tuto problematiku navazují. Nicméně zajisté zde existuje prostor, jenž je možné využít pro další texty.

Bibliografie

Primární literatura

- Kierkegaard, Søren Aabye. *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*. Vydání I. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.
- Kierkegaard, Søren Aabye. *Skutky lásky: několik křesťanských úvah ve formě proslovů*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.
- Kierkegaard, Søren Aabye: *Concluding Unscientific Postscript*. 1st edition. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009.
- Levinas, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. 1. vyd. Oikúmené. Praha: ISE, 1994.
- Lévinas, Emmanuel. *God, Death, and Time*. Meridian. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Oikúmené. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- Levinas, Emmanuel. *Entre Nous: Essays on Thinking-of-the-Other*. European perspectives. New York: Columbia University Press, 2000.

Sekundární literatura

Knihy

- Pickett, Howard. *Rethinking Sincerity and Authenticity: The Ethics of Theatricality in Kant, Kierkegaard, and Levinas*. First published 2017. Studies in religion and culture. Charlottesville; London: University of Virginia Press, 2017.
- Sikora, Ondřej. *Lévinas v konfrontaci*. Vydání první. Mathésis: svazek 15. Praha: OIKOYMENH, 2019.
- Vroom, H. M. *Wrestling with God and with Evil: Philosophical Reflections*. Currents of Encounter. Amsterdam: Brill | Rodopi, 2007.
- Westphal, Merold. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008.

- Westphal, Merold. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004.
- Wood, David, a J. Aaron Simmons. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Wood, David. *Step Back, The: Ethics and Politics After Deconstruction*. SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. Albany: SUNY Press, 2005.
- Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Wirzba, Norman. „Emmanuel Lévinas". In: *Salem Press Biographical Encyclopedia*. Salem Press, 2019.
-

Články

- Floriana Ferro. „Beyond Subjectivity. Levinas, Kierkegaard and the Absolute Other". *Nordicum-Mediterraneum* 7, č. 1 (1. březen 2012): A2.
- Murphy, Daniel. „Levinas and Kierkegaard on Divine Transcendence and Ethical Life: Response to Donald L. Turner and Ford Turrell's "The Non-Existent God"". *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel* 35, č. 3–4 (2007): 383.
- Nelson, Eric S. „Levinas and Kierkegaard: The Akedah, the Dao, and Aporetic Ethics". *Journal of Chinese Philosophy* 40, č. 1 (březen 2013): 164–84.
- Shevchenko, Serhii. „Self-Identity Through the Prism of Other in Merold Westphal's Existential Philosophy of Religion". *Journal for the Study of Religion & Ideologies* 18, č. 53 (2019): 156–70.
- Simmons, J Aaron. „What about Isaac?: Rereading Fear and trembling and rethinking Kierkegaardian ethics". *Journal of Religious Ethics* 35, č. 2 (červen 2007): 319–45.
- Wells, Adam. „On ethics and Christianity: Kierkegaard and Levinas". Heythrop Journal 53, č. 1 (leden 2012): 71–80.
- Welz, Claudia. „Difficulties in Defining the Concept of God: Kierkegaard in Dialogue with Levinas, Buber, and Rosenzweig". *International Journal for Philosophy of Religion* 80, č. 1 (srpen 2016): 61–83.
- Westphal, Merold. „Abraham and sacrifice". *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 50, č. 3–4 (2008): 318–30.
- Wirzba, Norman. „Teaching as propaedeutic to religion: The contribution of Levinas and Kierkegaard". *International Journal for Philosophy of Religion* 39, č. 2 (duben 1996): 77–94.