

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Dvě podoby filosofie dialogu

(Lévinas a Buber)

Two Faces of Philosophy of Dialogue

(Lévinas and Buber)

Vedoucí práce:

PhDr. Miloslava Blažková, CSc.

Autor:

Mgr. Pavla Konvalinková

Praha 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci na téma „Dvě podoby filosofie dialogu (Lévinas a Buber)“ zpracovala samostatně, pod vedením PhDr. Miloslavy Blažkové, CSc. V práci jsem použila pouze citované prameny, literaturu a další odborné zdroje.

V Golčově Jeníkově dne 15. května 2013

.....

Pavla Konvalinková

Poděkování

Na tomto místě bych chtěla poděkovat zejména vedoucí této diplomové práce, PhDr. Miloslavě Blažkové, CSc., za výbornou spolupráci, odbornou pomoc, podnětné připomínky a také za čas a trpělivost, které mi věnovala.

Dále bych ráda poděkovala všem, kteří mě při psaní práce podporovali a celkově mi ho umožnili, když mi pomáhali zorganizovat péči o mé malé holčičky.

Anotace

Cílem této diplomové práce je seznámení se s pojmem filosofie dialogu ve 20. století. Práce se snaží tento pojem přiblížit jednak teoretickým popisem filosofie dialogu, jednak prostřednictvím dvou konkrétních příkladů, a to filosofií Martina Bubera a filosofií Emmanuela Lévinase. Oba jsou jedněmi z nejvýznamnějších představitelů filosofie dialogu a v jejich díle se tato filosofie silně odráží.

Práce je rozdělena do tří částí. V první části se zaměřuje na teoretické pojednání o filosofii dialogu ve 20. století, věnuje se impulsům, které vedly k jejímu vzniku, a které velmi podobu filosofie dialogu ovlivnily, popisuje její hlavní znaky a předkládá její nejvýznamnější představitele a jejich ústřední myšlenky.

Ve druhé a třetí části tato práce rozebírá nejvýznamnější filosofické myšlenky Martina Bubera a Emmanuela Lévinase, v obou případech s důrazem na filosofii dialogu, které poskytuje největší prostor. Především myšlenky dialogické filosofie obou filosofů tato práce strukturuje tak, aby je bylo možné navzájem porovnat. Díky tomu tato práce nabízí hlubší vhled do filosofie dialogu.

Annotation

Object of this diploma work is inform about idea of dialog philosophy at 20th century. The work is trying partly to explain it by theoretical description of dialog philosophy, partly by way of two concrete examples by Martin Buber philosophy and Emmanuel Lévinas philosophy. Both of them are most important exponents of dialogue philosophy and this philosophy is hardly reflected in theirs works.

This work is divided to tree parts. First part is direct to theoretic essay about dialogue philosophy of 20th century. Is engages to impulses, which lead to create this philosophy and which very influence it. It describes the main characteristics and advances the most eminent representatives and theirs principal ideas.

In second and third part this work ruminates most important philosophic ideas by Martin Buber and Emmanuel Lévinas. In both cases with accent to dialog philosophy, which has the most main space. Chiefly the ideas of dialogic philosophy of both philosophers this work arrange in system where is possible to compare each other. Consequence of this dissertation work offer deeper understanding to dialogue philosophy.

Klíčová slova

- Filosofie dialogu
- Martin Buber
- Emmanuel Lévinas
- Vztah
- Rozhovor
- Druhý
- Tvář
- Odpovědnost
- Svoboda

Keywords

- Philosophy of dialogue
- Martin Buber
- Emmanuel Lévinas
- Relationship
- Talk
- The Other
- Face
- Responsibility
- Freedom

Obsah

1	ÚVOD	- 9 -
2	FILOSOFIE DIALOGU	- 11 -
2.1	Filosofie dialogu	- 11 -
2.1.1	Počátky filosofie dialogu	- 13 -
2.2	Dialog ve filosofii dialogu	- 14 -
2.2.1	Vztah k transcenci	- 15 -
2.2.2	Dialogické poznání	- 16 -
2.2.3	Význam jazyka	- 16 -
2.2.4	Etický rozměr	- 17 -
2.3	Dva předchůdci Martina Bubera a Emmanuela Lévinase	- 17 -
2.3.1	Ferdinand Ebner (18.1.1882-17.10.1931)	- 17 -
2.3.2	Franz Rosenzweig (25.12.1886-10.12.1929)	- 20 -
3	ZÁKLADNÍ MYŠLENKY MARTINA BUBERA	- 23 -
3.1	Život Martina Bubera	- 23 -
3.2	Angažovanost v sionistickém hnutí	- 29 -
3.3	Překlad bible	- 31 -
3.4	Chápání judaismu	- 32 -
3.5	Dvě pojetí víry	- 36 -
3.6	Dialog	- 37 -
3.6.1	Člověk ve vztahu	- 39 -
3.6.2	Setkání a rozhovor	- 40 -
3.6.3	Odpovědnost	- 42 -

3.6.4	Svoboda.....	- 44 -
3.7	Bůh a zjevení	- 45 -
3.7.1	Bůh	- 45 -
3.7.2	Zjevení.....	- 47 -
3.7.3	Zpředmětňování Boha	- 48 -
4	ZÁKLADNÍ MYŠLENKY EMMANUELA LÉVINASE	- 50 -
4.1	Život Emmanuela Lévinase.....	- 50 -
4.2	Chápání Judaismu	- 54 -
4.2.1	Přístup k bibli.....	- 56 -
4.3	Totalita a Nekonečno.....	- 57 -
4.3.1	Jiný	- 58 -
4.3.2	Totalita	- 60 -
4.3.3	Ono je.....	- 61 -
4.3.4	Bůh a Nekonečno.....	- 64 -
4.4	Etika jako vztah k Druhému	- 66 -
4.4.1	Řeč	- 67 -
4.4.2	Asymetrie vztahu	- 68 -
4.4.3	Tvář	- 68 -
4.4.4	Svoboda a odpovědnost.....	- 71 -
4.4.5	Třetí a spravedlnost	- 75 -
5	ZÁVĚR.....	- 78 -
	Použitá literatura	- 81 -
	Summary.....	- 86 -

1 ÚVOD

Tématem diplomové práce „Dvě podoby filosofie dialogu (Léviás a Buber)“ je, jak napovídá samotný název, problematika filosofie dialogu v podobě, ve které se konstituovala ve 20. století. Tato práce se snaží filosofii dialogu přiblížit jak teoretickým popisem filosofie dialogu, tak i prostřednictvím dvou konkrétních příkladů, a to filosofií Martina Bubera a filosofií Emmanuela Lévinase, protože oba jsou jedněmi z nejvýznamnějších představitelů filosofie dialogu a v jejich díle se tato filosofie silně odráží.

Abych tohoto cíle dosáhla, považovala jsem za nutné se nejprve věnovat filosofii dialogu jako takové, v dalších dvou částech potom rozebrat jednotlivé nejvýznamnější filosofické myšlenky Martina Bubera a Emmanuela Lévinase, v obou případech s důrazem na filosofii dialogu. Především myšlenky dialogické filosofie obou filosofů tato práce strukturuje tak, aby je bylo možné navzájem porovnat. Díky tomu tato práce nabízí hlubší vhled do filosofie dialogu.

V první části bych chtěla vymezit filosofii dialogu jako filosofický směr, nastínit počátky filosofie dialogu a objasnit podněty, které vedly k jejímu vzniku a které velmi podobu filosofie dialogu ovlivnily. Také bych chtěla popsat její hlavní rysy a základní myšlenky. Dále považují za důležité zmínit dva další představitele dialogické filosofie, kteří byli předchůdci Martina Bubera a Emmanuela Lévinase, Ferdinanda Ebnera a Franze Rosenzweiga.

Ve druhé a třetí části bych ráda vyčlenila prostor Martinu Buberovi a Emmanuelu Lévinasovi. Kromě životopisu každého filosofa jsem se rozhodla věnovat jeho významným filosofickým myšlenkám a velký důraz položit na jejich dialogické myšlenky. U obou filosofů jsem se zaměřila na jejich pojetí judaismu, které mělo velký vliv na jejich filosofii, a snažila jsem se

vyzdvihnout důležité pojmy, na kterých se ukazuje jejich vnímání filosofie dialogu, zejména na problém vztahu s druhým člověkem, rozhovoru, svobody, odpovědnosti a Boha.

Ve své práci jsem vycházela zejména z pramenů a literatury. Základ práce je postaven na do českého jazyka přeložených filosofických dílech Martina Bubera a Emmanuela Lévinase. Sekundární literaturu jsem využila hlavně u první kapitoly o filosofii dialogu, případně u kapitol o Martinu Buberovi a Emmanuelu Lévinasovi, které se přímo netýkají filosofie dialogu, ale jsou důležité pro utvoření si kompletnějšího obrazu o jejich životě a díle. Sekundární literatura mi také umožnila vytvořit si přehled o zvoleném tématu a přehledně si rozvrhnout strukturu celé práce.

Při psaní velkých počátečních písmen v některých případech (jako například u pojmů Já, Ty, Druhý, Jiný, Tvář, Nekonečno, Absolutno, a podobně) jsem se řídila zejména snahou o odlišení a zdůraznění, aby bylo patrné, že jde o filosofický termín. Aby u označení Já a Ty nedošlo k záměně s běžným zájmenem, ale bylo zřejmé, že se jedná o subjekty ve vztahu. Pokud jde o Druhého, chápu tím zkráceně druhého člověka, jakožto partnera v dialogickém vztahu. Jiným rozumím absolutně jiného, Tvářím myslím tvář druhého, která se ukazuje ve své bezbrannosti. Nekonečno a Absolutno píši s velkými počátečními písmeny ve smyslu Boha. V pramenech i literatuře bylo používání těchto termínů nejednotné, k podtržení významu bylo užíváno uvozovek s malými i velkými písmeny, nebo velkých písmen na začátku slova. Snažila jsem se psaní těchto pojmů ve své práci dát jednotný řád.

2 FILOSOFIE DIALOGU

Abych se vůbec mohla zabývat dvěma nejvýznamnějšími filozofy dialogu, Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem, považuji za důležité se alespoň zběžně seznámit s filozofií dialogu jako takovou, s impulsy, které vedly k jejímu vzniku a které se následně odrazily i v díle obou výše jmenovaných filozofů, s jejími základními rysy, s hlavními představiteli a jejich zásadními myšlenkami.

2.1 Filozofie dialogu

Filozofie dialogu¹ se zrodila na počátku dvacátých let 20. století v západním filozofickém myšlení jako nesouhlasná odezva na těžkou krizi evropské humanity, kterou zapříčinilo přílišné sebevědomí poznávajícího Já. Tento karteziánský egocentrismus způsobil nedostatkem vztahového vnímání zvěcnění druhého člověka, což se projevilo ve dvou nejtragičtějích událostech dějin západní společnosti ve 20. století, kterými bezesporu byla na prvním místě krize duchovních hodnot vyvolaná první světovou válkou a následně ztráta víry v demokracii způsobená vládou totalitních diktatur a druhou světovou válkou.²

¹ Kapitulu Filozofie dialogu srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Filozofie dialogu.*; POLÁKOVÁ, Jolana. *Několik poznámek ke smyslu dialogu.*; THURNHER, Rainher et al. *Filozofie 19. a 20. století III.*; CORETH, Emerich et al. *Filozofie 20. století.*; OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filozofických pojmů současnosti.*

² Dalším filozofickým směrem, který se setkal na základě kulturní atmosféry v období světových válek i po nich se značným ohlasem, byl existencialismus, který má dva hlavní proudy: První navazující na filozofii Martina Heideggera. Existenci chápal jako ek-sistenci člověka, jako jeho přesahování směrem k tajemství Bytí. Hlavními představiteli byli J.B. Lotz, B. Welte, M. Müller. Druhý navazoval na filozofii Sorena Kierkegaarda, Karla Jasperse, Jean-Paula Sartra, Alberta Camuse, aj. Existenci rozuměl nezaměnitelně jedinečný a konkrétní život jednotlivého člověka. Mezi hlavní představitelé patřil P. Wust,

Východiska dialogu ve filosofii 20. století formulovali již Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Emmanuel Lévinas a další filosofové dialogu jako vymezení se proti tradičnímu, od antiky³ pojímanému, dialogu, kterému přisuzovali spíše dialektický než v pravém smyslu slova dialogický charakter. Filosofii dialogu oproti tomuto chápání ustavili jako filosofický systém, který nepotírá jinakosti a nekonečnosti, ale který otevírá prostor pro skutečný vztah. Na prvním místě tedy stojí v setkání člověka se skutečností mezilidský vztah, nikoli nějaký neutrální vztah k libovolnému objektu, a do popředí se tak dostává nejvyšší forma lidské komunikace mezi osobou a osobou. Dialog již přestal být považován za metodu poznání pravdy⁴, ale na první místo se dostal dialog samotný, s jeho vztahovou vzájemností, která bytostně překračuje a podmiňuje vše, co se v ní děje. Tímto způsobem dialog překročil a podmínil i samotné filosofování, protože dialogický vztah se ve filosofii děje od Já k Ty, slovy Emmanuela Lévinase v setkání tváří v tvář s Druhým. Ze vztahu k Ty se stalo zároveň i východisko ke vztahu k absolutnu.

Právě kvůli hrůznému prožitku války považovali filosofové dialogu za hlavní podmínku lidství vztah k Ty, protože v Já viděli Ty jako dar od Boha. Uvědomovali si, že svět osobních vztahů a svět sociálních celků se navzájem ovlivňují, takže pokud moderní člověk ztrácí osobní vztah k Bohu a

A. Carlini, L. Pareyson, F. Battaglia, E. Castelli. Oba směry potom ve svém díle propojil Gabriel Marcel.

³ V duchu dialogu podle Sokrata, Platona a Sofistů, ve kterém nejde přednostně o skutečnost duchovního vztahu mezi Já a Ty, ale spíše o filosoficky prohloubené porozumění nějakému obsahu. Dialog v tomto smyslu považovali za něco, co se může lehce změnit v monolog, protože dialog v tomto pojetí může pouze negativně poukazovat svým věčným tázáním a zpochybňováním všeho daného, čímž z něj učiní pouhou představu či pojem. Naproti tomu dialogický princip poznání probíhá tak, že Já vychází ze sebe, vstupuje do rozhovoru, navazuje vztah ke skutečnosti, čili k Druhému, a tak zpětně i vztah k sobě samému.

⁴ Zejména prostřednictvím sporu, nebo cestou od logického rozporu k dialektickému smíření, nebo postupem aktualizace přijatého smyslu v rozhovoru s jeho tradicí.

k druhému člověku, pak celý jeho rozvrh světa bude touto ztrátou poznamenaný. Toto se odrazilo ve filosofii po první světové válce, ale ještě více se to prohloubilo po zážitku nacistických vyhlazovacích táborů a sovětských gulagů. Proto se po konci druhé světové války a pádu nacistické totality začal Emmanuel Lévinas zabývat etickým rozměrem vztahu Já a Ty, a ve svém myšlení přisoudil ještě větší význam Druhému a vyzdvihl osobní odpovědnost člověka.

2.1.1 Počátky filosofie dialogu

Myšlenky, které vedly ke vzniku filosofie dialogu ve 20. století, se pochopitelně nezačaly formulovat až v této době, ale určité náznaky se objevovaly již v době dřívější. Pro vznik myšlenky dialogu ve filosofii 20. století byl, jak jsem již napsala, zásadní problém Druhého, vyvolaný extrémním egocentrismem karteziánského principu filosofování. Proto se již ojedinele někteří novověcí filosofové od anglického empirismu až po husserlovskou fenomenologii začali snažit překročit monologické stanovisko descartovského Já a vyřešit otázku, jak myslící Já může poznat jiné myslící Já.

Úplné počáteční náznaky dialogického myšlení v novověku je možné pozorovat již u kritika novověkého racionalismu Friedricha Heinricha Jacobiho, když už okolo roku 1785 dospěl k závěru, že bez Ty je Já nemožné, nebo později u dialektika Johanna Gottlieba Fichteho, který přišel s myšlenkou, že vědomí jedince nutně doprovází vědomí Druhého, jinak není možné vědomí Ty. Další předznamenání dialogického myšlení se objevilo například u materialistického filosofa Ludwiga Feuerbacha, který považoval Ty za nutnou podmínku pro existenci Já a u existencialisty Sorena Kierkegaarda, který používal dialog jako filosofickou metodu a který rozlišoval rozdíl mezi vztahem k božskému Ty a vztahem k lidskému Ty.

Po těchto nesouvislých izolovaných úvahách se filosofie dialogického vztahu poprvé systematicky zformovala až ve 20. století, jako reakce na „výrazně nedialogickou zkušeností první světové války“⁵, v díle z roku 1919 *Náboženství rozumu z pramenů judaismu*⁶ novokantovce Hermanna Cohena, v roce 1921 nezávisle na sobě v knize *Slovo a duchovní realita*⁷ u Ferdinanda Ebnera a v knize *Hvězda vykoupení*⁸ u Franze Rosenzweiga, v roce 1923 v díle *Já a Ty*⁹ Martina Bubera, v roce 1927 v knize *Metafyzický deník* u Gabriela Marcela, na což ve 40. letech navázal Emmanuel Lévinas a další filosofové. Všechny tyto myslitele spojuje kladení důrazu na individuální svobodu, blízkost k biblické tradici¹⁰ a jejich úvahy vycházejí v úzkém vztahu z jejich vlastního života.

2.2 Dialog ve filosofii dialogu

Jak jsem naznačila výše, dialog¹¹ ve filosofii dialogu dostává nový význam. Vyjadřuje vztah, jehož smyslem je především uznání druhého člověka jako rovnocenného partnera. Dialogický vztah nepředjímá a nenahrazuje roli a přínos Druhého, protože pokud má Druhý zůstat

⁵ POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*.

⁶ *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*

⁷ *Das Wort und die geistige Realitäten*

⁸ *Der Stern der Erlösung*

⁹ *Ich und Du*

¹⁰ Filozofové dialogu měli většinou blíže k judaismu, i když většinová společnost, na kterou reagovali, byla křesťanská, proto se snažili propojit filosofii s židovsko-křesťanskou spiritualitou, což byl přesně obrácený postup oproti tomu, o co se pokoušeli filozofové celý středověk a i následující období, když vkládali základní prvky křesťanské spirituality do převzatého antického myšlení. Díky tomu také měli se svou filosofii u křesťanské společnosti značný úspěch.

¹¹ Kapitulu *Dialog ve filosofii dialogu* srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*.; POLÁKOVÁ, Jolana. *Několik poznámek ke smyslu dialogu*.; THURNHER, Rainher et al. *Filosofie 19. a 20. století III*.

Druhým, musí být tento vztah vzájemností. Jinak by byl Druhý redukován na pouhý objekt, řečeno slovy Martina Bubera, do sféry říše Ono.

2.2.1 Vztah k transcenci

Pro dialog je také velmi důležitý vztah k transcenci, který filosofii od základů proměňuje. Dialog totiž zůstává jako jediná možnost komunikace tam, kde se nedaří Druhého pochopit, kde se nedaří zařadit Ty do téhož řádu, v němž je zařazeno Já, nebo alespoň najít přijatelnou souvislost mezi řádem Ty a řádem Já. Teprve v tuto chvíli se otevírá šance k čistému dialogu, který prolamuje meze pouhého pochopení, a tím i transcence¹².

Transcendentní povaha dialogu nedovoluje vymýšlet smysl, ale umožňuje přijmout smysl, který naopak utváří a proměňuje člověka. Jeho zdrojem je nekonečno, které je možné zahlédnout v trhlinách pochopitelného řádu, přes nicotu a absurditu. V takovéto transcenci může existovat nepodmíněná otevřenost pro přijetí druhého do smyslu, který se týká obou, jak Já, tak Ty. Pokud si chce vzájemné působení Já a Ty udržet charakter dialogu, nesmí nic pokládat za samozřejmé, protože každý v tomto vztahu je jedinečný a nelze ho předpokládat a tím ho objektivizovat. Skutečný dialog přináší právě díky své schopnosti transcence bytostné potvrzení této jedinečnosti a zároveň vytváří vztahy, které jsou neomezeně otevřené, a proto stále tytéž v nekonečné mnohosti jedinečných dialogických setkání. Skrze

¹² Každé Já touží dospět k naplnění v osobním setkání plném lásky k Ty, což ale není možné v oblasti konečného, když každé lidské Ty je omezené a smrtelné, proto každý osobní lidský vztah vždy již předjímá setkání s božským Ty.

dialog se může každá lidská jedinečnost podílet na universální plnosti bytí¹³ a tak získává schopnost překonávat každou totalitu systémů¹⁴.

2.2.2 Dialogické poznání

Pokud jde o způsob poznávání, dialogická filosofie předpokládá, že samozřejmě jedině v dialogickém vztahu je možné se dobrat pravdy, ale pouze v případě, pokud Já dokáže mít úctu k Ty, jakožto k tomu, čemu nerozumí, a přesto nechce vystoupit ze vztahu k němu. V dialogickém poznání se Já dobrovolně vzdává své sebejistoty a podřizuje se neznámému. Takový způsob poznání neznámého nemá ve filosofii dialogu spekulativní povahu, protože je totálním rozhovorem a plnou identifikací s tím, co má být poznáno. O pravdivosti obsahu konkrétního vztahu ke skutečnosti tedy nerozhoduje hledisko objektivity, ale míra osobního rozhodnutí¹⁵ jednoho pro druhého.

2.2.3 Význam jazyka

V dialogu má své místo řeč a jazyk, které jsou médiem vztahu, protože řečí lze oslovit Druhého a navodit dialogický vztah. Přesto jazyk slouží vztahu pouze jako pomůcka, nakonec, je to jen systém znaků. Jazyk se v dialogu přizpůsobuje vztahovosti a nikdy obráceně. Právě díky dialogu může jazyk existovat, pokud by s ním nebyl v kontaktu, o svou existenci by přišel. Dialogický vztah je totiž schopen obsáhnout mnohem víc, než je možné sdělit pouze jazykem.

¹³ Dialogická plnost lidství má mnoho rozměrů: potvrzuje osobní lidskost v její celistvosti; umožňuje vytvořit tvořivé, vnitřně rozrůzněné my; připravuje lidské vztahy pro vztah k Bohu; udržuje dobré vztahy napříč kulturami; atd.

¹⁴ Transcendenci jsou uzavřeny jen určité struktury sebeabsolutizované lidské moci, v nichž je zpětná vazba jen podnětem k dokonalejšímu ovládní.

¹⁵ Základem míry osobního rozhodnutí je víra a důvěra.

2.2.4 Etický rozměr

Východiska filosofie dialogu lze odůvodněně považovat za základní principy etiky¹⁶, protože zakládají mravní snahu v nepodmíněné lásce k Ty a v úctě k jeho jinakosti. Když k tomu přidáme, že v dialogické filosofii Já může existovat a stále se utvářet jen díky existenci Ty, neboli tomu Druhému, který může být buď konkrétní člověk, nebo také Bůh, a vztah k Bohu má vyšší váhu než k člověku, pak Já automaticky musí zachovávat důstojnost Ty a starat se o jeho dobro. Já se plně soustřeďuje na Ty, bez ohledu na fakt, zda bude jeho snaha, láska a pomoc opěťovaná, jelikož dialogická etika nestanovuje žádná pravidla, ale přemýšlí, jak Druhému prokázat víc, než musí a než je její povinností. Tato dimenze dialogu je zdrojem síly nejen ke svobodě, ale i k odpovědnosti, protože Druhý je víc než jen svoboda Já. Já má za Druhého odpovědnost, což Já zavazuje k tomu, aby se o Druhého staralo dřív než o sebe samo.

2.3 Dva předchůdci Martina Bubera a Emmanuela Lévinase

Pokud budu vycházet z toho, že úplně nejdůležitějšími hlavními filosofy dialogu jsou kromě Martina Bubera a Emmanuela Lévinase ještě jejich dva předchůdci, Ferdinand Ebner a Franz Rosenzweig, považují za vhodné alespoň v základních rysech přiblížit jejich myšlenky, které v podstatě filosofii dialogu utvářely a formovaly.¹⁷

2.3.1 Ferdinand Ebner (18.1.1882-17.10.1931)

Ferdinand Ebner, ačkoli katolický učitel, měl skeptický postoj ke katolické církvi, ale přesto mu byl blízký pojem křesťanské kultury, což ho

¹⁶ Etikou se zabýval především Emmanuel Lévinas, který ji dokonce postavil před ontologii.

¹⁷ Kapitulu Dva předchůdci Martina Bubera a Emmanuela Lévinase srov. POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu.*; CORETH, Emerich et al. *Filosofie 20. století.*; THURNHER, Rainher et al. *Filosofie 19. a 20. století III.*

nakonec vedlo stále výrazněji k christologii. Jako první ve 20. století vyslovil základní myšlenky filosofie dialogu, kdy jeho chápání dialogu se mu stává ústředním tématem. Dialog pro něj představoval princip křesťanské zvěsti a nový způsob filosofování.

Základem dialogické filosofie bylo u Ferdinanda Ebnera existenciálně¹⁸ pojaté Já a jeho osamělost. Osamělost Já chápal jako důsledek svého odloučení od absolutního Ty, od Boha. Podle něj je v základech osamělosti Já ukryto živé dění slova, protože zde dochází k oslovování, v řeči se tu opakovaně obnovuje dialogický vztah, což viděl jako původnější realitu než uvědomující se sebevědomí zažité v moderním karteziánském myšlení. V tomto myšlení je realita totožná s představami Já, je vytvořená jen z myšlenky, tudíž Já svým způsobem skutečnou realitu nenachází¹⁹. Tento stav nazval snem o duchu a za probuzení považoval zjištění, že Já je duchovní realitou pouze díky tomu, že žije díky schopnosti člověka komunikovat řečí. Z toho vyplývá, že k probuzení nám pomáhá dialogický vztah, protože jen v rozhovoru se může projevit pravá skutečnost jako člověkem neovládatelná, nemanipulovatelná a nedisponovatelná milost. Vztah Já-Ty pokládal za zásadní zážitek, díky němuž lze porozumět veškeré skutečnosti²⁰.

Zkoumáním principu dialogu a jeho uplatnění v řeči dospěl Ferdinand Ebner k závěru, že teprve aktuálnost rozhovoru vytváří člověka, protože až v řeči se člověk stává sám sebou. A zároveň se v řeči vystavuje Druhému, který je díky své nedisponovatelnosti odolný vůči jakékoli myšlené totalitě ze strany Já. Teprve ve vztahu k Druhému se Já stává konkrétní skutečností. Já a Ty jsou ustaveni prostřednictvím slova. Já tedy existuje

¹⁸ Ferdinand Ebner se zpočátku inspiroval dílem Sorena Kierkegaarda.

¹⁹ Aby Já mohlo objevit Boha jako své Ty, které lze oslovovat řečí, musí se napřed vymanit z hluboce vžitého zvyku zaměňovat realitu s představami Já.

²⁰ Vztah k Bohu, a stejně tak k bližnímu, je pro Ferdinanda Ebnera v první řadě závažným existenciálním problémem.

díky řeči, a to vždy jako Ty nějakého jiného Já a v posledku božského Já. Zároveň ale božské Ty a lidské Ty chápe jako dvě naprosto nesrovnatelné hodnoty, přičemž konečnou platnost má pro něj vztah k Bohu a ne k člověku. Druhé lidské Já se může stát skutečným Ty teprve v Bohu a Boha je možné nalézt pouze jako Ty, a tudíž nemůže být hledán kdekoli mimo lidské Ty. Kvůli tomu řeč viděl jako duchovní fakt, který může existovat pouze jako vztah mezi Já a Ty, a zároveň Já a Ty jsou sami sebou jen ve vztahu, přitom ale tento vztah nebo slovo nemůže být bez Já ani Ty. Proto považoval za základní způsob lidské existence modlitbu. Člověk ke své existenci potřebuje dialog, i když dialogické setkání je vždy svobodným aktem. Pokud se Já právě nenachází v rozhovoru, změní se řečené v prázdné znaky.

Vztah k Druhému tedy vnímal Ferdinand Ebner také jako náboženský vztah²¹, jelikož řeč má i transcendentní povahu, protože svůj původ má v oslovení člověka Bohem²². Pouze ve vztahu k Bohu může člověk opravdu porozumět sám sobě. Prostředníkem takového vztahu je podle něj duch v křesťanském smyslu a konkrétním projevem tohoto vztahu jsou lidské vztahy. Pokud tedy člověk niterně prožívá vztah k Bohu, může potom pochopit i křesťanské Zjevení a „porozumět Ježíši Kristu jako Božímu Slovu, které nás povolává“²³. Vzhledem k tomu se ostře stavěl proti dokazování Boha, na dokazování a definování Boha podle něj pochopitelně nelze použít racionální argumenty, protože dokázaný Bůh by se tak stal rozumově vynuceným a stvořeným z pouhé myšlenky, tedy neskutečný. Jenomže Bůh takový není, podle něj se dává člověku jako Slovo, které lze oslovit modlitbou.

²¹ Stejně jako Emmanuel Lévinas.

²² Podobně jako u Franze Rosenzweiga.

²³ POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*.

Své nejdůležitější myšlenky formuloval ve svém hlavním díle vydaném v roce 1921 pod názvem Slovo a duchovní skutečnosti: Pneumatologické fragmenty. Jeho filosofie měla velký vliv i na protestantskou teologii podobně jako například teologie Karla Bartha. Přesto jeho hlavní zásluhou zůstává, že ještě před Martinem Buberem nejvýrazněji přispěl ke vzniku základních myšlenek filosofie dialogu.

2.3.2 Franz Rosenzweig (25.12.1886-10.12.1929)

Franz Rosenzweig studoval krátce lékařskou fakultu, ale pak se zaměřil na historii a filosofii²⁴. Jako asimilovaný Žid uvažoval o tom, že by se nechal pokřtít, když už je součástí křesťanské kultury, ale nakonec to neučinil, protože zjistil, že jako člen vyvoleného národa už nepotřebuje žádnou další zprostředkující cestu k Bohu²⁵.

Po zkušenosti první světové války opustil Franz Rosenzweig dosavadní filosofii spekulativně chápané skutečnosti, která převádí to, co se jeví, na celek, v němž se ztrácí všechny rozdíly a individualita²⁶, a rozvrhnul nový filosofický systém inspirovaný ústředními biblickými motivy, který upřednostňuje filosofii otevřenou osobní řeči a dialogické poznání prostřednictvím rozhovoru v čase. V něm totiž oddělené skutečnosti vstupují do vztahů a v něm si mohou naslouchat a oslovovat se. Ve chvíli, kdy je lidské Já osloveno jménem, vstupuje do vztahu. Navíc pokud je člověk osloven Bohem, stává se z lidského Já Ty.

Franz Rosenzweig velmi usiloval o vzájemnou nepřevoditelnost světa, člověka a Boha, protože základ veškeré pravé zkušenosti viděl v jejich různém bytí a v tom, že myslící jedinec nemůže sám sebe překonat žádnou

²⁴ Byl uznávaným odborníkem na filosofii Georga Wilhelma Friedricha Hegela.

²⁵ V mnoha aspektech je proto ke křesťanství mnohem otevřenější než například Martin Buber a hlavně Emmanuel Lévinas. Také se pokoušel o usmíření Židů a křesťanů.

²⁶ Touto problematikou se bude později zabývat Emmanuel Lévinas.

myšlenou totalitou²⁷. Já, coby soukromý jedinec, se jménem a příjmením, je stále tady, i když se absolutní myšlenka definitivně identifikovala sama se sebou. Proto po konci filosofie²⁸ identity přichází filosofie difference, jakožto filosofie individuality, originální zkušenosti a otevřeného času. Bytí je pro Franze Rosenzweiga časovostí vztaženou k věčnosti²⁹. Stvoření je podle něj důvodem různosti mezi Bohem, světem a člověkem, a je zároveň důvodem, proč se svět nikdy nemůže stát lidskou představou a proč člověk nikdy nemůže být pohlcen světem a zároveň proč stvoření zabraňuje snahám sjednocovat jedno s druhým.

Právě kvůli hrůze války propojoval Franz Rosenzweig filosofii s teologií, kdy zásadní význam pro něj mělo Zjevení, které jakožto projev Boží lásky vyzývá člověka k odpovědi, a které člověku umožňuje vztah ke skutečnosti a tím ho činí skutečným, a které má tudíž zásadní vztah k samotné možnosti dialogu. Jinými slovy je Boží zjevení předpokladem dialogické situace, které chápe ve vzájemném vztahu s přítomností³⁰. Zjevením je jedinec potvrzen ve své individualitě tím, když je bezpodmínečně osloven, a tímto oslovením zároveň podnícen k láskyplné odpovědi, čímž je povolán k dialogicky vedenému životu. Pokud toto povolání přijme, znamená to, že spolupracuje na vykoupení, když vede svůj život směrem k budoucnosti, v níž ten, který je Věčný, bude jedním a vším. Symbolem této budoucnosti je Davidova hvězda, vytvořená dvěma trojúhelníky, jejichž vrcholy tvoří u jednoho trojúhelníku různost: Bůh, svět, člověk a u druhého dějiny: stvoření, zjevení, vykoupení. Tato věčnost překonává v dějinách nepřekonatelné rozdíly mezi pohanstvím, židovstvím a křesťanstvím.

²⁷ Například strach ze smrti nepřekoná žádným univerzálním systémem.

²⁸ Zde souhlasí s pojetím konce filosofie podle Georga Wilhelma Friedricha Hegela.

²⁹ Na rozdíl od Heideggerova pojetí, který vztah k věčnosti uzávorkoval.

³⁰ Filosofie Franze Rosenzweiga poskytuje prostor osobním zkušenostním vztahům s Druhými, se světem a s Bohem, který přijímá časovou podmíněnost svého myšlení, svou smrtelnost a svou odpovědnost.

Franz Rosenzweig vydal v roce 1920 dílo Hegel a stát, ve kterém kritizoval myšlenku o bezvýznamnosti jednotlivce pro celek, a v roce 1921 vyšlo jeho nejvýznamnější dílo Hvězda vykoupení, ve kterém shrnuje své nejdůležitější myšlenky. Od roku 1924 se společně s Martinem Buberem věnoval překladu Starého zákona do němčiny a v roce 1925 vydal pod názvem Nové myšlení dodatečné poznámky k Hvězdě vykoupení. Také pracoval v židovském ústavu pro vzdělávání dospělých, rovněž společně s Martinem Buberem, ve Frankfurtu nad Mohanem. I přes svalové ochrnutí³¹, které mu bránilo mluvit i psát, se s pomocí své ženy a speciálního přístroje se mohl vyjadřovat, a až do své smrti se mohl věnovat práci.

³¹ Pravděpodobně trpěl roztroušenou sklerózou.

3 ZÁKLADNÍ MYŠLENKY MARTINA BUBERA

Martin Buber patří nepochybně mezi nejuznávanější myslitele našeho století, který ve svém díle skvělým způsobem skloubil židovskou tradici a evropské filosofické myšlení. Byl filosofem náboženství a dialogu, překladatelem bible, zasazoval se o poklidné soužití Židů a Arabů v Palestině.

Svou filosofií dialogu žil. Respektoval jinakosti bližních, zejména to lze pozorovat v přístupu k soužití kultur i v přístupu k Bohu. Byl velmi tolerantní k čemukoli, kromě fundamentalismu. Jeho židovství bylo výsledkem zkoumání různých alternativ, proto je z jeho myšlení patrné pochopení i pro nežidovské přístupy k Bohu, a z jeho díla není znát typicky židovské chápání světa a Boha.

3.1 Život Martina Bubera

Martin Buber³² se narodil 8. února 1878 ve Vídni. Když mu byly tři roky, jeho rodiče se rozešli a začali ho vychovávat prarodiče z otcovy strany, Salomon a Adéla Buberovi. Salomon Buber byl bohatým obchodníkem, ředitelem dvou bank ve Lvově a majitel fosforových dolů a zároveň velký učenec své doby. Studoval zvláště midraše, biblické výklady Tóry, a psal k nim aktualizované komentáře. Byl dokonalým znalcem hebrejštiny, kterou ovládal slovem i písmem. S matkou se od té doby Martin Buber již nevídal a celoživotně trpěl její nepřítomností, s otcem se vídal příležitostně³³.

³² Kapitola Život Martina Bubera srov. BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II: G. Scholem, M. Buber, E. Bloch.* s. 196-205; CORETH, Emerich et al. *Filosofie 20. století.* s. 44-47; HELLER, Jan. Úvodem. In: BUBER, Martin. *Já a Ty.*

³³ Potkával ho, když navštívil své rodiče ve Lvově, od deseti let k němu jezdil na prázdniny do Bukoviny v Podkarpatské Rusi, od svých 14 let s ním v Bukovině žil.

Ve Lvově navštěvoval polské gymnázium a po maturitě v roce 1896 odešel studovat na univerzitu do Vídně, v letech 1897-1899 studoval v Lipsku a od roku 1899 v Curychu. Zde se věnoval filosofii, filologii, literatuře a dějinám umění. Také se tady seznámil se zakladatelem sionismu Theodorem Herzlem³⁴ a stal se členem sionistického hnutí. V Curychu také poznal svou manželku Paulu Winklerovou, která pod pseudonymem Georg Munk psala verše a romány. Přestože byla křesťanka, aby se mohli vzít, konvertovala k judaismu a celý život se výborně doplňovali. Měli spolu dvě děti, syna Rafaela a dceru Evu.

Roku 1899 byl delegátem na třetím sionistickém kongresu v Basileji, kde popsal svou představu sionismu, jako více než politického hnutí spíše jako proudu podmaňujícího si veškerý židovský lid a proměňujícího jeho ducha a kulturu. Na pátém sionistickém kongresu v Basileji v roce 1901 stál v čele demokratické frakce, která se postavila proti založení židovského státu v Keni, a naopak požadovala přesídlení do Palestiny. V roce 1902 založil s přáteli Židovské nakladatelství, které vydávalo několik časopisů³⁵, a sám v něm také pracoval a zamýšlel se nad židovskou tradicí. V roce 1904 promoval ve Vídni prací Příspěvky k dějinám problému individuace³⁶.

Mezi lety 1904-1912 se intenzivně zabýval židovskou mystikou a přikláněl se k chasidismu³⁷. V tomto období napsal Příběh rabbiho

³⁴ Oba muži však měli různé názory na směřování sionismu, Theodor Herzl kladl důraz na politickou stránku hnutí, toužil založit samostatný židovský stát, kdežto Martinu Buberovi šlo o židovské náboženství a kulturu.

³⁵ Martin Buber tehdy vydával různé židovské časopisy (například Svět - Die Welt, Žid - der Jude až od roku 1916, a jiné), z nichž je obzvláště významný časopis Stvoření (Die Kreatur), protože byl prvním interkonfesioním (židovsko-křesťanským) periodikem.

³⁶ Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems

³⁷ Chasidismus je lidové hnutí východoevropských Židů, které vzniklo v první polovině 18. století. V jeho středu stála mystika každodenních aktivit, modlitba, optimismus, pokora a láska k bližnímu. Požadoval prostou víru a zbožnost v protikladu k intelektuálnímu talmudskému výkladu judaismu. Martin Buber se s chasidismem seznámil v dětství v Bukovině, v době, kdy už jen skomíral.

Nachmana³⁸, Legendu o Baal-šemovi³⁹ a dalších třináct prací o chasidismu⁴⁰. Současně vydal několik prací z oblasti náboženské filosofie⁴¹, spisy o čínské náboženské filosofii⁴² a o původu židovství⁴³.

Po roce 1913 se však zaměřil na otázku mezilidských vztahů. Poprvé se jeho zájem o mezilidské vztahy projevil ve spise Daniel – Hovory o uskutečnění⁴⁴, kde se odráží zkušenost první světové války⁴⁵. V roce 1919 sepsal první koncept svého pozdějšího stěžejního díla Já a Ty⁴⁶ a začal spolupracovat s Židovským vyučovacím domem⁴⁷ ve Frankfurtu nad Mohanem. Já a Ty⁴⁸ ale definitivně dopracovával až v roce 1922 a roku 1923 bylo vydáno. Jako reakce na Já a Ty mu bylo nabídnuto místo nejprve externího spolupracovníka na frankfurtské univerzitě, aby vyučoval religionistiku, a od roku 1930 zde působil již jako honorární profesor.

³⁸ Geschichte des Rabbi Nachman (vydaný roku 1906)

³⁹ Legende des Baalaschem (vydaná roku 1908)

⁴⁰ Například Ze života Chasidů (Vom Leben der Chasidim, vyšlo roku 1908), Židovská mystika (Juedische Mystik, vyšla roku 1909)

⁴¹ Extatická vyznání (Ekstatische Konfessionen)

⁴² Řeči a podobenství Čuang Ce (Reden und Gleichnisse des Tschuang Tse), Učení o Tao (Die Lehre vom Tao), atd.

⁴³ Tři řeči o židovství (Drei Reden uber das Judentum) vyšly roku 1911 a O duchu judaismu (Vom Geist des Judentums), což byl soubor přednášek, které od roku 1909 pořádal v Praze, vyšel roku 1916.

⁴⁴ Daniel – Gespräche von der Verwicklung

⁴⁵ Ve svém „mysticko-chasidském období“ byl Martin Buber částečně ovlivněn všeobecným názorem, že se lidstvo přirozenou cestou vyvine na úroveň, kde se bude lidské a božské dotýkat. První světová válka však otřásla touto optimistickou nadějí a druhá světová válka pak tuto naději definitivně pohřbila. Přitom první světové války se Martin Buber aktivně neúčastnil, v době jejího začátku mu bylo už 36 let, proto byl vojenské povinnosti zproštěn. Přesto samozřejmě její vliv pocítil.

⁴⁶ V této době dokončil své hlavní filosofické dílo Hvězda vykoupení Franz Rosenzweig, Martin Buber ho však údajně až do dokončení Já a Ty nečetl.

⁴⁷ Judisches Lehrhaus založil roku 1919 Nehemia Nobel a Martin Buber s ním spolupracoval až do roku 1938, kdy emigroval do Palestiny. Dal si za cíl vzdělávat poněmčelé Židy v židovství.

⁴⁸ Ich und Du

Od poloviny 20. let 20. století pro něj začalo období, kdy se věnoval převážně práci s biblí, když ho nakladatel Lambert Schneider požádal o nový překlad Starého zákona do němčiny. Od roku 1925 na něm pracoval společně s Franzem Rosenzweigem⁴⁹. Jejich společný překlad však není překladem v pravém slova smyslu, protože se snažili co nejpřesněji zachytit ducha hebrejské předlohy. Přesto se jedná o velkolepé, i když velmi osobité dílo, které vystihuje originální text zcela jedinečným způsobem a nemá v jiném moderním jazyce obdoby. V roce 1934 vyšel spis Písmo a jeho poněmčení – překlad do němčiny⁵⁰, obsahující vysvětlující články obou autorů překladu, kde popisovali a zdůvodňovali svou práci na překladu. Vlastní překlad vyšel nejprve v patnácti svazcích v roce 1937 a v upravené podobě ve čtyřech svazcích roku 1962. Práce s biblí se odrazila i v jeho další tvorbě. V roce 1932 vydal Boží Království⁵¹ a Rozhovor⁵², ve kterém opět řešil dialogické problémy.

Když se ve 30. letech 20. století změnila politická situace a k moci se dostal hitlerovský nacismus, začali být Židé stále více pronásledováni. Proto se Martin Buber preventivně vzdal své čestné profesury na frankfurtské univerzitě, čímž předešel potupnému propuštění. V této době patřil k hlavním představitelům německých Židů. Zorganizoval odpor proti persekucím režimu ve dvou formách, které jediné považoval za realizovatelné, a to formou židovsko-křesťanského dialogu a vzděláváním německých Židů. V rámci tohoto duchovního odporu proti nacismu spoluzaložil Organizaci pro židovské vzdělávání dospělých a Zprostředkovatelnu pro židovské vzdělávání dospělých⁵³, kterou sám vedl.

⁴⁹ Na tomto překladu pracoval Martin Buber společně s Franzem Rosenzweigem až do jeho smrti v roce 1929. Martin Buber potom (od proroka Izaiáše) v započaté práci pokračoval a překlad Starého zákona dokončil sám.

⁵⁰ Die Schrift und ihre Verdeutschung

⁵¹ Königtum Gottes

⁵² Zwiesprache

⁵³ Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung

Současně přednášel po židovských náboženských obcích o duchovních základech židovské kultury a tradice a pořádal různé biblické kurzy. Díky těmto přednáškám a kurzům sepsal dílo *Boj o Izrael*⁵⁴. V únoru 1935 mu však byla režimem zakázána veškerá veřejná činnost a od září 1935 byl s ostatními Židy zbaven veškerých práv. Přesto mu ještě roku 1936 vyšla *Otázka pro jednotlivce; Hodina poznání*⁵⁵, roku 1937 překlad bible a sborník k jeho šedesátinám, které měl v únoru 1938. V Německu zůstal co možná nejdéle, ale v březnu 1938 emigroval do Palestiny.

V Evropě byl velmi uznávaný, ale v Jeruzalémě příliš oblíbený nebyl. Bylo to dáno tím, že díky dialogickým snahám byl populární u křesťanů, ale hlavní kritiku si zde vysloužil za celoživotní propagaci společného soužití Židů a Arabů v Palestině jako společném státě, což se těm, kterých se to přímo týkalo, nelíbilo. V Jeruzalémě začal vyučovat na univerzitě sociální filosofii a začal psát především hebrejsky⁵⁶. Publikoval převážně v novinách *Davar* (Slovo), kde také v roce 1941 vycházel na pokračování román z chasidského prostředí *Gog a Magog*. Hebrejsky také napsal knihy *Chasidské poselství a Mojžíš*, které vyšly v roce 1945 a *Chasidská vyprávění z roku 1946*. Stále se zabýval vnitřními lidskými záležitostmi a napsal *Problém člověka*⁵⁷ a v roce 1949 založil seminář pro vzdělávání dospělých v Jeruzalémě. V roce 1950 vydal díla *Víra proroků*⁵⁸ a *Dva druhy víry*⁵⁹.

Roku 1951 byl oceněn prestižní Goethovou cenou v Hamburku a strávil nějaký čas přednášením v Americe, v roce 1952 se vrátil zpět do Jeruzaléma a roku 1953 obdržel Mírovou cenu německého knižního trhu ve Frankfurtu, kde také přednesl referát *Opravdový rozhovor a možnosti*

⁵⁴ *Kampf um Israel*, vyšel 1934

⁵⁵ *Die Frage an den Einzelnen; die Stunde der Erkenntnis*

⁵⁶ Moderní hebrejštinu zvládal v krátkém čase výborně a vyjadřoval se v ní jako v němčině.

⁵⁷ *Das Problem des Menschen*

⁵⁸ *Der Glaube der Propheten*

⁵⁹ *Zwei Glaubensweisen*

míru⁶⁰. V roce 1956 cestoval po Evropě a přednášel a o rok později opět po Americe. Kvůli brzkému návratu do Německa čelil kritice Izraele, že se chová, jako kdyby snad nacismus zásadně nezměnil jeho život a myšlení⁶¹.

V posledních letech svého života pracoval na svých sebraných spisech⁶², které vyšly ve třech svazcích v letech 1962-1964 a dokončoval revizi překladu bible, která vyšla roku 1962. V roce 1963 dostal nizozemskou cenu Erasma Rotterdamského a v roce 1964 čestný doktorát univerzity v Heidelbergu. Zemřel v Jeruzalémě 13. června 1965 po vleklých potížích s ledvinami v kombinaci se zlomeninou krčku stehenní kosti.

⁶⁰ Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens

⁶¹ Filozofové se s tím, že Bůh připustil válečné a totalitní hrůzy vyrovnávali různě. Martina Buber ani tak netrápil problém toho, že by Bůh k lidské svévoli mlčel, ale snažil se filosofům zabránit v jejich sklonech zbavovat Boha veškeré skutečnosti a moci. Rozhodně nesouhlasil s výrokem Friedricha Wilhelma Nietzscheho, že Bůh je mrtev. Zastával spíše názor, že je zastíněn, protože člověk ztrácí schopnost zmocnit se skutečnosti, která je na něm nezávislá a navázat s ní vztah. Zastínění Boha přičítal filosofii od svého počátku, protože napřed Boha definovala jako neomezeno, později bylo intelektuálním procesem ztotožněno s lidským duchem, až se nakonec všechno, včetně existence druhého, rozplynulo v subjektivitě. Filosofie dopustila, aby si člověk přisvojil vládu nad světem a zapomněl na Boha. Také předpokládal, že průměrný Němec za nacistický antisemitismus nemůže a příští generace se polepší. Stejně tak se stavěl například proti trestu smrti pro představitele předválečného a válečného německého totalitního režimu.

⁶² Martin Buber si své sebrané spisy sám redigoval. Uspořádal je jako přehledně strukturovaný celek, kdy z ústřední myšlenky dialogického principu přešel do biblické problematiky a do problematiky chasidské zbožnosti. Ostatní jsou pro něj spíš drobné odbočky, jako je to v případě problematiky sionismu či náboženských systémů. První díl Spisy k filosofii (Schriften zur Philosophie) obsahuje práce o dialogickém principu, o antropologii, o vztahu náboženství a filosofie, o různých náboženských proudech, o židovství, křesťanství, taoismu atd. a o politických problémech. Do druhého dílu Spisy k biblí (Schriften zur Bibel) zařadil díla o významných biblických postavách a pojmech, zprávy o zásadách překladu bible a drama o proroku Eliášovi. Třetí díl Spisy k chasidismu (Schriften zum Chassidismus) zahrnuje práce o židovské mystice a o životě chasidů, vyprávění o životě a díle slavných chasidských rabinů a příspěvky k chasidismu osobní povahy.

3.2 Angažovanost v sionistickém hnutí

Od doby, kdy se během studií v Curychu seznámil s Theodorem Herzlem, začal se sionismem⁶³ aktivně spolupracovat. Zúčastnil se několika kongresů, kde veřejně prezentoval své myšlenky, nicméně nikdy se nesžil s představou sionismu jako ryze politického hnutí. Vždy spíše upřednostňoval jeho funkci duchovně kulturní, která by posilovala židovskou identitu a seznamovala Židy s tradicemi a kulturou judaismu. Dokonce se zasloužil o založení demokratické frakce sionismu, za kterou na kongresu v Basileji v roce 1901 postavil proti založení židovského státu v Keni, a naopak požadoval přesídlení Židů do Palestiny. Pro tento případ také navrhl projekt židovské univerzity, který byl později přeložen do několika jazyků a po letech byl použit při založení Hebrejské univerzity v Jeruzalémě.

Právě kvůli rozdílným názorům na sionistické směřování se po roce 1904 přestal v tomto hnutí plně realizovat, v politickém ohledu se stáhl do ústraní, i když po zbytek života přeci jen jeho směřování ovlivňoval, a to zejména svou filosofií. Politicky se začal angažovat až v období rozdělení Palestiny. Od 30. let 20. století klesala mezi sionisty jeho popularita, jednak to bylo způsobeno tím, že propagoval odchod Židů do Palestiny, ale sám stále zůstával v Německu, a pak tím, že vzrůstala jeho obliba v křesťanském světě a neustále vybízel ke smíru, jak mezi Židy a křesťany, tak mezi Židy a Araby v Palestině.

Od roku 1909 přestal vnímat židovství jako pokrevní záležitost, ale tento národ definoval z jeho dějin. S náboženským uspořádáním spojil politickou samostatnost, která se tvořila teprve po odchodu z Egypta. Židovský národ vnímal jako neobyčejný, který by si přál podobné politické

⁶³ Kapitola angažovanost v sionistickém hnutí srov. BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II: G. Scholem, M. Buber, E. Bloch.* s. 199-200; 278-286

uspořádání jako jiné národy, ale zároveň si chce uchovat pocit výlučnosti. Jelikož si dlouhodobě uvědomoval naléhavost problému palestinského soužití mezi Židy a Araby, snažil se vymyslet optimální řešení pro obě strany. Proto vůči národu postavil stát. Tímto uznal, že Izrael patří dvěma národům, které musí najít způsob jak společně žít⁶⁴ a rozhodně nesouhlasil, že by Židé měli historické právo na dané území. Po roce 1942 se zasazoval o řešení v podobě federálního státu obou národů.

V souvislosti s antisemitismem vyhroceným před druhou světovou válkou a během ní, přijala Palestina mnoho židovských uprchlíků, kteří zde nechtěli prohlubovat své židovské kořeny, ale pouze najít bezpečný úkryt v zemi, se kterou nemají nic společného. Jenomže soužití s původními obyvateli, kteří museli přistěhovalce nutně přijmout, nebylo tak jednoduché, jak si Martin Buber představoval. Přehodnotil cíl přenést do Palestiny západní svět a začal podněcovat porozumění mezi národy.

Po druhé světové válce se účastnil diskusí o budoucím státu Izrael a byl proti rozdělení Palestiny na arabskou Palestinu a židovský Izrael, který byl vyhlášen 14. května 1948. Hned druhý den pak napadla Palestina Izrael a propukla mezi oběma novými státy válka. Z toho byl v šoku a musel uznat, že se rozpadl jeho celoživotní sen. Nechápal, že Židé dokázali obětovat poselství předků povrchnosti dobyvačného ducha. Přesto myšlenku nadnárodní Palestiny určené nejenom Židům, ale celému lidstvu prosazoval až dokonce života.

⁶⁴ Oproti Martinovi Buberovi jsou Hermann Cohen a Franz Rosenzweig mnohem méně tolerantní v otázce soužití Židů s jinými národy.

3.3 Překlad bible

Když byl v roce 1924 požádán o překlad⁶⁵ Starého zákona do němčiny, vyžádal si jako spolupracovníka Franze Rosenzweiga. Hned zpočátku se ale potýkali s problémem, zda překlad z hebrejštiny do jiného jazyka nezničí náboženskou úctu originálu. Jestli se v překladu příliš neprojeví jiný kulturní a náboženský svět. Nakonec ale došli k závěru, že toto riziko je upozaděno nutností zabránit zapomnění, které by mohla způsobit ztráta znalosti hebrejštiny moderními Židy. Aby židovská víra nevytizela uprostřed ostatních národů. Ostatně z podobného důvodu byla sepsána ústně tradovaná Tóra v době Ezdrášově. Přesto je možná také určitým záměrem tohoto překladu touha překonat překlad Martina Luthera, který ve svém díle do té doby nepřekonaně propojil biblický jazyk s němčinou.

V tomto případě se nejednalo o překlad v pravém slova smyslu, protože se autoři snažili co nejpřesněji zachytit ducha hebrejské předlohy. Každé jedno hebrejské slovo překládali pokud možno vždy jedním německým slovem nebo alespoň odvozeninou ze stejného slovního kořene. Zejména Franz Rosenzweig projevil úžasnou schopnost přenést do němčiny i hebrejské obraty, které němčina neznala, čímž vzniklo plno novotvarů a neobvyklých vazeb. Domnívám se, že velkou motivací k takto pojatému překládacímu úsilí byla i dobová situace německých Židů, kteří prakticky neovládali biblickou hebrejštinu, nebo alespoň ne do té míry, aby byli schopni číst hebrejskou bibli, ale byli odkázáni pouze na překlad Martina Luthera, ovlivněný křesťanskou teologií⁶⁶.

⁶⁵ Kapitola Překlad bible srov. BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II: G. Scholem, M. Buber, E. Bloch*. s. 212-249 a HELLER, Jan. Úvodem. In: BUBER, Martin. *Já a Ty*.

⁶⁶ Tomuto překladu také Franz Rosenzweig s Martinem Buberem vytýkali, že je z něj nedostatečným způsobem cítit původní text hebrejské předlohy, protože na rozdíl od nich nebyl schopen v hebrejštině myslet.

Text není doplněn tradičními komentáři, protože sám je zároveň i výkladem, aby lépe vyhovoval nárokům moderního člověka. Celkem originálním způsobem vyřešili problém překladu Božího jména, rozhodli se totiž nevyužít zavedeného opisu Pán, Bůh nebo Věčný, ale zastoupili ho vždy zájmenem. Výsledkem letité překladatelské činnosti byla skutečnost, že se jim podařilo podnítit čtenáře k tomu, aby svou pozornost přizpůsobili složitostem textu a že z textu je cítit archaismus originálu a jeho původní vypovídání. Toto ještě podpořili rozčleněním textu na dechové jednotky, jako v originále, které vybízí čtenáře, aby četl nahlas a tím navázal s Bohem dialog.

Spousta materiálů, které provázely práci na překladu, vyšla v souboru *Písmo a jeho poněmčení*⁶⁷. Vysvětlili zde například, proč nezvolili pro překlad obvyklejší termín *Übersetzung* nebo *Übertragung* (který je výrazem pro překlad, i volněji pojatý), popsali záměry, které sledovali, průběh realizace, vylicili rizika, která poněmčení originálu přináší a obhajovali zvolené výrazy a řešení. Nicméně překlad byl i kritizován, a to jednak za to, že místo Božího jména používá důsledně zájmena a pak také proto, že se v něm odráží dobové problémy Německa a pojetí setkání ve filosofii dialogu Martina Bubera.

3.4 Chápání judaismu

Od dětství žil Martin Buber v rodině praktikující judaismus⁶⁸, studoval hebrejskou bibli a účastnil se aktivně náboženského života. Později v dětství, se v Podkarpatské Rusi u otce seznámil s chasidismem, který ho významně ovlivnil v jeho chápání judaismu. Proto jeho pojetí judaismu

⁶⁷ *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, vyšel roku 1936

⁶⁸ Kapitola Chápání judaismu srov. BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II: G. Scholem, M. Buber, E. Bloch.* s. 206-212; 249-268 a HELLER, Jan. Úvodem. In: BUBER, Martin. *Já a Ty.*

vycházelo určitým způsobem ze studia židovských dějin a bible a současně bylo silně ovlivněno chasidským přístupem k víře.

Domníval se, že tradice není pouhým zákonem přenášeným z generace na generaci, ale vnímal ji jako svobodu, ze které se snadno může stát zvyk, čemuž je třeba předejít. Tomu pomohl i jeho názor, že původní význam slova Tóra není zákon, ale příkázání, poučení, rozkaz⁶⁹. A každý člověk ji může naplňovat jedinečně ve své individualitě, svébytným způsobem svého života.⁷⁰ Tím dal jasně najevo, že neuznává v judaismu žádné intelektuální rabínské dodatky z doby exilu a pozdější. Vycházel z toho, že biblický text byl tvořen po mnoho generací, které ho různě doplňovaly, uznával ale pouze prapůvodní základ, vyjádření mýtu v ústně předávané tradici, ke kterému se lze dopracovat postupným odebíráním dodatků, vrstvu po vrstvě, na základě jazykových a stylistických kritérií. Bibli považoval za živé oslovení, proto je podle něj třeba číst si ji hlasitě, aby byla slyšena, a stala se tak prostorem k rozhovoru s Bohem.

Také nesouhlasil s některými názory, že doba strávená v exilu je nutnou podmínkou pro vykoupení. Naopak byl přesvědčen, že rozptýlení mezi národy prakticky neumožňuje judaismus realizovat. Zároveň na exilu kritizoval proměnu judaismu, kterou za tu dobu ve vyhnanství prošel, když se snažil obsáhnout všechno nové v intelektuálním životě doby. Židé podle Martina Bubera nesmí připustit, aby moderní doba pohltila Boha, Bůh není překážkou, ale přesahuje vše, i moderní dobu. Nelze ho proto vtěsňovat do svévolně směřovaného života. Trval také na tom, že budoucnost vlastního lidu se musí stát osobním úkolem každého Žida.

⁶⁹ Zákon vidí jako objektivizovanou výzvu, která směřuje do světa předmětů a za příkázání považuje událost, kterou je člověk bezprostředně oslovován, což vede ke světu vztahu. Podrobněji se těmto světům budu věnovat v kapitole Setkání.

⁷⁰ Podobně jako je to s nepřenositelností smyslu, o kterém se ještě zmíním v kapitole Bůh a zjevení. Ani příkázání ani smysl „nemůže na sebe vzít podobu obecně platného a obecně přijatelného vědění, nelze ani jeho osvědčování tradovat jako platnou povinnost“ (Buber, Martin. *Já a Ty*, s. 138).

Judaismus více než jako dogma, vnímal jako osobní zkušenost, proto se velmi stavěl proti ortodoxnímu judaismu, ale jinak byl velmi tolerantní téměř ke všemu (po válce uznal, že většina Němců za hrůzy nemůže, nehaněl křesťanství, smířoval Židy s Araby, a podobně).

Vliv chasidismu na jeho dílo je patrný až do první světové války, potom už ho zastínil jeho dialogický princip, ale na jeho zbožnost měl vliv po celý život. Díky filosofii dialogu pochopil chasidismus jako možnost přímého setkání s věčným Ty. S chasidismem se seznámil v době, kdy v Podkarpatské Rusi přežívaly již jen jeho zbytky, přesto na něj udělal velký dojem a snažil se ho zpřístupnit západnímu světu a inspirovat jím židovskou víru.

Ve svých Chasidských vyprávěních chasidismus osvětloval na příbězích o jeho významných osobnostech, které jakoby zasazuje do přítomnosti, s nečekanými závěry. „Vyprávění je však více než zrcadlení: přežívá v něm svatá esence, o níž svědčí. Zázrak, o němž hovoří, nabývá znovu moci. Někdejší síla se rozrůstá v živém slově a v dalších pokoleních.“⁷¹ Zařadil do nich prvky, které pro pochopení chasidismu považoval za zásadní, zejména z oblasti každodenního života. Zároveň je sestavoval tak, aby si z nich mohl čtenář vzít mravní příklad. Ukazoval zde takový vztah ke světu, ve kterém je povinností každého žít v porozumění s Bohem.

Důležitým pojmem chasidského učení byl pro Martina Bubera úmysl. Úmysl definoval jako paprsek Boží milosti, který se vyskytuje v každém člověku a označuje vykoupení, ke kterému každý definitivně směřuje. Úkolem člověka není jen čekat, ale má sám přispívat k nápravě světa a vykoupení, protože je časově i prostorově omezený. Pro chasidismus je každá lidská duše „součástí Božího stvoření, které se má působením člověka stát královstvím Božím, proto není dán žádné duši cíl v ní samé, v jejím vlastním spasení. Samozřejmě každá se má poznávat, očišťovat, zdokonalovat, ale ne

⁷¹ BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. s. 5

kvůli sobě ani své nebeské blaženosti, nýbrž pro dílo, které má uskutečnit na Božím světě. Má zapomenout na sebe a myslet na svět.⁷² A ještě má být člověk pokorný, aby Mesiáš nemusel kvůli stávající nedokonalosti světa odkládat svůj příchod a stále potírat pýchu. „Pýcha bude vykoupena jenom tehdy, až se skloní před pokorou, a teprve potom může být svět spasen.“⁷³ Toho nejlépe každý dosáhne tehdy, pokud nebude dobré skutky konat z předepsané povinnosti nebo lítosti, ale z lásky, společným životem s ostatními.

V knize *Cesta člověka podle chasidského učení* popsal hlavní složky chasidismu, které ho inspirovaly. Nejdůležitější byl požadavek, aby se jedinec byl v každém okamžiku schopen vrátit se sám k sobě. Každý totiž přistupuje k Bohu odlišným způsobem, protože každý je jedinečný a cestu k Bohu nachází každý poznáním sama sebe. „Všichni lidé mají k Bohu přístup, avšak každý jiný. Právě v odlišnosti lidí, v rozdílnosti jejich vlastností tkví velká příležitost pro lidské pokolení. Boží všeobsáhlost se vyjevuje skrze nekonečné množství cest, které k Němu vedou, a každá z nich je člověku otevřena.“⁷⁴ Sice je každý sám sobě východiskem, ale cíl si už podle Martina Bubera jednotlivec určit nemůže. Cokoli ve vši svatosti udělá člověk tady a teď, není o nic méně důležité, než život v nadcházejícím světě. „Avšak povahu toho, co má a smí dělat právě tento člověk, a nikdo jiný, může poznat jen on sám ze sebe. A jak bylo řečeno, když někdo přihlíží, kam až to dotáhl ten druhý a snaží se ho napodobit, může jen zbloudit, neboť mu tím uniká to, k čemu je povolán právě on.“⁷⁵ Další inspirací byla kritika všeho nebiblického, nepůvodního, zejména rabínské učení. Také zde potlačil židovské oddělení tohoto světa a nastávajícího, protože chasidismus nechává oba světy

⁷² BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení.*, nečíslováno

⁷³ BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení.*, nečíslováno

⁷⁴ BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení.*, nečíslováno

⁷⁵ BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení.*, nečíslováno

navzájem prolínat jako dvě vrstvy téže skutečnosti, takže se tu poněkud ztrácí očekávání spásy.

Podářilo se mu sice chasidismus oživit, ale jeho výklad byl kritizovaný, protože je hodně osobní, nepoužil k němu vědecké metody, neodkazuje k pramenům, nenapsal celkový výklad chasidské teologie a je v něm patrná inspirovanost vlastní filosofií, takže vyvolává dojem, že se jedná pouze o lidové hnutí.

3.5 Dvě pojetí víry

Martin Buber byl přesvědčen, že skutečným způsobem poznání Boha může být jen víra⁷⁶, kterou chápal jako dialog mezi člověkem a ve světě se zjevujícím Bohem. Rozlišoval dva způsoby víry, které popsal v pojednání *Dvě cesty víry*⁷⁷. První způsob je židovská víra (emuna), která označuje důvěřování⁷⁸ a věrnost Bohu. Druhým způsobem je křesťanská víra (pistis), kterou označuje uznání pravdivosti výpovědi o Bohu⁷⁹.

Podle Martina Bubera je židovská, starozákonní, víra živá a vytváří společenství. I Ježíšovu víru považoval za židovskou, protože Ježíše pokládal za Žida, který důkladně studoval původní text Písma a objevil v něm původní záměr zjevení. V židovské víře viděl prazážitek židovství, ale křesťanská víra podle něj vznikla až na základě řeckého myšlení po ukřižování a připojila se k židovskému způsobu víry. Jenže jádrem víry průměrného křesťana není

⁷⁶ Kapitulu *Dvoji pojetí víry* srov. FLUSSER, David. *Esejské dobrodružství*. s. 153-192.

⁷⁷ *Zwei Glaubenswege*

⁷⁸ Smysl důvěry spatřoval v duchu chasidismu tak, že Bůh přebývá tam, kam mu člověk dovolí vstoupit. Pokud pomůže duchovní podstatě, aby dospěla k uskutečnění, pak tímto Bohu u sebe zřizuje místo a nechává ho k sobě vstoupit. Kdo má v někoho důvěru, dotýká se celým svým bytím toho, v něhož má důvěru a je bezprostředně pohlcen vztahem víry.

⁷⁹ Kdo uznává fakta jako pravdivá, musí nejprve uznávaná fakta přijmout, a teprve potom se mohou změnit v předmět víry.

židovský základ, všemocný Bůh a láska k Bohu a bližnímu, ale Kristus. To si ověřil na svých křesťanských přátelích. V křesťanství tak oba způsoby víry vytváří propast. Problém spočívá v tom, že první způsob má křesťanství společné s judaismem a islámem, ale christologii má pouze křesťanství a klade na ni příliš velký důraz, takže první způsob bývá často upozaďován a historický Ježíš utlumen. Uznával, že účast na Kristově utrpení může vést k soucitu s trpícím spolučlověkem, ale zdálo se mu to jako slabý podnět na to, aby prozářila lidské společenství. Zvláště když dějiny ukázaly, že křesťanství mohlo dopustit, aby věřící lhostejně přecházeli bezpráví a zločiny nebo se jich i účastnili, a to vše ve jménu víry.

Oba dva způsoby víry považoval sice za odlišné, ale ne protikladné. Příčinu existence dvou způsobů víry viděl hlavně v tom, že evangelia nebyla prvotně zpracována hebrejsky ani v prostředí učedníků, ale řecky a helénistická víra musela uspokojit převážně ty, kteří něco chtěli vědět o Ježíši, proto evangelia věnují tolik prostoru Ježíši. Navíc christologie ujišťovala všechny, kdo se obrátí, že budou spaseni.

Přestože Martin Buber preferoval židovský způsob víry, neodsuzoval ani jeden z nich a křesťanství pokládal za sesterské náboženství judaismu. A oba způsoby víry se snažil vést k lásce a porozumění.

3.6 Dialog

Nejvýznamnější vliv na pojetí dialogu, které popsal v díle Já a Ty, mělo hned několik faktorů. Zejména jeho trvalé odloučení od matky v útlém dětství, sám ho nazval zkušeností míjení. Dalším faktorem byl nepochybně vztah k hebrejské bibli, ke kterému ho přivedla výchova prarodičů. V biblických událostech spatřoval osobní dialogický vztah mezi Bohem a zástupci židovského národa, za obzvláště zřetelně dialogické pak považoval prorocké texty. I když celá bible je pro něj důkazem vzájemného rozhovoru

mezi člověkem a Bohem. A neposledním faktorem byl chasidismus, se kterým se setkal u otce v Podkarpatské Rusi, protože chasidové kladli ve svém učení velký důraz na osobní charakter vztahu mezi člověkem a Bohem a vyzdvihovali rovnost všech lidí před Bohem. Ještě před první světovou válkou se chasidismem intenzivně zabýval, ale pod vlivem válečných událostí se začal více zaměřovat na problematiku mezilidských vztahů.

Nebyl však jediným, kdo měl snahu překonat karteziánské myšlení, které má rozumnou pravdu vůči každé jinakosti a pokusil se vyjít od mezilidského vztahu. Po první světové válce vyšlo v krátké době po sobě hned několik tematicky blízkých knih (roku 1918 vydal Hermann Cohen *Náboženství rozumu z pramenů judaismu*⁸⁰, roku 1921 Franz Rosenzweig *Hvězdu vykoupení*⁸¹, 1923 Martin Buber *Já a Ty* a roku 1927 Gabriel Marcel *Metafyzický deník*).⁸²

Martin Buber se v *Já a Ty* zabýval smyslem existence člověka a pravou skutečností, obojí našel ve vzájemném bezpodmínečném dialogickém vztahu dvou bytostí. Tento dialogický vztah umožňuje člověku najít sebe sama a vnitřní svobodu. Podle něj přestane být člověk osamělý až, když vstoupí do vztahu se svým bližním. „Teprve tehdy, když jednotlivec pozná druhého, ve vší jeho jinakosti, jako sebe, jako člověka, a odtud k druhému

⁸⁰ Hermann Cohen ve svém díle promýšlel spojitost mezi světem setkání člověka s člověkem a člověka s Bohem. Snažil se tím ukázat, že souvztažnost člověka a Boha se projevuje skrze souvztažnost, která spojuje člověka s člověkem. Také kladl důraz na skutečnost, že etický rozměr vztahu mezi Já a Ty zůstává neúplný, pokud nevyústí v dobro ustavené mimo bytí, jinými slovy je láska k Bohu shodná s láskou k mravnímu ideálu.

⁸¹ Franz Rosenzweig ve svém díle viděl spojení mezi Bohem a světem, Bohem a člověkem a člověkem a světem. Tím myslel právě stvoření, zjevení a vykoupení, nicméně tato hlediska nesplyvají v přítomnosti, ale zůstávají přístupné mnohosti časů. Láska člověka k bližnímu je odpovědí na lásku Boha k člověku, která se potvrzuje ve zjevení. Pokud se má zjevení naplnit a čas spojit s věčností, nemůže láska zůstat pouze jednotlivci.

⁸² Srov. BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II: G. Scholem, M. Buber, E. Bloch.* s. 268-269

pronikne, teprve pak prolomí svou osamělost v silném a proměňujícím setkání.“⁸³

Rozlišuje tedy dvě podoby dialogického vztahu k Druhému. Jednak s bytostmi ze světa objektů okolo nás, které se stávají jedinečným partnerem v rozhovoru a jednak s věčným Ty, tedy Bohem. Takovým setkáním se člověk spolupodílí na svém vykoupení. Důsledkem obou druhů čistého vztahu je láska, a to k druhému člověku i k Bohu.⁸⁴

3.6.1 Člověk ve vztahu

Martin Buber za podstatu skutečnosti považoval vztah a rozlišil podle postoje Já jeho dvě podoby, které člověku umožňují pohyb ve dvou naprosto rozdílných světech. Každý svět je u něj založen na svém základním slově.

„Svět je pro člověka dvojitý i jeho postoj je dvojitý, protože základní slova, která může pronést, jsou dvě. Jedním základním slovem je slovní dvojice Já-Ty, druhým základním slovem je slovní dvojice Já-Ono.“⁸⁵ Základní slova přitom neoznačují věci mimo ně, ale až po svém vyslovení zakládají bytí toho, co vyjadřují. Prvním základním slovem je slovní dvojice Já-Ty, které lze říkat pouze celou bytostí. Základní slovo Já-Ty vytváří svět vztahu. Ty nemůže být předmětem zkušenosti, ale může být pouze ve vztahu, protože pokud by ho Já chtělo poznat nebo popsat, Ty by přestalo existovat, stejně jako by přestal existovat vztah mezi Já a Ty. A Ty by pak upadlo do světa Ono. Proto se o Ty ze zkušenosti nemůžeme nic dozvědět⁸⁶. „Neboť ho nezakoušíme“⁸⁷. Ty také s ničím nehraničí. „Tomu, kdo říká „ty“, není předmětem nějaké něco. Neboť kde je něco, je i jiné „něco“, každé Ono hraničí s nějakým jiným Ono – Ono

⁸³ BUBER, Martin. *Problém člověka*. s. 148

⁸⁴ Srov. SACZKOWSKI, Wiktor. *Martin Buber - náš současník*

⁸⁵ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 37

⁸⁶ Svět slova Já-Ty se pohybuje v okruhu intransitivních sloves a je v podstatě světem člověka, který oslovuje Druhého. Jedná se tu zjednodušeně o výzvu a odpověď na ni.

⁸⁷ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 44

existuje jen proto, že hraničí s jinými. (...) Kdo říká „ty“, nemá žádné „něco, nemá nic. Ale ocitá se ve vztahu.“⁸⁸

Druhým základním slovem je slovní dvojice Já-Ono, které nikdy celou bytostí říkat nelze. Ono vyjadřuje směřování za nějakým cílem a jeho předmětem je nějaký objekt mezi objekty.⁸⁹ Každé Ono hraničí s jiným Ono a díky tomu existuje. Svět Ono umožňuje poznávat a zakoušet, jenomže zkušeností se jedinec nemůže účastnit světa, zkušenost zůstává pouze v člověku a ne mezi člověkem a světem. „Svět se neúčastní zkušenosti. Dovoluje, aby byl zakoušen, ale vůbec se ho to nedotýká, neboť k tomu ničím nepřispívá a nic z toho nemá.“⁹⁰

Já z obou základních slov nemůže být samo o sobě, ale vždy jen jako součást jednoho nebo druhého základního slova.

3.6.2 Setkání a rozhovor

Svět vztahu základního slova Já-Ty se může vytvářet ve třech oblastech: V životě s přírodou, kde je ale trochu problém v řeči, protože živí tvorové neodpovídají na oslovení řečí. V životě s lidmi. V tomto případě má vztah podobu řeči, takže lidé mohou slovo Ty dávat i přijímat. A v životě s duchovními jsoucnostmi, kde je vztah také mimo řeč, protože Ty sice není slyšet, ale lze vnímat volání, přičemž odpověď je ve tvorbě nebo myšlení.⁹¹ V každé z těchto oblastí dochází k setkání s věčným Ty, které v každém Ty existuje i oslovuje. „V každé sféře, skrze vše, co nám dává pocítit svou

⁸⁸ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 38

⁸⁹ Svět slova Já-Ono je spojeno s transitivními slovesy a je zaměřen do světa, kde vše je zkušenost nebo užitek. Takovýto svět lze ovládat, umožňuje naplňovat tělesné potřeby a zajišťuje pohodlný život. Nové vědecké poznatky nebo získávání praktických dovedností nedávají žádný humánní smysl, ten přichází až s objevením Ty.

⁹⁰ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 39

⁹¹ Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 39

přítomnost, zahlížíme lem věčného, ze všeho slyšíme vát jeho dech, (...) v každé sféře tak, jak to odpovídá její povaze.“⁹²

Přesto má zvláštní postavení oblast života s lidmi. Je to dáno tím, že tu řeč dosahuje svého vrcholu, když po slovech z jedné strany mohou následovat slova z druhé strany. Pouze v této oblasti se setkává slovo ve formě jazyka, se svou odpovědí ve stejné podobě. Já a Ty se tak ocitají nejen ve vztahu ale i v rozhovoru. „Jazyk je pro to jen znakem a médiem, veškerá duchovní činnost tím byla probuzena. Člověka dělá člověkem; avšak na jeho cestách se nejen rozvíjí, ale také upadá a hyne. Svůj původ má v tom, že jedna bytost myslí na jinou jako druhou, jako tuto určitou druhou bytost, aby s ní mohla komunikovat ve sféře, která je oběma společná, ale která přesahuje vlastní oblasti obou.“⁹³ Zde se protějšek stává plnou skutečností Ty, může poznávat a zároveň být poznáván, může milovat a současně být milován. Skutečný rozhovor probíhá podle Martina Bubera pouze mezi dvěma lidmi, v oblasti kde „končí duše a svět ještě nezačal, a tento zbytek je tím podstatným.“⁹⁴ Nazývá to pojmem říše „mezi“⁹⁵ Vztah k člověku je analogií vztahu k Bohu, kde se opravdovému oslovení dostává opravdové odpovědi. Jen v Boží odpovědi se zjevuje všechno jako řeč.

Já se může setkat s Ty jen díky milosti, ale ne tím, že by ho hledalo. V setkání se vytváří bezprostřední vztah s Ty a dochází zde k aktivitě i pasivitě zároveň, protože Já volí svého partnera a je tímto partnerem současně i voleno. Člověk se díky svému vztahu k Ty stává sám sebou. Proto „všechnen skutečný život je setkáním“⁹⁶. Přitom ale tento vztah k Ty musí být bezprostřední, nesmí v něm být žádný účel. „Každý prostředek je překážkou.

⁹² BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 40

⁹³ BUBER, Martin. *Problém člověka*. s. 150

⁹⁴ BUBER, Martin. *Problém člověka*. s. 151

⁹⁵ BUBER, Martin. *Problém člověka*. s. 152

⁹⁶ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 44

Jenom tam, kde se všechny prostředky hroubí, dochází k setkání.⁹⁷ Jen tehdy může dojít k setkání a jen v takovém setkání člověk zažívá přítomnost. „Tou není míněn bod, kterým v myšlenkách vždy označujeme jen závěrečnou vteřinu „proběhlého času“, jen zdání zachyceného ukončení.“⁹⁸ Za přítomnost totiž považoval Martin Buber jen takovou přítomnost, která existuje pouze v setkání, tedy ve vztahu, a povstává jen proto, že se zde zpřítomňuje Ty. Pokud člověk zakouší a zažívá věci, žije v minulosti, protože má jen předměty, které jsou zastavením. Kdežto přítomnost je podle něj ustavičně přítomná a trvalá. Tudíž „skutečné jsoucnosti jsou prožívány v přítomnosti, předměty v minulosti.“⁹⁹

3.6.3 Odpovědnost

Svět slova Ono je souvislý v prostoru a čase, ale svět slova Ty takový není, protože po vystoupení ze vztahu se z jednotlivého Ty musí stát určité Ono, které pokud vstoupí do vztahu, může se změnit v určité Ty. Je údělem každého Ty ve světě neustále přecházet mezi světem vztahu a světem předmětů mezi předměty. „Nezáleží na tom, jak výlučně bylo přítomno v bezprostředním vztahu: jakmile se vztah naplnil nebo jakmile do něho pronikl nějaký prostředek, stává se „Ty“ předmětem mezi předměty.“¹⁰⁰ To je důvodem, proč je svět slova Ono nutný a proč v něm musí člověk žít. Člověk nedokáže žít neustále v přítomnosti, a kdyby to nebylo zařízeno tak, aby byla po chvíli překonána, zničila by ho. Naopak v minulosti, ve světě slova Ono, žít lze a lze v něm celkem dobře uspořádat život. Nicméně uspořádaný a přehledný svět, který člověk ve světě Ono okolo sebe vnímá, je pouze předmětem člověka a není možné se v něm s druhým setkat.

⁹⁷ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 45

⁹⁸ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 45

⁹⁹ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 46

¹⁰⁰ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 49

Ale pouze Ono se může změnit v Ty, protože „jenom „Ono“ může být pořádáno. Pouze tehdy, když věci přestávají být naším „Ty“ a stávají se naším „Ono“, lze je koordinovat. „Ty“ nezná žádnou koordinační soustavu.“¹⁰¹ Takto přeměněné Ty, se pak setkává s bytím jako se svým protějškem, „vždycky pouze s jedinou jsoucností a s každou věcí jako se jsoucností.“¹⁰² Setkání nejsou uspořádána ani vzájemně spojena a takovýto svět není trvalý, je nepřehledný a stále se něco mění. Mezi člověkem a světem vztahu je vzájemné oslovování a láska. Přitom právě „láska je odpovědnost jednotlivého já za jednotlivé ty“¹⁰³ a zárukou naprosté rovnosti. Všichni kdo milují, si jsou rovni. „Mé „Ty“ na mne působí stejně tak jako já na ně.“¹⁰⁴

Z toho je patrné, že odpovědnost u Martina Bubera je symetrická. Odpovědný je člověk, který překročil fázi mravního života spočívající v povinnostech a závazcích ke světu. „V něm je člověk ještě obtížen odpovědností za jednání těch, kdo jednají, protože je úplně určován napětím mezi tím, co je, a tím, co být má, a vrhá v groteskně beznadějně ochotě k oběti své srdce kus po kuse do nepřeklenutelné průrvy mezi obojím.“¹⁰⁵ Skutečná odpovědnost je ale u Martina Bubera dál. Odpovědný člověk se totiž vymanil z napětí mezi světem a Bohem a plně se poddal Bohu, aby přijal nekonečnou odpovědnost za celé stvoření. Člověk se nezbavil odpovědnosti, „vyměnil jen trýzeň té konečné, která pátrá po účincích, za hybnou sílu té nekonečné – za mocnou, láskyplnou odpovědnost za celé, nezbadatelné světové dění – za hlubokou příslušnost ke světu před tváří boží. Mravním soudům učinil ovšem navždy konec.“¹⁰⁶

¹⁰¹ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 62

¹⁰² BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 63

¹⁰³ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 48

¹⁰⁴ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 48

¹⁰⁵ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 135n

¹⁰⁶ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 136

3.6.4 Svoboda

Ve světě slova Ono, na rozdíl od světa Ty, funguje princip příčinnosti. Každý proces zde má svou příčinu a sám je něčeho příčinou. Člověka tato příčinnost nijak neomezuje, protože může libovolně ze světa předmětů přecházet do světa vztahu, ve kterém naopak příčinnost neexistuje, jinak by již nešlo o vztah. Ve vztahu proti sobě „stojí Já i Ty navzájem svobodně tváří v tvář, ve vzájemném působení.“¹⁰⁷ Tady také získává jistotu o svobodě své i veškerého bytí. Pouze člověk, který umí navázat vztah, a tudíž dokáže zažívat přítomnost, je také schopen se rozhodovat. Jinými slovy, pokud se někdo rozhoduje, znamená to, že je svobodný, protože vešel před tvář svého Ty. „Ten, kdo zapomíná na všechnu příčinnost a rozhoduje se z hloubi, kdo odkládá majetek i oděv a přestupuje nahý před tvář svého Ty, je svobodný“¹⁰⁸.

Svobodného člověka příčinnost netrápí, uvědomuje si totiž, že podstatou smrtelného života je neustálé přebíhání mezi světy Ty a Ono. A chápe to jako smysl života. Svobodný člověk je člověk, který věří ve skutečnost vztahu Já a Ty.¹⁰⁹ Rozdělení lidského Já na dva přístupy ke světu se odráží i v jeho pojetí svobody. A tak se vše děje mezi dvěma póly, které charakterizoval jako svoboda a svévoli. „Svobodný člověk je člověk, který chce bez svévole. Věřící ve skutečnost; to znamená, věří v reálné sepětí reálné dvojice Já a Ty.“¹¹⁰ Svobodný člověk věří, že celou svou bytostí musí prostřednictvím vztahu vyjít před tvář Ty, i když neví, kde ho najde. Musí podřídit svou vůli Druhému, oproti svévolnému, který si jen užívá ve světě předmětů a podléhá svým pudům. Svobodný člověk je u Martina Bubera ten, který se setkává.

¹⁰⁷ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 82

¹⁰⁸ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 84

¹⁰⁹ Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 82-84

¹¹⁰ BUBER, Martin. *Já a Ty*. s. 90

3.7 Bůh a zjevení

Pro Martina Bubera je v souvislosti s problematikou Boha a zjevení důležitý pojem duch. Duch je pro něj odpovědí Já na Ty. Jedná se o slovo, které vzniká pouze mezi Já a Ty, takže člověk může žít v duchu jen tehdy, když dokáže odpovídat svému Ty. To je možné, jen pokud do vztahu vstupuje celou svou bytostí. Pokud však odpoví, přechází Ty do světa Ono. „V tom je melancholie člověka a v tom je i jeho velikost (...). Ale smyslem a určením toho, co se takto proměnilo v Ono, co ztuhlo ve věc mezi věcmi, je, aby se znovu a znovu měnilo v Ty.“¹¹¹ Člověk, který se spokojuje se světem slova Ono, nenaplňuje tento smysl, protože potlačuje Ty a místo toho, aby s ním navázal vztah, dělá si z něj objekt.

Jelikož svět slova Ty nemá oproti světu Ono souvislost v prostoru nebo čase, může mít souvislost ve věčném Ty, ve kterém se oddělené chvíle jednotlivých vztahů spojují. Díky tomuto spojení může duch proměňovat svět slova Ono, což zabraňuje člověku, aby se vzdálil světu a přestal tak existovat.¹¹²

3.7.1 Bůh

Pokud jde o samotný pojem Bůh, k němu Martin Buber dospívá prostřednictvím vztahů Já k Ty: „Prodloužené linie vztahů se protínají ve věčném Ty. Každé jednotlivé Ty je průhledem k němu.“¹¹³ Já může oslovovat věčné Ty jen skrze oslovení jednotlivých Ty. Z věčného Ty se už z podstaty nikdy nemůže stát předmět světa Ono.¹¹⁴ Člověk má přesto tendenci

¹¹¹ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 71

¹¹² Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 129

¹¹³ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 105

¹¹⁴ Proto Martin Buber nepotřeboval nikdy řešit problém, zda Bůh existuje nebo jeho existenci případně nějak dokazovat. Pokud vnímal Boha jako toho, kdo může být pouze oslovující a oslovovaný, nelze ho teoreticky popsat. Kdyby se totiž stal předmětem

uchopovat ho jako objekt, ale i tak platí, že kdo mluví o Bohu, jako by k němu mluvil. Kdo vstupuje do bezprostředního vztahu k Ty, ten může zažít nejvyšší setkání.

Každý opravdový vztah považuje Martin Buber za výlučný, protože Ty je vždy individuální a vše ostatní vidí jeho optikou. Ve vztahu k Bohu ovšem nastává absolutní vztah, ve kterém není prostor pro jednotlivosti, jen pro samotný vztah. „Neznamená to zříkat se světa, nýbrž postavit jej na jeho pravý základ.“¹¹⁵ Vstoupit do tohoto vztahu znamená pojmout všechno do Ty a nic kromě Boha nevidět, ale současně vidět všechno v Bohu. Pak teprve se jedná o dokonalý vztah.

Pokud však člověk ulpívá ve světě Ono, nemůže nalézt Boha. Je proto potřeba, aby celou svou bytostí navazoval vztahy s Ty, až pak může najít to, co se najít nedá. Já neustále naráží ve vztazích s jednotlivými Ty na zklamání, že se každé z nich mění v Ono, a proto se snaží dostat nad tyto vztahy k věčnému Ty. Ale ne pomocí hledání, Boha nelze najít, pouze jde svou cestou a doufá, že se s věčným Ty setká, i když neví, kde ho nalezne. Člověk Boha nade všechno potřebuje, ale také i Bůh potřebuje člověka, protože kdyby ho nepotřeboval, nemohl by člověk existovat. Bůh člověka očekává a ten za ním musí vyjít, celou bytostí, pak už nebude záležet na jeho rozhodnutí, musí jen obětovat svou vůli, ovládanou věcmi a touhy. „Bůh je zajisté „to, co je úplně jiné“, ale je také to, co je úplně totéž: to co je úplně přítomné,“¹¹⁶ a je člověku bližší než jeho vlastní Já. To znamená nalézt bez hledání; odhalit nejpůvodnější, co je na počátku. „Bůh je bytí, které je naším bezprostředním, nejbližším a trvalým protějškem: bytí, které lze po právu jenom oslovovat, o němž však nelze vypovídat.“¹¹⁷ Problém nastává ve chvíli

zkoumání, stal by se pouhou součástí světa Ono a už by nemohl být oslovující a oslovovaný.

¹¹⁵ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 108

¹¹⁶ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 109

¹¹⁷ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 110

absence vztahu mezi Já a Ty, pak nelze navázat vztah mezi člověkem a Bohem. Vztah k Bohu není vztahem mezi vztahy, ale všechny vztahy zahrnuje. Kdo vnímá svět jako objekt, který lze zkoumat a užívat ho, nemůže Boha poznat.

3.7.2 Zjevení

Co se týká zjevení, Martin Buber považoval za zjevení skutečnost, kdy člověk nevychází z okamžiku nejvyššího setkání stejný, jako byl, když do něho vstupoval, protože v momentu setkání se s člověkem něco stalo. Kdo vystoupí z bytostného aktu čistého vztahu, získává něco podstatného, co předtím neměl a čehož původ neumí vysvětlit. Nepřijal totiž obsah, ale přítomnost jako sílu, která zahrnuje tři faktory: Prvním je naprostá plnost skutečné vzájemnosti přijetí a sepětí, a to bez ohledu na fakt, že člověk není schopen popsat povahu toho, s čím je spjat. Navíc mu toto sepětí znesnadňuje život, když mu dává smysl. Druhým je právě nevýslovné potvrzení smyslu. Člověk už se neptá po smyslu ničeho, protože mu byl dán. I kdyby se po smyslu ptal, nešlo by odpovědět nebo smysl ukázat, ale je si jím jistý. Smysl totiž nelze vyložit, jen uskutečnit. Třetím je utvrzení, že tento smysl je smyslem pozemského života, který má člověk v tomto životě a ve vztahu k tomuto světu prokazovat. Tento smysl nelze sice zakoušet, ale je možné ho přijmout a je nutné ho uskutečňovat ve světě.¹¹⁸ A jako je smysl „nepřenosný a nemůže na sebe vzít podobu obecně platného a obecně přijatelného vědění, nelze ani jeho osvědčování tradovat jako platnou povinnost. Ono není předepsáno, zaznamenáno na tabuli, která by měla být vztyčena nad hlavami všech. Každý člověk může osvědčovat přijatý smysl jen v jedinečnosti své bytosti a svého života.“¹¹⁹

¹¹⁸ Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 137n

¹¹⁹ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 138

Ve zjevení se člověk přibližuje Bohu, pociťuje vykoupení, ale to, co přijal, nemůže druhému předat. Má však povinnost osvědčovat zjevení ve světě. „Zpřítomnilo se nám a zjevilo se nám ve své přítomnosti jako spása; „poznali“ jsme je, ale nemáme o něm žádné poznání, které by činilo jeho tajemnost menší - mírnější. Přiblížili jsme se Bohu, ale nejsme o nic blíže rozluštění hádanky bytí, sejmutí závoje s jeho tváře. Pocítili jsme vykoupení, ale nenašli žádné „rozřešení“. S tím, co jsme přijali, nemůžeme jít k druhému a říci: „Toto musíš vědět, toto musíš činit.“ Můžeme jen jít a osvědčovat.“¹²⁰ To je věčné Ty, ze kterého z jeho podstaty nikdy nemůže stát Ono, protože nemůže být předmětem myšlení, nelze ho ohraničit ani uchopit, nelze ho nalézt ve světě ani mimo něj.

3.7.3 Zpředměťování Boha

Přesto člověk z věčného Ty neustále dělá Ono. Je to tím, že si Boha přeje mít v časové a prostorové kontinuitě¹²¹. Když ho chce rozprostřeného v čase, který trvá, stává se Bůh předmětem víry. Místo, aby člověk neustále vstupoval do vztahu, zůstává pouze ve víře v božské Ono. Pokud chce Boha rozprostřeného v prostoru, aby se s ním mohl ve společenství spojovat, stává se objektem kultu. Podobně je to i s modlitbou, z bytostného činu, který nezná pravidla, začíná člověk uctívat Boha podle předepsaných norem. Kdežto v opravdové modlitbě kult a víra vstupují do živoucího vztahu. Kdo se modlí, odevzdává se v nekonečné závislosti a působí na Boha, nic po něm nepožaduje. Modlitba „se staví před Tvář, aby se dovršilo svaté základní slovo, které znamená vzájemné působení.“¹²²

Aby se čistý vztah mohl stát souvislým v čase a prostoru, musí ho člověk žít a osvědčovat ho denně ve světě. I když člověk musí udržovat vztah k bytostem a světu jako k pouhému Ono, tak je díky čistému vztahu

¹²⁰ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 139

¹²¹ Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 140

¹²² BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 112

prozářen nejvyšším setkáním i ve vztahu k Ty. K setkání s Bohem dochází proto, aby člověk osvědčoval smysl ve svém vztahu ke světu. Zjevení je posláním, jenomže člověk se často místo světem zabývá Bohem. To má za následek, že Ty přestane existovat a z Boha se stává pouze předmět ze světa Ono a náboženství upadá. „Ale místo, aby uskutečňoval, zabývá se člověk znovu a znovu reflexí o tom, kdo zjevuje; chce se zabývat Bohem místo světem. Při této reflexi však už není už žádného Ty jako protějšku: člověk nemůže činit nic jiného než umisťovat Boha do říše věcí jakožto nějaké Ono, věřit, že ví o Bohu jako o nějakém předmětu, a hovořit tak o něm.“¹²³

¹²³ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 143

4 ZÁKLADNÍ MYŠLENKY EMMANUELA LÉVINASE

Emmanuel Lévinas nepochybně patří k nejvýznamnějším filosofům 20. století, který vycházel především z fenomenologie, judaismu a dialogické filosofie. Je to filosof, který se pokusil originálním způsobem vyrovnat s moderním vědeckotechnickým rozumem, který se domnívá, že může řídit veškeré bytí, ale je schopen nenapravitelných činů ve vztahu k druhému (holocaust, komunismus, a podobně). Přemýšlel nad tím, jak po těchto událostech může Bůh v myšlení přežít, jestliže jeho moc převzal člověk.

Snažil se proti tomuto postavit bezpodmínečnou službu bližnímu, k níž je jedinec vyzván Bohem dřív, než je schopen si uvědomit vlastní svobodu volby a kladení důrazu na osobní odpovědnost. Ve svém filosofickém systému přišel s novými přístupy, nejvýznamnější je však nesporně právě jeho etika.

4.1 Život Emmanuela Lévinase

Emmanuel Lévinas¹²⁴ se narodil 1. ledna 1906 v židovské rodině¹²⁵ v litevském Kaunasu, kde se od svých šesti let začal učit hebrejsky¹²⁶ a seznámil se kromě klasické ruské literatury i s hebrejskou biblí. Během první světové války se jeho rodina stěhovala po různých provinciích Ruska, až se roku 1916 usadila v ukrajinském Charkově. Zde absolvoval ruské

¹²⁴ Kapitola Život Emmanuela Lévinase srov. BLAHA, Josef; *Emmanuel Lévinas.*; CORETH, Emerich et al. *Filosofie 20. století.*; PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie.*

¹²⁵ Jeho otec byl majitelem knihkupectví.

¹²⁶ Jeho mateřským jazykem byla ruština.

lyceum a získal odpor vůči chasidskému mysticismu a oporu hledal spíše v Talmudu, autoritativním celku židovského zákona a tradice¹²⁷.

Od roku 1923 studoval filosofii ve Štrasburku a v letech 1927-1928 ve Freiburgu u Edmunda Husserla a Martina Heideggera. V roce 1930 promoval prací *Teorie intuice v Husserlově fenomenologii*¹²⁸, a když navíc v roce 1931 přeložil Husserlovy *Karteziánské meditace*, seznámil tím Francii s fenomenologií a přispěl k jejímu rozšíření ve Francii. Téhož roku získal francouzské státní občanství, takže se roku 1932 již jako francouzský občan mohl oženit s manželkou Raissou Lévy, se kterou se mu narodila dcera Simona.

Mezi lety 1934-1939 pracoval v Paříži v Institutu pro vzdělávání židovských učitelů a napsal několik prací o filosofii Edmunda Husserla a Martina Heideggera. Dospěl k závěru, že Edmund Husserl přivedl své zkoumání ke konci a že v metodice otevřených horizontů nelze najít žádné překvapení, a roku začal hledat vlastní směr myšlení, někde mezi Henrim Bergsonem a Edmundem Husserlem. To se prvně projevilo v roce 1935, ve stati *O uniknutí*¹²⁹, když se snažil vytvořit teorii subjektivity zaměřenou proti myšlence bytí u Martina Heideggera¹³⁰.

¹²⁷ Inspiroval se výrokem rabiho Chajima o bytí jsoucen, které může přetrvat jen tehdy, pokud se s ním sloučí Bůh, což Bůh provádí tím, že jsoucna neustále tvoří a obnovuje. Toto zachovávání vychází z osobního konání každého člověka a lidská věrnost nebo nevěrnost Tóře tak souvisí se zachováním světa. Z toho plyne, že lidé zodpovídají za druhé a pak až každý přetrvává ve vlastním bytí, čili etika je starší než svět bytí a jsoucna. Odtud zřejmě pochází pozdější myšlenka Emmanuela Lévinase o etice předcházející ontologii. (Srov. BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III: L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*. s. 275)

¹²⁸ *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*

¹²⁹ *De l'évasion*

¹³⁰ „Tato teorie se zakládá na vztahu subjektu k sobě samému v protikladu k nevyhnutelnosti a beztvárnosti bytí, jak je prožívá činný člověk odporující silám setrvačnosti a bdělý člověk v neodbytnosti světa.“ (CORETH, Emerich et al. *Filosofie 20. století*. s. 58)

Během druhé světové války byl povolán jako francouzský poddůstojník s funkcí tlumočnicka, ale v roce 1940 padnul do zajetí. Díky svému francouzskému občanství, i když Žid, nebyl transportován do vyhlazovacího tábora, ale pouze do zvláštního tábora pro židovské válečné zajatce v Lüneburger Heide, kde pracoval jako dřevorubec. Po skončení války se sice šťastně setkal s manželkou i dcerou, které se po dobu války ukrývaly ve společenství řádových sester v Saint Vincent de Paul, ale také zjistil, že jeho rodiče, sourozenci i ostatní jeho litevští příbuzní byli během války vyvražděni. Z tohoto důvodu již nikdy nevkročil na německou půdu. Ze zážitku druhé světové války, s tím, co postihlo přibližně šest milionů lidí a co on přežil, se musel celý život nějak vyrovnávat, a to samozřejmě mělo zásadní vliv na jeho další myšlení. Tehdy si také důrazně uvědomil, že je bezpodmínečně nutné nově interpretovat židovské texty tak, aby z nich zřetelně vyplynula povinnost chránit veškerou lidskost člověka.

V roce 1946 se stal ředitelem École Normale Israélite Orientale¹³¹, francouzské státní školy pro židovské děti. Přednášel filosofii a psal články o otázkách judaismu¹³². První ucelenější systém vlastního myšlení podal právě v roce 1946 na téma Čas a Druhý¹³³ ve formě přednášek na Collège Philosophique, zároveň v knize Existence a ten, který existuje¹³⁴ a v roce 1949 v díle Objevování existence s Husserlem a Heideggerem¹³⁵, kde se navíc tentokrát hodně kriticky zabýval filosofií Edmunda Husserla a Martina Heideggera. V tomto roce se mu také narodil syn Michael.

¹³¹ Ve funkci ředitele École Normale Israélite Orientale setrval až do poloviny 70. let 20. století. Ještě před druhou světovou válkou pracoval jako úředník v Alliance Israélite Universelle, instituci pro šíření francouzské kultury mezi židovskými dětmi ve Francii, v Maroku, Řecku, Sýrii, Palestině a jiných zemích Blízkého východu. Nejnadanější žáci těchto škol mohli jít studovat právě na École Normale Israélite Orientale.

¹³² Většina z nich byla vydána v roce 1963 v knize Difficile liberté (Obtížná svoboda).

¹³³ Le Temps et l'Autre

¹³⁴ De l'existence à l'existant

¹³⁵ En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger

Velmi významná jsou jeho pojednání z roku 1951 *Ontologie, je to to základní?*¹³⁶ a z roku 1957 *Filosofie a myšlenka totality*¹³⁷, které byly přípravou na jeho stěžejní dílo z roku 1961 *Totalita a nekonečno: Esej k exterioritě*¹³⁸, zabývající se podmínkami a horizonty zkušenosti transcendence. To mu otevřelo dveře na univerzity, v roce 1961 začal vyučovat na univerzitě v Poitiers a roku 1962 se stal profesorem na univerzitě v Paříži-Nanterre. V roce 1963 mu vyšla kniha *Nesnadná svoboda*¹³⁹, ve které se věnuje zejména problematice judaismu a mesianismu a napsal také knihy o využití Talmudu v moderní době: roku 1968 vyšly *Čtyři přednášky o Talmudu*¹⁴⁰; roku 1977 *Od posvátného ke svatému*¹⁴¹, roku 1982 *Co je nad veršem*¹⁴² a roku 1988 *V hodině národů*¹⁴³.

V roce 1972 napsal práci *Humanismus druhého člověka*¹⁴⁴, ve které klade velký důraz na zranitelnost člověka a odcizenost lidského bytí. V roce 1973 začal vyučovat na Sorboně. Roku 1974 vydal své druhé nejvýznamnější dílo *Jinak než být, aneb za hranicemi esence*¹⁴⁵, a v roce 1982 vyšly práce *O Bohu, který přichází na mysl*¹⁴⁶, ve kterém rozvinul zejména různé možnosti, jak myslet transcendenci, *O útěku*¹⁴⁷ a *Etika a nekonečno*¹⁴⁸, *coby*

¹³⁶ *L'ontologie, est-elle fondamentale?*

¹³⁷ *Philosophie et idée de totalité*

¹³⁸ *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*

¹³⁹ *Difficile Liberté*

¹⁴⁰ *Quatre lectures talmudiques*

¹⁴¹ *Du sacré au saint*

¹⁴² *L'au delà du verset*

¹⁴³ *À l'heure des nations*

¹⁴⁴ *Humanisme de l'autre homme*

¹⁴⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

¹⁴⁶ *De Dieu qui vient à l'idée*

¹⁴⁷ *De l'évasion*

¹⁴⁸ *Éthique et Infini*

srozumitelný výklad jeho základních myšlenek. Roku 1991 pak kniha *Mezi Námi*¹⁴⁹.

Levinasova tvorba byla oceněna udělením několika čestných doktorátů a cen (například cenou Karla Jaspere udělenou městem Heidelbergem a jeho univerzitou poprvé 1983, čestný doktorát university Bar Ilan v Tel Avivu a Hebrejské University v Jeruzalémě). Zemřel 24. prosince 1995 v Paříži.¹⁵⁰

4.2 Chápání Judaismu

Myšlení Emmanuela Levinase bylo ovlivněno židovským¹⁵¹ myšlením a dějinami židovského národa a současně řeckým filosofickým myšlením. Obě myšlenkové tradice celkem originálně spojil do vlastního filosofického systému.

Emmanuel Lévinas vyrůstal v ortodoxní židovské rodině, a od dětství v Kaunasu, ale i později v Charkově, měl domácího učitele hebrejštiny, se kterým pochopitelně kromě jazyka studoval Tóru. Jeho judaismus čerpá z židovských textů a prolíná se v něm několik tradičních proudů judaismu. Hlavním je litevský judaismus, který zažil jako dítě v Kaunasu, velkém východožidovském centru. Vyznačoval se výrazným příklonem k racionalitě a etice a zároveň opovržením k chasidské mystice a kabale. Pod vlivem tohoto směru pokládal rozum za nejvyšší lidskou ctnost, snažil se vidět člověka realisticky, ale nezapomínat na Toho, kdo ho přesahuje a volá k odpovědnosti. Vyzdvihoval morálku, která má zdokonalit člověka, ale jako

¹⁴⁹ *Entre Nous*

¹⁵⁰ Život Emmanuela Lévinase srov. WENZLER, Ludwig. *Lévinas*, s. 267-268, BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III: L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*, s. 268-283 a NOVOTNÝ Karel. *Salomon Malka: Emmanuel Lévinas, la vie et la trace*.

¹⁵¹ Kapitulu Chápání Judaismu srov. BLAHA, Josef. *Emmanuel Lévinas*.; POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*.; RUKRIGLOVÁ, Dita. *Jaký je „Lévinasův judaismus“?*; TATRANSKÝ, Tomáš. *Lévinas a metafyzika*. s. 12-14.

nutnou podmínku pro zbožnost chápal vzdělanost a rozumnost. Jinými slovy, povznesl racionalitu a etiku nad niternou modlitbu.

Po druhé světové válce, ve které zahynuli všichni jeho litevští příbuzní, se začal více intenzivně zabývat tradičními texty judaismu a studiem Talmudu. To ho inspirovalo k mnoha přednáškám a publikacím. Válečné události měly velký vliv na judaismus Emmanuela Levinase, protože druhá světová válka prakticky zničila celé východoevropské židovstvo. S tím se vyrovnával tak, že se snažil o vzkříšení židovské existence v západní Evropě. Pokusil se obnovit židovskou vzdělanost a reflektovat v ní moderní poválečnou dobu.

K tomu právě využil studia bible a Talmudu, nepohlížel na ně ale vědecky, spíše v nich hledal inspiraci. Vždy si vybral nějaké verše a nacházel v nich filosofické otázky. Následně k nim vytvořil něco jako filosofické midraše reagující na současné dobové problémy. Jeho přístup k tradičním textům byl výrazně filosofický, ale nepotlačoval jejich původní náboženský význam. Sám ale nebyl filosofem judaismu, jen jím byl inspirován a ukázal, že rozum se může nechat inspirovat proroky a nacházet v nich stále něco nového. Z Tóry načerpal inspiraci hlavně pro svou etiku. Vycházel zejména z Desatera, jehož příkazy vykládal jako etický závazek, který člověku dává tvář¹⁵² Druhého.

Právě ze studia Talmudu došel k závěru, že je pro něj zásadní osobní svoboda a zároveň na základě Talmudu definoval neobvyklým způsobem Izrael. Není pro něj vyvolenou etnickou skupinu, ale Izraelem se smí nazývat kdokoli, kdo přijal Desatero a bibli a na základě toho dospěl k plnosti své odpovědnosti a svého svědomí. Tedy jakýkoli mravní člověk.

¹⁵² Na tvář odkazuje starozákonní setkání Hospodina a Mojžíše v Ex 33, 20-23: „Nemůžeš spatřit mou tvář, neboť člověk mě nesmí spatřit, má-li zůstat naživu.“ Hospodin pravil: „Hle, u mne je místo; postav se na skálu. Až tudy půjde moje sláva, postavím tě do skalní rozsedliny a zakryji tě svou dlaní, dokud nepřejdu. Až dlaň odtáhnu, spatříš mě zezadu, ale mou tvář nespattří nikdo.“

Poněkud netradičně se v jeho judaismu jeví skutečnost, že při interpretaci tradičních textů používal metodu řeckého myšlení a spojoval tak judaismus s klasickým západním myšlením.¹⁵³ I když obojí vychází z odlišných kulturních a jazykových zázemí, je oběma podle něj společný pojem logos, který považoval za univerzálního prostředníka každého rozumového chápání. Nemusel vnášet do řecké kultury hebrejské pojetí světa, jen do řecké tradice, pro niž je podle něj charakteristické Řečené¹⁵⁴, vnesl hebrejský motiv Říkaného¹⁵⁵, tedy slova, která neustále přicházejí a jsou.

Logos mu umožnil přivést do řeckého základu poněkud zapomenutou hebrejskou tradici ideji Nekonečna. Díky této ideji absolutně Jiného vytvořil vlastní pojetí druhého člověka, jakožto zástupce ideje Transcendence. Mohl tak představit západnímu myšlení prostřednictvím racionality typicky židovský motiv zodpovědnosti a z toho plynoucí upřednostnění etiky před ontologií. Spojovacím článkem mu byla zejména otázka božství, a to jak ve filosofickém smyslu tvůrce a hybatele, tak i ve smyslu monoteistického Boha, který volá po odpovědnosti. Dalším důležitým pojítkem byla univerzalita rozumu.

4.2.1 Přístup k bibli

Bibli Emmanuel Lévinas vnímal jako výjimečnou knihu, protože přináší inspirované Říkané, které vždy přesahuje doslovnost. Chápal ji jako živoucí slovo, ve kterém spočívá duch, a tudíž tomuto slovu lze neustále klást nové otázky. Bible pro něj byla textem, který sám vyzývá k exegezi, může něco sdělovat, a oproti jiným textům i něco sdělovat chce.

¹⁵³ Ve skutečnosti se nejedná o zcela novou myšlenku, o propojování hebrejské a řecké tradice na bázi racionality se pokoušeli rabíni již od středověku. Přesto u Emmanuela Lévinase měla tato snaha nejspíš větší ohlas u širšího okruhu evropské společnosti a dodnes větší význam.

¹⁵⁴ Le Dit

¹⁵⁵ Le Dire

V bibli je podle něj vše Řečené znovu Říkáno a vede tak čtenáře stále k novým interpretacím. Sám ale nebyl zastáncem vědecké analýzy bible, podle něj to ani nelze, jelikož biblický text není neměnným textem, ale textem neustále připraveným něco nově sdělovat. A toto sdělování pro něj bylo velmi významné. Průměrný čtenář si přeci může objevovat sám svá nová poselství a významy.

Emmanuel Lévinas považoval bibli za zásadní pro myšlení, paradoxně nespatoval její důležitost pro víru, ale četbu bible vnímal jako intelektuální čin.¹⁵⁶ Byl přesvědčen, že prostřednictvím bible člověk navazuje osobní i racionální vztah se světem a jeho Stvořitelem.

4.3 Totalita a Nekonečno

U Emmanuela Lévinase hraje velkou roli v jeho době celkem neobvyklý důraz na metafyziku¹⁵⁷. Již od 19. století totiž začala být ve filosofii zřetelná tendence metafyziku spíše zavrhouvat¹⁵⁸ nebo ji minimálně nepovažovat za první filosofii, a to zejména kvůli ztrátě víry v říši mimo tento

¹⁵⁶ Nepochybně měl na mysli hebrejský originál, který poskytuje tyto intelektuální možnosti

¹⁵⁷ Kapitulu Totalita a Nekonečno srov. BALCAROVÁ, Markéta. Osobní transcendence v pohledu K. Jasperse, E. Lévinase a V.E. Frankla. In: ŠTURZOVÁ, Jana, BENYOVSZKY, Ladislav, eds. *O filosofii výchovy a filosofii provádějící, sborník prací věnovaný univ. prof. PhDr. Jaroslavu Peškové k jejím 70. narozeninám.* s. 129-132; BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III: L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas.* s. 328; 332, 334; 339, 363; PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie.* s. 157-173; POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu.* POLÁKOVÁ, Jolana. *Perspektiva naděje. Hledání transcendence v postmoderní době.*; WENZLER, Ludwig. Lévinas. In: RŮMELIN, Julian-Nida. *Slovník současných filosofů.*

¹⁵⁸ Například se metafyziku na základě intuice snažil přetvořit Auguste Comte, který se přes tři fáze teoretické činnosti lidstva propracoval k nové metafyzice jako pravému vědění, pozitivnímu, v němž rozum nehledá absolutní pravdy, pouze tvrzení, která lze převést na konstatování pozorovatelné skutečnosti. Snad nejvýrazněji se proti metafyzice postavil Friedrich Wilhelm Nietzsche, který prohlásil Boha za mrtvého. A podle Henriho Bergsona metafyzika mylně hledá skutečnost mimo pohyb a čas, když už od antiky vyvyšuje nehybné a věčné nad pohyblivé a časové.

svět. Naopak na oblibě začala získávat ontologie, hlavně díky Martinu Heideggerovi. V tomto ohledu se projevil dost originálně, když postavil metafyziku na místo první filosofie a ještě navíc ji uchopil novým způsobem, totiž jako etiku¹⁵⁹.

4.3.1 Jiný

V této souvislosti je důležitý pojem Jiného. Metafyziku totiž Emmanuel Lévinas vnímal jako touhu, která se zaměřuje k tomu, co je absolutně Jiné, mimo náš svět. Přitom se ale v jeho případě nejedná o touhu po návratu¹⁶⁰, ale o touhu po světě, který není naším rodištěm, a kterou není možné naplnit. Nazýval ji touhou po Neviditelném¹⁶¹. „V základech touhy běžným způsobem interpretované by jejím kořenem byla potřeba. Touhou by se vyznačovala bytost, již něco chybí, která není úplná, nebo která ztratila svoji bývalou velikost. Kryla by se s vědomím toho, co bylo ztraceno. Jako by byla bytostně nostalgií, steskem. Kdyby tomu tak bylo, neměla by ani poněti o tom, co je skutečně jiné. Metafyzická touha netouží po návratu, neboť je touhou po zemi, kde jsme se vůbec nenarodili. Po zemi, jež je cizí každé

¹⁵⁹ Emmanuel Lévinas vycházel z toho, že uvažovat o transcendenci tak, aby nedošlo ke zrušení jinakosti Jiného, lze metafyziku chápat pouze jako etiku, protože transcendence člověka přesahuje, i když z něj vychází, a to díky setkání tváří v tvář s Jiným.

¹⁶⁰ Klasická řecká i křesťanská metafyzika se obrací také k Jinému, ale ve smyslu návratu člověka k tomu, co již měl, ale přišel o to a chybí mu to. Příkladem může být Platonova duše, která hledá ideu dobra, od níž byla odloučena pádem do tělesnosti. Nebo lidské štěstí u Blaise Pascala, které člověk ztratil prvotním hříchem a odloučením od Boha. Oproti tomu podle Emmanuela Lévinase člověk směřuje k absolutní Jinakosti, kterou neztratil, protože se s ní nikdy nesetkal.

¹⁶¹ Neviditelné nechápal jako něco skrytého za viditelným, ale jako něco, co nutí člověka dívat se dál a hlouběji. Také podle judaismu před metaforou vidění upřednostňoval slyšení, protože to, co člověk vidí, nemůže být absolutně Jiné. Již by se jednalo o uchopení Jiného, které by tímto bylo převedeno do světa poznávajícího, a tím by se změnilo na stejné. Díky tomu může o Jiném hovořit jako o Neviditelném.

přirozenosti, která nikdy nebyla naší vlastní a kam se nikdy nedopравíme. (...) Je to touha, jež se nedá uspokojit.“¹⁶²

Je to určitý paradox, protože čím víc se člověk blíží, tím více si podle Emmanuela Lévinase uvědomuje nemožnost Jiného dosáhnout. Pokud by se domníval, že dosahuje cíle, stal by se obětí iluze. Pozitivum této nedosažitelnosti spatřoval v tom, že touha po Neviditelném člověka vede k etice, protože čím více se blíží k Jinému, tím více ho to nutí, aby okolo sebe šířil dobro a tím více si uvědomuje, že jeho posláním je dávat, nikoli přijímat. Setkání s Jiným je okamžik, kdy ho Druhý přiměje dávat něco ze sebe, nutí ho, aby se stal dobrým. Právě přítomnost Druhého zabraňuje vzniku totality ve vztahu a z nemožnosti totality se rodí lidskost¹⁶³.

Pokud je metafyzika touha po Jiném, musí být nutně určitým vztahem, ale vztahem s odstupem, když se jedná o vztah k Jinému, který je jiný a jinde. Tento odstup nelze nikdy zrušit, protože jinakost tohoto Jiného musí být jiná než jinakost objektů ve světě, kterých se člověk zmocňuje a užívá je. Tyto objekty jsou součástí jeho světa a jejich jinakost je snadno převoditelná na stejnost. „Možnost vlastnit, t.j. suspendovat samu jinakost toho, co je jiné jen na první pohled a jiné vůči mně – to je sám způsob Stejného.“¹⁶⁴ Takto s Jiným zacházet nelze. Jinakost Jiného není k Já nijak vztažena, Já ji nemůže ovládnout nebo uchopit, protože Jiný je absolutně Jiný, je to cizinec, který nutí Já usazené v pohodlí svého domova, aby se otevřelo cizincovu volání. „Je jiný jinakostí, jež tvoří sám obsah Jiného. Je jiný jinakostí, která neomezuje Stejného.“¹⁶⁵

Jiný může mít podle Emmanuela Lévinase dvě podoby. Může jím být Bůh nebo druhý člověk. Od nich je jedinec absolutně oddělen, což mu

¹⁶² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s 19n

¹⁶³ Srov. CHALIER, Catherine. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*.

¹⁶⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s 23

¹⁶⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s 24

umožňuje zachovat smysl pro Druhého. Já může nalézt svou identitu prostřednictvím toho, co se s ním ve světě děje. Ale navázat vztah s Jiným tak, aby nebyl převeden na stejné, aby nebyl poměřován optikou Já, je možné jedině tak, že si ho dokáže nepředstavovat a nepředpokládat. „Jazyk totiž skutečně vytváří vztah toho druhu, že jeho členy v tomto vztahu neleží vedle sebe, že Jiný přes svůj vztah vůči Stejnému zůstává k němu transcendentní. Vztah Stejného a Jiného – čili metafysický – se původně odehrává jako rozmluva.“¹⁶⁶ Já se tedy ve vztahu s Jiným identifikuje pobytem ve světě a Jiný ho omezuje v jeho přisvojování si světa. Základní podobou vztahu mezi Já a Jiným, je slovo.

4.3.2 Totalita

Totalitou myslel Emmanuel Lévinas to, co tradiční filozofie označuje jako celek jsoucna. Snahu člověka obsáhnout všechny objektivní skutečnosti do uspořádaného racionálního systému, všechno jiné poznat, tedy převést na stejné. Totalita tak u něj vylučuje většinu podob mnohosti a tím znemožňuje transcendenci.

Mimo totalitu nemají jednotlivosti smysl, protože jedinečnost všeho jsoucího se ztrácí v univerzálním celku¹⁶⁷. Tuto ideu totality spojuje s ideou ontologie a ideou války, protože v rámci totality se jednotlivému děje vždy násilí. Pak je možno říci, že absolutně Jiné je nemyslitelné uvnitř totality¹⁶⁸. Válka „nastoluje řád, vůči němuž nikdo nemůže zaujmout odstup. Nic už není vnější. Válka nepřipouští, aby se vnější a druhé ukázalo jako jiné; ničí i

¹⁶⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 25

¹⁶⁷ Obětování jedinečnosti celku v posledním důsledku znamená, že je obětováno budoucnosti. Všechno, co se děje, je tak shrnuto (totalizováno) do podoby dějin a budoucnost je povolána k tomu, aby zjevila smysl všeho jednotlivého.

¹⁶⁸ Mír je myslitelný pouze z hlediska něčeho, co překračuje objektivní totalitu všeho jsoucího, a protože totalita jsou dějiny, mír je myslitelný pouze ve vztahu k něčemu, co překračuje i celé dějiny, tedy v eschatologii, na konci dějin, tohoto světa. Čili, mír je záležitost eschatologie.

totožnost Téhož.¹⁶⁹ Absolutně Jiné tedy musí totalitu prolamovat, a to prostřednictvím metafyzického vztahu, kde Já a Druhý zůstávají odděleni a Já uznává Druhého jako Jiného.

Totalita souvisí s mým Já, které je egoistické a děje se jako vlastnění a práce, kdy ruka si bere věc proto, aby ji ovládala a disponovala jí. „Chci-li se čehokoli zmocnit, brát, stačí jen chodit, dělat. Všechno je v určitém smyslu v místě, všechno je mi koneckonců k dispozici, dokonce i hvězdy, stačí, abych dobře počítal, abych zvažoval nástroje i prostředky.“¹⁷⁰ Proto je vztah ke světu vztahem totalizace. Ale do totality nejsme vrženi proti své vůli, nýbrž je to způsob, jímž se zprvu děje existence člověka.

4.3.3 Ono je

Pojem „ono je“¹⁷¹ chápal Emmanuel Lévinas jako neurčité anonymní bytí, ze kterého vyvstává existující Já, aby ve vztahu k Jinému založilo svou subjektivitu. „Ono je“ vysvětloval jako způsob existence mezi bytím a nicotou, jako stav, kdy se všechna jsoucna změni v nic, ale přesto se v něm „něco děje“. Neurčitost tohoto „něco se děje“ označil jako „zájmeno třetí osoby v neosobním tvaru slovesa nikoli jako nějakého špatně známého původce dění, nýbrž povahu tohoto dění samého, které jaksi nemá původce, které je anonymní.“¹⁷² „Ono je“ je podle něj bytím vůbec a nechce na sebe vzít jakoukoli osobní formu. V jeho neurčitosti potom splývají rozdíly, nelze oddělit stejné a jiné a neprobíhá tu žádný hovor ani odpovídání. V „ono je“ je pouze bytostná anonymita. „Zmizení všech věcí a zmizení já, přivádí k tomu,

¹⁶⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 10

¹⁷⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 23

¹⁷¹ Pojetí: „Ono je“ („Il y a“) srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. s. 61-65; LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné*. s. 11-15; 31-37; 53-59; s. 99; 1,7-113.

¹⁷² LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. s. 47

co nemůže zmizet, k samé skutečnosti bytí, na němž se chtě nechtě podílíme, aniž bychom se chopili iniciativy, anonymně.“¹⁷³

Tato anonymní nicota bytí, které je člověk podle Emmanuela Lévinase vystaven, ho uvádí do nejistoty, která spočívá v tom, že nic nehrozí a způsobuje hrůzu, která vědomí vytrhne z „ono je“ a zbaví ho tak jeho subjektivity. Vědomí je u něj subjektem existence, „to znamená do určité míry pánem bytí, už jménem v anonymitě.“¹⁷⁴ Subjektivita existujícího je v opozici vůči „ono je“ v podobě osamocení a oddělenosti, kterou lze překonat pouze v pohybu transcendence od stejného k jinému. Oddělení Jinakosti je podmínkou metafyziky jako etiky.

Teprve čin a úsilí umožňují prolomení anonymního „ono je“ a dávají vyvstat subjektu, který bere existenci vědomě na sebe. Nástup vědomí je kladení existence, která se děje v přítomnosti – v přítomnosti dochází k přerušení času, přítomnost je okamžik vzniku existence, dává existujícímu identitu.

Čas chápal jako vztah myšlení k absolutně Jinému, k Nekonečnu. Pojednával o tomto vztahu prostřednictvím sociálnosti, která se objevuje v situaci „tváří v tvář“ druhému člověku. Takto pojatý čas není lineární, přímý, právě proto, že vstupuje do etického vztahu k druhému člověku.¹⁷⁵ Přítomnost znamená u Emmanuela Lévinase vyjít ze sebe. Přítomnost je na pomezí existování a existujícího, kdy jakožto funkce existování už přechází v existující. Protože vychází jen ze sebe, netrvá, jelikož nemůže nic přijmout z minulosti. Přítomnost je začátek, který ignoruje historii, má minulost jen v podobě vzpomínky. Nekonečnost času je v ní přerušena. Vzdoruje tak i budoucnosti.

¹⁷³ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. s. 47

¹⁷⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. s. 50

¹⁷⁵ Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné*. s. 11-15

Protože přítomnost netrvá, je existence pro existujícího závazek. „Nic nemůže zrušit vepsání do existence.“¹⁷⁶ Já je nyní osamělé, Ve světě stejnosti je sice člověk obklopen bytostmi a věcmi, ale udržuje s nimi pouze transitivní vztahy a jinak je úplně sám. Jeho existence je bez vztahu, protože tyto „bytosti si mohou vyměňovat všechno kromě existování. V tomto smyslu být znamená izolovat se existováním.“¹⁷⁷ Existování se brání vztahu a mnohosti, proto je samota nezrušitelnou jednotou mezi existujícím a jeho existencí. Samota tedy neplyne z předpokladu Druhého, ale je celistvostí existujícího. Subjekt je sám, protože je jeden a samota je nutná kvůli svobodě počátku, proto, aby mohla být svoboda počátku a existující mohl získat moc nad existováním, a tím se vůbec mohl stát existujícím. Samota spočívá ve faktu, že je člověk existující, ale pokud si své existování osvojí, může samotu přesáhnout.

Ve fenoménu smrti se samota ocitá na okraji tajemství, které se nesmí chápat negativně, protože tajemství v subjektu umožňuje postihnout vztah tváří v tvář smrti. Ve smrti nelze redukovat Jiné na Stejně, naopak dualita ve smrti se stává vztahem k Jinému a časem. Smrt nikdy není přítomností, ale je jediným vztahem k budoucnosti, protože smrt je neuchopitelná a nepochopitelná. V přítomnosti je člověk pánem možného, ale smrt nikdy není teď, protože ve chvíli smrti už člověk není schopen ji pochopit. Ve vztahu se smrtí je subjekt pasivní, prostřednictvím utrpení, kdy postřehl blízkost smrti. Blízkost smrti poukazuje na skutečnost, že jsme ve vztahu k něčemu, co je absolutně Jiné.

Smrt tak rozbíjí samotu člověka, jelikož ve smrti se existování existujícího odcizuje, nad existováním vládne Jinakost, která je nepoznatelná. Budoucnost nelze uchopit, je Jiná. Vztah k budoucnosti se

¹⁷⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. s. 65

¹⁷⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné*. s. 35

uskutečňuje tváří v tvář Druhému a dovoluje subjektu vyjít ze své samoty. Zvítězit nad smrtí znamená udržovat s jinakostí události osobní vztah.

4.3.4 Bůh a Nekonečno

Emmanuel Lévinas považoval za nejpřesvědčivější známku působení absolutní transcendence v tomto světě existenci eticky spolehlivých vztahů¹⁷⁸, které pokládal za nemožné bez transcendence.

Setkání s Bohem nelze popsat ani myslet, protože by to zrušilo jeho Jinakost a transcendence se vymyká každému systému, který by ji integroval do totality. Vztah k Nekonečnu přesahuje hranice zkušenosti a předchází každému vědění. „Vztah k nekonečnu jistě nelze vyjádřit v pojmech zkušenosti, neboť nekonečno přesahuje myšlenku, jež je myslí. V tomto přesahování právě vzniká (děje se) sama jeho nekonečnost, takže vztah k nekonečnu bude třeba vyjádřit v jiných pojmech než v pojmech objektivní zkušenosti.“¹⁷⁹

Boha není možné převést do lidského světa, protože je záhadou, která nemůže být objasněna. Bůh je něčím víc, než co lze myslet, jelikož je absolutně Jiný a Jiný s člověkem nemohou vytvořit jeden celek, jinak by byla jinakost zrušena a Jiné by se stalo součástí světa Já. Jedná se tu o odstup k totalitě, proto Jiné nazval Emmanuel Lévinas Neviditelným. Jiné je mimo jakýkoli lidský řád, nenechá se definovat ani začlenit do systému vědění. Nekonečno se projevuje pouze jako porušení řádu.

Jediný způsob jak ho člověk může poznat, je skrze druhého člověka. Ve Druhém lze poznat svobodou, absolutní nezávislost i absolutní požadavek na etické jednání člověka. Vztah k Bohu má charakter etické rozmluvy s Druhým, který o něm vydá svědectví. Poznat Boha odděleně od lidí, není u

¹⁷⁸ Na rozdíl od řádu stvoření vnímaného v antice a středověku nebo velkých ideálů lidstva v novověku.

¹⁷⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 13

Emmanuela Lévinase možné, Druhý je pro vztah k Bohu nutný. Metafyzika může být jen tam, kde je vztah k člověku, protože Bůh se zjevuje v jeho Tváři. „Nějaké „poznávání“ Boha, odděleně od vztahu k lidem, neexistuje. Druhý je samým místem metafysické pravdy a pro můj vztah k Bohu je nepostradatelný.“¹⁸⁰

Pravou souvztažnost mezi člověkem a Bohem spatřoval ve vztahu člověka k člověku, za který člověk přijímá plnou odpovědnost, jako kdyby Bůh nebyl¹⁸¹. Nekonečno se podle něj vymyká každé snaze o uchopení, protože ho nelze dokázat jinak, než výzvou k odpovědnosti. V ní se totiž odráží jakožto stopa ve tváři Druhého, jako něco minulého, co nejde převést na přítomnost nebo představu, takže skrze stopu nelze Tvář tematizovat, a přesto stopa vyvolává nutnost myslet Nekonečno, od kterého Tvář přišla.

V jádru zkušenosti s tváří Druhého, která vede člověka k odpovědnosti i ke vztahu k Bohu, se odráží eschatologie. Království nebeské je pro Emmanuela Lévinase královstvím etiky. Přitom mu ale nejde o oddělenou bytost, která chce participovat na Božském nebo uniknout z tohoto světa, ale jeho filosofie přináší vytržení z dějin, je spíše eschatologií než teleologií.

¹⁸⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 62n

¹⁸¹ To je nepochybně důsledek tragických událostí první poloviny 20. století, hlavně ale Osvětami. Emmanuel Lévinas, jako mnozí jiní, nechápal, proč Bůh mlčí. Došel k závěru, že se nelze řídit přesvědčením, že utrpení předchází hřích, když umíraly i děti. Spatřoval tu jasný nepoměr mezi utrpením a možným trestem. Ale snažil se v tom najít poučení a přišel s myšlenkou utrpení zcela bez užitku.

4.4 Etika jako vztah k Druhému

Už jsem výše naznačila, že jedna z nejdůležitějších myšlenek Emmanuela Lévinase se zakládá v zásadě, že metafyzika spočívá ve vztahu k Jinému a na tomto vztahu je postavena etika¹⁸², jakožto první filosofie.

Etikou rozuměl vztah člověka k druhému člověku, který se uskutečňuje v setkání tváří v tvář a jehož základem je rozhovor. Etiku nezakládal na rozumné a svobodné vůli, ale na možnosti přijmout Druhého tak, aby měl přede mnou přednost, což znamená podříditi vlastní svobodu Druhému. Podle něj je hlavním znakem bytí starostlivost každé bytosti o své vlastní bytí. Jenomže člověk má možnost uznat prvenství Druhého a vyzdvihnout starost o Druhého nad starost o sebe. V jeho etice se lidské Já otevírá odpovědnosti za Druhého.

Ještě před tím, než je poznán, se Druhý prezentuje jako partner rozhovoru v setkání s Druhým, jehož smysl je výhradně etický, a který se projevuje jako absolutní nárok. Tento rozhovor ustavuje Druhý a zpochybňuje svobodu Já.

¹⁸² Kapitulu Etika jako vztah k Druhému srov. BLAHA, Josef. *Emmanuel Lévinas.*; BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III: L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas.*; BREZINA, Peter. Lévinas a filosofie. In: KRUŽÍK, Josef, ed. *K věcem samý: sborník Zdeňku Pincovi k šedesátým narozeninám.* s. 42-48; HRABAL, Jiří. *Lévinasova etika odpovědnosti k Druhému.*; CHALIER, Catherine. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase.* s. 25-26 a 36-46.; PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie.* s. 157-173; ŘÍHOVÁ, Barbora. Etika a vztah dvou lidí v pojetí Emmanuela Lévinase. S přihlédnutím k syndromu týraného, zanedbávaného a zneužívaného dítěte. In: ŠTURZOVÁ, Jana, BENYOVSZKY, Ladislav, eds. *O filosofii výchovy a filosofii provádějíci, sborník prací věnovaný univ. prof. PhDr. Jaroslavě Peškové k jejím 70. narozeninám.* s. 134-137.; TATRANSKÝ, Tomáš. *Lévinas a metafyzika.*; WENZLER, Ludwig. Lévinas. In: RÜMELIN, Julian-Nida. *Slovník současných filosofů.*

4.4.1 Řeč

Pro vztah je důležitá u Emmanuela Lévinase řeč, jelikož na vztahu k tváři Druhého ukazuje původní etický rozměr řeči¹⁸³, který spočívá v tom, že Druhý může oslovit Já a očekávat odpověď. „Vždycky jsem odlišoval *řeč* od *řečeného*. Že *řeč* musí obsahovat *řečené*, to je nutnost stejného řádu jako nutnost, kterou s sebou nese společnost se svými zákony, institucemi a společenskými vztahy. Ale *řeč*, to je skutečnost, že před tváří nezůstávám prostě jen tak, abych ji pozoroval, ale že jí odpovídám.“¹⁸⁴

Vztah Stejného a Jiného se od počátku děje jako rozhovor. Etická řeč v rozhovoru nesděljuje obsah, ale informuje o něčem, co je kdesi skryté. V řeči se Druhý prezentuje a dovolává se Já. Takovýto vztah založený na slovech charakterizuje jako vztah tváří v tvář, který zabraňuje vzniku totality, zatímco dualita je zachována. Je potřeba o něčem hovořit, nezáleží o čem, hlavně odpovídat Druhému, a tím už i odpovídat za něj. Jde tu o mravní situaci. Ve chvíli, kdy Já překoná svůj egoismus a osloví Druhého, vzdává se své nadvlády a odevzdává se do moci Druhého, přiznává tím Jinému stejné právo na egoismus a zároveň se tím snaží ospravedlnit svůj egoismus. Vztah tváří v tvář umožňuje vnímat volání Druhého a odpovídat na ně. Tvář Jiného pouze volá svobodu Já k odpovědnosti. Ukazuje svobodu Já jako provinilou a teprve v této chvíli může vystoupit ze svého egoismu k odpovědnosti. Díky Tváři z Já vzchází něco, co v něm není.

Řeč přivádí Já a Druhého do vztahu. Oba však zůstávají ve své absolutní transcenci, protože tento rozhovor vychází z absolutní Jinakosti, kterou nelze uchopit pojmy. Tak mezi Já a Druhým udržuje odstup. Řeč rozhovoru vyšle Druhý k Já a ve vědomí se problematizuje. Pouze Jiný je schopen Já poučit. Druhého není možno prostřednictvím řeči obsáhnout.

¹⁸³ Etický rozměr řeči před informativní funkcí.

¹⁸⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. s. 209

4.4.2 Asymetrie vztahu

Vztah s Jiným není podle Emmanuela Lévinase vzájemný, ale asymetrický v tom smyslu, že Druhý se ve vztahu zpřítomňuje jako absolutně Jiný a tím neredukovatelný. Do takového vztahu člověk nevstupuje jako rovný s rovným, ale s vědomým, že ten Druhý ho převyšuje. „Co mohu vyžadovat od sebe sama, není srovnatelné s tím, co mám právo vyžadovat od druhého.“¹⁸⁵

Druhý je ten, kdo požaduje a má právo požadovat, ten, kdo má před Já vždy přednost. Je to dáno tím, že se jedině ve vztahu s Druhým objevuje Bůh. Proto je nárok Druhého něčím transcendentním. Druhý člověka volá a pocit povinnosti ho nutí dávat, bez ohledu na to, jak on přistupuje k němu. Požadavek asymetrie je podle Emmanuela Lévinase nutný k zachování Jinakosti.

4.4.3 Tvář

Jako tvář Druhého se člověku zjevuje absolutně Jiný. Pro svou jinakost se nemůže stát obsahem lidského vědomí. Jiný je zjevením transcendence, nedá se proto uchopit a vždy tak uniká lidské moci. Druhý tak omezuje lidský egoismus, protože popírá vlastnění člověka. Druhým nemůže disponovat, nemůže ho obsáhnout, pochopit, ani se ho zmocnit. Tím by ho zahrnul do svého světa a zrušil by tak jeho jinakost. Tvář Druhého nemůže zrušit stejně jako jinakost věcí – tvář Druhého se takovému zacházení brání. Nečiní tak ale svou silou, nýbrž svou zranitelností a bezbranností, tedy transcendencí.

¹⁸⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 38

4.4.3.1 Nenásilný odpor

Obsahem Tváře je její jinakost, ve které se zpřítomňuje Nekonečno¹⁸⁶. Jiný se v setkání s člověkem brání tomu, aby byl totalizován. „Tvář se vzpírá vlastnění, mé moci. Ve své epifanii, ve výrazu, se smyslové, ještě uchopitelné, obrací v naprosté odpírání vůči uchopení.“¹⁸⁷ Na základě své bezmoci a zranitelnosti se Druhý vydává člověku, čímž podlamuje jeho moc. „Nekonečno ochromuje moc svým nekonečným vzdorem vůči smrti, který jako cosi tvrdého a nepřekročitelného vysvítá v tváři druhého, v naprosté nahotě jeho bezbranných očí, v nahotě absolutní otevřenosti Transcendentního.“¹⁸⁸ Druhý vyjevuje svou Tvář, což člověka přivádí k odpovědnosti za Druhého a tím ho přibližuje k Nekonečnu. Jeho nenásilný odpor pak spočívá právě v naprosté bezbrannosti, která vede člověka k zákazu zabít. „Tvář je vystavená, ohrožená, jakoby přímo vyzývající k aktu násilí. A přitom právě tvář je to, co nám brání zabít.“¹⁸⁹ Je to právě jeho smrtelnost, která přikazuje nechat žít.

4.4.3.2 Epifanie tváře

Druhý se člověku zjevuje, a to ve smyslu vyjevuje, ale neukazuje se, protože pak by bylo možné ji tematizovat a tím zrušit její jinakost. Proto musí být epifanie Tváře podle Emmanuela Lévinase bezprostřední přítomností Druhého, která se ve své bezbrannosti vzpírá jakémukoli uchopení. Právě tato nepostižitelnost Jiného je jeho Tváří. „Setkání s tváří je záležitost navěskrze etická. Když totiž vidíte nos, oči, čelo, bradu a můžete je popsat, obracíte se k druhému jako k předmětu. S druhým se však nejlépe setkáme tehdy, když barvu jeho očí ani nepostřehneme. Když si všimáme barvy očí, nejsme s ním v sociálním vztahu. Percepce může samozřejmě nad vztahem

¹⁸⁶ Jiný zůstává nepředvídatelný a jeho transcendence se projevuje „v morální rezistenci tváře vůči násilí vraždy.“ (LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 201)

¹⁸⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 174

¹⁸⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 175

¹⁸⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. s. 208

k tváři převládnout, ale tvář ve specifickém slova smyslu je právě to, co nelze zredukovat na percepci. Především je tu sama přímota tváře, její přímé, bezbranné vystavení.“¹⁹⁰

Tvář je u Emmanuela Lévinase bezprostřední přítomnost Druhého, nahota, vystavenost smrti. Ve chvíli, kdy se člověku zjevuje tvář Druhého, volá ho Druhý a v něm se odhalující idea Nekonečna k odpovědnosti, která si ho bere jako rukojmí a nedovolí mu, aby Druhému ublížil a aby ho zabil. Ale ani aby ho nechal zemřít o samotě. V epifanii si člověk uvědomuje smrtelnost Druhého a nutnost ručit za život Druhého svým životem¹⁹¹. „Tvář je to, co nelze zabít, nebo přinejmenším čeho smysl spočívá v příkaze: „Nezabiješ“.“¹⁹² Emmanuel Lévinas si samozřejmě uvědomoval, že je možné Druhého zabít. Jen to, co dělá Druhého Druhým, se násilím vymyká. Požadavek nezabití je podle něj požadavkem etickým, ale ne ontologickou nutností. V zákazu zabití se pak odráží špatné svědomí z vykonaného násilí. Nemožnost zabití chápal tak, že vražda se týká jen smyslového světa, tedy světa Stejného, takže beztak se člověk Druhého nezmocní a nepřivlastní si ho. Ve světě Stejného by nezasáhl Tvář, protože ta je absolutně Jiná. „Zabít neznamena ovládnout, nýbrž zničit, absolutně se vzdát pochopení. Vražda je výkonem moci nad tím, co se moci vymyká.“¹⁹³

V setkání s Tváří Druhý člověka volá, ale ve skutečnosti nad ním nemá žádnou moc a nemůže ho k ničemu přinutit násilím, dokonce se dá říci, že je slabý. „První, co tvář říká, je: „Nezabiješ“. Tvář druhého jakoby mi velela, jakoby ke mně hovořil někdo svrchovaný! A zároveň je obnažená; je to chudák, pro kterého mohu všechno a jemuž jsem vším povinen.“¹⁹⁴ V epifanii Tváře se také zrcadlí přítomnost osoby potřebné, jako jsou

¹⁹⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. s. 208

¹⁹¹ Nejvyšším posláním člověka je zemřít pro Druhého.

¹⁹² LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. s. 209

¹⁹³ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 174

¹⁹⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. s. 210

například chudý, cizinec, vdova, sirotek. A vůbec každý člověk, který volá po tom, aby byl uznán Druhým a mezi ostatními. Člověk je k nim odpovědný, nemůže se z této odpovědnosti vyvázat ani nechat zastoupit. V této mravnosti se Já završuje. „Mravnost se nerodí v rovnosti, nýbrž ve faktu, že nekonečné požadavky, požadavek sloužit chudému, cizinci, vdově a sirotkovi, konvergují v jednom bodě universa. Jen takto se mravností v universu děje Já a Jiní.“¹⁹⁵

4.4.4 Svoboda a odpovědnost

Pojetí svobody a odpovědnosti u Emmanuela Lévinase je velmi netradiční. Jeho filosofie by se dala nazvat filosofií odpovědnosti za Druhého, protože podle něj má význam pouze život pro Druhého. Tato myšlenka odpovědnosti za Druhého pramení z tradičního židovského náboženského myšlení¹⁹⁶ a jeho vztahu k lidské jedinečnosti. Etický vztah tedy chápal jako vztah náboženský, ve kterém preferoval vztah k Bohu jako vztah ke Druhému, na rozdíl od evropské tradice, která se už od antiky snažila vše Jiné převést na Stejně, aby dosáhla jednoty a poznání všeho jsoucího.

4.4.4.1 Svoboda

Tradičně pojatou svobodu¹⁹⁷, kdy jednání a myšlení člověka vychází z jeho svobodné vůle, Emmanuel Lévinas nepovažoval za důležitou. Tvrdil, že v evropském myšlení převládá tradice, která řadí „mravní šlechtnost pod nutnosti objektivního myšlení. Spontaneita svobody se neproblematizuje. Samo její omezení by tu bylo tragické a působilo by pohoršení. Svoboda je uvedena v pochybnost pouze potud, pokud je nějakým způsobem uložena

¹⁹⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 221

¹⁹⁶ V článku Emmanuel Lévinas napsal Josef Blaha, že „V Tóře je jenom jedenkrát napsáno: „Budeš milovat svého bližního jako sebe sama“ ... zatímco je tam padesátkrát napsáno „nebudeš utiskovat cizince, protože jste byli cizinci v egyptské zemi.“ (Exodus 22, 21).“

¹⁹⁷ Kritizoval svobodu podle Jeana Jacqua Rousseaua, protože jeho svoboda je autonomie, chybí jí spravedlnost a neukotvuje v sobě mravnost.

sobě samé: kdybych byl mohl svobodně zvolit svou existenci, všechno by bylo ospravedlněno.“¹⁹⁸ Proto podle hebrejské tradice vyzdvihl místo Druhého s jeho svobodou. Vycházel z heteronomní mravnosti, založené na uvědomění si odpovědnosti k Druhému a na jeho upřednostňování před sebou samým.

Svobodu viděl v odpovědi na slovo Druhého, které se nelze vyhnout. Druhý vyzývá svým slovem svobodu člověka a problematizuje ji. Takovouto svobodu nazývá nesnadnou¹⁹⁹, protože přijetím Druhého uvádí Já svou svobodu v pochybnost a stud. „Vstřícné přijetí Druhého je ipso facto vědomí mé nespravedlnosti – stud, který za sebe cítí svoboda.“²⁰⁰ Člověka podle něj zpochybňuje jinakost Druhého, protože ho díky ní nemůže uchopit a poznat. Pouze prostřednictvím ideje Nekonečna může spatřit svou nedokonalost, takže je vlastně začátkem mravního vědomí, které problematizuje svobodu. Ideu Nekonečna definoval jako „vstřícné přijetí Druhého, počátek mravního vědomí, které problematizuje mou svobodu.“²⁰¹

Mravní vědomí vzniká u Emmanuela Lévinase přijetím Druhého, a to ve studu, který za sebe svoboda cítí, až se tato svoboda považuje jako nepřírozená a vynucená. „Mravnost začíná tehdy, když svoboda namísto toho, aby samu sebe ospravedlňovala, pociťuje sebe samu jako arbitrérní a násilnou.“²⁰²

Svoboda je podle Emmanuela Lévinase podřízena Druhému, protože právě Druhý podle něj stanovuje nárok na svobodu. „Druhý není transcendentní proto, že by byl svobodný jako já. Jeho svoboda je naopak nadřazenost, pocházející z jeho transcendence samé.“²⁰³ Existence Druhého

¹⁹⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 67

¹⁹⁹ *Difficile liberté*

²⁰⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 70

²⁰¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 68

²⁰² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 68

²⁰³ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 71

však podle něj není v rozporu se svobodou Já, ale naopak ji určuje. „Existence ve skutečnosti není odsouzena ke svobodě, nýbrž je jako svoboda ustanovena.“²⁰⁴

4.4.4.2 Odpovědnost

Odpovědnost je u Emmanuela Lévinase založena na svobodné volbě toho, kdo se rozhodne být odpovědný za Druhého. Odpovědnost vyzdvihнул nad svobodu, protože podle něj je odpovědnost nekonečná²⁰⁵, je odpovědností za všechno a za všechny a je založená na vyvolení. Člověk je vyvolen k tomu, aby byl odpovědný, protože podle něj tato odpovědnost předchází jeho rozhodnutí i jeho svobodě, tedy přesahuje lidské rozhodování i bytí. Pro Emmanuela Lévinase „etika chápaná jako odpovědnost je přímo jádrem subjektivity. Odpovědnost chápu jako odpovědnost za druhého, čili jako odpovědnost za to, co jsem neudělal já, co se mě dokonce ani netýká; nebo co se mě naopak, s čím se setkávám jakožto s tváří.“²⁰⁶ Vnímá ji jako odpovědnost, kterou si člověk nezvolil, dokonce jako odpovědnost proti vůli člověka, „bere na sebe úděl rukojmího“²⁰⁷, která si sama zvolila člověka. Navíc je člověk odpovědný vůči všemu bytostně Jinému, protože kdyby Jiné zaniklo, nebylo by nic, vůči čemu by se Já mohlo vymezit. Díky Druhému se Já může stát samo sebou. Lidskou subjektivitu tak zakládá teprve vztah ke Druhému.

²⁰⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 69

²⁰⁵ Demonstraval to na příkladu dítěte zcela závislého na rodičích. Právě takové dítě se dovolává vztahu, kde je Druhý důležitější než Já a má přede mnou přednost. Člověk je povolán k tomu, aby byl zcela zodpovědný za svěřenou osobu, a tato odpovědnost předchází jeho svobodě. Nezáleží na jeho libovůli, ale je to odpovědnost nekonečná za všechno a za všechny. Člověk tím, že se stane rodičem, je vyzýván k tomu, aby byl za své děti a jejich vývoj odpovědný.

²⁰⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. s. 212

²⁰⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. s. 214; srov. také LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. s. 125.

Člověk je tedy vyvolen k tomu, aby byl odpovědný, je mu dána nekonečná odpovědnost, ze které ale nemůže uniknout, protože ještě před tím, než se setká s Druhým, je už odpovědný. Pouhá přítomnost druhého je u něj dostatečná k volání naší odpovědnosti. A zároveň se díky ní člověk vymezuje jako jedinečnost. Na odpovědnosti za druhého „je ve skutečnosti založena sama identita lidského já. Odpovědnost je to, co připadá výhradně mně a co lidsky nemohu odmítnout. Toto břemeno je nejvyšším důstojenstvím jedinečného. Já-nezaměnitelný jsem tímto já pouze do té míry, pokud jsem odpovědný. Já mohu zastoupit všechny, ale nikdo nemůže zastoupit mne.“²⁰⁸

Podobně jako vztah s Druhým, je i odpovědnost u Emmanuela Lévinase asymetrická. Člověk nečeká, co Druhý pro něj udělá, ale odpovědnost si ho sama vybrala. To zranitelnost tváře Druhého z něj dělá odpovědného, když na něj naléhá, aby udělal vše pro to, aby ten Druhý žil. K tomu je člověk odpovědný za Druhého, bez ohledu na to, jak se k němu ten Druhý postaví a jestli jeho odpovědnost ocení. Navíc Druhý není stejným způsobem odpovědný vůči Já, jeho odpovědnost k Já je ponechána čistě na něm. „Jsem za druhého odpovědný, aniž od něho čekám totéž, i kdyby mě to mělo stát život. Reciprocita je jeho věc. Právě proto, že vztah mezi druhým a mnou není reciproční, jsem vůči druhému ve služebném postavení.“²⁰⁹ Tato nesymetrie vychází z toho, že odpovědnost člověka je totální, a to tak dalece, že Já odpovídá i za odpovědnost Druhého. Já je vždy více odpovědné než Druhý.

Přijetí odpovědnosti předpokládá pokoru a služebnost, ale nejde tu o formu altruismu, jelikož člověk nemá možnost odmítnout pomoc druhému. „Jakmile druhý na mne pohlédne, jsem za něj odpovědný, a dokonce ani nemusím odpovědnost za něj vzít na sebe, ta odpovědnost mi připadne. Je to

²⁰⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. s. 215

²⁰⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. s. 213

odpovědnost přesahující hranice mého vlastního konání.“²¹⁰ Člověk musí být neustále připraven odpovídat na volání Druhého, přičemž jeho zranitelnost je nutně vnímat jako výzvu k odpovědnosti a ne ji využít ve svůj prospěch. Člověk se tak stává rukojmím zranitelnosti toho Druhého, když nemá možnost rozhodovat o rozsahu své odpovědnosti. Druhý pak má ve vztahu tváří v tvář privilegium moci. Odpovědnost za Druhého je pro Emmanuela Lévinase projevem Nekonečna.

4.4.5 Třetí a spravedlnost

Prostřednictvím vztahu Já k Druhému je možný vztah k Nekonečnu, v němž se uskutečňuje i vztah k Třetímu. Vztah k Druhému je „tím původním místem vzniku bytosti, odkud vycházejí všechny ostatní vztahy. Zjevení třetího, jemuž se ve Tváři nelze vyhnout, děje se vždy jen skrze Tvář.“²¹¹

Právě tento vztah Já k Druhému musí být podle Emmanuela Lévinase upraven tím, že je Druhých více. Existuje totiž také Druhý Druhého, tedy Třetí. „Když jsem s druhým sám, jsem mu povinen vším; je tu však třetí. Vím já, kým je můj bližní vzhledem k třetímu? Vím já, je-li s ním ten třetí v souladu, nebo je jeho obětí? Kdo je můj bližní? Proto je třeba vážít, rozvažovat, soudit, srovnávat nesrovnatelné. Týž mezosobní vztah, jak ho nastolují s druhým, musím nastolit i se všemi ostatními lidmi; privilegovanost druhého je proto třeba zmírnit; tak vzniká spravedlnost. Spravedlnost, nevyhnutelně vykonávaná institucemi, musí však být vždycky pod kontrolou původního mezosobního vztahu.“²¹² Já tedy neodpovídá pouze za Druhého, ale i za Třetího, přičemž Já není schopné rozpoznat, jaký vztah je mezi Druhým a Třetím. Pokud by bylo Já zodpovědné pouze ve vztahu k jednomu Druhému, bylo by to nespravedlivé vůči jiným Druhým,

²¹⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. s. 212

²¹¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 272

²¹² LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. s. 210

tedy Třetím. Proto je potřeba zavést spravedlnost a instituce, které zajistí její dodržování. Vznikají tak dvě úrovně vztahu. Po asymetrickém vztahu Já a Ty se objevuje rovný vztah mezi Druhými.

Setkání více než dvou lidí tedy vyžaduje objektivní etické principy, aby bylo možné Třetí spravedlivě posuzovat mezi sebou. Aby ale mohla nastat spravedlnost, nesmí Já zavrhnout totální odpovědnost za Druhého, jinak by k Třetím přistupoval egoisticky. „Mír má být můj mír ve vztahu, který vychází z nějakého já a jde k Jinému, v touze a dobrotě, kde se já zároveň zachovává a existuje bez egoismu.“²¹³ Proto předpokládal, že spravedlnost bude pod kontrolou odpovědnosti Já k Druhému.

Od etiky se tímto Emmanuel Lévinas dostal kvůli Třetím k politice. Od ní očekával, že by měla pomocí racionálních zákonů uznat všechny jednotlivce jako jedinečné, protože považoval porovnávání Druhého s Třetím za nemožné, stejně jako porovnávání nesrovnatelného. Přesto chápal, že vykonávání spravedlnosti vyžaduje i omezení jednotlivců a každá instituce má tendenci k totalizaci, takže svým způsobem považoval spravedlnost za násilí.

Konečným smyslem spravedlnosti je podle Emmanuela Lévinase překročení své objektivní zpátky směrem k subjektivní odpovědnosti. Tím dal najevo, že symetrie vztahů mezi lidmi ve společenství není definitivní a že spravedlnost je možná pouze tehdy, pokud povinnosti Já převyšují jeho práva.

Za absolutní vrchol spravedlnosti pak považoval Boží soud, který nelze objektivizovat a stojí nad dějinami, protože „postavit se před soud Boha znamená exaltovat subjektivitu, jež je povolána k mravnímu vykročení mimo zákony – a která je již v pravdě, poněvadž překračuje hranice svého bytí.

²¹³ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 273

Tento soud Boha, jenž mne soudí, mne zároveň potvrzuje.²¹⁴ Politika a spravedlnost tak otvírají hledisko náboženství, kdy je představa všeobecné rovnosti překonána, jelikož náboženství „je to ono navíc, které je možné ve společnosti rovných: ono navíc, které patří k blahoslavené pokoře, odpovědnosti a oběti jako podmínce rovnosti samé.“²¹⁵ Tímto opět propojil etiku odpovědnosti přes objektivní etiku se spravedlností a politikou.

²¹⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 222

²¹⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. s. 48

5 ZÁVĚR

Cílem diplomové práce „Dvě podoby filosofie dialogu (Lévinas a Buber)“ bylo přiblížit filosofii dialogu v podobě, v jaké se ustavila ve 20. století, a to jak teoretickým přehledem, tak i na konkrétních příkladech dialogické filosofie Martina Bubera a Emmanuela Lévinase.

Důležité proto bylo nejprve se seznámit s filosofií dialogu jako filosofickým směrem, ve kterém hraje důležitou roli vztah. Zaměřila jsem se na popsání podnětů, které vedly k jejímu vzniku a které velmi podobu filosofie dialogu ovlivnily, na vytyčení jejich hlavních rysů a základních myšlenek. Zdálo se mi vhodné okrajově zmínit počátky filosofie dialogu od konce 18. století, kdy si filosofové pomalu začali uvědomovat význam druhého člověka. Také jsem se věnovala novému rozměru pojmu dialog ve filosofii dialogu, který umožňuje zachovat jedinečnost Druhého. Proto jsem se potřebovala zmínit o významu řeči, způsobu poznávání a principech etiky, která není vymezována konkrétními pravidly, nýbrž usiluje udělat pro druhého člověka víc, než je nutné. Také jsem považovala za důležité připomenout dva podle mě nejvýznamnější představitele dialogické filosofie a předchůdce Martina Bubera a Emmanuela Lévinase, Ferdinanda Ebnera a Franze Rosenzweiga, abych v krátkých medailonech názorně demonstrovala filosofii dialogu na dvou příkladech.

Potom již bylo možné se věnovat Martinu Buberovi a Emanuelu Lévinasovi. Oba dva jsou hlavními představiteli dialogické filosofie a oba byli poznamenáni katastrofami dvacátého století způsobenými přílišným sebevědomím člověka, od první světové války, přes nacismus a druhou světovou válku, až po nastolení komunistických režimů a válečných událostí na Blízkém východě. Oba dva se s těmito událostmi snažili ve své filosofii vyrovnat tak, aby lidé změnili své smýšlení a tyto hrůzy se již neopakovaly.

Martin Buber i Emmanuel Lévinas vytvořili jedinečné systémy, kde vycházeli ze svého židovství, které skvělým způsobem propojili se západoevropskou filosofií, čímž oba dva získali velkou oblibu v křesťanském světě. Vytvořili tak univerzální židovské náboženství, které vybízí k plodnému mezináboženskému dialogu, zvláště mezi judaismem a křesťanstvím. Oba se tak zasloužili o vzájemné pochopení judaismu a křesťanství.

Oba dva myslitelé vyrůstali v ortodoxních rodinách a oba získali hlubokou znalost hebrejské bible, ale na jejich víru měly vliv různé směry judaismu. Zatímco Martina Buber hluboce ovlivnil chasidismus a mystika, díky nimž kladl důraz na prostou víru, Emmanuel Lévinas čerpal hlavně z Talmudu a upřednostňoval rozum, jakožto nejvyšší lidskou ctnost. Nejspíš proto, se u něj projevila o něco menší vstřícnost ke křesťanství než u Martina Buberu.

Oba filosofové vycházeli z náboženského vztahu. Proto také jejich vztah k Bohu probíhá jako dialog, kdy se člověk musí vzdát svého egoismu, aby přijal do vztahu Druhého a prostřednictvím pokorné služby a lásky se tak setkal s Bohem. Pro oba je na cestě k Bohu nejdůležitější individuální přístup, kdy jedinec svým konkrétním způsobem života předstupuje před Boží tvář. Nicméně oba myslitelé přistupovali k Bohu rozdílným způsobem. Oproti Martinovi Buberovi se Emmanuel Lévinas nedomníval, že by Bůh měl být věčným Ty, tedy osobou, kterou člověk oslovuje Ty. K absolutnímu Jinému, k Nekonečnu, dospěl prostřednictvím pojmu „ono je“, na kterém demonstroval, že pro jinakost Boha a zodpovědnost za Druhého není zásadní setkání, ale vznikají na základě řádu a strachu.

Oba dva tedy kladli velký důraz na Jinakost²¹⁶, která se nesmí převést na stejnost, aby nedošlo k jejímu zrušení, ale je nutné ji ve vztahu

²¹⁶ Je možné vidět jistou analogii mezi pojmy Totalita a Nekonečno u Emmanuela Lévinase a pojmem říše slova Ono a Ty u Martina Buberu. V obou případech jde o dva světy, kde v jednom je možné objekty užívat, ovládat, zmocňovat se jich, kdežto v tom druhém se

respektovat. Každý však jiným způsobem. Zatímco Martin Buber se snažil přivést do dialogického vztahu veškerou realitu, včetně objektů i přírody, Emmanuel Lévinas tuto možnost nepřipouštěl, ale rozvíjel dialogický vztah především mezi lidmi, přičemž těžiště přesunul k bezvýhradnému odevzdání se Druhému. S tím souvisí i jejich pojetí vzájemnosti vztahu. U Martina Bubera jsou vztahy s címkoli symetrické a zúčastnění jsou si v nich rovni, kdežto u Emmanuela Lévinase, u kterého je nejdůležitější etika, je vyzdvížena naprostá asymetrie vztahu ve prospěch Druhého. Podle něj by bez asymetrie vztahu nemohla být zachována Jinakost.

Odlišný přístup lze pozorovat také v oblasti politiky a řešení problematiky Třetího. Martin Buber problému Třetího příliš nerozebíral, protože si vystačil s rovností jedinců ve vztahu a jejich vzájemnou odpovědností. Oproti němu rozvíjel Emmanuel Lévinas politiku pomocí epifanie Tváře, která zahrnuje celé lidstvo, a v setkání může být tudíž přítomen i Třetí. Díky asymetrii vztahu podle něj může nastat rovnost mezi osobami až tam, kde se stávají občany státu.

Tato práce neměla v úmyslu problematiku filosofie dialogu obsáhnout vyčerpávajícím způsobem, ani by to na tak malém prostoru nebylo možné, i když mnohá témata zmíněná v práci by si zasloužila větší pozornost. Domnívám se však, že tato práce přináší celkem přehledný náhled do zvolené problematiky a vytyčeného cíle dosáhla.

otevřít prostor pro skutečný vztah, kde se jeden odevzdává druhému a přijímá ho v jeho jedinečnosti.

Použitá literatura

Prameny:

BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc: Votobia, 1994. 91 s. ISBN 80-85885-08-5.

BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. 2. vyd. Praha: Kalich, 2002. 604 s. ISBN 80-7017-709-8.

BUBER, Martin. *Já a Ty*. 3. vyd. Praha: Kalich, 2005. 164 s. ISBN 80-7017-020-4.

BUBER, Martin. *Problém člověka*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1997. 159 s. ISBN 80-7017-109-X.

LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné*. Praha, Liberec: Dauphin, 1997. 174 s. ISBN 80-86019-33-0.

LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009. 231 s. ISBN 978-80-7298-394-0.

LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009. 85 s. ISBN 80-86005-36-4.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1997. 274 s. ISBN 80-86005-20-8.

Literatura:

- BALCAROVÁ, Markéta. Osobní transcendence v pohledu K. Jasperse, E. Lévinase a V.E. Frankla. In: ŠTURZOVÁ, Jana, BENYOVSZKY, Ladislav, eds. *O filosofii výchovy a filosofii provádějící, sborník prací věnovaný univ. prof. PhDr. Jaroslavě Peškové k jejím 70. narozeninám*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 1999. s. 127-133. ISBN 80-85899-61-2.
- BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II: G. Scholem, M. Buber, E. Bloch*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009. 391 s. ISBN 978-80-7298-298-1.
- BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času III: L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009. 387 s. ISBN 978-80-7298-299-8.
- BREZINA, Peter. Lévinas a filosofie. In: KRUŽÍK, Josef, ed. *K věcem samý: sborník Zdeňku Pincovi k šedesátým narozeninám*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2005, s. 42-48. ISBN 80-239-4174-7.
- CASPER, Bernhard. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. 1. vyd. Praha: Oikoynemh, 1998. 165 s. ISBN 80-86005-62-3.
- CORETH, Emerich et al. *Filosofie 20. století*. 1. vyd. Olomouc: Olomouc, 2006. 255 s. ISBN 80-7182-209-4.
- FLUSSER, David. *Esejské dobrodružství*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1999. 199 s. ISBN 80-86005-90-9.
- HELLER, Jan. Úvodem. In: BUBER, Martin. *Já a Ty*. 3. vyd. Praha: Kalich, 2005. ISBN 80-7017-020-4.
- CHALIER, Catherine. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. 1. vyd. Praha: JEŽEK, 1995. 46 s. ISBN 80-901625-6-8.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herrmann a synové, 1992. 188s.

POLÁKOVÁ, Jolana. *Perspektiva naděje. Hledání transcendence v postmoderní době*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1995. 128 s. ISBN 80-7021-150-4.

ŘÍHOVÁ, Barbora. Etika a vztah dvou lidí v pojetí Emmanuela Lévinase s přihlédnutím k syndromu týraného, zanedbávaného a zneužívaného dítěte. In: ŠTURZOVÁ, Jana, BENYOVSZKY, Ladislav, eds. *O filosofii výchovy a filosofii provádějíci, sborník prací věnovaný univ. prof. PhDr. Jaroslavě Peškové k jejím 70. narozeninám*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 1999. s. 134-137. ISBN 80-85899-61-2.

TATRANSKÝ, Tomáš. *Lévinas a metafyzika*. 1. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004. 117 s. ISBN 80-86036-92-8.

THURNHER, Rainher et al. *Filosofie 19. a 20. století III*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9.

Encyklopedie a slovníky:

CIPRO, Miroslav. *Slovník pedagogů*. 1. vyd. Praha: Cipro, 2001. ISBN 80-238-6334-7.

NEWMAN, Jaakov. *Judaismus od A do Z*. 1. vyd. Praha: Sefer, 1992. 285 s. ISBN 80-900895-3-4.

OLŠOVSKÝ, Jiří. *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Erika, 1999. ISBN 80-7190-804-5.

WENZLER, Ludwig. Lévinas. In: RÜMELIN, Julian-Nida. *Slovník současných filosofů*. 1. vyd. Praha: Garamond, 2001, s. 267-274. ISBN 80-86379-29-1.

Internetové zdroje:

- BLAHA, Josef. *Emmanuel Lévinas*. [online]. 2006 [cit. 2012-09-15]. Dostupné z <http://krestane-zide.info/modules/news02/article.php?storyid=44>
- HAŠKA, Petr. *Levinasova etika*. [online]. 2000. [cit. 2013-02-19]. Dostupné z: <http://www.getsemany.cz/node/104>
- HRABAL, Jiří. *Lévinasova etika odpovědnosti k Druhému*. [online]. 1999 [cit. 2012-09-15]. Dostupné z <http://www.inext.cz/texty/book/p021.html>
- NOVOTNÝ Karel. *Salomon Malka: Emmanuel Lévinas, la vie et la trace*. [online]. 2002. [cit. 2013-02-19]. Dostupné z: <http://lidemesta.cz/index.php?id=377>
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosof odpovědnosti za druhé* [online]. 2006 [cit. 2012-07-11]. Dostupné z: <http://www.jolana-polakova.cz/clanky/Filosof-odpovednosti-za-druhe.html>
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu* [online]. 1995 [cit. 2012-11-05]. Dostupné z: <http://www.jolana-polakova.cz/Knihy/Filosofie-dialogu>
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Několik poznámek ke smyslu dialogu*. [online]. 1998 [cit. 2012-07-11]. Dostupné z: <http://www.jolana-polakova.cz/clanky/Nekolik-poznamek-ke-smyslu-dialogu.html>
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Vývoj etiky a Emmanuel Lévinas* [online]. 1994 [cit. 2012-07-11]. Dostupné z: <http://www.jolana-polakova.cz/clanky/Vyvoj-etiky-a-Emmanuel-Levinas.html>
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Zemřel Emmanuel Lévinas* [online]. 1996 [cit. 2012-07-11]. Dostupné z: <http://www.jolana-polakova.cz/clanky/Zemrel-Emmanuel-Levinas.html>
- RUKRIGLOVÁ, Dita. *Jaký je „Lévinasův judaismus“?* [online]. 2006 [cit. 2013-01-19]. Dostupné z: http://www.klemens.sav.sk/fiusav/filozofia/filozofia_counter.php?year=2006&number=8&pages=601-610

SACZKOWSKI, Wiktor. *Martin Buber - náš současník*. [online]. 2007. [cit. 2013-01-11]. Dostupné z: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-1/Martin-Buber-nas-soucasnik.html>>

VYMĚTAL, Mikuláš. *Poselství Martina Buberova dnešku*. [online]. 2007. [cit. 2013-02-19]. Dostupné z: <<http://krestanezide.info/modules/news02/article.php?storyid=74>>

Summary

Dvě podoby filosofie dialogu (Lévinas a Buber)

Two Facis of Philosophy of Dialogue (Lévinas and Buber)

Pavla Konvalinková

This diploma work „Two forms of philosophy of dialogue (Lévinas a Buber)” is direct to problem of philosophy of dialogue at 20th century. It's trying to explain it by theoretical description of dialog philosophy and by way of two concrete examples. Martin Buber philosophy and Emmanuel Lévinas philosophy. Both of them are most important exponents of Dialogue philosophy and this philosophy is hardly reflected in theirs works.

The work is divided to tree parts. First part advance general essay about dialogue philosophy of 20th century. Is engages to impulses, which lead to create this philosophy and which very influence it. It describes the main characteristics and principal ideas of this philosophy and advances the most eminent representatives and theirs principal ideas. Two most important of them has short profile.

In second and third part this work ruminates most important philosophic ideas by Martin Buber and Emmanuel Lévinas. In both cases with accent to dialog philosophy. Besides short biography of each philosopher is this part engages to theirs important philosophic ideas and put big emphasis on dialogs ideas, which has the most main space. Chiefly the ideas of dialogic philosophy of both philosophers this work arrange in system where is possible to compare each other. Consequence of this dissertation work offer deeper understanding to dialogue philosophy.