

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA



VZTAH JÁ-TY U MARTINA BUBERA A JEHO RADIKALIZACE U  
EMMANUELA LÉVINASE

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Autorka: Bc. Dana Kroupová

Katedra: Ekumenický institut

Vedoucí práce: Doc. Ivana Noble, Ph.D.

Studijní program: N6141 Teologie

Studijní obor: Křesťanská humanitární a pastorační práce - diakonika

Praha 2012

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Vztah Já – Ty u Martina Buber a jeho radikalizace u Emmanuela Lévinase napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 19. 12. 2012

Dana Kroupová

## **Bibliografická citace**

Vztah Já-Ty u Martina Bubera a jeho radikalizace u Emmanuela Lévinase  
[rukopis]: Magisterská / Dana Kroupová ; vedoucí práce: doc. Ivana Noble,  
Ph.D – Praha, 2012, 86 s.

## **Anotace**

V předložené diplomové práci se zabývám zkoumáním vztahu v pojetí Martina Bubera a Emmanuela Lévinase. Oba zmínění židovští filozofové se snažili popsat podstatu pravého dialogu a oba rovněž spatřují v dialogu slovo, jež obrací k „Ty“, k prvotnímu skutku ducha. Nicméně navzdory těmto podobnostem se rozcházejí v chápání vztahové dynamiky. Zatímco Buber hovoří o reciprocitě, pro Lévinase vztah k druhému odráží nutnou asymetrii a radikalizuje Buberovo pojetí a odpovědnost vůči Druhému.

V první části práce se zaměřuji na významné vlivy působící na jejich život a tvorbu a představuji jejich „poezii“ vztahu. Činím tak zejména na základě Buberova díla Já-Ty a Lévinasova díla Totalita a nekonečno. Ačkoliv mezi těmito mysliteli proběhla určitá komunikace již během života, mnozí ji hodnotí jako nedostatečnou. Z toho důvodu se v druhé části práce pokouším hlouběji nastínit shodné a rozdílné rysy v jejich uvažování a objasnit důvody Lévinasovy radikalizace vztahu. V třetí části nechávám zaznít hlas kritiků vůči oběma myslitelům a v závěru shrnuji své poznatky.

## **Klíčová slova**

Buber, Levinas, Rosenzweig, vztah Já-Ty, tvář, reciprocita, asymetrie, odpovědnost, etika, nekonečno

# **Dana Kroupová: THE I-THOU RELATIONSHIP OF MARTIN BUBER AND ITS RADICALIZATION BY EMMANUEL LEVINAS**

## **Summary**

In this thesis I explore the relation in Buber's and Levinas's understanding. Both of these Jewish philosophers endeavoured to describe an essence of genuine dialogue and both saw in dialogue the word that turns to a Thou, the primal deed of spirit. Nevertheless in spite of these similarities there are also differences in their understanding of dynamics within the genuine dialogue. Whereas Buber talks about a reciprocity in such a relation, Levinas asserts that there is an asymmetry there and therefore he radicalizes Buber's conception and responsibility towards the other.

In the first part of my thesis I focus on important influences on Buber's and Levinas' lives and introduce a „poetics“ of their understanding of a genuine dialogue based particularly on their main piece of work: Buber's I and Thou and Levinas's Totality and Infinity. Although there was a communication between these two thinkers, according to some philosophers it often exhibited a lack of dialogue and a failure to understand each other. Therefore I outline the similarities and differences in detail in the final chapters.

## **Keywords**

Buber, Levinas, Rosenzweig, I – Thou relationship, face, reciprocity, asymmetry, responsibility, ethics, infinity

## **Poděkování**

Ráda bych na tomto místě poděkovala za vřelý a ochotný přístup své vedoucí práce paní doc. Ivaně Noble, Ph.D., díky jejíž pomoci jsem mohla získat patřičný náhled na svou práci, zastavit se a ujasnit si, co chci touto prací sdělit. Rovněž jsem velmi vděčná mé mamince a sestře, za podporu, které se mi od nich dostalo a v neposlední řadě i mému příteli, který mi byl po celou dobu oporou, rádčem a korektorem.

*„Žádný člověk není ostrov sám pro sebe. Každý je kus nějakého kontinentu, část nějaké pevniny: spláchne-li moře hroudu, je Evropa menší, jako by to byl nějaký mys, jako by to byl statek tvých přátel nebo tvůj. Smrtí každého člověka je mne méně, neboť jsme část lidstva. A proto se nikdy neptej komu zvoní hrana. Zvoní tobě.“*

*John Donne*

## Obsah

1. Úvod .....	9
1.1 Téma práce .....	9
1.2 Metoda práce .....	11
1.3 Cíl práce.....	14
2. Martin Mordechai Buber .....	16
2.1 Stručný životopis Martina Bubera .....	16
2.2 Vlivy formující myšlení Martina Bubera .....	18
2.2.1 Chasidismus.....	19
2.2.2 Dialogické myšlení a vliv Franze Rosenzweiga.....	21
2.2.3 Dějinné souvislosti – první světová válka .....	22
3. Úvod ke knize Já – Ty .....	25
3.1 Základní slova, jejich vnitřní struktura a Věčné Ty.....	26
3.2 Rozdíl mezi „Já“ z Já-Ty a „Já“ z Já-Ono .....	30
3.3 Tři sféry světa vztahu .....	31
3.4 Přítomnost, minulost základních slov a časoprostorová kontinuita a diskontinuita světů Ono a Ty .....	32
4. Kritika Franze Rosenzweiga.....	33
4.1 Zúžení vztahu Já-Ty.....	33
4.2 Časovost základních slov .....	34
4.3 Mluvení o Bohu .....	35
5. Emmanuel Lévinas .....	36
5.1 Stručný životopis Emmanuela Lévinase.....	36
5.2 Vlivy formující myšlení Emmanuela Lévinase .....	38
5.2.1 Husserlova fenomenologie a Heideggerova fundamentální ontologie .....	39
5.2.2 Zkušenost šoa a návrat k rabínskému judaismu .....	42
5.2.3 Vliv Rosenzweiga.....	43
6. Úvod ke knize Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě .....	46
6.1 Metafyzika jako myšlení transcendence.....	47
6.2 Stejně a Jiné .....	50

6.3 Exteriorita druhého .....	52
6.4 Tvář a etika .....	53
7. Buber a Lévinas – souputníci a odpůrci .....	60
7.1 Buber, Lévinas a vztah k Bohu.....	61
7.2 Lévinasova kritika Bubera.....	63
7.3 Obrana Buberova pojetí vůči Lévinasovi .....	65
7.4 Kritika Lévinasova pojetí .....	70
7.5 Obrana Lévinasova pojetí.....	72
8. Závěrečné shrnutí .....	76
Bibliografie.....	82



# 1. Úvod

## 1.1 Téma práce

*„Vztah Já-Ty je přímý, vzájemný, odehrávající se v přítomnosti a otevřený. Je dialogem, ve kterém je druhý přijímám ve své ojedinělé jinakosti a není redukován na pouhý obsah mé zkušenosti.“<sup>1</sup>*

Martin Buber

*“Přístupovat k člověku jako ke tváři znamená oslovovat ho jako tvář a hned rozumět řeči tváře. Tvář je to, co mluví dřív, než mluví řeč, je to výraz ještě než přijdou slova. Vnímám tvář druhého jako nahotu – jako jistou obnaženost – jako ubohost – jako bezbrannost; jako vystavenost smrti.”<sup>2</sup>*

Emmanuel Lévinas

Tématem mé diplomové práce je porovnání pojetí vztahu Já-Ty v myšlení Martina Bubera a pojetí vztahu<sup>3</sup> k Druhému<sup>4</sup> u Emmanuela Lévinase. Pro toto téma jsem se rozhodla z několika důvodů. Prvním důvodem bylo samotné oslovení autory při čtení jejich díla, niternou vztahovostí a odpovědností za Druhého. Dle Bubera „Já“ nestojí ve světě osamoceno, ale vždy již ve vztahu k „Ono“ nebo „Ty“. Všechny skutečný život, který není omezen pouze na mezilidskou vztahovost, je pro Bubera setkáním. Člověku nemá jít o sebe sama, ale člověk přichází k sobě samému, aby na sebe zapomněl, sděluje Buber. Lévinasův přístup je zejména o odpovědnosti za

---

<sup>1</sup> BUBER, Knowledge of man, s. 71

<sup>2</sup> LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 17

<sup>3</sup> U Lévinase používám pro zjednodušení pojem vztah, ačkoliv Lévinas dává přednost výrazu nelhostejnost (la nonindifférence), a slovo vztah uvádí vždy v uvozovkách. Důvodem je jeho chápání vztahu jako něčeho, co „stojí na základě souboru, totality“. Srov. LÉVINAS, Být pro druhého, s. 48

<sup>4</sup> V překladu Lévinasova díla do češtiny Totalita a nekonečno převažují kapitálky, rovněž v angličtině se uvádí the Other. Vzhledem k významu Druhého v Lévinasově myšlení jsem se rozhodla zůstat při psaní u velkého písmene, týká-li se tento text Lévinase.

Druhého<sup>5</sup> (i zde jde ve své podstatě o lásku k druhému), která je však pro mnohé šokující svým nárokem, neboť v Lévinasově pojetí jsem za Druhého vždy nekonečně odpovědný.<sup>6</sup> Buberovy a Lévinasovy meditace a filosofická zamyšlení ve mně vyvolávají dojem, že přikázání lásky zaznívá na pozadí jejich myšlení s novou intenzitou. Druhým důvodem je profesní zájem, protože již řadu let pracuji v sociální sféře a z Buber a Lévinase čerpá celá řada pomáhajících oborů (byť jsem se často setkala s redukovanou interpretací jejich myšlenek v tomto kontextu). V neposlední řadě pak mé přesvědčení, že porovnání těchto dvou filosofů nebyla v našich zeměpisných šířkách věnována patřičná pozornost. Ačkoliv mezi nimi v některých bodech jejich filosofie vztahu panuje shoda, zaznívají rovněž vážné výhrady, zejména z Lévinasovy strany vůči Buberovi. Z tohoto důvodu vnímám porovnání tohoto rozměru jejich filosofie jako velmi důležité.

Oba zmínění židovští myslitelé jsou řazeni mezi významné filosofy dialogu 20. století. Vznik programové filosofie dialogu spadá do dvacátých let minulého století jako reakce na výrazně ne-dialogickou zkušenost první světové války. Dialogická vztahovost byla poprvé naplno tematizována až ve 20. století.<sup>7</sup> Poselství obou autorů s sebou nese velmi patrnou dávku naléhavosti, která byla (a je) do velké míry podnícena hrůzami dvacátého století, jakož i charakterem západní kapitalistické společnosti<sup>8</sup>, která je často kritizována za konzumní způsob života, ve které vliv technologie deformuje pohled na člověka coby ozubené kolečko systému.<sup>9</sup> Myšlenka dialogu ve filosofii 20. století vzešla nejen z židovsko-křesťanské personalistické

---

<sup>5</sup> Druhý je pro Lévinase vždy absolutně Jiný, proto v této práci používám oba výrazy.

<sup>6</sup> Srov. LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, s. 181-184

<sup>7</sup> POLÁKOVÁ, *Filosofie dialogu*, s. 13

<sup>8</sup> V dnešní době globálního propojení a šířící se technologické revoluce toto označení „západní“, v takovémto kontextu, zdá se, pozbývá svého smyslu.

<sup>9</sup> Jsem si vědoma toho, že takovéto zhodnocení doby zní velmi zjednodušeně. Zájemcům o hlubší prozkoumání této problematiky doporučuji např. FROMM, Erich, *Mít nebo být* (To Have or to Be, 1997), *Strach ze svobody* (Escape from freedom, 1941), *Anatomie lidské destruktivity* (The Anatomy of Human Destructiveness, 1973), BAUMAN, *Úvahy o době postmoderní*, 1995 aj.

duchovní orientace, ale bylo rovněž podnícena ego-centrismem karteziánského filozofování. Otázka „jak mohu poznat jiné myslící já“, která zneklidňuje novověké myšlení, v zásadě neopouští monologické stanovisko descartovského „Já“.<sup>10</sup> Descartesovo „cogito ergo sum“ nahrazují Buber a Lévinas svou filozofií „respondeo ergo sum“.<sup>11</sup>

Vědomí nepoznatelnosti a neredukovatelnosti druhého, které je prostoupeno Buberovým a Lévinasovým myšlením, se odehrává v kontextu vztahu k druhému. Buber navazuje především na myšlenky Cohena, Ebnera a Rosenzweiga. Později se přidává o generaci mladší Lévinas, který svou inspiraci čerpá mimo jiné rovněž od Bubera<sup>12</sup> a zejména od Rosenzweiga.<sup>13</sup> Oba vyjadřují přesvědčení, že setkání s druhým má i transcendentální rozměr, neboť je v něm přítomen Bůh, či jak by řekl Lévinas, Idea nekonečna. Navzdory mnohým podobnostem se v některých bodech významně rozcházejí. Zatímco Buber hovoří o reciprocitě, pro Lévinase odráží vztah k druhému nutnou asymetrii a radikalizuje Buberovo pojetí a odpovědnost vůči druhému, neboť v jeho chápání je druhý vždy výše než já. V této práci se tedy snažím zaměřit na shodné a rozdílné rysy jejich filozofie a zejména jejich pojetí neredukujícího vztahu k Druhému.

## 1.2 Metoda práce

Dle filosofické antropologie Martina Bubera je bytostnou podstatou lidské existence vztah k druhému. Své pojetí předkládá v knize Já-Ty (Ich und Du, 2005)<sup>14</sup>, kde rozebírá dvojí podobu vztahu Já – Ty a Já – Ono (Ona, On).

---

<sup>10</sup> POLÁKOVÁ, Filosofie dialogu, s.13-14

<sup>11</sup> MEIR in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s.136

<sup>12</sup> Je těžké posoudit, do jaké míry byl Lévinas ve svém filozofickém přístupu ovlivněn Buberem, protože se vystavil rovněž myšlenkám Gabriela Marcela a Rosenzweiga. Sám Lévinas tvrdil, že Rosenzweigův vliv byl pro formulaci jeho filozofie klíčový. Srov. ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 6

<sup>13</sup> POLÁKOVÁ, Filosofie dialogu, 1995, s. 13-14

<sup>14</sup>V této práci nejčastěji cituji z překladu knihy „Já a Ty“ Jiřím Navrátilem z roku 2005. Odkaz na tuto knihu je zkratkou „BUBER, Já a Ty“. Na některých místech nicméně vycházím z originálu „Ich und Du“ uvedeném v souborném díle Das dialogische Prinzip. V takovém

Kniha Já a Ty je ústředním Buberovým dílem, ke kterému se po zbytek svého života formou různých zamyšlení vracel. Z tohoto důvodu se pro mě stala primárním zdrojem, ze kterého vycházím. Obeznámena jsem i s jeho tvorbou týkající se chasidismu a filozofičtěji zaměřenými knihami. K těmto zdrojům se uchyluji, pokud to vnímám jako podstatné pro dovysvětlení některých Buberových myšlenek. Zejména souborné dílo *Das dialogische Prinzip*, které zahrnuje již zmíněné dílo *Ich und Du*, dále pak *Zwiesprache*, *Die Frage nach den Einzelnen und Elementen den Zwischenmenschlichen* dovysvětluje některé body Buberova pojetí. Dále cituji z knih *Cesta člověka podle chasidského učení* (*Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, 1994), *Problém člověka* (*Das Problem des Menschen*, 1997) aj.

U Emmanuela Lévinase vycházím především z jeho knihy *Totalita a nekonečno - Esej o exterioritě* (*Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, 1997), ve které rozebírá svou etiku odpovědnosti vůči „tváři“. Z jeho další tvorby čerpám zejména z knih *Etika a nekonečno* (*Éthique et Infini*, 1994), *Být pro druhého* (1997), *Čas a jiné* (*Le Temps et l'Autre*, 1980), *Existence a ten, kdo existuje* (*De l'existence à l'existant*, 1997) a *Jinak než být čili za hranicemi esence* (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974), a to jen tehdy, pomáhají-li uvedené pasáže blíže pochopit myšlenky uvedené v knize *Totalita a nekonečno*.

Dále vycházím z různých, převážně cizojazyčných, studií, které se zabývají filosofií obou myslitelů. V české kotlině jsem narazila na řadu studií věnující se filozofii Lévinase, které vypracovali například: Poláková, Hrabal, Tatranský, Sokol aj. nebo filozofii Bubera: Heller, Balabán, Poláková aj., nicméně jsem se nesečkala z žádným dílem, které by systematičtěji porovnálo práci obou filozofů. Jolana Poláková se ve své knize *Filosofie dialogu* (*Rosenzweig, Ebner, Buber, Léviass, 1995*) zabývá částečným rozborem obou

---

případě je citovaný zdroj odlišen zkratkou „Ich und Du in Das dialogische Prinzip“.

těchto filozofů, ale zmiňuje jen několik bodů, ve kterých Lévinas navazuje na Buberu nebo se vůči němu naopak vymezuje. Nápomocné mi do velké míry bylo i do češtiny přeložené dílo Bernarda Caspera Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas, které kromě vzhledu do vzájemného vztahu uvedených filozofů zahrnuje i kapitolu týkající se Rosenzweigovy kritiky Buberova pojetí Já-Ty. Hlubší a komplexnější porovnání Buberu a Lévinase jsem našla v řadě cizojazyčné literatury. Na tomto místě jistě stojí za zmínku především dílo autorů Attertona, Calarcoa, Friedmana ed., kteří vydali soubor studií pod názvem Levinas and Buber: Dialogue and Difference, 2004. Kniha vyčerpávajícím způsobem porovnává jednotlivé aspekty filozofie těchto dvou myslitelů a stala se tak významným průvodcem a rádcem při psaní této práce. Z ostatních zdrojů bych ještě ráda jmenovala Lisbeth Lipari a její studii Listening for the Other: Ethical Implications of the Buber-Levinas, 2006 či Léonard Rosmarin, The I-You relationship in the works of Emmanuel Levinas, 2001.

Při své práci vycházím z česky, anglicky a německy psané literatury. Ohledně Lévinasova díla jsem tedy odkázána pouze na překlady z francouzštiny do angličtiny, němčiny či češtiny.

Z důvodu hladší návaznosti a plynulosti textu jsem se rozhodla svou práci koncipovat tak, že nejprve věnuji prostor Buberovi, poté Lévinasovi a až v závěrečné části provádím hlubší srovnání jejich práce. Mezi částí věnované Buberovi a Lévinasovi uvádím kritiku Franze Rosenzweiga vztaženou k Buberovi. Postava Rosenzweiga do velké míry oba muže spojuje, a proto se domnívám, že nahlédnout do jeho kritiky může být pro tuto práci přínosné.

Abychom lépe porozuměli myšlenkovému světu Buberu a Lévinase, věnuji u každého z nich prostor pro stručný životopis, po němž následuje shrnutí podnětů, které měly významný vliv na jejich tvorbu. Zde se soustředím především na vlivy, které se odrážejí v primární literatuře obou autorů. V třetí a šesté kapitole představuji Buberovu a Lévinasovu “poezii” vztahu. Zde se soustředím na jejich klíčové myšlenky, které jsem čerpala zejména z již

zmíněné tvorby a sice Buberova díla Já-Ty a Lévinasova díla Totalita a nekonečno. V této části rovněž vysvětlují některé základní pojmy v jejich myšlení, které souvisí s naším tématem vztahu k Druhému.

V třetí části práce, které je věnována rozsáhlá sedmá kapitola, se proto snažím postřehnout shodné a rozdílné rysy v jejich uvažování a zamýšlím se nad důvody, které vedly Lévinase k asymetricky chápanému vztahu k druhému a zda se skutečně jedná o radikalizaci Buberova pojetí vztahu, jak bývá v odborné literatuře často prezentováno. Jelikož láska<sup>15</sup> k Druhému (kterou nelze oddělit od vztahu k Bohu) je v centru jejich filosofie, беру si pro srovnání na pomoc židovské a křesťanské přikázání lásky. V pojmenování vzájemných rozdílů mezi Buberovou a Lévinasovou filosofií vztahu k Druhému a jejich kritickém zhodnocení zároveň spatřuji jádro této práce. V osmé kapitole uvádím závěrečné shrnutí.

### 1.3 Cíl práce

Cílem této práce je tedy přiblížit myšlenkový svět Martina Bubera a Emmanuela Lévinase, naznačit shodné a rozdílné rysy tykající se vybraných aspektů jejich filozofie, prozkoumat příčiny Lévinasem prosazované asymetrie, z níž vychází nárok nekonečné odpovědnosti vůči Druhému. V této souvislosti si také kladu otázku, zda takovýto přístup nemůže vést k osobnímu vyhoření či dokonce k sebenávisti. A rovněž se zamýšlím nad tím, kdo je pro náš život a naši cestu lepším zdrojem inspirace, pokud to lze vůbec rozlišit.

V závěru úvodní kapitoly chci říci, že jsem si vědoma toho, že v průběhu let se Lévinasova kritika vůči Buberovi zmírnila. Ve své knize *Jinak než být čili za hranicemi esence* (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974) je Lévinasův postoj vůči Buberovi mnohem mírnější. Ve své práci se tohoto tématu dotýkám jen okrajově, neboť takováto studie by si jistě

---

<sup>15</sup> Lévinas spíše hovoří o odpovědnosti, ale na několika místech dokládá, že odpovědnost je pravý význam lásky. Slovo láska vnímal jako zatížené, přesto se ho však ve své filosofii úplně nezbavuje.

zasloužila samostatné zpracování, což rozsah této práce neumožňuje. Tento rozměr jejich vztahu ponechávám otevřený.

## 2. Martin Mordechai Buber

V této části práce se věnuji osobě Martina Bubera. Nejprve uvádím stručný životopis a poté vyzdvihuji několik významných faktorů, které jsem vybrala s ohledem na téma této práce, kterým je rovněž porozumění Buberově filozofické antropologii vyjádřené v knize Já-Ty. Nejedná se tudíž o vyčerpávající rozbor celé jeho práce.

### 2.1 Stručný životopis Martina Bubera

Martin Buber se narodil Elise a Karlovi Buberovým 8. února 1878 ve Vídni. Manželství jeho rodičů se rozpadlo o tři roky později. Zatímco na vztah ke svému otci vzpomínal Buber pozitivně, své pocity vůči matce, se kterou se setkal po desítkách let po jejím odchodu z domu, označil jako promeškání skutečného setkání dvou lidí. Největší vliv měli na Bubera prarodiče, u kterých vyrůstal. Jeho děd Salomon Buber byl jedním z posledních velkých mužů Haskaly<sup>16</sup>. Bohatý předseda židovské náboženské obce ve Lvově, rada obchodní komory, ředitel dvou bank a přitom velký učenec a badatel v oblasti midrašů<sup>17</sup>. Ve svých Autobiografických fragmentech Buber uvádí, že duchovní klima rodičovského domu bylo jedním z motivů jeho životní cesty a myšlenkových pochodů. Dalším velkým momentem bylo pro Bubera setkání s chasidy,<sup>18</sup> kteří v něm probudili vědomí důležitosti společenství, a v té době

---

<sup>16</sup> „Židovské hnutí 18. - 19. stol., propagující ústup od tradiční izolace a otevření se evropské kultuře; rozšířeno v Německu a ve východní Evropě“. in BUBER, Chasidská vyprávění, s. 18

<sup>17</sup> „Midraše - 'zkoumání': židovské výklady pocházející z pozdní antiky a středověku ke starozákonním knihám: rozlišují se midraše halachické, týkající se předpisů a jejich starozákonních souvislostí, a hagadické, pojaté formou vyprávění či kázání.“ in RENDTORFF, Hebrejská Bible, s. 373.

<sup>18</sup> „Zbožnými“- chasidim – se nazávala různá židovská hnutí, pokud se vyznačovala hlubokou zbožností a důsledným zachováváním Zákona, První takové společenství zbožných je doloženo už v 2. století př. Kr. Buberovy příběhy – Chasidská vyprávění – se ovšem vztahují k chasidskému hnutí, které od poloviny 18. století popularizovalo ve východní Evropě (v Polsku, Rumunku, Maďarsku a Rusku) mystiku kabaly a strhlo zástupy drobného, z velké části silně pauperizovaného, židovské lidu. Jeho zakladatelem byl Jisra'el ben Eliezer z Mezbiže (asi 1700-1760), zvaný Ba'al Šem Tov (Mistr dobrého jména).“ in:



si Buber začal podle vlastních slov uvědomovat, že vzájemná úcta a společná duševní radost tvoří základ pravého lidského společenství.

Buber studoval na polském gymnázium ve Lvově a po maturitě pokračoval ve studii na univerzitě ve Vídni, kde byl podle mínění některých Buberových životopisců vystaven vlivu Feuerbacha.<sup>19</sup> a F. Nietzscheho.<sup>20</sup> Poté odešel na univerzitu v Lipsku a později do Curychu, kde navštěvoval přednášky z filosofie, filologie, germanistiky, dějin literatury a umění aj. V té době se u něj probudil zájem o mystiku období renesance a reformace. V Curychu se Buber seznámil se svou budoucí ženou Paulou Winklerovou – nežidovkou, která měla velký vliv na jeho tvorbu<sup>21</sup> a rovněž se zde setkává s Theodorem Herzlem, zakladatelem sionismu. Přestože se Herzlovo nacionalistické chápání sionismu lišilo od Buberova mesianisticko-teokratického, myšlenky sionismu Bubera opětovně přivedly k židovství.

Další roky 1904-12 jsou označovány za „mystickou periodu“, kdy se Buber zabýval otázkami chasidismu. V roce 1913 se začínal v Buberově myšlení odehrávat obrat od mystické niternosti k otázce mezilidských vztahů a v prvním poválečném roce, uprostřed nouze a bídy, píše Buber první koncept

---

BUBER, Chasidská vyprávění, s.590-591

<sup>19</sup> V knize Problém člověka se dočítáme, že Feuerbach byl pro Bubera v mládí podnětem rozhodujícím. Srov. BUBER, Problém člověka, s. 59. Buber uvádí: „Feuerbach nemínil totiž člověkem, kterého pokládá za nejvyšší předmět filosofie, člověka jakožto individuum; míní člověka s člověkem, spojení Já a Ty.“ BUBER, Problém člověka, s. 58. Dále cituje programový spis Feuerbacha: „Jednotlivý člověk pro sebe, v sobě nemá podstatu člověka, v sobě ani jako morální, ani jako myslící bytosti. Podstata člověka je obsažena jen ve společenství, v jednotě člověka s člověkem – jednotě, která se ale opírá jen o realitu rozdílu mezi Já a Ty.“ FEUERBACH in BUBER, Problém člověka, s. 58

<sup>20</sup> O Nietzschech Buber tvrdí, že zaostával za Feuerbachem z toho důvodu, že ztrácí ze zřetele sféru poměru mezi Já a Ty, zároveň ale Feuerbacha převyšuje tím, že staví do středu úvah o světě člověka jako bytost nikoli jednoznačnou, ale problematickou. Srov. BUBER, Problém člověka, s. 60 Dále citují: „‘Co je člověk?’ nám je díky Nietzscheově zapálenému antropologickému úsilí položena s novou naléhavostí. Víme, že proto, abychom na ni odpověděli, musíme se dovolat nejen ducha, nýbrž také přírody, aby nám řekla, co říci má; ale víme, že musíme žádat o vysvětlení také jinou mocnost, společenství.“ NIETZSCHE in BUBER, Problém člověka, s. 71-72

<sup>21</sup> Friedman, Buberův dvorní životopisec, uvádí, že díky Paule Winklerové se Buber stal odvážnějším, sebevědomějším, silnějším a pevnějším člověkem. Byla pro něj určitou kotvou v rozbouřených vodách. Srov. FRIEDMAN, Martin Buber's Life and Work, s. 52

svého ústředního filosofického díla *Já a Ty*.<sup>22</sup> Při psaní této knihy byl do velké míry ovlivněn knihou Franze Rosenzweiga *Hvězda vykoupení*, a proto tento vztah a jeho myšlenky více rozvádím v následující podkapitole, která se zabývá vybranými vlivy formující myšlení Martina Bubera.

Ve dvacátých letech Buber začíná spolu s Franzem Rosenzweigem pracovat na překladu Starého zákona do němčiny. V únoru 1935 zakázal tehdejší režim Buberovi jakoukoli veřejnou činnost. V březnu 1938 tedy opustil Německo a odjel do Palestiny. Jelikož Buber na všech stranách radil ke smíru, zvláště s palestinskými Araby, byl považován za politicky nepoužitelného a na univerzitě dostal nevýznamné místo. Navzdory tomu, že byl mnohými pro své smiřující názory odmítán, dostalo se mu i řady ocenění. V létě roku 1965, sedm let po smrti své ženy, Buber umírá v důsledku ledvinové choroby.<sup>23</sup>

## 2.2 Vlivy formující myšlení Martina Bubera

Ve výše uvedeném životopise jsme měli možnost nahlédnout některé biografické skutečnosti z Buberova života. Ačkoliv podnětů, kterým byl Buber vystaven, je zajisté nepřehledné množství<sup>24</sup>, rozhodla jsem se v této kapitole, s ohledem na téma mé diplomové práce, blíže soustředit na vlivy, které nám pomohou porozumět pojetí židovství v Buberově myšlení, jež se odráží v *Já a Ty*. Seznámíme se s vlivem Rosenzweiga a v neposlední řadě uvádím i dějinný kontext první světové války, po které Buber během několika let vydává své dílo *Já-ty*.

---

<sup>22</sup> V knize *Zur Geschichte des dialogische Prinzip* Buber uvádí, že dialogický princip bylo možné postřehnout ve všech dobách. Dokonce ještě dříve, než Friedrich Heinrich Jacobi napsal, že „*Já není možné bez Ty*“. BUBER in SARGENT, et., D. H. Lawrence and the *Dialogical Principle* „*The Strange Reality of Otherness*“ s. 415-416

<sup>23</sup> Srov. WEHR, BUBER, s. 10-43

<sup>24</sup> Tuto redukci jsem se pokusila alespoň částečně kompenzovat upřesněním některých vlivů v poznámkovém aparátu v předchozí kapitole.

### 2.2.1 Chasidismus<sup>25</sup>

Martin Buber zdůrazňoval skutečnost, že jeho základnímu konceptu Já-Ty dal povstat chasidismus.<sup>26</sup> Dříve než představil a interpretoval chasidismus západnímu světu, bylo toho hnutí vnímáno jako obskurní, a z pozic moderních osvícenských židovských představitelů se mu dostalo horlivého odmítnutí. Chasidismus byl označován jako sekta. Příčinou těchto postojů byl odpor vůči mysticismu a emocionálním projevům, které jsou v chasidském hnutí hojně zastoupeny.

Sadek v doslovu Scholemovy knihy Davidova hvězda uvádí, že dle chasidského učení došlo při vzniku duchovních vesmírů k „prakatastrofě“, v jejímž důsledku se smísil dobrý a zlý prvek a uzavřel tak „božské jiskry“ v temnotě. Jelikož součástí „božích jisker“ jsou lidské duše, spočívá smysl lidského života v posvěcování všech myšlenek, slov a činů, neboť tím napomáháme osvobození jisker uvízlých v temnotě a navracíme je do původního domova, kterým je nebeský svět. Člověk je tedy v chasidském pojetí aktivním partnerem a spoluhráčem Boha.<sup>27</sup>

Buber byl přesvědčen o tom, že bez prvků obsažených v chasidismu není možné obrození judaismu, a proto se snažil zprostředkovat čtenářům svět chasidů a chasidské moudrosti. Převyprávěl a zrekonstruoval některé příběhy, za což se mu dostalo obdivu i kritiky. Kritika se týkala zejména jeho přístupu k výběru látky pro svá chasidská vyprávění a způsobu její interpretace a druhá závažná výtkka se týkala faktu, že Buber nechal stranou historické údaje, které by umožnily pochopit chasidské hnutí v jeho dějinném vývoji.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Chasidismus je mystické židovské hnutí, které bylo založeno v Polsku v 18. století v reakci na rigidní akademismus rabínského judaismu. V průběhu 19. století hnutí sláblo, ale zároveň se z něj vyvinuly fundamentalisticky orientované komunity. Chasidismus je stále vlivným hnutím v židovském životě, zejména v Izraeli a v New Yorku. Srov. Oxfordský slovník <http://oxforddictionaries.com/definition/english/Hasidism?q=hasidism> cit. 27/10/12

<sup>26</sup> Srov. STRASSER in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 42

<sup>27</sup> Srov. SADEK in SCHOLEM, Davidova hvězda, s. 148-149

<sup>28</sup> Srov. SCHOLEM, Davidova hvězda, s. 305-306

Samotný Buber prošel ve vztahu k chasidismu vývojem.<sup>29</sup> Na počátku byl horlivým obdivovatelem, a do značné míry i následovníkem, tohoto mystického náboženství.<sup>30</sup> Označoval ho za kabalou transformovanou do ethosu. O několik let později prošel Buber ve vztahu k chasidismu určitou proměnou, která se odrazila v jeho filozofických spisech *Daniel*<sup>31</sup> a *Já-Ty*. V nich opustil svět mysticismu a zaujal nový postoj, jenž dnes můžeme označit jako náboženský existencialismus.<sup>32</sup> Nicméně chasidismus mu i nadále sloužil jako výkladové paradigma. Oproti dřívějšímu propojování chasidismu s kabalou<sup>33</sup> se Buber později snažil zdůraznit rozdíly a kabalou nověji pojímá jako gnosticismus. Ačkoliv si Buber uvědomoval, že se chasidismus vyvíjel v rámci luriánské kabaly, nevnímal tyto gnostické prvky jako určující pro chasidské myšlení a usiloval o přenesení významů božských mystérií na svět člověka a na jeho setkání s Bohem, které považoval za jádro chasidismu.<sup>34</sup>

Důležitou myšlenkou chasidismu, která nám usnadní hlubší porozumění Buberova setkání *Já-Ty*, je přesvědčení, že Bůh může být spatřen v každé věci a dosažen skrze každý čistý skutek. Toto pojetí však nelze zaměňovat s panteismem, neboť z chasidského pohledu je celý svět pouze slovem z úst Božích.<sup>35</sup>

---

<sup>29</sup> Pro bližší seznámení s Buberovým pojetím chasidismu viz SCHOLEM, *Davidova hvězda*, Praha: Nakladatelství Franze Kafky 1995

<sup>30</sup> Mysticismus nesmíme zaměňovat za magii. Buber, stejně jako Lévinas, byl proti magicky uchopované religiozitě. Dle jeho názoru jedná člověk dětinsky, když se magií snaží manipulovat Vyšší skutečnost. Takový přístup brání autenticky žitému náboženství. Buber ostatně všechny rituály vnímá jako potenciálně magické úkony. Srov. ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 141-142

<sup>31</sup> Buber již v této knize částečně naznačil svůj dialogický princip. Uvádí zde, že nic individuálního není skutečné, neboť tajemství skutečnosti je společenství. Srov. FRIEDMAN, *Martin Buber's Life and Work*, s. 169

<sup>32</sup> Buber by se takovému označení vyhýbal. Řada filozofů rovněž tvrdí, že u Bubera esence předchází existenci a tudíž není správné Bubera jako existencialistu označovat.

<sup>33</sup> Buber si byl samozřejmě vědom toho, že chasidismus se vyvinul z luriánské kabaly.

<sup>34</sup> Srov. SCHOLEM, *Davidova hvězda*, s. 306 - 316

<sup>35</sup> STRASSER in ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 42

## 2.2.2 Dialogické myšlení a vliv Franze Rosenzweiga

Mezi Buberovi předchůdce dialogického myšlení lze řadit například Sörena Kierkegaarda, jenž je řazen mezi teistické existencialisty a Ludwiga Feuerbacha, jenž je označován za ateistu a materialistického filozofa. Oba myslitelé zdůrazňovali důležitost „Ty“. Pro Kierkegaarda to byl Bůh, pro Feuerbacha bližní. Buber ve svém přístupu spojil oba jejich pohledy „rozpoznáním, že v každém lidském Ty se s námi – třeba skrytě – setkává Ty boží.“<sup>36</sup> Buber dále navázal na myšlení Ebnera<sup>37</sup>, Cohena a Rosenzweiga<sup>38</sup> Vzhledem k útlému rozsahu této práce, jsem se rozhodla ponechat Ebnera a Cohena mimo střed svého zájmu, a soustředím se zde pouze na Rosenzweiga, jehož filosofický systém sehrál důležitou roli i při formování Lévinasova myšlení.

Franz Rosenzweig (1886 - 1929) své nejvýznamnější dílo *Der Stern der Erlösung* (Hvězda vykoupení) vydal roku 1921, tedy pouhé dva roky před Buberem.<sup>39</sup> V této knize, která je rozdělena do tří částí<sup>40</sup>, Rosenzweig odmítá redukování toho, co se nám jeví, na celek, který pozbývá individuálních tvarů, a zdůrazňuje diferencované bytí – Boha, člověka a světa, jež jsou základem veškeré skutečnosti, jež na sebe vzájemně působí skrze procesy stvoření, zjevení a vykoupení. K této interpretaci dochází na základě studia Písma.<sup>41</sup>

„Kde jsi, Adame?“<sup>42</sup> Je pro Rosenzweiga klíčová otázka, která činí z

---

<sup>36</sup> HELLER in BUBER, *Já a Ty*, s. 27-28

<sup>37</sup> Ebner na Bubera velmi zapůsobil svým dílem *Das Wort und die geistigen Realitäten*, které vyšlo v roce 1921 a formulovalo dialogický princip Já ve vztahu k božskému Ty. Nicméně Ebner Boha nevnímal jako Stvořitele, jeho pohled na Boha byl gnostický. Srov. ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 138-139

<sup>38</sup> POLÁKOVÁ, *Filosofie dialogu*, s. 13

<sup>39</sup> Buber dokončil první náčrt svého díla *Já a Ty* již v roce 1919, srov. HELLER in BUBER, *Já a Ty*, s. 28

<sup>40</sup> Buber byl nejvíce ovlivněn třetí částí knihy. Rosenzweig zde pojednává možnost pravého vztahu mezi židy a křesťany. Náboženství mohou být navzájem spojena a mohou pomoci objasnit, co je třeba udělat, aby se přiblížilo vykoupení. Exkluzivita je zakázána. Srov. ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 150-151

<sup>41</sup> POLÁKOVÁ, *Filosofie dialogu*, s. 14-16

<sup>42</sup> V útlé knize *Cesta člověka podle chasidského učení*. Buber tuto otázku klade ústy rabiho Šneur Zalmana, uvězněného v petřburském žaláři, dozorcí, který ho osloví s dotazem, jak

lidského „Já“ „Ty“ oslovené Bohem. Povoláno jménem, vstupuje „Já“ do vztahu.<sup>43</sup> Boží láska vyvolává odezvu – lásku v člověku, jejímž výrazem je také vztah člověka k svému bližnímu. V Hvězdě vykoupení představuje Rosenzweig takzvané „nové myšlení“, o němž říká, že ho nezaložil, pouze připomíná, že zdravý lidský rozum ví, že poznávat může pouze v závislosti na čase. „Nové myšlení se od starého liší tím, že se děje v ‚potřebě druhého‘ a že se mu v tomto uznání, jež je ustavuje, v této s ním samým vždy dané ‚naladěnosti‘ stává sám čas ve svém sebe-časování ‚zcela skutečným‘“.<sup>44</sup>

Bubera s Rosenzweigem spojovalo blízké přátelství a vzájemný respekt k myšlenkové práci. Není tedy nijak překvapivé, že Buber první obtahy svého díla poslal Rosenzweigovi s prosbou o vyjádření jeho názoru.<sup>45</sup> Kritika, které Rosenzweig tyto obtahy podrobil, vedla Bubera k pozdějšímu přehodnocení některých myšlenek.<sup>46</sup>

Původně jsem chtěla Rosenzweigovu kritiku zahrnout do této kapitoly, ale usoudila jsem, že mnohem logičtější je nejprve čtenáře blíže seznámit s Buberovým pojetím vztahu Já-Ty, aby si mohl lépe uvědomit souvislosti. Rosenzweigovu kritiku tedy uvádím až po třetí kapitole.

### 2.2.3 Dějinné souvislosti – první světová válka

Dlouho před tím, než se začalo schylovat k první světové válce, byla napsána díla, která upozorňovala na krizi lidství západního člověka. Existencialista Sören Kierkegaard přiblížil zoufalství a úzkost lidské duše, revolucionář Karl Marx poukazoval na radikální odcizenost člověka vlivem

---

je možné, že se Bůh takto ptá, když má být vševědoucí. Záměrem je cadika zesměšnit, vysmát se mu. Šneur Zalman bere otázku vážně. Doptává se dozorce, zda věří ve věčnost Písma a v to, že každé pokolení a každý člověk jsou v něm obsaženi. Když mu to dozorce odsouhlasí, Zalman s touto otázkou obrací na dozorce: „Kde jsi Ty, ve svém životě?“ Tato otázka způsobila, že se celníkovi „zachvělo srdce“ a jeho postoj se radikálně změnil. Došlo k setkání. Srov. BUBER, Cesta člověka podle chasidského učení, s. 12-13

<sup>43</sup> POLÁKOVÁ, Filosofie dialogu, s. 15

<sup>44</sup> BUBER, M. Gesammelte Schriften III, s. 148 in CASPER, Míra lidství, s. 92-93

<sup>45</sup> CASPER, Míra lidství, s. 120

<sup>46</sup> CASPER, Míra lidství, s. 120

ekonomické a technické revoluce, psychoanalytik Sigmund Freud pátral v hlubinách lidského nevědomí a představil koncept individuální neurózy, a mnozí další, kteří se snažili ze svého úhlu pohledu vysvětlit zdroj odcizenosti mezi lidmi.<sup>47</sup> Navzdory tomu vládl v evropských intelektuálních kruzích optimistický názor a víra ve schopnosti lidstva a jeho přirozený vývoj k dokonalosti. První světová válka tímto sebevědomým názorem otřásla, druhá světová válka způsobila jeho definitivní konec.<sup>48</sup>

Maurice Friedmann, „dvorní“ životopisec Martina Bubera, uvádí, že období první světové války bylo zlomovým bodem v životě Martina Bubera, jeho průlomem k dialogu.<sup>49</sup> Přerod od chasidské mystiky k dialogickému principu předznamenal spis Daniel – rozhovory o uskutečnění (Daniel – Gespräche von der Verwirklichung, 1913), Buber cituje F. H. Jacobiho: „Vždy je něco mezi námi a pravým bytím: cit, obraz nebo slovo.“<sup>50</sup> Heller uvádí, že z tohoto pak Buber vycházel při rozboru jeho pojetí „Já“.<sup>51</sup>

Buber patřil k těm, kteří si byli vědomi krize, ve které se ocitá západní člověk již před vypuknutím války. V období před první světovou válkou se sešlo osm významných osobností té doby, včetně Bubera, aby projednali, jak by bylo možné odvrátit blížící se hrozbu. Tato událost, navzdory selhání této mise odvrátit hrozbu, pak bylo pro Martina Bubera setkáním, ve kterém vše fiktivní opadlo a zůstalo jen to skutečné: Ryzí dialog a vědomí vzájemné přítomnosti navzdory odlišnostem mezi zúčastněnými.<sup>52</sup>

Hlavní příčinu své konverze k dialogu či, přesněji řečeno, ke vztahu Já-Ty, dává Buber do souvislosti s mužem, který se jmenoval Mehé. Tento muž vyhledal Bubera, jako mnozí další, s existenciálními otázkami, které si kladl. Buber, který chvíli předtím zakusil mystické vytržení, stále zpracovával tento

---

<sup>47</sup> FRIEDMAN, Martin Buber's Life and Work, s. 179-180

<sup>48</sup> Srov. HELLER in BUBER, Já a Ty, s. 25-27

<sup>49</sup> FRIEDMAN, Martin Buber's Life and Work, s. 178

<sup>50</sup> JACOBI in BUBER, Já a Ty, s. 28

<sup>51</sup> HELLER in BUBER, Já a Ty, s. 28

<sup>52</sup> FRIEDMAN, Martin Buber's Life and Work, s. 181

zážitek a nebyl duchem cele přítomen. Ačkoliv s mladým mužem jednal přátelsky a zodpověděl jeho otázky, nerozpoznal tu hlavní otázku, kterou Mehé nevyslovil, a která se týkala života a smrti. O dva měsíce později vyrozuměl Bubera jeden z Mehého přátel, že tento mladý muž padl na frontě. Buber pocítil existenciální vinu, která vyvěrala z toho, že při setkání s Mehém nebyl přítomen celou svou bytostí. Byla jim dána možnost skutečného setkání, ve které by Mehé mohl nabýt důvěru k existenci. Toto své selhání vnímal jako soud, na který reagoval svou „konverzí“, která změnila celý jeho život. Zmírnil se jeho zájem o mysticismus a více se soustředil na skutečný život a především na ryzí setkání.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup>FRIEDMAN, Martin Buber's Life and Work, s. 188-189



### 3. Úvod ke knize Já – Ty

Buber se stal velmi uznávanou osobností již za svého života a velkého uznání se dostalo i jeho dílu Já a Ty. Nicméně například podle Tallona Buber selhal v tom, že svou filosofii neuspořádal systematictěji.<sup>54</sup> Ačkoliv Buber odkazoval ke svému dílu jako k dialogické filosofii, Já-Ty není strukturováno jako filozofický argument.<sup>55</sup> Buber sám však odmítal nazývat se filosofem, neboť se domníval, že filozofický jazyk nedokáže adekvátně vyložit myšlenku dialogického života.<sup>56</sup> Tvrdil, že dualita primárního vztahu Já-Ty a Já-Ono není filozofickou koncepcí, ale realitou, která je mimo dosah diskurzivního jazyka.<sup>57</sup> Možná, že i to bylo důvodem, proč Buber své zamyšlení píše meditačním, nelineárním stylem. Takto předávané myšlenky jakoby nás dokázaly zasáhnout hlouběji než stroze a logicky uspořádaná fakta. Na druhou stranu poetický styl mnohdy problematizuje porozumění textu a významu některých slov.

Buberovo poetické zpracování díla Já a Ty volá a vyzývá západního člověka k životu vedenému v duchu bezprostředního setkávání, k otevřenosti výzvám, kterým člověk čelí, k vědomí jejich konkrétnosti a jedinečnosti a k osobní odpovědnosti vůči bližnímu.<sup>58</sup> Rovněž kritizuje přebujelost novověké instrumentální racionality, která se odráží ve vztahu Já-Ono.<sup>59</sup>

Jak jsem již naznačila výše, dialogický princip Buberova myšlení vychází z porozumění Bibli, která zachycuje velký rozhovor mezi Izraelem a Bohem<sup>60</sup> a rovněž z myšlenek chasidů, jejichž živá víra spatřovala Boha všude a ve všem. Izraelský lid byl pro ně živým a blízkým Ty. Postupné tříbení těchto myšlenek na pozadí Buberových setkání, ať už uskutečněných či zmeškaných,

---

<sup>54</sup> Srov. TALLON in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 49

<sup>55</sup> Srov. LIPARI, Listening for the Other, str. 125

<sup>56</sup> Srov. ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 133.

<sup>57</sup> Srov. Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/buber/>, 27/10/12

<sup>58</sup> POLÁKOVÁ, Filosofie dialogu, s. 22

<sup>59</sup> POLÁKOVÁ, Filosofie dialogu, s. 23

<sup>60</sup> V předmluvě knihy Já a Ty vyslovuje Jan Heller přesvědčení, že v evropské tradici není nikdo, kdo by tak jako Buber vyvozoval svůj myšlenkový systém z hlubin biblického poselství. Srov. BUBER, Já a Ty, s. 26

a zejména žití těchto myšlenek vyústilo v knihu Já a Ty. Kniha má tři části. V první části Buber čtenáře seznamuje s jádrem svého pojetí, v druhé části věnuje pozornost sociálně ontologickému rozměru svého konceptu a ve třetí části se zaměřuje na rozměr spirituálně teologický.<sup>61</sup>

V následujících podkapitolách se nejprve zaměřuji na přiblížení Buberových základních slovních dvojic Já-Ty a Já-Ono a Věčného Ty. Dále pak vysvětluji Buberův pohled na „Já“ jakožto individualitu, přibližuji tři sféry, ve kterých se buduje svět vztahu, jako i Buberovo chápání času uvnitř jeho filozofie. Detailnější srovnání vztahu Já-Ty s Lévinasovou filosofií a kritikou uvádím až v sedmé kapitole, tedy až po té, co čtenáře seznámím i s Lévinasovým pojetím.

### 3.1 Základní slova, jejich vnitřní struktura a Věčné Ty

Buber předkládá své pojetí, ve kterém existují dvě základní slovní dvojice: Já-Ty a Já-Ono. Slovní dvojici Já-Ono můžeme zaměnit za Já-On či Já-Ona, aniž bychom změnili její význam. Tyto základní slovní dvojice dávají povstat dvojímu světu a dvojímu postojí.<sup>62</sup> O jejich povaze Buber píše následující: „Základní slovo Já-Ty lze říkat jen celou bytostí. Základní slovo Já-Ono nelze nikdy říkat celou bytostí. Není žádné „Já“ o sobě, nýbrž jen „Já“ základního slova Já-Ty (Ich-Du-Welt) a „Já“ základního slova Já-Ono (Ich-Es-Welt).“<sup>63</sup> Pohybujeme-li se v říši „Ono“, pak předmětem naší zkušenosti je nějaké „něco“. Říše slova „ty“ má jiný základ, zde jde o setkání. „Ale kde říkáme ‚ty‘, tam není žádné ‚něco‘. ‚Ty‘ nehraničí s ničím. Kdo říká ‚ty‘, nemá žádné ‚něco‘, nemá nic. Ale ocitá se ve vztahu.“<sup>64</sup>

Postojem Já-Ty je tedy myšleno bezprostřední setkání, kdy druhého neobjektivizují, neuplatňují nad ním své panství. Je to postoj, kdy se mi druhý

---

<sup>61</sup> Srov. POLÁKOVÁ, Filosofie dialogu, s. 22

<sup>62</sup> Srov. BUBER, Já a Ty, s. 37

<sup>63</sup> BUBER, Já a Ty, s. 37-38

<sup>64</sup> BUBER, Já a Ty, s. 38

stává protějškem, se kterým vstupují do vztahu. Na rozdíl od instrumentálního, na cíl zaměřeného, monologického vztahu Já-Ono. Buber přechod postojů Já-Ono v Já-Ty vysvětluje na stromu, který pozorujeme. Můžeme vnímat jeho jednotlivé aspekty: tvar, pohyb atd., ale stále setrváváme v říši Já-Ono. Při tomto pozorování stromu se však náhle z milosti může stát, že s ním vstoupím do vztahu, kdy se mi stává „Ty“. K tomu, aby se setkání Já-Ty uskutečnilo, není nutné zříkat se našeho předešlého pozorování. Buber vysvětluje: „Neexistuje nic, od čeho bych musel odhlédnout, abych viděl, a žádné vědění, na které bych musel zapomenout... všechno, co patří ke stromu, je vskutku zahrnuto... a všechno je jediný celek.“<sup>65</sup>

Setkání Já-Ty se děje z milosti, nemůžeme ho tedy najít naším hledáním. Buber dále upřesňuje: „Ale to, že je oslovení základním slovem, je čin mé bytosti – můj bytostný čin... Vstupuji do bezprostředního vztahu k němu. A tak vztah znamená, že jsem vyvolen i volím, je pasivitou i aktivitou zároveň.“<sup>66</sup> To, jak k takovému vztahu vykročit nelze učít, nespočívá to v dodržování nějakých předpisů, ale to, oč dle Bubera běží, je „plné přijímání živé přítomnosti.“<sup>67</sup> Na rozdíl od vztahu Já-Ono, do kterého vstupují jen na základě své aktivity, aktivity toho, který pozoruje, objevuje, odhaluje.

Buber tvrdí, že v každém jednotlivém Ty se s námi – třeba skrytě – setkává věčné Ty, neboli Bůh.<sup>68</sup> O Bohu říká: „On je zajisté mysterium tremendum, které se objevuje a sráží nás na kolena, ale je též tajemstvím samozřejmosti, které je mi blíže než mé já.“<sup>69</sup> Věčné Ty je jediný Ty, které se v Buberově pojetí nemůže stát Ono, neboť Boha není možné ze samé jeho podstaty chápat, a i když se pokoušíme podat výpověď o něm „On je...“, pak toto „on“ je pouhou metaforou.<sup>70</sup> Toto však nijak nebrání lidem činit z Boha

---

<sup>65</sup> BUBER, Já a Ty, s. 40-41

<sup>66</sup> BUBER, Já a Ty, s. 44

<sup>67</sup> BUBER, Já a Ty, s. 107

<sup>68</sup> BUBER, Já a Ty, s. 28

<sup>69</sup> BUBER, Já a Ty, s. 109

<sup>70</sup> BUBER, Já a Ty, s. 139

věc, jak podotýká. Dokonce i tam, kde se společenství věřících spojuje se svým Bohem, činí z Boha objekt kultu.<sup>71</sup> Buber označuje slovo Bůh za jedno z nejzatíženějších, zároveň ale tvrdí, že ten, kdo vyslovuje slovo Bůh a má skutečně na mysli „Ty“, oslovuje skutečné Ty navzdory jeho uvíznutí v jakémkoli bludu. Právě uctívání Buber nespátřuje v dodržování pravidel a rituálů církve. „Člověk může být práv vztahu k Bohu, na němž se podílí, pouze tehdy, uskutečňuje-li podle svých sil a podle míry každého dne znovu a znovu Boha ve světě.“<sup>72</sup>

Jak je patrné na příkladu setkání se stromem, „ty“ nevyslovuji jen ve vztahu k člověku a k Bohu, mým Ty se může stát cokoliv z říše přírody, ale i dílo, které tvořím.<sup>73</sup> Já-Ono je naopak postojem subjektu a objektu. Ocitáme se zde v říši něčeho. Na něco myslím, něco chci, něco cítím, člověka nevyjímaje. Nejen, když druhého využívám a zneužívám, ale kdykoli, kdy se člověk stává předmětem naší zkušenosti. Rovněž i duchovní zkušenosti odkazují do říše Ono. Jak ale Buber podotýká, i dvojice slov Já-Ono má smysl. „Kdyby neexistovalo Ono, nemohl by člověk žít. Ale ten, kdo žije pouze s ním, není člověk.“<sup>74</sup>

Vzhledem k tématu této práce je důležité, abych co nejvíce přiblížila Buberovo chápání vztahu „Já-Ty“, aby se nám později dařilo lépe porozumět odlišnostem vůči Lévinasovu pojetí. Já-Ty je mluvením k... a Já-Ono je

---

<sup>71</sup> Domnívám se, že zde se odráží Buberova nedůvěra k institucionalizovanému náboženství, ve kterém bytostný čin uctívání je nahrazen systémem pravidel. Srov. BUBER, Já a Ty, s. 139-142 a ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 144

<sup>72</sup> BUBER, Já a Ty, s. 142

<sup>73</sup> Tomuto tématu se více věnuji podkapitole 3.3.

<sup>74</sup> BUBER, Já a Ty, s. 65; Poláková uvádí následující charakteristiku: „Člověk může projít životem v začlenění do pouze takových konvenčních vazeb, v jakých se vzájemná pozornost a péče uskutečňuje jen na základě oboustranně výhodného vnějšího přizpůsobení a společně dosahovaného prospěchu. Toto já, které stále nezná nebo nechce znát opravdovou cestu k druhému, má potřebu čas od času se extaticky rozplynout v prožitcích alespoň iluzorně odstraňujících nepropustné stěny lhostejnosti: překročit vlastní i cizí nevztahovost za nepřírozené pomoci alkoholu, drog, idolatrických způsobů práce, zábavy a duchovního života, nebo i pomocí vzrušujících agresivních činů. Právě ty lze interpretovat jako krajní chaotické pokusy o rozbití stereotypů vlastní a cizí lhostejnosti. In POLÁKOVÁ, Smysl dialogu, s. 18

mluvením o...

„Obracím-li se k nějakému člověku jako ke svému Ty, oslovuji-li ho základním slovem Já-Ty, není věcí mezi věcmi a nesestává z věcí... Není vymezenou povahou, něčím, co lze poznat ze zkušenosti a popsat to, není volným svazkem pojmenovaných vlastností. Ale nemaje sousedů, je nedílným Ty a naplňuje celé nebe. Ne že by nebylo nic jiného než On: ale všechno ostatní žije v jeho světle.“<sup>75</sup>

Může dojít k vztahu Já-Ty, i když to druhý člověk nepostřehuje? Buber na to odpovídá: „Vztah může existovat, i když to člověk, jemuž říkám ‚ty‘, ve své zkušenosti nepostřehuje. Neboť Ty je víc, než samo ví jakožto Ono. Ty činí víc – a dostává se mu víc – než samo ví jakožto Ono.“<sup>76</sup>

Označení dialogický princip může snadno člověka uvést v nepochopení Buberova pojetí. K setkání k Buberově „mezi“ může dojít i beze slov či očního kontaktu. Ve své knize *Zwiesprache*, 1962, Buber popisuje situaci, ve které dva muži sedí vedle sebe v kupé. Beze slov a bez toho, že by na sebe pohlédli či cokoli o sobě věděli. Zatímco jeden z nich je viditelně klidný, přátelský a otevřený čemukoliv, co se možná uděje, druhý muž svým postojem o sobě nic neprozrazuje, je velmi rezervovaný a zdrženlivý. Není to však postoj, ale spíš neschopnost sám sebe sdílet, která trvá již od dětství. A náhle se to stane, jeden z těch okamžiků, kdy prasknou „okovy“ a tato „kletba“ pomine. Ani pak ale tento člověk nepromluví, ani prstem nehne. Toto uvolnění není jeho zásluhou, ale přesto muž něco činí. Odhodí zdrženlivost, kterou má tento muž v moci, a to způsobí, že je schopen sdílet se v mlčení s druhým mužem, jemuž je toto sdílení určeno a který toto bezvýhradně přijímá. V tomto případě se dle Bubera slovo dialogu stalo svátostné.<sup>77</sup>

Buber vyslovované Já-Ty přibližuje rovněž na vztahování se primitivních lidí, kde se jedná o přirozený, nerozvinutý způsob vztahování, který předchází

---

<sup>75</sup> BUBER, Já a Ty, s. 41-42

<sup>76</sup> BUBER, Já a Ty, s. 42

<sup>77</sup> BUBER, Ersten Band Schriften zur Philosophie, s. 175-176

### 3.2 Rozdíl mezi „Já“ z Já-Ty a „Já“ z Já-Ono

Vraťme se nyní k povaze „Já“, která může být matoucí. Buber tvrdí, že není žádné „Já“ o sobě, nýbrž jen „Já“ základního slova Já-Ty a „Já“ základního slova Já-Ono. Rozdílnou podstatu těchto „Já“ zachycuje Buber takto: „Já základního slova Já-Ono se objevuje jako individualita a uvědomuje si sebe jako subjekt (zakoušení a užívání). „Já“ základního slova Já-Ty se objevuje jako osoba a uvědomuje si sebe jako subjektivitu (bez závislého genitivu).“<sup>79</sup>

V Buberově pojetí nejde o to vzdávat se „Já“, ale o to vzdávat se falešného pudu po sebeuplatnění, jenž člověka odrazuje od vstupování do „nebezpečného“ světa vztahu, což může vést k tomu, že člověk se spokojuje jen s věcmi.<sup>80</sup>

Buberův životopisec Gerhard Wehr pomáhá osvětlit, proč Buber neužívá jednotlivého základního slova „Já“. Píše: „Buberovi nejde o osvětlení nějakého bytí o sobě. Nezajímá ho ‚Já‘ pro sebe. Myslí na spolu-existenci; myslí na to, co je ‚Já‘ ve vztahu k nějakému protějšku“.<sup>81</sup> Buber to vyjadřuje takto: „To, co obvykle nazýváme ‚já‘, je výchozím bodem a pomůckou v nouzi, záležitostí gramatiky. Ale ‚Já‘, existující v napětí vztahu, je dílem a skutečností.“<sup>82</sup> Později ve své knize dává Buber nahlédnout více do svého myšlení. Tvrdí, že na počátku je vztah, jakožto kategorie podstatného bytí, připravená uchopovací forma a duševní model; je to apriorita vztahu, je to vrozené Ty. Z Já-Ty, které bylo na počátku, se později vydělilo „Já“, které začalo vytvářet dvojici Já-Ono.<sup>83</sup>

---

<sup>78</sup> Srov. BUBER, Das dialogische Prinzip, s. 26

<sup>79</sup> BUBER, Já a Ty, s. 93

<sup>80</sup> Srov. BUBER, Já a Ty, s. 107-108

<sup>81</sup> WEHR, BUBER, s. 73

<sup>82</sup> BUBER, Já a Ty in WEHR, BUBER, s. 72

<sup>83</sup> Srov. BUBER, Já a Ty, 54-59

„Člověk, který si uvědomí sebe jako já, tj. člověk který říká „Já-Ono“, se staví před věci, nikoli tváří v tvář věcem v proudu vzájemného působení. Sklání se nyní s objektivizující lupou a pronikavě si prohlíží jednotliviny, nebo je s pomocí objektivizujícího dalekohledu při svém rozhlížení pořádá ve scénérii.“<sup>84</sup>

### 3.3 Tři sféry světa vztahu

Jak jsem již naznačila výše, svět vztahu se dle Bubera buduje ve třech sférách: život s přírodou, život s lidmi a život s duchovními jsoucnými, přičemž v každé z těchto sfér můžeme zakoušet vztah, a „zahlížet lem věčného Ty“.<sup>85</sup>

„Všemi prozaňuje jediná přítomnost. My však můžeme každou z nich této přítomnosti zbavit. Můžeme vydělit ze života s přírodou ‚fyzický‘ svět, svět konzistence; ze života s lidmi ‚psychický‘ svět, svět senzibility; ze života s duchovními jsoucnými ‚noetický‘ svět, svět platnosti. Tak jim bereme průhlednost a tím i smysl; každá sféra se stala užitečnou a zakalila se a zůstává kalnou, i když jí dáváme skvělá jména – jako Kosmos, Erós nebo Logos.“<sup>86</sup>

Zatímco ve sféře přírody vztah vázne na prahu řeči a ve světě s duchovními věcmi je vztah mimo řeč, sféra života s lidmi má u Bubera zvláštní postavení, neboť „jedině zde se setkává slovo, které má formu jazyka, se svou odpovědí... toto je hlavní portál, do jehož obsáhlého prostoru vedou obě postranní brány... já a ty se ocitají nejen ve vztahu, nýbrž i v pevné skutečnosti rozhovoru.“<sup>87</sup> Vztah k člověku je pro Bubera podobenstvím vztahu k Bohu.

Buber však lidské sféře otvírá ještě jednu navíc. Co samota, ve které člověk sám se sebou komunikuje, ve které nelpí na jiné bytosti, nevede i tato cesta k tajemství? Dle Bubera existují dva typy samoty. Samota, která mě vyvazuje ze světa „Ono“, tedy taková, která je nutná, abychom vůbec vstoupili do vztahu. Samota, která je zapříčiněna tím, že člověk je opuštěn druhými a nemá komu by říkal „ty“, pak bude takový přijat Bohem. Ne však ten, který se rozhodl opustit bytosti, tvrdí Buber. Situaci člověka, který vyhledává samotu,

---

<sup>84</sup> BUBER, Já a Ty, s. 61

<sup>85</sup> BUBER, Já a Ty, s. 39

<sup>86</sup> BUBER, Já a Ty, s. 130

<sup>87</sup> BUBER, Já a Ty, s. 130-131

aby nacházel požitek ze samoučelného utváření vlastní duše, popisuje Buber jako pád ducha do duchovnosti.<sup>88</sup>

### **3.4 Přítomnost, minulost základních slov a časoprostorová kontinuita a diskontinuita světů Ono a Ty**

Knihy *Já a Ty* vznikla z původní přednášky, která nesla název *Náboženství jako přítomnost*. Přítomná přítomnost Nekonečného se pak prolíná celým Buberovým dílem.<sup>89</sup> Dle Bubera skutečně naplněná přítomnost povstává jen proto, že se zpřítomňuje „Ty“, tedy jen pokud existuje setkání a vztah. Nejedná se tedy o přítomnost, kterou označujeme bod či „závěrečnou vteřinu proběhlého času“. Oproti tomu „Já“ základního slova Já-Ono má jen minulost, protože zakoušení věcí se děje v Buberově pojetí jen v minulosti: „pokud se člověk spokojuje s věcmi, které zakouší a užívá, žije v minulosti a jeho okamžik je bez přítomného obsahu. Nemá nic než předměty, předměty však patří tomu, co už bylo.“<sup>90</sup> Zatímco svět „Ono“ je dle Bubera souvislý v prostoru a čase – je námi poznávaným světem, naší jistotou – svět „Ty“ takto souvislý není a naší jistotou spíše otřásá. Jak jsem již naznačila v kapitole 3.1, k melancholii lidského údělu podle Bubera patří to, že z jednotlivého Ty se musí stát – když skončila událost vyznačující se vztahem – určité Ono. Rovněž však z každého Ono se může stát určité „Ty“. „Ono“ je věčná kukla, „Ty“ věčný motýl. Jenomže to nejsou vždy stavy, které po sobě jasně následují; je to často zmatené dění s hlubokou dvojakostí.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Srov. BUBER, *Já a Ty*, s. 131-132

<sup>89</sup> CASPER, *Míra lidství*, s. 124

<sup>90</sup> BUBER, *Já a Ty*, s. 45

<sup>91</sup> Srov. BUBER, *Já a Ty*, s., 50, 64



## 4. Kritika Franze Rosenzweiga<sup>92</sup>

V této části práce jsem se rozhodla uvést kritiku Franze Rosenzweiga. Číním tak z několika důvodů. Kniha Já-Ty je jakousi kultovní knihou, která má do určité míry až sugestivní charakter. Čtenář tak může mít tendenci text přijímat nekriticky, a proto vnímám jako vhodné, aby zazněl rovněž hlas kritika. Pro Rosenzweiga jsem se rozhodla z toho důvodu, že velmi ovlivnil nejen Buber, ale i Lévinase. Proto ho uvádím na tomto místě, kdy máme v živé paměti dílo Martina Buber a před námi myšlenkový svět Emanuela Lévinase.

Buber a Rosenzweiga spojovalo blízké přátelství a vzájemný respekt k myšlenkové práci toho druhého. Buber poslal první obtahy svého díla Rosenzweigovi s prosbou o vyjádření jeho názoru. Kritika, které Rosenzweig tyto obtahy podrobil, vedla Buber k pozdějšímu přehodnocení některých myšlenek– opakování, srv. výše.<sup>93</sup> Jelikož se Rosenzweigova kritika týká několika bodů, rozhodla jsem se pro lepší přehlednost přejmout dělení Bernarda Caspera, který rozlišuje tři oblasti: Kritika týkající se zúžení vztahu Já-Ty, časovost základních slov a mluvení o Bohu.<sup>94</sup>

### 4.1 Zúžení vztahu Já-Ty

V Buberově myšlení má „Ty“ nekonečný význam a vztah Já-Ty u něj tedy zahrnuje veškerou skutečnost. Rosenzweig zpochybňuje, že by pro člověka neexistovala jiná pravá a původní skutečnost a poukazuje na rozdíl mezi Buberovským Ono, které označuje za „z ego cogito ustavené ‚ono‘ karteziánsko-kantovského porozumění skutečnosti“ a proti němu klade

---

<sup>92</sup> Na základě Rosenzweigovy kritiky Buber přijal Boha jako Stvořitele. To se odráží i v pozdější Buberově kritice vůči Kierkegaardovi, který naprosto zanedbal ve svých spisech aspekt Stvořitele a mezilidský vztah k Ty. Srov. ATTERTON, et., Lévinas and Buber, *Dialogue and Difference*, s.139

<sup>93</sup> Srov. CASPER, *Míra lidství*, s. 120

<sup>94</sup> Srov. CASPER, *Míra lidství*, s. 120-135

Rosenzweig tak zvané „vyslovované Ono.“<sup>95</sup> Toto „vyslovované Ono“ lze sice zahrnout do oblasti „mluvení o něčem“, ale zároveň ho nelze redukovat na nějaký předmět. Rosenzweig toto „vyslovované Ono“ demonstruje na biblickém textu 1. S 2, 6: „Hospodin usmrcuje i obživuje, do podsvětí přivádí a vyvádí též odtud.“ ON usmrcuje i obživuje. Jak správně podotýká Rosenzweig, hovoří-li Buber o vztahu Já-Ty, snaží-li se ho čtenáři popsat, pak ani on se neobejde bez třetí osoby<sup>96</sup>, pokud chce přivést ke slovu svět Já-Ty, jak je dán v onom „mezi a v něm.“<sup>97</sup>

#### 4.2 Časovost základních slov

Rosenzweig se dále kriticky vyjadřoval k časovosti základních slov Já-Ty. Jak už jsem výše uvedla, pro Buberu se vztah Já-Ty odehrává v přítomnosti. Tato přítomnost není časovým úsekem mezi minulostí a budoucností, ale jedná se spíše o v sobě pohnutou přítomnost chvíle. Takto chápaná časovost vychází z Buberova přesvědčení, že již vždy ve všech věcech je dána přítomnost, jež je v posledku přítomností Boží, která je skrytým rájem, do kterého se můžeme navrátit.<sup>98</sup> Rosenzweig, který ve svém díle *Der Stern der Erlösung* představuje „nové myšlení“ usiluje o rozbití každé totality. Proto kritizuje „přítomnost jediné skutečnosti“.<sup>99</sup> Rosenzweig poukazuje na důležitost minulosti a budoucnosti. Odmítá zúžit to pravé a skutečné na vztah Já-Ty a obhajuje svébytnost a časovost dalších základních slov ON-ono a my-ONO. ON-ono vyjadřuje skutečnost stvoření, kterou nelze opomíjet, protože mě upozorňuje na to, že „Já“ jako konečné, dějinné „Já“ závisím na předpokladech. Obdobně chybějící budoucnost v Buberově Já-Ty se dle

---

<sup>95</sup> CASPER, Míra lidství, s. 121-122

<sup>96</sup> Ve své knize *Replies to my Critics* Buber sám přiznal, že musel učinit ze vztahu Já-Ty Ono, aby mohl vysvětlit podstatu tohoto setkání. Srov. BUBER in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, *Dialogue and Difference*, s. 117-118

<sup>97</sup> CASPER, Míra lidství, s. 122

<sup>98</sup> Casper uvádí, že myšlenka skrytého ráje, do kterého se můžeme navrátit, napovídá, že Buberovo myšlení zůstává v zajetí řeckého myšlení. Srov. CASPER, Míra lidství, s. 124

<sup>99</sup> Srov. CASPER, Míra lidství, s. 125-126

Rosenzweiga dostává ke slovu ve vztahu my-ONO. Nikoli já, ale my ustavujeme svět – společný svět, v němž se lze dorozumět ve třetí osobě a v posledku to, o čem můžeme společně mluvit, je tím, v co nakonec společně doufáme jako ve vykoupené. Budoucnost Rosenzweig pojímá jak nepamětnou budoucnost, jež je v posledku vytoužená a vyprošená budoucnost Království.<sup>100</sup>

### 4.3 Mluvení o Bohu

Rosenzweig má výhrady vůči všeobjímající přítomnosti, protože smývá napětí mezi světem a Bohem. Jak uvádí v závěru svého dopisu určeného Buberovi: „Co se stane z Já a Ty, když musí nejdřív pohltit celý svět a Stvořitele k tomu? Náboženství? Obávám se, že ano – a otřásám se z toho slova jako vždycky, když je slyším.“<sup>101</sup> Hrozí zde, že Bůh bude redukován jen na to „mezi“ všech bytostí. Tuto hrozbu rozrušuje Rosenzweigem prosazovaná řeč ve třetí osobě, která „bytí Boží“ nerozpouští ve vztahu Já-Ty.<sup>102</sup>

Problematické v Buberově Já-Ty je to, že Boha lze nalézt pouze takto. V setkání mezi mnou a druhým Ty je setkání s čistým, bezčase přítomným Ty již vždy zahrnuto jako jeho umožnění: „V každém ty oslovujeme to věčné.“<sup>103</sup>

Jak už jsem uvedla výše, zdá se, že Buber Rosenzweigovu kritiku z části přijal, ale také se vůči ní vymezil.<sup>104</sup> Ačkoliv v Já-Ty nehovoří o Bohu jako o „Onom“, neboť tím by ho zahrnul do říše Já-Ono. V překladu Písma, na kterém pracoval spolu s Rosenzweigem, je patrné, že Rosenzweigovy argumenty přijímá, a na místech, kde se hovoří o Bohu, překládá jeho jméno jako ON.<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup> Srov. ROSENZWEIG in CASPER, *Míra lidství*, s. 126-7

<sup>101</sup> CASPER, *Míra lidství*, s. 135

<sup>102</sup> CASPER, *Míra lidství*, s. 130

<sup>103</sup> Srov. CASPER, *Míra lidství*, s. 128-129 a BUBER, *Já a Ty*, s. 39-40.

<sup>104</sup> K výhradám vůči Rosenzweigově kritice Bubera doporučuji článek FRIEDMAN, M., *Dialogue, Speech, Nature and Creation Franz Rosenzweig's Critique of Buber's I and Thou*, *Modern Judaism*, Vol. 13, No.2, Oxford University Press, 1993, s. 109-118

<sup>105</sup> CASPER, *Míra lidství*, s. 132

## 5. Emmanuel Lévinas

V této části práce se věnuji osobě Emanuela Lévinase. Obdobně jako v části věnované Martinu Buberovi nejprve uvádím stručný životopis a poté vyzdvihuji několik významných faktorů, které jsem vybrala s ohledem na téma této práce, kterým je rovněž porozumění Lévinasově etice odrážející se ve vztahu k Druhému.

### 5.1 Stručný životopis Emmanuela Lévinase

Emmanuel Lévinas se narodil v Kaunasu v Litvě 12. 1. roku 1906 do ortodoxní židovské rodiny Yekhiela ben Rabbi Avrahama Halevi. Během první světové války byla rodina nucena emigrovat do Krakova a vrátila se až roku 1920. Za první významný vliv v dětství, formující jeho pozdější tvorbu, označuje Lévinas Tenach, zvláště pak texty Talmudu a rabínské komentáře. Dále pak ruské klasiky, které četl v originále, zejména Puškina, Dostojevského a Tolstého, a v neposlední řadě ruskou revoluci během pobytu na Ukrajině.

Lévinas nejprve studoval filozofii ve Štrasburku, kde se spřátelil s Mauricem Blanchotem, který silně ovlivnil francouzský poststrukturalismus, zejména Jacquese Derridu a Michaela Foucaulta. Ve své autobiografické reflexi uvádí, že profesori Charles Blondel, Henri Carteron, Maurice Halbwachs a Maurice Pradines, se kterými se ve Štrasburku setkal, na něho měli v mládí největší vliv. Zejména Pradines, který použil příklad Dreyfusovy aféry k osvětlení důležitosti primátu etiky nad politikou.<sup>106</sup>

Ve studiu pokračoval ve Freiburgu, kde byl do velké míry ovlivněn Husserlem a Heideggerem. Jeho závěrečná práce nesla název „Teorie intuice v Husserlově fenomenologii“. V roce 1930 se oženil, stal se francouzským občanem a pokračoval ve studiu v Paříži, kde mimo jiné studoval pod personalistickým filosofem a křesťanským existencialistou Gabrielem

---

<sup>106</sup> Srov. CRITCHLEY, et., *The Cambridge Companion to Lévinas*, s. 1-32

Marcelem a Jeanem Wahlem. Lévinasův vliv se ve Francii rozšířil především skrze jeho překlady Husserla a Heideggera do francouzštiny.

Během druhé světové války byl uvězněn v zajateckém táboře. Jeho dílo *Existence a ten, který existuje*, které popisuje anonymní existenci, závrať, nespavost, netečnost aj. byla započata právě v tomto období. Podobně jako Buber i Lévinas byl ovlivněn hrůzami šoa, které později vyšly v plnosti na světlo. Členové jeho rodiny, s výjimkou ženy, dcery a tchána, se stali obětmi šoa.

Skutečnost, že Martin Heidegger vstoupil v roce 1933 do Národně socialistické německé dělnické strany, vedla Lévinase ke kritice Heideggerova pojetí bytí. Lévinas do centra své filozofie staví etiku. Kromě vyrovnávání se s Heideggerem se v Lévinasově myšlení projevil i hlubší zájem o rabínský judaismus. V té době se seznámil s Monsieur Chouchanim, učencem Talmudu, který byl Lévinasovi v této oblasti učitelem.

Svou vlastní filozofii začíná Lévinas více rozvíjet až koncem padesátých a počátkem šedesátých let. Ve svém díle *Totalité et Infini* (*Totalita a nekonečno*, 1961) předkládá alternativu k eticky neutrálnímu konceptu ontologie. Při psaní byl významně ovlivněn Franzem Rosenzweigem a do jisté míry i Martinem Buberem. Jeho další velmi významné dílo vyšlo téměř o patnáct let později s názvem *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*Jinak než být čili za hranicemi esence*, 1974).

Lévinas během svého života zastával post ředitele v L'École Normale Israélite Orientale a působil jako profesor na mnoha univerzitách včetně Sorbonny. Zemřel 25. 12. 1995 v Paříži.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Srov. PURCELL, Levinas and theology, 3-5. Srov. VALEVIČIUS, A., *E. Levinas, Some basic facts*, Lithuanian quarterly journal of arts and sciences, [online] URL: [http://www.lituanus.org/1987/87\\_1\\_02.htm](http://www.lituanus.org/1987/87_1_02.htm). Srov. The European graduate school, Emmanuel Levinas – bibliography [online] URL: <http://www.egs.edu/library/emmanuel-levinas/biography/> Srov. HAND, The Levinas reader, s. 2

## 5.2 Vlivy formující myšlení Emmanuela Lévinase

S ohledem na téma této práce jsem se rozhodla vybrat čtyři oblasti, které významně ovlivnily Lévinasovo myšlení (dvě z nich shrnuji do jednoho bodu). Je zřejmé, že tento seznam není vyčerpávající, jak již vyplývá z výše uvedeného životopisu, kde je naznačena mnohem širší síť vztahů a podnětů. Například četba ruských myslitelů jako Puškina, Tolstého a především Dostojevského<sup>108</sup>. Lévinas často cituje výrok z knihy Bratři Karamazovi: „Každý z nás je přede všemi vším vinen a já ze všech nejvíc“.<sup>109</sup> Rovněž se pouze okrajově věnuji Bergsonovi, ačkoliv ho Lévinas jmenuje mezi filosofy, kteří na něj měli největší vliv.<sup>110</sup> Bergson ovlivnil Lévinasovo chápání času, které nepojímal jako mrtvou posloupnost příčin a důsledků, ale jako trvání (Dauer), které nepatří do tradičního konceptu metafyziky přítomnosti, neboť se stále mění, stává, utváří, vždy je tam něco absolutně nového a nepředvídatelného, co nemůže být zahrnuto do dimenze přítomnosti, která je dle Lévinase jádrem tradiční ontologie.<sup>111</sup>

Lévinasův zájem o filosofii, a zejména o Husserla a Heideggera, se probudil již na konci dvacátých let, přičemž zejména během třicátých let vycházel z Heideggera. Ve svém myšlení se k rabínskému judaismu vrátil až v reakci na zkušenost šoa, byť i před tímto obdobím se v Lévinasově práci

---

<sup>108</sup> Dostojevský byl rovněž velkým zdrojem inspirace pro Michaila Bakhtina, zabývajícího se jinakostí a dialogickým principem, jež poprvé vyjádřil v knize *The Problems of Dostoyevsky's Poetics*, která spatřila světlo světa šest let po Buberově I-Thou a zhruba třicet let před Lévinasovou *Totalita* a nekonečno. Uvádí zde například: „The most important acts constituting self-consciousness are determined by a relationship toward another consciousness (toward a thou). To be means to be for another, and through the other, for oneself. I cannot manage without another, I cannot become myself without another.“ BAKHTIN in SARGENT, D.H. *Lawrence and the Dialogical Principle „The Strange Reality of Otherness“* s. 409

<sup>109</sup> DOSTOJEVSKIJ in: TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s 14

<sup>110</sup> Lévinas, *Být pro druhého*, s. 21

<sup>111</sup> Srov. LINPING, *Transcendence or Immanence? Lévinas, Bergson and Chinese Thought*, s. 89-90

nacházely prvky „exodického myšlení.“<sup>112</sup> Při pozdějším vymezení se vůči Heideggerově ontologii vychází Lévinas především z Franze Rosenzweiga.<sup>113</sup> Níže tedy chronologicky rozvíjím vliv Husserla a Heideggera<sup>114</sup>, dále pak zkušenost šoa, která se projevila obnoveným zájmem o rabínský judaismus. V neposlední řadě pak vliv Franze Rosenzweiga, který Lévinase významně inspiroval v mnoha oblastech jeho myšlenkové práce.

### **5.2.1 Husserlova fenomenologie<sup>115</sup> a Heideggerova fundamentální ontologie**

Lévinas byl významně inspirován Husserlovým myšlením, které rozvinul zejména ve vztahu k pojmu zkušenosti. Husserlův fenomenologický jazyk, pojmy jako vědomí, skutečnost, bytí, pravda, jiný rozšířil o pojmy

---

<sup>112</sup> Srov. TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 11-13

<sup>113</sup> Srov. MORRISON, Lévinas's philosophical origin: Husserl, Heidegger, Rosenzweig, s. 41-59

<sup>114</sup> Jedná se spíše o naznačení některých bodů, ve kterých byl Lévinas zmíněnými filosofy ovlivněn, což vede k lepšímu pochopení Lévinasova filozofického putování.

<sup>115</sup> Jedním ze základních Husserlových pojmů je transcendence v protikladu k imanenci, nikoli transcenci, Božské bytosti, ale překračování niterné sféry vědomí – to, co je mimo subjekt. Imanence naopak to, co se nalézá ve vědomí – připadá k vědomí. Dle Husserla veškerá transcendence, veškeré bytí světa, je mi přístupná pouze a jen skrze mé vnímání. Veškerá transcendence je formovaná právě ve vědomí, je na něm závislá. Veškerá transcendence je závislá na mně, na vědomí, na subjektu, protože je přístupná pouze skrze mé vědomí, které ho vnímá. Věci jsou na mně závislé, lze je tak označovat – jak si je uvědomuji, ale jsou jiná specifická jsoucna, u kterých toto vzbuzuje problémy – např. druhý člověk. Říct, že druhé vědomí je na mně závislé, vede k závěru solipsistické existence, že existují pouze já a všichni ostatní jsou jen mé projekce, což Husserl netvrdí – to ho vede k hledání vysvětlení, jaký je pro mě druhý člověk. Toto řeší v Cartesiánských meditacích. V Páté meditaci to řeší tak, že můj vztah k druhému se ustanovuje skrze vnější svět. Mimo mě je vnější svět, který vnímám, i věci v něm, ale zároveň i lidé, které tyto věci vnímají z jiné perspektivy. Například stůl: já ho vidím z tohoto úhlu, jiný z jiného - to pro mě stůl objektivizuje. Uvědomění si různých perspektiv vnějších věcí, vede Husserla k tomu, že tady jsou jiná já, ale nějakým způsobem jsou podobná mému vědomí. Druhý je pro mě tak, že já se mohu vždy podívat z jeho místa. Je pro mě určitým mým Alter ego. Je to vědomí jako já. Budí rozpaky a vyvolává problém, že já druhého neustále připodobňuji sobě. Tak, jak to popisuje Husserl, ztrácí druhý svoji samostatnost a jedinečnost, protože je nějakou projekcí vědomí, které ho vnímá. To je problém, na který se snaží reagovat Lévinas a nejen on. Srov. MORRISON, Lévinas's philosophical origin: Husserl, Heidegger, Rosenzweig, s. 41-59. Srov. VALEVIČIUS, E. Lévinas Some basic facts, [http://www.lituanus.org/1987/87\\_1\\_02.htm](http://www.lituanus.org/1987/87_1_02.htm), 10.3. 2011. Srov. HRABAL, Lévinasova etika odpovědnosti k Druhému, s. 10-13

setkání, nekonečno, tajemství, illéité<sup>116</sup>, alterita, tvář aj., které mu umožnily formulovat jeho etickou metafyziku.<sup>117</sup> Lévinas od Husserla přebírá základní pozici porozumění bytí, coby bytí žijícímu ve svém světě, který otvírá v jeho předmětech. Na rozdíl od Husserla však Lévinas klade důraz na etický vztah vůči Druhému, jenž je úplně jiný než já, jenž se vždy mému uchopení vymyká.<sup>118</sup> U Husserla jsou jiná „já“ podobná mému vědomí. Jsem schopen stoupnout si do bot druhého. Tento pohled Lévinas nepřijímá. Tvrdí, že Druhý pro mě není jiný, není to jen nějaké druhé „já“, které má jen jiné hledisko či je na jiném místě, ale říká, že „Druhý je absolutně jiný“.

„Absolutně jiné je Druhý. Já a on nejdeme do žádného společného počtu. Kolektivita, v níž říkám 'ty' nebo 'my', není množným číslem od 'já'. Já, ty, to nejsou jednotlivé výskyty jednoho společného pojmu. Ani vlastnictví, ani společný počet, ani společný pojem mne nespojují s druhým. Chybí nám společná vlast, což z Druhého činí – cizince... Cizince, který ruší domov.“<sup>119</sup>

Absolutní jinakost znamená, že druhé vědomí vždy a neustále radikálním způsobem překračuje veškerou sféru fenomenality. Pokud se druhého snažím uchopit, stále mi uniká, protože vždy je něco, co o něm nevím. Vždy je víc, než jak ho já vnímám.<sup>120</sup> Tuto jinakost Lévinas označuje jako „alterita“. Vědomí se u Lévinase netýká vědomí o něčem, ale primárně vědomí Druhého. Takovéto vědomí však není žitá skutečnost, nýbrž stav, kdy jsme přemoženi<sup>121</sup> Druhým. Jedná se o pasivní či receptivní povahu vědomí na úkor jeho aktivity. K takovému vědomí nedochází v naší pasivitě, ale na rozdíl od Husserla a jeho žité zkušenosti či zkušenosti Druhého, Lévinas hovoří o setkání či blízkosti. Proto je někdy řazen mezi post-fenomenology.<sup>122</sup>

---

<sup>116</sup> Neologismus illéité, který je odvozen z francouzského osobního zájmena on – il, lze přeložit jako „onost“ (srov. TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 35). V kapitole 6.4 tento výraz vysvětlím.

<sup>117</sup> HRABAL, Lévinasova etika odpovědnosti k Druhému, s. 10

<sup>118</sup> Srov. CASPER, Míra lidství, s. 15-16

<sup>119</sup> LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 24

<sup>120</sup> Srov. LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 160 - 161

<sup>121</sup> Ve smyslu ohromení, zdolání.

<sup>122</sup> Srov. VALEVIČIUS, E. Lévinas Some basic facts,



Lévinas v jednom rozhovoru uvedl, že přijel do Freiburgu kvůli Husserlovi a objevil Heideggera.<sup>123</sup> Lévinasova dizertační práce nesla název Teorie intuice v Husserlově fenomenologii. Při jejím psaní byl ovlivněn právě Heideggerem. Heideggerovo Bytí a čas označil za dílo, v němž fenomenologie dosáhla svého vrcholu, a přiznává, že měla velký vliv na jeho myšlení.<sup>124</sup> Heidegger kritizoval Husserlovu fenomenologii transcendence, ale rovněž ji rozvíjel. Heidegger posunul Husserlovo porozumění bytí, které se děje vždy nově a dějinně jako bytí-ve-světě pobytu.<sup>125</sup> Lévinas byl pravděpodobně ovlivněn Heideggerovými pojmy setkání (Begegnen) a zkušenosti (Ergahren und Erleben). Oproti Heideggerovi, který zastával názor, že povahu našeho života určuje „bytí k smrti“, zdůrazňuje Lévinas spíše odsouvání smrti a pojímá život spíše jako „bytí proti smrti“.<sup>126</sup> Pro Lévinase není útlak světa překonáván péčí (Fürsorge)<sup>127</sup> o existenciální potřeby, ale cestou odpovědnosti za Druhého<sup>128</sup>. Myšlenku setkání rozvinul s ohledem na alteritu a jinakost přesahující conatus bytí v Heideggerovském významu.<sup>129</sup> Na rozdíl od Heideggera Lévinas nadřazuje jsoucí nad bytí.<sup>130</sup>

„Cílem Lévinasovy analýzy je interpretovat heideggerovské 'bytí' jako neosobní a neutrální fenomén ono je, z něhož vystupuje existující subjekt, aby v transcendenci vůči bytí i vůči všem ontologickým kategoriím (či v ex-cendenci směrem k Dobru, ležícím mimo bytí) založil svou konkrétní subjektivitu na etickém vztahu k druhému.“<sup>131</sup>

---

[http://www.lituanus.org/1987/87\\_1\\_02.htm](http://www.lituanus.org/1987/87_1_02.htm), 15.3. 2011

<sup>123</sup> CASPER, Míra lidství, s. 163

<sup>124</sup> Lévinas, Být pro druhého, s. 21

<sup>125</sup> CASPER, Míra lidství, s. 15-16

<sup>126</sup> SOKOL, Filosofická antropologie, s. 109

<sup>127</sup> Rovněž Buber kritizoval Heideggera. Jeho kritika nebyla nicméně namířena proti ontologii jako takové, tak jako ta Lévinasova, ale spíše proti péči Dasein o existenci. Jako lepší základ ontologie vnímal dialog. Srov. COHEN in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 241

<sup>128</sup> Lévinas interpretuje Heideggerův pobyt jako bytostně osamělý a kritizuje jej za to, že vztah k druhému v něm nehraje téměř žádnou roli. Srov. SOKOL, Filosofická antropologie, s. 109

<sup>129</sup> HUTCHENSE, Lévinas A Guide for the Perplexed, s. 69

<sup>130</sup> Srov. LACROIX in CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 9

<sup>131</sup> TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 19

Zdá se, že Lévinas své myšlení v mnohém rozvinul zejména v reakci, či lépe řečeno ve snaze vymezit se, vůči Heideggerově ontologii<sup>132</sup>, která dle Lévinasovy terminologie převádí veškerou mnohost na subjektem uchopitelnou jednotu. Nabízí jiný koncept, ve kterém skrze absolutní jinakost Druhého vstupuje do bytí mnohost.<sup>133</sup> Tomuto tématu Lévinasovy filozofie se více věnuji níže, viz. podkapitola 6.2 Stejně a jiné. Při hledání alternativy k heideggerovskému Dasein byl Lévinas pravděpodobně nejvíce inspirován Rosenzweigem.

Lévinas si nepřestal klást otázku, jak je možné, že tak brilantní filozof, jakým Heidegger bezpochyby byl, se mohl stát, byť jen na krátký čas, nacistou. „Léta 1933-34 jsem Heideggerovi nikdy nemohl prominout a ani jsem se o to nesnažil.“<sup>134</sup>

V průběhu dvacátého století, byly spisy Husserla a Heideggera použity k obohacení teologie, avšak pro Lévinase jsou jejich spisy důkazem, že jakýkoli pokus teologizovat fenomenologicky a ontologicky vede k redukci svatého, k násilné idolizaci zkušenosti a myšlení.<sup>135</sup>

### 5.2.2 Zkušenost šoa a návrat k rabínskému judaismu

Lévinas se několikrát zmínil, že jeho životu dominovala vzpomínka na nacistické hrůzy.<sup>136</sup> Ač on sám byl vzhledem ke své hodnosti internován v důstojnickém zajateckém táboře, krutosti nacistických čistek a šoa, určovaly velmi významně jeho filosofickou práci a staly se rozhodujícím impulsem v jeho náboženském a filosofickém vývoji.<sup>137</sup> Lévinasova filozofie však není pesimistickou filozofií navzdory této zkušenosti. Lévinas spíše usiluje o probuzení člověka k větší odpovědnosti za druhé. Jak uvádí: „Krutost a

---

<sup>132</sup> K tomu mu dopomohla filozofie Franze Rosenzweiga.

<sup>133</sup> TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 18

<sup>134</sup> Lévinas, Byt pro druhého, s. 21

<sup>135</sup> HUTCHENSE, Lévinas A Guide for the Perplexed, s. 70

<sup>136</sup> TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 13

<sup>137</sup> MICHENER, Face-to-face with Lévinas: (Ev)angelical hospitality and (de)constructive ethics? , s. 153

naléhavost mého utrpení a úzkost z mé smrti se může proměnit v pohnutí a ve starost o druhého.<sup>138</sup>

V předmluvě k svému dílu *Totalita* a nekonečno hovoří Lévinas o válce, která nepřipouští, aby se vnější a druhé ukázalo jako jiné. Dokonce ničí i totožnost Téhož. V tomto se dle Lévinase odráží totalita západního myšlení<sup>139</sup>, tolik zmiňovaná v jeho filosofii.

V reakci na šoa se Lévinas začal s novou intenzitou věnovat rabínskému judaismu. Jak už jsem uvedla v Lévinasově životopisu, zájem o Talmud v něm rovněž podnítil monsieur Chouchani. Vliv židovské víry a studium Talmudu je pro Lévinasovu filozofii velmi významný. Odráží se výrazně i v jeho chápání etiky, kterou Lévinas nepojímá pouze jako způsob uspořádání mezilidských vztahů, ale jako samotný zdroj Božího zákona a tedy i příkázání. Odtud pak Lévinasův imperativ a závazek vůči Druhému, odrážející se v asymetricky chápaném vztahu k Druhému.<sup>140</sup> Pro Lévinase není zjevení ojedinelou událostí, která se váže k Sinaji. Zjevení má, dle jeho názoru, konkrétní a předepsaný obsah, který zní: „Nezabiješ!“ A je to právě zhroucení totality, které činí z „Já“ „rukojmího“<sup>141</sup>.

“Pravé studium Tóry nespočívá pouze v získávání znalostí. Podle židovské tradice je to – aniž se směšuje s mysticismem jiného druhu – ta nejvyšší rovina života, rovina, kde už se znalost neodlišuje od imperativů a praktických podnětů, kde se vědění propojuje se svědomím, kde už realita a spravedlnost nepatří ke dvěma odlišným řádům. Člověk jako by v této rovině dosahoval nového lidského postavení, nového způsobu duchovnosti.”<sup>142</sup>

### 5.2.3 Vliv Rosenzweiga

V části věnované Buberovi jsem krátce věnovala pozornost Rosenzweigově „novému myšlení“. V této části se proto soustředím na

---

<sup>138</sup> LEVINAS in CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 16

<sup>139</sup> LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 10

<sup>140</sup> TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 12

<sup>141</sup> Srov. ATTERTON, et., Lévinas and Buber, *Dialogue and Difference*, s.140; K tomuto tématu uvádím více v podkapitole 6.4 Tvář a etika.

<sup>142</sup> LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, s. 42

konkrétní podněty, kterými se Lévinas od Rosenzweiga inspiroval. V úvodu knihy *Totalita a nekonečno* Lévinas explicitně uvádí, že byl inspirován Rosenzweigovou Hvězdou vykoupení, jenž je v jeho díle přítomna tak často, že nemá smysl, aby ji citoval.<sup>143</sup> Rosenzweigovy myšlenky usnadnily Lévinasovi oprostít se od Heideggerova myšlení. Rosenzweigem nabízený mesiánský a eschatologický idealismus založen na židovsko-křesťanské tradici umožnil Lévinasovi odmítnout idealistický pohanský myšlenkový svět, jehož konsekvencí je totalita bytí.<sup>144</sup> Lévinas velmi často kritizuje západní filosofii, že neoprávněně převádí Jiné na Stejně a byl to právě Rosenzweig, u kterého se poprvé setkal s radikální kritikou totality. Rosenzweig upozorňoval na to, že převádět vše na násilnou Jednotu znamená nerespektovat individuální difference. Vymezuje se tak např. vůči Hegelovi a jeho „duchu doby“, na což Lévinas navazuje.<sup>145</sup> Rovněž oddělenost a nepřevoditelnost bytí člověka, světa a Boha přejímá od Rosenzweiga. Stejně jako sdílí s Rosenzweigem jeho otevřenost vůči křesťanství.<sup>146</sup> Co do určité míry oba autory odděluje, je Lévinasova zkušenost šoa, které byl Rosenzweig ušetřen a rovněž Lévinasovo ovlivnění Husserlem.<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 16

<sup>144</sup> Zde je Rosenzweig kritizován za to, že jeden systém totality nahrazuje jiným a sice mesiánskou teorií vykoupení; srov. MORRISON, *Lévinas' philosophical origins: Husserl, Heidegger and Rosenzweig*, s. 53

<sup>145</sup> Srov. TAURECK, *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, s. 37

<sup>146</sup> Srov. POLÁKOVÁ, *Filosofie dialogu*, s. 14-16

<sup>147</sup> Srov. TAURECK, *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, s. 37

Rosenzweigovo myšlení se odráží v celé Lévinasově práci. Nejen, že podobně jako on odmítá totalitu, ale přejímá od něj pojem tváře. Rosenzweig představil ideu tváře jako místo, kudy vstupuje Bůh do naší mysli. Zejména zdůrazňuje, že Boží tvář není metaforická, myšleno tak, že nemůže být redukována na fenomén zkušenosti. Rosenzweig zdůrazňuje, že kráčet v Božím výrazu tváře, znamená následovat Boží slovo týkající se spravedlnosti a milujícího soucitu.<sup>148</sup> Žít život k obrazu Božímu spočívá pro Lévinase i Rosenzweiga v naší odezvě vůči stopě illéité v tváři Druhého.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> Srov. ROSENZWEIG, *The Star of Redemption*, s. 441; Rosenzweig cituje (Micheáš 6, 8).

<sup>149</sup> Srov. MORRISSON, *Lévinas's philosophical origin: Husserl, Heidegger, Rosenzweig*, s. 55

## 6. Úvod ke knize Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě

V této kapitole a v následujících podkapitolách se věnuji myšlenkovému světu Emmanuela Lévinase, tak jak jej předkládá v díle Totalita a nekonečno. S ohledem na zachování určité plynulosti a logické návaznosti textu, jsem se rozhodla částečně přidržet názvů několika kapitol Lévinasovy knihy Totalita a nekonečno. Ač je v této kapitole centrem mého zájmu Lévinasovo pojetí vztahu k Druhému, vnímám jako důležité uvedení alespoň stručného kontextu Lévinasovy filozofie, což už jsem započala v předešlé kapitole seznámením s vlivy, které působily na Lévinase. Místy čerpám i z jiné Lévinasovy tvorby, popřípadě z výkladů Lévinasovy filozofie jinými autory, zejména za účelem dovysvětlení některých pojmů či myšlenek. Nyní se tedy budeme zabývat přímo jeho filozofickým světem.

Zatímco u Bubera jsme hovořili o polaritě říše slova Ono a říše slova Ty, u Lévinase se podobný princip odráží v názvu jeho knihy Totalita a nekonečno.

„Jde v ní o kontrastování totality světa, v systematizujícím pojetí celé západní filosofie, a nekonečna vztahu, v němž lze transcendovat imanenci této totality. Exteriorita jako ‚vnějšnost‘ ve smyslu nepřisvojitelnosti, jinakosti, transcendence vyjadřuje opak asimilace, přisvojení, immanentizace, ‚interiorizace‘.“<sup>150</sup>

Ve své knize Totalita a nekonečno Lévinas upozorňuje na to, že západní filosofie byla ve svém uvažování nejčastěji ontologií. Za účelem porozumění bytí redukovala Jiné na Stejně vkládáním středního a neutrálního členu.<sup>151</sup> Esej o exterioritě nabízí jiný, neredukující pohled na druhého. Toto přemýšlení Lévinas činí na pozadí židovského personalismu, které pojímá čistě racionálně.<sup>152</sup>

Lévinasova hlavní myšlenka, která zaznívá nejen v Totalitě a

---

<sup>150</sup> POLÁKOVÁ, Filosofie dialogu, s. 33

<sup>151</sup> LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 28

<sup>152</sup> Srov. LACROIX in CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 8

nekonečnu ale v celém jeho díle, je vyjádřena v jeho tvrzení, že etika je první filozofií, přičemž etika je chápána jako vztah nekonečné odpovědnosti za druhou osobu.<sup>153</sup>

Lévinas usiluje o to, aby ontologie byla nahrazena metafyzikou, kterou pojímá jako vědu o nekonečném.<sup>154</sup> Tuto myšlenku ještě hlouběji rozvíjí ve svém díle *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Jinak než být čili za hranicemi esence, 1974).

V následujících podkapitolách nejprve nastíním Lévinasovo chápání transcendence, dále uvedu důvody Lévinasovy snahy o vymezení se vůči ontologii a tradičně chápané metafyzice, které bytí jsoucího chápou výhradně jako substanci. Dále vysvětluji Lévinasův pojem „il y a“ z něj povstávající vědomí, které posléze vstupuje do vztahu k druhému. Objasňuji rovněž důvody, na základě kterých Lévinas zasazuje člověka do odpovědnosti za druhého v asymetricky chápaném vztahu.

### 6.1 Metafyzika jako myšlení transcendence

V určitém smyslu by se dalo říci, že na počátku Lévinasova myšlení transcendence je snaha vymezit<sup>155</sup> se vůči řeckému myšlení, kterému jde o to myslet vše v jednom. Tento sklon shrnovat vše do jednoty nám umožňuje chápat jednotlivosti, a proto lidé chtějí všechno myslet jako Jedno.<sup>156</sup> Lévinas v takovémto myšlení spatřuje mocenský nárok, který už vyslovil ve své maximě Francis Bacon: „Scientia et potentia in idem coincidunt“ (Vědění a moc spadají v jedno).<sup>157</sup> Casper také odkazuje na Aristotelovu Metafyziku, kde ve 12. kapitole hovoří o tom, že „jsoucí nechce být špatně spravováno (kakós

---

<sup>153</sup> Srov. LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, s.181-184, Srov. CRITCHLEY, *The Cambridge Companion to Lévinas*, s. 6

<sup>154</sup> Srov. LACROIX in CHALIEROVÁ, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, s. 9

<sup>155</sup> Možná vhodnější slovo než vymezení se, je určitý ambivalentní postoj k řeckému myšlení, už pro Lévinasovo uvědomění nezbytnosti řeckého myšlení.

<sup>156</sup> Srov. CASPER, *Míra lidství*, s. 12-13

<sup>157</sup> BACON in CASPER, *Míra lidství*, s. 14

politeuesthai)<sup>158</sup> a poukazuje na to, že k vyjádření toho, co znamená filosofovat, se zde užívá slovo politického jazyka: politeuesthai – vládnout, spravovat. „A tak jako může státu vládnout jen ten, kdo ho má, jak říkáme, 'v hrsti', tj. kdo ho ovládá jako jedno a kdo ho tak má prohlédnutý, tak vládne také myslitel.“<sup>159</sup>

Tím, že se na půdě ontologie snažíme poznáním uchopit bytost, připravujeme ji o její jinakost. Ontologie tedy dle Lévinase redukuje Jiného na Stejného. Oproti tomu o metafyzice Lévinas říká, že je obrácena směrem k „jinde“, „jinak“, k jinému, k cizímu, k nějakému tam, je to pohyb „transcendentní“.

Metafyzika, transcendence, přijetí Jiného Stejným, Druhého Mnou, se děje konkrétně jako zpochybnění Stejného Druhým, to jest jako etika, jež naplňuje kritickou povahu vědění. A tak jako kritika předchází před dogmatismem, předchází metafyzika před ontologií.<sup>160</sup>

Jedinečnost povahy metafyzického vztahu je vyjádřena v pojmu Idea nekonečna. Lévinas se tímto pojmem kriticky vymezuje vůči onto-teologické tradici, která zpředměťuje Boha jako absolutně dokonalou bytost. Svou ideou Nekonečna se tedy snaží zabránit zrušení exteriority Druhého.<sup>161</sup> Transcendence nekonečna vůči mně odráží míru jeho nekonečnosti samé. „Transcendentno je jediné ideatum, jehož můžeme mít v sobě pouze ideu; je nekonečně vzdáleno od své ideje, to jest vnější, neboť je nekonečné.“<sup>162</sup> Lévinas tvrdí, že v bytí samém se odehrává radikální a nezbytná vzdálenost mezi mnou a Bohem. Toto čerpá z Descarta, který pojmem ideje Nekonečna nazývá vztah myslícího já s Nekonečným, kterého ale nemůže obsáhnout a od kterého je oddělen.<sup>163</sup> „Idea nekonečna implikuje duši schopnou dosáhnout více, než je

---

<sup>158</sup> CASPER, Míra lidství, s. 14

<sup>159</sup> Srov. CASPER, Míra lidství, s. 14

<sup>160</sup> Srov. LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 28

<sup>161</sup> TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 44

<sup>162</sup> LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 34

<sup>163</sup> LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 33



samo s to ze sebe získat(...) vnitřní bytost schopnou vztahu k vnějšku, která nechápe svou interioritu jako totalitu bytí.<sup>164</sup> Lévinas si je vědom toho, že vztah k Bohu jako k oddělené bytosti, která je absolutně transcendentní, může vést v konečném důsledku až k ateismu.<sup>165</sup>

Nekonečno v konečném se podle Lévinase děje jako Touha, která směřuje k absolutní jinakosti. Nejedná se však o touhu po naplnění, není nostalgií po něčem, co postrádáme, ale je myšlena jako paradox, protože čím víc se blížíme, tím více pocítujeme nepřekonatelnou vzdálenost.<sup>166</sup> Tím, že tato Touha míří k něčemu absolutně jinému, nemohu se jí nasytit. Lévinas metafyzickou touhu přirovnává k dobrotě, kterou vytoužené nenaplnuje, ale prohlubuje. Nejde v ní o zaplavení touto dobrotou, ale spíše o uvědomění si toho, že nejde o přijímání, ale o dávání o šíření dobra kolem sebe.<sup>167</sup> Jelikož podstatou židovství je dle Lévinase touha po Bohu, která je proměněná v povinnost vůči druhému,<sup>168</sup> nazývá člověka dějištěm transcendence.<sup>169</sup> Dimenze božského se otevírá v lidské tváři, a člověk proto nemůže o Bohu nic poznat odděleně od vztahu s lidmi. Druhý je centrum metafyzické pravdy a je nenahraditelný pro mé vztahování se k Bohu.<sup>170</sup>

---

<sup>164</sup> LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 159

<sup>165</sup> Lévinas ateismem rozumí stav, který předchází negaci i afirmaci božského, přerušení účastnictví, na jehož základě se já klade jako totožné a jako já. „Není snad bláznovstvím přisuzovat plnost bytí Bohu, který nejenže není nikdy přítomný v percepci, ale který se neukazuje ani v morálním řízení světa, jenž je vystaven násilí (...), v němž tedy Boží 'přítomnost' zůstává vágní vzpomínkou nebo neurčitým očekáváním? Čelit rozporu mezi existencí zahrnutou v Boží esenci a skandální absencí tohoto Boha znamená podstoupit zkoušku iniciace do náboženského života, která odděluje filozofy od věřících. LÉVINAS in TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 45. Více k ateismu u Lévinase viz. LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 38 - 48

<sup>166</sup> Srov. LÉVINAS, Totalita a nekonečno, 19-21, Srov. CHALIEROVÁ, Tři komentáře: K filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase, s. 37

<sup>167</sup> Srov. LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 19-21, Srov. CHALIEROVÁ, Tři komentáře: K filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase, s. 38

<sup>168</sup> CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s.22

<sup>169</sup> LÉVINAS, Etika a nekonečno, s. 69

<sup>170</sup> Srov. LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 61-63

## 6.2 Stejné a Jiné

Nyní přiblížím, jak u Lévinase dochází k vydělení Jiného ze Stejného. Jak už jsem uvedla výše, na rozdíl od řady filozofů, kteří se usídlují v ontologii, a jejich myšlení je prosyceno ontologickým jazykem, Lévinas, který ontologii vnímá jako přístup redukující Jiné na Stejně, usiluje o vymanění se z tohoto myšlenkového systému.<sup>171</sup> Ve svém díle *De l'existence à l'existant* přeloženo do češtiny jako *Existence a ten, kdo existuje*, 1997, se vymezuje především vůči Heideggerově ontologii a zároveň formuluje základy svého myšlení.<sup>172</sup> Lévinas v této knize mimo jiné představuje svůj pojem *ono je* (il y a).<sup>173</sup> Krátce se tomuto tématu budu věnovat, protože nám to usnadní porozumět z čeho povstává u Lévinase existující bytost, která poté může vstoupit do odpovědnosti za Druhého.<sup>174</sup>

„Ono je“ přesahuje u Lévinase exterioritu i interioritu, není odvozeno od žádného „jsoucího“, předchází dokonce i nicotě.<sup>175</sup> Lévinas popisuje toto „ono je“ jako „neosobní, anonymní stravování, jehož bytí nelze uhasit, jež šumí v hloubi nicoty samé.“<sup>176</sup> Připodobňuje to též například k temnotě noci, kdy předměty pozbývají tvarů či jako zaplavení anonymním šumem, když nemůžeme usnout a dopadá na nás tíha přítomnosti, bezpředmětnost bdění. Zmizí-li všechny věci a zmizím-li i já, pak se dostáváme k samé skutečnosti bytí, jež zmizet nemůže, a na němž se anonymně podílíme.<sup>177</sup>

Nástup vědomí, „vymknutí“ se z tohoto „ono je“ se děje v přítomnosti, která má u Lévinase zvláštní význam, protože pouze ona umožňuje

---

<sup>171</sup> Srov. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 28

<sup>172</sup> Srov. TATRANSKÝ, *Lévinas a metafyzika*, s. 19

<sup>173</sup> Nezaměňujme jej s heideggrovským „es gibt“ (sloveso *geben* - dávat), které v sobě obsahuje štědrost, hojnost a radost z bytí. Srov. LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, s. 166-167  
Nezaměňujme ani se Sartrovým *en-soi*. Viz HAND, *The Levinas reader*, s. 29

<sup>174</sup> Poláková v tomto postupu nachází myšlenku *Stvoření* – vymanění existujícího z anonymního bytí, ale zároveň podotýká, že Lévinas jde dále až k myšlence *Vykoupení*, ke kterému dochází až ve chvíli, kdy vstupují do odpovědnosti za druhého. Srov. POLÁKOVÁ, *Filosofie dialogu*, s. 34-35

<sup>175</sup> HAND, *The Levinas reader*, s.29

<sup>176</sup> Srov. LÉVINAS, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 47-48

<sup>177</sup> Srov. LÉVINAS, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 47-55

hypostazi<sup>178</sup> existujícího.<sup>179</sup> Přítomnost přerušuje čas a osvobozuje od minulosti a vzdoruje budoucnosti tím, že se vztahuje jen k sobě a vychází jen ze sebe.<sup>180</sup> Na rozdíl od tradičního pojetí času jakožto trvání, Lévinas považuje čas za sám tento vztah k Jinému. Představuje pro něj samotný pohyb transcendence, jenž umožňuje vznik skutečné a původní plurality.<sup>181</sup> „Jakožto počátek a narození je okamžik vztahem sui generis, vztahem k bytí, iniciací do bytí.“<sup>182</sup> Přítomnost nás tedy vytrhuje z anonymity a klade nám na ramena břemeno existence. Toto osamělé já, tento oddělený subjekt však zůstává v říši Stejného. „Stavíme-li lidskou tragiku do definitivnosti přítomného, klademe-li funkci já jako neoddělitelnou od této tragiky, nenacházím v subjektu prostředky pro jeho spásu. Může přicházet jen odjinud, neboť vše v subjektu je zde.“<sup>183</sup> Teprve skrze sesazení svrchovaného já, které se děje skrze „ne-inter-esovaný“ vztah k druhému, tímto transcendentním pohybem, se dostáváme od Stejného k Jinému.<sup>184</sup>

V knize *Totalita a nekonečno* popisuje Lévinas ženství jako jinakost par excellence a erotický vztah jako možnost radikálně myslet transcendenci. „Eros se neuskutečňuje jako subjekt ustavující nějaký objekt, ani jako rozvrh směrem k možnému. Jeho pohyb je postup za hranice možného.“<sup>185</sup> Zároveň ale lásku popisuje jako pohyb mezi imanencí a transcendencí, neboť Druhý, který se v lásce stává absolutní transcendencí, se rovněž stává objektem mé potřeby.<sup>186</sup>

Erotický vztah ústící v plodnost chápe Lévinas jako vítězství nad smrtí,

---

<sup>178</sup> Pojem hypostáze se v pozdějších Lévinasových spisech již neobjevuje pro svou zatíženost ontologickou tradicí. Srov. TATRANSKÝ, 2003, s. 22 Zajímavé je srovnání s Buberem, který píše: „Já povstává z rozštěpení prazážitků, vitálních praslov 'Já-působící-na-Ty' a 'Ty-působící-na-Já'; vyvstává základním způsobem teprve tehdy, když bylo zpodstatněno, hypostazováno, přičestí.“ BUBER, Já a Ty, s. 54

<sup>179</sup> Toto Lévinasovo pojetí je kritizováno. Pro bližší seznámení doporučuji např. RICOEUR, P., *Oneself as Another*, Chicago: University of Chicago Press, 1992

<sup>180</sup> Srov. LÉVINAS, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 61-62

<sup>181</sup> Srov. TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 22

<sup>182</sup> LÉVINAS, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 64

<sup>183</sup> LÉVINAS, *Existence a ten, kdo existuje*, s. 78

<sup>184</sup> Srov. LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, s. 166-169

<sup>185</sup> LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 232

<sup>186</sup> Srov. TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 25

neboť díky otcovství se otevírá nekonečná budoucnost. „V otcovství se já vyprošťuje ze sebe sama, aniž by tím přestalo být já, protože já jest svým synem. Plodnost je chápána jako transcendence.“<sup>187</sup>

### 6.3 Exteriorita druhého

Téma Druhého či Jiného se jako nit prolíná celým Lévinasovým myšlením. Ve svém díle *Totalita a nekonečno* si Lévinas klade otázku, jak může Já navázat vztah k někomu jinému, aniž by tento Druhý pozbyl své jinakosti. Husserl a fenomenologie obecně tento problém dle Lévinase nevyřešila. Lévinas zdůrazňuje, že metafyzický vztah Bohu či k bližnímu<sup>188</sup> se neodehrává v rovině re-prezentace, protože tím bychom zahladili vše odlišné, ale děje se skrze ne-inter-esovaný vztah k Druhému. Nyní tedy objasním tuto část Lévinasovy filozofie, přičemž v úvodu podávám stručné shrnutí již řečeného.

Připomeňme si, že Lévinas prolamuje totalitu bytí tím, že subjekt a Druhý jsou od sebe absolutně vzdáleni, což brání uchopení Druhého, neboť svou absolutní jinakostí odolává Druhý zahrnutí do jakéhokoli systému. Vztah s Druhým navazují bez toho, že bych si ho uměl představit, bez toho, že bych nad ním uplatňoval takovouto moc. Setkání s Druhým vyvolává rozpad substanciálního Já, které je egoistické ve svém ontologickém smyslu.<sup>189</sup> Do bytí tak skrze onu absolutní jinakost vstupuje mnohost.<sup>190</sup> Lévinas konstituuje subjekt jakožto Já, jež je odděleno od neosobního bytí. Přitakává tak Rosenzweigovi, který předjímal, že po konci filozofie identity přichází filozofie diference.<sup>191</sup> „Takto založená interiorita pak umožňuje setkání subjektu tváří v tvář s druhým.“<sup>192</sup>

---

<sup>187</sup> LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 248 - 249

<sup>188</sup> Lévinas zdůrazňuje, že Já nemá možnost rozhodovat mezi tím, zda mým bližním je druhý či Bůh, neboť vztah k druhému chápe jako modalitu vztahu k Bohu. Srov. TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 27

<sup>189</sup> CHALIEROVÁ, *Tři komentáře: k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*, s. 41-42

<sup>190</sup> Srov. TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 18

<sup>191</sup> Srov. POLÁKOVÁ, *Filozofie dialogu*, s. 14

<sup>192</sup> TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 18

Lévinasův fenomenologický přístup tedy začíná zkušeností tváře<sup>193</sup> (le visage) druhého, ke kterému se vztahují tváří v tvář. Toto setkání sebou nese významný etický rozměr.<sup>194</sup> Lévinas esenci tohoto setkání více přibližuje na rozdíl mezi promluvou (le dire) a tím, co je řečené (le dit). Jelikož zastává názor, že „mluvím“ je předpokládáno ve veškerém „dělám“ a dokonce i v „myslím“<sup>195</sup> a „jsem“<sup>196</sup>, pak vše, co je řečeno, zůstává v bytí, a tím problematizuje zahrnutí, pro Lévinase tolik významného, metafyzického a transcendentálního rozměru.<sup>197</sup> Lévinas z této situace nachází východisko ve výše uvedeném rozlišení. Neopomíjí informativní funkci řeči, ale jako primární spatřuje etickou dimenzi, kterou v sobě rozmluva zahrnuje:

„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.“<sup>198</sup>

Ačkoliv řeč uvádí do vztahu, mezi já a Druhým přetrvává distance a etická nedotknutelnost, to je dáno tím, že rozmluva mezi nimi vychází z absolutní diference a je zajišťována již formální strukturou řeči. „Divergence mezi Druhým jakožto mým tématem a Druhým jakožto mým partnerem brání pohlčení Druhého mou kognitivní totalizací.“<sup>199</sup>

#### 6.4 Tvář a etika

Na rozdíl od tradiční filozofie, kde jsou meze svobody spojeny s představou prohry, například narazíme-li na svobodu druhého, u Lévinase jsou hranice svobody spjaty s myšlenkou viny. Ta přichází s uvědoměním, že

<sup>193</sup> Jak už jsem uvedla výše, tento pojem přebírá Lévinas od Rosenzweiga, ale více ho specifikuje.

<sup>194</sup> Srov. ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 2 a 11

<sup>195</sup> Např. Parmenidovo: To gar auto estin noein te kai einai (Myslet a být je však totéž) in CASPER, Míra lidství, s. 13

<sup>196</sup> LÉVINAS in TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 40

<sup>197</sup> TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 40

<sup>198</sup> LÉVINAS, Etika a nekonečno, s. 179

<sup>199</sup> LÉVINAS in HRABAL, Lévinasova etika odpovědnosti k Druhému, s. 11

nejsem hoden svobody tváří v tvář druhému.<sup>200</sup> „Mravnost začíná tam, kde svoboda, místo aby se ospravedlňovala sama sebou, pocítuje svou náhodnost a násilnost.“<sup>201</sup> Lévinas pohlíží na svobodu skrze rabínské myšlení. Odvolává se na několik citací z Talmudu, zejména na traktát „Avot“,<sup>202</sup> kde stojí: „Neodpovídám-li za sebe, kdo za mne zodpoví? Odpovídám-li však jenom za sebe, jsem to ještě já?“<sup>203</sup> Nekonečnou náročnost na svobodu nestanovím já, nýbrž ten Druhý. Lévinas vybízí k tomu, abychom svobodu nespatořovali v naší autonomii, ale abychom ji nalézali v tom, že Druhý má přede mnou přednost. „Rád bych jen ukázal, že může existovat heteronomie, která neujařmuje, rozumné ucho, poslušnost, v níž se naslouchající neodcizuje sám sobě, a nastínil etický model bible jako transcendenci porozumění.“<sup>204</sup>

Tomuto tématu se Lévinas více věnuje v knize *Difficile liberté* (Nesnadná svoboda). Lévinas chápe lásku k bližnímu jako odpověď na přikázání lásky, jež dává Bůh. Jde ještě o krok dál a hovoří o nekonečné odpovědnosti, která vyplývá z naší vyvolenosti, před kterou nemůžeme utéct. V takto pojímané odpovědnosti je obsažen jistý prvek pasivity a trpnosti.<sup>205</sup> „Jsem vyvolen k tomu, abych byl odpovědný.“<sup>206</sup> V tomto Lévinas spatřuje dobro, ke kterému mě má vyvolenost zavazuje. „Místo dobrého leží v odpovědnosti za druhého, jakkoli tomu moje svoboda nepředchází, nýbrž následuje za tím.“<sup>207</sup> Lévinas používá výraz „být rukojmím za druhého“, který označuje za prvorozenství.<sup>208</sup> Není proto nijak překvapivé, že pro Lévinase se lidské Já stává opravdu lidským pouze tehdy, když odpovědnost překračuje svobodu.<sup>209</sup>

---

<sup>200</sup> Srov. CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 17

<sup>201</sup> LÉVINAS in CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 17

<sup>202</sup> Srov. CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 20-21

<sup>203</sup> Pirkei Avoth in CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 21

<sup>204</sup> LÉVINAS, Etika a nekonečno, str. 81

<sup>205</sup> Srov. CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 20

<sup>206</sup> LÉVINAS in CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 20

<sup>207</sup> Lévinas, Být pro druhého, s. 40

<sup>208</sup> Srov. Lévinas, Být pro druhého. s. 42

<sup>209</sup> CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 21

Setkáváme-li se s tváří tak, jak toto setkání Lévinas předkládá, nezaměřujeme se na její fyzickou stránkou, ve smyslu jaké má člověk rysy v obličeji, jakou barvu vlasů a očí. „Tvář je přítomná ve svém odmítání být obsahem. V tomto smyslu ji není možné uchopit, to jest obsáhnout.“<sup>210</sup> Tváří v tvář je podle Lévinase prvotní zkušenost, bezprostředně daná v lidské tváři. Tvář není odpovědí na nějakou otázku a není ani výrazem nějaké hlubší skutečnosti. Tvář je totiž korelátem něčeho, co všem otázkám předchází a co je skutečností samou. „Tvář neznámá nic jiného (...) není na ní čemu porozumět ve smyslu zařazení do nějaké totality: tvář jest. Vzpírá se mému majetnictví, mé moci – je to představení sebe sebou, přestavení Druhého.“<sup>211</sup> V tomto kontextu hrají důležitou roli pojmy „stopa“ (trace) a illéité. Lévinas je zavádí z toho důvodu, aby předešel nesprávnému pochopení „zjevení tváře“, coby odhalenému fenoménu. „Ono zásvětí (l'au-delà), odkud přichází tvář, se sděluje jakožto stopa. Tvář se nachází ve stopě nepřítomného.“<sup>212</sup> Z toho Lévinas vyvozuje závěr: „jestliže signifikace stopy spočívá v označování bez zjevování (...) pak stopa nepatří do fenomenologie a brání tak tematizaci tváře.“<sup>213</sup> Neologismus illéité zavádí Lévinas, aby mohl hovořit o zmíněném „zásvětí Ono“ – zjasnění, které je ve třetí osobě. Zároveň se ale vyhnul představě, že toto „Ono“ je něčím, čím můžeme manipulovat. „Illéité je původem jinakosti (...) Bůh si zachovává veškeré nekonečno své absence, která je v samotném osobním řádu.“<sup>214</sup> Bůh se dle Lévinase ukazuje pouze skrze svou stopu, která nás obrací k Druhému. „Jít za ním neznámá sledovat tuto stopu, která není znakem. Znamená to jít k Druhým (les Autres), kteří spočívají ve stopě.“<sup>215</sup>

Setkání s obnažeností tváře, její epifanie, v nás působí rozrušení, které je

---

<sup>210</sup> LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 170

<sup>211</sup> LACROIX in CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 11

<sup>212</sup> LÉVINAS in TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 34

<sup>213</sup> LÉVINAS in TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 34

<sup>214</sup> LÉVINAS in TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 36

<sup>215</sup> LÉVINAS in TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 36

způsobeno vědomím její bezmoci a zranitelnosti a zároveň proniknutím jinakosti do našeho vlastního světa.<sup>216</sup>

“Přistupovat k člověku jako ke tváři znamená oslovovat ho jako tvář a hned rozumět řeči tváře. Tvář je to, co mluví dřív, než mluví řeč, je to výraz ještě než přijdou slova. Vnímám tvář druhého jako nahotu – jako jistou obnaženost – jako ubohost, jako bezbrannost; jako vystavenost smrti.”<sup>217</sup>

Nezvyklé spojení „epifanie tváře“ užívá Lévinas záměrně, neboť, jak jsme si již řekli, dle jeho filosofie se ve tváři Druhého zjevuje Bůh.<sup>218</sup> „Manifestace tváře je rozmluva. Jedná se o reflexivní styk, který o sobě i o druhém ví, který se vzájemně odráží – a je dokonce provázen neustálou reflexí, byť ne výslovnou, nebo dokonce pojmovou.“<sup>219</sup> Jestliže Druhý ke mně přichází jako manifestace oné výše, pak vztah musí mít asymetrickou povahu. Lévinasova etika je radikálním voláním po zodpovědnosti vůči druhému, která nepředpokládá reciprocitu či symetrii v jakékoli formě, ale obhájí nutnost asymetrie tohoto vztahu. Lévinas konstatuje: „Já jsem zodpovědný za druhého, aniž bych očekával reciprocitu. Já mám vždy více odpovědnosti než ostatní.“<sup>220</sup> Etika je u Lévinase základem a počátkem filosofie.

“Tvář druhého znamená volání po mně, zavalání. Nesmím ho nechat zemřít o samotě. Nesmím ho také zabít. Je to nějaký příkaz a zákaz. A v tomto smyslu jsem vždycky viděl, že ve tváři se mi dává ten moment, v němž mne napadá Bůh. Smrtelnost druhého je v jeho tváři. Smrt druhého se mne týká víc než moje vlastní.”<sup>221</sup>

Ačkoliv Lévinas hovoří o bytí rukojmím Druhého, nehodnotí tuto praxi situaci odpovědnosti za druhé jako otroctví, nýbrž jako prvorozenectví a vyvolení.<sup>222</sup> Přebírám-li odpovědnost za Druhého, stávám se sám sebou.

---

<sup>216</sup> Srov. CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 28

<sup>217</sup> LÉVINAS, Být pro druhého, s. 17

<sup>218</sup> Srov. LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 62

<sup>219</sup> SOKOL, Filosofická antropologie, s. 164

<sup>220</sup> LÉVINAS, Etika a nekonečno, s. 183

<sup>221</sup> LÉVINAS, Být pro druhého, s. 18

<sup>222</sup> Srov. LÉVINAS, Být pro druhého, s. 19



Objasnit odpovědnosti za Druhého nelze na základě analýz příčin, neboť tím bychom druhého zahrnuli do určitého systému, čemuž se Lévinas brání. Nicméně ve své knize *Etika a nekonečno* Lévinas hlouběji vysvětluje, na čem se jeho odpovědnost vůči druhému zakládá. Dva krátké úryvky, které níže uvádím, nám to umožní lépe pochopit.

„Lidství začíná tam, kde je tato zdánlivě nevinná, ale rituálně vražedná vitalita spoutána zákazy. Hospodin chtěl Izraeli dodat zásluh rozmnožením příkazů... ,a vyvýšil a zvelebil zákon‘ (Iz 42,21). Soudce není jen právník znalý zákonů, ale také člověk poslušný Zákona; podle něho soudí a jím je skrze svou poslušnost formován; esenciální formou této poslušnosti je studium Zákona. Pouze za takovéto situace může být nebeský trest nahrazen trestem pozemským, a jen tehdy lze říci spolu se žalmistou, že ,v shromáždění bohů postavil se Bůh‘, ale ,vykoná soud mezi bohy‘ (Ž 82, 1); jedině takováto situace dovoluje, aby člověk soudil člověka a ukládal mu trest, čili aby za něj přijal odpovědnost, aby vznikla ona zvláštní ontologická struktura, kdy se člověk podjímá osudu a života druhého člověka a za toho druhého odpovídá, třebaže ho nestvořil. Odpovědnost předcházející svobodu je vyjádřením příslušnosti k Bohu, té jediné příslušnosti, jež má prvenství před svobodou, přitom však svobodu neruší a právě tím, lze-li to tak říci, definuje smysl onoho výjimečného slova Bůh.“<sup>223</sup>

“Mé lidství, to je trauma mého otroctví v Egyptě, skrze ně se mi stávají blízkými problémy všech odsouzenců světa, všech pronásledovaných, jako kdyby mé utrpení otroka bylo do slov ještě nezformulovanou modlitbou a má láska k cizinci zároveň odpovědí, dávanou i skrze mé tělesné srdce. Má jedinečnost, to je má odpovědnost za druhého; nemohu ji složit na bedra nikoho jiného, tak jako se nemohu dát nikým zastoupit ve smrti: poslušnost Toho Nejvyššího spočívá právě v této nemožnosti uhnout; skrze ni je mé ,já‘ jedinečné. Být svobodný znamená konat, co za mě nemůže vykonat nikdo jiný. Být svobodný znamená být poslušný Toho Nejvyššího.“<sup>224</sup>

Vraťme se ale ještě jednou k tématu asymetrie. Dle Lévinase skutečným domovem lidského Já není bytost, nýbrž druhá strana bytí. Tuto myšlenku rozebírá především ve svém díle *Autrement qu'être*.<sup>225</sup> Lidské Já se dle Lévinase stává lidským teprve tehdy, když je zneklidněno voláním ponížených a uražených, ke kterému není nečinné, neboť si uvědomuje zranitelnost druhého. „Nejdůslednější pronásledování není pronásledování někým mocným, kdo mi chce ublížit, nýbrž je to stálá obava, že moje bytí přes všechny dobré

<sup>223</sup> LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, s. 46-48

<sup>224</sup> LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, s. 66

<sup>225</sup> CHALIEROVÁ, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, s. 25

úmysly může vyvolat utrpení druhého člověka.<sup>226</sup>

Nárokem nekonečné odpovědnosti však Lévinasova filosofie nekončí, neboť si je vědom toho, že postavení „tváří v tvář“ není dostatečnou dimenzí pro vytvoření společnosti, protože lidské Já není nikdy samo s druhým. Vždy je tu nějaký třetí či čtvrtý, za kterého také musím odpovídat. Tato přítomnost třetího nás nutí tázat se, koho z nich upřednostnit, ptát se, co druhý znamená pro třetího, kterého někdy musím bránit.<sup>227</sup> Lévinas tento přechod k politickému řádu nazývá přechodem od lásky ke spravedlnosti. Politično<sup>228</sup> označuje jako „moudrost lásky“ a dává tak naší odpovědnosti za druhého mantinely.<sup>229</sup> „V blízkosti druhého mě neustále trápí pomýšlení na všechny další bližní, a tato obsese volá po spravedlnosti, vyžaduje míru a svědomí.“<sup>230</sup> Při svém rozjímání nad státem se tedy Lévinas vrací k Logu a řeckému myšlení. Stát nemá poskytovat výhody jednomu nebo druhému kvůli jeho bohatství, moci apod., anebo zase naopak kvůli jeho chudobě. Lévinas uznává, že jako občané jsme ve vztahu vzájemnosti, ale tato reciprocita nevylučuje asymetrii. Ona asymetrie, o níž jsme již dříve hovořili, vyplývá z převahy mých povinností nad mými právy.<sup>231</sup> „Podstatným úkolem státu je pečovat o spravedlnost, ale přitom ji také kontrolovat, aby se nestala samoučelnou a necitlivou k jedinečnosti každého člověka.“<sup>232</sup> Lévinas si je vědom, že nastolení spravedlnosti vyžaduje zřízení soudů. Soudci nevidí tvář, aby se mohli rozhodovat nestranně a objektivně. „Logos je nepostradatelný, chceme-li

---

<sup>226</sup> CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 26

<sup>227</sup> Srov. LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 267-8; CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 32

<sup>228</sup> Lévinas nepovažuje za nejlepší politický režim ten, který by nám poskytl ty nejpříznivější podmínky pro rozvoj vlastní osobnosti. Rovněž nespátřuje hlavní úlohu politična v omezování násilí. Pro Lévinase je prvořadou hodnotou politična omezování bezmeznosti lásky, k čemuž nás nutí již zmiňovaná přítomnost třetího. Srov. CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 32-33

<sup>229</sup> Srov. CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 32

<sup>230</sup> Srov. LÉVINAS, Etika a nekonečno, s. 182

<sup>231</sup> LÉVINAS in CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 35

<sup>232</sup> LÉVINAS in CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 35

překonat partikulárnost, chceme-li argumentovat, zvažovat, poměřovat, srovnávat.<sup>233</sup> Neměli bychom ale opomenout pohlédnout po vynesení rozsudku opět na tvář. Chaliérová poukazuje na to, že Lévinas putuje od hebrejského myšlení k řeckému, aby se opět navrátil k hebrejskému. To mu umožňuje korigovat filozofickou racionalitu duchem proroků.<sup>234</sup> Lásku tedy Lévinas omezuje prostřednictvím spravedlnosti.<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 37

<sup>234</sup> Srov. CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 37

<sup>235</sup> Srov. CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 24

## 7. Buber a Lévinas – souputníci a odpůrci

Na základě toho, co jsem předestřela v předchozích kapitolách, lze říci, že mezi Buberovým a Lévinasovým přístupem k druhému je nejen mnoho podobností, ale i rozdílů. Tato kapitola a níže uvedené podkapitoly jsou věnovány určité sumarizaci společných a rozdílných bodů či myšlenek obou filosofů. Nejprve věnuji prostor jejich vztahu vůči Bohu, neboť tento rozměr nelze oddělit od vztahu k Druhému. Jelikož název mé práce zní Vztah Já-Ty u Martina Bubera a jeho radikalizace u Emmanuel Lévinase, zaměřuji se v dalších podkapitolách především na vzájemnou kritiku a zamýšlím se nad její relevancí.

Porovnáme-li podkapitoly 2.2.1 a 5.2.2, které jsem věnovala Buberově a Lévinasově židovství, je zřejmé, že se oba hlásili k podstatně odlišné duchovní tradici v rámci judaismu. Lévinas byl tradicionalista, důvěřující rabínské tradici interpretace Písma, Buber byl entuziasta a mystik, který se již od mládí otevíral mnohým vlivům<sup>236</sup>, spoléhaje na vlastní svědomí coby jistotnějšímu indikátoru Boží vůle a tudíž nevěnoval pozornost tradičním výkladům uvedeným v různých komentářích.<sup>237</sup> Chasidismus ho okouzloval svým důrazem na společenství zbožných<sup>238</sup> zatímco Lévinas, věren rabínské tradici, považoval toto hnutí za podezřelé. Pod slovem komunita či společenství vnímal totalitní kolektivnost, která utiskuje a dobývá.<sup>239</sup> Na rozdíl od Bubera, který nijak neusiloval o vytvoření konzistentního filozofického systému, se Lévinas naopak snažil o systematičtější prezentaci svého filozofického pohledu.<sup>240</sup>

Ve svém vztahu ke křesťanství byl Buber do velké míry ovlivněn Rosenzweigovou Hvězdou vykoupení. Věřil, že je možný opravdový vztah

---

<sup>236</sup> Srov. STRASSER in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, *Dialogue and Difference*, s. 40

<sup>237</sup> Srov. MEIR in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, *Dialogue and Difference*, s. 144-46

<sup>238</sup> Nezaměňujme to za institucionalizované uskupení, vůči kterému byl Buber naopak podezřívavý a obával se duchovního vyprázdnění takového společenství.

<sup>239</sup> Srov. STRASSER in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, *Dialogue and Difference*, s. 40

<sup>240</sup> Srov. LIPARI, *Listening for the Other*, s. 125

mezi židy a křesťany. Odmítá exkluzivitu jednoho či druhého náboženství.

Lévinas, který měl rovněž poměrně kladný vztah ke křesťanství, nepřestává zdůrazňovat specifičnost Izraele.

### 7.1 Buber, Lévinas a vztah k Bohu

Buber i Lévinas byli do velké míry při formování své filozofie ovlivněni židovskou vírou, a z toho důvodu v ní má nezastupitelné místo i vztah k Bohu. Jelikož vztah k Bohu má zásadní význam pro setkání a vztah k Druhému u obou myslitelů, je důležité porovnat tento rozměr jejich myšlení.

Zjevení je pro Bubera i Lévinase probíhající událost, která není omezena pouze na zjevení na Sinaji. Pro Bubera je zjevení setkáním, pro Lévinase prolomením totality, které ze mě činí rukojmí Druhého. Z toho lze částečně vyvodit i odlišné chápání tešuvy. Zatímco pro Bubera jde o „návrat“ k dialogické podstatě, která je zároveň životem před Boží tváří, Lévinas pojímá tešuvu jako „odpověď“, která je spojena s neustálým vnějším požadavkem.<sup>241</sup>

Buber většinou hovoří o Bohu či o věčném Ty, Lévinas o Nekonečnu, které v pozdějších spisech nahrazuje slovem Bůh.<sup>242</sup> Oba se shodují na tom, že Bůh nepomáhá a neintervenuje ve smyslu splněných přání a nápravě lidských chyb. Člověk je plně odpovědnou bytostí a toto břímě leží jen na jeho bedrech.

Lévinas hovoří o manifestaci Boha v prázdnotě dětinského nebe, o jeho nepřetržité absenci a nutnosti bez-božné nezávislosti oddělené bytosti<sup>243</sup>, kdy Nekonečno zanechává pouze svou stopu v tváři druhé osoby. Je proto pochopitelné, že oba dávají najevo odpor k magickým praktikám, které se dětinsky snaží manipulovat vyššími silami. Buber takové jednání označuje za něco, co brání autentické religiozitě.<sup>244</sup> Zatímco Buber byl přesvědčen, že je nutné zbavit se představy Boha, abychom se s ním mohli potkat skrze

---

<sup>241</sup> Srov. MEIR in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, *Dialogue and Difference*, s. 140-141

<sup>242</sup> TATRANSKÝ, Lévinas a metafyzika, s. 43

<sup>243</sup> Více jsem o tomto tématu psala v kapitole 6.1

<sup>244</sup> MEIR in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, *Dialogue and Difference*, s. 141

intersubjektivním setkání, Lévinas to nepovažoval za důležité, neboť dle jeho názoru Bůh nám přichází na mysl vždy v nekonečném požadavku Druhého.<sup>245</sup> Zde je patrné, že zatímco se Buber soustředí na interpersonální rozměr, Lévinas se zaměřuje na transcendenci bytí skrze etické spojení s tváří Druhého.<sup>246</sup> „Nějaké 'poznávání' Boha, oddělené od vztahu k lidem, neexistuje. Druhý je samým místem metafysické pravdy a pro můj vztah k Bohu je nepostradatelný.“<sup>247</sup>

Ačkoliv jsou oba zajedno, že Bůh se zjevuje ve vztahu, jeho přítomnost vnímají poněkud odlišně. Lévinas hovoří o illeité týkající se výlučně mezilidského vztahu, Buber, v souladu se svou koncepcí „Já-Ty“, se domnívá, že věčné Ty se vztahuje ke všemu, co má ducha. Pro Bubera je branou, která se otevírá do přítomnosti slova „vybízející mlčení tvaru, láskyplná řeč člověka, němý projev tvora“<sup>248</sup>, pro Lévinase je mým Ty pouze člověk. Nelze však opomíjet fakt, že u Bubera má vztah mezi lidmi výsadní místo.

U Bubera při vyslovení „Ty“ je možné zachytit odlesk Boží, u Lévinase označovat „Bůh“ nikdy nedosahuje označovaného ani vzdáleně. Lévinas popisuje Boha jako „volání Jiného“, které k nám přichází zvenčí. Z toho důvodu pevně drží oddělení člověka a Boha stejně jako zdůrazňuje transcendentní podstatu Boha. U Bubera naopak Bůh přichází zevnitř Já ve vztahu Já-Ty skrze nedualistický přístup k Ty, jenž umožňuje dotyk s Věčným Ty.<sup>249</sup>

---

<sup>245</sup> MEIR in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 137

<sup>246</sup> KELLY in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 226-227

<sup>247</sup> LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 62-63

<sup>248</sup> BUBER, Já a Ty, s. 130

<sup>249</sup> Srov. MEIR in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 137-138

## 7.2 Lévinasova kritika Bubera

Lévinas byl ve svém myšlení Buberem inspirován a rovněž si ho vážil za to, že vztah<sup>250</sup> k Druhému neredukuje na objektivní poznání. Vůči jeho pojetí nicméně předkládá několik výhrad.

Nejrozsáhleji se Lévinas vyjadřuje k filozofie Martina Bubera v eseji, kterou původně vydal v němčině, *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, 1958.<sup>251</sup> Lévinas souhlasí s Buberem v jeho chápání Já (self) nikoliv jako substance, ale jako vztahu, nicméně kritizuje Buberův koncept intersubjektivní z hlediska jeho reciprocity, formality a výlučnosti.<sup>252</sup> Ostatně nesouhlasí ani se samotným označením vztahu Já-Ty (Je-Tu), které má familiérní povahu a oproti tomu navrhuje formálnější označení Já-Vy (Je-Vous), které odráží odstup a zároveň určitou vznešenost.<sup>253</sup>

Dle Lévinasova názoru vztah Já-Ty odráží reciprocitu, kterou odmítá, neboť ve svém myšlení chápe Druhého jako manifestaci transcendence, ve které se zjevuje Bůh, a tudíž vyvozuje, že vztah mezi já a Druhým by měl být asymetrický.<sup>254</sup> Lévinas uvádí v rozhovoru s Casperem: „U Bubera ihned přichází reciprocita. Pro Bubera ve vztahu Já-Ty stojí Já k Ty stejně jako Ty k Já.“<sup>255</sup> Lévinas se proto domnívá, že Buberovo Já-Ty redukuje transcendenci, ve které k nám Bůh přichází a činí z Boha rovnocenného partnera. Pro Lévinase znamená setkání s „Ty“ setkání s „tváří“.

Lévinas si také klade otázku zda vztahování k jinakosti druhého, jež se jeví jako dialog, může být popsáno bez poukázání na paradoxnost rozdílu mezi

---

<sup>250</sup> Lévinas je velmi opatrný při vyslovování slova vztah, protože vztah vždy předpokládá nějaké dohromady, nějaký společný rod. „Vztah je vždycky tak. A pak je něco zcela jiného, co je mi ne-indiferentní.“ LÉVINAS, *Být pro Druhého*, Zvon, Praha 1997, s. 48

<sup>251</sup> V této práci pracuji s překladem do angličtiny uvedeném in HAND, *The Levinas reader* s. 59-74

<sup>252</sup> Srov. HAND, *The Levinas reader*, s. 59, Srov. LÉVINAS in HAND, *The Levinas reader*, s. 72-73, Srov. ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 74

<sup>253</sup> Srov. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 52 – 53, Srov. ROSMARIN, *The I-You relationship in the works of Emmanuel Levinas*, s. 7

<sup>254</sup> Toto je řečeno do velké míry zjednodušeně.

<sup>255</sup> Bohužel jsem tuto citaci nebyla schopna dohledat.

Já a Ty. Dle jeho názoru počátek vztahu u Bubera vychází ze skutečnosti, že tento vztah není rozpoznán zvenku, ale rozpoznává ho pouze „Já“. Pozice „Já“ tedy není zaměnitelná s pozicí „Ty“. Pokud se ale ze self<sup>256</sup> stává „Já“ vyslovením „Ty“, potom má pozice coby self, závisí na mém korelátu, a vztah již tedy déle není odlišný od ostatních vztahů, neboť je stejný, jako když divák mluví o já a ty ve třetí osobě. Navíc u Bubera přechod vztahu subjekt-objekt na Já-Ty implikuje přechod od vědomí k nové sféře existence. V této souvislosti kritizuje Lévinas Buberovo razantní rozlišování mezi tichým dialogem myslí se sebou samou a skutečným dialogem s druhým, protože Buberovo zwischen (mezi) stejně jako *Umfassung* (inkluze) se přeci odhalují ve vědomí.<sup>257</sup> Buber dle Lévinase nevysvětluje, v čem je odlišný proces vzdalování se a vztahování se, ve kterém Já rozpoznává sebe bez toho, aby se přitom odvolával na či hledal útočiště u druhého.<sup>258</sup> K formálnímu chápání vztahu Já-Ty přispívá i fakt, že Buber na rozdíl od Lévinase nezužuje setkání Já-Ty pouze na sféru lidských bytostí. V důsledku toho Lévinas vyvozuje, že ve vyslovování primárního slova Já-Ty je vynecháno veškeré předurčení obsahu a pouze forma vztahu ospravedlňuje vyslovení tohoto prvotního slova.<sup>259</sup> Tvrdí, že pokud Druhý je pro mě někým, kdo je výše než já, a zároveň je chudší než já bez ohledu na jakékoliv specifické vlastnosti, pak já je zjevně odlišné od ty právě svou transcendencí, která se rozchází s Buberovým formalismem a symetricky pojímaným vztahem.<sup>260</sup>

Dalším bodem Lévinasovy kritiky je přátelská spiritualita vztahu Já-Ty, která je oproštěná od tělesného. Tvrdí, že Heideggerova *Fürsorge* nabízí mnohem lepší odezvu na utrpení druhého v jeho jinakosti než Buberova inkluze (*Umfassung*) a domnívá se, že autentičtější způsob života se mnohem

---

<sup>256</sup> Self ve smyslu já, které se obrací k sobě samému. Srov. SOKOL, *Filosofická antropologie*, s. 158

<sup>257</sup> LÉVINAS in Hand, *The Levinas reader*, s. 74

<sup>258</sup> LÉVINAS in Hand, *The Levinas reader*, s. 74

<sup>259</sup> Srov. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 53, Srov. STRASSER in ATTERTON, et., *Levinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 41

<sup>260</sup> LÉVINAS in Hand, *The Levinas reader*, s. 72



více odráží v krmení hladových a oblékání těch, kdo jsou nazí, než povznesený éter spirituálního přátelství.<sup>261</sup>

Na závěr této podkapitoly shrnuji ještě jednou Lévinasovu kritiku vůči Buberovi. Čerpám zde z Jacquesa Derridy, který uvádí, že nejzávažnější výtky se dají rozdělit do tří oblastí. Toto rozdělení nám pomůže v systematictější navázání následující podkapitoly, která je věnována obraně Buberova pojetí, při které budu reagovat na níže uvedené tři body Lévinasovy kritiky.

Derrida Lévinasovu kritiku shrnuje takto:

1. Symetričnost a reciprocita podkopávají nejen vznešenost, ale zejména oddělenost a tajemství, jež by měla zkušenost takového vztahu odrážet.
2. Struktura vztahu, tak jak ji předkládá Buber, nečiní rozdíl mezi vztahováním k člověku, zvířeti či věci. Je tudíž, dle Lévinasova názoru, formální.
3. Vztah, ve kterém je upřednostňována intimní existence dvou individualit, pár, který se stává jednotkou sám o sobě a zapomíná na celý vesmír, může degenerovat do přezíravého spiritualismu.<sup>262</sup>

### **7.3 Obrana Buberova pojetí vůči Lévinasovi**

Pro lepší přehlednost jsem se rozhodla postupně reagovat na jednotlivé body Lévinasovy kritiky, tak jak ji výše shrnuje Derrida. Na počátek této Buberovy „obhajoby“ je třeba říct, že samotný Buber se vymezil vůči Lévinasově interpretaci svého díla. V této věci byl na jeho straně i Jacques

---

<sup>261</sup> Srov. LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 53, Srov. LÉVINAS in Hand, The Levinas reader, s. 73

<sup>262</sup> Srov. DERRIDA in ROSMARIN, The I-You relationship in the works of Emmanuel Levinas, s. 7

Derrida<sup>263</sup>, který vyjádřil názor, že není jisté, zda by Buber sám sebe v Lévinasově interpretaci rozpoznal.<sup>264</sup> Jelikož Buber na jednotlivé body Lévinasovy kritiky odpověděl, uvádím rovněž v příslušné části krátký úryvek této odpovědi.

Přístupme nyní k prvnímu bodu Lévinasovy kritiky, týkající se reciprocit a symetrie. Jak jsem již výše zmiňovala, vztah Já-Ono je závislý pouze na mé aktivitě, zatímco vztah Já-Ty se odehrává mezi „Já“ a „Ty“. Aby se toto setkání mohlo uskutečnit, aby tento vztah mohl povstat, není nezbytná řeč a sdělení (Mitteilung), ale vzájemnost tohoto vnitřního dění. Oba účastníci vztahu musí být obráceni jeden k druhému.<sup>265</sup> Vztah v Buberově myšlení tak skutečně zahrnuje reciprocitu. „Nesnažme se oslabit smysl vztahu: vztah je vzájemnost.“<sup>266</sup> Ale v žádném případě se nejedná o symetrické dávání a dostávání, jak vyplývá z Lévinasovy kritiky. Buber říká: „It is not true that I unceasingly affirm the reciprocity of the relation. On the contrary, I have always had to talk about it with great reservations and qualifications.“<sup>267</sup> Ve vztahu Já-Ty si „Já“ vybírá druhého, ale zároveň toto „Já“ musí být vybráno – v tomto je Buberův vztah reciproční. Aby mohlo povstat skutečné setkání Já-Ty, nesmí mít ani jedna strana nějakou skrytou agendu, něco, čím by druhého chtěla ovlivnit, k něčemu by ho chtěla přimět či něco od něho očekávat.<sup>268</sup>

Vzájemnost se u Buberu objevuje, když se setkávám, konfrontuji nebo

---

<sup>263</sup> Byl to právě Jacques Derrida, který ve své době seznámil širší veřejnost s Lévinasovým myšlením.

<sup>264</sup> Srov. DERRIDA in Lipari, *Listening for the Other*, s. 124, Podobný názor vyslovila řada odborníků na Buberovu filosofii. Srov. FRIEDMAN in ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 116-129, GORDON in ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 98-115, Srov. AVNON, *Martin Buber: The hidden dialogue*, s. 150. Jiní nalézají komplementaritu mezi Lévinasovým a Buberovým dílem, často k tomuto názoru dospívají na základě interpretace Buberu skrze Lévinase. Srov. BERNASCONI in ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference* s. 65-97, Srov. TALLON in ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 49-64

<sup>265</sup> Srov. BUBER, *Das dialogische Prinzip* s. 149-150

<sup>266</sup> BUBER, *Já a Ty*, s. 41

<sup>267</sup> BUBER in GORDON in ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 103

<sup>268</sup> Srov. GORDON in ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 103

participují na zkušenosti, která náleží druhému. Podobný princip lze ale vysledovat i v Lévinasově přesvědčení, že přítomnost Druhého mě vyzývá, nebo že etický vztah lásky k Druhému vyplývá ze skutečnosti, že self nemůže přežít samo o sobě, nemůže najít smysl pouze skrze své bytí ve světě, uvnitř ontologie Stejného.<sup>269</sup> Buber na Lévinasovu kritiku odpovídá takto:

„It is false... to say that the meeting is reversible. Neither is my Thou identical with the I of the other, nor his Thou with my I. To the person of the other I owe the fact that I have this Thou, but my I – by which here the I of the I-Thou relationship is to be understood – I owe to saying Thou, not to the person to whom I say Thou.“<sup>270</sup>

Již výše jsem objasnila, co je příčinou asymetricky chápaného vztahu k Druhému v Lévinasově pojetí. Buber Lévinasem prosazovanou nutnost asymetrie kritizuje. Neodmítá asymetrii úplně, ale v jeho pojetí se nemůže stát podmínkou. Podobně, jako je tomu se vzájemností, aby vztah Já-Ty mohl povstat.

„Understood in utter seriousness, the asymmetry that wishes to limit the relation to the relationship to a higher would make it completely one sided: love would either be unreciprocated by its nature, or each of the two lovers must miss the reality of the other.“<sup>271</sup>

Je zřejmé, že Buberova horizontální etika je v rozporu s Lévinasovou vertikální etikou a tudíž nesouhlasí s Lévinasovým přesvědčením, že právě asymetrie, kterou vyvolává setkání s tváří, zakládá etiku.<sup>272</sup>

Pro Bubera není Já-Ty záležitostí rovnosti mezi subjekty. Já-Ty neredukuje „Já“ a „Ty“ a, co je důležitější, důraz není na subjektu, nýbrž na vztahu, neboli na Buberovském „mezi“. Jak uvádí Bernasconi, až komentář Gabriela Marcela na Bubera, kde toto vysvětluje, umožnil Lévinasovi nechat odpočívat klíčovou otázku týkající se asymetrie.<sup>273</sup>

---

<sup>269</sup> Srov. LÉVINAS in FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas's „Ethics of the Welcome“ s. 462

<sup>270</sup> BUBER in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 119

<sup>271</sup> BUBER in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 110

<sup>272</sup> Srov. FRIEDMAN in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 121

<sup>273</sup> BERNASCONI, „Failure of communication“ as a Surplus: Dialogue and Lack of Dialogue between Buber and Lévinas, s. 115

Druhá Lévinasova námitka se týká bezobsažnosti a formalismu vztahu Já-Ty na základě toho, že Buber do vztahu Já-Ty zahrnuje přírodu, zvířata, duchovní jsoucná. Přestože Buber činí rozdíl mezi jednotlivými sférami vztahu a vztah mezi lidmi má významné místo<sup>274</sup>, tuto inkluzi mimolidského do vztahu Já-Ty odmítá Lévinas (nejen on) přijmout. Důvod je zřejmý: Jednak takovýto krok ruší v Lévinasových očích asymetrii a zároveň problematizuje obsah a možnosti vymezení takového setkání a odpovědnosti.<sup>275</sup> V Totalitě a nekonečnu, a ještě dlouho poté, Lévinas upírá zvířeti možnost tváře – v Lévinasovském významu. Až v interview Paradox of Morality z roku 1988 Lévinas připouští, že i zvíře může mít tvář, ačkoliv dodává, že nikoli v její nejčistší podobě.<sup>276</sup> Když byl tázan, zda i tvář zvířete vyjadřuje přikázání „Nezabíješ!“ Lévinas odvětil, že neví, od jakého bodu má tvář právo být nazývána „tvář“, ale opět připomíná, že lidská tvář je úplně jiná než zvířecí tvář. „I don't know if a snake has a face. I can't answer that question. A more specific analysis is needed.“<sup>277</sup>

Nechci na tomto místě zahlazovat rozdíly, neboť je zřejmé, že oba dva se rozcházejí v možnostech setkání. Zatímco Lévinas vylučuje, možnost bezprostředního a přímého setkání se zvířetem<sup>278</sup>, Buber několikrát ve svých knihách o takovémto vztahu hovoří.<sup>279</sup>

Je nesporné, že co se týče formalismu ve vztahu Já-Ty, Lévinas si protiřečí. V knize *Outside the Subject* na jednu stranu tvrdí, že Buberovo setkání je unikátní a neredukující druhého, a na druhou stranu ho označuje za formální, bezobsažné a tím pádem neetické – ve smyslu nepodporující

---

<sup>274</sup> Buber používá termín Schwelle (práh), aby rozlišil jednotlivé sféry vztahu a jejich vzájemnosti. Hovoří o světě rostlin jako o Vorschwelle, světu zvířat jako Schwelle a světu mezilidského vztahu jako Überschwelle.

<sup>275</sup> Srov. ATTERTON in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, *Dialogue and Difference*, s. 262-267

<sup>276</sup> Srov. ATTERTON in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, *Dialogue and Difference*, s. 270

<sup>277</sup> LÉVINAS in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, *Dialogue and Difference*, s. 271

<sup>278</sup> Srov. LÉVINAS, *Otherwise than being beyond essence*, s. 61-94

<sup>279</sup> Např. BUBER, *Between man and man*, s. 23

odpovědnost.<sup>280</sup> Opět krátký úryvek z Buberovy reakce na tuto kritiku.

„It is for me of the highest importance that the dialogue have a content. Only this content is so much the more important, the more concrete, the more concretizing it is, the more it does justice to the unique, the coming to be, the formed, and is also able to incorporate in it the most spiritual, not metaphorically but in reality, because the spirit seeks the body and lets speech help find it.“<sup>281</sup>

Co se týče třetí Lévinasovy námitky, je důležité objasnit, že Buber dynamiku vztahu Já-Ty popisuje jako družnost (Kameradschaft) nikoli přátelství. Zatímco přátelství může dle jeho názoru vznikat na základě sobecké potřeby, družnost odráží děj, kdy k druhému přistupuji v zájmu vztahu.<sup>282</sup> Buber zdůrazňuje, že smysl tohoto setkání není v jednom či druhém partnerovi dialogu, ale v dialogu samotném, v tomto „mezi“, kterého se oba účastní.<sup>283</sup> Vyslovuji-li „Ty“ je to reakce na výzvu, která je mi adresována a která vyžaduje, abych se obrátil k tomu, kdo mi ji adresuje.<sup>284</sup>

City dle Bubera nejsou podstatou bezprostředního vztahu, pouze metafyzický vztah doprovázejí. „City jsou něco, co „máme“; láska se děje. Láska nevězí v „Já“ v tom smyslu, že by „Ty“ bylo pouze jejím „obsahem“, jejím předmětem; láska je mezi „Já“ a „Ty“.<sup>285</sup>

V eseji nazvané Elementen die Zwischenmenschlichen hovoří Buber o jinakosti druhého. Vztah Já-Ty popisuje jako obrat k druhému s vědomím, že druhý nejsem já. V jiné eseji Distance and Relation uvádí, že středem dialogu je oddělení a vztahování se, které nezahrnuje ani splynutí ani asimilaci, ale spíše vzdálenost od jinakosti a zároveň vztah k ní.<sup>286</sup> Skutečný dialog povstává, obracím-li se k druhému s vědomím a přijetím jeho jinakosti.<sup>287</sup> Na rozdíl od

---

<sup>280</sup> Srov. LÉVINAS in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 104

<sup>281</sup> BUBER in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 119

<sup>282</sup> Srov. BUBER, Das Dialogische Prinzip, s. 229

<sup>283</sup> BUBER, Knowledge of man, s. 75

<sup>284</sup> Slovo „obrátil“ zde, dle mého názoru, vyjadřuje hloubku jakési konverze k druhému.

<sup>285</sup> BUBER, Já a Ty, s. 47

<sup>286</sup> Srov. BUBER in LIPARI, Listening for the Other, s. BUBER, Between man and man, s. 22

<sup>287</sup> Srov. BUBER, Knowledge of man, s. 85

Lévinase však pro Bubera uznání jinakosti druhého není dostačující podmínkou pro etický vztah. „Relation is fulfilled in a full making present when I think of the other not merely as this very one, but experience, in the particular approximation of the given moment, the experience belonging to him as this very one.“<sup>288</sup>

Domnívám se, že Lévinas příliš rychle nálepkuje takovéto setkání jako nic nepřinášející spirituální přátelství. Domnívám se, že toto je i jeden z hlavních bodů vzájemného minutí, které nabírá zřetelnějších obrysů při porovnání jejich rozdílné tradice židovské víry.

Na závěr tohoto bodu opět uvádím úryvek z Buberovy reakce na Lévinasovu kritiku:

„Levinas errs in a strange way when he supposes that I see in the amitié toute spirituelle the peak of the I-Thou relation. On the contrary, this relationship seems to me to win its true greatness and powerfulness precisely there where two men without a strong spiritual ground in common, even of very different kinds of spirit, yes of opposite dispositions, still stand over against each other so that each of the two knows and means, recognizes and acknowledges, accepts and confirms the other, even in the severest conflict, as this particular person (...) no ‚ether‘, as Levinas thinks, but the hard human earth, the common in the uncommon... One who dies not have access to the other, may clothe and feed the hungry all day and it will remain difficult for him to say a true Thou.“<sup>289</sup>

#### 7.4 Kritika Lévinasova pojetí

Na tomto místě se nebudu pouštět do hlubší analýzy Lévinasovy filosofie, ale zůstanu v rovině vztahu k Druhému, konkrétně se zde zaměřím na problematiku Lévinasem prosazované etiky.

Lévinas je kritizován, že jeho postoj „rukojmího za Druhého“, selhává tváří tvář já, které nemá dostatečné zdroje. Je mu vyčítáno, že nerespektuje přikázání lásky, které zní „Miluj svého bližního, jako sám sebe“<sup>290</sup> a zaměřuje

---

<sup>288</sup> BUBER, Knowledge of man, s. 71

<sup>289</sup> BUBER in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 120

<sup>290</sup> Lv 19:18, Mt 22:39 Hebrejskou větu „V'ahavta re'echa c'mocha“ přeložili Rosenzweig a Buber jako „Miluj bližního svého, on je jako ty.“ Nicméně ani tento překlad Lévinase neuspokojoval. Tvrdí, že Bible hovoří v celém svém textu o přednosti druhého před sebou

se pouze na jeho první část, tedy „Miluj bližního svého.“ Lévinas se totiž explicitně distancuje od tohoto „jako sám sebe“ a zdůrazňuje prioritu Druhého.<sup>291</sup> Argumentuje tím, že celé Písmo podporuje tento výklad.<sup>292</sup> Radikalizace, kterou Lévinas do vztahu k Druhému vnáší svým asymetrickým postojem, vystupuje na povrch ještě výrazněji, když rozkryjeme, že v jeho pojetí znamená odpovědnost za druhé dokonce „odpovědnost za odpovědnost druhého“ či „odpovědnost za pronásledování, jemuž jsem vystaven“<sup>293</sup>. Lévinas namítá, že tyto výroky nesmějí být vytrženy z kontextu, protože v konkrétním životě člověka je nutné zahrnout i jiná hlediska, která přinášejí spravedlnost i pro mě. Přesto se však nabízí otázka, zda Lévinas neklade na člověka příliš velké nároky.<sup>294</sup> Tyto obavy zaznívají na základě Lévinasových výroků, jako například: „I am commanded to give and there is always more to give. I am infinitely responsible. I can never say ‚quits‘.“<sup>295</sup>

Dánský křesťanský filosof Søren Kierkegaard,<sup>296</sup> který se zabýval rozborem přikázání lásky, zastával názor, že „jako sebe sama“, obsahuje jak legitimitu sebe-lásky, tak zároveň dává určité limity sebe-obětování vyplývajícímu z přikázání, které může být také jinými slovy formulováno takto: „Miluj bližního svého správným způsobem.“<sup>297</sup> Paul Ricoeur kritizuje Lévinase, že zaměňuje sebe-nenávist za sebe-úctu nebo přinejmenším ignoruje starostlivost, coby vzájemný projev sebe-úcty. „Jako sám sebe“ je reflexivní struktura sebe-úcty.<sup>298</sup> Jak mohu pečovat o druhého, když nepečuji o sebe sama? Odstranění tohoto „jako sebe sama“ může vést k určité obsesi vlastní odpovědností za Druhého, ve které se stává „Já“ svrchovaným ve svém působení lásky, jenž je sebestředným výkonem. V Lévinasově počínání lze tedy

---

samým. Srov. FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas's „Ethics of the Welcome“, s. 450

<sup>291</sup> LÉVINAS in FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas's „Ethics of the Welcome“, s. 445

<sup>292</sup> Přikázání lásky má mnoho interpretací, které není možné na tomto místě plně pojednat.

<sup>293</sup> LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, s. 183

<sup>294</sup> Srov. LÉVINAS, *Etika a nekonečno*, s. 183

<sup>295</sup> LÉVINAS in FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas's „Ethics of the Welcome“, s. 454

<sup>296</sup> Někdy řazen mezi teistické existencialisty.

<sup>297</sup> FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas's „Ethics of the Welcome“, s. 444

<sup>298</sup> RICOEUR in FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas's „Ethics of the Welcome“, s. 444

spatřit určitou ironií.<sup>299</sup> „Jako sebe sama“ rovněž znamená, že nikdo nemůže být vydělen z mé lásky, tedy ani já sám. A pokud já sám sebe miluji a pečuji o sebe, o to déle mohu milovat a pečovat o druhé.<sup>300</sup> Tento výklad, zdá se, Lévinas nezohlednil. „Jako sebe sama“ může být také interpretováno jako ty sám jsi milován Bohem. Tento výklad pak staví mne i druhého pod Boží moc a připomíná mi, že já i on jsme rovnocenní, ale zároveň milovaní. Připomíná mi mou stvořenost a zároveň dar lásky, neboť ten, který mi přikazuje milovat, je rovněž zdrojem této lásky ve mně. Mé já se nemůže vyvyšovat, následují-li tohoto příkazu. Bez Boží lásky nic bych nezmohl.<sup>301</sup>

Již výše jsem naznačila, že Lévinas ve svých příkladech „být odpovědný za druhého“ velmi často používá biblický příklad vdovy, sirotka, hladového a chudého. Dle kritiky některých však takto úzce vymezené typy příkladů jeho fenomenologická filosofie nedovoluje.<sup>302</sup> A zároveň se nabízí otázka, zda péče o existenciální potřeby Druhého odráží v plnosti naši odpovědnost. Dle Bubera takováto péče o Druhého nemusí nutně vést k setkání Já-Ty.<sup>303</sup> Dle Bubera existuje ryzí odpovědnost pouze tehdy, existuje-li skutečná odezva. Odezvou myslí Buber jakousi pozornou připravenost na porozumění signálům, kterou skýtá každá hodina, která je člověku přidělena.<sup>304</sup> Buber rovněž tvrdí, že člověk musí začít sám u sebe, ale neskončit u sebe, chápat sebe sama, ale nebýt sám sebou příliš zaměstnán: „Člověk začíná sám u sebe, aby na sebe zapomněl.“<sup>305</sup>

## 7.5 Obrana Lévinasova pojetí

Již jsem uvedla, že Lévinas sklidil vlnu kritiky především z křesťanské strany svým vymezením se vůči druhé části přikázání lásky „jako sám sebe“, a

<sup>299</sup> FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas's „Ethics of the Welcome“, s. 449

<sup>300</sup> FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas's „Ethics of the Welcome“, s. 448

<sup>301</sup> Srov. FERREIRA „Total Altruism“ in Lévinas's „Ethics of the Welcome“, s. 447-448

<sup>302</sup> GORDON in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 111

<sup>303</sup> GORDON in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 114

<sup>304</sup> Srov. BUBER, Between man and man, s. 19-21

<sup>305</sup> BUBER, Cesta člověka podle chasidského učení, s. 9-10



naopak upřednostňuje Druhého. Setkání s bližním je pro Lévinase setkání s „tváří“. Toto označení upřednostňuje, neboť označení „bližní“ může zbavovat tajemství. Podobně slovo láska považuje Lévinas za slovo, které je příliš zatíženo a kompromitováno, a upřednostňuje proto odpovědnost za Druhého či bytí pro Druhého. Jelikož odpovědnost může být někdy vykonávána s nenávisť a s nechutí, slova láska se Lévinas nevzdává úplně. Idea tváře je ideou dobrovolné lásky. Vírou je pak přesvědčení, že láska bez odměny je hodnotná. V Lévinasově pojetí je odpovědnost vlastně láskou, která jediná umožňuje setkání s jedinečností. Není tedy chladným právním požadavkem, ale dáváním.<sup>306</sup> Lévinas toto „jako sebe samého“ odmítá z obavy, že toto mou odpovědnost vůči druhému snižuje tím, že jsme na stejné rovině. Takové snížení může snadno vyústit v to, že já se svou odpovědností za druhého kalkuluji. On není odpovědný vůči mně, tak já nemusím být odpovědný vůči němu. Je to právě tato reciprocita, vůči které se Lévinas vymezuje. Lévinasův výklad naopak vede k tomu, že já odkláním pozornost od sebe sama a nesoustředím se na to, zda Druhý požadavek vůči mně naplnil či nikoli, to je jeho věc.<sup>307</sup>

Lévinasova etika je asymetrickou etikou. Při setkání s tváří podřizují svou existenci druhému. Existence druhého má primát před tou mojí. Druhého musím milovat více než sebe a vidět v něm toho potřebnějšího z nás dvou. Asymetrie, o které Lévinas hovoří je etickou orientací a postojem, spíše než ontologickým tvrzením. Je-li druhý výše než já, pak má odpovědnost vůči němu nevychází z mé lítosti vůči němu. Zároveň mi není dovoleno, abych po druhém žádal to samé, co pro něj dělám. V tom spočívá naše nerovnost. Lévinas prohlašuje, že Druhý je obojí – vyšší i nižší. Vyšší v tom smyslu, že Druhý mi přikazuje, a nižší v tom smyslu, že Druhý je nuzný a na mně závislý, neboť já jsem ten, kdo má zdroje k odpovědi na jeho volání.<sup>308</sup> Jak už jsem

---

<sup>306</sup> Srov. FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas's „Ethics of the Welcome“, s. 444

<sup>307</sup> Srov. FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas's „Ethics of the Welcome“, s. 444

<sup>308</sup> Srov. LÉVINAS, Etika a nekonečno, s. 179-180

výše uvedla, u Lévinase se jedná o dvojí asymetrii.<sup>309</sup>

Lévinas hovoří o naší odpovědnosti v souvislosti s naší záměnou za Druhého, tak jak to je v případě „rukojmího“. Hovoří o vyprázdnění sebe sama, zapomenutí na sebe sama. Lévinas tvrdí, že Já není zničeno v důsledku zpochybnění druhého, ale spíše se ocitá v určitém napětí. Naopak hovoří o vyvolenosti a prvorozenectví. Totálním altruismem označuje odpovědnost, která zbavuje já jeho imperialismu a egoismu. V knize *Otherwise than being* hovoří Lévinas o rozbití limitů identity či o rozbití principu bytí v sobě. Tímto výrokem myslí, že při setkání s tváří se už nemůžeme vrátit sami k sobě ve smyslu zaobírání se jen sebou samými.

„All my inwardness is invested in the form of a despite-me, for-another. Despite-me, for-another, is signification par excellence. And it is the sense of the ‚oneself‘, that accusative that derives from no nominative, it is the very fact of finding oneself while losing oneself.“<sup>310</sup>

Já se stávám odpovědným nebo etickým Já do té míry, že souhlasím se sesazením sebe sama, se vzdáním své sebestředné pozice ve prospěch zranitelného druhého. Jak se píše v Bibli: „Kdo ztratí svou duši, nalezne ji.“<sup>311</sup>

Idea nekonečna ve vědomí překonává vědomí, jehož inkarnace nabízí novou energii, sílu uvítání, daru, plných rukou, pohostinnosti. Trvalé dávání pak zakládá na principu této pohostinnosti. Já se stává ve vztahu k Druhému svobodnou „pohostinností“, „zdrojem dobroty“. Ačkoliv Lévinas nepotvrzuje lásku k sobě explicitně, předpokládá Já, které je dostačující pro odpovědné působení a dialektické vztahování, když konstruuje Já jako hostitele.<sup>312</sup>

---

<sup>309</sup> Srov. FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas’s „Ethics of the Welcome“, s. 460

<sup>310</sup> LÉVINAS, *Otherwise than being beyond essence*, s. 11

<sup>311</sup> LÉVINAS in FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas’s „Ethics of the Welcome“, s. 456

<sup>312</sup> LÉVINAS in FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas’s „Ethics of the Welcome“, s. 454-455

Lévinasův pojem rukojmí (otage) je důležité chápat s jeho původním označením coby hostitele (hôte), které implikuje, že právě skrze bytí rukojmím může být ve světě soucit, blízkost, spontaneita. Ještě lépe tato podobnost vyplouvá na povrch v angličtině (host)age.<sup>313</sup>

---

<sup>313</sup> FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas’s „Ethics of the Welcome“, s. 455

## 8. Závěrečné shrnutí

V této části práce rekapituluji a především formuluji závěrečné myšlenky týkající se pojetí vztahu Já-Ty u Martina Bubera a vztahu k Druhému u Emmanuela Lévinase.

Dříve než se pokusím formulovat odpovědi na otázky, které jsem uvedla v podkapitole 1.3 Cíl mé práce, chci toto porovnání Buber X Lévinas částečně zarámovat.

Souhlasím s názorem, že velká část Lévinasovy kritiky vůči Buberovi vychází z nesprávného Lévinasova pochopení Bubera.<sup>314</sup> Zdá se, že Lévinas do velké míry interpretoval Bubera přes své myšlení. Bohužel podobnou cestou se vydali někteří autoři věnující se jejich vzájemnému vztahu, kteří vzájemné rozdíly zahlazují. Jedním takovým příkladem je studie, kterou vydal Robert Bernasconi – Buber and Levinas „Failure of Communication“ as a Surplus, jež je velmi známou komparací pojetí těchto dvou filosofů. Byť se této práci nedá upřít značný přínos, Bernasconi se snaží usmířit pojetí obou filosofů i za cenu obroušení některých rozdílů. Doporučuje, abychom nejprve nastudovali Lévinasův výklad Bubera a pak se vrátili zpět k Buberovi. Nemáme se přitom zaměřovat na shodné body či rozdíly, ale zkoumat, zda se nám nebude Buberovo dílo jevit odlišně. Tento nestandardní postup ostatně doporučuje sám Lévinas ve svém díle *A propos de Buber*.<sup>315</sup> Lévinas, zdá se, osciloval mezi kritikou Bubera, kdy jeho dílo pojímal jako protiklad ke svému myšlení, anebo ho přizpůsoboval svému vlastnímu myšlení, ačkoliv tím ignoroval zjevné rozdíly v jejich pojetí.<sup>316</sup> V sedmé kapitole a v souvisejících podkapitolách jsem uvedla několik Lévinasových interpretací a Buberových odpovědí, které

---

<sup>314</sup> Dle názoru některých filozofů, zde velkou roli sehrálo odlišné židovské prostředí. Např. FRIEDMAN in ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 116

<sup>315</sup> Srov. BERNASCONI in ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 92 Tento přístup kritizuje např. GORDON in ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 108-109 či FRIEDMAN in ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 118-119

<sup>316</sup> FRIEDMAN in ATTERTON, et., *Lévinas and Buber, Dialogue and Difference*, s. 118

tento názor podtrhují. Přikláním se rovněž k názoru Elizabeth Lipari, která se domnívá, že tito dva velcí muži dialogu bohužel dostatečně nenaslouchali jeden druhému.<sup>317</sup>

Nyní tedy postoupím k již zmíněným otázkám, které jsem si položila v úvodu práce. Na otázku, jak se od sebe liší Buberovo a Lévinasovo pojetí vztahovosti, jsem se pokusila odpovědět zejména v kapitole sedm a v souvisejících podkapitolách.

Nejprve jsem představila Buberovo poetické pojetí, které oslovuje čtenáře svým voláním k setkání. Je varováním před přílišným setrváváním v říši slova „Ono“. Buber vybízí k životu, který nespočívá v zaměření se na sebe, ale na setkání. Buber se zaměřoval zejména na intersubjektívni vztah mezi osobami v každodenním životě. Toto setkání se však děje z milosti a nemohu si jej vynutit. Co mohu, je být připraven, otevřen, být zde pro Druhého, nejen pro člověka, ale pro zvíře, dílo. Bohužel jsem v této práci neměla možnost seznámit s Buberem skrze jeho chasidské příběhy. Strohá životopisná data podají informaci, ale tolik nevtáhnou. Buber byl člověk s duší mystika a do velké míry je taková jeho cesta. Ostatně v chasidském myšlení je důležitá odpovědnost za každý skutek, který činím a který má vliv na dění ve světě. Buberův dialog je dialogem, kdy se člověk obrací k Druhému, vědom si toho, že není tím, ke komu se obrací. Podobně jako u Lévinase, Druhý není redukován na mnou pochopenou bytost. Uznání jinakosti však není pro Bubera dostatečnou podmínkou pro etický vztah. Setkání v jeho pojetí rozumím jako přítomnosti, ve které se nehovoří jazykem nároku, ale přesto je místem bytí pro Druhého.

Lévinas brilantním způsobem předkládá svou filosofii, hovoří velmi složitým filosofickým jazykem a zavádí nové výrazy, které mají usnadnit vystoupení z jazyka ontologie. U tradičně chápaných pojmů, jako například svoboda, mění jejich chápání. U Lévinase nespočívá svoboda v naší autonomii,

---

<sup>317</sup> LIPARI, Listening for the Other, s. 123

ale v upřednostnění Druhého před námi samými. V jednom rozhovoru s Bernardem Casperem Lévinas uvádí, že jeho filosofie se dá shrnout vyslovovaným „Après vous, Monsieur.”<sup>318</sup> Tímto však Lévinas samozřejmě nijak nesnižuje svůj apel, který se odráží v jeho etice. Etický apel, který působí rozpaky, znepokojení, hněv, ale možná i přijetí, je „bytí rukojmím pro Druhého“.

Lévinas se oproti Buberovi nezaměřoval toliko na dialog mezi osobami, ale spíše na to, co je za hranicemi bytí. Jeho zájem začíná s transcendencí bytí skrze etický vztah s „tváří“. Jak už jsem uvedla výše, Lévinasovým cílem nebylo negovat bytí, ale spíše nalézt cestu, která by mu umožnila osvobodit se od ego-centrického zaměření karteziánské koncepce bytí.<sup>319</sup> Lévinas se nepokoušel načrtnout normativní etiku či definovat etické principy, ale místo toho usiloval o zaměření původu bytí v jeho vlastní transcendenci skrze odpovědnost vůči druhému. Pro Lévinase pravý význam subjektivity spočívá v její adoraci Druhého. To znamená, že etický vztah formuje původ subjektu, který se angažuje v asymetrické podřadnosti self vůči Druhému tím, že dává prioritu Druhému, o kterém se předpokládá, že vždy již bude nad Druhým.<sup>320</sup>

Na rozdíl od Bubera, který nezahrnuje do vyslovovaného „Ty“ jen říší člověka, Lévinas naopak zužuje své pojetí pouze na mezilidskou interakci. Člověk pro Lévinase není jen „jsoucnost“ mezi jinými „jsoucností“, jen prostý receptor věčných sdělení. Je současně tím, k němuž je hovořeno, i tím, skrze něhož dochází k Zjevení.<sup>321</sup> Chaliérová podotýká, že Lévinasova filozofie není filozofií altruismu, protože o dobrou nerozhoduje Já, ale právě naopak. „Dobro mě uchvacuje a zmocňuje se mě, vystavuje mě zraněním světa. Etický dialog posiluje jedinečnost subjektu; vyvolenost prostřednictvím Druhého činí subjekt

---

<sup>318</sup> LÉVINAS, Etika a nekonečno, s. 180

<sup>319</sup> LIPARI, Listening for the Other, s. 126

<sup>320</sup> LIPARI, Listening for the Other, s. 135

<sup>321</sup> LÉVINAS, Etika a nekonečno, s. 79

unikátním a neopakovatelným.<sup>322</sup>

Dlouho jsem se zmítala mezi těmito autory a přemýšlela, komu chci vlastně přitakat více, kdo nabízí opravdovější cestu vztahování se k druhému. Buber nebo Lévinas. Vzpomenu-li si na Buberova slova, ve kterých nám dává na srozuměnou, že neusiloval o vytvoření filozofického systému, pak je v něčem trochu nespravedlivé stavět ho proti Lévinasovi, který se o toto snažil. Buberovo pojetí se v něčem může zdát ve srovnání se sofistickým a složitým, krůček po krůčku jdoucím, Lévinasovým přístupem vágní, neurčité, mlžící, jak kritizuje Lévinas: „Já-Ty je událost (Geschehen), náraz, porozumění – ale nedovoluje vyložit (anebo jen jako scestí, jako pád anebo jako chorobu) jiný život než přátelství: stranou je ekonomie, hledání štěstí představující vztah k věcem. Ty jsou v tomto povzneseném spiritualismu neprobádané a nevysvětlené. Naše práce nechce Bubera v těchto bodech ‚korigovat‘, to by bylo směšné. Stojí v odlišné perspektivě, protože vychází z ideje nekonečna.“<sup>323</sup> Lze ho ale také nazvat tajemstvím, které v něčem překonává Lévinasovo absolutně jiné a v něčem ho zároveň ruší svou důvěrnou niterností.

Další otázka, kterou jsem si v úvodu položila, se týká určitých rizik, která v sobě může ukrývat Lévinasem prosazovaná asymetrie. Nemůže vést k sebenávisti, k osobnímu vyhoření v důsledku nikdy nekončícího nároku? Na tuto otázku jsem u Lévinase odpověděla jeho přítomností třetího, který vnáší limity do naší odpovědnosti za druhého. V kapitole 6.4 jsem již naznačila, že limity naší odpovědnosti dává princip spravedlnosti. Lévinas sice na jednu stranu hovoří o závazku nekonečné odpovědnosti vůči Druhému, ale na druhou stranu nikdy není jen já a Druhý, vždy je tu ještě nějaký třetí, čtvrtý, vůči kterému musím být rovněž odpovědný.<sup>324</sup>

„Rozhodně nechci hlásat, že z lásky k bližnímu a života vskutku lidského plyne

---

<sup>322</sup> CHALIEROVÁ, O filosofii Emmanuela Lévinase, s. 27-28

<sup>323</sup> LÉVINAS, Totalita a nekonečno, s. 53

<sup>324</sup> LÉVINAS in FERREIRA, „Total Altruism“ in Lévinas's „Ethics of the Welcome“, s. 466

sebevražda. Chci jen říci, že život vskutku lidský nemůže zůstat životem plně uspokojeným ve své shodě s bytím, životem kvietistickým, nýbrž že to je život otevřený druhému, to jest život neustále vystřízlivující, že bytí – v opaku k tomu, co říkají tak mnohé uklidňující tradice – nikdy není svým vlastním *raison d'être*, že proslulý *conatus essendi* není pramenem veškerého práva a veškerého smyslu.<sup>325</sup>

Limit spravedlnosti nás však nijak nezbavuje trvalé odpovědnosti vůči Druhému. Nikdy nemůžeme dospět do bodu, kdy bychom mohli říci „Už jsem udělal dost!“

Na otázku, zda Lévinasova radikalizace Buberova pojetí je oprávněná, není jednoduchá odpověď vzhledem k Lévinasově nepochopení Bubera a jejich zmeškanému „setkání“. Podobně jako je tomu s otázkou, kdo je pro nás lepším zdrojem inspirace. Pro Talmudem řídicího se Lévinase je Buber až příliš vláčen svým subjektivismem, jak vyplývá z jejich rozdílného výkladu o Samuelovi a Agagovi. Zatímco Buber odmítl přijmout to, že Bůh trestá Saula za to, že ušetřil krále Amálekovců a vysvětluje tuto pasáž tak, že Samuel neporozuměl Bohu. Lévinas prosazuje původní výklad a kritizuje Bubera, že upřednostňuje vlastní svědomí před Knihou knih.<sup>326</sup>

Ve světle hrůz šoa, myslím, že rozumím Lévinasově potřebě radikalizace Buberova pojetí, jeho snaze založit etiku na asymetrickém vztahu k Druhému, jež provokuje a je velkým vykřičníkem naší existenci, oproti poklidně kráčeajícímu Buberovi.

Zásadní rozdíl v pojetí Bubera a Lévinase nám může vystoupit při pohledu na to, jak si představují spravedlivou a svobodnou společnost. Pro Lévinase spravedlnost znamená krmit hladové a obléknout nahé. Takovéto jednání však v Buberově pohledu není nutně známkou naší schopnosti vyslovovat „Ty“. Pro Bubera je spravedlivá a svobodná společnost závislá na naší schopnosti vyslovit „Ty“.

Když si představím situaci, kdy potkáme člověka bez přístřeší či

---

<sup>325</sup> LÉVINAS, Etika a nekonečno, s. 191

<sup>326</sup> Srov. FRIEDMAN in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 128-129



člověka žádajícího peníze či jídlo, je naší odpovědností se k této situaci postavit. Rozhodneme-li se nasytit a obléknout tohoto člověka, Buber nám správně připomíná, že to není vše. Vztáhnu-li to na jeden oddíl z Nového zákona, pak pokušení Ježíše na poušti je toho dobrým dokladem: „Nejenom chlebem bude člověk živ, ale každým slovem, který vychází z Božích úst.“ Mt 4, 4.

Téma odpovědnosti se objevuje u obou autorů. Etický závazek vůči druhému spatřuje Buber především v naší odpovědi na výzvy, které nám jsou adresovány. Lévinas explicitně hovoří o nekonečném závazku odpovědnosti k Druhému, který z nás činí rukojmí. Domnívám se, že oba ve svém myšlení vyzdvihují určitý rozměr, který je podstatnou součástí našeho lidství (aniž by opomíjeli výrazně druhý). Lévinas provokuje svou radikalizací a je tomu tak dobře – jak říká, nikdy nemohu říct: „Už jsem toho udělal pro druhé dost, mám odpracováno...“ Buber pro nás zanechává také určitý vykřičník: „Nemysli si, že když jsi nakrmil a oblékl druhého, tvůj úkol skončil.“

Na závěr zmíním připodobnění Lévinase a Bubera k dvěma biblickým, a pro někoho možná archetypálním, postavám, na které jsem narazila při svém studiu, a snad i setkávání, s oběma autory. Lévinase lze připodobnit k prorokovi, který seká hlavy krásným sochám řeckých bohů, brojí proti jakémukoli modlářství, připomíná nepříjemnou pravdu a znovu a znovu poukazuje na naše morální selhání. Stejně jako souhlasím s charakteristikou Bubera coby mudrce, který se otvírá všem přicházejícím vlivům a v naslouchání Bohu je harmonizuje do vnitřního zákona.<sup>327</sup> Myslím, že na naší cestě bychom měli naslouchat oběma.

---

<sup>327</sup> Srov. STRASSER in ATTERTON, et., Lévinas and Buber, Dialogue and Difference, s. 48

## Bibliografie

### Primární zdroje:

BUBER, Martin, *Martin Buber Werke – Ersten Band Schriften zur Philosophie*, München: Kösel-Verlag, 1962

BUBER, Martin, *Die dialogische Prinzip*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1962

BUBER, Martin, *Beetwen Man and Man*, New York: Routledge 2002

BUBER, Martin, *Já a Ty*, 1.vyd., Praha: Kalich, 2005

BUBER, Martin, *Cesta člověka podle chasidského učení*, Olomouc: Votobia 1994

BUBER, Martin, *Chasidská vyprávění*, Praha: Kalich 2002

BUBER, Martin, *Knowledge of man: selected essays*, New York: Harper & Row 1965

LÉVINAS, Emmanuel, Martin Buber and the theory of knowledge in HAND, Seán ed., *The Levinas reader*, Oxford: Basil Blackwell 1989, s. 59 -74

LÉVINAS, Emmanuel, *Být pro druhého*, Praha : Zvon 1997

LÉVINAS, Emmanuel, *Čas a jiné*, Praha: Dauphin 1997

LÉVINAS, Emmanuel, *Existence a ten, kdo existuje*, Praha: OIKOUMENH 1997

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalita a nekonečno (Esej o exterioritě)*, Praha: OIKOYMENH 1997

LÉVINAS, Emmanuel, *Otherwise than being on beyond essence*, Pittsburgh: Duquesne Univerisity Press 1998

LÉVINAS, Emmanuel, *Etika a nekonečno*, Praha: OIKOYMENH 2009

### Sekundární literatura

ATTERTON, Peter, CALARCO Matthew, FRIEDEMANN Maurice ed. *Levinas and Buber; Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquense University Press 2004

ATTERTON, Peter, Face-to-Face with the Other Animal? In Atterton, P. Calarco, M., Friedman, M. ed., *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquense University Press, 2004, 262-281

AVNON, Dan, *Martin Buber: The Hidden Dialogue*, Maryland: Rowman&Littlefield Publishers, 1998

BERNASCONI, Robert, „Failure of Communication“ as a Surplus: Dialogue and Lack of Dialogue between Buber a Levinas in Atterton, P., Calarco, M., Friedman, M. ed. *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquense University Press, 2004, 65-97

*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad*, podle ekumenického vydání z roku 1985, Praha: Biblická společnost, 1991

BLOECHL, Jeffrey, ed. *The face of the other & the trace of God*, Essays on the Philosophy of Emmanuel Lévinas, New York: Fordham University Press 2005

CHALIER, Catherina, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, Praha: Ježek 1993

CHALIER, Catherine, *Tři komentáře: k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*, Praha: Ježek 1995

CHINNERY, Ann, Asymmetry and the Pedagogical I-Thou, in S. Rice (Ed.). *Philosophy of Education*, 2002, 189-191

COHEN, Richard, A., Buber and Levinas – and Heidegger in Atterton, P., Calarco, M., Friedman, M. ed., *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquense University Press, 2004, 235-249

COHEN, Richard, A., SMITH, Michael, B. Discovering Existence with Husserl, in: Zelcer, M. Putman on metaphysics, religion and ethics: Critical notice to Jewish philosophy as a guide to life Rosenzweig, Levinas, Buber, Wittgenstein, *The Philosophical forum*, 8/2009, č. 3, 425-434

CRITCHLEY, Simon, BERNASCONI, Robert, *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002

FERREIRA, M. Jamie, „Total Altruism“ in Lévinas’s „Ethics of the Welcome“, *Journal of Religious Ethics*, 2001, 29/3, 443-470

FRIEDMAN, Maurice, *Martin Buber's Life and Work*, The Early years 1878-1924, Kent: Search Press, 1982

FRIEDMAN, Maurice, Martin Buber and Emmanuel Levinas: An Ethical Query in Atterton, P., Calarco, M., Friedman, M. ed. *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquense University Press, 2004, 116-129

GORDON, Neve, Ethics and the Place of the Other in Atterton, P., Calarco, M., Friedman, M. ed. *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquense University Press, 2004, 98-115

HAND, Seán ed., *The Levinas reader*, Oxford: Basil Blackwell 1989

HUTCHENS, Benjamin, *Levinas a Guide for the Perplexed*, London, Continuum 2004

KELLY, Andrew, Reciprocity and the height of God: A defence of Buber against Levinas, in: Atterton, P., Calarco, M., Friedman, M. ed. *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquense University Press, 2004, 226-232

LIPARI, Lisbeth, Listening for the Other: Ethical Implications of the Buber-Levinas, *Communication Theory*, 1/2006, č. 2, 122-141

LIPING, Wang, Transcendence or Immanence? Lévinas, Bergson, and Chinese Thought, *Journal of Chinese Philosophy*, 12/2008, č. 2, 89-104

MEIR, Ephraim, Buber's and Levinas's Attitudes towards Judaism in Atterton, P., Calarco, M., Friedman, M. ed. *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquense University Press, 2004, 133-156

MICHENER, T. Ronald, Face-to-face with Levinas: (Ev)angelical hospitality and (de)constructive ethics? *European Journal of Theology*, 2010, č. 19, 153-162

MORRISON, Glenn, Levinas's philosophical origin: Husserl, Heidegger, Rosenzweig, *Heythrop Journal*, 1/2005, č. 1, 41-59

POLÁKOVÁ, Jolana, *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Buber, Ebner, Lévinas)*, Praha : Ježek 1995

POLÁKOVÁ, Jolanna, *Smysl dialogu*, Praha: Vyšehrad 2008

- PURCELL, Michael, *Levinas and theology*, Cambridge University Press 2006
- RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad 2003
- ROSENZWEIG, *The Star of Redemption*, Wisconsin: The University of Wisconsin  
2005
- ROSMARIN, L., The I-You relationship in the works of Emmanuel Levinas,  
*Angelaki, Journal of the theoretical humanities*, Volume 6, Number 2, August  
2001, s. 7-14
- SARGENT, M., Elizabeth, WATSON, Garry, *D.H. Lawrence and the  
Dialogical Principle „The Strange Reality of Otherness“*, College English,  
Volume 63, Number 4, March 2001, s. 409-436
- SCHOLEM, Gershom, *Davidova hvězda*, Praha: Nakladatelství Franze Kafky  
1995
- SOKOL, Jan, *Filosofická antropologie*, Praha: Portál 2002
- STRASSER, Stephan, Buber and Levinas, Philosophical Reflection on an  
Opposition in Atterton, P., Calarco, M., Friedman, M. ed. *Levinas and  
Buber: Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquense University Press, 2004,  
s. 37-48
- TALLON, Andrew, Affection and the Transcendental Dialogical Personalism of  
Buber and Levinas in Atterton, P., Calarco, M., Friedman, M. ed. *Levinas  
and Buber: Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquense University Press,  
2004, s. 49-64
- TATRANSKÝ, Tomáš, *Lévinas a metafyzika*, Svitavy: Trinitas 2003
- TAURECK, Bernhard, H. F., *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, Dresden:  
JUNIUS 2002
- WEHR, Gerhard, *Buber*, Olomouc: Votobia 1995
- WRIGHT, Tamra, Beyond The „Eclipse of God“: The Shoah in The Jewish  
Thought of Buber and Levinas in Atterton, P., Calarco, M., Friedman, M.  
ed. *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquense  
University Press, 2004, 203-225

**Elektronické zdroje:**

HRABAL, Jiří, Lévinasova etika odpovědnosti k Druhému, *Scriptorium* [online].1999 (cit. 15.5.2012) URL: <http://www.inext.cz/texty/book/p021.html>

VALEVIČIUS, A., E. Levinas Some basic facts, in: *Lithuanian quarterly journal of arts and sciences*, [online]. Spring 1987 (cit. 25.2. 2012). URL: [http://www.lituanus.org/1987/87\\_1\\_02.htm](http://www.lituanus.org/1987/87_1_02.htm)

SCHOLEM, G., Martin Buber's Hasidism, Commentary (pre-1986); Oct 1961; 32, 000004; ProQuest Central, s. 305-316

THE EUROPEAN GRADUATE SCHOOL, *Emmanuel Levinas – Bibliography*, [online]. 1997-2012 (cit 8.11.2012) URL: <http://www.egs.edu/library/emmanuel-levinas/biography/>