

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Disertační práce

Slovo, na kterém záleží.

Člověk a etika u Emmanuela Lévinase

Word that Matters.

Humanity and Ethics in the Thought of Emmanuel Lévinas

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Husitská teologie

Školitel:

doc. ThDr. Jiří Vogel, Th. D.

Autor:

Mgr. Dalibor Vik

Praha 2016

*Děkuji Bohu, Příteli a všem,
s nimiž jsem měl možnost setkat se tváří v tvář
a v jejich tvářích zahlédnout jiskření Nekonečna.*

„Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Slovo, na kterém záleží. Člověk a etika u Emmanuela Lévinase* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“

V Praze, dne 30. 9. 2016

Dalibor Vik

Seznam zkratek

ad. = a další

aj. = a jiné

apod. = a podobně

atd. = a tak dále

cit. = citováno

ČEP = Český ekumenický překlad Bible

eds. = editoři

Lk, Ex, Dt apod. = zkratky názvů biblických knih dle ČEP

např. = například

NKVD = Narodnyj komissariat vnutrennich děl

NSDAP = Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei

pozn. = poznámka

příp. = případně

s. = strana

srov. = srovnej

Stalag = Kriegsgefangenen-Mannschafts-Stammlager

stol. = století

tj. = to jest

zejm. = zejména

Obsah

Dedikace neboli Vyznání	9
1. ÚVOD: ŘÍKAT TO LIDSKÉ V ČLOVĚKU	15
1.1 Expozice: topologie lévinasovské hermeneutiky	15
1.2 Nutnost obnovy tázání po člověku	25
1.3 Otázka po člověku jako transpozice otázky po Bohu	31
1.4 Vlastní vymezení tématu zkoumání	38
2. ČLOVĚK JAKO ÚNIK Z BYTÍ	40
2.1 Bytí pro sebe a potřeba úniku	42
2.2 Potřeba a uspokojení	46
2.3 Slast	47
2.4 Stud, nahota a intimita	48
2.5 Exkurz: stud a nahota jako biblické pojmy	50
2.6 Neklid a nevolnost	53
2.7 Bytí jako bezmoc a opuštění bytí	54
3. ČLOVĚK JAKO HYPOSTAZE	58
3.1 Bytí jako <i>ono je</i>	59
3.2 Únava a lenost	63
3.3 Úsilí a odpočinek	65
3.4 Hypostaze jako místo a okamžik	66
3.5 Svět jako dobré stvoření a odstup	69
3.6 Samota a bližní	71
3.7 Čas jako naděje	73
4. ČLOVĚK JAKO STEJNÉ TOUŽÍCÍ PO JINÉM	76
4.1 Idea totality: svět Stejného a problém bytí	76
4.2 Idea nekonečna: Jiné, exteriorita, transcendence	79

4.3 Touha po nekonečnu jako smysl oddělení	81
4.4 Oddělení subjektu: identita, egoismus, interiorita, paměť, ateismus	84
4.5 Oddělení ve světě: slast, živel, dům, práce, ekonomie, ženství	89
4.6 Jiné: Druhý, Tvář, řeč, pohostinnost, smrt	95
4.7 Láska a plodnost	100
5. ČLOVĚK JAKO SLOVO, NA KTERÉM ZÁLEŽÍ	104
5.1 Slovo	104
5.2 Vidění a slyšení	110
5.3 Myšlení jakožto vědění a ovládní	113
5.4 Otázka po přiměřenosti myšlení: jinak-než-myslet	121
5.5 Špatné svědomí a nenávistné já	126
5.6 Smrt jako Bližní	130
5.7 Obava o smrt bližního jako etická pra-situace	134
5.8 Etika jako první filosofie	137
5.9 Závěry	140
Jmenný rejstřík	142
Seznam literatury	146
Summary	151

Preliminární poznámka

Předkládaná práce cituje několik Lévinasových textů, které dosud nevyšly v češtině. Tyto texty citujeme podle vlastních, českých překladů; pro velké množství těchto citací na tuto skutečnost však dále v textu neupozorňujeme. U nemnoha děl, kde české překlady existují, citujeme přímo z nich. U klíčových nebo překladatelsky obtížných pojmů uvádíme vždy v kulatých závorkách a kurzívou originální francouzské, příp. německé či anglické znění: (*původní znění*). Podobně jsme opatřili i český překlad několika dalších cizojazyčných pasáží z děl jiných autorů, které v této práci citujeme.

Hranaté závorky v citacích značí [naše vlastní proložení citovaného textu] tam, kde bylo potřeba text doplnit či uzpůsobit. Kulaté závorky se třemi tečkami (...) značí vynechání části citovaného textu.

Jmenný rejstřík obsahuje všechna vlastní jména osob, která se v textu objevují, kromě samotného jména Emmanuela Lévinase, jež je v textu přítomno příliš často, než aby bylo smysluplné uvádět jeho výskyt.

Předkládaná práce vyšla s drobnými redakčními úpravami tiskem jako samostatná monografie *Slovo, na kterém záleží. Člověk a etika u Emmanuela Lévinase*.¹ Části práce vyšly v minulosti také jako dílčí studie *Vyjádřit to lidské v člověku. Teologie jako lekce lásky u Emmanuela Lévinase*,² *Slovo, na kterém záleží. Etika jako první filosofie u Emmanuela Lévinase*³ a *Člověk mezi ateismem a nekonečnem. K Lévinasově eseji Totalita a nekonečno v kontextu diskuse o ateismu*.⁴

¹ Dalibor VIK. *Slovo, na kterém záleží. Člověk a etika u Emmanuela Lévinase*. Praha : L. Marek, 2015.

² Dalibor VIK. *Vyjádřit to lidské v člověku : Teologie jako lekce lásky u Emmanuela Lévinase*. In Zdeněk KUČERA, Jiří VOGEL, Dalibor VIK (eds.). *Náboženství a teologie ve filosofické reflexi : mezi modernou a postmodernou*. Chomutov : L. Marek, 2012. s. 183-206.

³ Dalibor VIK. *Slovo, na kterém záleží. Etika jako první filosofie u Emmanuela Lévinase*. In Jiří VOGEL, Dalibor VIK (eds.). *Kapitoly z dialogu mezi vědou a vírou*. Chomutov : L. Marek, 2013. s. 30-66.

⁴ Dalibor VIK. *Člověk mezi ateismem a nekonečnem: k Lévinasově eseji Totalita a nekonečno v kontextu diskuse o ateismu*. *Theologická revue*. 2014, 85(4), s. 489-514.

Nemáme čas býti sami sebou, máme jen čas být šťastni.

-Albert Camus

Peregrini enim sumus coram te et advenae...

-1Pa 29,15

*K připomínce smutného výročí událostí,
které před sto lety uvrhly civilizovaný svět
do víru totální války všech proti všem.*

Dedikace neboli Vyznání

Některá setkání mají nesmazatelný ráz. Nesou v sobě cosi nadzemského. Přicházejí k nám z jiskřivých výšin, jichž nedokážeme dohlédnout; jejich pečetí je sama věčnost. Hovořit o nich znamená zakoušet ostych, který se dostavuje vždy, když vyznáváme lásku živým, jak krásně říká Jaroslav Seifert – „strach z lásky, který rdousí v hrdle slova, tak potřebná a nutná“. Srdce by zpívalo, avšak slova vážnou.

Možná je to tak správné. Slovo není vrabec, neuletí. Snad láska sama se tak brání pomluvám. Učiním však na tomto místě výjimku a poslechnu hlas srdce. Věřím, že si nakonec ta správná slova přece jen najde. A čtenář, prosím, ať promine, pokud můj zpěv shledá příliš neumným.

Na podzim v roce 2003 se mi zdál sen, který se zcela vymykal prchavým obrazům, jimiž býváme ve snění obvykle zaplaveni. Svou skutečností a plasticitou byl takřka hmatatelný. Neznámý muž, který měl však zcela jasnou tvář a hlas, ke mně promlouval a sděloval mi navýsost důležité informace o mém životě. Byly natolik niterné, až mne to rozechvělo. Nikdo je přece nemohl znát – vždyť já sám jsem si jich byl tehdy sotva vědom. Řekl mi také, že se již brzy setkáme. Cítil jsem se hluboce osloven. Učinil jsem si o tom zápis do deníku. Vždyť co je svěřeno papíru, myslel jsem si, lze milosrdně zapomenout. Avšak pocit silného pohnutí a jakéhosi vnitřního vzplanutí mne neopouštěl.

Zhruba o dva roky později jsme se opravdu setkali tváří v tvář. I ve skutečnosti měl tutéž podobu a tentýž hlas. Píši „ve skutečnosti“ – avšak máme po podobných prožitcích ještě vůbec právo považovat snová setkání za „méně skutečná“? Rozmlouvali jsme několik hodin a já se dozvěděl víc, než za celý život a ze všech knih světa dohromady. Věděl jsem od první chvíle, že není žádného, byť sebeskrytějšího záhybu mé duše, který by dopodrobna neznal a nedokázal vynést na světlo. Ta lehkost a samozřejmost, a přece kromobyčejná závažnost a naléhavost, s jakou hovořil a objasňoval ta nejobtížnější tajemství nauk, k nimž jsem se do té doby marně a nesměle pokoušel přiblížit studiem knih! Ta pronikavá jasnost a hravost, když je před mýma očima otevíral jako pestrobarevné vějíře! Ta vřelost a zaujetí, když je stále znovu a znovu trpělivě překládal

do těch nejběžnějších slov, kterými vystihoval celou jejich šíři a hloubku, znovu a znovu z různých stran mířil na podstatu, jako by ukazoval vzácný diamant o tisíci fazetách a toužil se o něj podělit se všemi! Ta laskavá pozornost, když se nikdy neopomněl několikrát přesvědčit, že jsem porozuměl!

Avšak za tím vším se skrýval ještě mnohem naléhavější pocit. Pochopil jsem, že nezměrné vědění a moudrost, které se mu dostalo, pramení z hluboké lásky k Bohu a k lidem. Nikomu neodmítá pomocnou ruku, nikoho se neodříká, nad nikoho se nevyvyšuje a nikým neopovrhuje. Působí dojmem, že by snadno mohl být kýmkoli na světě. Přítel, jak jej zde budu nazývat, je jedním z oněch Učitelů, o kterých se říká, že mohli večeřet s králi, zatím si však zvolili jinou cestu – cestu služby. Je-li v člověku láska a pokora, říká Přítel, všechny světy se mu otevírají dokořán.

Dnes nás pojí mnohaleté přátelství. Stále se v něm ukazuje, že pravé vyučování není předáváním vědomostí, nýbrž výchovou; pravá výchova je možná jen jako příklad; pravý příklad není předstíráním, hrou či nápodobou, ale životem samým, kde každá lež či faleš je dříve či později usvědčena; žádá si tedy celý náš život a naprosté sebeodevzdání. Pravý život přichází až tam, kde se otevíráme druhému člověku, neboť cítíme, že k nám sestupuje z nekonečné výše, která má moc odpouštět, ospravedlnit a omilostnit. Vyučování je možné jen jako nekonečná láska. Služba či učitelské poslání proto nezná žádných myslitelných hranic nebo omezení. Dokonce i ve chvílích, kdy učitel není s žákem v přímém kontaktu, probíhá výuka jako vnitřní dialog duší. Hle, můj bližní ve mně: nikoli jako sádrový otisk nějaké „nauky“, nikoli jako vzpomínka podobna pomalu blednoucí fotografii nebo projekce mého já, ale jako v lásce přijatá odpovědnost za něj samého, za jeho život a jeho osud, který ve mně ožívá a klade na mě svůj etický nárok na pokračování. Není žáka nad učitele, říká Kristus. Tomuto výroku jsem dlouho nerozuměl. Nyní vím, že mu nelze porozumět, aniž bychom jej prožili. Žák vrůstá do Slova svého učitele a ujímá se jeho promluvy. Nikoli však, aby ji vylepšil či doplnil, nýbrž aby jí znovu vdechl život a propůjčil svůj hlas – třeba i na tom místě a v tom čase, kde sám učitel promlouvat nemůže.

Žák prodlužuje hlas učitele skrze plodnost svých jedinečných možností. Tak zprvu nesmělá láska, které se, jak říká básník, sice zpočátku podlamují kolena a slova jí vážnou

v hrdle, v každé vteřině neustále překračuje sebe sama, rozhojňuje se a překypuje. Pomalu, nikoli bez chvění a bez bolesti, avšak vytrvale, se stává jedinou optikou, kterou nahlížíme na svět. Šli bychom pro ni světa kraj a bosí. Již nechceme a snad ani nemůžeme jinak. Stáváme se, jak říká Lévinas, jejím rukojmím.

Do četby Lévinase mě na Fakultě humanitních studií poprvé uvedl Zdeněk Pinc. Jsem mu za to vděčný. Vykládal poutavě, bez akademické vyumělkovanosti a se zvláštním osobním zaujetím. Nešetřil exkurzy a příklady. Jako studenti jsme znovu a znovu žasli nad jeho brilantní orientací ve filosofických otázkách a schopnosti je přenášet do života. Přes všechnu vnější krásu a formální dokonalost filosofických systémů, o kterých dokázal živě hovořit, bylo cítit, že v Lévinasovi, naprosto nesystematickém a formálně velmi neučesaném, našel obzvláštní zalíbení. Zřejmě v jeho knihách cítil něco, co s jeho životem obzvláště rezonovalo. Alespoň pokud mohu skromně soudit.

Lévinasovy myšlenky ve mně zakořenily okamžitě a již mne neopustily. Vše, co jsem zde nalézal, bylo až bolestně krásné a jiné – a přece důvěrně známé. Lévinas poměrně málo hovoří o lásce. Užívá toho slova jen výjimečně a velice opatrně. Až takřka na sklonku života říká v jednom z rozhovorů: Láska – neděste se toho slova... Čím však je celá jeho etika než optikou správně pochopené lásky? Etika není definicí či normou ideálního jednání, tak jako láska není záležitostí morálky. Avšak láska, tak jako Dobro a Spravedlnost, vždy nekonečně překračuje naše světské bytí, vymyká se principům a hodnotám, k nimž většinou orientujeme svůj život, a tím se teprve může stát jeho završením, naplněním jeho smyslu. Jako zvláštní prostor, do kterého můžeme vstoupit jen v přítomnosti druhého, však láska jako etické jednání neposkytuje žádné záruky, nic negarantuje, nic neslibuje – pouze žádá. Přesto se však člověk může nazývat člověkem pouze tehdy, když přestává být pro sebe a začne být pro druhého.

V roce 2006 jsem se stal posluchačem Husitské teologické fakulty. Ještě na krátký čas jsem zde zastihl největšího českého judaistu, mystika, ale především překrásného člověka Vladimíra Sadka. Také on zasvětil celý svůj život péči o duše druhých. Na fakultě tehdy vedl poslední přednášky své pozemské pouti. Věřím však, že existují-li v nebi ješivy, vyučuje i tam nahoře se stejnou mírností a trpělivostí. Jeho kurzy navštěvovalo většinou

zhruba dvacet až třicet posluchačů. Jednou se jich oproti očekávání sešla asi stovka. Většina z nich přišla úplně poprvé. Lavice byly přeplněné. Zdravili jsme se navzájem, usmívali se, podívovali jsme se trochu té vysoké návštěvnosti a panovala dobrá nálada. Všichni svorně tvrdili, že je zrovna „jen tak“ napadlo přijít se „podívat“. Profesor Sadek potom začal pomalu vyprávět svým měkkým, tichým hlasem. Hovořil o kabale typu merkava, mystickém putování nebem. Čas zhoustl a zpomalil. Hodinu a půl nikdo ani nehlesl. Okny do místnosti pronikalo jasné světlo. Bylo slyšet, jak venku ve stromech cvrlikají ptáci. Nikdo tehdy samozřejmě nemohl tušit, že milovaného učitele posloucháme naposledy. Dodnes cítím zvláštní bázeň, když si na to vzpomenu. Pokud to však přece někdo tušil, musel to být jedině on sám. Mohu-li soudit podle jeho zasvěcených přednášek o posmrtném životě, měl všechny informace vždy tak nějak s předstihem. Dodnes si myslím, že to bylo proto, že se snad sami andělé zhlédli v jeho hlubokých modrých očích.

Láska, řekl jednou Přítel, je jen jedna. Živým i mrtvým, těm, co jsou tady, i těm, co již odešli, ji tímto vděčně vyznávám. Kdyby jí nebylo, byl by náš život opravdu jen dunící kov a zvučící zvon.

Když si po sobě opět pročítám text této práce, jsem s ním spíše nespokojen. Je to přirozené. Jakmile jsou myšlenky jednou vysloveny a dostávají pevnou formu, okamžitě zastarají. V našem vnitřním životě nikdy nezůstávají též, nýbrž každou minutou procházejí novou a novou revizí ve věčné hermeneutice ducha. Po noci přichází ráno a my vidíme svět opět jinak; už je jiný než ten, který jsme včera popisovali. Znovu a znovu se pokoušíme vyjadřovat lépe, přesněji, výstižněji. V tom spočívá základní rozdíl mezi společenskými a matematickými vědami, jejichž pravda je – jednou objevena – dána provždy. Myslím, že to byl Heidegger, kdo přirovnal poznání společenských věd k letokruhům. Nepostupuje přímou cestou kupředu, ale rozšiřuje se a narůstá ve stále vyšších vrstvách. Je to hezká metafora, ale nevím, jestli přesná. Posledním smyslem společenských věd totiž není shromažďovat poznání a budovat vědní systém, ale pečovat o duši. Proto se jejich výsledky tak špatně měří, avšak zároveň jsou tím největším bohatstvím, které v každém okamžiku dějin určuje duchovní úroveň národa. Strom roste, sílí, tvoří nové a nové větve, jeho koruna mohutní. Péče o duši se však, mohu-li soudit, nepodobá růstu k mohutnosti a síle, jehož

ideálem by byla věkovitá moudrost staletých olivovníků. Děje se spíš jako neustálé zjednodušování: nikoli banalizace a profanace, ale odkládání všeho povrchního, co duši tíží, objevování života v jeho prostotě. Péče o duši jako směřování k lásce a službě se tak spíše podobá výstupu k pramenům věčného mládí ducha. Či proměně ze stromu v semínko, v němž je již zahrnuta životaschopnost a elán budoucího celku; nekonečný potenciál, připravený na moment, kdy bude Stvořitelem osloven k dílu; bdělé vědomí v plnosti okamžiku, pohotového ke službě druhým.

Ano. Kdybych tuto práci psal znovu, napíšu ji jinak. Osobněji a jistě méně kostrbatou mluvou, v níž si filosofie tolik libuje. Mrzí mne již dopředu, že pro mnohé bude možná obtížně stravitelná již jen proto, že jde o „filosofii“. Osloví tedy zřejmě pouze ty, kdo v pečování o svou duši mají zapotřebí vykonat jisté intelektuální dobrodružství, aby je vposled mohli překročit a odložit. Jsem však hluboce přesvědčen, že smyslem Lévinasova celoživotního díla je především snaha „říkat lidské“, aby v nás toto lidské oslovil a přizval nás, abychom je začali aktivně prožívat: stali se vnímaví k potřebám a bolestem druhých, pečovali o jejich duše i těla, nezabýjeli v nich lásku, bránili slabé, chudé, nemocné a nemohoucí, nenechávali je zemřít v samotě, bídě, opuštěnosti a zapomnění. Vždyť jejich lidství je lidstvím nás samých.

Pakliže dnešní doba a společnost jako celek nese všechny rysy moderní „tyranie bez tyranů“, neboť jejich skrytost budí dojem, že jich není, čímž se veškerý otevřený odpor a revoluce předem odsuzuje k rychlé degeneraci, shledávajíc se vposled vždy revolucí „někoho jiného“, pak nezištný a nesobecký osobní vztah k druhému člověku představuje jediný a poslední záchytný bod, z něž může opět vzklíčit naděje a život. Etika se projevuje jako citlivost k Setkání, náklonnost ke Službě a otevřenost Lásce: Neboť jsem hladověl, a dali jste mi jíst, žíznil jsem, a dali jste mi pít, byl jsem na cestách, a ujali jste se mne, byl jsem nahý, a oblékli jste mě, byl jsem nemocen, a navštívili jste mě, byl jsem ve vězení, a přišli jste za mnou. Žijeme v době, kdy návrat k Bližnímu v jeho nahotě a potřebnosti přestává být doménou svatých a stává se samou podmínkou uchování života. Tam, kde se vše, o co jsme se mohli dosud bezpečně opírat, rozpadá v prach, drapérie iluzí hoří a morálka nás jen vodí za nos, neboť všechny myslitelné zábrany již dávno padly, ještě

stále zbývá čas milovat a být milován.

Jestliže se mi alespoň toto nejnaléhavější jádro Lévinasova poselství podařilo v této práci smysluplně a přesvědčivě přetlumočit, vděčím za to svému Příteli a Učiteli a nemnoha dalším, s nimiž jsem měl to štěstí se setkat a naslouchat jim. Veškerou neobratnost ve vyjadřování a myšlení necht' laskavý čtenář připíše na vrub nedokonalosti žáka.

17. března 2014 v Praze

D.V.

1. ÚVOD: ŘÍKAT TO LIDSKÉ V ČLOVĚKU

1.1 Expozice: topologie lévinasovské hermeneutiky

Proč bychom měli na počátku jednadvacátého století číst a studovat dílo židovského filosofa Emmanuela Lévinase (1906 – 1995)? Banální otázka, která může uším učence znít snad až pohoršlivě, skrývá pod dětinskou naivitou určitou původní upřímnost, s níž se čtenář, doslova přesycený informacemi, hrami rozumu a nejrůznějšími převleky filosofických pojmů, snaží rychle a efektivně uchopit, oč běží. Nemáme mu to za zlé, naopak: trvání na duchovním užitku je jeho nezcizitelné právo. „Vedle vědeckých výzkumů, které se každého velkého myslitele snaží zasadit do souřadnic vlivů, které na něj působily a které naopak on sám inicioval, je vždy místo pro skromnou, avšak závažnou otázku: čím je tento myslitel *pro nás*?“ Neboť „hodnota skutečné filosofie nespočívá v nějaké neosobní věčnosti. Její jasná tvář se obrací k nám, pozemským a časným bytostem. Účast s našimi starostmi tvoří součást její božské podstaty. To, co je ve filosofii skutečně filosofického, se určuje měrou její aktuálnosti. Největší pocta, kterou jí můžeme vzdát, je zapojit ji do řešení otázek naší doby.“⁵ Právě proto by se tato jen zdánlivě „hloupá“ otázka měla stát manuálem ke čtení následujících řádků. Pokus o její zodpovězení je přitom vstupem do takového prostoru, ve kterém se velmi úzce prolíná několik hermeneutických rovin. Připomeňme proto nejprve alespoň stručně jeho hlavní topografické křivky.

Emmanuel Lévinas se narodil jako Emanuelis Levyne ve městě Kaunas (Kovno) na území dnešní Litvy, které tehdy spadalo pod carské Rusko. Podle juliánského kalendáře, užívaného v zemích východního křesťanského ritu, se tak stalo 30. prosince 1905, podle západního gregoriánského kalendáře 12. ledna 1906. Byl nejstarším synem rodičů Jehiela Levyna a Debory Gurvic, majitelů a provozovatelů papírnického obchodu, patřících k váženým občanům města. Emmanuel měl ještě dva mladší bratry, doma se mluvilo rusky. Kaunas byl v té době druhým největším městem Litvy, střediskem obchodu, kultury

⁵ Emmanuel LÉVINAS. L'actualité de Maïmonïde. In *Pays et Droit*, 1. dubna 1935. [online]. Dostupný z www.jpess.org.il. (cit. 25. 2. 2014).

i akademické vzdělanosti a hlavním městem místní správní gubernie. Od 17. století zde existovalo významné židovské osídlení, které před druhou světovou válkou čítalo zhruba čtyřicet tisíc obyvatel.

Vlivem událostí první světové války musí Lévinasova rodina, tak jako mnoho jiných, hledat náhradní útočiště. Stěhují se do Charkova na území dnešní Ukrajiny, kde ze strachu z Rudé revoluce setrvávají až do roku 1918. Lévinas zde nastupuje na prestižní lyceum a dostává se mu klasického vzdělání. Sám později vzpomíná především na četbu Puškina, Lermontova, Dostojevského, Tolstého, ale také například Shakespeara. Záliba v literatuře a umění jej pak provází až do pozdních let a jeho filosofická díla se vyznačují také četnými odkazy na literární klasiku.

V roce 1923 se Lévinas vydává do Štrasburku studovat filosofii. Mezi jeho učitele patří například psycholog Charles Blondel, sociolog durkheimovské školy Maurice Halbwachs, filosofové Maurice Pradines a Henri Carteron či historik filosofie Martial Guérout. Na vysoké škole poznává též celoživotního přítele Maurice Blanchota, z nějž se později stal slavný literát. Po dokončení studií Lévinas načas přesídluje do Freiburgu jako posluchač filosofických es Edmunda Husserla a Martina Heideggera. V roce 1929 navštíví slavnou *Davoskou univerzitní konferenci*, na jejíž čtyřech ročnících se mezi léty 1928 a 1931 vystřídali přednášející jako Albert Einstein, Lucien Lévy-Bruhl, Paul Tillich, Léon Brunschvicg a mnozí další. Lévinas se zde stane očitým svědkem slavné „davoské disputace“ mezi Martinem Heideggerem a Ernstem Cassirerem. V posluchačských lavicích spolu s ním usednou například filosof Leo Strauss, průkopník logického pozitivismu Rudolf Carnap či matematik a teoretik vědy Jean Cavaillès.

Na počátku 30. let se Lévinas usazuje v Paříži a díky své disertační práci *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Pojem intuice v Husserlově fenomenologii) a překladu Husserlových *Karteziánských meditací* do francouzštiny se významně zasazuje o rané proniknutí německé fenomenologie do francouzského akademického prostředí, a tak významně ovlivní například J.-P. Sartra, M. Merleau-Pontyho či P. Ricoeura. Lévinas v těchto letech rovněž navštěvuje přednášky Léona Brunschvicga, autora vynikající studie o dějinách evropského myšlení *Evropský duch*, a Alexandra Kojéva, ruského emigranta,

který proslul svým osobitým výkladem Hegelovy dialektiky. Každou neděli večer se pravidelně účastní soukromých seminářů Gabriela Marcela. V roce 1931 získává francouzské občanství a žení se se svou dětskou láskou Raïssou Lévi.

V roce 1933 začíná Lévinas pracovat pro *Alliance israélite universelle* (Světový židovský svaz). Tato organizace, podporující spolupráci mezi židovskými učenci po celém světě, vznikla již v roce 1860 jako reakce na antisemitské nepokoje v Damašku v polovině 19. století. Jejím účelem bylo tehdy především shromažďování finančních prostředků na pomoc perzekuovaným Židům, postupně však začala akcentovat také kulturní aspekty a ochranu židovských osobností vědeckého světa. Až do událostí druhé světové války tato organizace reprezentovala oficiální proud francouzského židovstva, hlásícího se k patriotismu, republikanismu a anti-sionismu. Zraky evropského učeného světa se v této době upínají s obavami především k událostem v hitlerovském Německu. Lévinas jako filosof a intelektuál nese obzvláště těžce Heideggerův vstup do NSDAP poté, co se stal v roce 1933 rektorem univerzity ve Freiburgu. V bezprostřední reakci na tuto událost vydává mimo jiné své studie *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (Několik poznámek k „hitlerovské“ filosofii, 1934) a *De l'évasion* (O úniku, 1905).

V roce 1939 Lévinas jako francouzský občan nastupuje do armády při všeobecné mobilizaci, jeho oddíl je však prakticky okamžitě obklíčen a zajat. Nejprve je vězněn v bretaňském městě Rennes, později v Německu poblíž Hannoveru. Francouzská uniforma jej ochrání před deportací do koncentračního tábora a spolu s dalšími francouzskými důstojníky je umístěn v trestaneckém pracovním táboře (tzv. *Stalag*). Druhá světová válka si však krutě zahrála s osudem jeho rodiny, příbuzenstva a přátel v rodném Kaunasu. V Deváté pevnosti, která dříve sloužila jako městské vězení a kterou později sovětská NKVD využívala jako přestupní místo politických vězňů před deportací na Sibiř, zřídili nacisté sběrný tábor, kde bylo shromážděno na čtyřicet tisíc židovských obyvatel z Litvy i dalších částí Říše. Zhruba pět tisíc jich bylo popraveno přímo zde a dalších dvaatřicet tisíc v dalších koncentračních táborech, kam byli později z Kaunasu přemístěni. Z původního čtyřicetitisícového židovského osídlení Kaunasu se konce války dožily asi jen tři tisíce obyvatel, z Lévinasovy rodiny nepřežil nikdo. Jeho ženu Raïssu

s dcerou Simone před deportací zachránil Lévinasův přítel Maurice Blanchot, který jim během války zajistil azyl v ženském klášteře u francouzského města Orléans. Je pozoruhodné, že o zkušenostech z pracovního tábora a traumatu, způsobeném ztrátou rodiny, se Lévinas nikdy otevřeně nevrací ani ve svých knihách, ani v pozdějších rozhovorech.

Po skončení války se vrací s manželou a dcerou do Paříže. Publikuje svou studii *De l'existence à l'existant* (Existence a ten, kdo existuje, 1947), kterou z velké části tvoří zápisky a úvahy, jež napsal v zajetí. Začíná přednášet na *Collège Philosophique*, škole založené filosofem Jeanem Wahlem v Latinské čtvrti, která se měla stát jakousi protiváhou akademické filosofie, vyučované na Sorbonně. Zhruba v této době rovněž poprvé navštěvuje legendami opředenou postavu pana Chouchaniho, Mistra talmudických disputací, který žije na pařížském předměstí téměř jako bezdomovec a pořádá každý týden několikahodinové soukromé semináře, kde se čte a vykládá talmud. Lévinas k němu dochází asi tři roky a toto setkání na něj má hluboký vliv. Mezi Chouchaniho žáky se vystřídá celá řada významných osobností, mimo jiné též spisovatel Ellie Wiesel, který zvětšil Mistrův literární portrét v knihách *Legendy naší doby* a *Všechny řeky plynou do moře*. Lévinas se později stává ředitelem *École normale israélite orientale*, školy pečující o výuku mladých židovských stipendistů ze zemí jihovýchodní Evropy, Blízkého Východu a severní Afriky. Od roku 1957 vede po vzoru svého Mistra pravidelné talmudické přednášky pro *Colloques des Intellectuels Juifs de France* (Symposia židovských vzdělanců ve Francii), které se setkávají s pozitivním ohlasem a později začnou vycházet také knižně. Mezi jeho posluchače se zařadí například Vladimir Jankelévitch, André Neher či Jean Halpérin.

Přelom v Lévinasově myšlení i životě představuje jeho největší dílo *Totalité et infini* (Totalita a nekonečno, 1961), které je zároveň jeho závěrečnou doktorskou prací „és lettres“.⁶ Ta mu přinese obrovský celosvětový věhlas a nastartuje jeho akademickou dráhu. Až do konce života se pak věnuje psaní, vydávání knih a přednášení na univerzitách (Poitiers, Paris-Nanterre, švýcarský Fribourg a konečně i Sorbonna). V roce 1989 dostává

⁶ Prestižní doktorát z humanitních věd udílený do roku 1984 ve frankofonních zemích.

Bolzanovu cenu za filosofii. Umírá v nedožitých devadesáti letech 25. prosince 1995.⁷

Lévinasovo dílo čítá osmadvacet spisů, jež vycházely mezi léty 1930 a 1997.⁸ Jeho těžiště spočívá ve filosofických studiích, které prošly vývojem od rané inspirace Husserlovou transcendentální fenomenologií a Heideggerovou fundamentální ontologií až po jejich zevrubnou kritiku a formulaci svébytných tezí především ve dvou největších opusech *Totalita a nekonečno* a *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (Jinak než být aneb za hranicemi esence, 1974).⁹ Neméně informačně hutné jsou však spisy sestavené z přednášek a komentářů k talmudickým traktátům, jejichž studiem se Lévinas zřejmě především pod vlivem Chouchaniho začal systematicky zabývat po druhé světové válce.¹⁰ Ačkoli tyto dvě oblasti jeho zájmu tvoří do jisté míry „žánrově a metodologicky autonomní a na sobě nezávislé celky“, můžeme konstatovat, že (1) v Lévinasových filosofických spisech je „jasně patrná explicitní i implicitní přítomnost původně židovských prvků“¹¹ a naopak (2) hermeneutickým klíčem ke správnému pochopení Lévinasových komentářů k talmudu jsou teze z jeho filosofických spisů. V dopise adresovaném Rogeru Burrgraevovi z roku 1975 Lévinas pregnančně vyjadřuje rozdíl mezi svými filosofickými spisy a judaikou: „Rozdíl je ve způsobu. To, co židovské spisy sdělují vřelostí (*par chaleur*), musí filosofie sdělovat osvětlováním (*par lumière*). Ve filosofii se člověk nemůže uchýlovat k veršům a textům jako k důkazům, ale jako k obrazům či tezím, které ilustrují myšlenky již dříve zdůvodněné řádnou analýzou.“¹²

Spolu s Lévinasovou komentátorkou Catherine Chalierovou můžeme konstatovat, že „Lévinas nepostupuje tak, že by jen ‚překládal‘ do filosofických kategorií tradiční hebrejská témata, ale naopak ukazuje, co se s filosofií stane, začne-li být vnímavá k tomuto

⁷ Biografické údaje jsme čerpali ze dvou dosud nejpodrobnějších Lévinasových životopisů: Salomon MALKA. *Emmanuel Lévinas : La vie et la trace*. Paříž : Albin Michel, 2005 a Marie-Anne LESCOURRET. *Emmanuel Lévinas*. Paříž : Flammarion, 1994.

⁸ S tímto číslem pracují autoři Lévinasovy konkordance. Viz Cristian CIOCAN, George HANSEL. *Levinas Concordance*. Dordrecht : Springer, 2005.

⁹ Česky dosud nevyšlo, název díla volně překládáme.

¹⁰ Postupně vycházely knižně pod názvy *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977), *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (1982), *Nouvelles lectures talmudiques* (1996).

¹¹ Tomáš TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. Svitavy : Trinitas, 2004. s. 12.

¹² Roger BURRGRAEVE. Cit. In Michael PURCELL. *Levinas And Theology*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. s. 35.

zapomenutému hebrejskému dědictví.“¹³ Lévinasovo filosofické myšlení je napájeno předfilosofickou zkušeností s židovskou religiozitou a hebrejským vnímáním světa a jako takové představuje osobně motivovaný pokus o vyložení židovského myšlení jazykem evropské racionality, který je v tomto procesu zároveň modifikován a obohacován o nové koncepce a nová nahlédnutí. V rozhovoru s Bernhardem Casperem z roku 1981 Lévinas říká, že „evropská filosofie, tedy ta, co přišla po Řecích (...), je překlad, nekonečné překládání Bible. Septuaginta stále není dopsaná“.¹⁴ Máme zde tedy hebrejskou Bibli, která reprezentuje daný řád hodnot, a řeckou filosofii, kolébku evropského myšlení, jež se později snaží tento řád hodnot *logifikovat*, „přeložit do řeči univerzality“, a vstupuje s ním tak do neustálého dialogu. Právě tento dialog, tvrdí Lévinas, představuje „nekonečný podnik a také jistý druh, důležitý druh, duchovního života“.¹⁵ Uvedené pojetí je pro nás klíčové, neboť Lévinas se zde vlastně bezděčně vyjadřuje o vlastním jádru teologie (ač by sám titul „teologa“ jistě příkře odmítl). Tímto jádrem je úkol s nekonečným horizontem – sdělit pomocí prostředků evropského myšlení něco, o čem dopředu víme, že je nesdělitelné: *kérygma*, které se vyjevuje vždy spíše jako to, co vyřčeno *nebylo*, co leží jaksí *in marginem* myšlení. U Lévinase v tomto smyslu můžeme hovořit o příslovečném kopernikánském obratu, neboť plodně zúročuje poznání, že sama sdělnost sdělení závisí na tom, nakolik necháme nesdělitelné, aby zpětně modifikovalo metodu a vlomilo se tak do způsobu myšlení samého, neboli *nakolik se otevřeme jeho vyučování*.

O rozvíjení tohoto dialogu mezi „řečtinou“ a „hebrejštinou“ již před Lévinasem nebo paralelně s ním pečují myslitelé jako Franz Rosenzweig, Martin Buber, Hans Jonas, ale také například Henri Bergson, Claude Tresmontant či Hermann Cohen, kterým se inspiraci „biblickou metafyzikou“ podařilo uvést do širšího filosofického diskursu. Byť zde

¹³ Catherine CHALIEROVÁ. *O filosofii Emmanuela Lévinase : s úvodní studií Jeana Lacroix*. Praha : Ježek, 1993. s. 15.

¹⁴ Emmanuel LÉVINAS. *Být pro druhého : (Dva rozhovory)*. Praha : Zvon, 1997. s. 28.

¹⁵ Tamt., s. 29. Můžeme však mít zároveň jistotu, že tento „duchovní život“ jako takový, tedy v jeho univerzalitě, je Lévinasovi natolik blízký, že se nemůže stát prvoplánovým apologetou židovské tradice pod maskou evropského myšlení. Na otázku, co pro něj znamená být Židem, totiž dále odpovídá: „Rozmýšlet a komentovat základní židovské texty (...) to neznamená jen mít vnější vztah ke Knize knih, nýbrž právě toto: denně tuto knihu slyšet, číst a komentovat. (...) v knihách, o nichž jsem mluvil, [nalézám] spoustu etického... lidského“. Tamt.

zřejmě nemůžeme hovořit přímo o nějakém filosofickém „proudu“, jedná se o myslitele, jejichž koncepce i přes svou svébytnost vykazují jistou míru konvergence. Pierre Bouretz je ve své studii označuje jako „svědky budoucího času“.¹⁶ Jejich sdílenou hlubokou motivací je – podobně jako např. u fenomenologů či později u existencionalistů atd. – vyvedení evropského myšlení z krize po „konci metafyziky“ skrze ohledávání jeho podmínek, přičemž východisko z této „krize“ spatřují především v materii, kterou skýtá biblické zjevení. Společným jmenovatelem jimi navrhovaných řešení je pak taková strukturace skutečnosti, která by vzhledem k transcendentnímu (božskému) striktně zachovávala princip *nechat být* (*Sein-lassen*) a vymanila tak pojem Boha z předmětných osidel *onto-theologie*.

Dodnes nejčtenější a nejpřekládanější Lévinasova studie *Totalita a nekonečno* oslavila nedávno padesát let od svého prvního vydání. Lévinasovo dílo jako celek má za sebou více než pět dekad komentování, interpretace a kritiky – prošlo procesem filosofické „kanonizace“. Sotva odezněla vlna ohlasu u evropských myslitelů (J. Derrida, J.-L. Marion, B. Casper, C. Chalierová ad.), byl Lévinas objeven pro angloamerické publikum, takže jej judaista Michael Wyschogrod může v roce 2000 označit bez nadsázky za „filosofa pro příští století“.¹⁷ Zejména kolem přelomu tisíciletí se objevily desítky až stovky nových prací, které se snaží principy Lévinasovy filosofie aplikovat do podmínek konkrétních vědeckých disciplín – filosofie náboženství, práva, politologie, psychologie, sociálních či genderových studií atd. Tyto pokusy, které postupují vždy strukturálně-komparativní metodou, opomíjejí však většinou to nejpodstatnější: Lévinasovo myšlení jakožto celek, jež v intenci směřuje ještě *před* tuto speciálně-vědní diferenciaci, *před* rozlišení mezi „vědou“ a „náboženstvím“, dokonce *před* zápletku „myšlení“ vůbec. Lévinasovým primárním cílem není položit normativní základy vědeckosti a diskurzivity, ale reflektovat samy podmínky a možnosti našeho „vědeckého“ a „objektivujícího“ přístupu ke světu.

Lévinasův písemný projev je povýtce osobitý. Svou hutností, literární plasticitou a jen velice omezeným smyslem pro systematický výklad nezřídka odradí prvočtenáře

¹⁶ Pierre BOURETZ. *Svědkové budoucího času*. Sv. 3. L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas. Praha : OIKOYMENH, 2009.

¹⁷ Tamara C. ESKENAZI, Gary A. PHILLIPS, David JOBLING (eds.). *Levinas and Biblical Studies*. Atlanta : Society for Biblical Literature, 2003. s. 2.

natolik, že raději sáhnou hned po sekundárních pramenech. Je však hodno povšimnutí, že přes absenci přísně logického řádu nepůsobí Lévinasovy spisy roztržštěným dojmem, ale vyznačují se naopak zvláštní sevřeností a kompaktností. Nemůžeme právě v tom hledat klíč k našemu porozumění? Výstižně to vyjadřuje Jolana Poláková: „Jeho dílo, vyslovované během několika desetiletí, je takřka ulito z jednoho kusu. Jako by bylo hotové už v jakémsi jiném čase – dávno předtím, než se je podařilo v potu tváře vdechnout do nepoddajné matérie lidského myšlení a slov.“¹⁸ Není právě toto fenomenální popis *inspirovanosti* samé? A nechápeme konečně tolik diskutovaný pojem inspirovanosti mylně, pokud se jej snažíme vyložit jako „vlastnost textu“ či „stav autora“? Neodkazuje spíš ke zralému typu *recepce*, která by se ujala vždy přítomné skryté výzvy díla, aby bylo uchopeno vcelku a neredukovaně? Tato interpretace může být pro nás návodná. Odhaluje totiž, že pod racionální analýzou, která vždy hledá formálně-logické struktury a chyby jako „mezery“ v těchto strukturách, se nabízí nevyslovená možnost *vdechnutí*: bytostného převzetí ve smyslu „učinit něco svým životem“, „pro-žít“. Tato možnost přitom není škrtnutím intelektualismu, ale je pravděpodobně přímo živnou půdou, která napájí pohyb ducha. *Inspirovanost nevolá po „myšlení“, ale je touhou po transformaci člověka skrze uznání nároku řádu, který se v ní dere na povrch.* Je hlasem, jehož naléhavost je natolik silná, nakolik se mu posluchač otevírá. *Pirkej avot* přirovnávají inspirovaná slova k řečavým uhlíkům: „(...) uhlík se fouknutím rozhoří a síla plamene, který takto ožívá, závisí na hloubce interpretova dechu.“¹⁹

Předkládaná disertační práce není komprehensivním „úvodem do Lévinase“, průřezem jeho tezí a pojmů,²⁰ ani aplikací Lévinasových myšlenkových schémat do prostředí speciálních věd. Snaží se naopak navázat na to, co je v Lévinasově myšlení „univerzálně lidského“ a co může podstatně promluvit do naší situace.²¹ Že byl Bůh jako

¹⁸ Jolana POLÁKOVÁ. Vývoj etiky a Emmanuel Lévinas. In *Teologické texty 0862-6944*, r. 5, č. 3 (1994). s. 84–85, zde s. 84.

¹⁹ Emmanuel LÉVINAS. Židovský způsob výkladu písma. In Emmanuel LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH, 2009. s. 48-63, zde s. 57, pozn. 7.

²⁰ Za relevantní systematický výklad Lévinasova díla na průřezu považujeme např. vynikající českou studii Tomáše Tatranského, která nás zaujala jak svou utřídností, tak kritickým odstupem. Viz Tomáš TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. Svitavy : Trinitas, 2004.

²¹ V tomto smyslu je nám blízké pojetí Jolany Polákové, která se Lévinasovým myšlením celoživotně zabývá

pojem odsunut za obzor veřejného mínění, jistě trápí duchovní a teology, kteří sekularizaci společnosti měří snižující se návštěvností svých kostelů a modliteben. Tento „tichý odsun“ trápí možná i filosofové, kteří jej pocítují jako konec bytostných tázání. Především a nejvíce však postihuje ty, kteří si jej vůbec neuvědomují, nebo si jeho absenci nepřipouštějí. Situace, ve které jsme se dobrovolně nechali oloupat o to, co tvořilo po více než dvě tisíciletí substrát evropské tradice a umožňovalo její rozvoj a rozkvět, nedovoluje již budování intelektuálních elit jako uzavřených enkláv: týká se nás všech, nikoho nevynechává, je v pravém slova smyslu *totalitou*. A právě v tom se týká také *člověka* jako takového a vytváří jeho budoucí pojem. Naše zkoumání by mělo nejen naznačit cesty a způsoby, kterými lze dnes o člověku autenticky *hovořit*, ale v tomto horizontu také předznamenává možnost takového pojetí Dobra a Spravedlnosti, které vede k etickému jednání ležícího vně totalitního diskursu.

Předkládaná práce si klade za cíl sledovat Lévinasovu tematizaci člověka, která se odehrává vlastně jako „reverzní teologie“ – obrácení směru otázky po Bohu. Z teologického hlediska je široce interdisciplinární: vyzývá nás k revizi koncepcí, které až dosud užívala teologie jako svůj speciálně-vědní pojmový aparát, sleduje potenciál Lévinasova myšlení oplodnit teologii koncepcemi, jež mohou inspirovat jak metodiku a pojmosloví systematické teologie, tak také hermeneutiku biblického textu. Ve své snaze autenticky vypovídat o Bohu a člověku též přesahuje do teologie pastorální, zejména homiletiky a *Seelsorge*.

Rozčarování z dějinného vývoje, který „logicky uspořádaný“ a „demytizovaný“ svět 19. století přivedl na pokraj první (a posléze i druhé) světové války, vedlo v teologii k hluboké reflexi na slovník, jímž až do té doby popisovala Boží existenci a transcendentálie vůbec. Bůh jako *totaliter aliter* Karla Bartha, Tillichův pojem Boha jakožto *hlubiny* či personalistický princip Emila Brunnera jsou formulovány již ve zcela novém ovzduší, v němž optimismus liberální teologie prudce střídá hluboké vědomí lidské nedostatečnosti a nesouměřitelnosti s řádem transcendence. Snahou těchto myslitelů je

v rámci rozvíjení své koncepce *filosofie dialogu*. Neredukuje filosofii na „myšlení“, ale chápe ji jako „program života“, odehrávající se v responzorní odpovědnosti. Viz např. Jolana POLÁKOVÁ. *Bůh v dialogu : K hledání živého základu filosofické teologie*. Praha : Zvon, 2001.

především transcenci *uchovat jakožto transcendentní*, byť se výrazovými prostředky a konkrétním vypracováním navzájem velice různí. Můžeme říci, že podobný otřes zažívá židovské myšlení v době po holocaustu. Mesiášská útěcha z dějin se nedostavuje, naopak. Bůh je rozpoznán jako slabý a křehký, trpící, lidským letopisům cizí anebo v nich jednajícím způsobem člověkem nepostižitelným.²² Touha zvrátit neblahou zkušenost a otočit dějiny ve vlastní prospěch, *ovládat* dějiny – to je definice moderního sionismu. Myslitelé jako Lévinas jsou však vedeni přesvědčením, jež je, jak se alespoň domníváme, k těmto snahám právě opačné. Tíživost dějin jako by byla impulsem k otevření se etice, prohloubení naší štědrosti a pohostinnosti, pronikání a prostupování světa duchem sebeobětování.²³ Dějinné utrpení není v tomto smyslu „Boží zkouškou“ uloženou člověku, ale reálně předloženou možností: přemoci nelidské lidským, tyranii láskou, totalitu světa

²² Koncepce *slabého Boha* či *teologie slabých* (v návaznosti na 1K 1,29 a Lutherovu teologii kříže) viz např. John D. CAPUTO. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington : Indiana University Press, 2006. V této teologii jde však evidentně o něco více než o pouhé vyjádření pocitu skandalizace jako odpovědi na hrůzy moderní válečné mašinerie, konfrontované s neproblematickou jistotou středověké teodiceje. Zdá se spíše, že jde o legitimní rozvinutí motivů, které leží na pozadí některých starozákonních textů. Jiří Beneš ve svém výkladu knihy Jób upozorňuje na původní hebrejské znění verše „Já ho milostivě přijmu (...)“ (Jb 42,8), které zní doslova „Já nesu jeho obličej (...)“, a dovozuje, že „přestože je vyprávění zdánlivě o člověku, který se jmenuje Jób, mluví se zde ve skutečnosti celou dobu o Bohu“. Jób je tedy nejen prototypem trpícího člověka, ale též trpícího Boha. „Bůh nebyl na nebesích, odkud by koukal na Jóbovo utrpení. Byl stále od začátku v Jóbovi, neboť nesl jeho obličej.“ Vrcholným výrazem „slabého Boha“ je pak jeho ponížení a utrpení v Ježíši Kristu. Viz Jiří BENEŠ. *Nevystižitelný Bůh : Rozhovory nad Biblií*. Praha : Vyšehrad , 2010. s. 106-107.

Lévinas připomíná v této souvislosti známý kontroverzní závěr 91. žalmu, kde se role žalmisty a Hospodina jakoby proměňují: „Až mě bude volat, odpovím mu, v soužení s ním budu, ubráním ho (...)“ (Ž 91,15). „V našem utrpení s námi trpí také Bůh (...) Bůh je tím, kdo trpí naším utrpením nejvíce.“ Emmanuel LÉVINAS. *Altérité et transcendance*. Paříž : Fata Morgana, 2010. s. 182.

Walter Brueggemann v Tenaku rozlišuje materiál klíčového svědectví (Bůh silný, vítězí, svatý, milosrdný a explicitně zasahující v dějinách) a materiál protisvědectví (Bůh skrytý, mlčící, absentující), přičemž oba tyto mody tvoří legitimní součást víry Izraele. Modus protisvědectví přitom nastupuje vždy tam, kde se zpráva hlavního svědectví rozchází s žitou zkušeností a víra v Hospodina se vlivem vnějších okolností dostává do krize, či prochází zkouškou. Tato nosná myšlenka prochází celou jeho pozdní prací BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament : Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press, 2012. 777 s.

²³ „Že vztah k božskému prochází vztahem k lidem a souvisí se sociální spravedlností – v tom spočívá celý duch židovské Bible. Mojžíš a proroci se nezabývají otázkou po nesmrtnosti duše, ale starají se o chudého, vdovu, sirotka, cizince. Vztah k druhému člověku, ve kterém se završuje kontakt s božským, není žádným druhem *duchovního přátelství*, ale manifestuje se, ověřuje se a naplňuje se v ekonomii rovnosti, za níž je každý člověk plně odpovědný. „Proč vás Bůh, který je Bohem chudých, nenakrmí chudé?“ ptá se jeden Říman rabiho Akivy. „Abychom mohli uniknout zatracení,“ odpovídá Akiva.“ Máme za to, že v této krátké citaci je výstižně shrnuta Lévinasova celoživotní pozice. Emmanuel LÉVINAS. *Difficile liberté*. Paříž : Albin Michel, 2010. s. 40.

eschatologií naděje, břemeno dějin životem v přítomnosti *hic et nunc*, který předznamenává čistou a otevřenou budoucnost. Věříme, že právě dnešní doba by si zasloužila, abychom tento hlas začali brát skutečně vážně. Byla by jistě škoda, abychom tak učinili – jako již v tolika dějinných okamžicích v minulosti – až ve chvíli, kdy nám již jiná možnost nezbude.

1.2 Nutnost obnovy tázání po člověku

Dvacáté století jako dějinná epocha vynesla na světlo nahou skutečnost – člověk se intelektuálně i morálně oddělil od sil, kterými disponuje. Intelektuálně, protože již těmto silám nerozumí. Morálně, neboť nedohlíží ani zlomkem plnou šíří jejich důsledků, není na ně takříkajíc připraven a reflexe zpětného pohledu, jak se o ni snažily staré filosofické školy, již pro vysokou akceleraci planetárních procesů téměř není možná. A tak zatímco převratné vědecko-technické objevy na mikrokosmické i makrokosmické úrovni stačily doslova otočit celým univerzem, náš průměrný antropologický obzor, či – chceme-li – „světonázor“, pohled na člověka a jeho postavení v rámci světového řádu, náš pohled na *sebe sama*, jako by zůstal zmražen kdesi hluboko ve století devatenáctém, s veškerým jeho materializujícím konzervatismem a – což je možná ještě horší – nepochopitelnou namyšleností právě na tento konzervatismus. Slovy francouzského vědce a novináře: „Jsme svoji vlastní pradědečkové. Díváme se, jak rakety stoupají k nebesům, jak se země chvěje tisícerým novým zářením, a žmouláme přitom lulku Thomase Graindorge. Naše literatura, naše filosofické debaty, naše ideologické konflikty, náš postoj vůči skutečnosti, to vše stojí za dveřmi, které se právě rozletěly.“²⁴

Mezi silami, které člověk používá (nikoli kterým vládne!), a vnitřními hodnotami, které orientují jeho jednání a utvářejí společenský prostor, zeje hluboká propast. Parálýza, kterou tento stav přináší, se dnes snad nejvýmluvněji ukazuje na stavu těch badatelských oborů, které mají tento prostor popisovat – na *společenských vědách*. Tam, kde vše volá po integraci a spolupráci, vznikají stále nové a nové speciálně-vědní disciplíny. Jako by jim

²⁴ Jacques BERGIER, Louis PAUWELS. *Jitro kouzelníků*. Praha : Svoboda, 1990. s. 37.

však docházel dech, jistá dávka tvůrčí fantazie, schopnost zacílit na jádro věci a říci něco podstatného. Jejich hlavní předmět – člověk – se ztrácí ze zřetele. Starý svět každý den tisíckrát umírá, aby se opět zrodil jako nový, zatímco sociologové a psychologové stále přetřásají nesčetněkrát ohmatané teorie – zcela slepí k faktu, že *člověk, kterého tyto teorie měly definovat, již dávno neexistuje*. Společenské vědy tak stíhá příslovečný osud Lotovy ženy.

Avšak také filosofie a teologie, považované za svého druhu meta-vědy, neboť mají možnost fundamentálně promlouvat do „lidské situace“, jako by se dnes lekaly velkého a tak důležitého úkolu, vzdávají se své legitimní možnosti profetie a mají tendenci vše nivelizovat postojem *nil sub sole novum*, který slouží jako zdánlivě duchaplná výmluva, maskující ve skutečnosti jen trestuhodnou neschopnost orientace v novém prostoru. Nejenže nás *neučí* novému pohledu na svět, ale namísto pochopení a přijetí toho, co tento pohled přináší, se nám navíc snaží podsunout, že vše nové je zároveň jaksi *nemorální*. Pokrok a vývoj jsou pro ně synonymy zvrhlosti a úpadku,²⁵ nebo přinejmenším jisté marnivosti, neslučující se s obecnou morálkou, která velí všem slepým a hluchým bez odporu přijmout vždy již hotový model skutečnosti, jak jej vypracovala ta která státní, společenská či náboženská instituce. Nepřijetí modelu je pak hodnoceno jako anomální, jeho nositeli minimálně chybí pokora k přijetí „tradice“. Je to prý akt povýšené vychloubanosti.

Není zcela neoprávněné se domnívat, že zdvižený varovný ukazovák, namířený proti všemu a všem, kdo tento vždy již hotový model hrozí zpochybnit

²⁵ Jak ukazuje Eliade, život archaického člověka je tvořen periodickou regenerací času prostřednictvím věčného návratu k počátku dějin – *zlatému věku*. Právě počátek jako prýštivý pramen napájí veškeré jeho bytí a zajišťuje jeho ontologickou signifikaci, vůči níž jsou všechny okamžiky jen jakýmsi upadlým modelem existence – dokud nedojde k její reaktualizaci. Viz např. Mircea ELIADE. *Mýtus o věčném návratu : (Archetypy a opakování)*. Praha : OIKOYMENH, 1993. Řecká filosofie, kterou interpretujeme jako překonání mýtu, tuto představu však do jisté míry uchovává: svět je pouhým odleskem dokonalých idejí (Platón), je tvořen (u)padajícími atomy (Démokritos), nebo „mnohými jsoucný“ (*ta polla*) oproti „jednomu bytí“ (*to hen*), které je dokonalé atd. (Parmenidés). Evropské myšlení jako by dostalo do vínku tuto fundamentální negaci časového, ideje pohybu, vývoje, dynamiky (Bergson, Tresmontant aj.). Jsme uvyklí vidět krajní body, nikoli však úsečku, která je spojuje. Vývoj a nové, které přináší, je v důsledku toho kvalifikován jako něco *nemorálního*. Právě tento mechanismus leží zřejmě v základu toho, co Lévinas nazývá „pohanské zákoutí naší západní duše“. Emmanuel LÉVINAS. Heidegger, Gagarin a my. In Emmanuel LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH, 2009. s. 141.

nebo problematizovat, vyjadřuje pouze strach ze ztráty mocenského postavení, který přichází často zaobalen do hesla jako je toto: *obrana tradičních hodnot*. Je nanejvýše alarmující, že i přes nesčetné takové *obrany*, jimiž se – ať již výslovně, programově, anebo mlčky – zaštiťují veškeré organizace a instituce politickými stranami počínaje a církvemi konče, se naše „tradiční hodnoty“ vytrácejí až na samu hranici úplného vymizení. Že bychom potřebovali více *obránců*? Anebo jsme se jen minuli cílem a nepochopili, v čem spočívají skutečné hodnoty, pilíře, na nichž je vybudován vesmír, hodnoty, které ke své existenci nepotřebují výmluvnost lidské apologie, hodnoty, které nezničí rozeklaný jazyk účelové propagandy, ani výheň atomové války? Neboť Boží království se v každé vteřině ohlašuje v pozemském světě, prosazuje se vlastními prostředky a vlastní vahou, a velmi málo či dokonce možná vůbec přitom nedbá na naše konvence, představy, názory, naše „filosofie“ a „teologie“, neboli naše naivní modely kosmu, připomínající dětské hračky.²⁶

Skutečné hodnoty hrdinných obránců jistě nepotřebují. *Možná totiž* – nakolik máme odvahu si to připustit – *nestojí ani o člověka jako o svého němého a „trpného aktéra“*. To, co zde mizí závrtným tempem, nejsou zřejmě hodnoty, ale jejich iluze. Rétorika *obrany tradičních hodnot* je tak zřejmě nebezpečnější než technologie a globalizace, které tyto hodnoty údajně ničí, neboť nás odvádí od nejpodstatnějšího úkolu: odkrýt a transformovat naše prožívání lidství, či – obrazně řečeno – *dorůst možností, jež lidství nabízí*. Emmanuel Lévinas tento úkol popisuje heslem *dire l'humain de l'homme* – „řici to lidské v člověku“. Nebo ještě přesněji s videm nedokonavým – „říkat to lidské“, neboť tím není myšlena výzva pro náš intelekt, ale pro každodenní „vyjadřování lidského“, konání

²⁶ Příkaz „nezobrazíš si Boha zpodoběním něčeho“ (Ex 20,4) tak spíš než na zobrazování např. v umění poukazuje na nebezpečnost jakýchkoli lidských představ spjatých s božstvím. Jsme v pokušení nechat se svést imaginací, rozumem, ale především logikou, která ve všem hledá osobní prospěch a slouží jen svému egoismu. Božské se pak stává sérií karikatur, které tak trefně koloruje Xenofanés. To, co je v buddhismu učebnicově kvalifikováno jako non-theismus, je ve skutečnosti úpěnlivou snahou vystříhat se jakýchkoli hotových představ o božském. Jan Heller připomíná: „Zobrazený Bůh je poznaný, uchopený a tím ovlivnitelný, manipulovatelný bůh. Pomocí obrazu lze mít nad zobrazeným moc.“ A dále vykládá v tom smyslu – což se nám jeví v lévinasovských intencích ještě výmluvnější – že člověk nemá zobrazovat Boha prostřednictvím umělého zpodobění, nýbrž celým svým životem, a že tedy druhé přikázání *Dekalogu* je třeba intepretovat v souvislosti s Gn 1,27 a Ko 1,15. „Kristus nezobrazuje Boha tím, jak vypadá, nýbrž tím, jak jedná. A zve nás, abychom i my zobrazovali Boha rázem svého jednání a způsobem svého života, a tak se stávali v Kristu tím, k čemu jsme určeni od počátku, stvořením k Božímu obrazu (...).“ Jan HELLER. *Hlubinné vrtý : Rozbory biblických statí a pojmů*. Praha : Kalich, 2008. s. 201-202.

lidského, které je synonymem etického. Lákavý příslib zachování tepla domácího krbu je demagogií, jež přitaká jen naší pohodlnosti a strachu o zítřek. Falešná vidina možnosti zastavit prchavost samu nám zabraňuje vidět, že z „tradičních hodnot“ podržujeme již pouze jejich vnější formy.²⁷ Sevření je zpravidla tím křečovitější, čím hlubší je němá agónie z matně tušeného minutí se cílem, která se vrací jako živý sen přetrhávající pouhé „snění“, jako fantaskní představa pod prahem přediva vědomých souvislostí jsoucího, jako tajemná poslední slova umírajícího, že „všechno je jinak“. Lidský život se láme právě na zkušenosti zhroucení iluzí, individuálních i kolektivních sebeklamů. Schopnost tyto idoly opustit, tedy změnit svůj úzký a zatvrzelý pohled, je podstatou nikoli ještě štěstí, ale holého přežití. Lpění na „vyprázdněných“ hodnotách, skořápkách bez vnitřku, je počátkem utrpení jedince a zkázy civilizací.²⁸

Vědecko-technickou revoluci, o níž se říká, že ji člověk sice započal, ale že se již udržuje v chodu sama a hrozí, že dokonce pohltní svého strůjce, by bylo ovšem pošetilé vinit ze situace, v níž se současné lidství ocitlo. Může být nositelem viny něco, co je ze své

²⁷ K tomuto bodu je stále užitečný Nietzsche. Musíme mu však rozumět ve správném světle. V zrcátku zpětného pohledu se nám totiž dnes více než kdy jindy ukazuje, že „smrt Boha“, která tak vydělala teology, je jen smrtí takového „boha“, ke kterému se vztahovala onto-theo-logie. Týká se tedy spíš rozpadu tradičního vidění světa. V souvislosti s dalším historickým vývojem můžeme vidět, že Nietzsche především sehrál roli geniálního diagnostika. Jakmile jednou došlo k rozpadu celistvého pohledu na svět, jednotlivé aspekty a prvky ztrácejí vně tohoto systému smysl. Je třeba atrofované větve oříznout, aby nebránily dalšímu vývoji.

²⁸ Lévinas užívá v tomto smyslu známé metafory Odyssea a Abrahama. Odysseus hájí se zbraní v ruce svou ženu a své panství, svou svrchovanou pozici mezi jinými, svou výjimečnost, svůj egoismus. Jeho hrdinství spočívá v tom, že vítězí v dramatu vrtkavé štěstěny, v *bytí*, a to, co se jevílo jako nepřízeň osudu, dokáže vlastním přičiněním vychýlit opět do kladných znamének životní amplitudy. Dnes již podobný heroismus není žádoucí; není ani možný. Lévinasovská etika velí být Abrahamem, poutníkem bez světských vazeb: k půdě („exteritoriálně“), k rodině, dokonce i k sobě samému, k důležitosti vlastního života a vlastního *bytí*. Abraham je poslušen pouze Božího slova. Smysl abrahamovské existence je opačný ke směru Odysseových dobrodružství. Nehledí na návrat domů a restauraci starých pořádků a poměrů, avšak vyhlíží *Jiné*. V tomto duchu lze rozumět i radikálnosti některých požadavků Kristovy etiky. Tvrdit, že pointa tvrdosti zákona spočívá v tom, že byl zamýšlen jako *apriori* nenaplnitelný, abychom tak častěji museli ohýbat hřbet před abstraktní milostí, je možná vposled pravdivá, avšak nepatřičně zkratkovitá. Zcela vypouští onen lidský zázrak možnosti *metanoiein*, vlastně jediný zázrak, na kterém záleží, zázrak *par excellence*. Verš Lk 14,26 (Mt 10,37), který se tak často klade proti verši Ex 20,12 (Dt 5,16), je zářným příkladem, že Ježíš usiluje nikoli o naši bez-hříšnost, ale právě o iniciaci *změny smýšlení*. Nejde samozřejmě o osobní „nenávisť“ k rodičům, ale spíš k světu a systému hodnot, který reprezentují a který je třeba radikálně opustit. Zní to možná zvláště, pokud vezmeme v potaz dnešní podobu judaismu jakožto ostře tradičního náboženství, avšak i mnohé texty *Tenaku* dosvědčují i zcela opačnou tendenci systematické subverze každého hotového názoru, rozleptávání tradičního legalismu, ať jej nazýváme „farizejstvím“ nebo „deuteronomismem“. Nejde o to, že by neobsahovaly svůj díl pravdy, ale pravda není statická, „děje se“ a každá generace je vždy novým zápasem o její uchopení, *zjevení*. V tom spočívá, domníváme se, vlastní jádro mesiášské naděje.

podstaty ne-osobní – živel, který nedbá žádných myslitelných omezení a není nadán vlastním „rozumem“? Nemůžeme vnímat toto obecné zrychlení planetárních procesů jako zkušenost srovnatelnou se zkušeností války, ve které hoří „drapérie iluzí“,²⁹ domnělých hodnot a falešných model, jako očistný oheň, který jen pálí to, co máme opustit? „Technika je nebezpečná. Neohrožuje jen identitu lidí. Hrozí roztříštit celou planetu,“ píše Lévinas, avšak také dodává: „Odpůrci industriální společnosti jsou však povětšinou reakcionáři. Zapomínají na velké naděje naší doby či je přímo nenávidí. *Nikdy totiž nebyla v lidských duších tak silná víra v osvobození člověka.*“ Tato víra, dodává, „spadá v jedno s otřesem usedlých civilizací, s rozpadem nánosů minulosti, s vyblednutím lokálních koloritů, s trhlinami, které začínají vrásnit všechny ty překážející a těžkopádné věci, jimiž se zaštiťují lidské partikularismy. Pouze zaostalost se jich může domáhat jako vlastního *raison d'être* a v jejich jménu bojovat o své místo v moderním světě. Technický rozvoj není příčinou, nýbrž naopak důsledkem toho, že lidská podstata ze sebe s úlevou shazuje svou noční tíhu.“³⁰

Neudržitelným tempem narůstající rozpor mezi vnějškem, skutečnou situací člověka ve světě, a vnitřkem, jeho povědomím o této situaci – to je čerstvé téma dneška, ale především zítřka. Řekli jsme, že tento rozpor má svou rovinnou intelektuální a morální. Můžeme si však nadále dopřávat luxus rozlišovat mezi *vědomím* a *svědomím*? Tento vztah byl v minulosti nejčastěji popisován pojmem odpovědnosti. Chybí odpovědnost, glosují každý den noviny, když se vynořují nové a nové kauzy, odhalující zločinné jednání veřejně činných osob. Mají pravdu, avšak nikde se již nedočteme, jak bychom měli této odpovědnosti opět nabýt. Přitom však, vlivem zdokonalování kolonizace času prostřednictvím relativního zkracování či úplného anulování vzdáleností, má absentující odpovědnost stále katastrofálnější následky. Na počátku teoretických úvah o přínosech globalizace byla myšlenka, že vystavením na veřejnou agoru se problémy naší *oikodomie* rozplynou ve světle vyšších a důležitějších cílů, čímž se zároveň jaksi automaticky vyřeší. Nestalo se tak; zatím se však podařilo promítnout vlastní malichernost do světových

²⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno : Esej o exterioritě*. Praha : OIKOYMENH, 1997. s. 9.

³⁰ LÉVINAS. Heidegger, Gagarin a my. s. 145.

měřítetek, takže se k nám nyní vrací jako bumerang přes zvětšovací sklo. Vědecko-technický vývoj meze naší odpovědnosti – schopnosti od-povídat – předebral. Nyní předhání i naši příčetnost. Problém „chybějící odpovědnosti“ je tedy třeba zřejmě interpretovat s tím obsahem, že člověk spíše jaksi *nedorostl* světa, který obývá, sil, se kterými nakládá, situacím, s nimiž se setkává, a že prakticky všechn svůj elán spotřebovává na „věci odtažené“. Zdá se, že úděl člověkosloví je tak i na budoucí časy nerozlučně spjat s věčnou výzvou *gnothi seautón*, která musí předcházet každému vývoji ducha a na kterou se západní myšlení rozpomíná pokaždé, když dospěje do krize. Rozpomíná se však nerado a těžkopádně, což značí, že její váhu jsme ještě nevzali doopravdy na vědomí. Krize evropského myšlení je, obrazně řečeno, možná od samého počátku založena v tomto povýšeném a pohrdlivém opovržení „delfskou věštírou“.

Nelze nechat bez povšimnutí, že myslitelé se stávají opravdovými velikány vždy právě do té míry, nakolik jsou schopni obrátit svůj pohled na člověka a jeho záležitosti a nakolik své poznatky dokážou přiblížit člověku, pro člověka a jeho budoucnost. Robert Oppenheimer například píše: „V minulosti nám unikla řada vědních oborů. Jedním z nich je studium duševna. Myslím, že studiem duševna se zrodí ne jedna, ale celá řada nových věd. Pokud s tyto vědy nezrodí, nemůžeme prohlašovat, že žijeme plně doopravdy vědecky.“³¹ Je nabíledni, že se za jeho slovy skrývá pevné přesvědčení o určité *korelaci* mezi „světem venku“ a „světem uvnitř“. Každý vědecký objev posouvá paradigma našeho vnímání světa, čímž mění i nás samé. Jan Patočka mnohokrát zdůrazňuje, že společenské vědy nepostoupí ve svém bádání ani o píd', nebudou-li vycházet od zkoumání člověka. „Vlastní problém vzniká v duchovních disciplínách tím, že pronikáme k jisté stránce sebe sama, která v jistém smyslu nám jasná je a v jistém smyslu nám jasná není“. A proto také „pro takřka všechny společenské vědy je tím bodem, kdy se stávají skutečnými vědami, toto proniknutí sebeiluzemi, sebezákryty, našimi idoly o sobě“.³² Pokud alespoň maně obhlédneme akademický terén věd o člověku, staneme tváří v tvář skutečnosti, že současný vývoj kráčí směrem právě opačným. Čím dál tím víc se zde prosazuje

³¹ Robert OPPENHEIMER. Cit. In Eduard TOMÁŠ. *Umění klidu myslí*. Praha : Avatar, 1997. s. 8.

³² Jan PATOČKA. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : OIKOYMENH, 1995. s. 71.

kvantifikace výsledků výzkumů po vzoru přírodních věd. Tím se však se samou podstatou tázání po člověku tragicky mýjíme.

1.3 Otázka po člověku jako transpozice otázky po Bohu

Emmanuel Lévinas nabízí na věčnou otázku *gnothi seautón* zcela specifickou odpověď. Téma, které udržuje celoživotní směr jeho filosofování, je otázka adekvátního způsobu danosti Jiného jakožto radikálně, *absolutně* Jiného. Jakým způsobem je nám možno či dáno „myslet“, „cítit“, „prožít“ Jiné *jakožto Jiné*? Jaká vnějšnost je vůči nám skutečně vnější tak, že vnější vždy také zůstává? Pokud transcendence nemá být jen prázdným pojmem, musí její smysl spočívat právě v tom, že je transcendentní, a to trvale a nezrušitelně. „Pokud má transcendence nějaký smysl, nemůže označovat nic jiného než událost bytí (*esse* či *esenci*), v níž bytost přichází k *jinému* (...). Nikoli *být jinak*, nýbrž *jinak-než-být*.“³³ Jinakost Jiného nespočívá v jeho časové nebo prostorové „vzdálenosti“, kterou bychom mohli „překonat“, „přečkat“ či „projít“, v množství zkušenosti či vědění, jež by nám pomohlo zrušit jeho povahu, dokonce ani v zásluhách „ctnostného života“, neboť nevíme, zda nás morálka prostě jen „nevodí za nos“.³⁴ Jiné je cele a dokonale odděleno intervalem transcendence.³⁵ Je patrné, že Lévinas se nejen snaží vyhnout „onto-theologické tradici a jejímu zpředmětňujícímu pojetí Boha jako absolutně dokonalé bytosti“³⁶ ale že radikálním pojetím transcendence uvádí na scénu alternativní způsob myšlení.³⁷

³³ Emmanuel LÉVINAS. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris : Kluwer Academic, 2011. s. 13.

³⁴ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 9.

³⁵ Interval zde neznamená časoprostorovou vzdálenost. Lepší představu zřejmě navozuje užití tohoto pojmu v hudbě – vzdálenost mezi dvěma tóny. Tu sice můžeme graficky znázornit, ale prostorová ve skutečnosti není. Přesto i u hudebního pojetí máme nějakou předběžnou ideu možnosti „přiblížení“, jehož osnova, „plán cesty“, je dána standardním (temperovaným) laděním, vyjádřitelným pomocí matematicko-fyzikálního modelu. O intervalu Boží transcendence víme jedině: střetí jej cherubové s plamennými meči. Cesta není známa. Pokus o podání topografie tohoto prostoru je hlavním tématem židovské mystiky. Ačkoli u Bubera i Lévinase nacházíme četná varování před takovým typem mystiky, který touží po rozpuštění v Bohu, které jako by bylo zrušením transcendence, musíme na tomto místě namítnout, že žádná mystika nemůže transcendenci zrušit, nýbrž ji vždy svrchovaně potvrzuje. Známá otázka Rava Josefa: „Kdo vystoupil tam nahoru, vrátil se odtud a vyprávěl?“ z traktátu *Makot* babylónského talmudu zůstává – velmi příznačně – bez odpovědi.

³⁶ TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 44.

³⁷ Princip tohoto myšlení výstižně formuloval Franz ROSENZWEIG. *Nové myšlení : několik dodatečných*

Ze stejného důvodu se ve svých dílech zpočátku zdráhá užívat slova *Bůh* – až do doby svých pozdních studií z 80. let se téměř výlučně přidržuje opisů jako Jiné (*Autre*), exteriorita (*extériorité*), absolutno (*absolu*), nekonečno (*infini*), stopa (*trace*) či „onakost“ (*illéité*).³⁸ Máme za to, že Lévinas se tímto respektem k Boží *jinakosti* snaží do filosofických kategorií přetlumočit hluboké náboženské přesvědčení, zakotvené v biblické teologii. Má-li *Tenak* napříč všemi spisy nějaký jednotící prvek, pak je to právě pečlivá snaha o uchování Boží transcendence jakožto absolutní svrchovanosti: vyjmutí a oddělení určitého okrsku Boží svatosti (ať jde o osoby, místa, předměty, konkréta či abstrakta) a zamezení jeho kontaminaci „profánním bytím“. Místa, která líčí událost Božího příklonu k člověku a jeho antropomorfní stránku, tuto svrchovanost neruší, ale naopak potvrzují. Příklad ze všech nejzjevnější: *neznáme Boží jméno*. Jiří Beneš tituluje Boha v názvu své knihy přívlastkem „nevystižitelný“.³⁹ Aby naše myšlení bylo lévinasovsky přesné, je nutné toto slovo přestat chápat jako adjektivum a myslet je výlučně jako samostatně stojící substantivum.

Zúročit transcendentnost transcendence pozitivně pro myšlení znamená uchovat ji jako transcendentní, avšak překonat punktuálnost agnosticizmu a otevřít, jakoby uvnitř transcendence samé, prostor pro existujícího. Myslitelé, kteří se vydali tímto směrem, tak docházejí k výpovědím typu: „Bůh je ve zjevení zjevný tím, že se nám zjevil“.⁴⁰ Nalézáme v nich sice zdánlivě málo o Bohu, avšak mnoho o *metodě*. Jde vlastně o fenomenologickou deskripci, která se řídí principem *Sein-lassen*. Nedopouští se na Bohu násilí ve smyslu předběžného rozhodnutí o jeho povaze „tak a tak“, nehledá jeho „definici“, ale „nechává jej být“.⁴¹ Lévinas pro tento postup nachází inspiraci v Husserlových *Karteziánských meditacích*,⁴² zejména v metodě „uzávorkování“ (*einklammern*) generální teze světa.

poznámek k *Hvězdě vykoupení* (1925). Praha : Ježek, 1994. „Zkušenost – ať proniká, jak chce hluboko – objevuje v člověku vždycky jen lidské, ve světě jen světské, v Bohu jen božské. A božské jen v Bohu, světské jen ve světě, lidské jen v člověku.“ s. 12.

³⁸ Lévinasův neologismus utvořený z latinského ukazovacího zájmena *ille* (či francouzského *il*) – on, onen. Viz LÉVINAS. *Autrement qu'être*. s. 28.

³⁹ BENEŠ. *Nevystižitelný Bůh*.

⁴⁰ Tak trefně parafrázuje princip dialektické teologie Karla Bartha Zdeněk KUČERA. *Trojiční teologie : základ teologie ve zjevení*. Brno : Luboš Marek, 2002. s. 22. Obdobně Poláková: „Vstoupit do dialogu s Bohem znamená setkat se s tím, kdo (...) se sám určuje a nechává poznat jako Bůh.“ POLÁKOVÁ. *Bůh v dialogu*. s. 15.

⁴¹ „Snaha o radikální exterioritu, jíž z tohoto důvodu říkáme metafysická, respekt k této metafysické exterioritě, kterou je především třeba ‚nechat být‘ – zakládá pravdu.“ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 16.

⁴² Edmund HUSSERL. *Karteziánské meditace*. Praha : Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993.

Není-li možné se tázat „na Boha“, jehož „existence“ je jakoby „uzávorkována“, tj. nejsme schopni o ní jednoznačně rozhodnout, je třeba vyjít od subjektu, jež se transcendence nějakým způsobem – zatím v nejširším slova smyslu – „(do)týká“. To ovšem v žádném případě neznamená rekurz k liberalistickému pojmu „náboženské zkušenosti“, který představuje navlas stejné ontologické zpředmětnění Boha, avšak tentokrát v imanenci jako obsah vědomí či psychologický jev. Lévinas nás vybízí ke *sledování a popisování apodiktických struktur, jež Jiné jakožto Jiné v subjektu rýsuje*. Konstatování, že Bůh je nekonečně transcendentní, nevede tedy ke skepsi poznání, avšak je uchopeno pozitivně díky tázání, vypůjčenému z fenomenologické metody. Lévinas přitom nesleduje tuto metodu „pro ni samu“, avšak proto, že, jak věří, je přístup „od subjektu“ v jistém smyslu nejautentičtější módem bádání. Husserl otevřeně přiznává inspiraci Descartovou „metodickou skepsí“, jež počíná budovat filosofii a veškerý vědní systém od jediné apodiktické jistoty *ego cogito*. Heidegger se na bytí dotazuje jsoucna, které bytí odemyká – člověka. Koneckonců můžeme dovodit, že starozákonní texty odhalují obdobnou původní strukturu, která je centrována kolem subjektu, tedy posluchače, vyznavače Hospodina. Opět modelový příklad: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, který tě vyvádí ze země egyptské...“⁴³ je sice formálně sebezjevující Boží výrok, toto *sebezjevení* se ovšem odvolává na *vyvedení* či *vyvádění*, které se posluchače přímo a živě dotýká. Smysl se zde děje nad gramatikou: objekt vyvedení se mění v subjekt toho, kdo vyvedení prožil či prožívá. Výrok tak apeluje nikoli na vyznavačovu „znanost“ Hospodina, ale na to, jak Hospodin konkrétně zasahuje do jeho života. Odpovědí na něj nemá být „vědění“ vzniklé syntetickou abstrakcí Boží identity z nějakého obsahu zkušenosti, ale vděčnost, vyznání či díkůvzdání. Subjekt tedy pro Lévinase zůstává místem pevné a jisté evidence, již však není možno žádným způsobem *vlastnit*. Vymyká se drahám rozumu, neboť jeho kategoriální pojmosloví nemůže uchopit něco, co je neuchopitelné. Není v pravém slova smyslu zkušeností, neboť i zkušenost je již jistým módem vlastnění či ovládnutí, kterému se transcendence vzpírá. Evidence Jiného je zcela specifickým typem nevyplněné a nevyplnitelné evidence, kterou Lévinas fixuje pojmem *metafyzická touha (désir*

⁴³ Ex 20,1.

métaphysique).⁴⁴ Právě proto, že tato evidence nemůže být nikdy kompletní, realizuje se, jak uvidíme dále, jako etické jednání.

Smyslem transcendence je její transcendentnost. Aby tato výpověď přestala být jen prázdnou a odtažitou řečnickou figurou, je třeba ji patřičně vyložit. Bylo by zcela mylné domnívat se, a to je především třeba zdůraznit, že by si snad mohla činit jakýkoli nárok na rozřešení dávného teologicko-filosofického sporu, zda je Bůh vůči světu pouhým „hodinářem“, anebo zda zasahuje do chodu světa a činně působí v lidských dějinách. Taktéž ji nemůžeme chápat jako vyslovení se k otázce Boho-lidské synergie, ani k problému teodiceje. Bůh jakožto nekonečno, *ejn sof*, tyto otázky činí v podstatě nezajímavými; staví je stranou přestoupením do jiného řádu zjevování. Sama transcendentnost transcendence ve své neuchopitelnosti nese totiž zcela jinou jedinečnou zprávu pro člověka, jíž je *právě její neuchopitelnost*. Pouze „nevystižitelný“, neviditelný Bůh, Bůh absolutně Jiný, se může paradoxně stát oním příslovečným bodem, o němž hovořil Archimédes, a má moc polarizovat lidský život tak, že vdechuje našemu bytí na světě zcela specifickou náplň, průběh a tvar: Bůh dává lidskému bytí *tvář*. *Nežijeme nahodile, ale naše početí, narození, místo a čas na světě, tělesnost, pokrm, oděv, obydlí, výchova, společenství, ekonomie, plození, smrt – jsou apodikticky tvarovány tak, aby mohly přitakat transcendentnímu jakožto transcendentnímu. Lidský život jako takový je celým svým tvarem již přijetím Boha*. Lévinas by se této formulaci nejspíš zpěchoval (a také ji u něj nikde nenajdeme), neboť se zde nejedná o žádné dokazování inteligence stvořitele z designu jeho výrobků, jak to činí teleologická argumentace. Vztah mezi stvořitelem a stvořeným je u Lévinase založen eticky.⁴⁵ Nepřipouští majetnictví ze strany tvůrce ani stvořeného. Stvořitel za sebou nenechává žádné „podpisy“, pakliže jeho podpisem není život sám. Často skloňovaná slovní spojení jako „hledání Boha“ či „život víry“ dostávají nové konotace. „Život

⁴⁴ „Intence metafyzické touhy (...) touží po tom, co přesahuje všechno, co by ji mohlo naplnit.“ Není prostým chyběním, deficientním modem a není ani nostalgií, steskem po něčem, co jsme kdysi měli a ztratili. „Metafyzická touha netouží po návratu, neboť je touhou po zemi, kde jsme se vůbec nenarodili (...). Touha je absolutní, pokud je toužící bytost smrtelná a ono vytoužené neviditelné.“ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 20.

⁴⁵ „Na transcendenci (...) je pozoruhodné to, že vzdálenost, již vyjadřuje – na rozdíl od všech vzdáleností – vchází do *způsobu existence* vnější bytosti. Její formální charakteristika – být jiná – tvoří její obsah.“ Tamt., s. 21.

ohledávající by nehledal, kdyby již nenalezl," píše Patočka.⁴⁶ „Hledání“ potom snad může být jen výmluvou já, váhajícího před odpovědností. Nebo doménou krasoduchů, kteří místo Boha hledají vlastní dokonalost. Skutečnost si však neřádá velkolepých dekorací a epolet. Žijeme ve světě a žít s Bohem je vlastně světskou záležitostí *par excellence*. Lidská situace je v tomto smyslu primárně ateistická.⁴⁷ Lze se domnívat, že právě v tomto zasazení lidského života do konkrétních pozic vůči transcendenci tkví zřejmě nejpůvodnější Lévinasův náhled a přínos pro teologické bádání – minimálně jako žádoucí korektiv takového spiritualismu, který si rád neprávem připisuje vlastní zásluhy, jež odvíjí od jakéhokoli druhu transcendentního „poznání“.

Pokud transcendence jako „vzdálenost“ bytostně „vchází“ do způsobu bytí Já jakožto oddělené bytosti,⁴⁸ znamená to, že otázka po Bohu mění svůj směr a stává se – otázkou po člověku. Obdobný myšlenkový postup můžeme nalézt i u Arendtové, která shodně s Augustinem tvrdí, že otázka po člověku má smysl pouze tehdy, pokud je položena vůči řádu transcendence. Augustin rozlišuje dva typy otázky po člověku: *tu, quis es*, jíž člověk pokládá sám sobě a také si může sám odpovědět, a *quid ergo sum*, jíž se člověk obrací na Boha, aby mu vyjevil jeho podstatu ve smyslu *quae natura sum*, kdo vlastně jsem? Odpověď na první otázku je neuspokojivá, neboť naráží jen na věčnou tautologii. Člověk pravděpodobně nechce znát to, co o sobě jakožto člověk již ví, ale to, co je o jeho podstatě „u Boha“ ve smyslu výroku v Gn 1,27. Arendtová proto dochází k závěru, že „otázka po podstatě člověka není ani o vlas méně teologická než otázka po Boží podstatě, neboť ani jedna ani druhá nemůže být rozřešena v jiném řádu, než v řádu Božího zjevení“.⁴⁹ Otázka po člověku je teologicky stejně původní jako otázka po Bohu. Je – dalo by se říci – její nutnou metodickou transpozicí. Také u Lévinase tento „antropologický

⁴⁶ Jan PATOČKA. Co je existence?. *Přirozený svět a pohyb lidské existence*. Sv. 1. Praha : [Archivní soubor], 1980. s. 15.

⁴⁷ Atheismus Lévinas interpretuje jako moment, kdy se v anonymním bytí rodí vůle jako oddělená bytost, subjektivita. Právě toto vykročení z anonymity však zakládá možnost přitakat transcendenci. Atheismus je tudíž nevyhnutelnou etapou plně náboženské existence. K tomuto výkladu hlouběji viz zejm. LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 38-44 a kapitola 4.4 této práce.

⁴⁸ Viz pozn. 41.

⁴⁹ Hannah ARENDTOVÁ. *The Human Condition*. Chicago : University of Chicago Press, 1958. s. 10-11, pozn. 2.

obrat“ vychází z původně teologického tázání. Můžeme tak hovořit – v patřičných uvozovkách – o „antropo-theo-logii“ či teologickém ukotvení otázky po člověku. Když Lévinas hovoří o humanismu, má na mysli právě humanismus, který se v člověku jaksi „rodí“ pouze díky transcendenci, v přítomnosti *Jiného*. O takovém humanismu, který by vsázel na vrozenou lidskost člověka jaksi „ze sebe sama“ a ve kterém by byl člověk tvůrcem svých vlastních hodnot, takže jeho etické jednání by pramenilo z poznání obecné správnosti a prospěšnosti takového jednání, nemá smysl z tohoto hlediska uvažovat. Není náhodou, že po dvou světových válkách došlo mnoho myslitelů k otázce, zda má smysl o něm uvažovat *vůbec*. „Zkoumání člověka vklíněného do planetární civilizace a ekonomie se nemůže omezit na to, co si on sám uvědomuje (...). Odtud odpor k jistému kazatelství, do něhož – navzdory své vědě a někdejší odvážnosti – upadl západní humanismus, když v pozoruhodné dvojznačnosti krásné literatury začal pěstit ‚krásné duše‘ bez nejmenšího vlivu na realitu násilí a vykořisťování. Kdo mluví o tajemství člověka, budí okamžité podezření, že je hlupák a někoho utiskuje.“⁵⁰

Otázka, zda sama deklarace základních lidských práv není ve světě, kde jsou tato práva denně pošlapávána, jen cárem popsaného papíru, je na tomto místě zcela legitimní. Davy jejích apologetů denně bohatnou a získávají popularitu ze zdánlivě velkodušné rétoriky rovnostářství. Avšak ti, kdo dnes o lidských právech hovoří nejhlučněji, budí dojem, že nikdy neviděli druhé trpět. Jinak by totiž okamžitě museli sestoupit z řečnických stupínek a vydat se mezi ně. „Není většího pokrytectví než to, které vymyslelo dobře organizovanou dobročinnost“.⁵¹ Podobně jako se komunismus ve svých počátcích opíral o frazeologii horující naoko ve prospěch chudých a zavržených, jak to ve svém slavném eseji výstižně shrnuje Karel Čapek,⁵² nejsou bohužel dnešní výzvy k „osvobození“ člověka, rovnostářství a nastolení mezilidské korektnosti z valné většiny ničím jiným než snahou utrhnout si svůj podíl na moci. Místo soucitu nás nutí se ptát, která lobby za nimi stojí a kdo z tohoto „osvobození“ bude mít prospěch. Zamlčují totiž skutečnost, že to, co je

⁵⁰ Emmanuel LÉVINAS. Bez identity. In Emmanuel LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH, 2009. s. 114.

⁵¹ Emmanuel LÉVINAS. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha : OIKOYMENH, 1997. s. 80.

⁵² Karel ČAPEK. Proč nejsem komunistou. [online]. Dostupný z [www: http://capek.misto.cz/komunista.html](http://capek.misto.cz/komunista.html) (cit. 4. 2. 2014). Původně vyšlo 4. 12. 1924 v *Přítomnosti*.

v člověku vpravdě a výhradně lidského, nepochází z člověka. Neexistuje nic jako obecné, vrozené důstojenství člověka, jež by vyplývalo z jeho „životního příběhu“, jeho „autenticity“, tím méně z jeho „přirozených práv“, jež by po nás žádala nějaké dodatečné uznání či stvrzení.⁵³ Sama možnost „vystání“ něčeho takového jako je lidství, usebrání k životu, se děje jen v přítomnosti toho, co toto lidství nekonečně převyšuje. Snaží-li se nás někdo přesvědčit o opaku, pak buď nikdy nevyšel za hranice svého obydlí, anebo nám vědomě lže, aby nás podrobil pro vlastní, soukromý cíl. Bída a utrpení nikdy nejsou kolektivní či všeobecné, není to třída ani stav.⁵⁴ Skutečná integrace je možná jen jako péče a láska. Stane-li se jejím hnacím motorem nenávisť, je možné, aby posloužila jakýmkoli účelům – ideou *Übermensch* počínaje a rudým praporem konče. Je-li lidství vázáno naopak na přítomnost transcendence, musíme spolu s Lévinasem konstatovat, že hlouběji, než vůle k moci leží v člověku touha po apologii vlastního života, která tuší, že *skutečná síla a moc spočívá ve vzdání se „vůle k moci“ pro službu druhému* – jak koneckonců vysvítá z každého výroku Ježíšova evangelia. Nad jeho přímočarou jednoduchostí jako by dnes zůstával rozum stát. Není divu, že Nietzsche v něm viděl projev resentimentu. Jenže sama konečnost člověka jako poslední zápleтка života – neznamená snad, že vůle k moci přes všechn hrdinný vzdor a vzmach nakonec pozře sebe samu?

⁵³ K problematice lidských práv jako takových se Lévinas vyjadřuje ve třech drobných zamyšleních *Práva člověka a práva bližního* (1985). Existuje-li něco jako přirozené právo všech lidí, pak musí být dáno přímo v ideji člověka, jak je u Boha. Toto právo není třeba již nijak dodatečně člověkem stvrzovat či prohlašovat. Je *a priori* nezrušitelné, a to i v případě, že je zrovna porušováno. Jako filosof se však Lévinas odmítá spokojit s prostým teologickým konstatováním, že toto právo je otázkou Božího zjevení. Dochází zde nakonec ke krásnému a zároveň pro něj typickému závěru: přirozené právo člověka tkví v jeho jedinečnosti samé. Prvotní hřích Adama se nestává budoucím měřítkem uniformizace člověka jako druhu v jeho hříšnosti, nýbrž každá osoba je novou možností, novým počátkem v bytí. Nekonečnost Stvořitele se manifestuje jako pluralita, nekonečno dovršuje svou nekonečnost v tom, že umožňuje život oddělených a svrchovaných bytostí. Viz Emmanuel LÉVINAS. *Hors sujet*. Paris : Fata Morgana, 1987. s. 159-162.

⁵⁴ „Chudí lidé nejsou třída, nýbrž právě vytřídění, vyřazení a neorganizovaní; ti nebudou nikdy na stupních trůnu, ať na něm sedí kdokoliv. (...) Chudí lidé nejsou masa. Tisíc dělníků může pomoci jednomu dělníkovi v jeho existenčním boji; ale tisíc chudáků nemůže pomoci jednomu chudákovi ani ke kusu chleba. Chudý, hladový, bezradný člověk je naprosto osamělý. Jeho život je historie pro sebe, neslučitelná s jinými; je to individuální případ, neboť je to neštěstí, i když se podobá jiným případům jako ošlapek ošlapku. Převraťte společnost čímkoli navrch; chudí padnou zase ke dnu a nanejvýše k nim přibudou jiní.“ ČAPEK. Proč nejsem komunistou.

1.4 Vlastní vymezení tématu zkoumání

Předkládaná práce se zabývá tematizací člověka v díle Emmanuela Lévinase, která se odehrává právě jako reverzní otázka po Bohu. Člověk a transcendence jsou v tomto zkoumání neoddělitelné pojmy, jejichž vzájemný vztah tvoří hlavní matérii k promyšlení. Lévinasova reflexe tohoto vztahu prochází v průběhu jeho akademicky činného života podstatným vývojem, který je určován zejména živou diskusí s jeho filosofickými současníky. V následujících čtyřech kapitolách budeme analyzovat na hlavní momenty této zápletky, jak se postupně formovala v Lévinasově filosofickém pohledu. Ve druhé kapitole se zaměříme na jedno z nejranějších Lévinasových děl *De l'évasion* (1935), kde již můžeme spatřit náběhy k novému myšlení mimo tradiční ontologické kategorie. Třetí kapitola vychází z analýz existence, provedených ve spisu *De l'existence à l'existant* (1947), kde poprvé figuruje pojem bližního jako jiného, který je jakousi výzvou ke zrušení anonymity bytí. Čtvrtá kapitola sleduje koncepci člověka, vypracovanou v nejslavnější studii *Totalité et infini* (1961), kde Lévinas uvažuje člověka jednak mezi totalitou a nekonečnem, jednak ve světě, v konkrétních souřadnicích všedního života. Poslední kapitola se věnuje Lévinasovu pozdnímu spisku *Éthique comme philosophie première* (1982), kde jsou výstižně shrnuty jeho dosavadní teze a je zde finálně rozpracován motiv obavy o smrt bližního, která má primát před mou vlastní smrtí, z něž vyplývá i primát etiky jakožto první filosofie.

Práce je předkládána na katedře systematické teologie, teologické filosofie a etiky. Otázku po člověku, kterou se zabývá, chápe jako otázku bytostně teologickou. Ačkoli sám Lévinas není teologem a ani se za něj sám nepovažoval, dochází z jiné strany v podstatě k týmž otázkám, které si klade teologie, sdílí společná intelektuální východiska s teology meziválečné a poválečné generace a vyrovnává se se obdobnými hermeneutickými problémy. Jeho dílo, hluboce inspirované židovskou tradicí a hebrejským myšlením, lze označit za teologickou či teologizující filosofii. Věříme, že Lévinasovy filosofické koncepce lze s úspěchem rehabilitovat na poli teologického tázání s mnoha interdisciplinárními přesahy. Předkládaná práce si klade za cíl poukázat na hlavní linie tohoto nového myšlení

a poukázat i na jejich praktické implikace.

Pro teologii může být přínosná zejména metodologie Lévinasova tázání, které se řídí principem *Sein-lassen* a absolutním respektem k jinakosti Jiného, která je pokusem myslet Jiné mimo onto-theo-logické kategorie, dále analýza marginálních a marginalizovaných fenoménů lidské existence, které mohou sloužit jako hermeneutický klíč k existenciálnímu obsahu systematicko-teologických pojmů či k biblické exegezi, a konečně zdůraznění primátu etiky před ontologií, které je podle Lévinase jádrem biblického zjevení.

2. ČLOVĚK JAKO ÚNIK Z BYTÍ

Bylo řečeno, že tvar lidského života je plně určován touhou po nezrušitelné transcenci. Právě vůči ní může teprve vyvstat život jakožto *lidský život, život toho, kdo existuje*. V dalším výkladu je nutné zastavit se u Lévinasova pojetí bytí, nakolik toto téma předznačuje důležité antropologické konsekvence. Lévinasovu filosofickému pohledu se bytí totiž neotevívá svou pozitivní stránkou jakéhosi „dávání“, „štědré hojnosti“, jíž evokuje Heideggerův pojem *es gibt* – nýbrž jakožto *bytí* spadající vždy vjedno s *nebytím*, jako jejich vzájemná hra, dialektika protikladů neboli válka.⁵⁵ Bytí, které zaměstnává evropskou filosofii, je podle Lévinase neosobní masa bez tvaru a směru, *bytí, které nemá tvář*. Je nekonečným kolotáním, v němž se bytí a nebytí střídá a mísí. Lévinas vnímá anonymitu, univerzálnost a věčnou identitu bytí jako určité prostředí, ve kterém člověk žije, protože musí, avšak touží z něj uniknout, neboť se mu v něm vždy děje násilí. Tento motiv představuje ve filosofické tematizaci zásadní obrat: nejde o to, abychom přitakali bytí, pomáhali v jeho realizaci a tak jej naplňovali, získali plnost bytí či vlastní autenticitu, avšak člověčenství se vyznačuje tím, že v tomto bytí vytváří jakési přeryvy, kontingence, jež sice zůstávají v bytí, ale zároveň se z něj vyvazují jako nové počátky nezatížené minulostí. Pojem bytí, který až dosud vládl evropské filosofii, není podle Lévinase *Bytím*, ale vlastně spíš *totalitou*. Toto předznamenání bychom si měli pro další výklad podržet, bude o něm nicméně ještě řeč podrobněji.⁵⁶

Prvotní skici této koncepce můžeme nalézt v Lévinasově rané studii *O úniku* (1935),⁵⁷ publikované v pátém svazku avantgardního periodika *Recherches philosophiques*, který mezi válkami vydával Alexandre Koyré, Jean Wahl a další význačné osobnosti. Právě datace této eseje a myšlenek v ní obsažených představuje pozoruhodný důkaz, že za chápáním bytí jako neosobního prostředí, ve kterém se jedinci vždy děje

⁵⁵ „Že se bytí ukazuje filosofickému myšlení jako válka, není třeba dokazovat temnými zlomky z Hérakleita (...).“ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 9.

⁵⁶ Viz zejm. kapitoly 2.7; 3.1; 4.1.

⁵⁷ Vycházíme ze samostatného kritického vydání Emmanuel LÉVINAS. *De l'évasion : introduit et annoté par Jacques Rolland*. Paříž : Fata morgana, 2011. Česky dosud nevyšlo, pro účely této studie přeložil autor.

násilí, nestojí *a priori* Lévinasova pozdější zkušenost *šoa*. Jde spíš o pokus pojmenovat signály, přicházející z doznívající atmosféry „ztracené generace“ a zároveň v úzkostném očekávání toho, co dějiny teprve chystaly. Význam eseje tkví především v tom, že výstižně popisuje určité ovzduší, které se až později vyjevilo jako epochální změna paradigmatu, a zároveň má nedocenitelnou hodnotu i pro pochopení geneze a postupného precizování Lévinasova myšlení.⁵⁸

Lévinas svou úvahu otevírá následujícím tvrzením: „Vzpouira tradiční filosofie proti ideji bytí pramení z roztržky mezi lidskou svobodou a tvrdým faktem bytí, jenž na ni útočí. Konflikt, z něž tato vzpoura vychází, klade člověka proti světu a nikoli člověka proti sobě samému. Jednoduchost subjektu leží vně zápasů, které jej trhají na kusy a které v nitru člověka staví já proti ne-já, avšak přitom ve skutečnosti neruší jednotu já, které – očištěno od všeho, co v něm není autenticky lidského – je nakonec smířeno se sebou samým, završuje se, uzavírá se a spočívá v sobě samém.“⁵⁹ V tom je vlastně cele charakterizována krása i bída filosofie po konci metafyziky, které jako módní termín vládne všudypřítomný pojem *odcizení*. Člověk se odcizil světu, který obývá; úkolem filosofie je pomoci nalézt mu k němu opět cestu a tím jej zároveň smířit se sebou samým. Rozkol, který byl správně pojmenován, vyžaduje nyní léčbu, již je návrat k původnosti, ke kořenům, *k bytí*. To je rétorika vpravdě heideggerovská, jejíž zvládnuté ozvuky slyšíme dodnes v průměrném a obecném sebe-porozumění: člověk má především *být sám sebou* nebo, jak hezky řekl Jan Werich, *má koukat, aby byl*. Po první světové válce se dostavuje generační nevolnost. Otázka po smyslu bytí již není formulována ve vznešené atmosféře helénských mudrců. Stává se mučivou. Na ni pak odpovídá Heidegger: smysl bytí není nutné nijak hledat, neboť všichni *vždy již jsme* a tedy smysl bytí nějak „vykonáváme“. Stačí tedy upřít pohled reflexe na člověka v jeho každodenních činnostech, očistit jej od úzkosti a starosti, které náš pohled zastírají. Smysl bytí se vyjeví jakoby sám, a my vstoupíme opět

⁵⁸ To, co zde například fixuje pojmy jako *identita* či *soběstačnost* já, později nazývá sférou *Stejného* neboli *totalitou*. Potřeba *úniku*, která zde ještě nese odkaz k „fyzické“ potřebě (*bésoin*), reprizuje později jako Touha (*Désir*). Srov. zejm. LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 19-33.

⁵⁹ LÉVINAS. *De l'évasion*. s. 91.

do autentického, plného bytí.⁶⁰ Lévinasova úvaha je k této rétorice však ostře polemická. Neměla by pro nás být sama naléhavost a aktuální palčivost otázky po smyslu bytí vodítkem k tomu, abychom odpověď hledali v jiném řádu? Může se odpovědí na krizi lidství skutečně stát recept, který radí, jak opět nastolit panství člověka nad světem – být jen tím, že jej necháme, aby se v něm setkal se „sebou samým“?

2.1 Bytí pro sebe a potřeba úniku

Lévinas tvrdí, že krize lidství pramení právě z toho, že se od samého počátku naší civilizace, jak se zrodila v antickém Řecku, podřizuje požadavku *soběstačnosti* (*suffisance*). Ideálem Evropana je svobodný jedinec, který nezávisí pokud možno na nikom a na ničem a nic na světě nemůže narušit jeho identitu – je jakoby bytím pro sebe, které vše, co je mu vnější nebo co je jiné než ono samo, přeměňuje na své vlastnictví, výtěžky či zkušenosti. Lévinas tuto *soběstačnost*, jež se vyznačuje přeměnou jinakosti na identitu čili určité „zvládnání bytí“, odkrývá také jako hlavní rys buržoazně-kapitalistické společnosti: „Toto pojetí já jakožto soběstačného je jednou z hlavních známek buržoazního ducha. (...) Staví si svůj vlastní kult úsilí, iniciativy a objevů, jehož hlavním cílem není ani tak smířit člověka se sebou samým jako spíš zabezpečit si *neznámo* času a věcí. Buržoazie nepřipouští žádnou vnitřní rozpolcenost a styděla by se přiznat nedostatek sebedůvěry, stará se však o realitu a budoucnost, protože ty vždy hrozí narušit nezpochybnitelnou přítomnost, v níž buržoazie uskutečňuje své vlastnictví. Buržoazie je v jádru konzervativní, v tomto konzervatismu se však ohlašuje jistý neklid. Zabývá se veřejnými záležitostmi a vědou, jako by ji měly uchránit před věcmi a nepředvídatelností, již v sobě ukrývají. Její instinkt vlastnit je roven instinktu integrovat, její imperialismus je hledáním bezpečí. (...) Ve svém prozaickém materialismu upřednostňuje jistotu zítřka před požitkem. Dožaduje se přítomných záruk proti budoucnosti, která vždy vnáší neznámé do již vyřešených problémů, z nichž buržoazie žije. Její vlastnictví se stává kapitálem, který nese úrok

⁶⁰ Kdekoli je v této práci řeč o Heideggerovi, máme tím na mysli filosofa na pozicích, které zastával v *Sein und Zeit*. Právě k nim směřuje většinou Lévinasova polemika.

jakožto pojištění proti rizikům. Její budoucnost – takto zkrocena – spadá vjedno s její minulostí.“⁶¹

Ideál soběstačnosti, který se naplňuje jako jeho neustále potvrzovaná identita Já, je tedy možná právě kořenem krize, do které společnost dospěla. Veškeré její hodnoty jsou založeny právě na tomto chápání bytí člověka jakožto absolutní svobody. Můžeme ještě dodat, že z-vládání (a tedy o-vládání) jsoucna se netýká jen hmoty, avšak stává se též prostředkem k ovládnutí času, který je ve své potrojně struktuře neutralizován na petrifikovanou přítomnost. Kapitalismus doslova prohospodařuje vlastní budoucnost, neboť z vnímání času vypouští eschatologii naděje jakožto *neznámé a nepředvídatelné*. Veškerá jeho snaha směřuje k předběžné eliminaci tohoto neznámého a potažmo všeho, co by mohlo ohrozit jeho panství. Evropská filosofie tento ideál zakládá a potvrzuje, a tak setrvává v zajetí neustále se vracející identity: „Západní filosofie ve skutečnosti nedospěla nikam dál. Stavějíc se proti ontologismu, stala se v určité své fázi bojem za lepší bytí, za harmonii mezi námi a světem či za zdokonalení našeho vlastního bytí. Její ideál míru a rovnováhy byl založen v soběstačné bytosti. Faktická nesoběstačnost lidské situace byla vždy uchopena jen jako omezení, aniž by se kdy kladla otázka po skutečném smyslu ‚konečné bytosti‘. Filosofie se tedy zabývala pouze překonáním tohoto omezení jakožto možností setkat se s nekonečným bytím.“⁶² Všude, kde běží o svobodu jakožto uchování identity a soběstačnosti Já, leží v základu taková idea bytí, která v sobě skrývá možnost války. V situaci, kde předpokládaná vláda člověka nad světem i nad sebou samým doznala vážné trhliny, je – lépe než se starat o obnovení této vlády – třeba se tázat, zda bylo naše chápání či zakoušení bytí správně interpretováno. A zda situaci člověka ve světě, jež je prožívána jako válka, vyhoštění či exil, není třeba nově uchopit s pozitivním znaménkem jako sám rys lidství, vězícího v pozemském bytí, jež však nelze nikterak poměřovat s bytím nekonečným, kterého zde není, resp. je zcela nedostupné intelektu, který až dosud představoval exekutivu tohoto poměřování. Autentické bytí či plnost bytí člověka ve světě, jak je interpretována v heideggerovské filosofii, se tak jeví jako protimluv. Je voláním

⁶¹ Tamt., s. 91-92.

⁶² Tamt., s. 93.

po obnovení panství soběstačného Já, zakořeněného či zabydleného ve světě, jež je vždy živnou půdou jistého pohanství.⁶³

Moderní člověk, jak se jeví prakticky v předvečer druhé světové války, netouží po obnovení plnosti bytí ve své vlastní hrdinné režii. Jeho plnosti a naléhavosti si je naopak dobře vědom. Bytí jej přepadá ze zálohy a dusí jej. Moderní člověk z něj touží *uniknout*. Pojem *úniku* či *útěku* (*évasion*) podle Lévinase proto nepředstavuje pouze módní slovo literátů, ale ztělesňuje doslova „zlo našeho století“, které se vyjevuje v nepřeborném množství situací lidského života, především však ve skutečnosti, že události války strhují všechny zúčastněné bez rozdílu a nikoho nemíjejí – nelze zůstat „opodál“. Člověk je mobilizován „v každém slova smyslu tohoto slova“, neboť se stává loutkou neosobních sil, které mu vládnu a pro které se má obětovat. „Časná existence získává nevyjádřitelnou příchut' absolutna. Základní pravda, že je zde nějaké bytí (*qu'il y a de l'être*), které má svou hodnotu a váhu, se odhaluje v hloubce, která je mírou jeho tvrdosti a vážnosti. Příjemná hra života přestává být hrou. Ne snad proto, že by ji činilo nepříjemnou utrpení, které život přináší, nýbrž proto, že sám základ utrpení spočívá v nemožnosti jej přerušit, v naléhavém pocitu připoutanosti. V nemožnosti opustit hru a vrátit tak věcem neúčinnost hraček se jasně ohlašuje okamžik, kdy končí dětství a definuje se sám pojem vážnosti. V této situaci nezakoušíme objev nějaké nové stránky naší existence, ale objev samého jejího faktu, neodvolatelné povahy (*inamovabilité*) naší přítomnosti.“⁶⁴

Zkušenost války, fatální naléhavosti osudu, tedy neodhaluje novou povahu bytí, která by zde předtím nebyla, nějakou jeho „temnou stránku“, avšak nechává na nás dolehnout samu tíži bytí, faktu, že jsme – nezrušitelně a neodvolatelně. Avšak v tom, jak na nás doléhá vážnost bytí, se zároveň ohlašuje potřeba úniku: „Toto odhalení bytí a vší vážnosti a v jistém smyslu též definitivnosti, kterou přináší, je však zároveň též zkušeností

⁶³ „Pohanství nikdy není negací ducha či odmítáním jediného Boha... Pohanství je základní neschopností opustit svět. Nespočívá v popírání duchů či bohů, ale v tom, že je umísťuje do světa... Pohan je uzavřen v tomto světě, vystačí si sám se sebou, je uzavřen do sebe sama. Shledává svět pevným a neochvějným. Shledává jej věčným. V tomto světě vládne svým činům a svému osudu. Izrael svůj vztah ke světu prožívá zcela jinak. Nese v sobě otisk obezřetnosti. Žid nemá ve světě jisté a definitivní místo jako pohan.“ LÉVINAS. *L'actualité de Maïmonide*.

⁶⁴ LÉVINAS. *De l'évasion*. s. 94-95.

vzpourey.“⁶⁵ Potřeba uniknout nahému faktu existování se staví do protikladu k tomuto faktu samému. To znamená, že zde nevystačíme s žádnou interpretací tohoto pojmu, která by si kladla za cíl pouhé „prodloužení“ bytí ve smyslu překonání omezenosti naší nitrosvětské existence, konečnosti či smrtelnosti. Únik, který zde má Lévinas na mysli, není ani povznášením se do vyšších sfér skutečnosti tím, že postulujeme nějaké *tam*, v němž bychom našli útěchu. Není vzpourou proti „maloměšťácké“ společnosti a jejím konvencím, avšak není ani hledáním nového útočiště či skrýše v bytí tím, že založíme další hru mezi já a ne-já, směřující k opětovnému potvrzení Já. Není však ani touhou po smrti – neboť smrt jakožto nebytí či nicota, jak bylo řečeno, spadá v jedno s bytím, jak se jeví evropské filosofii.⁶⁶ Všechny tyto motivy se potřebě úniku podobají jen vzdáleně, avšak nevystihují její radikalitu. Všechny potvrzují vládu bytí: touží překročit jeho omezení a konečnost skrze imaginaci či heroismus, čímž však setrvávají na půdě bytí. „Útěk, ke kterému vybízejí, je hledáním útočiště. Nejde jim jen o to utéci, ale touží *utéci někam*. Naopak potřeba úniku zůstává nezměněna (...) jako by cesta, kterou vykonala, nikterak nezmenšovala její neklid.“⁶⁷ Můžeme tedy spolu s Lévinasem shrnout, že pokud se v identitě Já „odhaluje identita bytosti jakožto spoutanost, neboť na sebe bere podobu utrpení, jež nás vyzývá k úniku“, pak „únik je potřebou uniknout sobě samému, to znamená *rozbít okovy ze všech nejpevnější a nezaměnitelné: fakt, že já je sebou samým*“.⁶⁸

⁶⁵ Tamt., s. 95.

⁶⁶ „To, co je, je. Fakt bytí je vždy již dokonalý. Je již vepsán v absolutním. Že může být nějakým narozením nebo nějakou smrtí se nijak nedotýká absolutního charakteru jeho sebe-potvrzování, které jej odkazuje pouze k sobě samému.“ Lévinas na základě fenomenální analýzy uvádí fenomény na scénu v odlišném pořadí. Smrtelnost, vědomí konečnosti, následuje až poté, co jsme stvrzeni v bytí. Jednoduchý fakt bytí neobsahuje ještě rozlišení konečného a nekonečného, neboť zná jen sebe sama. Zdá se tedy, že je třeba nejprve analyzovat původnější strukturu, totiž sledovat, jak se děje kladení tohoto faktu samého – a totiž jako sebepotvrzování a zároveň jako únik, vzpoura proti této identitě. „Únik, o kterém zde hovoříme, se nám jeví jako vnitřní struktura tohoto faktu sebe-kladení. Budeme se je snažit odhalit v momentu, kde se tento fakt sebekladení nachází obnažen, zbaven všech přirozeností, kvalit či mohutností, jež se s ním spolu-kladou a tím zakrývají událost, skrze niž *jsou*.“ LÉVINAS. *De l'évasion*. s. 100-101.

⁶⁷ Tamt., s. 96.

⁶⁸ Tamt., s. 98.

2.2 Potřeba a uspokojení

Lévinas odlišuje potřebu úniku od prosté „biologické“ potřeby (*bésoin*) a uvádí je do náležitého vzájemného vztahu. Cílem běžné potřeby je její uspokojení a jako taková je tedy hledáním předmětu, který toto uspokojení může poskytnout. Vzhledem k tomu, že je tento předmět vyhledáván jako něco ležícího vně nás samých, odhaluje běžná potřeba lidskou existenci jako přirozeně nedostatečnou. Nalezení předmětu uspokojení potřeby ji pak jakoby opět „zaceluje“, obnovuje její plnost. Tato struktura potřeby se vlastně potvrzuje i jako „objektivní“ biologická danost, neboť „bytost, která neuspokojuje své touhy, umírá“.⁶⁹ Lévinas se však ptá, zda tento mechanismus potřeby nefunguje vlastně jen pro pohled zvnějšku a zda se pod ním neskrývá nějaký původnější smysl. Předně: potřeba, kterou pocítujeme, není indiferentním a pasivním stavem, který bychom měli funkčně překonat, ale přichází jako specifický modus utrpení: jako *neklid* (*malaise*). Neklid má určitou dynamiku. Člověk v něm vlastně „odmítá setrvávat (*demeurer*)“ a vyvíjí „úsilí dostat se z neúnosné situace“. Toto odmítnutí však nemá předem pevně stanovený cíl: je pouze odmítnutím setrvat v dané situaci, aniž by přesně vědělo, kam chce uniknout, přičemž tato „nevědomost zároveň tvoří samu podstatu tohoto počínu“.⁷⁰ Zdá se, že znalost předmětu uspokojení, cíle každé potřeby, je dána pouze na základě empirie a je tedy otázkou učení, které potřeby specifikuje, identifikuje, třídí a nalézá pro ně určené cíle, avšak původní potřeba, předcházející reflexivnímu vědomí, *nezná dopředu předmět, který by ji uspokojil*. Máme za to, že tato původní nevědomost je cele obsažena v pláči dítěte. „Potřeba si sama nedokáže předpovědět svůj konec. Křečovitě svírá přítomnost, která se až posléze jeví jako práh možné budoucnosti. Jednou z mučivých tužeb je zoufalství ze smrti, která nepřichází.“⁷¹ Potřeba tedy není *apriori* mezerou v existenci, kterou bychom měli zaplnit, protože uspokojení ji zaplnit nemůže, neruší ji – a to nejen z toho prostého důvodu, že se potřeba rodí znovu a znovu, ale především proto, že každé uspokojení provází určité zklamání (*déception*). Potřeba je sice v uspokojení utišena

⁶⁹ Tamt., s. 105.

⁷⁰ Tamt., s. 104.

⁷¹ Tamt., s. 105.

(*s'apaise*), tím však není nikterak dotčena ona „mrtvá váha v hloubi našeho bytí“. Lévinas na tomto místě proto klade tezi, že mezi potřebou a jejím uspokojením panuje vztah neadekvace (*inadéquation*), z níž pramení veškerá vážnost lidské situace.⁷² Nadbývání potřeby nad možností jejího uspokojení, toto *navíc*, které se v potřebě ohlašuje a přináší vždy zároveň zklamání, nám dovoluje spatřit za každou potřebou – i zcela profánní – potřebu *úniku*.

2.3 Slast

Jádrem uspokojení je slast (*plaisir*), neboť každé uspokojení potřeby se uskutečňuje právě ve slasti. Slast s sebou totiž přináší onen zvláštní okamžik, kdy se člověk jakoby odpoutává od bytí. Lévinas si všímá především dvou fenomenálně význačných rysů slasti: (1) Slast nikdy nemáme vcelku, protože nikdy nemůže být cele přítomna: „objevuje se právě natolik, nakolik se vyvíjí. (...) Nikdy zde nebude vcelku.“⁷³ Není tedy statickým, ohraničeným stavem, který bychom mohli jasně vymezit počátkem a koncem, protože nemá ani začátek ani konec. Totiž: my sice víme o její epizodní povaze, ale toto vědomí je něčím, co k vědomí, jak je nalézáme ve slasti, přichází zvenčí jako poznaná zkušenost, která však není rysem slasti samé. Slast jako fenomén tedy „existuje pouze jakožto prodloužení své vlastní amplitudy, jež je podobno zředění (*raréfaction*) či mdlobě (*pâmoison*) bytí. V samém základu probíhající slasti se otevírají jakoby propasti, vždy větší a větší, do kterých se bytost, již nevzdorující, vášnivě vrhá. V tom, jak se slast děje, je určitá závrať (*quelque chose de vertigineux*). Uvolněná lehkost (*facilité*) či bezbrannost (*lâcheté*). Lidská bytost se cítí jakoby zbavována své podstaty, odlehčována jako v opilosti, rozptýlena.“ (2) Slast spouští specifický modus temporality. Neděje se jako koncentrovaná přítomnost, nýbrž naopak *rozbíjí* soustředěnost přítomného okamžiku. Okamžik v ní „ztrácí svou pevnost a konzistenci“, přítomnost je zbavena sebe sama, neustále si uniká. Její rozptýlené atomy se sytí „závratí“ ze „stupňované vášně“. Existující tak „získává

⁷² Tamt., s. 105-106.

⁷³ Tamt., s. 107.

přítomný okamžik až ve chvíli, kdy se slast láme – a tam, kde se „očekávala absolutní extáze“, nastává zklamání: bytost se cítí zahanbena, že se opět shledává se sebou samou jakožto existující.“⁷⁴ Afektivita, která doprovází uspokojení, je pro Lévinase zároveň důkazem, že v potřebě nejde ve skutečnosti o „doplnění“ něčeho, co nám schází, ale o pokus vzepřít se bytí, neboť pocíťovaná slast v každém okamžiku protrhává jeho formy: existující se v afektivitě manifestuje jako vzpoura proti vlastnímu bytí. Slast zakoušená při uspokojování potřeby zde slouží jako modelový příklad, na kterém se v instinktivně-afektivní rovině vyjevuje povaha bytí, jež s sebou vždy nese vzpouru existujícího, která není nějakým deficientním, upadlým či neautentickým modelem existence, nýbrž tvoří samu tkáň bytí. Slast však není *únikem* z bytí samým. Nakonec vždy zrazuje sebe samu a tam, kde jsme očekávali vykoupení, se dostavuje vystřízlivění. Není tomu tak snad proto, že by byla nadána nějakou dvojznačností či že by v sobě obsahovala nebezpečný, destruktivní potenciál – o tom na této před-reflexivní rovině nelze ještě vůbec mluvit – ale proto, že není schopná překonat interval inadekvace. Snaží se „přizpůsobit požadavkům potřeby, avšak není schopná naplnit jejich míru“ a tam, kde se já již začíná „rozcházet se sebou samým, právě v okamžiku, kdy by se chtělo již nadobro odpoutat, se slast láme“.⁷⁵

2.4 Stud, nahota a intimita

Tento bod zlomu je pro Lévinasovu analýzu důležitý, protože v něm vyvstává klíčový fenomén, pojící se s lidskou existencí – stud (*honte*). Lévinas tvrdí, že stud či zahanbenost není primárně spjata s vědomím mravního řádu a jeho porušením, není tedy otázkou svědomí. Naše existence je ve svědomí jakoby rozdvojena: předpokládá Já, které konalo špatně, a Já, které toto Já špatně konající transcenduje, reflektuje a soudí na základě toho, jak se odchylovalo od dané normy či řádu. Stud, který provází toto reflektované „špatné svědomí“, by pak pocházel z poměrování vlastního jednání vůči něčemu, co jej

⁷⁴ Tamt., s. 108.

⁷⁵ Tamt., s. 110.

přesahuje; špatné jednání bychom pak mohli opět vykládat jako deficienci, nedostatečnost naší existence vůči Bytí, což by nás vedlo zpět k ontologii. Lévinas však přichází s tezí, podle níž stud nejenže přímo nesouvisí se „špatným jednáním“, ale je ustaven dříve, než můžeme o nějakém „špatném jednání“ vůbec mluvit. Fenomenální jádro studu se odkrývá na hlubší, před-reflexivní rovině existence a je úzce spjato s faktem připoutanosti existence k sobě samé: stud pramení právě z neschopnosti člověka uniknout sobě samému, zbavit se sebe sama.⁷⁶

Stud kráčí ruku v ruce s odhalením nahoty (*nudité*), jež nemá jen význam prostého faktu svléknutí se, odložení šatů, ale „vztahuje se ke všemu, co bychom rádi zakryli, avšak nejsme toho schopni“. Oděv je jen vnějším a nejpřímočařejším výrazem skutečnosti, že člověk „se zakrývá (*se cache*)“ na všech úrovních svého života – v jednání, myšlení, slovech atd. Přesto je však fenomén odívání těla pro pojem studu a nahoty obzvláště významuplný; „není čirou náhodou, že (...) se stud primárně vztahuje k našemu tělu“.⁷⁷ Lévinas píše, že stud souvisí s odhalením naší intimity (*intimité*) jako reakce na skutečnost, že se naše intimita stala viditelnou – že se odhalila. Pakliže však má intimita mít nějaký pozitivní obsah, nemůžeme ji odvozovat od sociálních vztahů. Tím bychom ji jakožto fenomén zároveň relativizovali, neboť by to znamenalo, že může nastat takový případ společensko-kulturního vzorce, jenž by mohl intimitu zrušit. Právě v tom smyslu, k němuž se primárně vztahuje, je původní rozměr intimity naopak osobní: *intimita je sám fakt, že jsem sebou samým, že jsem sám pro sebe přítomen*.⁷⁸ Patří-li k naší existenci bytostné zakrývání intimity, neděje se tak prvotně kvůli *druhým*, ale kvůli *nám samým* a pro nás samé. Stud se primárně vyjevuje jako spjatý s tělesností, neboť tělo představuje ten nejpragmatičtější (a zároveň nejtajemnější) způsob, jak je naše intimita vystavena do světa, a zároveň jistotu, že intimitu nikdy nemůžeme zakrýt: „(...) nahota našeho těla není nahotou nějaké materiální věci, která se klade proti duchu, nýbrž nahotou celku

⁷⁶ Tamt., s. 111.

⁷⁷ Tamt., s. 112.

⁷⁸ Tamt., s. 114.

našeho bytí v celé jeho plnosti a pevnosti, jeho nejtvrdějším výrazem (...).⁷⁹ Intimita, která se snaží maskovat, ale zároveň v tomto úkolu předem selhává, s sebou tedy přináší původní pojem studu, ve kterém se neodkrývá „naše nicota, ale spíš totalita naší existence“ – odhaluje se tu bytí samo.⁸⁰

2.5 Exkurz: stud a nahota jako biblické pojmy

Nahota jako odhalení intimity, která je vztahem člověka k sobě samému; nahota jako odkrytost faktu bytí, jež se ukazuje na fenoménu nahoty tělesné, avšak její kořeny jsou mnohem hlubší, neboť nám sdělují cosi podstatného o člověku a jeho údělu. Nelze nechat bez povšimnutí, že způsob, jakým se o *nahotě* a *studu* mluví v Písmu, v sobě nese podobnou existenciální závažnost. „Byli oba nazí, člověk i jeho žena, ale nestyděli se.“⁸¹ Pokud budeme oba pojmy interpretovat ve výše naznačených intencích, *tělesná nahota* prvního člověka – jak ji konečně známe z pozdější umělecké imaginace – by byla umožněna právě *nahotou způsobu jeho bytí*, které bylo ponejprve té povahy, že v něm nahota neprobouzela stud, a tedy se muselo dít jako nějaké *jinak-než-být*. Podívejme se nyní blíže na etymologii. To, co česká Bible překládá slovem *stud* (popř. příslušným slovesem), je hebrejský kořen בוש, který se ve Starém zákoně v různých tvarech vyskytuje celkem sto devětkrát. Gesenius uvádí na první pohled nenápadnou, ale pozoruhodnou skutečnost: hebrejský výraz nesouvisí s červenáním (jak bychom zřejmě spojovali dnes), ale spíš s poblednutím, jako když staneme tváří v tvář něčemu hroznému. Kořen a jeho odvozeniny pak vyjadřují (1) zklamání či nenaplněné naděje, (2) stav duše, když je mysl něčím zneklidněna, rozrušena, zmatena, (3) věc, která nesplní svůj účel (např. proto, že je rozbitá). Pokud se vyskytuje ve tvaru kmene *pilel*, může znamenat též (4) neúnosné

⁷⁹ Tamt., s. 113. Lévinas také upozorňuje, že tělesná nahota jako taková nemusí nést ještě tento podstatný charakter odhalení intimity. Nahé tělo sportovce nebo tanečnice ztrácí charakter intimity, protože zde tělo přestává být plně ztotožněno s bytím já a získává význam jako externí věc, zapojená do určitého účelu. Nahé tělo zde naopak vlastně funguje tak, že samotnou intimitu zakrývá. LÉVINAS. *De l'évasion*. s. 113-114.

⁸⁰ Tamt., s. 114.

⁸¹ Gn 2,25.

zpoždění: necháme-li někoho dlouho čekat, způsobíme mu hanbu.⁸² Odvozený tvar *בושת* (*bošet*) pak značí podstatné jméno ženské (hanebnost), které je též jedním ze jmen pohanského boha Baala.⁸³ Celou tuto významovou plnost bychom v naší interpretaci měli podržet. Stud je v biblickém myšlení především stav spojený s odpadnutím od Hospodina. Stud k „porušené“ existenci tedy neodmyslitelně patří, či – řečeno s Lévinasem – je to základní způsob, jak existence zakouší své bytí. Také v našem výkladu v předchozí kapitole jsme v tomto pojmu obdobně zachytili moment *zklamání*, kdy se slast, která touží uniknout těžkosti bytí, láme zpět do existence, a *neklid* jako základní stav existence v bytí.

Výraz *nahý* má v hebrejštině ještě tajuplnější konotace, které míří daleko za běžný pojem nahoty. Jeho kořenem je *ארם* (*arum*). Nacházíme jej nápadně umístěn hned ve dvou po sobě jdoucích verších Gn 2,25 a Gn 3,1, které zároveň poukazují na jeho bytostnou dvojznačnost. V tom prvním, výše citovaném, se nám sděluje, že člověk a jeho žena „byli *nazí* (*arumim*), ale nestyděli se“, v tom druhém pak, že „had byl *nejzchytralejší* (*arum*) ze vsí polní zvěře“. Vedle sebe máme tak stejný hebrejský výraz, označující dvě skutečnosti – *nahotu* ve smyslu obnažení, odkrytosti a *chytrost* se záporným znaménkem jako *zchytralost* či *prohnanost*. Pokud se přidržíme tradičního členění textu, pak je první verš zároveň posledním veršem druhého příběhu o stvoření, druhý verš pak tvoří úvod k příběhu o pádu člověka. Pro naši interpretaci by to mohlo být návodné. Člověk byl stvořen jako *nahý* (*arum*) – jako obnažená existence, vystavená do světa – ale *nestyděl se*: nevěděl o tom, nereflekoval na to, nevadilo mu to! Použití přívlastku *arum* u hada získává však již docela jiné konotace. Dozvídáme se o něm, že patřil k *životu pole* (*chajat hasade*). Život pole v hebrejském vnímání přitom představuje jiný řád. Jak uvidíme v dalším výkladu, obdělávání půdy je již symbolicky spjato s egoistickou, v bytí stvrzenou a zabydlenou existencí, která zapomíná na dočasnost svého domova zde na zemi a podílí se na vytváření toho, co Lévinas nazývá *ekonomií totality*. Kain byl zemědělec, doslova

⁸² Např. Sd 3,25: „Načekali se až hanba (...)“ atd. Viz *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon*. [online]. Dostupný z [www: http://www.blueletterbible.org/lang/Lexicon/Lexicon.cfm?strongs=H954&t=KJV](http://www.blueletterbible.org/lang/Lexicon/Lexicon.cfm?strongs=H954&t=KJV) (cit. 25. 2. 2014).

⁸³ Tak uvádí Blahoslav PÍPAL. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1974 [skriptum]. Ozvuky toho např. Iz 42,17; 54,4 a další. *Stud* je spojen s modlářstvím, kdo však věří v Hospodina, již se nemusí *stydět*.

„služebník země“ (עֶבֶד אֲדָמָה, *ebed adama*).⁸⁴ Jakmile ale sloužíme něčemu jinému, než Hospodinu, stává se naše služba otroctvím. Ezaú byl „mužem pole“ (אִישׁ שָׂדֵה, *iš sade*),⁸⁵ proto si Hospodin pro své úmysly vyvolil Jákoba. To, co je spjato s polem, podléhá řádu špatně pochopeného bytí, připoutaného ke hmotě, zacykleného v sobě samém. Pole podléhá své vlastní, imanentní časovosti věčného návratu a je tedy odtrženo od naděje, kterou přináší Hospodinem zaslíbená budoucnost. Označení hada jako *arum* je tedy nejspíš již zabarveno tím, že byl tvorem pole. Jeho *arum* nemá již význam čisté nahoty prosté studu, nýbrž zchytralosti, a tedy zakrytosti původní nahoty existence: had se skrývá za svou promluvou. Zdá se tedy, že tentýž výraz se nám zde prakticky vedle sebe nabízí jakoby ve svém „vysokém“ a „nízkém“ významu. Nahota se obrazně i reálně – pokud je připoutána k nitrosvětskému bytí – mění ve skrývání, zchytralost, nástroj manipulace. Příběh pádu by v tomto smyslu znamenal moment, ve kterém na sebe člověk bere tíhu bytí, shledává se se sebou samým, zjišťuje, že je zde nějaké Já, k němuž je připoután a poprvé za tuto připoutanost zakouší stud, na který reaguje skrýváním. Boží otázka „kde jsi?“ (אֵיכָה, *ajeka*)⁸⁶ tak zní jeho uším jako výčitka a zároveň věčná připomínka tohoto pádu. Jeho úděl zůstane nadále spjat s abrahamovským úkolem odpovědět zcela osobně a nezastupitelně „tu jsem“ (הֲנִי, *hineni*),⁸⁷ avšak bude vždy v pokušení skrýt se – vyrobit si oděv, hledat útočiště v keřích, odvrátit se jako Jonáš od Ninive či jako Petr, když třikrát zapřel Pána.

Tento krátký exkurz⁸⁸ jsme zařadili jednak jako vhodnou ilustraci fenoménů, které Lévinas vykazuje fenomenologickou analýzou, na konkrétních a dobře známých biblických pojmech, především však, abychom naznačili směr, kterým by se mohla ubírat aplikace Lévinasových filosofických tezí jakožto hermeneutických principů pro exegezi biblického textu.

⁸⁴ Gn 2,4.

⁸⁵ Gn 25,27.

⁸⁶ Gn 3,9.

⁸⁷ Gn 22,1.

⁸⁸ Pro zdaleka obsáhlejší a podrobnější pokus o výklad příběhu o pádu z logiky hebrejské etymologie, který částečně posloužil jako inspirace pro tento exkurz, srov. Kristýna ŘÍHOVÁ. Rozbor hebrejského textu Geneze 3. Bakalářská práce [nevydáno] : HTF UK, 2009.

2.6 Neklid a nevolnost

Potřeba se v předešlém výkladu vyjevila jako sám neklid bytí. Tento neklid však s uspokojením potřeby nemizí. Slast se v rozhodujícím okamžiku láme, zrazuje existujícího, který se jí poddal, a zakoušíme stud nad odkrytím vlastní intimity. Já se opět setkává se sebou samým. To však podle Lévinase ještě přímo nedokazuje, že by si existence byla sama pro sebe *přítěží* (*poids*). Je proto třeba vyložit vlastní obsah tohoto neklidu (*malaise*), který se ukazuje ve fenoménu nevolnosti (*nausée*). „Stav nevolnosti, který předchází zvracení a od kterého zvracení uleví, nás obklopuje ze všech stran. Avšak přesto k nám nepřichází zvenčí. Jsme jím přepadeni zevnitř – dusíme se vlastní hlubinou – říkáme, že je nám ‚těžko‘ (*mal au coeur*).“⁸⁹ Nevolnost se vůči nám neklade jako nějaká překážka (*obstacle*), kterou bychom měli či mohli překonat vyvinutým úsilím, neboť je k tomuto úsilí vnější, leží mimo dosah jeho kompetence. Od překážky, která leží kdesi před námi, se vždy můžeme svobodně odvrátit; nikoli tak od nevolnosti, která se na nás jakoby „lepší“. Lévinas říká, že úsilí uniknout z nevolnosti je vždy již zoufalé, protože jakýkoli pokus jednat nebo myslet je předem odsouzen k nezdaru. Chceme – ale „nejde to“. Nevolnost je podle Lévinase proto mezní situací, *zkušeností čistého bytí par excellence*, neboť v ní zakoušíme původní antagonismus bytí – jak absolutní připoutanost k sobě samým, odsouzenost k vlastnímu bytí, tak zoufalou potřebu ze svého bytí uniknout a zbavit se sebe sama.⁹⁰ Lévinas však rovněž upozorňuje, že v úzkosti (*l'angoisse*), která se ohlašuje právě jako naléhavý pocit tohoto vnitřního antagonismu bytí, není nijak přítomen motiv smrti, tj. tato úzkost není obavou ze smrti (jako např. u Heideggera), neboť v této situaci Já nereflektuje na sebe sama, ale odhaluje nahotu bytí v její plnosti a neodvolatelné přítomnosti. Já je v nevolnosti cele zaplaveno bytím.⁹¹

⁸⁹ LÉVINAS. *De l'évasion*. s. 115. Český výraz „je mi těžko“ dle našeho mínění ilustruje to, oč v nevolnosti běží, minimálně stejně dobře jako francouzské *mal au coeur*, které evokuje „špatně od srdce“, potažmo „špatně v nitru“.

⁹⁰ Tamt., s. 116.

⁹¹ Smrt se nemůže stát možností úniku, protože já o ní v této situaci neví, nereflektuje na ni. Smrt zde ještě nevyvstává vůči existenci jako nějaké „moci nebýt“, jak předpokládá Heidegger. Viz Martin HEIDEGGER. *Bytí a čas*. Praha : OIKOYMENH, 2002. s. 286-288.

Právě ve stavu nevolnosti také vystupuje význam studu v nejsilnějším slova smyslu. Nevolnost „není potupná jen proto, že hrozí nabourat společenské konvence. Na rozdíl od jakéhokoli morálně odsouzeníhodného činu společenský rozměr studu ve fenoménu nevolnosti – a také ve všech ostatních zahanbujících tělesných projevech – ustupuje do pozadí. Potupné tělesné projevy nás kompromitují docela jinak než lež nebo nečestné jednání. Problém nespočívá v tom, že by nám chybělo dobré vychování, ale jakoby téměř vězel v samotném faktu, že *máme tělo*; že jsme zde. V nevolnosti vyvstává stud očištěn od všech příměsí kolektivních představ. Pokud je nevolnost prožívána v samotě, její kompromitující charakter se tím nikterak nezmenšuje, ba naopak vystupuje ve větší originalitě. Nemocný, kterému „je špatně“ (*qui s'est trouvé mal*) a kterému nezbývá než zvracet, je dokonce i v izolaci stále pohoršen sebou samým (*scandalisé par lui-même*). Do jisté míry dokonce touží po přítomnosti druhého, neboť ta by dovolila potupný stav nevolnosti neutralizovat na úroveň „nemoci“, tedy společensky přijatelného stavu, který může být léčen, a v tomto ohledu k němu můžeme zaujmout objektivní postoj.“⁹²

Kromě tohoto bytostně osobního rozměru nevolnosti, který ji určuje jako fenomén, na němž se vykazuje charakter bytí jakožto připoutanost existujícího k sobě samému, upozorňuje Lévinas také na rozměr nevolnosti *sui generis*: přichází a děje se jakoby bez ohledu na toho, kdo existuje – ze sebe, v sobě a pro sebe. Není tedy jen nějakým nahodilým stavem Já, pocházejícím z jeho vědomí, ale odhaluje se v ní bytí jakožto neschopnost či *bezmoc* (*impotence, impuissance*), která zároveň zakládá nezrušitelný charakter jeho přítomnosti.⁹³

2.7 Bytí jako bezmoc a opuštění bytí

Spolu s Lévinasem můžeme nyní shrnout, že potřeba není projevem nějakého nedostatku, který by měl být uspokojen, ale představuje naopak zkušenost plného a těžkého bytí, z níž chce potřeba uniknout ve slasti. V analýze nevolnosti se ukázalo,

⁹² LÉVINAS. *De l'évasion*. s. 117.

⁹³ Tamt., s. 118-119.

že čistá zkušenost bytí odhaluje bytí jako *bezmoc*, která je skutečným zdrojem a motivací veškeré lidské potřeby. Tato bezmoc, spatřená v základu bytí, však není interpretována jako omezení bytí, tedy jakožto náležející k bytosti proto, že by byla konečná, nýbrž je *podstatou samého bytí, pokud jest bytí*. Nemůžeme na tomto místě nezaslechnout ozvuk Lévinasovy polemiky s Heideggerem, kladoucího konečnost člověka vůči věčnému a nekonečnému bytí, jehož struktury člověk rozvíjí a svou existencí artikuluje. Lévinas tvrdí, že pokud je člověk skutečně tlumočnickem struktury bytí samého, musí to znamenat, že Heideggerův pojem vrženosti (*Geworfenheit*) – který se vztahuje na existenci a který tuto existenci činí omezenou jakoby „zleva“, tj. ze strany minulosti, kterou za sebou vláčí – musí platit i pro pojem bytí jako takový.⁹⁴

Lévinas si všímá, že v takto chápaném bytí je vždy problematický pojem *počátku*. To se podle něj týká jak otázky *počátku bytí samého* (pokud povstalo z nicoty, nemůžeme hovořit o podmínkách, které toto vyvstání umožnily, neboť bychom hovořili již v kategoriích, které předpokládají bytí, a pokud za ním stojí stvořitel jako nějaké další jsoucno, nemůže toto jsoucno být vpravdě jsoucí, protože zde ještě nebylo bytí, dokud je nestvořil), tak otázky *nového počátku bytosti v bytí*. Bytí, které se existujícímu ohlašuje jako tíha či přítěž, nepřipouští možnost myslet svůj počátek, tedy odhalit okamžik, ve kterém na sebe bytost bere tuto tíhu.⁹⁵ Dále uvidíme, že právě odkrytí momentu, kde je identita bytí prolomena a je tak umožněn nový počátek, se Lévinasovi stane vodítkem pro filosofická zkoumání v jeho pozdějších dílech.⁹⁶

Nicméně na tomto místě můžeme již předběžně uzavřít to, co je nejpodstatnější pro tematizaci člověka, jíž v této práci sledujeme. Bytí bylo určeno jako anonymní, neosobní a univerzální pojem, ve kterém se tomu, co je jedinečné, osobní a intimní, děje vždy určité násilí. Toto násilí se naplno vyjevuje ve zkušenosti mobilizace a války, avšak je v evropském pojmu bytí přítomno vždy a stále. Pokud o některých událostech ve svém životě někdy hovoříme jako o „špatném snu“, vyjadřujeme tím právě snahu zakrýt si pro sebe sama skutečnost, že bytí v sobě zahrnuje veškerou tvrdost nahé a nuzné

⁹⁴ Tamt., s. 120.

⁹⁵ Tamt., s. 121-122.

⁹⁶ Viz zejm. kapitola 3.

existence postavené do světa. Nelze stát stranou bytí: podmínky, ve kterých se vynacházíme, se mohou měnit, avšak fakt, že *sám sobě jsem*, je nezrušitelný. Bytí se zde vykazuje jako závaží, přítěž existence. Avšak právě tam, kde na nás fakt bytí naléhá nejsilněji, se již ohlašuje touha existence po úniku z bytí. Lévinas ve své studii tuto touhu vykázal na fenoménech potřeby, uspokojení, slasti, studu, nahoty, intimity a nevolnosti, které ve své hloubi všechny souvisejí s podvojnou povahou bytí, jež zde nachází své vyjádření v intencích: *nemohu uniknout – a přece po tom toužím*. Tyto intence spolu však netvoří logickou, komplementární dvojici teze a antiteze, jejichž střídání by zaručovalo syntézu jako chybějící prvek matematické trojčlenky. Nejsou k sobě v poměru ani dialektickém, ani prostě responzorním. Neboť pakliže v sobě bytí obsahuje nějakou fundamentální bezmoc, zatíženost, zacyklení, nemožnost si uniknout, pak člověk – protože se rodí, žije, pobývá na světě, koná své dílo atd. – musí být přece nějak schopen postavit se bytí na odpor, přerušit jeho neochvějnou vládu a pevnost a založit v něm počátek neboli: *počít*.

Lévinas v závěru své studie říká, že „každá civilizace, která přijímá bytí – se vším zoufalstvím, které se s ním pojí, a zločiny, které ospravedlňuje – si zaslouží označení ‚barbarská‘.“⁹⁷ Vyspělost civilizace se tedy projevuje tím, nakolik podporuje struktury, instituce či ty své členy a aspekty, které nepřitakají obecné ekonomii bytí a ponechávají tak prostor, kterým se může vlomit neznámé jakožto dobro či milost. Člověk se pak stává člověkem, nakolik je schopen vzepřít se totalizujícímu pojetí bytí a přemoci je láskou. V těchto motivech, které jsou v rané fázi Lévinasova filosofování zatím pouze implicitní, avšak přesto přítomné, můžeme již spatřit první náběhy směřující k tezi, že etika předchází ontologii, již autor hájí ve své pozdní studii *Etika jako první filosofie* z roku 1986.⁹⁸

Jak si na této cestě stojí evropská civilizace? Lévinas činí poměrně zajímavý závěr. Tvrdí, že idealistická filosofie počínaje Platónem byla zpočátku pokusem o únik bytí, avšak tento pokus se nezdařil: „idealismus se ve svém prvotním vzmachu snaží překonat bytí“,

⁹⁷ LÉVINAS. *De l'évasion*. s. 127.

⁹⁸ Viz kapitola 5.

avšak „západní filosofie [jako celek] nevedla ve svém vývoji k tomu, aby dokázala zcela překonat bytí“, a tak „ontologismus (...) zůstal základním dogmatem všeho myšlení“. A proto „jedinou cestou, která se před námi otevírá – abychom dostáli legitimním požadavkům idealismu, ale abychom se dokázali vyhnout jeho omylům – je ta, na které budeme beze strachu odměřovat (*mesurer*)⁹⁹ plnou tíži bytí a jeho univerzality. Na této cestě musíme pochopit marnost jednání a myšlení (...). Jde o to opustit bytí po nové cestě (*sortir de l'être par une nouvelle voie*) a přijmout riziko, že při tom budeme muset přehodnotit některé skutečnosti, které se zdravému rozumu a věkovité moudrosti národů zdály být těmi nejjasnějšími.“¹⁰⁰

⁹⁹ *Mesurer* ve francouzštině též ve významu „zápasit“, „potýkat se“.

¹⁰⁰ LÉVINAS. *De l'évasion*. s. 127.

3. ČLOVĚK JAKO HYPOSTAZE

Tragédie člověka – lze-li to tak říci, neboť paradox této tragédie spočívá v tom, že je zároveň štěstím – nesouvisí nikterak s jeho konečností, ale s tím, že vězí v bytí, které má povahu připoutanosti a zároveň touhy po úniku. Touhu po úniku však nesmíme zaměňovat za negaci světa, která by nás sváděla k závěru, že kromě našeho bytí je ještě nějaké „pravé bytí“, o které máme usilovat, a že smyslový svět nás jen klame a nelze mu tedy věřit. Takový únik z bytí by byl únikem ze světa prostřednictvím jeho odmítnutí, realizovaného například jako askeze, smrt či kontempativní mystika, hledající splynutí se sférou mimosvětského. Taková interpretace by nicméně byla krajně zavádějící. Lévinas se proto v dalších úvahách snaží především objasnit tuto dvojakou povahu bytí na konkrétních fenoménech, skrze které je člověk zasazen do světa.

Dalším významným krokem na této myšlenkové cestě se stává dnes již klasické dílo *Existence a ten, kdo existuje*, které vyšlo v roce 1947 – dva roky poté, co se Lévinas vrátil z německého zajateckého tábora. Většina textu, jak sám píše v předmluvě, vznikla právě v zajetí mezi léty 1940 a 1945.¹⁰¹ Hlavním úkolem tohoto spisu je ukázat, že to, co bylo dříve v nejhrubějších rysech popsáno jako potřeba uniknout z bytí, není únikem ve fyzickém ani psychickém slova smyslu, ale že se podobá spíš určitému pnutí, díky kterému se existující realizuje jakožto existující, a tak může v parmenidovském bytí, které „jest nyní najednou celé, souvislé, jedno“,¹⁰² vůbec vzniknout prostor či odstup, ve kterém se ustavuje a usebírám nějaké Já. Právě proto, že existující vlastně přerušuje souvislé bytí a nadbývá nad ním, fixuje Lévinas lidskou existenci pojmy *excedence* a *hypostaze* (*hyposthase*). Pro náš výklad je rovněž důležité podržet souvislost, že to, co se zde popisuje filosofickými termíny, je ve svém jádru pokusem – být zatím preliminárním a obecným – o načrtnutí obrysů existujícího, který se snaží dostat svému úkolu *žít k Božímu obrazu*.

¹⁰¹ Emmanuel LÉVINAS. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha : OIKOYMENH, 1997. s. 9.

¹⁰² Viz PARMENIDÉS. Zl. B7 a 3 ze Sexta, Simplikia aj. Cit In Ladislav BENYOVSZKY (ed.). *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň : Aleš Čeněk, 2007. s. 56, pozn. 54.

3.1 Bytí jako *ono je*

Pakliže studie *O úniku* odhalila nitrosvětské bytí, tak jak je chápe evropská tradice, jako přítěž a vězení existujícího, v jehož moci není toto bytí „odložit“ a zbavit se jej, spis *Existence a ten, kdo existuje*, přichází s novým, sugestivním pojmem: bytí je *ono je (il y a)*. Řekli jsme, že pro bytí je charakteristické jeho splývání s nebytím, nicotou. Vznik a zánik se v bytí kladou jako teze a antiteze, dvě strany téže mince. Bytí se podobá válce, jejíž krutost spočívá právě v neutralitě obecného pojmu bytí vůči bytí a nebytí. Tuto násilnou povahu bytí nejčastěji zakoušíme *na světě a ve světě, u věcí a mezi věcmi*; je na nich jaksi *rozprostřena* a podle své inherentní logiky *rozložena v čase*. Přistupujeme k ní jakoby „přes jsoucna.“ Svět tak částečně krutost bytí zmírňuje, protože umožňuje zakoušet jeho neúprosnou dialektiku do jisté míry jako hru. Povětšinou žijeme tak, že se k sobě samým vztahujeme prostřednictvím „světa“, který nás obklopuje. Průběh trajektorie sebevztahu, který jsme určili jako bytnost člověka, se ve světě specificky zakřivuje a existující je tak sám pro sebe zastřen.

Existují však mezní momenty, které toto běžné fungování člověka ve světě narušují: *nespavost, zkušenost války a teroru, soumrak světa*, v jehož perspektivě se svět jeví jako porušený a rozvrácený, mizí a propadá se do nicoty. V této mezní situaci „konce světa“, zakoušíme dle Lévinase „původní vztah, který nás poutá k bytí“ a ve kterém se zároveň toto bytí jeví jako anonymní *ono je*. „Neboť tam, kde je věčná hra našich vztahů se světem přerušena, nenacházíme, jak se někdy mylně usuzuje, smrt nebo ‚čisté já‘, nýbrž anonymní skutečnost bytí. (...) bytí, pro něž nás zmizení světa činí bdělejšími, není žádná osoba, ani věc, ani totalita osob a věcí. Je to skutečnost, že je, skutečnost, že *ono je*.“¹⁰³ Toto *ono je* přitom není známkou porušeného bytí nebo nějaké jeho perverze, ale klade se jako sám fakt, že existující je připoután ke své existenci.

Bytí jakožto *ono je* se nám jistým způsobem ukázalo již v předešlé analýze nevolnosti.¹⁰⁴ Lévinas popisuje *ono je* metaforicky jako „anonymní bytí, o němž žádný jsoucí

¹⁰³ LÉVINAS. *Existence*. s. 18.

¹⁰⁴ Viz kapitola 2.6.

nestojí, bytí bez jsoucích a bez bytostí, ustavičné ‚stěhování‘ (...), neosobní *ono je* jako ‚(ono) prší‘ nebo ‚(ono) se stmívá‘. (...) [Bytí jakožto *ono je*] sahá až k jedné z těch podivných obsesí, jež si podržujeme z dětství a jež se znovu objevují při nespavosti, když se rozeznívá ticho a prázdnota zůstává plná“¹⁰⁵ „jsme vystaveni jeho sevření, dusivému jako noc, ale ono neodpovídá. Je nevolností být“¹⁰⁶ Tímto určením se Lévinas především snaží vyvázat bytí z dialektiky evropské tradice, která *bytí ztotožňuje s dobrem a nebytí – nicotu – se zlem*, neboť je nedostatkem, deficitem bytí. Stejnou logiku pak přejímá i existenciální interpretace, když jako základní problém člověka stanovuje jeho *konečnost*, jistý výhled na možnou (a jednou nutnou) nicotu, který jej naplňuje úzkostí. Lévinasův termín *ono je* tvoří vlastně zastřešující pojmenování této dialektiky bytí a nicoty, takže můžeme konstatovat, že (1) v samotné pozitivitě faktu bytí jako *ono je* se skrývá určité základní zlo a že (2) úzkost z bytí, které zakoušíme jako válku, je ve skutečnosti původnější, než strach ze smrti. Originální tragika existence tak spočívá v samém faktu, že jest, a nikoli v tom, že se shledává konečnou a obává se možného nebytí.¹⁰⁷ Protikladem bytí jakožto *ono je* není nicota, neboť *ono je* již pojem nicoty zahrnuje.

Když Platón stanoví ideu dobra jako nejvyšší ideu, ideu všech idejí – podobně jako slunce, které osvětluje vše, co jest – umísťuje ji *mimo bytí*. Idea dobra tak není totožná s pravým krajním bodem Platónovy úsečky, ale leží *za* tímto bodem. Mezi ideou dobra a ostatními ideálními i nitrosvětskými jsoucny je určitá diskontinuita. Vnitřní život úsečky se řídí poměry, které jsou na ní ustaveny. Vztahy panující v tomto světě jsou záležitostí měřítek. Dobro však leží mimo veškerá měřítka, neboť světlo, které vyzařuje, teprve dává měřítkům smysl; umožňuje měření samo. Platónovy důvody pro kladení ideje dobra vně bytí jsou, zdá se, formálně-logické a mají vyjádřit změnu jakosti ideje dobra vůči ostatním idejím.¹⁰⁸ Lévinas tuto skutečnost interpretuje eticky. Můžeme s trochou nadsázky dokonce říci, že spis *Existence a ten, kdo existuje*, představuje právě pokus o artikulaci

¹⁰⁵ LÉVINAS. *Existence*. s. 10.

¹⁰⁶ Tamt., s. 19.

¹⁰⁷ Tamt., s. 17.

¹⁰⁸ Viz PLATÓN. *Ústava*. Praha : OIKOYMENH, 2001. s. 206-212. „Rci tedy, že i předměty poznání mají od dobra nejen to, že jsou poznávány, nýbrž že se jim od něho dostává i bytí i jsoucnosti, ačkoli dobro není jsoucnost, nýbrž vyniká ještě nad jsoucnost důstojností a mocí.“ Tamt., s. 209.

evidence, že Dobro leží mimo bytí. Je-li bytí *ono je*, pak vlastním pohybem existence – tím, který z ní teprve činí existenci – nemůže být snaha o zabezpečení bytí, o uchování „dobrého bydla“ či boj o vlastní autenticitu. Tyto pohyby setrvávají plně v dialektice bytí-nebytí a představují tak opět jen nástroje k sebepotvrzení nezávislého Já. Pohyb, jímž se existující klade a usebírá jako něco od bytí odlišného, musí směřovat mimo bytí: je pohybem Dobra. Diskontinuita či přerýv, který se ohlašuje mezi bytím a ideou dobra, tvoří sám prostor, ve kterém může lidská existence existovat; být připoutána k bytí a zároveň bytí překračovat. „Pohyb, který vede existujícího k Dobru, není transcendencí, díky níž se existující pozvedá k nějaké vyšší existenci, ale vystoupením z bytí a kategorií, jež ho popisují: *ex-cendenci*.“¹⁰⁹ Můžeme tedy vidět, že prvotní pojem úniku z bytí získává kontury, bytí zatím zcela obecné, jako *vystoupení z bytí, jehož smyslem je dobro*.

Zastavme se však ještě u pojmu *ono je*. Zkušenost obnaženého bytí, bytí jakoby zbaveného světa, který je přece jen koloruje a odívá přívětivou formou prostřednictvím jsoucen či událostí, je pro existujícího zkušeností drastickou. Vybavuji si, jak se mi v dětství za bezesných nocí stále vracela hrůzná představa, že se ráno vzbudím a svět bude prázdný; nebudou na něm již lidé ani věci a já po něm vykročím do ztracena, neboť tato jeho prázdnota bude prosta jakéhokoli smysluplného směru... nevyplněný geometrický prostor bez jsoucen, jehož prázdnota šumí jako dno oceánu či poryvy větru na písčiny dunách. Podobných pocitů a zkušeností nezůstane nikdo ušetřen; bytí jako *ono je* není abstraktním pojmem, ale vykazuje se ve zcela životných a konkrétních souřadnicích. Čtyřicetileté vodění Izraele po poušti mělo možná právě tento smysl: Bohem vyvolený národ musel učinit mučivou zkušenost bytí jako *ono je*, bytí bez světa, aby se naučil spoléhat jen na Boha. Poušť je místem *ono je* par excellence. Veškeré kontury známého světa zde mizí. To, s čím se Izrael může v poušti setkat jako s nitrosvětským, vyvstává z nicoty a zase se do nicoty obrací. Když jsem v útlém věku poprvé četl *Biblické příběhy* od Ivana Olbrachta, zmocnila se mě právě tato děsivá, avšak přesto krystalicky průzračná atmosféra. Když jsem se pak o léta později dostal k originálu, překvapilo mě, že základní ladění

¹⁰⁹ LÉVINAS. *Existence*. s. 9. Lévinas v tom zároveň vidí sám smysl a úkol filosofie. „Pokud je filosofie otázkou po bytí – je už přijetím bytí. A pokud je něčím více než touto otázkou, je to tím, že ji dovoluje překročit a neodpovídat na ni. To, co tady může být navíc nad otázku po bytí, není pravda, nýbrž dobro.“ Tamt., s. 19.

zůstává též. Pramen, křepelky, hora, nepřítel atd. zde figurují jako epizody ryze punktuálního rázu. Tím se připomíná, že pocházejí z řádu milosti. Nedovolí, aby na nich Izrael jakkoli ulpěl. Mohou kdykoli zase zmizet. V jazyce fenomenologie bychom to mohli vyjádřit následovně: nevystupují vůči Izraeli jako příruční jsoucna, která by mohla odemknout náležité zkušenostní horizonty, jež by putujícím umožnily, aby vůči nim vystoupil svět jakožto svět, u kterého by mohli setrvat. Hlavním charakteristickým rysem pouštní zkušenosti je tedy možná právě tato *radikální nemožnost pobývat*, stvrzovat se ve světě, identifikovat se, vládnout a panovat.

Scott Hennessy ve svém článku interpretuje *ono je* jako *bytí před stvořením*: „*Ono je* je zkušenost nevládnosti bytí, které ohrožuje existujícího. Z biblického pohledu jde o ohrožení chaosem, který narušuje a kontaminuje stvoření. Znovuoživení *tohu va-bohu*.“¹¹⁰ Hebrejskému vnímání není vlastní spekulace, zda byl svět stvořen *ex nihilo*, či nikoli. Tuto otázku stvořitelský hymnus z Gn 1,1-2,4 neřeší. Pokud sousloví *tohu va-bohu*, nepřeložitelnou slovní hříčku, kterou Český ekumenický překlad uvádí jako „pustá a prázdná“,¹¹¹ uvedeme do souvislosti s Lévinasovým pojmem *ono je*, evokuje se nám následující představa: stvoření světa předchází temnota, chaos, neuspořádanost, prázdnota, čili bytí, ve kterém chybí póly subjektu (člověka) i objektu (světa). Svět pak vzniká jako odpověď na Boží *oslovení* a *oddělování*,¹¹² které formuje původní ne-řád a dává věcem konzistenci, hutnost, tvar. Na základě toho se věci stávají přístupnými, jsou *dány*, mohou být uchopitelné. Hebrejské myšlení je na tuto informaci citlivé. Signalizuje, že tvar věcí, po kterém se rozlévá jejich bytostná přívětivost pro člověka, není nikterak samozřejmý, a že hrozba toho, že bez Hospodinova přičinění by opět mohlo dojít k upadnutí světa do neuspořádanosti, možnost absence forem, je stále přítomná.¹¹³

¹¹⁰ Scott HENNESSY. Creation, Chaos and the Shoah: A Theological Reading of the *il y a*. In Tamara C. ESKENAZI, Gary A. PHILLIPS, David JOBLING (eds.). *Levinas and Biblical Studies*. Atlanta : Society for Biblical Literature, 2003. s. 54.

¹¹¹ Gn 1,2. V hovorové francouzštině se výraz *tohu-bohu* vžil pro označení „nepořádku“.

¹¹² Viz Gn 1,4.7.14.18

¹¹³ Již citovaný starozákoník Walter Brueggemann poukazuje na to, že stvoření je stále probíhajícím procesem, který může Hospodin kdykoli odvolat. Ilustruje to na příběhu o egyptských ranách, mezi nimiž má zvláštní význam seslání temnoty, která evokuje hrůzu návratu do stavu před stvořením. BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament : Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press, 2012. s. 372.

Věčnou připomínkou této představy je příběh o potopě. Smlouva, kterou Hospodin uzavřel s Noem, jako by garantovala primárně toto: zachování smysluplnosti osobního řádu světa vůči kruté realitě Bohem neosloveného, jakoby anonymního bytí. Jak jsme naznačili, v tomto režimu *ono je* funguje v hebrejském myšlení *poušť* – pustina, divočina, neobdělaná země, která leží ladem, něco, co neprošlo kultivací pod vedením Hospodina slova. Římané tato místa označovali na svých mapách výmluvným nápisem *hic sunt leones*, zde jsou lvi. I zde žijí divocí lidé a zvířata, jsou to však tvorové vesměs *hrozní*. Mají blíže k démonům. To, co jim propadne, je vymazáno z bytí. Když Hospodin rozdrtil hlavu Livjátana, předhodí jej k sežrání divému lidu a netvorům pouště,¹¹⁴ na poušť je také vyháněn obětní kozel, na nějž jsou vloženy hříchy Izraele¹¹⁵ atd.

3.2 Únava a lenost

Je-li bytí fixováno jako *ono je*, které je věčným střídáním bytí a nicoty, jež nemá počátek, ani konec, a je vůči existujícímu anonymní a indiferentní, je třeba nyní ukázat, jakým způsobem uvnitř tohoto *ono je* může vyvstat člověk jako někdo, kdo *existuje* – neboli najít moment, v němž se vykazují konkrétní formy „přimknutí existujícího k existenci, kde se už nastiňuje jejich oddělení (*séparation*).“¹¹⁶ Lévinas odmítá zabývat se takovým vztahem existujícího k vlastní existenci, kde hrají roli reflexivní stavy vědomí. Směřuje ještě před reflexi, k samé události zrození (*naissance*) existujícího jakožto existujícího, a dochází k závěru, že tento původní sebevztah se klade ve fenoménech únavy (*lassitude*) a lenosti (*paresse*).

Fenomenologická analýza únavy odhaluje, že únava je především únavou ze všeho a ze všech, a tudíž především *ze sebe*. Závazek existovat, který na sebe existující bere, má charakter „muset něco dělat“, protože to „je třeba“ (*il faut*). Únava se snaží jakoby zbavit tohoto závazku a zároveň jej váhavě přijímá. „Právě tento poslední závazek [nutnosti jednat] se únava marně snaží odmítnout. V únavě chceme vyklouznout z existence samé,

¹¹⁴ Viz alternativní biblická zpráva o Stvoření ze Ž 74,13-14.

¹¹⁵ Lv 16,21.

¹¹⁶ LÉVINAS. *Existence*. s. 19.

nejen z jedné z jejích dekorací, v nostalgii po krásnější obloze. Vyklouznutí bez cesty a bez cíle nechce nikde přistát (...) chceme odjet, abychom odjeli.“¹¹⁷

Lenost vykazuje obdobnou hlubinnou strukturu: není zahálkou, ani odpočinkem, nepředstavuje žádnou nepřekonatelnou překážku, ležící vně nás a reprezentující nějakou ne-možnost, není ale ani strachem z bolesti úsilí. Lévinas říká, že lenost se bytostně vztahuje k počátku jakožto „nemožnost začít“ a jako taková poukazuje na specifickou časovost. „Lenost se vztahuje k počátku, jako by ho existence nepřijala najednou, ale předjímalá ho v jisté zábraně. (...) Může být vlastní činu, který se právě děje: pak činnost probíhá jako po špatně dlážděné cestě, otrávena okamžiky, z nichž každý je novým počátkem – úkol se nedaří, neklape, objevuje se v určité diskontinuitě, která je možná jeho samotnou povahou.“¹¹⁸ Proč by měl existující váhat před přijetím nějakého počátku? Protože počátek činnosti znamená *vážnost*: předznamenává dílo, které bude v celém svém průběhu odkazovat právě ke svému počátku. Touto neustálou sebe-referencí spouští počátek jakoby svou imanentní časovost, svůj svět, svou finalitu. Zatímco hra začíná a končí bezstarostně a lehce, protože v ní „o nic nejde“, počátek každé činnosti je spjat s momentem, ve kterém se člověk přimyká ke své existenci a bere ji na sebe: „V okamžiku začátku už je co ztratit, protože něco už máme, byť jen okamžik sám. Ne že by začátek pouze *byl*, má sám sebe v návratu k sobě.“ Činnost tedy postrádá čistotu a průzračnost hry. Ohlašuje se v něm již naše zapletení do bytí. Lévinas zde opět otáčí logiku heideggerovské starosti o bytí. Ve fenoménu lenosti se ukazuje, že existující má před každým počátkem naopak starost, že jej činnost, kterou se chystá započít, zaplní, zahltí a odhalí tak jeho osudové zapletení v bytí. Nemá strach z nebytí, ale úzkost z bytí samého, strach *být*. „Začít nadobro znamená začít a neodvratně vlastnit sebe sama. (...) čin je právě vepsáním do bytí. A lenost jakožto ústup před činem je váhání nad existencí, lenost existovat.“¹¹⁹ Lévinas na základě analýzy únavy a lenosti dochází k určení existence člověka jako sebe-vztahu, který má charakter připoutanosti k sobě samému, jež znamená vždy přítěž, zapletení. To také vysvětluje, proč sloveso být v některých jazycích může nabývat i zvrtné podoby:

¹¹⁷ Tamt., s. 21.

¹¹⁸ Tamt., s. 22.

¹¹⁹ Tamt., s. 23.

člověk není, ale *je se (s'est)*.¹²⁰ V únavě a lenosti se tuto skutečnost snažíme jakoby odmítnout, ale zároveň ji v jediném a takřka nerozdílném okamžiku potvrzujeme a přijímáme. Právě toto *zároveň*, jak uvidíme dále, umožňuje člověku jedinečné prožívání časovosti.

3.3 Úsilí a odpočinek

Únava znamená vždy jisté ochromení či ochabnutí. „Je nemožností pokračovat, stálým a vzrůstajícím zpožděním bytí vůči tomu, k čemu zůstává připoutáno, jako ruka, která postupně pouští to, co stále držela, která to pouští a ve stejném okamžiku ještě drží.“¹²¹ Lévinas ji proto charakterizuje jako „zpoždění bytí vůči sobě samému“.¹²² Zároveň však má smysl o únavě hovořit jen vůči takovému pojmu úsilí (*effort*), který je nedefinuje jen jako abstraktní vektorovou sílu plně určenou bodem svého cíle. Úsilí je specificky lidským fenoménem, neboť je přesným opakem stvoření: Bůh tvoří svět slovem, nedotýká se jej, nezaplétá se do něj a zůstává vůči němu vnější a svrchovaný. Magie slova spočívá v tom, že slovo se ve stvořitelském aktu odpoutává od svého tvůrce – létá. Lidské úsilí se naopak děje „v potu tváře“, které ohlašuje zapletení do bytí, zapřaženost, dřinu, v níž už jde o připoutanost, bytostné odsouzení k činu.

Způsob, jakým se k sobě má únava a úsilí, se nepodobá sčítání sil opačného směru jako ve fyzice, ale značí podle Lévinase specificky lidské prožívání časovosti jako určitého „klopýtání“. „Úsilí vyráží z únavy a zase do ní padá. (...) Úsilí není poznání. Je to událost. V předstihu před sebou samou a před přítomností, ve vytržení elánu, který předjímáním přeskakuje přítomnost, znamená únava opoždění za sebou a za přítomností. Moment, díky němuž elán překračuje, je podmíněn skutečností, že je pozadu.“¹²³ Lévinas podstatu úsilí opět ilustruje v protikladu ke hře. Hudební melodie je – přísně analyticky vztato – tvořena jednotlivými tóny. Tyto tóny však samy o sobě nic neznamenaají. Jejich bytí je podmíněno

¹²⁰ Tamt., s. 24.

¹²¹ Tamt., s. 25.

¹²² Tamt., s. 26.

¹²³ Tamt., s. 26-27.

tím, že se *obětují* melodii jakožto celku. Časný okamžik odevzdávají do věčnosti. V melodii proto neexistuje žádná přítomnost, protože každý přítomný okamžik se ve stejném momentu zároveň škrtná a zaniká tím, jak melodie plyne. Časovost, kterou odhaluje úsilí, vykazuje odlišnou strukturu: tvoří ji neustálá zastavení, série přítomných *okamžiků*. „V trvání na sebe bere okamžik, trhá a znovu navazuje nit času. Je pozadu za okamžikem, který na sebe vezme (...) a zároveň už je zapletené do přítomnosti (...).“¹²⁴

Právě tento způsob časovosti, ve které se úsilí ukazuje jako čin, jímž existující přijímá přítomný okamžik, a zároveň jeho přijetí zadržuje v únavě, čímž produkuje zpoždění za svou vlastní existencí, je pro Lévinasovu analýzu klíčový. Právě díky němu může totiž existující vyvstat v bytí jako něco, co je od něj *odlišné*: „Jestliže se přítomnost takto ustavuje tím, že si beru na starost přítomnost, jestliže *zpoždění (décalage)* únavy vytváří odstup, do nějž vstoupí událost přítomnosti, a konečně jestliže se tato událost rovná vyvstání jistého *existujícího*, pro nějž *být* znamená *vzít na sebe bytí*, pak je existence existujícího bytostně čin. Existence musí být činem, dokonce, i když je nečinností. Tato činnost nečinnosti není žádný paradox. Je to samotný akt kladení se na zem, je to odpočinek (*repos*) (...). Základní činnost odpočinku (...) se tedy jeví jako sám vztah k bytí, jako vyvstání existujícího v existenci, jako hypostaze.“¹²⁵

3.4 Hypostaze jako místo a okamžik

Zkušenost *ono je* přirovnává Lévinas k nespavosti (*insomnie*) či nočnímu bdění (*vigilance, veille*), tedy k událostem, ve kterých se rozpouští a mizí jak předmětný pól světa, tak subjekt descartovského myslícího Já. „Bdění je anonymní. Při nespavosti tu není *moje* bdělost nad nocí, to noc sama bdí. Bdí to (*Ça veille*).“¹²⁶ Tato zkušenost je tedy škrtnutím objektu i subjektu, odehrává se jakoby sama bez ohledu na své členy, které v ní jsou dány pouze svým trpným rodem. Není vířením tíživých myšlenek, které nám nedovolují usnout, ale skutečností, že se všechny tyto myšlenky obracejí *v nic*, padají do prázdna, takže se sám

¹²⁴ Tamt., s. 28.

¹²⁵ Tamt., s. 30.

¹²⁶ Tamt., s. 56.

se sebou nemohu setkat jako s původcem těchto myšlenek, jako *res cogitans*. V této zkušenosti jsem zcela odosobněn, pojem vnitřku a vnějšku mizí.

Přesto se však podle Lévinase již v nespavosti nějak ohlašuje nástup *vědomí*, a tedy subjektu – a to proto, že nespavost je přece jen zároveň i bděním, na kterém se naše vědomí nějak podílí. A jakmile je zde vědomí, je zde i možnost *uniknout* před parálzou nespavosti, možnost zapomenout na ni, odložit ji, uniknout před ní do nevědomí, *usnout*. Zdá se tedy, že ve fenomenologické genezi nevědomí předchází vědomí, protože prvním modem vzdorování anonymitě, neosobnosti a hrůze bytí je právě spánek jako útočiště. Lévinas tento objev ilustruje krásným biblickým příkladem: „Když biblický Jonáš, hrdina nemožného úniku, vzývatele nicoty a smrti, zjišťuje uprostřed rozbouřených živlů nezdar svého útěku a osudovost svého poslání, sestoupí do podpalubí lodi a usne.“ Nevědomí a vědomí se pak k sobě vztahují zvláštní dialektikou, ve které jedno vymezuje druhé, přičemž se navzájem ustavují, činí se tím, čím jsou. V čase se však nestřídají, ale existují vedle sebe jakoby sousedsky. „V samé činnosti myšlení hučí postranní myšlení. Je to okamžik mezi pohledem a ne-pohledem.“ Avšak tyto „postranní myšlenky nejsou myšlenky na roveň myšlení, které jen čekají na své povýšení. (...) způsob, jímž se vědomí vztahuje k nevědomí, není intence. Spočívá v mdlobách právě v bodě jeho jasnosti. Charakterizuje samo vznikání a ukazování světla jako určité jiskření (*scintillement*).“¹²⁷

Pro každé vědomí je charakteristické, že je umístěno v nějakém *zde* (*ici*). Nevznáší se ve vzduchoprázdnu, ale vždy se již klade a umísťuje. Toto umístění vědomí není ustaveno dodatečně jako *vědomí umístění*, ale je samou podmínkou, díky níž může vědomí vstoupit na scénu. Není tedy formálním nulovým bodem v geometrickém prostoru, ale je to vždy *toto mé zde* – útočiště Já, do kterého se vždy můžeme navrátit a usebrat se. Umístění vědomí, říká Lévinas, je náš „útulek v širé krajině“ (*repli dans le plain*), nejvnitřnější „subjektivace subjektu“ (*subjectivation du sujet*).¹²⁸ Původní umístěnost vědomí se v našem každodenním bytí ve světě jeví jako vztah k vlastnímu tělu a domovu. Lévinas však tvrdí, že tyto vztahy, jejichž analýzou se zabývá fenomenologie

¹²⁷ Tamt., s. 57.

¹²⁸ Tamt., s. 58.

„přirozeného světa“, nám zakrývají nahý fakt umístění jakožto *jedinečný vztah vědomí k místu, které se originálně klade ve spánku či odpočinku*. „Lehnout si znamená právě omezit existenci místem, kladením. (...) Když uléháme, když se choulíme do kouta a chceme spát, svěřujeme se místu – to se stává naším útlukem jakožto základ.“¹²⁹ Vyvstání nějakého vědomí je možné až prostřednictvím umístění, které se děje ve spánku: uléhám *zde*. Dříve než můžeme postulovat objektivní descartovský prostor, dříve než svět vnímáme jako *Lebeswelt*, dříve než Já získává vazby k prostoru jako k heideggerovskému okolí a začne v něm pobývat, se vědomí klade jakožto nějaké *zde*, které představuje sám původní vztah k místu. Právě v tomto umístění, které implikuje možnost spánku, jenž je přerušením či odložením bytí, může podle Lévinase v bytí vyvstat existující od bytí odlišný. „Tím, že se klade na jistý základ, se bytím zavalený subjekt usebírá, zvedá se a stává se pánem všeho, co ho zavaluje; jeho *zde* mu dává výchozí bod. (...) Jeho nehybnost, jeho pevnost subjektu, nevyplývá z neměnného vztahu k nějakým souřadnicím ideálního prostoru, ale z jeho zastavení, z události jeho kladení, které se vztahuje jen k sobě samému, které je původem pevnosti vůbec – počátkem samého pojmu počátku.“¹³⁰

Událost kladení má svůj prostor, kterým je *zde*. Má však také svůj čas, jímž je počátek (*commencement*) jakožto okamžik (*instant*), čistá přítomnost, která pro subjekt představuje jedinou možnost, „jak vyvstat v anonymním bytí a být schopen času.“¹³¹ Okamžik roztíná čas a jeho věčné trvání, přerušuje jej nehledě na minulost a historii, vystupuje z času interpretovaného jakožto bytí. Je počátkem v tomto bytí *par excellence*, který již znamená nějakého existujícího. Okamžik je bezrozměrný, nelze v něm rozeznat žádný „časový dvorec“, protože je spíš přerušením času a jeho opětovným navázáním. Právě tím, že okamžik je prchavost sama, znemožňuje další reference, měření a analýzy, falzifikuje vztah k časovému toku a umožňuje tak existujícímu, aby v bytí povstal jako *počátek*, jako *nové*, jako *hypostaze*. Dokonalým modelem počátku je narození (*naissance*). „Jakožto počátek a narození je okamžik vztahem *sui generis*, vztahem k bytí, iniciací do bytí. Vztahem, jehož paradoxní povaha bije do očí. To, co začíná být, neexistuje, dokud

¹²⁹ Tamt., s. 58-59.

¹³⁰ Tamt., s. 60.

¹³¹ Tamt., s. 61.

nezačalo – a přesto to, co neexistuje, se musí svým počátkem narodit samo sobě, přijít k sobě, aniž by vycházelo odkudkoli. Sám paradox počátku, který ustavuje okamžik.“¹³²

Narození jakožto počátek, který je hypostazí jedinečného existujícího v anonymní existenci, však existujícího z bytí nevyvazuje či neosvobozuje, ale naopak jej do bytí zaplétá, a to cele a neodvratně. Definitivnost a nezrušitelnost zapletení do bytí je možná právě jen díky tomu, že se zapletení neděje postupně jako nějaké „zaplétání“, ale v jediném okamžiku jako – pokud si můžeme opět dovolit tuto metaforu – první pláč novorozence. Jako uzel, který svazuje existujícího s bytím a jehož nezrušitelnost a fatalita tkví právě v prchavosti okamžiku, nemožnosti jej podržet a nemožnosti se k němu vrátit a rozplést jej. Okamžik hypostaze jakožto nového počátku je zároveň okamžikem osudového vepsání do bytí.

3.5 Svět jako dobré stvoření a odstup

Hypostazi existujícího v existenci jsme až dosud popisovali výhradně pomocí formálních struktur. Jádro hypostaze se nám odhalilo v samotném faktu kladení vědomí do nějakého *zde* a *nyní*. Umístění existujícího tvoří jeho útočiště, které mu ve spánku dovoluje přerušit bytí a odložit je. Okamžik počátku, který je jakýmsi nerozložitelným mikrointervalem, přerušujícím věčné plynutí času, otevírá existujícímu možnost, aby na sebe v nerozdílnosti a prchavosti okamžiku *vzal bytí* a shledal se jako v tomto bytí již zapleten, ustaven, vepsán. Nyní je zapotřebí ještě ukázat, co se stane, když formálně získaný pojem hypostaze zasadíme do žitého světa.

Filosofická tematizace světa podléhá u Lévinase základnímu nahlédnutí, že *svět je člověku dán*. Jako takový je čistotou, upřímností a bezprostředností samou, je ze své podstaty profánní a laický. Být na světě znamená primárně neproblematickou a zcela transparentní radost z faktu, že svět je *zde pro mě*. Tato *danost pro mě* a uspokojení, které z ní plyne, je podle Lévinase původní rovinou, jak se člověk ke světu vztahuje. Nitrosvětská jsoucna se nám nevydávají původně svou příručností (*Zuhandenheit*), která již obsahuje

¹³² Tamt., s. 64.

osten strachu o bytí jako u Heideggera, avšak *stávají se cíli intence naší prosté touhy po nich*. „Když toužím, nemám starost o své bytí, ale jsem pohlcen žádoucím, předmětem, který naprosto utlumí moji touhu. Jsem děsně upřímný. (...) Jistě nežijeme proto, abychom jedli, ale není přesné říci, že jíme proto, abychom žili. Jíme, protože máme hlad,“¹³³ píše Lévinas.

Názvuk tohoto vztahu člověka ke světu, který je zde artikulován ve filosofických pojmech, slyšíme také ve výrocích „hle, dal jsem vám za pokrm“,¹³⁴ „žádoucím na pohled“, „dobrymi k jídlu“,¹³⁵ atd. Stvoření je rozpoznáno jako *dobré a pro člověka*. Mezi člověkem a světem přijímaným smysly neexistuje žádná roztržka či odcizenost. „Hebrejec miluje smyslovou skutečnost, protože není dualista. (...) Smyslová skutečnost není pro Hebrejce ani špatná, ani klamná. Zlo nepochází z ‚hmoty‘.“¹³⁶ Právě tuto tendenci hebrejského myšlení Lévinas rozpoznává a interpretuje ji existenciálně. Člověk existuje na světě jako dostředivý pohyb toužebné intence: jí, pije, bere, spotřebovává, vlastní. Tento dostředivý pohyb není apriori zdrojem nějakého zla, negativity či neautenticity, „pádu“ člověka, ale představuje původní způsob, jak člověk prožívá své bytí mezi jsoucny. Pakliže bytí bylo popsáno jako *ono je*, hrůzná zkušenost šumění prázdnoty existence, svět v této ontologické zápletce naopak hraje roli určité milosti, která anonymní bytí odívá tvary a barvami a činí je pro člověka přístupným. Bůh tvoří svět pro člověka a dává mu jej – nikoli k obývání a pobývání, jak by řekl Heidegger, ale aby jej „opanoval“ a „podmanil“: svět je mu dán *za pokrm*. Po věcech světa se rozlévá vlídné světlo *danosti* pro člověka, které umožňuje odložit naléhavost bytí skrze radost, uspokojení a slast. Svět je tak jedinečným místem, které dovoluje bytí jako *ono je* v jistém smyslu odsunout a suspendovat jeho hrůznou povahu. V dalším výkladu opět uvidíme, že v Lévinasově myšlení se vztah člověka a světa v dramatu bytí zásadně nemění, ale zejména v díle *Totalita a nekonečno* provádí jeho hlubší artikulaci, jež umožňuje v životě člověka zahlédnout více vrstev či rovin, na kterých

¹³³ Tamt., s. 31.

¹³⁴ Gn 1,28-29.

¹³⁵ Gn 2,8.

¹³⁶ Claude TRESMONTANT. *Bible a antická tradice : esej o hebrejském myšlení*. Praha : Vyšehrad, 1998. s. 53.

dochází k hypostazování – oddělení a vzdorování anonymitě bytí – prostřednictvím bytí ve světě.¹³⁷

3.6 Samota a bližní

Stvrzení samostatného subjektu v anonymním bytí není však posledním smyslem hypostaze. Kladení subjektu do místa *zde*, které je zřasením homogenního prostoru, v přítomném *okamžiku*, který protrhává věčnost a nepřerušenosť časového toku, v *úsilí*, jež předznamenává možnost aktivity a činu, ve *spánku* či odpočinku, jenž umožňuje přerušit a odložit naléhavost bytí a ukončit chimérickou nespavost, ve *světě* mezi jsoucný, která naplňují intenci, jež k nim míří, a při tomto naplňování v radosti a slasti činí nahý fakt bytí přijatelnějším, prolamují jej a dávají mu jakousi tvář – to vše jsou určité mody, jak si člověk ještě před nástupem reflexivního vědomí a vědění zjednává své místo v bytí. Jako noha, která si, dříve než při chůzi došlápne na zem, v bleskovém a nepostřehnutelném okamžiku připraví místo, sílu a úhel svého dopadu. Došlápne tak, že ji země nepohltní a nepozře, avšak přesto musí dopadnout a stanout. Nemůže se rozletět. Specifický tvar lidského života tkví právě ve dvojznačnosti hypostaze: její vzepětí se rovná stvrzení v bytí. Jsa na světě, žije člověk s možností odstupu od věcí, který mu poskytuje světlo, jež na nitrosvětská jsoučna vrhá svou intenci, avšak tento odstup neruší identitu jeho panství, a tak přináší samotu (*solitude*). „Svět a světlo jsou samotou. Ty dané předměty, ty oblečené bytosti jsou něco jiného než já sám, ale jsou moje. Ozářené světlem, mají smysl, a tudíž jsou, jako by pocházely ze mne. Ve světě, jemuž rozumím, jsem sám, to znamená uzavřen do nějaké definitivně jedné existence.“¹³⁸

Svět, ve kterém žiji jako dostředivý elán pojídající své okolí, neboť je proměňuji na své obsahy jakožto počítky, výtěžky, zkušenosti, majetek atd., je světem *samoty*. Druhý člověk, můj bližní, je v tomto světě již socializován; jeho význam je uchopen v tom, čím je *pro mě*. Společnost, vytvářející kulturu a civilizaci, funguje v běžném styku právě na tom

¹³⁷ Viz kapitola 4.5.

¹³⁸ LÉVINAS. *Existence*. s. 71.

principu, že druhého člověka zpředměťuje, zařazuje jej do takového systému, aby jej pro nás činila přístupným, redukuje jej na výsledky jeho práce, postavení a funkce v rámci celku. Oblékání ukrývá jeho nahotu, upravenost jeho zevnějšku nám dává signál, že druhý je vypočitatelný a spořádaný. Naše vzájemné vztahy kodifikují právní instance a instituce. Veškerý společenský styk se ustavuje kolem třetího, neutrálního členu jako něčeho, *co máme společné*, „(...) vytváří se právě podílením na něčem společném, na nějaké myšlence, na zájmu, na díle, na jídle, na ‚třetím člověku‘. Osoby nejsou jednoduše jedna před druhou, jsou jedny s druhými kolem nějaké věci. Bližní je [v tomto zpředmětnění pojmán jako] komplic.“¹³⁹ Vše neznámé, nepoddajné a neuchopitelné je z tohoto pojetí světa vyloučeno.

Téměř na konci spisu *Existence a ten, kdo existuje*, proto Lévinas shledává, že Já, které je takto stvrzeno v identitě svého bytí, je sice zdánlivě svobodné, avšak osamělé. Jeho samotu nemůže zrušit společenský styk, protože ten již podléhá pravidlům, která z něj činí jen další událost v ekonomii bytí. Nemůže ji zrušit ani druhý jako *alter ego*, který je mým zrcadlově nazíraným obrazem a do jehož světa mohu pronikat svou sympatií, na základě toho, co vím o sobě – v takto pojatém vztahu k druhému se zde vždy shledám jen sám se sebou. Samotu konečně neruší ani platónská interpretace *erótu* jako stesku po chybějícím komplementu, protože i když bychom našli „druhou polovinu“ duše, bude to pak opět *naše* duše, *my sami*. Lévinas naznačuje, že pokud máme mluvit o skutečném prolomení samoty, která připomíná osamělost vladaře v podrobeném a porobeném panství, je třeba zapojit do hry pojem bližního (*autrui*) v silném slova smyslu – bližního jakožto Jiného (*Autre*). „Vztah k druhému nesmíme považovat za připoutání k jinému já, ani za pochopení druhého, díky němuž zmizí jinakost, ani za společenství s ním kolem nějakého třetího členu. (...) Ontologicky to znamená událost nejradikálnějšího prolomení samých kategorií já, neboť to pro mne značí být jinde než v sobě, dosáhnout odpuštění, nebýt definitivní existencí.“¹⁴⁰ Setkání s bližním v silném slova smyslu je setkáním s jeho *jinakostí* (*altérité*), která je jako jinakost uchována a nikoli suspendována tím, že jej uchopuji skrze stejnost

¹³⁹ Tamt., s. 33-34.

¹⁴⁰ Tamt., s. 71.

rodu, kolektivitu či sdílení nějaké třetí, neosobní ideje. Je to vztah, který nedovoluje říkat „my“. „Je strašlivým tváří-v-tvář (*face-à-face*) vztahu bez prostředníka, bez zprostředkování. Druhý jakožto druhý (...) je to, co já nejsem: je slabý, zatímco já jsem silný, je chudý, je ‚vdova a sirotek‘. (...) Nebo je cizinec, nepřítel, mocný. Podstatné je to, že má tyto vlastnosti díky své jinakosti samé.“¹⁴¹ Toto pojetí jinakosti druhého mění také tvar společenského prostoru, který není postaven na vzájemnosti a rovnosti svých členů: „Intersubjektivní prostor je původně asymetrický.“¹⁴²

3.7 Čas jako naděje

Přítomnost bližního může svou jinakostí přerušit věčný návrat Já k sobě samému. Ohlašuje událost odpuštění (*pardonner*) a vykoupení (*rédemption*). Proto skutečný pojem času můžeme získat až s objevením bližního. Lidský čas je podle Lévinase bytostně společenský. Dokud byl čas hypostazujícího Já popisován jako okamžik, ve kterém se Já vepisuje do bytí a zároveň se tím klade jako od bytí odlišné, zůstával pro nás především časem identického Já, časem osamění. Protože však Já ví o tomto svém zotročení bytím a není lhostejné ke svému údělu, přináší okamžik také naději (*espoir*) jako myšlenku na svobodu. Myšlenka svobody sice ještě není osvobozením samým, avšak poukazuje na *možnost* osvobození, jako kdyby někde v *budoucnu* očekávala nápravu či vykoupení svého stavu. V každodenním bytí ve světě tuto nápravu vyhledáváme právě *uvnitř světa* – skrze úsilí a činnost. Jádrem této zápletky spočívá v tom, že vykoupení odkládáme do budoucnosti, protože *skutečnou nápravu* zaměňujeme za *odškodnění* (*indemniser*) či *mzdu* (*salaire*). Napravení přítomného okamžiku, ve kterém se subjekt zaplétá do bytí, je však v budoucnosti nemožné. Přítomnost, která se vepsala do bytí, je nezhojitelná, neboť je již minulostí, kterou nelze opakovat. „Budoucnost může přinést jistou útěchu a náhradu subjektu, který trpí v přítomnosti, ale samo utrpení přítomnosti zůstává jako výkřik, jehož ozvěna bude navždy znít ve věčnosti prostorů.“¹⁴³ Vyhledávat toto zhojení v práci

¹⁴¹ Tamt., s. 79-80.

¹⁴² Tamt., s. 80.

¹⁴³ Tamt., s. 75.

a prodlužování se do světa prostřednictvím zvládnání a ovládnání jsoucena, znamená sice zachytit jistou ozvěnu této velké naděje na vykoupení, avšak minout se cílem: „Svět je laický svět, kde ‚já‘ dostává zaplacení. Sám náboženský život je ekonomický, když se zahrnuje do této kategorie mzdy.“¹⁴⁴ Mzda jako odškodnění za prožité utrpení nemůže smazat utrpení samo – ačkoli se o to všemožně snaží a vynalézá k tomu nejrůznější kompenzace, moderní stroje a přístroje, které nám umožňují stále „zkracovat“ čas čekání – interval mezi úsilím a odměnou.

Pokud redukuje naději na budoucí odměnu, stává se čas našeho života časem rozříštěných, po sobě jdoucích okamžiků, které jsou navzájem zcela identické. Dnes vyvíjím úsilí, zítra za ně sklídím mzdu. Taková naděje míří k nějakému *tam*, které však stále setrvává uvnitř rozříštěného, anonymního a osamělého času. Skutečná naděje, že existuje možnost zhojit utrpení a rozlomit okovy, musí tedy mířit přímo tam, kde se toto utrpení děje a vzniká: *do přítomného okamžiku*, v němž na sebe existující přijímá bytí. „Pravým předmětem naděje je Mesiáš či spása. Laskavost utěšitele, který se v bolesti lehce dotýká, neslibuje konec utrpení, neslibuje náhradu (...). Souvisí se samým okamžikem bolesti, který pak už není odsouzen sám k sobě, který, unášen ‚jinam‘ pohybem laskavosti, se osvobozuje ze sevření ‚sebe sama‘, dostává ‚čerstvý vzduch‘, svoji dimenzi a budoucnost. Či spíše ohlašuje více než prostou budoucnost, ohlašuje budoucnost, kdy se přítomnosti dostane nějakého pozvání. (...) Doufat tedy znamená doufat v nápravu nenapravitelného, doufat pro přítomnost.“¹⁴⁵

Lévinas dovozuje, že bychom neměli zásadně a *apriori* umísťovat cíl této naděje a spásy do nějaké věčnosti. Pokud je lidský čas tvořen oddělenými okamžiky, ve kterých úsilí vítězí nad únavou, aby opět učinilo krok, který únava vždy již zpomalila a zpozdila vůči sobě samému, a probíhá tedy v určitých synkopách jako natahování a smršťování – pak zřejmě čas sám v této své jedinečné struktuře nabízí odpověď na naději v *přítomnosti*, aniž bychom se museli utíkat k věčnosti jako ke spekulativní idealistické konstrukci. Aby mohla být definitivnost přítomného okamžiku odčiněna jakožto přítomná

¹⁴⁴ Tamt., s. 76.

¹⁴⁵ Tamt., s. 76-77.

a v přítomnosti svázaná, musí být opět plně a neredukovaně vzkříšena v okamžiku dalším. „*Osobnost' bytosti je sama její potřeba času jako nějaké zázračné plodnosti v okamžiku samém, kterým znovu začíná jako jiný.*“¹⁴⁶ Tato plodnost *dalšího* okamžiku, která se ohlašuje jako naděje, však také značí, že čas lidského života se spouští až v přítomnosti bližního jakožto *jiného*. Jejím modelem i vrcholným vyjádřením je možnost „nevrátit se osudově sám k sobě, být plodný a (...) mít syna.“¹⁴⁷

¹⁴⁶ Tamt., s. 78.

¹⁴⁷ Tamt., s. 81.

4. ČLOVĚK JAKO STEJNÉ TOUŽÍCÍ PO JINÉM

Lévinas své pojednání o člověku jakožto *hypostazi* uzavírá konstatováním, že „zapletení do bytí (...) obsahuje vlastní břemeno, jež mu jeho prchavost neulehčí a proti níž je osamělý subjekt, který se tvoří díky okamžiku, bezmocný. Ke svému osvobození potřebuje čas a druhého.“¹⁴⁸ Uplyne čtrnáct let od vydání studie *Existence a ten, kdo existuje*, než se tuto myšlenku bližního jakožto Jiného podaří Lévinasovi adekvátně artikulovat v knize *Totalita a nekonečno* (1961). Další výklad, ve kterém se zaměříme právě na tematizaci člověka v tomto spisu, odhalí, že to, co se v Lévinasově myšlení pomalu rodilo již před válkou v hrubých obrysech jako *únik z bytí* či *hypostaze* a co se nám průběžně ukazovalo jako úkol myslet Boha mimo onto-theo-logické kategorie, což nakonec znamenalo transponovat otázku po Bohu jako otázku po člověku žijícího pod Boží mocí a k Božímu obrazu, nachází své velkolepé vyjádření právě v koncepci ideje totality a ideje nekonečna, díky níž se v totalitě může zrodit a žít oddělená bytost, která je schopna prolomit totalitu v etickém jednání.

4.1 Idea totality: svět Stejného a problém bytí

To, co jsme spolu s Lévinasem až dosud sledovali jako fakt neosobního a univerzálního bytí, které je vždy uzurpací jednotlivého a jedinečného jsoucího, dostává v knize *Totalita a nekonečno* – zřejmě v reakci na velké dílo *Hvězda vykoupení* vlivného židovského myslitele Franze Rosenzweiga – název *totalita (totalité)*.¹⁴⁹ Pojem *totality* má dle našeho mínění především ochránit Lévinasovu koncepci před kritikou, jejíž možnost se otevírá na základě jeho dřívějšího zacházení s pojmem bytí mimo tradiční ontologický rámec. Hovoříme-li o úniku z bytí, dostáváme se tím do sporu s pojmem samým, neboť z ontologického hlediska jde o zjevný protimluv. Bytí nelze zrušit, protože stále *jsme*.

¹⁴⁸ Tamt., s. 83.

¹⁴⁹ „Odpor vůči ideji totality nás překvapil v knize Franze Rosenzweiga *Stern der Erlösung*; ta je v naší knize přítomna příliš často, než abychom ji mohli citovat.“ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 16.

Evropská filosofie počínaje Parmenidem určuje bytí vůči nebytí. Dokonce i Heidegger jako by setrval v tomto rozlišení – konstatovat, že základním stavebním kamenem *Dasein* je strach o bytí (tedy strach, že by člověk mohl nebýt), znamená implicitně tvrdit, že bytí je určováno nebytím neboli nicotou, být se tak děje v existenciálním kontextu. Viděli jsme, že Lévinas se snaží tuto dialektiku bytí-nebytí, život-smrt myslet společně a zavádí pojem bytí jako *ono je*, neosobní a univerzální kolotání bytí a nebytí, které je vůči otázce „být, či nebýt“ lhostejné právě proto, že je obsahuje vždy zároveň jako vznikání a zanikání. Bytí, jak je pojímá evropská tradice, má podle Lévinase právě tu povahu, kterou poprvé vyslovuje ve své slavné definici Anaximandros: „A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času.“¹⁵⁰ Jedinečnému a osobnímu se v bytí vždy děje nutně a nevyhnutelně násilí a příkoří, *bytí* (obecné) vládne nad *jsoucím* (jedinečné). Pojem *totality* tak představuje vlastně ekvivalent tohoto neosobního bytí, ale zahrnuje v sobě také poznatek, že toto pojetí bytí není nějakou okrajovou záležitostí, která by se týkala jen světa filosofů, ale že prosakuje napříč našimi životy, dějinami, civilizací, lidskou společností se všemi jejími výdobytky, kulturní a myšlenkovou tradicí – utváří náš přístup ke světu jakožto celku.

Od okamžiku, kdy Parmenidés vyslovuje svou tezi o ztotožnění bytí a myšlení,¹⁵¹ bude evropská tradice znát jen takový přístup ke světu, který na vše, co je v tomto světě temného a neznámého, vrhá světlo pocházející z racionálního myšlení, čímž je činí přístupným a poznatelným. Začíná budovat *vědění*. Teoretickému postoji, který se takto zmocňuje světa, nic nezůstává rezistentní. Nejprve nechává věc vystoupit jako to, co je, v její jinakosti, ale vzápětí jí imputuje vlastní smysl tím, že ji „logifikuje“: skrze vy-slovování (*legein*) ji převádí na „jakýsi třetí – neutrální – člen“,¹⁵² čímž ji připravuje o její *jinakost*. Někteří myslitelé poukazují na to, že možnost zrodu racionálního myšlení v antickém Řecku se objevila ruku v ruce s existencí středního rodu (*neutra*) jako

¹⁵⁰ PARMENIDÉS. Zl. B 1 podle Theofrasta. Viz Karel SVOBODA (ed.). *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha : SPN, 1989.

¹⁵¹ „(...) vždyť myslet a býti je totéž.“ PARMENIDÉS. Zl. B2 a B3 z Prokla, Klementa aj. Tamt.

¹⁵² LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 28.

gramatické kategorie v řeckém jazyce.¹⁵³ Dítě je vždy dívka či chlapec, ale střední rod o něm dovoluje hovořit jako o „to“, či „ono“, a tak subsumovat jedinečné pod obecné. Jistě není bez zajímavosti, že hebrejšтина střední rod nezná a francouzština, v níž se ve druhé polovině 20. století nejlépe rozvíjí kritika *logocentrismu*, také ne. Vědění, založené v ideji racionality jako osvětujícího rozumu, je podle Lévinase budováním světa Stejného (*Même*), v němž je vše nové, neznámé, vnější, či jiné převedeno na staré, známé, imanentní a stejné. Protože se při tomto převádění jsoucna na obecné kategorie děje *jinému* vždy násilí, lze popsat svět Stejného jako neutuchající, skrytou tyranii války, jíž je válka jako historická událost jen viditelnou manifestací. Problém vyvstává nejkřiklavěji především tam, kde osvětující rozum zaměříme na člověka a jeho individualitu: „existující individuum se (...) vzdává do myšlené obecnosti“,¹⁵⁴ lidé jsou redukováni na „nositele sil, jež jim poroučejí bez jejich vědomí“,¹⁵⁵ stávají se potravou válečné mašinerie pod záštitou anonymních hesel, statistickými a sociologickými součty, jejich životy jsou uchopovány jakožto obsahy, výsledky, díla, data. Spolu s Lévinasem tedy můžeme uzavřít, že myšlení je v evropské onto-theo-logické zpředměťující tradici vždy především ovládním myšleného předmětu suspendováním jeho jinakosti a že „ontologie jako první filosofie je filosofí moci“.¹⁵⁶ Moderní člověk „trvá ve svém bytí svrchovaně jen tím způsobem, že se stará pouze o zabezpečení moci, která mu tuto svrchovanost (*souveraineté*) umožňuje.“¹⁵⁷ Ontologie se tak vlastně podobá politice, jež je „uměním předvídat a všemi prostředky vyhrát válku“. Toto umění se však neomezuje jen na „politiky“, ale týká se každého člověka zapleteného v takto chápaném bytí, „prosazuje se jako samotný výkon rozumu.“¹⁵⁸

Jak můžeme nyní zřetelně vidět, pojem *totality* u Lévinase není zdaleka jen pojmenováním agresivního uplatňování geopolitické moci, *totalitarismu*, ale spadá do jisté míry vjedno s určením bytí jakožto nezrušitelného závazku existujícího, které evropská

¹⁵³ Viz např. Wolfgang SCHADEWALDT. Ontologická adekvátnost řečtiny. In Petr REZEK a Miroslav PETŘÍČEK (eds.). *Mýtus, epos a logos*. Praha : OIKOYMENH, 1991.

¹⁵⁴ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 28.

¹⁵⁵ Tamt., s. 10.

¹⁵⁶ Tamt., s. 31.

¹⁵⁷ Emmanuel LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première : préface et annoté par Jacques Rolland*. Paříž : Rivages Poche / Petite Bibliothèque, 1998. s. 74.

¹⁵⁸ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 9.

tradice chápe jako substrát, skrze nějž můžeme ovládat a uchopovat každé jsoucí. Totalita je především monotónním světem Stejného, protože předem eliminuje a vylučuje každou jinakost, která by mu byla vnější. Zdá se tedy nejen, že politický totalitarismus je jakoby extrémním a nejhrubším výrazem tendence, která je v evropské tradici od počátku přítomna. S touto deskripcí a uvedením pojmu *totality* do vztahu s dřívějším Lévinasovým pojmem bytí jako *ono je* se prozatím v našem výkladu spokojíme, kritika zpředměťující evropské tradice jakožto onto-theo-logie tvoří ostatně hlavní téma páté kapitoly této práce.

4.2 Idea nekonečna: Jiné, exteriorita, transcendence

Idea *nekonečna* (*infini*) se u Lévinase nestaví jako protiklad k ideji totality, neboť být protikladem by znamenalo tvořit protiváhu a tím pádem klást se do nějakého vztahu, byť ve významu symetrických protiv. Pojem nekonečna nemá tyto ambice, neboť jeho idea přichází z jiného řádu. Ideou nekonečna je právě proto, že pojem totality v každém ohledu nekonečně překračuje, převyšuje, překypuje nad ním. Nemůže s ideou totality vstoupit do vztahu v tom smyslu, že by s ní tvořila nějaký zvnějšku pozorovatelný, objektivní, jednotný „systém“. Idea nekonečna má tak podobný statut, jaký jsme již popisovali u platónské ideje Dobra stojící mimo bytí.¹⁵⁹ Její role „osvětlovače“, který podává ontologické zvýznamnění jsoucena, zde však ustupuje do pozadí. Nekonečno nevystupuje vůči ideji totality jako kauzální příčina. V jistém smyslu totalitě předchází, nikoli však v režimu ontologické fundace. Vlamuje se do světa totality, ale neruší jeho platnost, nesoupeří s ním. Naopak můžeme říci, že se nekonečno – právě proto, že je nekonečnem, které vše obsahuje a zároveň přesahuje – manifestuje *také* ve světě totality, ale zároveň od něj zůstává odděleno.

Lévinas uvádí, že k ideji nekonečna nachází inspiraci v Descartově *ideji Boha*, kterou filosof vypracoval zejména ve třetí meditaci svých *Meditací o první filosofii*. Idea Boha je zde zapojena do služeb podání důkazu Boží existence. Vycházejí z axiomu,

¹⁵⁹ Viz kapitola 3.1.

že účinek je vždy podobný příčině,¹⁶⁰ Descartes dovozuje, že je-li ve mně něco takového jako idea Boha jakožto absolutní a nekonečné bytosti, pak tato absolutní a nekonečná bytost také skutečně existuje, protože její idea ve mně musí pocházet právě a jen od ní samé. „Vždyť i kdyby ve mně byla idea substance už jen díky tomu, že já jsem substance, přesto ve mně ještě proto nebude idea nekonečné substance, když jsem konečný, leda že by pocházela od nějaké substance, která by byla nekonečná doopravdy“.¹⁶¹ Ideu nekonečné bytosti podle Descarta nelze přitom získat „negativně“, tj. jako představu opaku konečného. „Rovněž bych se neměl domnívat, že nekonečné nevnímám pravdivou idejí, ale popřením konečného (...) právě naopak, zjevně chápu, že v nekonečné substanci je více reality než v konečné, a proto je ve mně vnímání nekonečného nějak prvotnější než vnímání konečného, to jest, vnímání Boha je ve mně nějak prvotnější než vnímání mne samého. Vždyť jak bych chápal, že pochybuji, že po něčem toužím, to jest, že mi něco schází a nejsem naprosto dokonalý, kdyby ve mně nebyla žádná idea dokonalejšího jsoucná, než ze srovnání, s nímž bych uznal své nedostatky?“ Descartes tedy dochází k závěru, že „idea Boha, která je v nás, nemůže nemít za příčinu samotného Boha“.¹⁶² Lévinas se samozřejmě již nedrží tohoto argumentačního postupu, ale interpretuje Descartův pojem s akcentem na neuchopitelnost nekonečna myšlením. „(...) vztah k nekonečnu (...) přesahuje myšlení v docela jiném smyslu, než mínění. Mínění totiž vyvane jako vítr, jakmile se ho dotkne myšlenka, nebo se ukáže být něčím, co je v té myšlence už obsaženo. V ideji nekonečna myslíme to, co zůstává vždy mimo myšlenku, (...) neboť nekonečno přesahuje myšlenku, jež je myslí“.¹⁶³ Právě tento výklad ideje nekonečna mu potom umožňuje ustoupit od chápání nekonečna jako substance či *quidditas*, která by pocházela z nějaké transcendentní říše idejí, ale chápe je dynamicky jako neustálé dění, nadbývání, překračování. „Dění nekonečného jsoucná nelze oddělit od ideje nekonečna, neboť toto překračování mezi se děje právě v nepoměru mezi ideou nekonečna a nekonečnem, jehož

¹⁶⁰ René DESCARTES. *Meditace o první filosofii / Meditationes de prima philosophia*. Praha : OIKOYMENH, 2010. s. 74, pozn. 43.

¹⁶¹ Tamt., s. 67.

¹⁶² Tamt., s. 25.

¹⁶³ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 13.

je ideou.¹⁶⁴ Idea nekonečna představuje zcela zvláštní ideu, jejíž *ideatum* nemůžeme nikdy vyplnit. Nezpůsobuje tedy – jako u Descarta – naši iniciaci do „nazírání božské vznešenosti“, produkující „nejvyšší slast, které můžeme dosáhnout v tomto životě“,¹⁶⁵ ale popisuje způsob bytí nekonečna samého, je „*děním nekonečna z nekonečna*“, jehož „nekonečnost se děje pozitivně jako zjevení, jako vložení jeho ideje do mne“.¹⁶⁶

Nekonečno se projevuje tak, že do mne vkládá ideu, která v každém okamžiku nekonečně převyšuje vše, co jsem rozumem, smysly a vnímáním schopen pojmut. Lévinas ji proto označuje jako *Jiné (Autre)* v nejsilnějším slova smyslu – zcela a absolutně jiné, neboť nekonečno se nikdy nemůže stát součástí totality, světa Stejného. Nemůže být zredukováno, sečteno a nelze s ním nijak operovat. K totalitě, ve které žijeme, je Jiné vždy vnější a můžeme je proto také nazvat *exterioritou (exteriorité)*. *Exteriorita* neboli vnějšnost je zároveň toho druhu, že se světem totality nikterak nesousedí, neprolíná se s ním a netvoří s ním žádný logický celek, *další totalitu*. Nekonečno neboli Jiné je od světa totality odděleno intervalem transcendence. Lévinas proto užívá pro nekonečno též synonyma *transcendence (transcendance)* a míní tím právě absolutnost jeho transcendování nad vším, co jest. Nekonečno je totalitě „nekonečně vzdáleno“, přichází z „dimenze výšky“,¹⁶⁷ avšak tato vzdálenost či výška mohou fungovat pouze jako metafory, neboť jakékoli prostorové představy jsou zde nepřesné a zavádějící. Jinakost Jiného spočívá především a právě v tom že Jiné je „Neviditelné“.¹⁶⁸

4.3 Touha po nekonečnu jako smysl oddělení

Než jsme se spolu s Lévinasem ponořili do zkoumání člověka, konstatovali jsme, že otázka po člověku vystupuje jako transpozice původní otázky po Bohu.¹⁶⁹ Nyní je čas tento krok blíže explikovat. Idea totality a idea nekonečna byly totiž dosud vykládány

¹⁶⁴ Tamt., s. 14.

¹⁶⁵ DESCARTES. *Meditace*. s. 75.

¹⁶⁶ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 14.

¹⁶⁷ Tamt., s. 20.

¹⁶⁸ Tamt., s. 21.

¹⁶⁹ Viz kapitola 1.3.

pouze jako formální pojmy, které by mohly být prakticky zaměnitelné za koncepce, které nacházíme i u jiných myslitelů. V dalším výkladu je třeba ukázat, proč a v čem se idea nekonečna liší od uskutečňování Hegelova *Ducha*, Nietzscheovy *vůle k moci* či heideggerovského *bytí*. Nekonečno jakožto radikální transcendence, která předem vylučuje možnost jakéhokoli „poznání“ a která se děje tak, že je vždy více než *toto-zde*, nekonečně překračuje každou formu a vzpírá se tak vlastní definici, je u Lévinase pojmem klíčovým. V našem výkladu jsme hledali smysl člověka jako *únik z bytí* a sledovali jsme jeho *hypostazování*, které bylo sice jistým vzmachem, vymknutím se z bytí, ale posléze vždy opět končilo v bytí.¹⁷⁰ Chyběla nám opěrná půda, která by dokázala nějakým způsobem ozřejmit, proč máme vůbec nějakou potřebu úniku, která se realizuje jako hypostaze. Nyní můžeme spolu s Lévinasem pokročit dál.

Člověk byl určen jako sebe-vztah, jako objev, že já existuje jakoby „dvakrát“: existující, který se vztahuje k faktu své existence. Viděli jsme, že tento sebe-vztah se může realizovat „v sobě“, a tak založit svůj počátek v anonymním bytí se všemi fenomény a konotacemi, které k tomu příslušejí. Realizuje se však přirozeně vždy také „ve světě“, ve kterém se sám k sobě vztahuje prostřednictvím jsoucen, a tak se opět zakládá jako radostné těšení se z danosti věcí nebo jako odložení této radosti v úsilí a práci. Ve všech těchto situacích se sebevztah neděje jako čistá tautologie, neboť toto vztahování se k sobě proměňuje nějakým způsobem jeho strukturu, určuje jeho specifický tvar a průběh. Já však v těchto vztazích nenaráží zásadně na nic, co by mu mohlo zůstat vnější. Svět sice zůstává odlišný od mého Já, avšak nikoli jako předmět kladoucí se *proti* mně, ale tak, že jej v intenci mohu kdykoli připojit k sobě samému, učinit z něj část sebe sama. Tato intencionalita, v níž každé *myslím* znamená zároveň *mohu*, je jádrem člověka jakožto sebevztahu, který všude a ve všem objevuje jen sebe sama, naráží na fakt své zapletenosti do bytí, na nezrušitelnost své identity – rýsuje osnovu *totality*, světa Stejného. Únik a hypostazování jsou přes svou excentrickou a výbojnou povahu nakonec neutralizovány ve Stejném. Tento typ sebevztahu je – můžeme-li to tak říci – vztahem narcistním.

Sám smysl sebevztahu jakožto hypostaze v bytí nám však posud unikal. Pakliže já

¹⁷⁰ Viz kapitoly 2 a 3.

existuje jako toto neutuchající hypostazování či excendence, která je zakuklenou potřebou uniknout z bytí a vzdát se sebe sama, pak musí existovat „něco“, co toto bytí překračuje v radikálním slova smyslu – *nekonečno, Jiné, exteriorita, transcendence*. Jinak by Já mohlo zůstat čirou pasivitou vězící ve Stejném, smířenou se svým údělem a prožívající své bytí na světě jako věčný návrat téhož. Lévinas proto přichází z konceptem ideje nekonečna, která je ve mně od počátku přítomná. To však v žádném případě neznamená rekurz k nějaké „vrozené“, „přirozené“ teologii: idea nekonečna se vůči nekonečnu samému má jako zcela neadekvátní, není vyplnitelná „myšlením“, neustále si uniká. Lévinas proto může říci, že způsob, jakým se k ní vztahuji, není intencionalita, ale Touha (*Désir*) nebo též metafysická touha (*désir métaphysique*). „Touha je touhou po absolutně Jiném. (...) Ten Jiný, po němž metafysicky toužíme, není ‚jiný‘ jako chleba, který jím, země, kde žiji, krajina, kterou obývám (...). Z těchto skutečností se mohu nasytit a do značné míry uspokojit, jako kdyby mi předtím prostě chyběly“.¹⁷¹ Touha po tom, co je naprosto Jiné, má tedy radikálně odlišnou strukturu než prostá potřeba. Nemůže být nikdy naplněna. Byla-li by naplněna, musela by zrušit *jinakost* Jiného, a tím by zrušila svůj předmět jako takový. Touha tedy nejen touží po Jiném, ale zároveň je vyžaduje jakožto Jiné, trvá na jeho jinakosti, takže „vytoužené ji nenaplnuje, nýbrž prohlubuje“.¹⁷² „Metafyzická touha je myšlena jako paradox: čím víc se blížíme k tomu, po čem prahneme, tím zřetelněji pociťujeme nepřekonatelnou vzdálenost.“¹⁷³

Za veškerým hypostazováním Já vězí nezrušitelná a neutišitelná touha po Jiném, která určuje jeho dynamiku. Není přitom nějakou substancí, podstatou já, která by mohla být abstrahována, ale je *touto dynamikou, tímto lidským pohybem, tímto životem samým*. Lévinasův nejoriginálnější náhled dle našeho názoru spočívá právě v tom, že Jiné vůči člověku nevystupuje jako substančně-kauzační „entita“, neboť je od něj odděleno, nedotýká se jej, není vůči němu ontologicky fundující příčinou jako Bůh scholastické teologie, ale sama nepřekročitelná vzdálenost Jiného jakožto neviditelného v něm

¹⁷¹ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 19.

¹⁷² Tamt., s. 20.

¹⁷³ Catherine CHALIEROVÁ. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha : Ježek, 1995. s. 37.

probouzí Touhu. A protože interval, kterým je Jiné odděleno, není nějakou vzdáleností, kterou bychom mohli projít, cestou, kterou bychom mohli vykonat, ani výškou, jíž bychom mohli zlézt, má transcendence Jiného tu vlastnost, že „vzdálenost, již vyjadřuje – narozdíl od všech vzdáleností – vchází do způsobu existence vnější bytosti“.¹⁷⁴ Dostáváme se tak k tezi, kterou jsme položili na začátku: zpráva o Boží neuchopitelnosti a nevystižitelnosti není výzvou k tomu, abychom si zoufali či propadli skepsi, která by byla jak zavržením Boha, tak odmítnutím světa a vposled i sebe sama. Protože pouze takový Bůh, který je absolutně Jiný, může ve světě, kterému vládne totalita a totožnost, vůbec něco znamenat. Probouzí v nás neutišitelnou touhu, jež – právě proto, že nelze jednoduše uspokojit v nějakém „poznání“, „mystickém vytržení“, „bezúhonné morálce“ – vytváří v našem existování dynamický pohyb. A protože tento pohyb, jakkoli by se vzpínal daleko či vysoko, nemůže Jiného svépomocí dosíci, natož aby je pak vlastnil či asimiloval, stává se transcendence samým způsobem jeho života. Můžeme tak zopakovat, nyní již s větší měrou projasněnosti, že *nežijeme nahodile, ale náš život je tvarován tak, že odpovídá Jinému jakožto transcendentnímu – lidský život jako takový je celým svým tvarem již očekáváním Boha v nekonečné touze*. Skutečnost, že člověk touží po Jiném, nachází tedy u Lévinase své konkrétní vyjádření v lidském životě a jeho každodenních fenoménech. Jakýkoli formalismus či idealismus je mu cizí. Dále tedy musíme ještě spolu s Lévinasem absolvovat výklad, jak se tato touha konkrétně realizuje, a identifikovat a popsat hlavní uzly této zápletky.

4.4 Oddělení subjektu: identita, egoismus, interiorita, paměť, atheismus

Být stvořen k Božímu obrazu: naše zkoumání člověka je určováno právě tímto formálním rámcem, avšak zároveň potřebou zbavit jej všech konotací, které by nás mohly svádět na cestu *imago Dei*, jež by končila v idealistické participaci na božském. Nekonečno

¹⁷⁴ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 21.

je nekonečné právě svou transcendencí, jako radikální jinakost a absolutní exteriorita. Lze soudit, že výraz, který dnes překládáme jako *svatý* (שׁוֹרֵק), v sobě skrývá právě tyto konotace *oddělení* či *vyčlenění*.¹⁷⁵ Protože toužím po tomto Jiném jakožto Jiném, beru interval transcendence jakoby „na sebe“, na svůj život a promítám jej do světa Stejného, který je světem mého života. Silný vztah k metafyzické exterioritě, vyvstávající jako touha, se propisuje do mne jakožto do sebevztahu a rýsuje tak ve Stejném takové struktury a vztahy, které jsou analogické k mému vztahu k transcendenci. Protože hlavním rysem transcendence je její oddělenost a smyslem bytí člověka jakožto hypostaze je tuto oddělenost uchovat, pak se i Já konstituuje primárně jako *oddělení* (*séparation*).

Oddělení je termínem, který Lévinas užívá pro subjekt vzdorující totalitě a totalizaci a který jsme analyzovali již dříve jako potřebu úniku či jako hypostazi existujícího v existenci. Nyní ovšem nabývá nového smyslu jako analogie k oddělení transcendence. Oddělení Já jakožto subjektivity je tedy primárně pohyb či dynamika, která umožňuje uchovat Jiné jakožto Jiné a Já jako toužící po tomto Jiném. Pokud Jiné má zůstat Jiným, Já-subjekt musí zůstat Stejným. Oddělení má tedy především charakter identity (*identité*) subjektu, který musí být „totožný (...) ne relativně, nýbrž absolutně“. Podstatou člověka v přítomnosti nekonečna je trvat ve své identitě, ve ztotožnění se sebou samým. „Být Já – to znamená mít svým obsahem identitu – mimo všechny možné individuace, jichž můžeme nabýt v nějakém systému vztahů“. Identita je tedy první podmínkou usebrání subjektivity ve světě a jejího oddělení. Tato identita se ovšem „neděje jako monotónní tautologie: ‚Já jsem Já‘“, není to pouhý „formalismus, že A je A“. Trvání Já v identitě má svůj průběh a své „dějiny“, protože se realizuje konkrétně ve vztahu ke světu. Já ve světě *panuje*: žije v něm, pobývá, vlastní a disponuje, zároveň však jinakost světa nijak nenarušuje identitu Já, ale Já naopak jinakost světa mění v totožnost sebe sama. Já se nedokáže odcizit sobě samému. Lévinas proto popisuje oddělení také jako *egoismus* (*egoïsme*): „ztotožňování Stejného není prázdná tautologie, ani dialektický protiklad k Jinému, nýbrž konkrétní egoismus“,¹⁷⁶ který člověk realizuje v několika klíčových momentech svého bytí

¹⁷⁵ *Strong's Bible Lexicon*. [online]. Dostupný z [www: http://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?t=KJV&strongs=H6942](http://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?t=KJV&strongs=H6942) (cit. 1. 3. 2014).

¹⁷⁶ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 21.

na světě. Svět je světem Stejného, protože nijak nevzdoruje nebo je jeho vzdorování z filosofického hlediska pouze formální. „Nepřátelská příroda“, která v rámci „boje se živly“ nebo šelmami pozře jednotlivého člověka, nikterak nenarušuje svrchovanost identity subjektu. Ve struktuře konkrétního egoismu je mi svět vždy již dán a podlehl mé moci ještě dříve, než jsem po něm vztáhl ruku.

Oddělení subjektu, jehož smyslem je zachování exteriority, však neprobíhá jako dialektický pohyb, který by vyústil v nějakou budoucí syntézu, ani jako prostá zrcadlová inverze či korelát, který by měl zobrazovat exterioritu prostou nápodobou. Aby bylo oddělení skutečným oddělením, musí se manifestovat pozitivně jako nezrušitelná vnitřní dimenze subjektu – *interiorita (intériorité)*.¹⁷⁷ Pokud jsme řekli, že toto oddělení není jen formálním aktem, máme tím na mysli skutečnost, kterou teologie vyjadřuje metaforou: Bůh netvoří člověka jako svou kopii, která by jej byla stoprocentně poslušna, protože v takovém stvoření by chyběla láska, ale dává mu něco jako „svobodnou vůli“, aby se mohl sám rozhodnout pro svůj vzestup či pád. Svobodnou vůli zde dáváme do uvozovek, neboť byl tento pojem zatížen především celou reformační diskusí nad tím, nakolik tato vůle mohla „po pádu“ zůstat svobodnou, pakliže nás zjevně stále vodí v kruhu špatných voleb. Lévinas toto nahlédnutí pozitivně interpretuje: člověku na světě je dána možnost žít pod Boží mocí právě v tom, že může žít a existovat jako oddělená bytost a *vstupovat tak do vztahu k Jinému*. Sama paradoxní skutečnost, že idea nekonečna sídlí v konečné bytosti, skrývá další paradox – konečná bytost se díky oddělení může sama klást jako ne-konstituovaná, jsoucí ze sebe, jako *cogito sui generis*. Ačkoli *cogito* není schopno faktické sebe-konstituce, možnost oddělení spočívá právě v tom, že – ještě dříve, než samo sebe shledá jako ideou nekonečna podmíněné – může dlít samo v sobě jako svrchované. Lévinas tvrdí, že tento moment není nějakou anomálií, ale pečetí skutečného oddělení, která je nezbytná, „aby se já *cogito* zachytilo absolutna“.¹⁷⁸

Lévinas si všímá, že právě tento podstatný aspekt Descartes sice formuluje, ale uniká mu jeho pravý význam. *Cogito* je vždy již tu jako nějaký následek či účinek, který

¹⁷⁷ Tamt., s. 38-39.

¹⁷⁸ Tamt., s. 39.

teprve potom, v dalším kroku, přichází ke své příčině – ideji nekonečna. „Do té doby“ žije jakoby „bez příčiny“. Oddělení jakožto interiorita vzniká v myšlení: „*Následné* čili *Účinek* tu podněcuje *Předchozí* čili *Příčinu*: předchozí se *ukazuje* a je pouze přijato. (...) přítomnost *cogito*, přes oporu, kterou *dodatečně* nachází v absolutnu, jež ji přesahuje, se podporuje úplně sama – byť jen na okamžik, na okamžik *cogito*. Že může nastat tento okamžik plného mládí, který se nestará, že sklouzne do minulosti a že se znovu zachytí v budoucím (...), že je tu vůbec řád nebo sám odstup času – to všechno vyjadřuje ontologické oddělení metafysika od metafysického.“¹⁷⁹ Lévinas proto určuje, že hlavním rysem oddělení, které se pozitivně naplňuje jako interiorita, je *paměť* (*mémoire*), která ruší historický čas lineárních dějin, protože díky paměti jsem schopen dodečně se založit a přijmout na sebe svůj počátek, kdy jsem ještě neměl subjekt: „Paměť uskutečňuje nemožné: bere na sebe dodečně pasivitu minulého a zvládá ji. Paměť jako inverze historického času je samou podstatou interiority.“¹⁸⁰

Právě interiorita, vnitřní život, je podle Lévinase tím, co umožňuje skutečnou pluralitu. Člověk se díky ní stává *osobou*, je doslova *o sobě*, je ryzí subjektivitou, která takto vzdoruje své totalizaci a jakoby dovršuje to, co v ní přítomnost ideje nekonečna *započala*. „Diskontinuita niterného života přerušuje historický čas. Pokud jde o porozumění bytí, je teze o primátu dějin volbou, v níž je niternost obětována. Tato kniha předkládá jinou volbu. Reálné nemá být určeno jen ve své historické objektivitě, nýbrž rovněž tak i na základě *tajemství* (...) na základě niterných intencí. Pluralismus společnosti je možný jen na základě tohoto tajemství.“¹⁸¹ Můžeme tedy také říci, že nekonečno se realizuje jako vložení ideje nekonečna do subjektu, který ji dále rozvíjí tím, že se interiorizuje, vytváří svou vlastní dimenzi, a tím vlastně stvrzuje nekonečno jako nekonečné.

Je třeba však dodat následující. Pakliže existuje takový okamžik, ve kterém Já neví o své příčině a který dovoluje člověku existovat tak, jako kdyby byl zcela svrchovaný a nezávislý, ba pakliže je tato nezávislost dokonce podmínkou jeho oddělení, a tedy též způsobem, kterým „oslavuje“ nekonečno, znamená to, že lidská existence je zcela

¹⁷⁹ Tamt., s. 39-40.

¹⁸⁰ Tamt., s. 41.

¹⁸¹ Tamt., s. 42.

„přirozeně bez-božná (*naturellement athée*). (...) Člověk žije vně Boha, u sebe doma, je to já, egoismus.“ Svou příčinu, nebo to, že je účinkem nějaké příčiny, objevuje až *a posteriori*. A právě v tom tkví podle Lévinase celá velkolepost Božího stvoření: „Je velkou slávou stvořitele, že postavil na nohy bytost schopnou atheismu (*athéisme*), (...) aniž by byla *causa sui*.“¹⁸² Idea nekonečna se tedy završuje právě v interioritě, která dovoluje člověku myslet a žít svou existenci jako radikálně oddělenou, a tedy atheistickou. Pouze skutečně a plně oddělená bytost – čili bytost, jejíž oddělení není jen zdánlivé či formální, ale je konkrétním egoismem jakožto setrvávání v identitě Stejného – je pak schopna setkat se plnohodnotně s Jiným. Lévinas to na jednom místě vyjadřuje velice radikálně: „Bezbožnost je podmínkou opravdového vztahu k opravdovému Bohu (...). Vztahovat se k absolutnu jakožto bez-božný znamená přijímat absolutno, očištěné od násilí posvátného. V rozměru výše, v němž se zpřítomňuje jeho svatost – to jest jeho oddělení – nekonečno nespaluje oči, jež se k němu upírají. Promlouvá, nemá mytický formát toho, čemu nelze čelit a co já držím na svých neviditelných nitkách. Není numinózní: já, jež k němu přistupuje, není ani zničeno v tomto styku, ani vytrženo ze sebe, nýbrž zůstává oddělené a zachovává si své o sobě.“¹⁸³ Vyzrálost našich náboženských představ a pojmů, našich *teologií*, tkví právě v tom, nakolik jsme schopni reflektovat tuto skutečnost atheismu, aniž bychom přitom umenšovali svatost posvátného.¹⁸⁴ Posvátné završuje svou svatost právě ve skutečnosti oddělení a atheismu, jehož možnost nejen připouští, ale v jistém smyslu také vyžaduje – neboť pouze skutečné oddělení otevírá prostor pro skutečný vztah a dává smysl pojmům jako rozmluva, dobrota, štědrost a pohostinnost.

¹⁸² Tamt., s. 43.

¹⁸³ Tamt., s. 61.

¹⁸⁴ Na otázku, jak by co nejjednodušeji definoval etiku, odpovídá Lévinas v jednom rozhovoru: „[Etika] je uznáním ‚svatosti‘. (...) Rostliny, zvířata, celek života závisí na své existenci. Každý z nich bojuje o život. (...) A hle – v člověku se může objevit ontologická absurdita: starost o bližního vítězí nad starostí o sebe sama. Právě v tom spočívá to, co nazývám ‚svatostí‘. Naše lidskost spočívá v možnosti přiznat bližnímu tuto prioritu.“ Emmanuel LÉVINAS. *Les Imprévus de l'histoire*. Paříž : Fata Morgana, 2008. s. 178-179.

4.5 Oddělení ve světě: slast, živel, dům, práce, ekonomie, ženství

V předchozí kapitole jsme se snažili ukázat, v jakých konotacích a pojmech se realizuje oddělení subjektu vůči nekonečnu, stále jsme však – kvůli metodickému zjednodušení – setrvali u „čistého“ subjektu, který jakoby nebyl nikde umístěn. Lévinasův velký přínos spočívá ovšem právě v tom, že nesetrvává u formálních koncepcí, ale dává jim žitý a konkrétní obsah. Protože je náš výklad především pokusem o sledování Lévinasovy tematizace člověka a postupné geneze jeho myšlení, kterou příležitostně uvádíme do souvislosti s tím, co Tresmontant nazval „biblickou metafyzikou“,¹⁸⁵ je třeba se dále zaměřit právě na každodenní fenomény.

Já bylo popsáno jako pozitivní oddělení, nadané možností být „bez Boha“, žít jako svrchovaná a soběstačná osoba, trvajcí ve své identitě a uskutečňující tuto identitu jako egoismus. Nyní je potřeba vyložit, co je vlastním obsahem tohoto egoismu, pokud jej zasadíme „do světa“. Bylo naznačeno, že svět je pro Lévinase především „dobrým stvořením“:¹⁸⁶ je o-svět-len, a tedy člověku originálně přístupný. Též jsme ukázali, že tato přístupnost nepramení jako u Heideggera z danosti věcí po způsobu *Zuhandenheit* či *Zeug*, kde se mi smysl partikulárního jsoucna odemyká jako potřebnost pro mé bytí. Lévinasův svět není primárně a ponejprv horizontem, ze kterého pro mne vystupují věci prostřednictvím poukazů „aby...“, „kvůli...“, „za účelem...“. Dříve než se strachuji o své bytí a uchopuji věci jako náčiní či stroje, v jejich ú-stroj-nosti, dávají se mi věci jako objekty *slasti* (*jouissance*). V knize *Totalita a nekonečno* Lévinas toto určení dále rozvíjí a nachází pro ně pojem *žití z...* (*vivre de...*). Pokud subjekt existuje především jako egoistický čili potvrzující svou identitu tak, že jinakost světa obrací v totožnost sebe sama, pak způsobem jeho bytí ve světě je *žití z...*, které je rovno slastnému prožívání obsahů života neboli *živin* (*nourritures*). Pojem slasti je zde obzvláště důležitý. Již dříve jsme mohli sledovat, že slast aspiruje uniknout z bytí a rozbít jeho univerzální strukturu.¹⁸⁷

¹⁸⁵ TRESMONTANT. *Bible a antická tradice*. s. 9-11.

¹⁸⁶ Viz kapitola 3.5.

¹⁸⁷ Viz kapitola 2.3.

Ani v novější Lévinasově analýze slast nefiguruje jako nějaký „doprovodný“ či psychologický jev, ale charakterizuje naše bytí ve světě samo, způsob, jakým je prvotně a původně prožíváme. Bytí ve světě jako *žítí z...* je bezstarostným a radostným *živením se* slastí. Slast na tomto místě jakoby zahlazuje brutální fakt nahé existence vystavené do světa, existence, která je biologicky plně závislá na svém okolí. Ve slasti se tupí hrot biologické danosti a faktické závislosti, protože slast umožňuje navázat vztah k biologickým podmínkám existence a prožívat je právě jako slast. *Žítí z...* proto Lévinas popisuje též jako nezávislost v závislosti, „závislost proměňující se ve svrchovanost, v bytostně egoistické štěstí“, spočívající v prostém faktu, že „to, z čeho žijeme, nás nezotročuje, neboť to vše slastně prožíváme“.¹⁸⁸ Není tomu tak, že by slast byla nějakým případkem, který by subjekt, reflektující svou nuznou situaci závislého Já, dodatečně připisoval existenci jako záplatu a útěchu. Slast je existováním samým, a právě proto již překračuje bytí: „Štěstí není případek bytí, protože pro štěstí riskujeme život.“¹⁸⁹

Pakliže jsme vyloučili, že by se okolní svět pro Já, jak je ustaveno ve slasti, jevil jako horizont zjevování daného utilitárním schematismem heideggerovské starosti (*Sorge*), je třeba nyní zodpovědět otázku, jakým způsobem se mi tedy ve slasti svět dává. Lévinas na tomto místě přichází s pojmem *živlu (élément)*, který představuje jakousi analogii nahého faktu bytí jako *ono je*,¹⁹⁰ ovšem již na rovině „světa“, kde je můžeme slastně prožívat. „Slast (...) totiž nezastihuje [věci] jakožto věci. Věci přicházejí k představování z pozadí, z něhož se vynořují a do něhož se ve slasti, již nám mohou dát, navracejí“.¹⁹¹ Tímto pozadím je právě živel, který Lévinas popisuje jako „obsah bez formy“, který se rozvíjí „ve svém vlastním rozměru – v hloubce“, je místem, kde „nic nekončí, nic nezačíná“, je podobně jako *ono je* neurčitý a anonymní, nepředmětný. Pokud můžeme užít metafory, živel je podoben říši našeho dětství nebo, řečeno „ontogeneticky“, mytickému dětství lidstva. Předchází jakékoli reflexi, která by jej chtěla uchopit jakožto předmět či „svět“, a člověk v něm proto neproblematicky a radostně prodlívá. Lévinas říká, že „v živlu se

¹⁸⁸ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 96.

¹⁸⁹ Tamt., s. 94.

¹⁹⁰ Viz kapitola 3.1.

¹⁹¹ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 112.

koupeme (*on y baigne*)“;¹⁹² „těšíme se bez užitku“, věci k nám z něj přicházejí jako objekty slasti a všechny naše potřeby jsou již předem uspokojeny: Já je v tomto živlu plně egoistické, „bez uší jako hladový žaludek“.¹⁹³ Nelze si nepovšimnout, že život v živlu, jak jej Lévinas popisuje, vykazuje společné rysy s tím, co Patočka nazývá prvním pohybem existence čili instinktivně-afektivním životem Já, ve kterém o sobě Já ještě tematicky neví, neuvědomuje si sebe sama, neboť je primárně elánem, proudem „centrifugální energie“, který nežije „v sobě“, nýbrž „u věcí“.¹⁹⁴ Zdá se, že tato zvláštní sféra prožívání, ve které nemizí jen subjekt a objekt, ale také veškeré kontury, jež se běžně vykazují „na světě“, a která tak dlouho unikala pozornosti fenomenologické analýzy, není jen nějakým překonaným modelem, ze kterého by člověk prostě „vyrostl“ tím, že dospěje, opustí mateřské lůno, nebo že překoná mýtus racionální úvahou. Živel se jeví naopak jako určitá rovina našeho přístupu ke světu, která je v našem životě stále přítomná a ke které se můžeme v určitých chvílích opět obracet. Možná, že ono *koupání se* není jen metaforou, ale také konkrétním příkladem, kde se Já může každodenně navracet do světa jakožto živlu. Živel jako by stále dotíral na náš známý a osvětlený svět, jenž na svých okrajích pomalu bytní a mění se opět v živel. Věci, které ztratily svůj účel, které se rozbily, znehodnotily či spotřebovaly, putují zpět do živlu – a to nikoli v momentu, kdy je vracíme zemi, ale již tehdy, když se například mění v „odpadky“ a stávají se „masou“. To, čím nás primitivní národy zároveň přitahují i děsí, je právě neosobnost živlu, ve které žijí a která se zračí jako tvář bez mimiky, *bez výrazu*. Jako by zde ještě nedošlo k dalšímu stupni oddělení, kterým je, jak dále uvidíme, *pobývání*.

Vnímáme-li svět jako živel, Já ustupuje do pozadí, protože se živlem téměř splývá, rozpouští se v něm na základě slasti a uspokojení, které pociťuje. Nejedná se o reflektovaný vztah „souznění“ s přírodou, glorifikovaný v romantické literatuře. Avizovaná harmonie zde neprobíhá jako nějaké přitakání, ale je možná jen na základě potlačení Já. Živel v sobě však také obsahuje určitou *jinakost*,¹⁹⁵ která způsobuje, že se

¹⁹² Tamt., s. 113.

¹⁹³ Tamt., s. 116.

¹⁹⁴ Jan PATOČKA. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : OIKOYMENH, 1995. s. 31.

¹⁹⁵ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 118.

v něm Já nemůže cele rozplynout. Je zajato *slastí* živlu, ale jeho *jinakost* je zneklidňuje. Živiny, objekty slasti, ke mně přicházejí ze živlu jakoby samy a ustavičně – ale odkud vlastně přicházejí? A budou přicházet i nadále? Já v živlu začíná pociťovat *nezajištěnost*. Nevnímá ji však jako ohrožení svého bytí, a tedy strach o toto bytí, ale jako strach o své *šťěstí*, o uchování slasti a její budoucí zajištění: „nejistá slast se v křeči mění na starost“.¹⁹⁶ To je podle Lévinase klíčový moment, kdy probíhá první oddělení Já od živlu, usebrání v živlu, jehož konkrétní artikulací je obydlí – Dům (*Maison*). „Privilegovaná úloha domu nezáleží v tom, že je účelem lidské činnosti, nýbrž v tom, že je její podmínkou a v tomto smyslu i začátkem. Je to soustředění k sobě, které je nezbytné k tomu, aby příroda mohla být představována a zpracovávána, právě k tomu, aby se rýsovala jako svět a byla završena jako dům.“¹⁹⁷ Dům-obydlí je východiskem jakékoli lidské činnosti. Kromě toho, že je samozřejmě také nějakým objektivním účelem (úkryt před nepřízní počasí, před nezvanými hosty, místem, kde shromažďuji své věci atd.), má dům primárně charakter podmínky, počátku, východiska. Právě vůči svému domu určuji nějaké *uvnitř* a *venku*, přičemž toto *venku* zároveň přestává být anonymním živlem, ze kterého se jen těším, ale *přírodou*, tedy živlem, který díky mému usazení v domě nabyl potenciál *nechat se přeměnit na svět, oikúmené*. Usebrání v živlu, jež se uskutečňuje jako bydlení, je zaujetím odstupem od živlu, který pro mě byl neustálým přicházením slasti. Usebrání v živlu s sebou tedy nese také *odložení slasti*, které spouští čas *práce (travail)* a *úsilí (effort)* a umožňuje pojem *vlastnictví (possession)*. Dům mě odděluje od živlu. Není to ještě plné oddělení, avšak má v zápletky existujícího fundamentální význam, protože je podmínkou, aby se oddělení mohlo dále rozvíjet. Mění mou optiku: v zabydlenosti již vnímám živel jako něco, s čím mohu „pracovat“ a co mohu „zvládat“. Práce je podle Lévinase pohybem *ruky*, která suspenduje jinakost a nezávislost živlu a mění je na vlastnictví. V odložení bezprostřední slasti „ovládá nepředvídatelnou budoucnost živlu (...) ruší ji a odročuje ji.“¹⁹⁸

Když se zblízka zaměříme na analýzu okamžiku, v němž se člověk odděluje od živlu

¹⁹⁶ Tamt., s. 136.

¹⁹⁷ Tamt., s. 132.

¹⁹⁸ Tamt., s. 138.

a začíná pobývat v obydlí (*demeurer*), můžeme v tomto bodě spatřit jistý problém. Dosud byl vyložen pouze jeho negativní „motiv“ – Já, na které naléhá *jinakost* živlu, začíná svou situaci pocítovat jako nezajištěnost, *nejistotu*. Tato nezajištěnost, strach o uchování slasti, však sama o sobě nestačí, aby člověku dovolila usadit se v obydlí, které se stane později středem jeho světa a dovolí mu odložit slast a zvládnout živel skrze práci a vlastnictví. Pokud by totiž byla motivem pouze nezajištěnost jako strach o zítřek, znamenalo by to, že bydlení jako další krok oddělení bylo na člověku vlastně dialekticky vynuceno. Sama možnost pobývání v domě má však také svou pozitivní podmínku, kterou je podle Lévinase *Druhý* (*Autrui*). Druhý, jak ke mně přichází ze živlu, z této říše primordiální afektivity a slasti, není ještě Druhým v silném slova smyslu, takovým, s nímž bych se mohl setkávat tváří v tvář a který by problematizoval můj egoismus. Živel mi nedovoluje setkat se s Druhým jakožto radikálně Jiným, neboť ani Já v živlu není ještě plně odděleno, nedokončilo svůj pohyb *separace*. Druhý v živlu tedy není ještě manifestací výše exteriority, ale děje se „v mírnosti (*douceur*) a vřelosti (*chaleur*) intimitu (...), v mírnosti ženské tváře (...). Idea nekonečna, zakládající intimitu domu, nepůsobí oddělení nějakou situací protikladu či dialektické výzvy, nýbrž ženským půvabem svého vyzařování“.¹⁹⁹

Lévinas fenomén *ženskosti* (*féminin*) určuje nikoli jako empirickou druhovou diferenciaci, ale vyvozuje jej z původní danosti živlu. Já se hrouží (*plonge*) do živlu a živel je obklopuje, naplňuje a vyživuje ve slasti. Já je proto s tímto živlem vždy již ve stavu *důvěrné obeznámenosti* (*familiarité intime*). Tato obeznámenost však nemůže ještě pocházet z nějaké „znalosti“ světa, neboť jsme řekli, že na této rovině ještě nereflektujeme, ale ze samého faktu danosti světa pro mě, která není jen abstraktním pojmem, ale děje se jako „přívětivost (*douceur*), která se rozlévá po tváři věcí“. Lévinas však dovozuje, že pokud je tu primárně nějaký fenomén známosti jakožto přívětivosti, který produkuje a zakládá intimitu, nemůže pocházet jen z přírody samé – musí to být již „*intimita spolu s někým*“. Přívětivost, kterou věci vyzařují, je sama ženského rodu a je jádrem původního fenoménu ženskosti. „Žena je podmínkou usebrání, interiority Domu a bydlení.“ Druhý jakožto Žena

¹⁹⁹ Tamt., s. 131.

není ještě vztahem Já k Jinému prostřednictvím Tváře, ale představuje první jinakost (*altérité*), kterou je Já v živlu schopno zahlédnout jaksi „koutkem oka“ a která umožňuje jeho usebrání v domě. Žena jako samo vstřícné přijetí v intimitě domu neimplikuje vztah rozmluvy a vyučování, jak o něm bude řeč dále, ale je něčím, co Lévinas nazývá „famiální ty (*le tu de la familiarité*): řeč bez vyučování, mlčenlivá řeč, srozumění beze slov, výraz ve skrytu“. Žena je jinakost, které můžeme *tykat*, a vztah k ženství na úrovni živlu má proto charakter, podobný formálně Buberově vztahu Já-Ty.²⁰⁰

Oddělení Já od Jiného se ve světě manifestuje jako slast, která mu umožňuje zůstat stvrchovaným i přes objektivní závislost na podmínkách života. Svět se tomuto Já slasti neukazuje ještě jako svět, ale jako mytický živel, který je obsahem bez formy, a jako takový je ustavičným přicházením živin „odnikud“. Právě toto *odnikud* působí v já znepokojení, které ústí ve starost, jež není starostí o bytí, ale starostí o zítřek slasti. Zároveň se živel jeví jako přívětivost či důvěrná obeznámenost, plodící vztah intimity, který je vztahem k ženství. Žena jako první jinakost, na níž narážím v živlu, nese rys familiarity: neústí v řeč a rozmluvu, ale ve vstřícné přijímání (*accueil*), jež je zároveň podmínkou obydlí.²⁰¹ V momentu, kdy se Já usazuje v domě, začne teprve chápat živel jako svět – právě v protikladu k intimitě domu. Tehdy může začít jeho život jakožto *économie (économie)* – práce a vlastnictví, v nichž odkládá bezprostřednost slasti a dokáže tak suspendovat jinakost živlu. Jak již bylo naznačeno, tato zápleтка se neděje jako realizace neosobního, vyššího bytí, na kterém by já jakýmkoli způsobem participovalo. Netvrdí se, že „život je jinde“. Není ani pokusem vymanit se z nehostinného bytí na světě či zlepšit své životní podmínky. Smysl toho, proč Já realizuje své oddělení, byť stále artikulovanějšími způsoby, zůstává stále týž: musí zůstat odděleno, aby mohlo vstoupit do vztahu k Jinému. Jeho život je adekvátně lidskou odpovědí na výši transcendence, ze které Jiné přichází. Jiné přítomné není prvním hybatelem či první příčinou ve scholastickém slova smyslu, neboť Já nevykonává svůj pohyb oddělení dialekticky, nýbrž z nekonečné touhy. Protože tato touha

²⁰⁰ Tamt., s. 134-135.

²⁰¹ Tamt., s. 137.

není potřebou, ale Touhou po Jiném jakožto neviditelném, Já neulpívá ve světě na nějakých definitivách, ale hledá pro svou touhu nové životní výrazy.

4.6 Jiné: Druhý, Tvář, řeč, pohostinnost, smrt

Bylo řečeno, že nekonečno představuje v Lévinasově filosofii jen jiný výraz pro Boha, jehož hlavním rysem je radikální jinakost. Není žádnou „entitou“, o které bychom mohli objektivně vypovídat nebo ji zahrnovat do nějakého spekulativně-teologického systému, neboť to by již znamenalo činit jí násilí. Způsobem bytí nekonečna je idea nekonečna, kterou myšlení není s to jakkoli pojmout. Proto se k ní nevztahujeme po způsobu myšlení, ale realizuje se pozitivně jako Touha. Protože Já, toužící po Jiném, je zároveň vyžaduje jako Jiné, drží se od něj v odstupu, který konkrétně naplňuje tím, že se usazuje a zabydluje ve světě, čímž se vůči Jinému uchovává jako oddělené Já. Vztah k transcendenci se tak nabízí právě jen oddělenému, zabydlenému, a tedy ateistickému a egoistickému Já, které je „u sebe doma“, jehož potřeby jsou uspokojeny a jemuž vlastně „nic nechybí“. Během procesu své individuace, který jsme pojednali v předchozích kapitolách, však nenachází nic, co by utišilo jeho Touhu po Jiném. Postupme tedy nyní k bodu, k němuž celý předchozí výklad směřoval.

S Jiným se nelze setkat „o sobě“. Jiné (*Autre*) se zjevuje pouze prostřednictvím Druhého (*Autrui*). „Nějaké ‚poznávání‘ Boha, oddělené od vztahu k lidem, neexistuje. Druhý je (...) pro můj vztah k Bohu (...) nepostradatelný.“²⁰² Tato jeho nepostradatelnost se však neuskutečňuje jako *mediace*. Druhý není *prostředníkem* mého vztahu k Bohu, ale jeho manifestací, zjevením (*révélation*) či epifanií (*épiphane*). Druhý je Bohem obývajícím Já.²⁰³ Druhý, který ke mně přichází, vykazuje všechny rysy Jiného: je jiný než já sám, nic mě s ním nespojuje, je svobodný, nepředvídatelný a nevypočitatelný. Protože má vlastní dimenzi interiority, která vylučuje, abychom se integrovali na základě společného rodu či pokrevního bratrství, nikdy jej nemohu ovládnout, obsáhnout myšlením či vlastnit. Je

²⁰² Tamt., s. 63.

²⁰³ Tamt., s. 202.

pro mne v pravém slova smyslu nekonečnem. Lévinas proto Druhého nazývá též Cizincem (*Étranger*). Setkání s Druhým jakožto Cizincem zpochybňuje mou svobodu zabydleného já, můj egoismus bytí ve světě. Není to ovšem tak, že by na sebe naše svobody nějak „narážely“ a že by tedy zpochybnění mé svobody ve Druhém přicházelo s jeho „silou“, která by se vymezovala vůči té mojí. Druhý nepřichází, aby si na mně vymohl nějaká práva nebo aby si nárokoval část mé svobody. Má svoboda jakožto egoismus je zpochybněna už samotnou jeho přítomností – *tím, že Druhý je zde* – a toto zpochybnění má charakter jakési nabídky či pozvání, abych svůj egoismus *překročil*.²⁰⁴

Způsob, kterým se mi Druhý ukazuje, je jeho Tvář (*Visage*). Původní setkání s Druhým, které se vyznačuje respektem k jeho jinakosti, nazývá proto Lévinas setkáním *tváří v tvář (face-à-face)*.²⁰⁵ Právě tvář druhého člověka vykazuje specifické rysy, v nichž se může zjevovat jako Jiný, jako nekonečné nadbývání nad svým obsahem, jako nekonečné překračování jakéhokoli „obrazu“, který bych si o něm mohl učinit. Setkání s Tváří probíhá v jisté bezprostřednosti, dané její nahotou, která vylučuje, abych Druhého myslel zprostředkovaně jako „jiné Já“ či Husserlovo *alter ego*, jak je vypracovává ve své páté meditaci.²⁰⁶ Tvář je pro mě též místem *Pravdy (Vérité)*, protože se v ní vyjadřované „kryje s tím, kdo vyjadřuje“. Neskrývá se za svou výpověď, ale je touto výpovědí samou, čímž zaručuje její pravdivost ještě před rozlišením objektivního určení pravdy a nepravdy jakožto adekvace a neadekvace, shody myšleného s myšleným.²⁰⁷ Tvář spatřuji vždy jako obnaženost, vystavenost do světa. Druhý se zjevuje v paradoxu „vznešeného žebráka“: na jedné straně je tím, kdo žádá mou pomoc a mou účast. Prosba jako by byla vepsána přímo v jeho Tváři, je jeho základním výrazem. Přesto však vůči mně není v ponížené pozici. Přichází z výše transcendence a je tak samou manifestací této výše. Dává mi možnost, abych v jeho Tváři zahlédl Boha a abych jeho prosbu vyslyšel.

Tvář Druhého mě oslovuje bezbranností svého výrazu. Jejím prvním slovem je volání o pomoc. Mohu se od ní odvrátit, mohu ji nevyslyšet. Pokud se však rozhodnu

²⁰⁴ Tamt., s. 35.

²⁰⁵ Tamt., s. 25.

²⁰⁶ Tamt., s. 36-37. Viz též HUSSERL. *Karteziánské meditace*. s. 87-150.

²⁰⁷ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 50 a 178.

odpovědět, jedinou legitimní odpovědí je setkání *tváří v tvář*, které ústí ve *vlídném přijetí* Druhého. Toto setkání se sice vždy odehrává ve světě a v bytí, nese však rysy, které bytí ve smyslu ekonomické existence překračují. Prvním impulsem, kterého se Já dostává při setkání s Druhým, je *zahanbenost*. Apriorní bezbrannost, nahota a vystavenost Tváře jaksi „napospas“ světu mě přivádí ke studu: stydím se za svůj *egoismus*, jehož genezi jsme popsali v předchozích dvou kapitolách. Se studem zároveň přichází potřeba ospravedlnění, *apologie*. Ta se však neděje jako nějaké „omlouvání“ či „vymlouvání se“, ale má charakter *řeči*, jejíž smysl je jen jeden jediný: *otevřít druhému svůj svět a nabídnout mu jej k obývání*.²⁰⁸ Setkání s Druhým tváří v tvář je tak dokonce původní sférou, ze které řeč čerpá svůj význam. Pozvání Druhého do *mého* světa, do *mého* domu a k *mému* stolu je momentem, kde dochází k podstatné změně pohybu Já, který byl až dosud egocentrický, v pohyb *ke Druhému*. Nyní již můžeme dobře vidět, proč musíme vůči Jinému zůstat oddělení: „(...) k žádné tváři není možné přistupovat s prázdnýma rukama a uzavřeným domem; usebrání v domě, jenž je otevřen druhému, pohostinnost, je konkrétní a prvotní fakt lidského usebrání a oddělení, je vjedno s touhou po absolutně transcendentním Druhém“.²⁰⁹

Setkání s Druhým tváří v tvář se u Lévinase odehrává právě v těchto konkrétních souřadnicích. Nikdy nemá ryze kontemplativní či platonický charakter, který by se vyznačoval nějakým společným nazíráním, srozuměním. Není tím křišťálově průhledným splynutím, jež Buber popisuje jako vztah Já-Ty. Není recipročním vztahem, ve kterém by docházelo k rovnocennému sdílení sobě rovných partnerů, kteří si *tykají*.²¹⁰ Setkání tváří v tvář se děje vždy jako *pohostinnost (hospitalité)* a *štědrost (générosité)*, a musí se tak nutně vykazovat na fenoménech našeho ekonomického života, ať již je v sázce jídlo, předměty, činy nebo „znalosti“ a „ideje“. Integrita a oddělenost Já se v pohostinnosti nijak neruší, nabízí mi však možnost transcendovat svět, který jsem si vydobyl „v potu tváře“,

²⁰⁸ Tamt., s. 35.

²⁰⁹ Tamt., s. 152.

²¹⁰ Lévinas si také všímá toho, že „vztah Já-Ty má u Bubera stále formální ráz: Může spojit člověka s věcmi stejně jako člověka s člověkem. Formální struktura Já-Ty nevymezuje žádnou konkrétní strukturu. Já-Ty je událost (...) – ale nedovoluje vyložit (...) jiný život než přátelství: stranou je ekonomie, hledání štěstí, představující vztah k věcem. Ty jsou v tomto povzneseném spiritualismu neprobádané a nevysvětlené“. Tamt., s. 53.

tím že jej daruji Druhému.²¹¹ Já v tomto setkání s Druhým neprochází žádnou změnou, jež by je snad sobě samému odcizila. Setkání nemá charakter nápravy, polepšení, odčinění zla či utišení špatného svědomí. Je však v pravém slova smyslu *pokáním*, změnou optiky, kterou se díváme na svět: v jeho zápletku shledáváme Druhého jako manifestaci ideje nekonečna, ke které směřujeme v nekonečné Touze, a jež nás v setkání tváří v tvář oslovuje, abychom Touhu uskutečnili jediným možným způsobem – jako *službu*. Touha je nevyčerpatelná, protože se upíná k nekonečnu, jehož ideu, jak bylo řečeno, nemůžeme nikdy intencionálně vyplnit. Volá v nás nikoli po „myšlení“, ale po *etickém jednání*, jehož míra se odvíjí právě od toho, kolik je v nás lásky a dobroty. V tomto jednání se zásadně proměňuje i mé vnímání světa. Poslední smysl věcí v něm krystalizuje nikoli jako *vlastnictví* či *užitečnost* pro obstarávání mého bytí, ale jako možnost tento svět *darovat* Druhému v řeči, v níž jej slabikuji, vyslovuji a dávám „k dispozici“. Je patrné, že konstituce světa jakožto „objektivní reality“, homogenního prostoru, který můžeme pronikat rozumem a získávat v něm univerzální a všemi opakovatelné evidence, je konstruována vůči této původní sféře smyslu až sekundárně – tedy až když byl svět objeven jako *vlastnictví*, jež mohu proměnit v *dar*.²¹²

Pokud jsme výše hovořili o aspektu vznešenosti Druhého, i když k nám přichází s prázdnýma rukama, měli jsme na mysli právě skutečnost, že Druhý pro mě odkrývá tento etický základ existence. Je zde však ještě něco více. Nekonečná výše jeho Tváře, která v každém okamžiku překračuje svůj tvar daný mému vidění a chápání, též znamená, že pro mne setkání tváří v tvář nabývá významu *magistrace*, *vyučování*. „Přistoupit ke Druhému v rozmluvě znamená přijmout jeho výraz, který v každém okamžiku překračuje představu, jakou by si o něm udělalo myšlení. Znamená to tedy přijímat od druhého nad kapacitou Já: což přesně znamená mít ideu nekonečna. Ale to také

²¹¹ Tamt., s. 152-153.

²¹² Tamt., s. 185. Domníváme se, že na tomto místě lze vyslovit hypotézu, že právě tato skutečnost *danosti světa pro všechny* stojí možná i za Husserlovou ideou univerzální, apodiktické vědy, o něž by měla každá věda vždy implicitně usilovat. Jako by *věda* či *vědeckost* vůbec byla ve svém jádru pokusem o přeslabikování světa, dějícím se před tváří Druhého s ohledem na Třetího. Univerzálnost a objektivita by se pak jevila jako extrémní výraz *obdarování*. Věda však historicky vyloučila vztah k Druhému a primátu nabyt pouze ohled na třetího, který však bez Druhého fungovat nemůže a ustavuje tak objektivismus jako totalitu. Tato teze by si však žádala podrobného epistemologického rozpracování.

znamená být vyučován. Poměr ke Druhému, čili Promluva (*Discours*), je poměr ne-alergický (*non-allergique*), poměr etický, ale tato přijímající promluva je naučením (*enseignement*).²¹³ Druhý tedy nepřichází do mého svrchovaného panství a zabydlenosti ve světě jako problém či nemá výčitka, aby zpochybnil mou svobodu a připomněl mi můj egoismus. Jako Tvář, sestupující ke mně z řádu zjevení, představuje samou možnost nechat se oslovit a vyučovat: nikoli ve znalostech, nýbrž v dobrotě a lásce. Jestliže jsme uvedli, že ateismus, separace Já ve světě, je „podmínkou opravdového vztahu k opravdovému Bohu“;²¹⁴ je pak *situace, ve které stojím tváří v tvář Druhému, podmínkou a jádrem opravdového náboženství*. Oddělení je nezbytné a nepostradatelné. Interval, který dělí mne a Druhého, není jen požadavkem vynuceným formální logikou, ale samotným místem, kde se otevírá prostor pro etiku a její imanentní temporalitu. Spouští čas jako čas dobroty, čas lásky, čas naděje.

Setkání s Druhým tváří v tvář s sebou přináší však ještě jeden podstatný aspekt. Je jím téma *smrti (mort)*. Není jistě třeba upozorňovat, že Lévinasova analýza smrti se zcela vymyká existenciální interpretaci, která v ní vidí omezení bytosti a její konec v nějaké „nicotě“, jež vede buď k nihilismu a pocitu marnosti, proti kterému máme camusovsky revoltovat, nebo k úzkosti ze smrti, již máme překonat útechou z autentické existence, možnosti prožít život jako celistvý příběh.²¹⁵ Osudovost smrti nemohu nikdy přijmout a smířit se s ní, neboť se mi nedává jako fakticita, ale přichází ze stejného řádu transcendence jako Druhý.²¹⁶ Smrt nemohu porazit, neboť vždy stojí „proti mně“.²¹⁷ Nese v sobě všechny podstatné rysy *jinakosti*: nelze ji objektivovat, uchopit ani „promyslet“. Lévinas souhlasí s Heideggerem, že k smrti se původně vztahují se strachem či obavami, avšak odmítá tento strach interpretovat jako strach z nicoty, *nebytí*. Smrti se obávám z důvodu její *jinakosti*, jež implikuje nepoznatelnost. Nejen, že „neznáme dne, ani hodiny“, ale také nevíme, „jak“. A to ani z objektivní, ani ze subjektivní perspektivy. Lévinas proto

²¹³ Tamt., s. 35.

²¹⁴ Tamt., s. 61.

²¹⁵ Lévinasova analýza smrti je polemikou s Heideggerovým konceptem *bytí k smrti*. Srov. zejm. HEIDEGGER. *Bytí a čas*. s. 272-303.

²¹⁶ V jakém smyslu smrt souvisí s Druhým, budeme zkoumat blíže v kapitole 5.6.

²¹⁷ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 209.

říká, že každá smrt je zároveň *vraždou (meurtre)*: „Ve smrti jsem vystaven absolutnímu násilí, vraždě v temné noci (...) jako by vražda nebyla jen jedním případem umírání, nýbrž byla neoddělitelná od podstaty smrti (...).“²¹⁸ Na smrti se tedy neobávám přechodu do nebytí, který ukončí mé možnosti nitrosvětského pobývání, ale jinakosti jakožto *násilí (violence)*, krutosti, vraždy. Zdá se, že musíme dát zapravdu vulgárnímu ontickému faktu, že lidé se v souvislosti se smrtí zpravidla nejvíce bojí možné *bolesti a momentu překvapení*, což má rozhodně blíže právě ke strachu z neznámého, jímž nevládnou, spíše než z toho, že „již nebudu“. Smrtí *nevládnou*: okamžik smrti láme mou vůli, mou svobodu, a ruší ji. Smrt sama se stane „beze mě“. V tom je ukryta také její specifická temporalita. Protože jednak nevím, kdy tento okamžik přijde, a jednak až skutečně přijde, „vykoná se“ jako na mně nezávislý, nemohu se k němu blížit lineárně, nýbrž limitně. Přicházení smrti má charakter nekonečného, infinitesimálního blížení. To ovšem také znamená, že zde na světě mám vlastně *nekonečné množství času*. Ač je hrozba smrti nevyhnutelná, její milost spočívá v tom, že „dává čas“, ve kterém máme možnost nalézt smysl času jako bytí *s Druhým a pro Druhého*.²¹⁹

4.7 Láska a plodnost

Skutečná možnost vymknout se z objektivního řádu smrti se podle Lévinase nabízí právě skrze Druhého. Pokud učiníme Druhého svým středem, náš egocentrický postoj se láme a mění směr. Subjekt se cele stává touhou, naplňovanou v dobrotě, čímž nad ní smrt jakožto vražda ztrácí svou moc.²²⁰ Tato možnost však, říká Lévinas, leží již za hranicemi setkání s Druhým, které jsme vyložili jako tváří v tvář, leží „za hranicemi Tváře“ (*au-delà du Visage*).²²¹ Realizuje se jako *láska (amour)* a *plodnost (fécondité)*. Láska v Lévinasově pojetí není, jak jsme již předestřeli, hledáním nějaké chybějící části duše. Tím bychom celý zázrak lásky redukovali na deficienci Já, vyplnitelnou intencionální strukturou potřeby,

²¹⁸ Tamt., s. 209-210.

²¹⁹ Tamt., s. 211.

²²⁰ Tamt., s. 215.

²²¹ Tamt., s. 223.

čímž by se Já opět navracelo k sobě samému a ke svému egoismu. Láska není totožná ani se slastí. Pokud trváme na tom, že láska nás může osvobodit od návratu k sobě samému a zbavit nás břemena sebe sama, musí vykazovat strukturu, která je odlišná od dosud popsaných vztahů. Musí podstatným způsobem překračovat pojem narcistního sebevztahu, který se vždy podobá incestu.

Lévinas charakterizuje lásku jako něco, co se vykazuje bytostnou dvojznačností (*ambiguïté*).²²² V určitém smyslu je totiž prohloubením a *překročením* vztahu k Druhému, který jsme popsali jako setkání tváří v tvář, a v určitém smyslu naopak jeho *profanací*. Láska má ambici překročit slova a řeč, míří za ně, avšak v momentu, kdy je překročí, se vykazuje jakožto *potřeba*. V lásce se toto *před* i *za* děje zároveň. „Původnost erotiky, která je v tomto smyslu *dvojznačností* par excellence, záleží v tom, že Druhý má možnost se jevit jako objekt potřeby, a přitom podržovat svou jinakost, záleží v možnosti slastně se těšit Druhým, stát současně uvnitř rozmluvy i mimo ni, v tomto postavení vzhledem k partnerovi rozmluvy, kdy jej současně dosahuji i překračuji, záleží v této současnosti potřeby a touhy, žádosti a transcendence, v doteku toho, co lze vyznat, s tím, co vyznat nelze.“²²³

Lévinas tuto dvojznačnost uchopuje analyticky v momentu, kde se naplno vyjevuje: vztah k ženě jakožto *Milované (Aimée)*. Milovaná původně vystupuje jako *slabost (faiblesse)*, *krajní křehkost (fragilité extrême)* a *zranitelnost (vulnérabilité)*, jež dohromady tvoří *vládu něžnosti (régime de tendre)*.²²⁴ Ve své slabosti a obnaženosti je jakoby vydána do světa, její nahota ji profanuje, zároveň však v sobě skrývá jistou nedosažitelnost, protože její slabost a zranitelnost leží na jakémsi rozhraní, pomezí bytí a nebytí. „Milovaná, které se lze zmocnit, avšak jež je ve své nahotě nedotknutelná (*intacte*), mimo oblast objektů a za tváří, tedy i za jsoucím, setrvává ve své panenskosti (*virginité*). Ženství jako bytostně znásilnitelné (*violable*) i neznásilnitelné (*inviolable*) (...).“²²⁵ Korelátém této dvojznačnosti je intencionální struktura, jíž Lévinas popisuje jako *laskání (caresse)*.

²²² Tamt., s. 226.

²²³ Tamt., s. 227.

²²⁴ Tamt., s. 228.

²²⁵ Tamt., s. 230.

Laskání bychom sice mohli přiřadit ke smyslovým vjemům, tedy na stranu *profanace* lásky, avšak zároveň na tomto smyslovém neulpívá a míří za ně. Neuspokojuje se svými doteky, ale naopak stále živí svůj hlad, jako by uspokojení nalézalo právě ve stupňování svého hladu. Nehledá něco konkrétního, ale pouze hledá a v tomto hledání je tápáním. „Není to intencionalita odhalování, nýbrž zkoumání: cesta k neviditelnému. V jistém smyslu vyjadřuje lásku, avšak trpí tím, že to nedokáže říci. Hladoví po tomto výrazu a jeho hlad neustále roste. Jde tedy dále, než je jeho mez, směřuje za jsoucno, dokonce i budoucí, jež právě jako jsoucí již klepe na bránu bytí.“²²⁶ Tato touha podle Lévinase neplodí rozkoš (*volupté*), ale je rozkoší samou. Jejím cílem není *splynutí* dvou bytostí v jednu – Já a Jiné musí stále zůstat odděleno, protože „rozkoš by ve vlastnění vyhasla“²²⁷ – avšak je to již oddělení ve společenství rozkoše, jež se projevuje jako určitá „symetrie lásky“: *miluji lásku, která je zároveň láskou toho druhého*. „Rozkoš není zaměřena na druhého, nýbrž na jeho rozkoš, je to rozkoš z rozkoše, láska k lásce jiného. (...) Plně miluji, jen pokud druhý miluje mne, a to nikoli proto, že mám zapotřebí uznání druhého, nýbrž proto, že moje rozkoš se těší z jeho rozkoše a že (...) v této *trans-substanciaci* Stejně a Jiné nesplývají, nýbrž za hranicemi jakéhokoli možného rozvrhu, jakékoli smysluplné a inteligentní schopnosti, plodí dítě.“²²⁸ V rozkoši se Já setkává se sebou samým, jako by si však již nepatřilo – jako by bylo Já toho druhého. A právě tato zvláštní dvojznačnost lásky je iniciací *plodnosti*.

Plodnost a její neredukovatelná kvalita představuje ve filosofii přehlížené téma.²²⁹ Nelze ji vykládat jako štěpení nějaké pra-jednoty, která by byla zároveň upadáním, a nelze ji odvozovat od obecné ideje druhu, v rámci kterého dochází k individuaci jako k nějakému anonmynímu „hemžení“. To, co je na plodnosti význačného, je právě skutečnost, že láska

²²⁶ Tamt., s. 229-230.

²²⁷ Tamt., s. 237.

²²⁸ Tamt.

²²⁹ „Největší záhadou je ovšem to, že téma plodnosti, tak důležité pro celou filosofii člověka, mohlo upadnout do téměř úplného zapomnění na více než dvě tisíciletí. U Aristotela a jeho středověkých žáků samozřejmě nacházíme různé výklady reprodukce živočichů, nevyvozují se z nich však žádné důsledky. Kromě velké výjimky u Henri Bergsona se s ním v moderní filosofii, od Descarta a Spinozy až po Heideggera a Sartra nesetkáme; ani antropologie 20. století (...) se o toto téma příliš nezajímá. (...) Je velkou zásluhou Emmanuela Lévinase, že přerušil toto podivné a ve svých důsledcích neblahé mlčení, nikoli pouze pro filosofii.“ Jan SOKOL. Plodnost jako přehlížené téma. In *Lidé města* 7, 2005, 2. [online]. Dostupný z [www: http://lidemesta.cz/archiv/cisla/7-2005-2/plodnost-jako-prehlizene-tema.html](http://lidemesta.cz/archiv/cisla/7-2005-2/plodnost-jako-prehlizene-tema.html) (cit. 16. 3. 2014).

nevede k zániku Jiného, který by byl asimilován Stejným, ale ani k rozplynutí Stejného v Jiném, ke ztrátě jeho identity. Láska je možná jen mezi oddělenými bytostmi a plodnost jakožto zplození další oddělené bytosti je jejím naplněním. Na rozhraní mezi bytím a ne-bytím realizuje něco, co je z pohledu teorie nemožné: předjímá budoucnost, která ještě nenastala, překračuje sebe sama směrem do budoucnosti, odkud se vlamuje sama *jinakost*. Synovství (*filialité*) spočívá právě v tomto: otec se v něm setkává jakoby se sebou samým, ale zároveň s Jiným – dítě je „cizinec“, „který *jest* mnou. Jsem to já sám sobě cizí“.²³⁰ Prodlužuje možnosti otce, které však jsou také jeho vlastními, jedinečnými možnostmi. Vztah otce k synovi je tak vztahem k absolutní budoucnosti, k nekonečnému času a zároveň jediným možným pramenem plurality, bratrství (*fraternité*):

„Otcovství se děje jako nespočetná budoucnost, zplozené já existuje současně jako jediné na světě i jako bratr mezi bratry. Jsem já a jsem vyvolený (*élu*), avšak kde mohu být vyvolený, ne-li právě mezi jinými vyvolenými, mezi sobě rovnými? (...) Vyvolení já (...) se ukazuje jako privilegium a jako podřízení – poněvadž já tu není situováno mezi vyvolené, nýbrž právě tváří v tvář jim, aby jim sloužilo a aby je nikdo nemohl nahradit (...) erotika a rodina, která je její artikulací, zajišťuje tomuto životu, v němž já nemizí, nýbrž je zaslíbeno a povoláno k dobrotě, nekonečný čas triumfu, bez něž by dobrota byla subjektivitou a bláznovstvím.“²³¹ Láska, která se děje vždy jako plodnost, otevírá nekonečný čas stvoření, který v mesiášské naději zaslubuje vítězství dobra.

²³⁰ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 238.

²³¹ Tamt., s. 250-251. Jistě by nebylo bez zajímavosti pokusit se Lévinasovy analýzy plodnosti, patriace a filiace uvést do souvislosti s tím, co Zdeněk Kučera nazývá *teologií prostého života*. Tuto možnost si ponecháváme do některé z dalších prací. Je nabíledni, že i vysoká teologie ve formě trojiční systematiky, musí obsahy svých pojmů čerpat z těch nejběžnějších zkušeností, které máme denně zcela samozřejmě před očima.

5. ČLOVĚK JAKO SLOVO, NA KTERÉM ZÁLEŽÍ

5.1 Slovo

„Úkolem pohledu, jenž slábne každou chvílí, už není snít ani křísit pláč, ale bdít jako pastýř, volat na vše, co hrozí zmizet, zmůže-li ho spánek.“²³² Tak popisuje francouzský spisovatel Philippe Jaccottet smysl a cíl umění básnického, *ars poetica*. Ano, „bdít jako pastýř“ a „volat na vše, co hrozí zmizet“; básník je pastýřem slov. Neboť právě slovo je tím nosičem, poslem, který uchovává vzpomínku, pocit a život – všem teoriím o informačním a dorozumivacím vzniku řeči navzdory. Spojení slova a zkušenosti, obsahu našeho prožívání, je dokonce tak těsné, že gramatika jazyka se zdá splývat s hlubinnou strukturou lidské zkušenosti, není-li touto strukturou samou. Tam, kde mizí z jazyka slova nebo kde dochází k prudkým jazykovým změnám, se vytrácejí i myšlenky, věci, pocity – a nakonec i lidé, státy, kultury a civilizace. Slovo znamená moc nad prožitkem a pamětí. Nikoli náhodou se všechny vládnoucí garnitury vždy snaží nejprve ovládnout slovník, kterým hovoří porobený lid; stačí vzpomenout na okleštěný a standardizovaný *newspeak* v Orwellově vizi 1984 nebo na to, jak se ve 20. století a jeho zlomových epochách přeznačoval a proměňoval pojem svobody zároveň se střídáním těchto garnitur. Moc definovat a předepisovat význam slov – moc nad člověkem, jeho světem a jeho osudem.

Úlohou básníka je tedy pastýřské bdění nad slovem, neboť si více než kdo jiný uvědomuje toto intimní, ba mystické spojení znaku a označovaného, jak tento vztah nazývá strukturalistická terminologie, a jeho vládu nad existencí. O co více by nad ním měla bdít teologie, pro niž slovo uchovává nikoli jen zkušenost personální a interpersonální, ale především transpersonální, nad-osobní? Slovo, zdroj, pramen, prýštivá fontána Božství, které se stalo tělem a skrze které byl stvořen svět – a které se dokonce v každé vteřině pozemského času stává tělem a skrze které je dál tvořeno v pokračujícím plánu stvoření. Na počátku bylo slovo, praví Jan – ale na počátku *čeho?* Samozřejmě, *na počátku světa*, přidržíme-li se zřetelné paralely se stvořitelským hymnem

²³² Philippe JACCOTTET. *Myšlenky pod mraky a jiné básně*. Praha : Torst, 1997. s. 29.

z knihy Genesis.²³³ Odejeme-li však jednou z tohoto světa, bude-li nám tento svět odňat a uzavřen, pak pro nás nadále zůstane v platnosti slovo stojící *na počátku člověka*, slovo, jež v nás oslovilo možnost plného a pravého lidství. Mýtická kosmologie a kosmogonie jsou zde zapojeny ve službách našeho „polidštění“ skrze slovo, jež je kódem Boží reality, a jež – po zničení Chrámu a rozbití *sefirot* – zůstává jediným zprostředkovatelem, ano, živoucím poslem Božím, který „se děje“ k člověku a mění život jednotlivců i celých národů v jediném okamžiku. Nejmodernější výzkumy poukazují dokonce na možnost podivuhodné souvislosti mezi jazykovou syntaxí a strukturou lidského genomu, navazující na známou Chomského teorii, podle které je jazyková uzpůsobenost ve formě určitého univerzálního předporozumění syntaxi součástí naší dědičné informace. Pokud se podaří tyto hypotézy potvrdit, stojíme na prahu zcela nového pochopení tvůrčího potenciálu slova.

Právě u vědomí, že primordiální sféra Slova není takříkajíc uspořádána kolem horizontální, nýbrž kolem vertikální osy, by teolog měl být „pastýřem slov“, básníkem *par excellence*; „bdít“ a „volat na vše, co hrozí zmizet“. V této silné souvislosti vystupuje daný problém i u Nietzscheho, když říká: „Obávám se, že se nezbavíme boha, protože ještě věříme na gramatiku.“²³⁴ Biblická hebrejšťina to vyjadřuje blízkostí slovních kořenů *ראה* a *רעה*, které se liší pouze hrdelnicí. První znamená „vidět“, „spatřit“, odtud též „vidoucí“; druhé znamená „hnát na pastvu“, „pást“, a tedy též „pastýř“.²³⁵ Pastýř je tedy ve starozákonním chápání blížek proroka v tom smyslu, že je „všude, kde se od člověka očekává, že uhájí jednotu všeho, co mu bylo předáno či svěřeno, aniž něco ztratí. Dobrý pastýř se stará, aby se nic neztratilo. Proto nemá člověk při vnímání nic přecházet či nechávat zmizet.“²³⁶

Teologie se však, stejně jako básnictví, téměř vytratila z veřejného prostoru a ve zfunkcionalizované době musí opět hledat své ospravedlnění. Teologie jakožto apologetika – hle, paradox, jenž nemá obdoby. A přece cosi signalizuje, že se tak děje

²³³ J 1,1 a Gn 1,1.

²³⁴ Friedrich NIETZSCHE. *Ecce homo*. Praha : Naše vojsko, 1993. s. 35.

²³⁵ Tak uvádí např. PÍPAL. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*.

²³⁶ Friedrich WEINREB. *Symbolika biblického jazyka : úvod do struktury hebrejšťiny*. Praha : Herrmann & synové, 1995. s. 136.

správně či že se tak zřejmě dít *má*. V existenciální a existenční úzkosti prožívá teologie dlouhodobou křeč, zapomíná na své *ars theologica*. Ocítá se v historicky bezprecedentní situaci. Společensky odvržena tam, kde byla její kolébka, transformuje se v jakousi reliktní disciplínu starého světa, bezzubě přitakávající či směšně výhružnou a moralizující. Není-li jí popřáno sluchu, radikalizuje se jako kritická opozice proti všem domnělým konstruktérům svého zmaru; také proti vědě a technice. Stává se, jak to trefně pojmenoval Nietzsche, *resentimentním* nebo, chcete-li, *reakčním* hnutím.²³⁷ Naděje, která živila desítky a stovky myslitelů první poloviny 20. století, totiž že věda dojde ve svém vývoji tak daleko, že začne svědčit ve prospěch náboženských pravd, anebo že se teologie domůže své autenticity inkorporací toho, co věda v potu tváře vydobyla na světě, ve kterém žijeme, jako by byla pohřbena pod nánosem deziluze z historie, jež se dostavila spolu se zatím nejbystriějšími aplikacemi vědeckých poznatků v hitlerovském Německu a stalinském Rusku, kde věda ukázala svou tvář *hybris* způsobem bezprecedentním.

Stále však zůstává v platnosti, že „budoucnost civilizace, více než cokoli jiného, závisí na tom, jaký spolu vytvoří vztah dvě nejmocnější síly lidstva, věda a náboženství“.²³⁸ A to možná bez ohledu na naše naděje a deziluze, bez ohledu na úspěchy či selhání historie a bez ohledu na to, jak moc dramatické panorama se před současným člověkem otevírá. Pokud však nechceme, aby se teologie, jak se obává básník, zařadila jednou mezi slova, která zmizí i ze slovníků, měla by především odhlédnout od svého strachu, plodícího prostou snahu o sebe-zachování, od pýchy, která se stále tvrdošíjně odmítá smířit se stavem věcí, od předem prohrané apologetiky, která ji obrací do sebe a činí z ní větev, která usychá. Musí opustit jak existenci v ublíženém reakcionismu na časně porodní bolesti doby, tak pohodlnou a v současné době opět se doširoka rozevírající náruč fundamentalismu, který v zemích globálního jihu prožívá bouřlivý *revival* a nabízí dobré uplatnění kvalitního apologetického know-how (takže to často vypadá, že euro-američtí teologové různých názorů a denominací, kteří nezměřili své síly ve dříve rozšířeném a čestném umění dispute, si vyřizují účty přes svá „detašovaná pracoviště“ v misijních

²³⁷ Viz např. Friedrich NIETZSCHE. *Genealogie morálky : polemika*. Praha : Aurora, 2002.

²³⁸ Alfred North WHITEHEAD. Cit. In Peter RUSSEL. *Od vědy k Bohu : Fyzikova cesta do mysteria vědomí*. Praha : Dybbuk, 2008. s. 10.

oblastech).²³⁹ Teologie by naopak měla, stojíc oběma nohama pevně na zemi, pozvedat zraky k nebesům, vyhlížet „s nataženým krkem“,²⁴⁰ místo konfese opět sdílet víru; vyzářovat pevnou a nezdolnou naději, neobracejíc se zády k ničemu, co je zde, nýbrž objímajíc člověka ve všech jeho rovinách a při všem jeho díle. Aby tento úkol mohla převzít, musí se rozpomenout na své *ars theologica*, jež je především uměním pastýřským, neboť právě pastýř je tím, kdo, jak jsme viděli, skrze správné vidění pojímá existující mnohost a přivádí ji zpět k jednotě.

Jaký má ten který fenomén vztah ke stvoření a Stvořiteli a jak se účastní na vyvstávání, *hypostazi* Božského v lidském? Toť implicitní a výslovně nikdy nepoložená otázka, která udržuje ve vznech a napětí Lévinasovo bádání. Filosofie může v rámci své metodiky provádět nejrůznější redukce a „očišťování“ skutečnosti. Avšak jen předchází-li jí víra v dobré stvoření, nebo též láska ke stvoření, nemůže žádný fenomén pominout jako méně významuplný: vše má svůj inherentní smysl, a to i zdánlivá nesmyslnost či neúčelnost sama. Odtud se pak rozvíjejí Lévinasovy unikátní analýzy filosoficky a teologicky marginálních a marginalizovaných fenoménů (potřeba, uspokojení, slast, nahota, intimita, únava, lenost, úsilí, nevolnost, samota, obydlí, plodnost atd.), které jsme analyzovali v předchozích kapitolách.²⁴¹ Každý fenomén je nesen svým *specifickým vztahem k nekonečnu*. To také znamená, že ani náš vztah k těmto fenoménům nesmí být poznamenán alergiemi či indiferencemi, protože tyto vždy odkrývají porušení našeho vztahu k *nekonečnu*, či, chcete-li, porušení smlouvy s Bohem. „Proto nemá člověk při vnímání nic přecházet či nechávat zmizet. Nikdy nesmí říkat: to nebo ono se mě netýká, z toho ničemu nerozumím. Naopak se musí neustále ptát, hovořit s Bohem, aby tím došel k Bohu“.²⁴²

Jinak řečeno: tam, kde něco nefunguje podle našich představ, hledejme nejprve slepou skvrnu svého zraku. Tím se vystříháme plytkých odpovědí; tázání se prohloubí. Jak

²³⁹ Zatímco euro-americká perspektiva se v náboženské sféře stále potýká s pojmem sekularizace, světová situace vyhlíží zcela opačně. Někteří autoři hovoří dokonce o „desekularizaci“. Viz např. Franz WIJSEN. Interkulturní teologie a misie církve. In *Misiologické fórum 1/2013*. Praha : SCMS, 2013. s. 26-33.

²⁴⁰ Martin BUBER. *Já a ty*. Praha : Kalich, 2005. s. 48.

²⁴¹ Viz kapitoly 2-4.

²⁴² WEINREB. *Symbolika biblického jazyka*. s. 136.

jsme již přestřeli výše, hermeneutika textu či autora se vyvíjí a modifikuje zejména tím, jak se my sami necháváme oslovit a proměnit jeho myšlením, či ještě lépe: nakolik se otevřeme výši, ze které přichází, aby nás vyučoval.²⁴³ Dvojnásob to platí o Lévinasově díle, jehož správná interpretace závisí především na hermeneutice *jinakosti*, na jakési implicitní výzvě přijmout *Jiné*, neboť autor sám mezi řádky říká: *hineni*, tu jsem, nikoli jako žulový obelisk, ale ve vší skromnosti, téměř provinile, avšak přece pevně. Stojím v temné noci za dveřmi tvého příbytku a klepu na tvé dveře. Sama naléhavost sdělení a tématu, o které zde běží – nevyžaduje zde po nás, nežádá nás, nebo snad dokonce neprosí nás zcela osobně a nezastupitelně, abychom se pokusili o *jiné* čtení, abychom se pokusili *jinak-než-číst?* Neboť Lévinasovo dílo, zejména v jeho pozdní, sevřené a kondenzované podobě, se všemi nedořečenými náběhy, vzlety a piruetami, je především svědeckou výpovědí o Bohu, učiněnou specifickými filosofickými prostředky a fenomenologickým výrazivem. Jde o osobní a zcela konkrétní niterné vyznání, hluboko ponořené do technicky vzato filosofického jazyka, jemuž autor během dlouhých let uvykl. Ještě dříve než začne filosofovat, má filosof vždy vlastní předporozumění, které neznamená zpronevěru ideálu objektivitě a absolutní apodikticity, ale představuje naopak její záruku.²⁴⁴ Toto předporozumění je jeho nevyřčenou předkupní smlouvou s absolutnem. Její doživotní tematizace a zároveň vědomí, že ji prostředky tohoto světa nelze nikdy uspokojivě završit – toť celé jeho následné filosofování! U Lévinase je to svědectví zahlédnuté pravdy, že veškeré naše „mluvení o Bohu“ je vždy nepřiměřené, neboť jako by vůbec nebralo do úvahy paradoxní skutečnost, že Stvořitel již dávno vymodeloval každou vteřinu našich životů do specifického tvaru a zároveň nám ponechal možnost žít, jako bychom byli *causa sui*. Právě ve tvaru, který na sebe bere toto oddělení, nás může oslovit, povolát k odpovědnosti skrze naši subjektivitu, v níž spočívá takové *vyvolení*, jež je zároveň příslibem *vykoupení*. Člověk není v Bohu zapleten tak, jako údajně vězí v bytí, kde je každá zápletka, byť sebedramatičtější, vždy předem rozuzlena, neboť ji lze zodpovědět jako hlad

²⁴³ Viz kapitola 1.1.

²⁴⁴ Neboť vždy „(...) napájíme svou krví jen ty stíny svého podsvětí, od kterých si žádáme odpovědi.“ Jan PATOČKA. Několik poznámek k pojmu dějin a dějepisu. In *Péče o duši I: Sebrané spisy 1*. Praha: OIKOYMENH, 1996. s. 40.

po „autentickém“ bytí. Mocí Božího slova jsme naopak vyzváni, abychom toto světské bytí překročili, a to osobně a nezastupitelně, neboť zde záleží *na naší odpovědi*, nikoli na anonymním hesle dějin či hrdinském gestu.²⁴⁵ „Každého z vás (...) budu soudit podle jeho cest!“²⁴⁶ Ano: *každého* podle *jeho* cest. Před Bohem člověk nestojí jako sociologický součet, nýbrž jako *osoba*, bytost *o sobě* jsoucí. Celým svým životem tvoří jedinou osobní odpověď na Boží stvoření a na skutečnost *vyvolení*.

Osobní odpověď, *slovo, na kterém záleží*, je nesena zcela konkrétní bytostnou možností odpovědět na zlo láskou. Pokud je znalost této možnosti, vědění o ní, charakteristikou údělu člověka zde na zemi a příčinou a cílem všeho jeho pachtění, pak interval, který se rozevírá mezi prostým věděním o této možnosti a její realizací, tvoří samu osnovu svědomí; bez jakékoli nadsázky totiž žijeme *s vědomím*, že můžeme nastavit příslovečnou druhou tvář a zrušit tak dějiny. Bůh jakožto *Deus absconditus* znamenal v první generaci reformátorů znovuobjevený respekt k Boží exterioritě, který se měl postavit obrannou hráz nemístné spekulaci, vedoucí k pokrytecké morálce. Ve druhé generaci však již byl zneužit jako alibi těmi, kdo nechtěli ani „myslet“ ani „konat“, protože v postatě již jen vylučovali vše, co by mohlo ohrozit pyšnou vládu myšlení. A přitom: poctivé myšlení by mělo být ochotno podniknout i riskantní výpravu na samy útesy fenomenálního pole, aby našlo alespoň *kontury*, křehké a delikátní jako tetelení horkého vzduchu či nachová linka nad obzorem několik vteřin před východem slunce, přece však ne iluzorní, nýbrž konkrétně *tu* – dokonce více než to, co podle Aristotela jest a ve svém bytí trvá: lem tušeného. *Deus absconditus* proto nabývá u Lévinase zcela konkrétního *tvaru* – tímto tvarem je *tvář* bližního. Podoba slov není nahodilá. Obě vycházejí ze společného základu, vyjadřujícího *tvoření* či *stvoření*. *Tvar* se přidáním dvou malých znamének mění na *tvář*. Boží tvář se manifestuje ve tváři každého bližního: zde tedy již nemůžeme hovořit o nějakém konkrétním tvaru, který by byl popsateľný pouhým pohledem, ale nutí nás zapojit jiné vnímání, jinou receptivitu. Povolává nás, abychom vykročili směrem k nekonečnu, nejisté jistotě a jisté nejistotě, která z celých národů dělá v jediném okamžiku

²⁴⁵ „Politováníhodný je ten, kdo nechává základní slovo nevyřčeno, ubohý však ten, kdo (...) místo něho odpovídá abstraktním pojmem nebo heslem, jako by to bylo jejich jméno!“ BUBER. *Já a ty*. s. 46-47.

²⁴⁶ Ez 33,20.

bezdomovce zde na zemi, aby jim znamením beránkovy krve mohla odemknout příbytky věčné.

5.2 Vidění a slyšení

O prvenství slyšení a slyšeného v hebrejském myšlení (v kontrastu s helénskou kulturou vizuálně-estetickou) bylo napsáno mnohé.²⁴⁷ Zkusme nyní ukázat, proč je interpretace tohoto primátu nezbytná pro správnou hermeneutiku Lévinasova díla. Bývá-li Lévinas často označován za obtížného autora, děje se tak právě proto, že jsme distinktivní kvalitu slyšení nevzali dostatečně vážně. Ono *jinak-než-číst*, které hledáme, je právě takové čtení, které není primárně viděním, ale slyšením, a probíhá ve zcela specifických koordinátách. Myšlení, které jakožto *vidění* nazývá svůj výkon *zřením*, vždy míří k výsledku, jehož ideálem je poznání *sole ipso*, výsada „moudrosti a moudrých“, filosofů docházejících v hloubkách monologického myšlení k *na-zřením* a *ná-zorům*.²⁴⁸ Čtení jakožto *slyšení* oproti tomu implikuje společenský charakter. Jeho struktura odkazuje k řečové situaci, kde již hovoří někdo k někomu. Obsahem slyšení není snad nějaký *ná-slech* (jako názor či zření u zraku), nýbrž *vy-slyšení* implikující *po-slušnost*. Slyšet vždy již znamená poslouchat, vyslechnout, být poslušen; možná v něm spatříme i *ná-zvuk slušnosti*. Lévinasův koncept etické asymetrie mezi mnou a bližním není bezkrevným

²⁴⁷ Kořeny toho, proč je řecké myšlení založeno na „dívání se“, zatímco Izraeli je vizuální estetika zcela cizí, zřejmě nejlépe odhaluje např. TRESMONTANT. *Bible a antická tradice*. Viz zejm. kapitola 5. „Smyslová skutečnost“, s. 53-67. Z pohledu biblické teologie však musíme připustit, že se jedná možná o metodické zjednodušení filosofů. Izrael zná ve spojení s absolutnem i kvality vizuální, vystupující především v materiálech kněžské tradice, která hovoří o „vidění (zření) Boha“. Explicitně na to poukazuje již námi několikrát citovaný Walter Brueggemann a je třeba mu v tom dát za pravdu. Upozorňuje také, že tato tradice byla křesťanskými interpretacemi silně zatlačena do pozadí a zamlčena zejména pro jisté – a zcela pochopitelné – rozpaky, které budí u systematických teologů, a tajemství, kterým je obestřena. Je však zapotřebí zmínit tuto tradici „vidění“ alespoň pro úplnost. BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament : Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press, 2012. s. 431.

²⁴⁸ „Všichni lidé od přirozenosti (*fysei*) touží po vědění (*to eideinai*). Známkou toho je záliba (*agapésis*) ve smyslových vjemech (*aisthéseis*), v nichž si libují pro ně samy, aniž hledí k jejich potřebě. Zvláště to platí o vjemech zrakových. Neboť zraku dáváme přednost takřka přede všemi ostatními smysly nejen pro jeho praktický účel, nýbrž i bez ohledu na něj. A to proto, že tento smysl přispívá k našemu poznání (*gnórizein*) více než smysly ostatní a že nám zjevuje (*déloi*) většinu druhových rozdílů (*diaforai*).“ ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha : Nakladatelství Petr Rezek, 2008. s. 33.

moralistním konstatováním, které by lpělo na nějakém abstraktním respektu ke druhému člověku, ale je bytostně zahrnut ve skladbě základní řečové situace, která je zároveň již situací etickou. Ten, kdo ke mně hovoří, hovoří vždy z výše transcendence, neboť je mu nasloucháno. Slyšení je nemožné, aniž bych byl předem uznal výši, ze které ke mně slovo přichází.²⁴⁹ Jako takové nikdy nemůže být viděno, uchopeno jakoby „ze strany“, nenabízí se panoramatickému pohledu jako „krása bez závoje“, ale vyžaduje naši přímou účast.

Můžeme dovodit, že právě na pozadí základní řečové situace, situace naslouchání, podržuje fenomenálně-antropologický primát i sluch jakožto jeden ze smyslů: na rozdíl od zraku je všesměrový a nikdy, ani ve spánku, se neuzavírá. Nikdy nepřestávám slyšet. Ve tmě se orientuji sluchem, sluch mě varuje před nebezpečím většinou dříve než zrak. Vzhledem ke svému organickému ustrojení je slyšení dokonce bližší hmatu než zraku. Je-li hmat zaměřen vůči pevným objektům, pak sluch je zaměřen vůči objektům neviditelným, vůči zvuku; je jakýmsi „hmatem zvukového chvění“. Zřejmě nikoli náhodou je sluchové ústrojí rovněž centrem rovnováhy. Svou polohu, své pozice a postoje, identifikujeme právě díky sluchovému aparátu. Friedrich Weinreb upozorňuje na to, že hebrejský výraz pro ucho (אָר) je v gematricksém systému „absolutní vyjádření pojmu vykoupení“. Písmena א, א and א představují hodnoty 1, 7 a 50 a jsou tak výrazem pro cestu od původní jednoty u Boha přes tento svět, který se odehrává v sedmém dnu stvoření, až po jeho překonání, které nastává vyčerpáním tohoto světa ($7 \times 7 = 49$) a vykročení za jeho hranice v písmenu *nún* (50). Hebrejské slyšení tedy přímo souvisí s *vykoupením*.²⁵⁰

V průměrném porozumění se domníváme, že člověk jednoduše vidí, protože má oči, slyší, protože má uši atd. Heideggerovská fenomenologie tělesnosti přichází s podstatným obratem: dříve než je zde samo fyzické ústrojí zraku, musí zde být nějaká primordiální „otevřenost“ člověka vidění. Jinak řečeno, člověk má oči, protože *má* vidět, protože je otevřen bytí, aby viděl, jak se bytí uskutečňuje takříkajíc *en ergo* atd. Biologická diverzita smyslů má své kořeny v předchůdném zakořenění pobytu v bytí. U Lévinase není pramenem smyslu naší receptivity vztah k bytí, ale vztah k bližnímu. Tělesnost, vnímání

²⁴⁹ Dále uvidíme, že toto mé předchůdné uznání transcendence není vlastně aktem mé svobody či svobodné vůle v pravém slova smyslu, ale že je předchází. Svoboda je tak vlastně „svobodou k poslušnosti“.

²⁵⁰ WEINREB. *Symbolika biblického jazyka*. s. 136.

a jejich „nádvoří“ čerpají své významy z etiky. Konkrétní tělesné ustrojení je výrazem vyšší duchovní skutečnosti, nikoli však v platónském smyslu jako nápodoba či odlesk někdejší padlé slávy andělského těla, nýbrž jako konkrétní odpověď na to, co nás přesahuje. Tělo je tak především vždy *slovo, které se stalo tělem*. Často citovaná část prologu k Janovu evangeliu je dávno známa hebrejskému myšlení. Kořen *בשר* označuje „tělo“, přidáním teomorfní koncovky potom „poselství“ (*בשרה*). Tělo je z hlediska empirie pouze „mrtvé maso“, avšak Boží působení mu dává určení, proměňuje jej v *poselství*.²⁵¹

Lidský život je ve své jedinečné tělesné struktuře modelován jako odpověď – *slovo*. Jeho ústřední událostí je zjevení Jiného ve Stejném, které neasimiluje jinakost Jiného a zároveň neruší identitu Stejného. *Stejně touží zachovat Jiné jakožto Jiné; zároveň však touží prodlívat pod jeho mocí*. Odtud též pochází ona významuplná dvojznačnost percepce, která se nejlépe ukazuje na analýze fenoménu *žití z...* Lévinas si všímá, že naše živení se, tj. absorbování živin, potravy, materiálu, ale i smyslových vjemů atd., je vždy provázeno *slastí*. Právě slast pocítovaná při uspokojování potřeb je paradoxně zdrojem naší svrchovanosti, nezávislosti na těchto potřebách jakožto biologických a fyziologických danostech. Naše faktická závislost, připoutanost k objektům slasti, je vykoupena právě *ve slasti*, která tuto závislost transcenduje a umožňuje nám tak prožívat život tak, jako bychom jej nečerpali z okolních podmínek, ale ze slasti samé. Vidění se uspokojuje slastí, kterou pocítuje při percepci.²⁵² A tato slast, jež směřuje vždy již *za* konkrétní objekty, nás přivádí k možnosti vidět tvář druhého člověka nikoli jako objekt mezi jinými, ale jako *epifanii* – zjevení. Nevidíme proto, že bychom měli snad být svědky toho, jak se bytí děje či časuje. Vidění směřuje vždy k tomu, abychom viděli *tvář* bližního a abychom na její epifanii mohli odpovědět eticky: vidění je samou možností překročení principu *privace* a otevření se etice.

Přechod od *privace* k *dialogu* můžeme symbolicky popsat jako přechod od vidění ke slyšení. „Neboť bytost, která ke mně mluví a které odpovídám nebo které se táži, se mi nenabízí, nedává takovým způsobem, abych si mohl její projev přivlastnit, připodobnit

²⁵¹ Tamt., s. 12.

²⁵² Viz kapitola 4.5.

svému nitru a přijímat, jako by pocházel ze mne samotného. Naproti tomu vidění postupuje tímto způsobem, zcela nemožným v rozhovoru. Neboť vidění je podstatně přizpůsobování (adekvace) vnějšího k vnitřku (exteriority k interioritě), exteriorita se zde rozpouští v kontemplující duši a jako adekvátní idea se ukazuje být a priori výsledkem nějakého *Sinngebung*.²⁵³ V dalším výkladu uvidíme, v jakém smyslu je pro Lévinase přechod od vidění ke slyšení, od monologu k dialogu, zároveň přechodem od prvenství ontologie k primátu etiky.

5.3 Myšlení jakožto vědění a ovládání

Evropská idea vědy a vědeckosti, jak je zakotvena v naší kultuře a tradici, vyrůstá z kořenů řeckého filosofického dědictví. Od přelomu 19. a 20. století evropskou filosofii zmítají vášnivé diskuse o smyslu a podobě filosofie; potažmo též o smyslu a podobě vědy. Liší se svým vypracováním i dosahem, jejich společným jmenovatelem je však potřeba radikální změny přístupu myšlení ke skutečnosti a kritika dosavadní tradice, posléze jako přes zvětšovací sklo zesílená krutou empirií dvou světových válek. Lévinasův hlas má v tomto kánonu nezastupitelné místo, neboť rozpoznává krizi 20. století, zděděnou beze zbytku i stoletím současným, jako plod logocentrické ontologie, jež ze svého filosofování zcela vytěsnila pojem transcendence *jakožto transcendence*. Můžeme říci, že Lévinasův „vztah k tradiční filosofii“ je „hluboce ambivalentní“²⁵⁴ na jedné straně poznamenaný rozpoznáním této tradice jako předstupně hrůzných dějinných událostí, na druhé straně nesený nezměrnou láskou k filosofii, jejíž poklad shledává v univerzalitě jejího jazyka.²⁵⁵

Vidění a slyšení, monolog a dialog, v této souvislosti stojí jako silné metafory dvou principů, které utvářejí náš postoj ke světu. Vidění, které je zdrojem privace, přivlastňování, neboť funguje na principu „přizpůsobování (adekvace) vnějšího k vnitřku“²⁵⁶ je takovým přístupem ke jsoucnu, který dominuje celé západní filosofické

²⁵³ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 263.

²⁵⁴ TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 14.

²⁵⁵ „Filosofie, to je podle mě řecká řeč; to znamená řeč univerzality (...).“ LÉVINAS. *Být pro druhého*. s. 28.

²⁵⁶ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 263.

tradici a který je vposled odpovědný i za krizi civilizace ve 20. a 21. století. „Podle Lévinase vede právě důraz západní filosofie na ontologii (a její nárok na myšlenkové uchopení celkového horizontu bytí) k totalizujícímu způsobu myšlení a v konečných důsledcích i k politické tyranii, k násilí a dokonce k takovým katastrofám, jako byl holocaust.“²⁵⁷ Onto-
theo-logie, která vyloučila radikální exterioritu, tvoří „totalitu válek a říší, kde se nemluví“,²⁵⁸ spadá vjedno s imanencí a jako taková je zapomenutím Boha.²⁵⁹

Jakési zhuštěné shrnutí hlavních bodů této kritiky západního myšlení můžeme nalézt v Lévinasově eseji *Etika jako první filosofie*.²⁶⁰ Útlý, leč vydatný spisek, proslovený původně jako přednáška na konferenci v Lovani, pochází z poslední fáze Lévinasova tvůrčího období a je výmluvnou ukázkou jeho formálně sevřené a obtížně sledovatelné argumentace.²⁶¹ Postupné hermeneutické rozplétání textu však naladuje čtenáře mezi řádky a jaksi mimochodem na zastavení vlastního myšlení (ovládání bytí) ve prospěch zostření vnímavosti k etickému. Lévinas sám vysvětluje svůj filosofický styl v rozhovoru s Bernhardem Casperem z roku 1981 takto: „(...) mluvím tak o lidství, které ve mně proráží... o tom etickém, co se ve mně ohlašuje.“²⁶² Jak si všímá korunní editor a komentátor Lévinasových spisů Jacques Rolland, obtížnost daného textu spočívá především v tom, že nepostupuje lineárním způsobem, deduktivně či induktivně, ale je spíš „sérií skoků“, kde každá další myšlenka svou intenzitou a naléhavostí vždy přebíjí tu předešlou, tj. tak, že ji zahrnuje a zároveň překonává jako „vyšší nabídka při dražbě (*surenchère*)“.²⁶³

Lévinas shrnuje evropskou tradici, vycházející z řecké filosofie, jako tradici založenou na myšlení jakožto rozumění bytí, jejímž cílem je vědění. „Vztah mezi věděním

²⁵⁷ TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 14.

²⁵⁸ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 11.

²⁵⁹ Taková „filosofie není jen znalostí imanence, je touto imanencí samou“. Emmanuel LÉVINAS. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paříž : J. Vrin, 1992. s. 101.

²⁶⁰ *Éthique comme philosophie première* z roku 1982. Zde citujeme kritické vydání Emmanuel LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première : préfacé et annoté par Jacques Rolland*. Paříž : Rivages Poche / Petite Bibliothèque, 1998.

²⁶¹ J. Rolland rozlišuje čtyři etapy Lévinasova filosofování. Viz LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 12.

²⁶² LÉVINAS. *Být pro druhého*. s. 19.

²⁶³ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 17.

(*connaissance*), chápaným jako nezúčastněná kontemplace, a *bytím*, je podle naší filosofické tradice samo místo inteligibility, sama událost smyslu (*sens*). Rozumění bytí, sémantice tohoto slovesa, by pak mělo být samou možností nebo příležitostí moudrosti a moudrých; jako takové je též *první filosofii*.²⁶⁴ Ztotožnění bytí a myšlení jako první explicitně provádí Parmenidés ve svém slavném a často citovaném zlomku. Myšlení (*noiein*) a vyslovování (*legein*) podle něj „zpřístupňují“ bytí; umožňují, aby bylo učiněno tématem zkoumání.²⁶⁵ *Philosophia prima* neboli metafyzika je dle Aristotelova výměru ontologií, neboť zkoumá „jsoucno jako jsoucno (*to on hé on*) a to, co mu o sobě náleží (*ta hyparchonta*)“.²⁶⁶ Když Heidegger kritizuje klasickou filosofii, že zapoměla otázku po bytí, míní tím, že tato otázka umlkla „jako tematická otázka skutečného zkoumání“, a to právě proto, že se tradice pohybuje v tom, co již bylo řeckými velikány „na fenoménech vydobyto“, aniž by však naše rozumění bytí prohlubovala či lépe artikulovala.²⁶⁷

Do té míry, do které každému filosofování předchází předběžné rozhodnutí o povaze jsoucího, je každá filosofie, i když možná neuvědoměle a netematicky, ontologií. Také teologie od samého počátku splývá s ontologií neboť „(...) ontologie ve své tematizaci bytí jsoucího rozumí zároveň jako tematizaci počátků a příčin (...). Tento charakter umožňuje, aby bytí přijalo význam ‚první příčiny‘, ‚fundující jednoty‘, aby tak mohlo být identifikováno se (spekulativně pojatým) ‚bohem‘, a tedy aby ‚první filosofii mohlo být rozuměno zároveň jako ‚theo-logii‘.“²⁶⁸ Teologie se přirozeně pohybuje v rámci ontologického rozvrhu metafyziky. Aristotelova „koncepte Boha jakožto prvotní příčiny odkazuje k Bohu definovanému bytím jakožto bytím“.²⁶⁹ Aristotelés podává tento výklad v knize Lambda své *Metafyziky*, kde dochází ke známé definici boha jakožto nehybného hybatele – bůh je „nepomíjející nehybná podstata“²⁷⁰ „něco, co pohybuje, aniž je pohybováno, a co je věčné, podstata a skutečnost zároveň“²⁷¹ „počátek, na němž závisí

²⁶⁴ Tamt., s. 67.

²⁶⁵ Viz pozn. 146.

²⁶⁶ ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. s. 93.

²⁶⁷ HEIDEGGER. *Bytí a čas*. s. 17.

²⁶⁸ Ladislav BENOVSZKY (ed.). *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň : Aleš Čeněk, 2007. s. 65.

²⁶⁹ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 67.

²⁷⁰ ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. s. 286.

²⁷¹ Tamt., s. 289.

nebe a příroda,“ a „způsob jeho života (*diagogé*) je vrcholem dokonalosti“, protože „jeho skutečnost je zároveň jeho potěšení (*hedoné*)“. Těto výsady se člověku údajně dostává „jenom nakrátko“, zato však bůh je takový vždy a stále. Místo, kde se v člověku děje tato slast, je rozum, resp. jeho schopnost božského nazírání (*theóriá*),²⁷² kterou Aristotelés definuje jako „myšlení sebe sama“.²⁷³

V samém počátku evropské tradice je zakotven spekulativní pojem boha, vyznačujícího se nekonečným potěšením, způsobeným nekonečným myšlením sebe sama, jemuž se člověk v jistých okamžicích – a na omezenou dobu – přibližuje díky schopnosti čistého nazírání, rozumové kontemplace. Odtud ideál filosofů–mudrců setrvávajících v nazírání, vrcholu myšlení, které je pouze *rozhovorem duše se sebou samou a pro sebe sama*. Sókratovská maieutika, pregnantně vyjádřená zásadou nepřijímat od druhého nic, co by již nebylo ve mně, je zároveň naplněním tohoto ideálu *par excellence*. Explikace vnějšího světa je totožná s explikací vnitřku; vše je již obsaženo uvnitř mne samého, žádné jsoucno mi není rezistentní.²⁷⁴ Antická filosofie tak zakládá ideu myšlení a vědění jako nadvládu nad bytím; tato nadvláda však nemá ještě podobu *hybris*, neboť řecký člověk, který jakožto poznávající odstupuje od žitého světa, není v pravém slova smyslu vůdčím činitelem vesmíru, ale pouze „speciálním“ typem jsoucna (*zoon logon echon*), jež je nadáno možností *uvést sebe sama s okolním světem v harmonii skrze poznání*. Člověk je samozřejmou, i když možná výjimečnou, součástí *fysis*. Výlučným předmětem vědeckého (filosofického) zkoumání antiky je svět idejí, ideálních geometrických tvarů, přičemž nejvyšší metou zůstává odhalení, odkrytí pravdy probuzením ctnosti (*areté*). Protože tato pravda je Řeky chápána jako „to, co je, a ve svém bytí trvá“, její platnost se vždy vztahuje k přítomnosti a její hledání se odehrává v konečném horizontu uzavřeného vesmíru.

Přechod k novověké ideji vědy nastává ve chvíli, kdy je toto řecké vědění pro pravdu

²⁷² Tamt., s. 290.

²⁷³ Tamt., s. 296.

²⁷⁴ „Toto prvenství Stejného je učením Sokratovým. Nepřijímat od Druhého nic, co není už ve mně, jako kdybych od věčnosti měl, co mi přichází zvenčí. Nic nepřijímat, čili být svobodný. Svoboda se nepodobá vrtkavé spontánnosti svobodného rozhodování. Její poslední smysl ulpívá na onom setrvávání v totožnosti Stejného, jímž jest rozum. Poznávání je rozvíjením této totožnosti. Je svobodou. Že je rozum nakonec projevem jisté svobody, která neutralizuje a pohlcuje jiné, nemůže nikoho překvapit: bylo přeci řečeno, že suverénní rozum zná jen sama sebe, a že nic jiného jej neomezuje.“ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 29.

či ctnost, resp. vědění pro vědění samo, zaměněno za vědění pro ovládnání a moc nad bytím chápanou jako *užitek*. Vědění vydobyté na světě idejí je zpronevěřeno praktickou aplikací na nitrosvětská jsoucna (*innerweltlichen Seiendes*). Ideje tak získávají všeobecnou platnost jakýchsi „forem“, jimiž je popisován a do nichž je „vměstnáván“ *Lebenswelt*, od kterého je u Řeků říše idejí vždy přísně oddělena. Tento obrat, který je kořenem vědeckého světonázoru, má dva závažné aspekty. Za první: postuluje zkoumajícího a zkoumané jakožto subjekt a objekt poznání (descartovská *res cogitans*, věc poznávající, myslící a pochybující, a *res extensa*, čili věc rozprostírající se a vy-dávající se), čímž mezi nimi ustanovuje vztah subordinace. Subjekt potřebuje objekt svého zkoumání poznat pouze do té míry, aby jej mohl ovládnout, proměnit ve vědění a stát se tak *maître et possesseur de la nature*. Subjekt je pre-disponován k ovládnání jsoucna, které je mu svou rozprostraněností vždy již adekvátní a tedy: pod-dané.²⁷⁵ Za druhé: svět idejí sestupuje takříkajíc „na zem“, je relativizován vědeckou metodou „předepsané odchylky“, transformuje se ve vědecké postuláty a premisy. Tím se však zároveň *Lebenswelt* odděluje od člověka, neboť mu přestává být přirozeně přístupný, resp. jeho přístupnost je nadále diktována prizmatem vědy a závisí výhradně na užití jejího metodického aparátu. Novověká věda tak člověka vytrhuje z uzavřeného vesmíru a uvrhuje jej do otevřeného geometrického prostoru založeného na nekonečném *apriori*, neboť cíl jejího poznání nemůže být nikdy dosažen.²⁷⁶

Společným základem filosofie, vědy i teologie, pokud je onto-theo-logií, je tedy jisté „ovládání bytí“ ve smyslu „předběžného rozhodnutí o jeho povaze“. Sám pojem pravdy

²⁷⁵ Výstižně to dle našeho soudu vyjadřuje Zdeněk Pinc: „Filosofické tradici, zejména té její podobě, kde filosofie vážně usiluje, aby se stala vědou, lze pak po mém soudu rozumět jako takové obscénní posedlosti. První etymologie slovesa *obicio* v latinsko-českém slovníku je předhodit (dravé zvíři) k roztrhání: vybrat něco z přirozených souvislostí, postavit to před oči a jakoby rozpracovat to ze všech stran. Jenom ve výjimečných případech se pak předpokládá, že se to do oněch souvislostí vrací zpátky a začne v jejich rámci znovu fungovat, a nikoliv, že to bude obětováno ve prospěch vědy. Podobnou moderní vědeckou inscenací je třeba pitva v 16. a 17. století, obdukcce. Tuším Derrida kdesi uvádí, že z těch tří předpon obscenita, objektivita a obdukcce lze vytvořit jakoby základní notu novověkosti, modernosti (...).“ Zdeněk PINC. Fenomenologie jako inscenace. In *Lidé města* 8, 2006, 2. [online]. Dostupný z [www: http://lidemesta.cz/archiv/cisla/8-2006-2/fenomenologie-jako-inscenace.html](http://lidemesta.cz/archiv/cisla/8-2006-2/fenomenologie-jako-inscenace.html) (cit. 16. 3. 2014).

²⁷⁶ Kritika novověké vědy je velkým námětem filosofie 20. stol. Kromě Husserla a Heideggera význačně také Thomas Kuhn ad. K proměně paradigmatu mezi antikou a novověkem viz např. dnes již klasická práce Alexandre KOYRÉ. *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Praha : Vyšehrad, 2004. Zde téma načrtáváme jen v obrysech, abychom si přiblížili souřadnice, do kterých je mířena Lévinasova kritika.

jakožto „shody myšlení s myšleným“ znamená, že myšlení uchopuje svůj předmět a přivlastňuje si jej, činí jej přiměřeným sobě samému. Ačkoli předmět myšlení je na myšlení samém nezávislý, jejich difference se ohlašuje jako pouze formální, protože je vždy již „překonána v pravdivosti, v níž je známé pochopeno a takto přivlastněno věděním, jakoby *zbaveno* své jinakosti (*altérité*). V pravdivosti se *bytí* jakožto *jinakost*, nalézající se za hranicemi myšlení, stává *vlastním majetkem* myšlení jakožto věděním (*pensée-savoir*).“²⁷⁷ Do té míry, do jaké je *bytí* artikulováno jako „naléhající přítomnost“, znamená ontologie také primát přítomnosti na úkor minulého a budoucího. Přítomnost je vždy „přítomností pro myšlení, takže minulost nebo budoucnost jsou pouze jejími modalitami či modifikacemi: re-prezentacemi“.²⁷⁸

Skutečnost, že takto založené myšlení je vždy zároveň ovládnutím toho, co myslí, není jistě třeba dokládat, nakoř se problém *logocentrismu* stal terčem kritiky celé jedné generace poválečné filosofie. Myšlení je vždy zároveň také „věděním, přivlastnění, zmocnění se, redukce na přítomnost, reprezentace jinakosti *bytí*“. *Bytí* je zajato myšlenkou; každé *auffassen* je vždy zároveň *fassen*, každý *Begriff* je zároveň *Griff*, každé *convaincre* v sobě skrývá *vaincre* atd. Lévinas užívá metafory „pevné uchopení“ (*certain saisir*).²⁷⁹ Povšimněme si na tomto místě nenápadné, ale důležité poznámky. Lévinas píše, že „(...) ještě před veškerou technickou aplikací věděním vyjadřuje [tento charakter myšlení] spíš princip než výsledek budoucího technologického a průmyslového uspořádání společnosti, vlastního každé civilizaci, byť by jej v sobě nosila jako pouhý zárodek.“²⁸⁰ To znamená, že krizi současné civilizace nezpůsobila sama vědecko-technická revoluce, jež je pouze jakýmsi jejím přebujelým, hypertrofovaným stadiem, ale tato krize je od samého počátku uložena v ovládajícím, objektivizujícím, předmětném myšlení. Tím se Lévinas v hodnocení vědy také vzdaluje od Heideggera.²⁸¹

Ovládnutí *bytí* myšlením je dle Aristotela zároveň zdrojem nejvyšší slasti (*hedoné*). Zdá se, že je to právě uspokojení, které činí náš vesmír srozumitelným a dovoluje jej

²⁷⁷ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 68.

²⁷⁸ Tamt.

²⁷⁹ Tamt., s. 70. Srov. též Jacques Rolland, kritická pozn. 2.

²⁸⁰ Tamt., s. 69.

²⁸¹ K tomuto problému viz např. LÉVINAS. Heidegger, Gagarin a my.

převést na vědění. „Věci obsahují příslib uspokojení – ve vší konkrétnosti jsou zcela přiměřené myšlenky, která ví“ a která vždy myslí „stejnost a adekvaci, tedy to, co přináší uspokojení (*satis-faction*)“.²⁸² Tato aktivita přivlastňujícího myšlení vyžaduje subjekt jako nezávislý, svrchovaný, soběstačný, neza(u)jatý (*désintéressé*). Lévinas se zde opět opírá o aristotelský výměr z *Etiky Níkomachovy*, v níž filosof kvalifikuje „rozjímání“ jako „nejvyšší blaženost“: „Takzvaná soběstačnost bývá asi především spojena s činností rozjímavou; neboť věcí nutných k životu potřebuje jak člověk moudrý, tak i spravedlivý a všichni ostatní, ale jsou-li dostatečně opatřeni vším potřebným, potřebuje spravedlivý člověk ještě jiných lidí k tomu, aby na nich a s jejich pomocí spravedlnost uskutečňoval, a stejně tak i člověk uměřený a statečný a každý jiný, moudrý člověk však, i kdyby byl sám pro sebe, může rozjímat, a to tím více, čím jest moudřejší; snad by bylo lépe, kdyby měl spolupracovníky, ale přece jen dostačuje úplně sám sobě.“²⁸³ Z toho je patrné, co jsme již řekli výše, že totiž evropská tradice stojí na vědění jakožto osamělém monologu mudrce, jehož myšlení jakoby není ničím podmíněno; v intervalu mezi narozením a smrtí jako by transcendovalo danost konečnosti lidského života svobodou čistého nazírání, v níž je podoben bohu.²⁸⁴

Vědění založené na ovládnutí bytí myšlením se dotýká i lidského nitra, nakolik je toto rovněž součástí světa mimo „absolutní“ subjekt. Jakožto descartovský pojem *cogito*, jenž reprizuje u Husserla jako intencionální vědomí, ovládá vědění veškerou naši duševní aktivitu, je základem „dokonce i aktu *cítění* (*sentir*) a *chtění* (*vouloir*)“.²⁸⁵ Tato metodická abstrakce, která vlastně veškerou interioritu řídí tak, že ji překládá do objektivních vztahů,

²⁸² LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 70.

²⁸³ ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*. Praha : Petr Rezek, 2013. s. 264.

²⁸⁴ Pro úplnost je nutno uvést alespoň tolik, že Aristotelés ve svém pojetí *bios theorétikos* prodělává jistý vývoj. Od raného spisu *Protreptikos*, v němž prezentuje názor, že tělo je hrobem duše (*soma séma*), takže člověk má ve svém životě volbu pouze mezi dvěma legitimními možnostmi (sebevraždou či celoživotním upsáním se filosofii), dochází postupně ke zmírnění těchto nároků v *Etice Níkomachově*. Přesto však *bios theorétikos* jakožto vědění pro vědění, samo neznečištěné jakýmkoli utilitarismem, zůstává vrcholnou lidskou činností a jedinou cestou vedoucí k dokonalé blaženosti. Ačkoli se v tomto ohledu Aristotelův pojem vědomí tváří zcela autokraticky, Lévinas upozorňuje na drobnou zmínku v *Etice Níkomachově*, která jako by tam vlastně ani nepatřila, neboť se v ní objevuje zvláštní a dále nijak nerozvíjené nahlédnutí: „Takový život [jakožto dokonalá blaženost] by však byl vyšší než lidský; neboť člověk by tak nežil jako člověk, nýbrž jako ten, kdo má v sobě něco božského (...)“ ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*. s. 265.

²⁸⁵ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 72.

má destruktivní vliv nejen na vědecký život, ale i na život člověka jako takový. „Vše, co člověk prožívá, se (...) popisuje v pojmech zkušenosti; prožitky se převádějí na jakési „lekce“, „učení“, „poznatky“. Naše vztahy k bližním, k našim sociálním skupinám, k Bohu znamenají napříště právě tak pouze kolektivní a náboženskou *zkušenost*.“²⁸⁶

Lévinas proto dovozuje: „Moderní dobu charakterizuje proces, ve kterém od uchopování bytí *skrze vědění* dojde prakticky až ke ztotožnění bytí s *vědění*. Přechod od *cogito* k *sum* vede k situaci, ve které se sama svobodná aktivita vědění, cizí všem vnějším cílům, také nachází ve sféře známého. (...) *Moudrost první filosofie* se redukuje na *sebe-vědomí*. (...) bytí samo je pochopeno jako *aktivní potvrzování tohoto bytí*, jako *síla a naléhání bytí*. Moderní člověk trvá svrchovaně ve svém bytí tak, že se pouze snaží zajistit a udržet *pravomoci této svrchovanosti*. Vše, co je možné, je dovoleno. Zkušenost Přírody a Společnosti postupně nabývá – nebo se chystá nabýt – vrchu nade vší exterioritou. Zázrak moderní západní svobody, která se neznepokojuje žádnou vzpomínkou a výčitkou svědomí a která se otevírá ‚zářivé budoucnosti‘, v níž se vše dá napravit. Jen před samotnou smrtí stojí odzbrojena. Překážka smrti je nemilosrdná, nepředvídatelná, ze své podstaty nepochopitelná; je to sféra nenapravitelného (*irréparable*). ‚Objev‘ konečnosti jistě předznamenal v ontologii nové tázání. Ale ani konečnost ani smrt ve skutečnosti nezproblematizovaly dobré svědomí bytosti, v níž se odehrává svobodné vědění. Konečnost a smrt pouze otestovaly jeho síly.“²⁸⁷

Pokusme se nyní o stručné shrnutí. Dějiny evropské tradice jakožto onto-theo-logie jsou podle Lévinase dějinami ovládnutí bytí myšlením, které buduje vědění. Zatímco v antice se nadřazenost rozumu nad jsoucím děje v zájmu *areté*, je podřízena tomuto vyššímu cíli, novověký přechod od *cogito* k *sum* znamená již bezbřehou exploataci všeho, co se vůči racionalitě staví jako rezistentní. Vědomí je v této své aktivitě poznání postulováno jako absolutně svobodné, nadřazené, vládnoucí; nezastavuje se před žádnou jinakostí, nic mu nezůstává vnějším; nakonec se obrací i proti sobě samému. Rozumění bytí se tak stává *sebe-vědomím* neboli *ego-logií*. Veškerá aktivita vědění bude proto vždy

²⁸⁶ Tamt., s. 73.

²⁸⁷ Tamt., s. 73-75.

směřovat k udržení nadvlády nad bytím, zajištění trvání sebe sama, potvrzení své síly a moci. S tím, jak z horizontu evropského myšlení mizí pojem Boha jakožto absolutní transcendence, mizí také pojem člověka, lidství a důstojnosti vyplývající z nezrušitelnosti jeho subjektivity, jeho nitra a jeho osudu. Narušení dobrého svědomí onto-theo-logického myšlení, na němž je vybudována naše civilizace, přichází až s nejničivějšími otřesy 20. století; tehdy se ve filosofii začíná pracovat s pojmem konečnosti člověka. Lévinas však konstatuje, že způsob, jakým je tento pojem filosoficky zpracován a uchopen např. v existencialismu či u Heideggera (na pozicích spisu *Bytí a čas*), dobré svědomí myšlení sice nejprve problematizuje, ale v závěru naopak posiluje. Drama, na jehož pozadí se odehrává zápas o smysluplnou existenci, a ve kterém smrtelnost představuje pomyslný limitní bod, má jen otestovat síly člověka v konfrontaci s touto nejzazší možností, z níž má však nakonec vzejít jako vítězný hrdina, který se zrodil znovu v autentické existenci,²⁸⁸ nyní již ničím neomezovaný a nespoutaný camusovský *l'homme révolté* či sartróvská otevřená existence, která předchází esenci a formuje ji tak dle své vlastní vůle a představy. To, co Lévinas nazýval dříve *totalitou*,²⁸⁹ artikuluje v pozdní fázi svého filosofování právě v této posloupnosti myšlení – vědění – ovládnutí bytí – dobré svědomí – identita – svrchovanost.

5.4 Otázka po přiměřenosti myšlení: jinak-než-myslet

Druhou kapitolu svého eseje začíná Lévinas zásadní otázkou, „zda myšlení pochopené jako vědění, či první filosofie jakožto ontologie, skutečně vyčerpává možnosti významu myšlení (*les possibles de la signification de la pensée*) a zda se za věděním a jeho vládou nad bytím neskrývá snad nějaká naléhavější *moudrost*.“²⁹⁰ Tedy, zda za objektivujícím a ovládajícím myšlením není nějaké *jinak-než-myslet*, a to nikoli jako rub či odvrácená strana myšlení, ale jako úrodná oblast smyslu, která tomuto uchopujícímu myšlení předchází a která se děje dříve, než myšlení samo sebe ustaví jakožto vědění

²⁸⁸ Viz HEIDEGGER. *Bytí a čas*. Zejm. § 53.

²⁸⁹ Viz kapitola 4.1.

²⁹⁰ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 77.

identického subjektu. Tuto tezi Lévinas rozpracovává a dokládá na konceptu Husserlovy intencionality, jíž považuje za jeden z „vrcholů západní filosofie“, protože „právě v ní je totiž ekvivalence myšlení a vědění skrze vztah k bytí formulována nejpřímočařeji“.²⁹¹

Na kritiku Husserlova ideálu fenomenologie jakožto apodiktické vědy, která by v každém svém momentu podléhala jasné vykazatelnosti,²⁹² narážíme již u jeho přímých žáků; v českém prostředí ji podrobuje důkladné analýze především Jan Patočka, který studuje u Husserla zhruba o deset let později než Lévinas. Všímá si zejména skutečnosti, že Husserlova metoda transcendentální redukce a následné reflexe očištěného vědomí je postavena na stejném (nesplnitelném) předpokladu jako Aristotelova čirá a nezainteresovaná kontemplace. Husserl podle něj vychází z neověřené premisy, že reflexe nám „dává vědomí v originále, jenom reflexivně zachycené“;²⁹³ a tedy že vědomí sebe sama klade stejným způsobem jako své předměty, tj. jako *noemata* vlastní *noesis*.²⁹⁴ Husserlovo vědomí *cogito* se tak ke svým *cogitationes* podobně jako u Descarta stále ještě vztahuje po způsobu předmětné danosti – čirá kontemplace jejich obsahů však zároveň nevyšlovně vyžaduje naprostou neinteresovanost vědomí na těchto předmětech, tj. člověka jako „nezaujatého diváka“;²⁹⁵ který po vzoru antického ideálu *apraxie* prožívá svůj život coby nazírání panoramatické hry bytí, příslušející pouze Bohům a nejmoudřejším z lidí. Z toho plyne pro Husserla následující konsekvence: vědomí (já) a svět stojí *proti sobě*, svět nám „stojí neustále před očima jako neproblematická existence“;²⁹⁶ takže můžeme v transcendentální redukci (*epoché*) metodicky uzávorkovat (*einklammern*) svět,²⁹⁷ a tak „oloupit o naivní platnost (...) univerzální půdu, půdu zkušenostního světa“.²⁹⁸

Husserlovi žáci poukazují především na to, že (1) já nemůže nikdy existovat jako

²⁹¹ Tamt.

²⁹² „(...) Descartova idea vědy a konečně idea univerzální vědy z absolutního odůvodnění a ospravedlnění není nic jiného než ona idea, která neustále řídí všechny vědy a jejich úsilí o univerzálnost – ať už je tomu s jejich faktickým uskutečněním jakkoli.“ HUSSERL. *Karteziánské meditace*. s. 16.

²⁹³ PATOČKA. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. s. 63.

²⁹⁴ Tamt., s. 38.

²⁹⁵ Tamt., s. 79.

²⁹⁶ HUSSERL. *Karteziánské meditace*. s. 21.

²⁹⁷ Tamt., s. 24.

²⁹⁸ Tamt., s. 21.

„čiré“ vědomí, protože člověk má ve své každodenní praktické existenci k předmětům, k nimž se vztahuje, vztah interesovaný, tj. chápe je jako něco, co k jeho životu a k němu samému takříkajíc „patří“. Z toho důvodu ani (2) svět není něco, co by neproblematicky stálo proti mně jako pouhý horizont explikace, jehož nárok na bytí musíme potvrdit svým vědomím, nýbrž jako něco, co bytostně přísluší k já a jeho životu. Heidegger toto „příslušení k životu“ nazývá *existenciál*. Svět je pro něj něco, co je nerozlučně vetkáno do ontologické struktury člověka–pobytu (*Dasein*).²⁹⁹ Oblastí, kde se tento vnitřní rozpor v husserlovském systému ozývá nejhlučněji, je *tělesnost*.³⁰⁰

Husserl tvrdí, že „do žádného jiného světa se nemohu vžívat, pronikat zkušeností, vmýšlet se, pronikat hodnocením a jednáním než do takového, který má smysl a platnost ve mně a ze mě sama“.³⁰¹ To ale také znamená, že takto pojatý svět je závislý na zpředměťujících aktech mého vědomí: o mé zkušenosti se světem je v transcendentální redukci jaksi rozhodnuto předem³⁰² jako o zkušenosti předmětného rázu, aniž by se reflektovalo na prostý fakt, že lidský život nevykazuje celkový ráz zpředměťujícího kladení, ba naopak – že své obsahy prožívá povětšinou netematicky, neuvědoměle, v skrytu, neboť člověk je ve svém existování tímto existováním samým a nemůže si svou situaci zpravidla jasně postavit před oči. Jeho život je také sebe-skrýváním, vyplývajícím z holého faktu, že člověk je „jsoucno, které se se sebou setkává i eventuálně nerado“, neboť „existují motivy, které tomu překážejí“.³⁰³

Husserl se dle Lévinase dopouští metodického prohřešku především v tom bodě, že v transcendentální redukci vyřazuje nezávislý smysl singulárního jsoucna a vnucuje mu

²⁹⁹ „Naproti tomu patří ‚bytí ve‘ k bytostné skladbě pobytu a je to *existenciál*.“ Toto ‚bytí ve‘ však neznámá snad nějaký „prostorový výskyt“ člověka ve světě, ale samo ‚bytí ve světě‘, které zároveň znamená bydlet, prodlévat u světa jako u něčeho, s čím jsem již důvěrně obeznámen. HEIDEGGER. *Bytí a čas*. s. 74-75. Oproti tomu Husserl tvrdí, že „jako redukované já není kusem světa, tak obráceně ani svět či jakýkoli objekt ve světě nejsou kusem mého já“. HUSSERL. *Karteziánské meditace*. s. 29.

³⁰⁰ „Jak ukázal především Merleau-Ponty, já konstituující svět naráží na sféru, v níž se nachází jakoby ‚zapleteno‘ – a to svým vlastním tělem; je zapleteno do toho, co by jinak mělo konstituovat, je zapleteno do světa. Je přítomno ve světě stejně, jako je přítomno ve své kůži, do níž je vtěleno tak úzce a důvěrně, že jeho tělo již zcela postrádá onu jednoduchost a čistotu nějakého vnějšího objektu.“ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 79.

³⁰¹ HUSSERL. *Karteziánské meditace*. s. 24.

³⁰² Husserlovo pojetí reflexe „obsahuje jisté rozhodnutí předem o způsobu bytí toho, co bude v reflexi dáno.“ PATOČKA. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. s. 79.

³⁰³ Tamt.

jiný smysl daný vědomím, a že tedy „předmět vědomí, jenž je od vědomí odlišný, je jakoby výtvořem vědomí jakožto ‚smysl‘, jež mu toto vědomí propůjčuje“.³⁰⁴ Uznává sice, že tento objev „představování“ (reprezentace), ve kterém je já cele svobodným, protože myslící v něm zcela ovládá myšlené a toto ovládání se „děje (...) jako dávání smyslu“,³⁰⁵ patří k životu vědomí. Avšak také dodává, že spontaneita myšlení, jak ji prezentuje intencionalita představování, je pouze jedním modem života oddělené existence, jenž se vzápětí láme v intencionalitě slasti, která je k ní právě opačná, neboť lpí na exterioritě jako na něčem, co může učinit svým ‚vnitřkem‘.³⁰⁶ Tuto rovinu slasti můžeme navíc chápat jako původnější, protože právě ona zakládá oddělení Já a „jeho nouze – jeho potřeby – stvrzují ‚exterioritu‘ jako ne-konstituovanou – a to přede vší afirmací“.³⁰⁷

Jestliže Heidegger překonává Husserlovo pojetí reflexe pochopením, že „pouhý teoreticky nazírající pohled na věci postrádá porozumění příručnosti“,³⁰⁸ a že věci se nám tedy nedávají v nějakém „dívání“, jež je zpředměťující explikací horizontu, ale svou praktickou souvislostí v systému služebnosti,³⁰⁹ který váže nitrosvětská jsoucna do pyramidy účelů, v jehož hloubce leží sebe-vztah existence jako specifického jsoucna, tj. kterému „v jeho bytí o toto bytí samo jde“,³¹⁰ je třeba si nyní položit otázku, zda se nám svět a nitrosvětské jsoucno skutečně nejpůvodněji otevírá v jeho bytí-při-ruce. Patočka právě v tomto bodě vidí limitu Heideggerova přístupu. Poukazuje přitom na fakt, že život je založen také v rovině instinktivně-afektivní, v níž existuje ještě před rozlišením nějaké praktické souvislosti jsoucna (jak je vidět například u dětí a zvířat), a tedy zde jest zřejmě „ještě elementárnější půda – svět svého druhu souznění, sympatie“.³¹¹ Patočka tak odhaluje další rovinu lidské existence, na které člověk souvisí s okolním světem v emocionálně-pudovém smyslu a navazuje tak na říši animality a mýtu, kterou fenomenologie nechala dosud ležet stranou, avšak již je nutné prosvětlit, byť se každému

³⁰⁴ LÉVINAS. *Totalita a nekonečno*. s. 105.

³⁰⁵ Tamt., s. 106.

³⁰⁶ K této problematice srov. tamt. s. 109-112.

³⁰⁷ Tamt., s. 110.

³⁰⁸ HEIDEGGER. *Bytí a čas*. s. 92.

³⁰⁹ Viz tamt., s. 89-95.

³¹⁰ Tamt., s. 28.

³¹¹ PATOČKA. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. s. 95.

takovému vnesení jasnosti ze své podstaty vzpírá.³¹²

Právě tam, kde Patočka rozpoznává instinktivně-afektivní rovinu jako první pohyb lidské existence, která se nám nevydává k tematizaci ani v husserlovské reflexi očištěného vědomí, ani v heideggerovské starosti (*Sorge*) o bytí, navazuje Lévinas svou koncepcí *neintencionálního* vědomí. „Vláda nad bytím je zde [u Husserla] rovna konstituci tohoto bytí. Transcendentální redukce vyřazuje veškerou nezávislost světa – kromě nezávislosti vědomí samého – a umožňuje tak odhalit svět jako *noema*. Vede tak – anebo by měla vést – k plnému sebe-vědomí, potvrzujícímu sebe sama jako absolutní bytí, shledávající sebe sama jako takové *já*, které navzdory všem možným ‚diferencím‘ zůstává identickým, vládne sobě samému stejně jako vesmíru a osvětluje všechny temné kouty, v nichž by jeho nadvláda mohla být zpochybněna. (...) Ale toto redukované vědomí, které reflektujíc sebe sama objevuje a ovládá své vlastní akty percepce a poznání a potvrzuje se tak jako sebe-vědomí a absolutní bytí, také zůstává – jakoby nádavkem a bez jakéhokoli volního úmyslu – *neintencionálním* vědomím sebe sama. Neintencionální vědomí projevující se, pokud to tak lze říci, jako vědění, když *neví* – jako vědění neobjektivující. Doprovází všechny intencionální procesy vědomí a mého *já*, které v tomto vědomí ‚jedná‘, ‚chce‘ a má ‚intence‘. Vědomí vědomí, nepřímé a implicitní, bez jakékoli iniciativy, jež by odkazovala zpět k nějakému *já*, bez cíle; vědomí pasivní jako čas, který plyne a který působí, že stárnu bez jakéhokoli vlastního přičinění (*qui me vieillit sans moi*).“³¹³ Vědomí zaměřené na sebe sama tedy odhaluje kromě svých čistých *cogitationes* ještě jakoby „jiné vědomí“, doprovázející všechny mé volní a vědomé akty. Toto vědomí je pasivní, neboť není řízeno žádnou intencí a tudíž se nevrací ani k sobě samému, nepodává o sobě žádnou referenci, neprovádí onen pohyb od myslícího *já* k myšlenému a zpět. Fenomenologie ví o tomto neintencionálním vědomí a označuje je jako před-reflexivní. Lévinas se však táže, „co se doopravdy děje v tomto ne-reflektujícím vědomí, které pokládáme pouze za před-reflexivní a které implicitně doprovází intencionální vědomí, jež v reflexi nazírá intencionálně sebe sama a své myšlení, jako by se toto myslící *já* shledávalo ve světě

³¹² Pro analýzu tohoto instinktivně-afektivního pohybu, který leží hlouběji než Heideggerova „naladěnost“, „vynacházení se“ (*Befindlichkeit*) viz zejm. PATOČKA. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. s. 91-100.

³¹³ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 79-80.

a náleželo k němu? Může mít tato domnělá neurčitost nějaký pozitivní význam?“³¹⁴

Protože jsme v předchozí kapitole spolu s Lévinasem konstatovali v západní filosofické tradici primát onto-theo-logie jakožto takového způsobu myšlení, který vždy činí násilí svému předmětu a směřuje tak k ovládnutí bytí, snažíme se nyní vystopovat v dějinách evropského myšlení náběh, který by cílil mimo tyto koordináty, poukaz k nějakému *jinak-než-myslet*. Lévinas se proto ve svém eseji vrací k Husserlově analýze intencionálního vědomí jakožto vrcholné formě vyjádření ovládnutí bytí myšlením, jež byla jeho žáky podrobena důsledné kritice. Podobně jako Patočka překonává Husserlova a Heideggerovu pozici identifikací jakési primordiální sféry „prvního pohybu“ lidské existence, klade Lévinas otázku po neintencionálním vědomí, které se vždy vymyká zpředměťující reflexi, a přivádí nás k tomu, abychom tematizovali jeho pravý smysl a obsah.

5.5 Špatné svědomí a nenávistné já

Ve třetí kapitole svého spisu *Etika jako první filosofie* Lévinas proto zaměřuje pozornost na toto neintencionální vědomí, které hned od počátku odlišuje od Heideggerova pojmu vrženosti (*Geworfenheit*). Nejde v něm totiž o pouhé konstatování faktu, že já je podstatným dílem tvořeno množstvím vždy již realizovaných možností, které si vědomě nezvolilo (tedy jest, aniž by si zvolilo být).³¹⁵ Naopak, neintencionální vědomí si podle Lévinase není v pravém slova smyslu vědomo své situace, neznamena nějakou „znalost sebe sama“, ale je spíš „ústupem přítomnosti do pozadí“, „zadržetím přítomnosti“.³¹⁶ Lévinas dává toto neintencionální vědomí do souvislosti s trváním času, který sice vědomí podržuje díky tomu, že je strukturuje na základě retencí a protencí, avšak přesto nedokáže zastavit jeho plynutí. Fakt stárnutí je podle něj právě dokladem toho, že vědomí čas nedokáže nikterak podržet. „Toto trvání je vytrženo každému mému vzepjetí vůle, je absolutně vnější každé aktivitě já a je podobné stárnutí, které je zřejmě

³¹⁴ Tamt., s. 83.

³¹⁵ Viz zejm. HEIDEGGER. *Bytí a čas*. s. 208-213.

³¹⁶ Tamt., s. 85.

samotným modelem pasivní syntézy; je selháním času, ve kterém žádný akt vzpomínání, restituující minulost, nedokáže *odvrátit* neodvratné.³¹⁷

Neintencionální vědomí má v Lévinasově podání tedy charakter jisté nemohoucnosti nebo lépe řečeno – je ještě dříve než nějaké *mohu*. Je to moment bytosti, „jež si netroufá býti (*être sans oser être*)“.³¹⁸ V našem životě je zřejmě něčím, s čím se nikdy nesetkáme v čisté nahotě, takříkajíc *an sich*, neboť nám je překrývá právě neustálá hra retencí a protencí, jež znovu a znovu vrhá vědomí do iluzorního pocitu, že je mu svěřena vláda nad časem. Provedeme-li však uzávorkování vnitřního vědomí času, pak toto čisté trvání bez vědomí, jež se do něj projektuje a jež se právě napříč časovým tokem identifikuje, aby se setkalo se sebou samým jako společným jmenovatelem jeho okamžiků, zůstává na straně subjektu neintencionálním vědomím.

Lévinas toto neintencionální vědomí interpretuje jako „špatné svědomí“ (*mauvaise conscience*),³¹⁹ které však nemá nic společného s tím, jak tento pojem běžně užíváme, když jej vymezujeme a vztahujeme vůči vědomí nějakého zla, hříchu atd. Špatné svědomí neintencionálního vědomí pramení naopak z toho, že se děje jako moment před jakýmkoli rozlišením viny a nevin, avšak v naléhavosti němého faktu, že toto rozlišení neodvratně a nevyhnutelně přichází a přijde – a že *já* se nakonec stvrdí v bytí jako intencionální vědomí, aby upevnilo tvrzení svého *jáství*, své *ipseitas*. „Trvání jako čisté trvání, nezasahování jako bytí bez naléhání, jako bytost přešlapující na špičkách, bytost, jež si netroufá býti; okamžitost okamžiku (*instance de l'instant*) bez mého naléhání, která je již selháním, která ‚odchází vstupující‘! Tato implikace neintencionálního vědomí je špatným svědomím: bez intencí, bez cílů, neschopno využít ochranné masky osobnosti, kterou by zhlédlo v zrcadle světa jako ujištění se o vlastní existenci. Beze jména, bez situace, bez titulu. Přítomnost, která se obává přítomnosti, která se obává naléhavosti identického já, zbavena všech přívlastků. Ve své neintencionalitě, ještě před možností vůle a před možností chápat vinu, ve své neintencionální identifikaci identita couvá před vlastní afirmací; děsí se naléhavosti, kterou by mohl způsobit návrat k sobě jako nezbytná součást

³¹⁷ Tamt., s. 86.

³¹⁸ Tamt., s. 86-87. Srov. též kapitola 2.7.

³¹⁹ Tamt., s. 87.

identifikace. Špatné svědomí neboli nesmělost, bázeň; ničím se neprovinila, a přece je obviněna; a je odpovědná za samu svou přítomnost. Jako určitá zdrženlivost (...) neospravedlněného (*non-justifié*), „cizince na zemi“ dle slov žalmisty, bez vlasti či „bez přístřeší“, který si netroufá vstoupit.“³²⁰

Ještě dříve než se *já* shledá se sebou samým v zrcadle světa, dříve než se rozpozná jako úběžník svých intencionálních aktů, dříve než učiní objev své podvojnosti tím, že se identifikuje v bytí, dříve než stačí vykrytalizovat v trvání času jako vědomí vytvářející časový dvorec, odehrává se jeho neintencionální život jako *špatné svědomí*. Toto předcházení neintencionálního před intencionálním Lévinas neinterpretuje fylogeneticky ani ontogeneticky (nakolik dětství jedince, stejně jako mýtické „dětství“ lidstva – můžeme se domnívat – ukrývá tuto stopu neintencionálního), avšak principiálně. Moment neintencionálního, ve kterém *já* ještě nebylo *já* stvrzené v bytí, je spíše jistou vrstvou, hlubinou existence, která jako mlhavá „ne-myšlenka“ doprovází všechno naše intencionální, vědomé konání. Právě z pohledu *já* zabydleného a zároveň vězícího v bytí je tato „ne-myšlenka“ špatným svědomím, neboť vědomí takto nepředmětně cítí a vnímá, že vždy nebylo a není jen tak, jako jest nyní. Tak se zároveň v majestátu svrchovaného *já* ohlašuje neklid, neboť se nebude nikdy schopno vrátit k tomuto neintencionálnímu, aby je tematizovalo, prohlédlo skrz ně, učinilo svým předmětem a zbavilo se tak jeho „zátěže“. „Vědomí prereflexivní, neintencionální, se nebude nikdy schopno vrátit k uvědomění této pasivity, jako by se v ní již dala rozlišit reflexe subjektu, kladoucího sebe sama jako ‚neskloňovatelný nominativ‘, ujištěný o svém svrchovaném právu na bytí a ‚dominující‘ nesmělé sféře neintencionálního jako nějakému ‚dětství ducha‘, které již bylo překonáno, anebo jako záchvatu slabosti ve lhostejné psychice. Neintencionální je pasivitou od samého počátku, naráz, a v jistém smyslu je jeho ‚prvním pádem‘ akuzativ.“³²¹

Intencionální život, který je životem myšlení jakožto vědění (*pensé-savoir*) a na něm založeném ovládním bytí (onto-theo-logií), není poslední a vyčerpávající explikací existence. Principem intencionality je stále směřování k afirmaci $A = A$, ve které

³²⁰ Tamt., s. 87-88.

³²¹ Tamt., s. 89.

se *já* identifikuje napříč svými akty jakožto substrát *noesí* nějakých *noemat*. Problém tohoto neustálého shledávání se *já* se sebou samým nastává v otázce jeho časovosti: zde se jeho konstituce láme, neboť, vykonávajíc syntézu sebe sama v čase, přece nedokáže zastavit jeho tok, tak jako nedokáže odvrátit či zastavit stárnutí. Pakliže, jak nás učí husserlovská fenomenologie, jsou struktury světa vždy zároveň strukturami vědomí, pak času jakožto čistému trvání neovládanému hrou retencí a protencí odpovídá takový modus *já*, které ještě není oním *já* stvrzeným v bytí a které jsme vágně popsali jako neintencionální vědomí. Toto neintencionální vědomí Lévinas charakterizuje jako „čistou pasivitu“, jako „špatné svědomí“ a konečně jako „nenávistné já“ (*le moi est haïssable*).³²² Proč „špatné svědomí“ a „nenávistné já“? Jak uvidíme v dalším výkladu, neintencionální vědomí, předcházející principiálně vědomý život *já*, je okamžikem, k němuž budeme mít navždy dvojznačný vztah: z jedné strany jde o moment, na nějž nikdy nebudeme moci upřít paprsek intencionality tak, abychom jej měli transparentně před očima a mohli jej vykázat *clare et distinctae*. V tomto smyslu se Lévinasův pojem špatného svědomí podobá Patočkovu prvnímu pohybu lidské existence, který je rovněž neprostupný pro fenomenologickou analýzu a můžeme na něm tedy vyzískat pouze určité „kontury“, nikoli však „danosti“. Tím, že neintencionální vědomí vzdoruje připojit se k ipseitě *já*, vnáší do dobrého svědomí bytí ovládajícího myšlení jistý nepokoj, neklid – „špatné svědomí“. Z druhé strany *já* jakožto vědomý život, který je vždy provázen neintencionálním vědomím, ví netematicky o tomto neintencionálním, a proto také na jeho pozadí rozpoznává svůj život jako *ego-logii*.

Protože vědomé *já* nemůže toto neintencionální vědomí ani zapudit či rozptýlit nějakým heideggerovským „vnesením jasnosti do jsoucna“, ale ani se do něj vrátit a zřeknout se afirmace v bytí (jako se nemůže vrátit do mateřského lůna či do mýtu předcházejícího logu), vyvstává neintencionální vědomí jako otázka po *ospravedlnění* jeho bytí. „(...) v této pasivitě neintencionálního – ve způsobu jeho spontaneity, která předchází formulaci veškerých metafyzických idejí, jež a priori přistupují k subjektu – se

³²² Termín vypůjčený z Pascalových úvah. Blaise PASCAL. *Pensées*. Édition de Michel le Guern. Paříž : Gallimard, 2004. s. 351 (frag. 509).

problematizuje spravedlnost samé pozice v bytí, jež se stvrzuje intencionálním myšlením, věděním a nadvládou nad ‚nyní‘. Hle, bytost jako špatné svědomí v tomto tázání. *Bytost s otazníkem*, ale také *bytost dotazovaná*, přizvaná k odpovědi. Řeč se rodí v této odpovědnosti: já musí mluvit, musí říci já (...) ale právě v této chvíli, kdy se potvrzuje jako mé bytí, musí také odpovědět na své právo být.³²³ Nebude snad příliš troufalé dovolit si na tomto místě poznámku, že neintencionální vědomí, jak je Lévinas popisuje, se ve své struktuře podobá ideji tzv. prvotního či dědičného hříchu. Jak ovšem uvidíme dále, tato svého druhu antropologická konstanta získává u Lévinase jedinečné fenomenální kontury, neboť se jedná vlastně o „hřích bez viny“, což jej právě činí nezrušitelným, neodčinitelným.

5.6 Smrt jako Bližní

Vědomí já, manifestujícímu se jakožto bytí ovládající myšlení, předchází neintencionální vědomí, jež tvoří jakousi spodní vrstvu a zároveň fundament lidské existence. Toto neintencionální vědomí, jež provází všechny naše volní akty, je váháním před bytím samým: víme, že jsme do bytí neoddělitelně zapleteni, a přece je zde jistá „vzpomínka“ na moment, že se tak stalo. Tato „vzpomínka“ setrvává jako špatné svědomí. Je určitou mírou či měřítkem našeho bytí, něčím, co je v něm stále přítomno a podstatně je modifikuje. Tyto formulace, kterým se Lévinas velice pečlivě vyhýbá, zde uvádíme pouze proto, abychom získali lepší představu o hlavní látce, o kterou zde běží: vyložit, v jakém smyslu je etika první filosofí a prvním „modem“ naší existence, předcházející sféru myšlení, objektivace a racionality vůbec. To, že zde o špatném svědomí hovoříme jako o „vzpomínce“, neznamená, že rekurujeme na faidrovský mýtus o duši, která se rozpomíná na ideje, které zahlížela v supralunárním zásvětí.³²⁴ Naopak existuje dobrý důvod se domnívat, že Platón se zde uchyluje k mýtu, aby obrazně a srozumitelně vyjádřil toto určité pnutí, které vzniká v existenci a které Lévinas tematizuje jako špatné svědomí.

Neběží zde totiž ani o idealistickou substanci, ani o psychologický stav. Špatné

³²³ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 91.

³²⁴ Viz např. PLATÓN. *Faidros*. Praha : OIKOYMENH, 2000.

svědomí není nějaký hendikep existence, který by ji trhal na dvě hamletovské strany (být či nebýt) či který by jako tichá voda podemílal dobré svědomí člověka z pobývání, a tak kazil jeho radost z faktu, že svět je zde *pro něj*, nebo že jakožto *Dasein* rozumí bytí a odemyká jeho struktury, uskutečňuje tak jeho štědrou a hojnou plnost. Špatné svědomí vyvstává v životě člověka jako výzva, aby odpověděl na fakt svého bytí, aby *hovořil*, ospravedlňoval se, činil apologii, aby „odpověděl na své právo bytí“. Zároveň je však nabíledni, že skutečné ospravedlnění bytí nikdy nemůže přijít jako odkaz k nějaké vyšší jurisdikční instanci, jíž se zaštiťují vítězové, odvolávající se na anonymní právo dějin.³²⁵ Odpověď na to, že jsem, vždy již zahrnuje druhého-bližního, neboť *právě jemu ze svého bytí musím skládat počet*. Ono *Da* v mém *Dasein* znamená, že jako existence zabírám místo, které mohlo patřit někomu jinému. Tam, kde se jedná o mé *In-der-Welt-sein* či „místo na slunci“ (*ma place au soleil*), jde vždy o „počátek a obraz uzurpace celé země“,³²⁶ který též znamená, že jsem svým existováním již poškodil či umenšil možnost existování druhého, že jsem jej „odstrčil, vyloučil, vyobcoval, okradl“ a možná též „zavraždil“.³²⁷ Ti, kdo přežili hrůzy holocaustu, se po své repatriaci často potýkali s mučivou otázkou: *jak to, že právě já jsem přežil?* Historicky zjištěná fakticita nezakládá argument správnosti filosofického postupu, konfrontace s anonymní válečnou mašinerií však naplno vyjevuje princip, který je inherentní existenci jako takové, ať jsou její dějinné konstelace jakékoli.

Tento princip podle Lévinase leží hlouběji než dobré svědomí onto-theo-logie; *předchází jej*. Ještě dříve, než je konstruována sféra objektivit a společenských vztahů budovaných na základě symetrie a rovnostářské spravedlnosti, je zde špatné svědomí, které vyžaduje mou odpověď, jež nepochází z řádu odpovědí po smyslu bytí, ale směřuje vždy k bližnímu, jemuž jsem svým nárokem na vlastní přítomnost a místo zde na zemi možná vzal *jeho* přítomnost a *jeho* místo. Apologie a ospravedlnění má charakter *věčnosti*: na tomto světě nikdy nenajde definitivní naplnění, rozřešení či vykoupění. Žádný hrdinský čin ji nemůže smazat či učinit nepotřebnou. Bližní pro mne vždy zůstane bližním se vši odpovědností a nezrušitelností závazku, který z toho plyne.

³²⁵ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 93.

³²⁶ Opět Pascalova formulace. PASCAL. *Pensées*. s. 90 (frag. 60).

³²⁷ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 93.

Zastavme se na tomto místě ještě jednou nad pojmem *bližního*.³²⁸ Lévinas nejčastěji užívá označení *autrui*, v němž zároveň zaznívá slovo *autre* (*jiný*). Úskalí českého překladu „bližní“ je nabíledni: evokuje blízkost, která by mohla nesprávně navozovat představu časoprostorové blízkosti či blízkosti na základě podobnosti, příbuznosti, společného rodu. Toto uchopení *per genus proximum et diferentiam specificam*, jak se dělo v antické definici člověka jako *zoon logon echon* (*animal rationale*) a jeho dalších reprízách, v sobě jistě nese část pravdy. Lévinas však upozorňuje, že arbitrárnost této definice, implikující svobodu a bratrství všech lidí jakožto přirozenou *rovnost*, vede nevyhnutelně vždy k násilí. Situace bližního z pozice subjektu vypadá jinak: právě na základě špatného svědomí mezi mnou a bližním nikdy není rovnost, ale naopak *asymetrie* – bližní stojí v jistém smyslu výše, než já sám.³²⁹ Anglické překlady Nového Zákona pracují se slovem *neighbour*, které nepochopení ještě prohlubuje, neboť z „bližního“ činí dokonce „sousedu“, který s námi „sou-sedí“ v tom smyslu, že je ohraničen ve svém místě a já zase ve svém, přičemž své hranice vzájemně respektujeme; právo na dobré vztahy a vzájemnou svobodu pak odvozujeme a uznáváme distributivně právě od existence těchto hranic. *Autrui* pro mne však v původním slova smyslu nikdy není a nemůže být ani *sou-sedem*, který si vynucuje mé uznání okupováním sousedního místa, ani *sou-druhem*, k němuž by mi zjednávala přístup stejnost rodu či druhu. Není dokonce ani „bližním“, nýbrž je mi nekonečně vzdálen svou jinakostí. Překladaelé českého vydání knihy *Totalita a nekonečno* Jan Sokol a Miroslav Petříček, u plného vědomí tohoto problému, zvolili pro pojem *autrui* slovo *Druhý*, které je zřejmě nejuvstížnějším možným překladem. Ani zde se však nevyhneme jisté pochybnosti, neboť *Druhý* navozuje představu, že bližní je až „ten druhý“, zatímco já jsem „první“. Ve skutečnosti je to naopak: v setkání se role vyměňují. Bližní ke mně vždy přichází z řádu nekonečné transcendence jako *Jiný*, který ruší ontologický statut jsoucna, centrovaný kolem mého já; je Cizincem (*Étranger*), jehož právo je svaté; nabízí mi, abych se zbavil své připoutanosti k sobě samému v egologii a své *bytí pro sebe* transcendoval v *bytí pro druhého*.

³²⁸ Viz též kapitoly 3.6 a 4.6.

³²⁹ Srov. kapitoly 4.6 a 5.2.

Dnes již klasické analýzy setkání já s bližním, které tvoří podstatnou část knihy *Totalita a nekonečno* a které jsme se snažili sledovat výše,³³⁰ bychom spolu s Lévinasem však měli nyní překročit ještě hlouběji právě prostřednictvím výkladu, jak jej nacházíme v eseji *Etika jako první filosofie*, který od napsání *Totality a nekonečna* dělí dvacet let. Bližní ke mně vždy přichází jako *tvář*, již Lévinas chápe jako vrcholné ztělesnění ambiguity, dvojznačnosti: zároveň *skrývá* a zároveň *odhaluje*. Skrývá: Tvář vždy odkazuje k nějakému nitru, niternosti, jež mi nekonečně uniká. Odhaluje: tvář je zároveň „extrémní vystaveností, bezbranností, zranitelností samou“. Bolestná, ba skandální křehkost tváře je dána tím, že bližní je pro mne vždy „vystaven neviditelné smrti, tajuplnému osamění“.³³¹ Tento princip podle Lévinase předchází všemu „vědění“ o bližním i o mně samém, dříve než jej mohu nějak „myslet“ nebo „uchopit“.

Tvář bližního a smrt, smrtelnost, tedy fenomenálně kráčejí ruku v ruce. „Ale situace *tváří v tvář* tváři, shrnuté v jejím výrazu – v její smrtelnosti – mě předvolává, žádá, prosí. Jako by neviditelná smrt, již čelí tvář bližního – čistá jinakost, oddělená svým způsobem od veškerého celku – byla mou záležitostí. (...) v nahotě tváře bližního (...) jako by se na mně ‚dívala‘ ještě dříve, než se bude konfrontovat přímo se mnou, ještě dříve, než se stane smrtí, která si mne samotného přijde obhlédnout a zbavit mě tváře (*dévisager*).“³³² Se smrtí se tedy původně setkávám nikoli jako se smrtí vlastní ve vědomí vlastní konečnosti, ale jako se smrtí bližního. Není tím myšlena empirická zkušenost smrti v mém okolí, jež má pro pobyt charakter *být při smrti druhého* a již Heidegger vyloučil ze svých analýz smrtelnosti.³³³ Smrt bližního je již obsažena, vepsána ve výrazu jeho tváře, v její odhalenosti a vystavenosti, jež implikuje možnost vraždy. „Smrt druhého člověka mne zpochybňuje a vystavuje tázání: jako bych se mohl stát jejím potenciálním komplicem, pokud se k druhému člověku, který je jí vždy vystaven, zachovám lhostejně. A jako bych (...) musel na smrt druhého nějak odpovědět: nenechat jej samotného v tomto smrtelném osamění. Právě v tom, jak mě tvář vyzývá k odpovědnosti, předvolává, žádá, prosí, právě

³³⁰ Viz zejm. kapitola 4.6.

³³¹ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 95.

³³² Tamt., 96-97.

³³³ HEIDEGGER. *Bytí a čas*. s. 274-276.

v tom, jak mě zpochybňuje a vystavuje tázání, tkví moment, kdy se druhý stává bližním (*qu'au-trui est prochain*).“³³⁴

Podle Lévinase je odpovědnost za druhého vystaveného smrti původnější než mé bytí samo a odkrývá tak řád, v němž etika předchází ontologii. Odpovědnost za druhého si totiž nevolím, nýbrž jsem jí zajat, „jako bych byl připoután (*voué*) ke druhému dříve, než jsem připoután k sobě samému. Nebo, ještě přesněji, jako bych musel odpovědět na smrt bližního dříve, než sám musím *být*.“³³⁵ Tato odpovědnost však není dána mou provinilostí vůči druhému, neboť je ustavena v takovém řádu, v němž nemůžeme rozlišit žádnou vinu – právě v tom spočívá její radikalita. Odpovědnost, která nepřistupuje k existenci jako snaha o odčinění vin, znamená takovou odpovědnost, jíž nikdy nemohu být zproštěn a jíž se nemohu vzdát nebo ji „odpracovat“. Z tohoto titulu je etika první filosofie: odpovědnost za druhého je nezrušitelná, protože předchází bytí. „Odpovědnost předcházející mé svobodě – všem počátkům ve mně – vší přítomnosti. Bratrství v extrémním oddělení. *Předcházející* – ale před jakou minulostí? Nikoli snad v čase předcházejícím tomu aktuálnímu, kde bych býval uzavřel nějaký závazek. Odpovědnost za bližního je před mou svobodou v minulosti nepamětné, nereprezentovatelné; v minulosti, jež nikdy nebyla přítomností, starší než veškeré vědomí něčeho... Odpovědnost za bližního, za druhého člověka, za cizince, k níž mě v řádu přísně ontologickém (...) vlastně nic nezavazuje. Odpovědnost rukojmího (...). Nekonečné poddanství subjektivity.“³³⁶

5.7 Obava o smrt bližního jako etická pra-situace

Ještě dříve než začnu „myslet“ bližního v rámci partikulární společenské skupiny, jako sociologický součet, jako biologický druh shodný s mým či jako husserlovské *alter-ego*, do něž projektuji sebe sama, nebo jako heideggerovský *spolupobyť*, kterému rozumím na základě shodných možností, druhý se mi vy-dává prostřednictvím své tváře, nebo lépe řečeno *ve své tváři*, neboť s ní cele a dokonale splývá. Za na první pohled

³³⁴ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 97.

³³⁵ Tamt., s. 97-98.

³³⁶ Tamt., s. 98-99.

banálním konstatováním, že z druhého člověka vždy jako první vidím jeho tvář, leží dvojaká povaha výrazu této tváře bližního, jež je jak zahalením, zakrytím jeho niternosti, tak vystavením do světa a vydaností napospas smrti. Tato dvojznačnost přitom není dialektikou, neboť se vzájemně komplementárně nedoplňuje ani neruší, avšak představuje dále nedělitelnou, neredukovatelnou kvalitu, fakt, že se nahota tváře děje jako radikální oddělení, nejvyšší intimita, jež nemůže být explikována ani neutralizována. Možnost vraždy v tomto smyslu neznamena profanaci tváře, nýbrž naopak – lze-li to tak vůbec říci – prohloubení jejího mysteria. Sókratés v Platónově podání uvádí zásadní argument proti vraždě: tím, že zavraždím, se odsuzuji k tomu, že budu již nadosmrti žít s vrahem – se sebou samým. Taková etika nepostrádá svůj díl pravdy, nicméně vposled jako u poslední instance interpeluje u dobrého svědomí mého bytí, o které mám svými činy pečovat; to vše proto, abych si je uchoval. Argumentace odkazuje zpět k egologii a k mým vlastnímu zájmům. U Lévinase je naproti tomu zákaz vraždy spojen s *jinakostí* bližního. Protože bližní ke mně přichází jako tvář, ve vší intimitě, křehkosti a zároveň síle pramenící z nezczitelnosti jeho nitra – jako *zjevení* – nemohu jej zabít. Ontická existence vraždy toto etické nahlédnutí nepopírá, ale stvrzuje se stejnou intenzitou, s jakou byla prolita Ábelova krev ve čtvrté kapitole knihy Genesis. Můžeme to dokonce vyjádřit tak, že vražda není jen morálně nepřípustná (z takových a takových důvodů) – je *nemožná*.

Můj vztah k bližnímu je v nejhlubší rovině určován smrtí, kterou spatřuji v jeho tváři. Tvář je jakožto obnažená vždy již vystavena smrti. Právě skrze tvář druhého je mi tak fenomén smrti vůbec zpřístupněn. Jak říká Lévinas v jednom z rozhovorů, druhý je pro mě dokonce „smrtelnost sama“³³⁷ a jeho „smrt (...) se mne týká víc než moje vlastní“.³³⁸ Týká *víc* nebo ještě lépe řečeno – týká *jinak*. Řekli jsme, že vědomí mé vlastní konečnosti ve skutečnosti neproblematizuje dobré svědomí mého bytí.³³⁹ Smrt druhého, vepsaná ve výrazu jeho tváře, však mou svobodu problematizuje – a to ještě dříve, než se jako svoboda vůbec konstituovala. Toto *týkání se* však není totožné s heideggerovskou úzkostí či obavou (*Angst*), jež má původ v navracení se existence k sobě samé a v níž každý dílí

³³⁷ LÉVINAS. *Být pro druhého*. s. 17.

³³⁸ Tamt., s. 18.

³³⁹ Viz kapitola 5.3.

strach či obava rezonuje vposled s obavou o mé vlastní bytí. Smrt druhého se mne netýká tak, že by obracela můj zrak směrem k mé vlastní konečnosti a vzbuzovala tak mezi mnou a druhým nějakou sympatii na základě poznání konečnosti jakožto společného údělu.³⁴⁰ „Obava o druhého člověka se nemění v úzkost z mé smrti“, ale naopak „opouští ontologii heideggerovského *Dasein* a dobré svědomí bytosti vůči tomuto bytí samému“.³⁴¹ Intence se nenavrací zpět s novou sebe-referencí, ale obrací svůj směr a smysl. Tam, kde jsem konfrontován s tváří, její křehkostí, obnažeností, nuzotou, smrtelností, a přece věčným tajemstvím, stojím jako poníženy ve svém dobrém svědomí, zahanbený ve svém egoismu, mé bytí je problematizováno a stává se něčím nesamozřejmým. Já je postaveno do etické pra-situace, v níž neběží o nic menšího než o možnost odpovědět na zlo láskou: vzdát se věčného návratu k sobě samému a *jinak-než-být* neboli *být pro druhého*.

Tato etická pra-situace, v níž stojím tváří v tvář smrti bližního, v sobě skrývá *zákaz* (nezabiješ) a *příkaz* (nenechat druhého zemřít o samotě).³⁴² To jsou dva základní etické axiomy, jež se nerodí z výrokové logiky či konsenzuálně-utilitární pravdy společenství, avšak jsou konkrétním výrazem konkrétní tváře, jež ke mně volá. Na toto zavolání přitom nelze odpovědět „myšlením“, „učením“ či „vědáním“, ale odpovědností, jež neznamená totéž, co svobodnou vůlí přijatá přičetnost, nýbrž přichází shůry jako zjevení; je způsobem, v němž ke mně hovoří Bůh. To je také podle Lévinase smysl biblického *vyvolení*: ve tváří bližního jakožto smrtelného se shledávám jako za něj odpovědný, nezastupitelně a nezaměnitelně, neboť nemohu říci, „ať se o něj postará někdo jiný“. V sázce je ospravedlnění mého bytí. Má svoboda se původně nerozhoduje mezi tím, zda bližního odmítnu či přijmu: je uznáním výše, ze které druhý přichází, skutečnosti, že jsem k němu

³⁴⁰ „Dosáhnout ve smrti celosti pobytu znamená zároveň ztratit bytí ,tu‘. Přejít k ,nebytí tu‘ ruší možnost pobytu tento přechod zakoušet a jako zakoušený jej chápat. Něco takového je ovšem pobytu odepřeno, aspoň ve vztahu k němu samému. O to naléhavější je však smrt druhých. Skonání pobytu je tedy ,objektivně‘ přístupné. Pobyt, jelikož je zároveň bytostně spolubytím s druhými, může získat zkušenost o smrti“ a tato „objektivní“ danost smrti musí pak také umožňovat ontologické vymezení celosti pobytu.“ HEIDEGGER. *Bytí a čas*. s. 274.

³⁴¹ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 103. „Vztah ke smrti bližního není *vědáním* o jeho smrti ani zkušenost jeho smrti daná v jejím samém způsobu, kterým znicotňuje (*anéantir*) bytí (...) Vztah ke smrti v jeho výjimečnosti (*ex-ception*) (...) je emocí, hnutím, znepokojením z řádu *neznámého*. (...) Tato afektivita však nepramení z úzkosti jakožto úzkosti z nicoty.“ LÉVINAS. *Dieu, la mort et le temps*. Paříž: Grasset, 2010. s. 29-30.

³⁴² LÉVINAS. *Být pro druhého*. s. 17.

vázán, že jsem jeho rukojmím (*otage*) – *je to svoboda mu sloužit*. Odhalujeme tak s Lévinasem fenomenální rovinu, na které se paradox Ježíšových výroků o „největších a nejmenších“, „prvních a posledních“ atd., stává žitou skutečností.

5.8 Etika jako první filosofie

Etika byla tradičně považována za podbor ontologie podle přesvědčení, že poznáme-li řád věcí, poznáme deduktivně také náš nutný postoj a vztah k tomuto řádu a z něj vyplývající jednání. Také teologie, nakolik ztotožnila Boha s bytím a stala se tak onto-theo-logií, zůstává v zajetí představy, jež se pohybuje v dialektice vymezené „řádem bytí“ a „naší participací na tomto řádu“. Na jejím pozadí je vždy nevyřčená premisa, že nový život v Kristu je právě to autentické bytí, do něžž my – dosud zajati tímto světem – postupně „dorůstáme“. Zatím jsme jako děti – *až pak* budeme plně a doopravdy. Nejvyšší teologické pojmy jsou vykládány pomocí dialektiky bytí, uchopovány přes známé skutečnosti a tím suspendovány ve své *jinakosti*. Bůh scholastiky je Bohem, pochopeným skrze naše pozemské bytí, nakolik je přiměřené pro myšlení. Lévinas tuto logiku obrací: pravý řád věcí se objevuje jen a výhradně etickou optikou, v etické pra-situaci. „(...) zázrak, že se mne druhý ve své tváři dožaduje, nebo zázrak, že jsem vůbec zahanben sebou samým a obávám se o druhého, je také něčím takovým jako suspendováním (*epoché*) věčného a nezvratného návratu identického k sobě samému a nedotknutelnosti jeho logického a ontologického primátu.“ Druhý problematizuje mé bytí v tom smyslu, jak bylo uchopováno v dějinách evropské metafyziky a na ní založené tradice, a to nikoli *a posteriori*, nýbrž *a priori*: mé bytí je od počátku problematizováno faktem původní neredukovatelné a nepřevoditelné sociality. Moment základní etické situace tak znamená „zřejmě také samu duchovnost duše, ale zcela jistě pak otázku po smyslu bytí, to znamená otázku bytosti, která volá po svém ospravedlnění“.³⁴³

Člověk v Lévinasově pojetí nežije proto, aby si hýčkal své bytí, ale stává se naopak místem, kde se vyjevuje sama *krize* pozemského bytí, které s sebou vždy nese

³⁴³ LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 104.

ontologickou zápletku, v níž se mému bližnímu děje násilí. „Já – to je sama krize bytí jsoucího v člověku. Krize bytí nikoli proto, že by smysl tohoto slovesa musel být znovu odhalen v jeho skryté sémantice, v níž odkazuje k ontologii, ale protože se vždy již táži, zda je mé bytí ospravedlněno, zda *Da* mého *Dasein* již není usurpací něčího místa. Otázka, která nečeká na teoretické odpovědi ve smyslu informací. Otázka, která apeluje na odpovědnost, jež není nějakým praktickým či nouzovým řešením, jež by utěšilo selhání vědění neschopného měřit se s bytím. Odpovědnost, jež není přivlastněním umění rozumět a uchopovat, ale výjimečností etické blízkosti v její společenské povaze, v lásce bez chůtice. Lidské, to je návrat k interioritě neintencionálního vědomí, ke „špatnému svědomí“ a jeho možnosti obávat se nespravedlnosti více než smrti, dávat přednost nespravedlnosti trpěné před nespravedlností působenou a tomu, co bytí ospravedlňuje, před tím, co jej zaručuje.“³⁴⁴

Etika tak není první filosofií v tom smyslu, že by uváděla na scénu nějaké jiné „myšlení“, ale radikálně: předchůdnost etiky jako neredukovatelné sociality *teprve umožňuje* myšlení jako uchopování bytí, z něž se rodí sféra objektivit a evidence. Etika tak předchází nejen vědeckému diskurzu, ale myšlení vůbec.³⁴⁵ To, co je v životě člověka, kterého se dle Heideggera máme ptát na bytí, skutečně nepodmíněné, není jeho vztah k vlastnímu bytí, ale naopak to, co tento ustavičně vykonávaný sebe-vztah jako věčný návrat k identickému já prolamuje. Toto nepodmíněné se děje jako *dobrota*, nezištná a nesobecká láska vůči druhému, k níž v existenci, zapletené v bytí, jak ji chápe evropská tradice, chybí jakýkoli objektivní motiv, pakliže ji nechceme považovat za plod utilitárního společenského konsenzu na cestě „nejmenšího zla a odporu“. Dobro a spravedlnost stojí vždy výše než bytí, neboť pro ně jsme ochotni riskovat život.³⁴⁶

V postulátu, že etika je vždy záležitostí *zjevení*, shlédnutím se vyššího v nižším,

³⁴⁴ Tamt., s. 105-106.

³⁴⁵ „Když mluvím o první filosofii, mám tím na mysli filosofii dialogu, která nemůže být ničím jiným, než etikou. Dokonce i filosofie, která se ptá po smyslu bytí, tak může činit až poté, co se setkala s bližním. Je to tedy způsob, jak podřídit vědění a objektivaci setkání s druhým, jež je podmínkou veškerého jazyka.“ LÉVINAS. *Altérité et transcendence*. s. 108.

³⁴⁶ „V obecné ekonomii bytí a jeho trvání v sobě samém [se objevuje] starost o bližního, která může vést až k oběti, až k možnosti zemřít pro něj; odpovědnost za bližního. Jinak-než-být (...) je právě toto prolomení lhotejnosti (...)“ Emmanuel LÉVINAS. *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*. Paříž : Grasset, 2010. s. 10.

upomíná Lévinas na skutečný pramen etiky, avšak fenomenologickou analýzou a zakotvením v každodenních fenoménech jej vyprošťuje z područí náboženského dogmatismu a neoscholastického pojmového aparátu a činí jej východiskem obecně lidským. Etika nemá nic společného s nějakým „systémem pravidel“ či „učením“, ale odvíjí se výhradně od kontaktu člověka s tím, co jej přesahuje. Lévinas se snaží ukázat, jak se tato nezrušitelná transcendence děje v člověku právě skrze jeho subjektivitu, niternost. Všechny intencionální akty našeho života doprovází též neintencionální vědomí, jehož základem je čistá pasivita, jež je vědomím časového trvání. V nemožnosti odvrátit toto časové plynutí v reprezentaci spočívá jistý lapsus intencionality, její selhání, které odkrývá existenci v momentu prostého trvání „bez bytí“, dříve „než začne být“, bez možnosti se identifikovat a potvrdit v bytí. Toto já odhalené a obnažené v neintencionálním vědomí Lévinas nazývá momentem „nenávistného já“ nebo „špatného svědomí“. Až se opět potvrdím v bytí, budu to opět já, budu opět konat stejně, budu opět okupovat místo, které mi možná nepřísluší atd. Hlouběji než starost o mé bytí a snaha o sebezachování, hlouběji než prostá každodenní úživa, leží touha po ospravedlnění mého bytí. Je nabíledni, že toto ospravedlnění nemůže vzejít z řádu „myšlení“, které z hlediska bytí představuje pouze jistou formu exekutivy, nikoli však jurisdikci.

V nerozdílném okamžiku, kdy se shledávám se svým „nenávistným já“, ke mně přichází druhý jako tvář, jež je výrazem svrchované obnaženosti, vystavené intimity, zranitelnosti. Vidím v ní jeho smrt. A právě z tohoto vidění, které se nepřihází zrakem, nýbrž je vnitřním viděním etickým, ve mně klíčí možnost vystoupit z egoismu identického já a poddat se volání tváře o pomoc, jež v sobě skrývá příkaz *nenechat jej zemřít o samotě* a *nenechat jej zabít*. Tvář je tak epifanií Božského, jejíž svrchovanosti se oddávám, jejíž volání vyslyším. Neboť výše popsanou etickou pra-situaci nelze konstatovat ve třetí osobě (jako „systém“ či „učení“), ale lze ji „prožít“ právě jen jako konkrétní zjevení a konkrétní odpověď, můžeme říci, že subjektivita, skrze niž se může člověku výlučně a privilegovaně ukázat lem transcendence, předchází „myšlení“, které se filosofickému a vědeckému světonázoru jeví jako sféra objektivity, jež z tohoto hlediska ovšem není nicím jiným než nástrojem k měření sil v bytí. Ještě dříve než konsenzuální shoda na takovém světě, který

by byl horizontem objektivních faktů a daností, popisovatelným a explikovatelným na základě předem dohodnutých pravidel, zde však musí být jiný druh „souznění“: etická pra-situace, v níž se člověk shledává jako nenávistný, je zahanben *ve svém bytí* a tváří v tvář bližnímu vydává svět, o němž se domníval, že jej vlastní, a nezištně mu jej nabízí k obývání. *Nabídnout druhému svůj svět jako dar*: hle, původní nikoli ontologický, nýbrž etický status věcí, jenž je ustaven ve slově. *Ve slově, na kterém záleží*.

5.9 Závěry

Cílem předkládané práce bylo sledovat Lévinasovu tematizaci člověka v přítomnosti Jiného, kterou jsme identifikovali jako antro-po-theo-logii, a analyzovat v ní momenty, které by mohly poskytnout jak metodologická východiska, tak fenomenální matérii pro teologická zkoumání mimo tradiční pojmový aparát onto-theo-logie.

Pro dosažení cíle jsme zvolili metodu selektivní geneze tématu v Lévinasově díle. Sledovali jsme téma ve čtyřech klíčových spisech z různých fází Lévinasovy akademické dráhy, které odpovídají čtyřem etapám jeho filosofického vývoje, jak je schematicky rozčlenil Lévinasův hlavní komentátor a editor jeho spisů Jacques Rolland.³⁴⁷ Primárním záměrem však nebylo sledovat genezi samotnou, ale pojednat a ukázat téma v jeho širokém rozmachu, myšlenkové bohatosti a naléhavosti pro současnost 21. století. Výklad jsme opřeli také o dvě díla v českém akademickém prostředí dosud málo známá a citovaná (*De l'évasion, Éthique comme philosophie première*), sledující tak i sekundární cíl alespoň částečně odčinit dluh, který tuzemské bádání vůči Lévinasově filosofii nepochybně má.

Lévinasovo dílo se svým literárním stylem bytostně vzpouzí jakékoli systematizaci a kanonizaci. Je v pravém slova smyslu „jiné“. Abychom udrželi co možná největší názornost výkladu, postupovali jsme proto u klíčových pojmů metodou komparace Lévinasových myšlenek s obdobnými koncepcemi jak u filosofických klasiků (Parmenidés, Sókratés, Aristotelés, Platón, Descartes, Nietzsche ad.), tak u jeho filosofických současníků

³⁴⁷ V předmluvě ke spisu LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première*. s. 12.

(Husserl, Heidegger, Arendtová, Buber, Rosenzweig ad.) s cílem ukázat distinktivní odlišnost myšlení, které Lévinas uvádí na scénu.

Lévinas je dle našeho mínění především znovuobjevitelem marginálních a marginalizovaných fenoménů, které vždy unikaly jak tradiční ontologii (metafyzice), tak fenomenologii a fundamentální ontologii. Právě tyto fenomény, spojené s lidskou existencí, předkládaná práce analyzuje. Lévinas je vlastně v tom nejlepším slova smyslu myslitelem „periferie“, která není možná lákavá pro povýšený pohled, jemuž se snad jeví bezvýznamnou, za určitých okolností může ovšem odhalit významný lapsus tradiční logiky a prolomit tak její totalizující panství nad světem. Toto prolomení samo je přitom místem, kde se otevírá možnost pro transcendenci – za hranicemi myslitelného, ba dokonce za hranicemi možného, jako „moc bezmocných“, která čas od času promluví do dějin svým okouzlujícím způsobem a připomene nám, že žádná světská moc, žádná totalita, nemá a nikdy nebude mít poslední slovo.

Jmenný rejstřík

- Arendtová, Hannah 35, 140
- Aristotelés 101, 108, 109, 114, 115, 117, 118, 121, 139
- Augustin z Hippo 35
- Barth, Karl 23, 32
- Beneš, Jiří 24, 32
- Benyovszky, Ladislav 57, 114
- Bergier, Jacques 25
- Bergson, Henri 20, 26, 101
- Blanchot, Maurice 16, 18
- Blondel, Charles 16
- Bouretz, Pierre 21
- Brueggemann, Walter 24, 61, 109
- Brunner, Emil 23
- Brunschvicg, Léon 16
- Buber, Martin 20, 31, 93, 96, 106, 108, 140
- Burrgraeve, Roger 19
- Caputo, John D. 24
- Carnap, Rudolf 16
- Carteron, Henri 16
- Casper, Bernhard 20, 21
- Cassirer, Ernst 16
- Cavaillès, Jean 16
- Ciocan, Cristian 19
- Cohen, Hermann 20
- Čapek, Karel 36, 37
- Derrida, Jacques 21, 116
- Descartes, René 33, 78-80, 85, 101, 121, 139

Dostojevskij, Fjodor Michajlovič 16
Einstein, Albert 16
Eliade, Mircea 26
Eskenazi, Tamara C. 21, 61
Gesenius, Wilhelm 50
Guérault, Martial 16
Gurvic, Debora 15
Halbwachs, Maurice 16
Halpérin, Jean 18
Hansel, George 19
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 17, 80
Heidegger, Martin 12, 16, 17, 19, 26, 29, 33, 40, 41, 43, 53, 54, 63, 67-69, 76, 80, 88, 89, 98, 101, 110, 114, 116, 117, 120, 122-125, 128, 132, 134, 135, 137, 140
Heller, Jan 27
Husserl, Edmund 16, 19, 32, 33, 95, 97, 116, 118, 121-125, 128, 133, 140
Chalierová, Catherine 19-21, 82
Chouchani, Monsieur 18, 19
Jaccottet, Philippe 103
Jankelévitch, Vladimir 18
Jobling, David 21, 61
Jonas, Hans 20, 21, 82
Kojéve, Alexandre 16
Koyré, Alexandre 40, 116
Kučera, Zdeněk 7, 32, 102
Kuhn, Thomas 116
Lermontov, Michail Jurjevič 16
Lescourret, Marie-Anne 19
Lévi, Raïssa 17
Lévy-Bruhl, Lucien 16

Levyne, Jehiel 15
Malka, Salomon 19
Marcel, Gabriel 17
Marion, Jean-Luc 21
Merleau-Ponty, Maurice 16, 122
Neher, André 18
Nietzsche, Friedrich 28, 37, 80, 104, 105, 139
Olbracht, Ivan 60
Oppenheimer, Rudolf 30
Parmenidés 26, 57, 76, 114, 139
Pascal, Blaise 128, 130
Patočka, Jan 30, 34, 89, 90, 107, 121-125, 128
Pauwels, Louis 25
Petříček, Miroslav 76, 131
Phillips, Gary A. 21, 61
Pinc, Zdeněk 11, 116
Pípal, Blahoslav 50, 104
Platón 26, 56, 59, 71, 78, 111, 129, 134, 139
Poláková, Jolana 22, 23, 32
Pradines, Maurice 16
Purcell, Michael 19
Puškin, Alexandr Sergejevič 16
Rezek, Petr 76, 109, 118
Ricoeur, Paul 16
Rosenzweig, Franz 20, 31, 75, 140
Russel, Peter 105
Říhová, Kristýna 52
Sartre, Jean-Paul 16, 101, 120
Seifert, Jaroslav 9

Shakespeare, William 16
Schadewaldt, Wolfgang 76
Sokol, Jan 101, 131
Strauss, Leo 16, 21
Svoboda, Karel 76
Tatranský, Tomáš 19, 20, 31, 112, 113
Tillich, Paul 16, 23
Tolstoj, Lev Nikolajevič 16
Tomáš, Eduard 30
Tresmontant, Claude 20, 26, 69, 88, 109
Vogel, Jiří 1, 7
Wahl, Jean 18, 40
Weinreb, Friedrich 104, 106, 110
Wiesel, Ellie 18
Wijsen, Franz 106
Xenofanés 27

Seznam literatury

Prameny

- LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Paříž : Fata Morgana, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paříž : Kluwer Academic, 2011.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého : (Dva rozhovory)*. Praha : Zvon, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paříž : J. Vrin, 1992.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De l'évasion : introduit et annoté par Jacques Rolland*. Paříž : Fata morgana, 2011.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paříž : Vrin, 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paříž: Grasset, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Paříž : Albin Michel, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*. Paříž : Grasset, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première : préfacé et annoté par Jacques Rolland*. Paříž : Rivages Poche / Petite Bibliothèque, 1998.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH, 2009.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha : OIKOYMENH, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*. Paris : Fata Morgana, 1987.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Les Imprévus de l'histoire*. Paříž : Fata Morgana, 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno : Esej o exterioritě*. Praha : OIKOYMENH, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*. Paříž : Kluwer Academic, 2010.

Sekundární literatura

- ARENDTOVÁ, Hannah. *The Human Condition*. Chicago : University of Chicago Press, 1958.

- ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*. Praha : Petr Rezek, 2013.
- ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha : Petr Rezek, 2008.
- BENEŠ, Jiří. *Nevystižitelný Bůh : Rozhovory nad Biblií*. Praha : Vyšehrad , 2010.
- BENYOVSZKY, Ladislav (ed.). *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň : Aleš Čeněk, 2007.
- BERGIER, Jacques, PAUWELS, Louis. *Jitro kouzelníků*. Praha : Svoboda, 1990.
- Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona : včetně deuterokanonických knih : Český ekumenický překlad*. Praha : Česká biblická společnost, 2005.
- BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času. Sv. 3 : L. Strauss, H. Jonas, E. Lévinas*. Praha : OIKOYMENH, 2009.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament : Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press, 2012. 777 s.
- BUBER, Martin. *Já a ty*. Praha : Kalich, 2005.
- CAPUTO, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington : Indiana University Press, 2006.
- CIOCAN, Cristian, HANSEL, George. *Levinas Concordance*. Dordrecht : Springer, 2005.
- ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu : (Archetypy a opakování)*. Praha : OIKOYMENH, 1993.
- ESKENAZI, Tamara C., PHILLIPS, Gary A., JOBLING, David (eds.). *Levinas and Biblical Studies*. Atlanta : Society for Biblical Literature, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha : OIKOYMENH, 2002.
- HELLER, Jan. *Hlubinné vrty : Rozbory biblických statí a pojmů*. Praha : Kalich, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha : Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993.
- CHALIEROVÁ, Catherine. *O filosofii Emmanuela Lévinase : s úvodní studií Jeana Lacroix*. Praha : Ježek, 1993.
- CHALIEROVÁ, Catherine. *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha : Ježek, 1995.
- JACCOTTET, Philippe. *Myšlenky pod mraky a jiné básně*. Praha : Torst, 1997.
- KOYRÉ, Alexandre. *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Praha : Vyšehrad, 2004.

- KUČERA, Zdeněk, VOGEL, Jiří, VIK, Dalibor (eds.). *Náboženství a teologie ve filosofické reflexi : mezi modernou a postmodernou*. Chomutov : L. Marek, 2012. s. 183-206.
- KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie : základ teologie ve zjevení*. Brno : Luboš Marek, 2002.
- KUHN, Thomas. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha : OIKOYMENH, 2008.
- LESCOURRET, Marie-Anne. *Emmanuel Lévinas*. Paříž : Flammarion, 1994.
- MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas : La vie et la trace*. Paříž : Albin Michel, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Praha : Naše vojsko, 1993.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. Édition de Michel le Guern. Paříž : Gallimard, 2004.
- PATOČKA, Jan. Co je existence?. *Přirozený svět a pohyb lidské existence*. Sv. 1. Praha : [archivní soubor], 1980.
- PATOČKA, Jan. Několik poznámek k pojmu dějin a dějepisu. In *Péče o duši I : Sebrané spisy 1*. Praha : OIKOYMENH, 1996.
- PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : OIKOYMENH, 1995.
- PLATÓN. *Faidros*. Praha : OIKOYMENH, 2000.
- PLATÓN. *Ústava*. Praha : OIKOYMENH, 2001.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Bůh v dialogu : K hledání živého základu filosofické teologie*. Praha : Zvon, 2001.
- POLÁKOVÁ, Jolana. Vývoj etiky a Emmanuel Lévinas. In *Teologické texty 0862-6944*, r. 5, č. 3 (1994). s. 84–85.
- PURCELL, Michael. *Levinas And Theology*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006.
- DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii / Meditationes de prima philosophia*. Praha : OIKOYMENH, 2010.
- ROSENZWEIG, Franz. *Nové myšlení : několik dodatečných poznámek k Hvězdě vykoupení (1925)*. Praha : Ježek, 1994.
- RUSSEL, Peter. *Od vědy k Bohu : Fyzikova cesta do mysteria vědomí*. Praha : Dybbuk, 2008.
- ŘÍHOVÁ, Kristýna. Rozbor hebrejského textu Geneze 3. Bakalářská práce [nevydáno] : HTF UK, 2009.
- SCHADEWALDT, Wolfgang. Ontologická adekvátnost řečtiny. In REZEK, Petr, PETŘÍČEK, Miroslav (eds.). *Mýtus, epos a logos*. Praha : OIKOYMENH, 1991.

- SVOBODA, Karel (ed.). *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha : SPN, 1989.
- TATRANSKÝ, Tomáš. *Lévinas a metafyzika*. Svitavy : Trinitas, 2004.
- TOMÁŠ, Eduard. *Umění klidu mysli*. Praha : Avatar, 1997.
- TRESMONTANT, Claude. *Bible a antická tradice : esej o hebrejském myšlení*. Praha : Vyšehrad, 1998.
- VIK, Dalibor. Lévinasovo hledání tváře a homilie Benedikta XVI. In *Lidé města : revue pro etnologii, antropologii a etnologii komunikace* 3/17 (2005). s. 1-6.
- VOGEL, Jiří, VIK, Dalibor (eds.) *Kapitoly z dialogu mezi vědou a vírou*. Chomutov : L. Marek, 2013. s. 30-66.
- WEINREB, Friedrich. *Symbolika biblického jazyka : úvod do struktury hebrejštiny*. Praha : Herrmann & synové, 1995.
- WIJSEN, Franz. Interkulturní teologie a misie církve. In *Misiologické fórum* 1/2013. Praha : SCMS, 2013. s. 26-33.

Slovníky

- PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1974 [skriptum].

Elektronické dokumenty

- ČAPEK, Karel. *Proč nejsem komunistou*. [online]. Dostupný z [www: http://capek.misto.cz/komunista.html](http://capek.misto.cz/komunista.html) (cit. 4. 2. 2014).
- Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon***. [online]. Dostupný z [www: http://www.blueletterbible.org/lang/Lexicon/Lexicon.cfm?strongs=H954&t=KJV](http://www.blueletterbible.org/lang/Lexicon/Lexicon.cfm?strongs=H954&t=KJV) (cit. 25. 2. 2014).
- LÉVINAS, Emmanuel. L'actualité de Maïmonïde. In *Pays et Droit*, 1. dubna 1935. [online]. Dostupný z [www: www.jpresse.org.il](http://www.jpresse.org.il). (cit. 25. 2. 2014).
- PINC, Zdeněk. Fenomenologie jako inscenace. In *Lidé města* 8, 2006, 2. [online].

Dostupný z www: <http://lidemesta.cz/archiv/cisla/8-2006-2/fenomenologie-jako-inscenace.html> (cit. 16. 3. 2014).

SOKOL, Jan. Plodnost jako přehlížené téma. In *Lidé města* 7, 2005, 2. [online]. Dostupný z www: <http://lidemesta.cz/archiv/cisla/7-2005-2/plodnost-jako-prehlizene-tema.html> (cit. 16. 3. 2014).

Strong's Bible Lexicon. [online]. Dostupný z www:

<http://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?t=KJV&strongs=H6942>

(cit. 1. 3. 2014).

Summary

Slovo, na kterém záleží. Člověk a etika u Emmanuela Lévinase

Word that Matters.

Humanity and Ethics in the Thought of Emmanuel Lévinas

Dalibor Vik

In five chapters, this thesis traces the question of humanity in the thought of the French philosopher Emmanuel Lévinas, mainly in his works *De l'évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1947), *Totalité et infini* (1961) and *Éthique comme philosophie première* (1982), which represent various stages of his philosophical development. It offers an exposition of Lévinas's most original concepts, follows their development and sketches their parallel and/or polemic concepts in the European thought, placing them within the context of Lévinas's life-work. For Lévinas, the question of humanity appears as a transposition of the question of God, who can not become an object of rational inquiry. In conclusion, the question of humanity becomes the theological issue *par excellence*. This study tries to show how theology can draw inspiration from Lévinas's concepts in various manners: (1) *methodology*: Lévinas shows what happens to our thought when we follow the principle *Sein-lassen* in questioning God and when we take this principle as a basis of our theological research; (2) *re-thinking*: Lévinas offers a critical revision of traditional theological concepts and endows them with existential meaning, (3) *marginalized phenomena*: Lévinas thoroughly analyzes phenomena, which has been neglected or marginalized by the systematical theology as onto-theo-logy, and puts them back on the scene within his concept of humanity, (4) *exegesis*: Lévinas's concepts spring from his original understanding of the Scripture, which means they can also be applied in Biblical hermeneutics, (5) *ethics*: in Lévinas's thought, ethics antecedes all thought, as the inherent sense of the Old Testament revelation is the ethical message. The thesis contains a brief Lévinas's biography, literature and index.