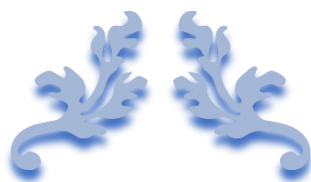


UNIVERZITA KARLOVA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA



FILOZOFIE EMMANUELA LÉVINASE VE SVĚTLE BEREŠIT

Philosophy of Emmanuel Lévinas in the Light of Bereshit



Diplomová práce

Vedoucí práce:

ThDr. Dalibor Jiří Vik, Ph. D

Autor:

Mgr. Petra Tesařová

Praha 2024



Poděkování

„Stále vzdáváme díky Bohu za vás za všechny a ustavičně na vás pamatujeme ve svých modlitbách.“¹

Nejprve děkuji Tobě, *Abba Otče*, za to, že jsi mě přivedl na fakultu a způsobil ve mně lásku k teologii. Vepsal jsi ji do srdce tak hluboce, že ačkoliv to občas vypadá, že slábnou, vždy opět vzplane. Dále vyslovuji jedno velké díky D.J. Vikovi, jež v sobě zahrnuje všechna upřímná poděkování dílčí, které již v naší komunikaci padly. Srdečné poděkování směřuje i k Evě Vymětalové Hrabákové.

Drahá kolegyně Eliško, má věrná svěřenkyně na cestách teologie, na nichž jsme někdy měly pocit, že trpíme jako ten náš Jób. Díky za to, že jsi v tom se mnou. Nakonec, i díky Tobě, vždy platí to: „Budiž rožnuto!“

A děkuji i mým nejbližším – vy víte, *TY víš*, za to, že s láskou trpělivě snášeli to, že jsem v poslední době kdykoliv, kdy jen to šlo, seděla přikovaná u počítače ponořená do „těch mých knížek.“

¹ 1Te 1, 2.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci „*Filozofie Emmanuela Lévinase ve světle Berešit*“ vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 3. 8. 2024

.....

Petra Tesařová

Anotace / Annotation

Diplomová práce se zaměřuje na to, jak se odráží implicitní vztah Emmanuela Lévinase k jednotlivým aspektům biblického příběhu o stvoření v jeho filozofických konceptech. Sleduje tedy Lévinasovu filozofii v kontextu Berešit, předkládá myšlenku, že se jeho díly line implicitní teologie stvoření. První kapitola pojednává o vztahu mezi filozofií a judaismem, Athénami a Jeruzalémem, v myšlení Lévinase (1). Kapitola druhá klade důraz na Lévinasovo anonymní bytí, *il y a*, které je interpretováno jako bytí před stvořením (2). Dále práce zkoumá pojem Nekonečna v kontextu Boha jakožto Stvořitele (3). Pokračuje soustředěním na klíčové vyprávění o stvoření – *creatio ex nihilo* – a analyzuje témata, která do něj Lévinas zasazuje (4). V poslední kapitole se výklad orientuje na Lévinasovy komentáře k talmudickým traktátům, konkrétně na komentář k traktátu Berachot, jež rozvíjí biblický příběh o „zbudování ženy“ (5). V celé práci můžeme najít biblické exkurzy k různým pojmům.

This master's thesis examines, how Emmanuel Lévinas's implicit relationship to various aspects of the biblical creation story is reflected in his philosophical concepts. It thus traces Lévinas's philosophy in the context of Bereshit, putting forward the idea that an implicit theology of creation lines through his works. The first chapter discusses the relationship between philosophy and Judaism, Athens and Jerusalem, in Lévinas's thought (1). Chapter two puts emphasis on Lévinas's anonymous being, *il y a*, which is interpreted as being before creation (2). Then, the thesis explores the term of the Infinite in the context of God as Creator (3). The thesis continues by focusing on the crucial creation narrative – *creatio ex nihilo* – and analyses the themes which Lévinas inserts into it (4). The last chapter focuses on Levinas's commentaries on the talmudic tractates, specifically the commentary on tractate Berachot, which develops the biblical story of the "building of the woman" (5). Throughout the work, we can find biblical excursions to various concepts.

Klíčová slova/ Keywords

filozofie – judaismus – Talmud – Berešit – chaos před stvořením– stvoření – creatio ex nihilo – etický vztah – Druhý – odpovědnost/ philosophy – Judaism – Talmud – Bereshit – chaos before creation – creation – creatio ex nihilo – ethical relationship – Other – responsibility.



OBSAH

Obsah.....	6
Seznam zkratek.....	8
Úvod	11
1. Lévinas: Athény vs. Jeruzalém?	17
1.1 Jeruzalém: životopis.....	20
1.1.1 Lévinasův judaismus.....	26
1.2 Athény: ontologie jako filozofie moci.....	30
1.2.1 Vycházet z dasein – přehodnocení.....	33
2. Před stvořením: תהו ובהו	37
2.1 „Ono je“ (il y a).....	38
2.1.1 Zrod hypostaze.....	41
2.2 „Ono je“ jako תהו ובהו.....	43
2.2.1 Biblický exkurz: תהו ובהו.....	50
3. Stvořitel jako Nekonečno: יהנה אלהים	55
3.1 Charakteristika Nekonečna.....	58
3.1.1 Biblický exkurz: ערומים.....	63
3.1.2 Biblický exkurz: קדוש.....	66
3.2 Vztah se Stvořitelem: ateismus, egoismus.....	69
3.2.1 Etický vztah jako náboženský vztah.....	72
3.2.2 Biblický exkurz: תיקון עולם.....	74
4. Stvoření: creatio ex nihilo	77
4.1 Stvoření je dobré – נהא אלהים כייטוב.....	80
4.1.1 Biblický exkurz: smyslová skutečnost.....	85
4.2 Smrt a čas: עפר מןהאדמה.....	87
4.3 Plodnost: פרו ורבו ומלאו אתהארץ.....	89
4.3.1 Biblický exkurz: אב, בן, אם, בת, פרה.....	93
4.3.2 Biblický exkurz: בצלם אלהים ברא אתו.....	96
4.3.3 Biblický exkurz: κένωσις.....	99
5. Zbudování ženy: עצם מעצמי	101
5.1 Lévinas a Talmud.....	102
5.2 Traktát Berachot – ברכות.....	106

5.2.1 Stvořen se dvěma sklony - נִצָּר	108
5.2.2 Jiný - אָחַר	111
5.2.3 Nést tíhu stvoření - אֶתְרִיזוּת	116
Závěr	122
Seznam literatury.....	134
Abstrakt.....	139

Seznam zkratek

Zkratky biblických knih

Starý zákon – Tanach

Gn – První Mojžíšova (Genesis)
Ex – Druhá Mojžíšova (Exodus)
Lv – Třetí Mojžíšova (Leviticus)
Nu – Čtvrtá Mojžíšova (Numeri)
1S – První Samuelova
Ezd – Ezdráš
Jb – Jób
Ž – Žalm
Př – Přísloví
Kaz – Kazatel
Pís – Píseň písní
Iz – Izajáš
Jr – Jeremjáš
Ez – Ezechiel
Mi – Micheáš

Nový zákon

Mt – Matouš
J – Jan
Ř – Římanům
1Te – První list Tesalonickým
Žd – Židům

Babylónský talmud

bBer – Berachot
bSab – Šabat
bChag – Chagiga
bSuk – Suka
bJev – Jevamot
bSot – Sotah
bSan- Sanhedrin
bChul – Chulin

Další použité zkratky

AIU = Alliance Israélite Universelle

atd. = a tak dále

BHS – Biblia Hebraica Stuttgartensia

cit. = citováno

č. = číslo

ČEP – Český ekumenický překlad

ed. = editor

eds. = editoři

např. = například

NSDAP – Národně socialistická německá dělnická strana

pozn. = poznámka

s. = strana

srov. = srovnej

Stalag = Kriegsgefangenen-Mannschafts-Stammlager

tj. = to jest

tzn. = to znamená

*„Na počátku byla dětinská víra, naivní důvěra a nebezpečná iluze.
Věřili jsme v Boha, důvěřovali člověku a žili v iluzi, že v každém
z nás se skrývá posvátná jiskra plamene Šchiny, božské přítomnosti na zemi,
a každý z nás nese ve svých očích a ve své duši odraz Božího obrazu.
A právě to byl zdroj, ne-li příčina všeho našeho neštěstí.“²*

„Jeho plačtivý a slábnoucí hlas však stále protínal ticho a volal mne, mne samotného.“³



4

*„Vím však, že existuje ‚odpověď‘ v odpovědnosti. Mluvíme-li o této prokleté a temné
epoše, tak blízké a zároveň tak vzdálené, je klíčovým slovem odpovědnost.“⁵*

² Elie WIESEL. *Noc*. Voznice: Leda, 2021. s. 13.

³ Idem, s. 14.

⁴ *Stvoření Adama*. [online]. Dostupné z:

<https://www.etsy.com/ca/listing/1723852374/creation-of-adam-hands-of-god-tattoo?epik=dj0yJnU9LXVobXh6SHIWam9xeDlNcFAtOHk3SWVQck1YN0VJRIUmcD0wJm49MVVLNU1vUXNoOTNZd0xWQjJCNEJvQSZ0PUFBQUFBR2FCRHBZ> (cit. 30.6. 2024).

⁵ WIESEL. *Noc*. s. 22.

Úvod

„Bytí má smysl. Smyslem bytí, smyslem stvoření, je uskutečnění Tóry. Svět je zde proto, aby měl etický řád možnost být naplněn. Čin, jímž Izraelci přijímají Tóru, je činem, který dává smysl skutečnosti. Zmařit Tóru znamená vrátit bytí do nicoty.“

– E. Lévinas, *Devět talmudických čtení*

Emmanuel Lévinas: francouzsko – židovský filozof, fenomenolog, jehož myšlení podstatně ovlivnil Husserl a Heidegger, ale i zkušenost druhé světové války, násilného bytí. Persona podílející se na obnově židovské duchovní tradice po druhé světové válce, žák mistra Chouchaniho, autor komentářů k talmudickým traktátům, jenž znovu klade otázku po člověku a otevírá mu možnosti, které jeho lidství nabízí. Zamýšlí nový humanismus, jehož smrt – konec humanismu a metafyziky, člověka a Boha – byla v Lévinasově době součástí sloganů lepší intelektuální společnosti.⁶ Jeho artikulace je ovšem někdy složitá a může být zastřena těžkou filozofickou mluvou. Derrida přirovnává Lévinasovo rozvíjení témat k naléhavosti vln, jež narážejí na pobřeží: opakování a návrat stále stejné vlny na tentýž břeh, kde se řečené pokaždé shrnuje, obnovuje a obohacuje.⁷ Jeho styl jazyka je pro mnohé čtenáře výzvou, ale přes to všechno se snaží odehrávat ve zcela konkrétních souřadnicích lidského života – má smysl pro tělesné – má smysl pro odpovědnost.

Lévinas v sobě spojuje dva světy, Athény a Jeruzalém, racionalitu filozofie a hloubku hebrejské tradice. Ačkoliv, jak uvidíme, někteří badatelé nahlíží na jeho filozofickou a talmudickou produkci jako na dva oddělené celky, nemůžeme se ubránit přesvědčení, že tato snaha o striktní oddělení neobstojí před jeho dílem samotným. Předběžně poznamenejme, že v Lévinasových filozofických dílech můžeme zpozorovat explicitní přítomnost židovských prvků a naopak, správné pochopení Lévinasových talmudických výkladů vyžaduje znalost jeho filozofických textů.

⁶ Emmanuel LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1994. s. 98.

⁷ Jacques DERRIDA. Cit. In Tomáš TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. Svitavy: Trinitas, 2004. s. 18.

Pakliže budeme vycházet z této předběžné hypotézy můžeme konstatovat, že ignorováním jedné z Lévinasových oblastí zájmu se zároveň dopouštíme ignorace podstatné části obsahu sdělovaného – konkrétně: odmítáním hebrejského v jeho filozofii ztrácíme ze zřetele podstatnou část významové roviny Lévinasových textů. Tato práce je částečným pokusem o verifikaci této myšlenky, ale přeci jen její cíle musíme specifikovat mírně odlišně. Zaměřuje se sice na přítomnost hebrejského v Lévinasově myšlení, avšak primárně z ní vybírá jeden určitý prvek – *příběh o stvoření*. S ohledem na výše uvedené **upřesněme její tři cíle:**

- (1) Prvním cílem je tematická rešerše – analýza Lévinasových filozofických a talmudických spisů s ohledem na příběh o stvoření, respektive shromáždění těch pasáží, které se explicitně/ implicitně vyjadřují ke stvoření.
- (2) První cíl naznačuje, že jejím dalším cílem je sledování filozofie Emmanuela Lévinase v kontextu Berešit, předložení myšlenky, že se Lévinasovými díly line implicitní teologie stvoření, kterou můžeme rozdělit na dvě základní vyprávění – chaos před stvořením a stvoření ex nihilo.
- (3) Cílem třetím je sledovat, jak se odráží Lévinasův implicitní vztah k jednotlivým aspektům biblického příběhu o stvoření v jeho filozofických konceptech.

Dva hlavní celky stvořitelského příběhu, chaos před stvořením a *creatio ex nihilo*, se sice vzájemně proplétají, avšak nejsou na sebe redukovatelné. Společně vytvářejí to, co Lévinas nazývá „zakřivením intersubjektivního prostoru.“⁸ Etické jednání nás může osvobodit od chaosu hrubé existence, což ovšem předpokládá vznik ohleduplného řádu, který má podobu povinnosti vůči tělu – povinnosti žít, poskytovat přístřeší, darovat oblečení – a především odpovědět na volání bližního, jež předchází naši svobodu.⁹

⁸ Srov. Michael FAGENBLAT. *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. s. 68.

⁹ Srov. Emmanuel LÉVINAS. *Nine Talmudic Readings*. The United States of America: Indiana University Press, 1994. s. 99.

Abychom mohli dosáhnout předem stanovených cílů, musíme se v úvodu stručně vyjádřit k metodologii, kterou se bude naše snaha řídit:

- (1) Primární metodou, podle níž se bude orientovat naše úsilí, je genetické sledování teologie stvoření, která se line Lévinasovými filozofickými i talmudickými díly. Sledování provedeme jak synchronně, tak diachronně. K přístupu diachronnímu se uchýlíme zejména v biblických exkurzech.
- (2) Sekundární metodou, užitou v této práci, je analogie, snaha o postihnutí podobností mezi zkoumanými jevy, Lévinasovým myšlením a obsahem Gn 1–3. Podobnost bude sledována mezi shodnými a významnými momenty textů. Jedná se tedy o určitou intertextualitu v Lévinasovském duchu.
- (3) Slovem Berešit je myšlena První Mojžíšova, Genesis, konkrétně kapitoly 1-3.
- (4) Odkazy na literaturu v poznámkách pod čarou se řídí podle normy Religio.
- (5) Vybrané stěžejní citace z Gn 1-3 budou vzaty z BHS, aby tak mohly vyniknout skryté jazykové nuance důležité pro tuto práci.
- (6) Citace z Babylónského Talmudu a dalších rabínských textů budou vzaty ze Sefaria.org.

Ještě, než přistoupíme k realizaci uvedených cílů, **zpřesněme naši snahu**, abychom předešli případným nedorozuměním.

- (1) Neexistuje mnoho prací, které by se zabývaly výlučně Lévinasovou filozofií v kontextu stvoření. Toto téma je spíše roztříštěné do mnoha knih, které zpracovávají pouze jeho části. Některé významné publikace jsme v této práci použili, abychom vytvořili alespoň částečně komplexní pohled na dané téma. Patrně nejkonzistentnější prací věnující se tomuto tématu je „*A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*“. Právě ona rovněž sleduje dvě zmíněná základní vyprávění vyskytující se v Lévinasově myšlení. My je však (a) budeme nahlížet trochu jinou optikou, (b) zaměříme se i na jiné, méně zastoupené aspekty stvořitelského příběhu. Žádné z našich nahlédnutí zcela určitě nebude míněno jako dogmatický postulát, avšak jako další interpretační hledisko, nová perspektiva – možnost, nikoliv nutnost. Tato práce je tedy místy pokusem, jak *hledět jinak*.

- (2)** Upřesněme, že zde rozhodně nechceme tvrdit, že lze celá Lévinasova filozofie vysvětlit v kontextu Berešit! To by byla neomalená redukce jeho myšlenkového bohatství a přítomnosti hebrejského v jeho filozofii. Avšak dle našeho mínění je prezenze tohoto biblického příběhu v jeho filozofii tak významná, že ji nelze ignorovat.
- (3)** Když v této práci poznamenáme, že bychom měli Lévinasova filozofická vyjádření číst vždy s ohledem na jejich možný židovský kontext, nemyslíme tím, že bychom z nich měli udělat náboženská vyjádření. Chceme tím říci, že by filozofie měla být vnímavá k zapomenutému hebrejskému dědictví. Lévinasova filozofie taková je, proto je třeba brát přítomnost hebrejského v ní na zřetel.
- (4)** V této práci ani nehodláme přečeňovat vliv judaismu na Emmanuela Lévinase a jeho filozofii, avšak chceme zde ukázat, že se nejedná o dva zcela oddělené celky. Možná chtějí odkrýt totéž, ale každý jiným jazykem, stylem? To nejzákladnější, co Lévinas spatřuje v židovských textech, je etika. Proto u Lévinase nejde ani tak o to, zda je více fenomenologem nebo Židem, ale o to, jak být vpravdě člověkem (אדם), který na sebe bere zodpovědnost za Tvář Druhého.
- (5)** Jelikož je cílem této práce sledování filozofie Emmanuela Lévinase v kontextu Berešit, Berešit je (a) nahlížena optikou Lévinase a jeho filozofie, (b) nahlížena tak, aby vynikla jejich vzájemná souvztažnost podepřená sekundární odbornou literaturou a analýzou Lévinasových textů, (c) nahlížena v souladu s Lévinasovým přesvědčením, jež zní, že cílem Bible, Bible viděné skrze Talmud, je etika. Touto precizací bychom rádi předešli nedorozumění, že záměrně redukuje mnoho výkladů jednotlivých biblických pasáží/témat/slov. Jsme si jich plně vědomi, avšak v souladu s naším záměrem jim nemůžeme věnovat pozornost.

V úvodu dále považujeme za důležité vyjádřit se ke **struktuře práce**:

(1) Rešerše ukázala, že témata lze poměrně snadno, nenásilně a přirozeně seřadit tak, aby hrubě odrážela strukturu stvořitelského hymnu¹⁰ a druhé zprávy o stvoření.¹¹ To **(a)** je přívětivé pro čtenáře, jemuž je tak usnadněna orientace v genezi Lévinasova stvořitelského příběhu, **(b)** podporuje naši teorii o prezenci implicitního/explicitního stvořitelského příběhu v Lévinasově tvorbě.

(2) Témata budou doplněna o biblické exkurzy. Vzhledem k tomu, že Lévinas Písmo nahlíží optikou Talmudu, pakliže to bude potřebné, bude doplněn i jeho pohled. Jak jsme již předznamenali, domníváme se, že hebrejské pojmosloví je místem, z něhož mohou vědomě/nevědomě vyvěrat četná Lévinasova filozofická vyjádření, avšak biblické verše nechceme redukovat na pouhou ilustraci filozofických myšlenek. Skrývají v sobě zjevující sílu, kterou nelze přeložit.

Na základě analýzy Lévinasových filozofických textů a talmudických komentářů jsme identifikovali pasáže, které se ke stvoření buď přímo vyjadřují, anebo obsahují témata, jež se k němu zjevně/skrytě vztahují. Stručně nastiňme naši následující snahu.

V první kapitole bude naším cílem ukázat, že hebrejské a řecké v jeho myšlení nelze zcela oddělit, a to až do takové míry, že Lévinas navrhuje založit „být Židem“ jako novou filozofickou kategorii (1). Sledování Lévinasova stvořitelského příběhu započne popisem neosobní existence, jež dle našeho názoru vykazuje značnou podobnost s biblickým יהוה נִבְרָא a jejíž zkrocení je možné pouze skrze dodržování etického řádu, dyssymetrie intersubjektivního prostoru (2). Poté se zaměříme na Lévinasův pojem Nekonečna, v němž lze spatřit prvky svatého Boha, jehož revelace má nejčastěji podobu doznání „zde jsem“, přiznání odpovědnosti za Tvář bližního, v níž se velebí sama Jeho sláva (3). Naše snaha dále pokročí ke zjištění, že původní vztah Já ke světu je veskrze neproblematický, svět je prožíván jako „velmi dobrý“. Ke slovu se dostane poměrně dosti zastoupený koncept *creatio ex nihilo*, jenž se konkretizuje zejména v plodnosti, z níž zpoza hranic možného přichází dítě – nekonečná budoucnost – osmý den – vykoupení (4).

¹⁰ Gn 1,1- 2,3.

¹¹ Gn 2,4- 2, 25.

V závěru práce se dostaneme přímo do centra Lévinasovy judaistické práce, a to ke traktátu Berachot, v němž hebrejské a řecké vystupuje nepokrytě společně. Zaměříme se na Lévinasův vztah k Talmudu a celou kapitolu pojmem v kontextu druhé zprávy o stvoření. Na ženě se pokusíme vykázat další zásadní rozměry vztahu s Druhým jako radikálně Jiným. Jinakost Druhého, v etickém vztahu přísně Prvního, nebudeme pojímat ve smyslu formální a logické jinakosti různých členů nesoucích odlišné atributy, ale nahlédneme ji jako jinakost transcendentní, jež otevírá etický čas. Celá práce vyvrcholí v mesiášském poslání, v principu, který Řekové sice neznali, ale jež představuje základní a nesmírně náročný závazek – žít spravedlivě (5).

Ať budeme Lévinasovu filozofii sledovat jakoukoliv perspektivou, to, co je pro ni určující, je Tvář Druhého. Lévinasovo pátrání po lidském se odehrává *ad Deum glorie* a jeho vyjádření můžeme najít v biblickém obrazu, v němž Abraham přijímá tři cizí muže, poutníky, aby utišil jejich hlad, žízeň, nepohodlí a únavu.¹² Tato pohostinnost je výrazem jejich přijetí jako radikálně Jiných, uvědoměním si jejich Tváře, hebrejsky פָּנִים, v plurálu פְּנֵים, která se nikdy nemanifestuje jako obsah. Pro Lévinasovu fenomenologii Tváře je důležité uvědomit si souvislosti, které v sobě nese hebrejský výraz odvozený od slovesa פָּנִים – obrátit se k někomu, případně od něj.¹³ Toto obrácení se k Druhému je počátkem asymetrie, času, který začíná Druhým, jehož neredukovatelná Tvář si libuje v tom, že se prolamuje do všeho, co se nám nabízí jako naše, problematizuje nelidské pro lidské. Smyslem Lévinasovy filozofie je toto obrácení k Druhému – Tvář, která se obrací, nikoliv odvrací – být zde pro Druhého a odpovídat na jeho Tvář a jako Tvář se mu taky ukazovat – to tvoří základ jeho etiky.

Abychom však mohli pochopit tuto základní etickou strukturu, žití po vzoru Stvořitele, musíme se obrátit k Bibli. Jak poznamenává Chalier, významná komentátorka Lévinase, chápání etiky v takovýchto intencích totiž není spontánní, ale vychází právě z četby Bible – Bible chápané skrze Talmud.

„Sama se však domnívám, že každé vnímání je osvětleno duchem, a myslet (nikoliv věřit), že člověk je stvořen k obrazu Božímu, snad není nehodno filozofie.“

- C. Chalier, *O filozofii Emmanuela Lévinase*

¹² Gn 18, 1–8.

¹³ *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon*. [online]. Dostupné z: <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h6437/kjv/wlc/0-1/> (cit. 28.7.2024).

1. Lévinas: Athény vs. Jeruzalém?

„Velký úkol vyjádřit řecky ty principy, které Řecko neznalo.“

– E. Lévinas, *Za veršem: talmudická čtení a rozpravy*

Lévinasovo myšlení je formováno fenomenologickou tradicí, kterou tento myslitel tvořivě zpracovává do svého svébytného filozofického pohledu. Zároveň je však živeno tradicí hebrejskou, jež byla postupně fixována do písemné podoby, z jejíž variací se Lévinas nejčastěji obrací k Talmudu. O povaze vztahu mezi těmito jeho dvěma oblastmi zájmu, filozofií a judaismem, symbolicky vyjádřených ve dvojici Athény a Jeruzalém, se vedou četné diskuze. Naší snahou bude v této kapitole ukázat, že se nejedná o dva zcela separátní celky, které proti sobě stojí bez jakékoliv provázanosti. Přikláníme se k názoru, že jednou z Lévinasových snah bylo rozvíjení dialogu mezi řečtinou a hebrejštinou, filozofií a judaismem. Lévinas překládá hluboké pravdy židovské spirituality a představuje je na čistě racionální rovině. Filozofická racionalita je hlasem proroků neustále vyzývána, aby vyjádřila to, co je v člověku bytostně lidské, a umravňovala tím řecký diskurz, který je pro evropské myšlení stejně nezbytný jako biblické apely. To podstatné z judaismu nesmí zůstat nevyřčeno. Závisí na tom naše orientace ve světě, v němž se neodvracíme od Tváře Druhého.

Abychom mohli blíže pochopit toto překládání židovského do řeči univerzality, musíme se nejprve zaměřit na ono překládané. Lévinas žil v době, kdy byl svět rozštěpen mezi filozofy, přesvědčenými, že jim hebrejské bohatství nemá co nabídnout, a proroky, kteří formováni odvěkou bolestí úzkostlivě lpěli na svých trvalých hodnotách a na filozofii logu se dívali přinejmenším se značnou nedůvěrou.¹⁴ Avšak Lévinas si ve svém životním časoprostoru více než kdo jiný uvědomoval, že pakliže chceme vnést do tohoto znetvořeného světa, kde se zdá, že lidství již bylo dávno zneplatněno, bezohledně ignorované principy, je třeba dát židovské moudrosti univerzální význam. Protože ten, „*kdo chce svět změnit, musí si rozmyslet, kterým směrem, kam. Potřebuje tedy nějaký řád hodnot. A ten, myslím si, vězí jen v té staré Bibli.*“¹⁵

¹⁴ Catherine CHALIER. *Židovská jedinečnost a filosofie*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1992. s. 5.

¹⁵ Emmanuel LÉVINAS. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*. Praha: Zvon, 1997. s. 29.

Je spravedlivé poznamenat, že již před Lévinasem se o proniknutí hebrejských prvků do moderního evropského myšlení „pokoušeli“ především tři významní myslitelé– Hermann Cohen, Franz Rosenzweig a Martin Buber.

Musíme opustit určité „klíma“ filozofie, zproblematizovat její slabost pro Neutrální, ale zároveň ji neopouštět. Lévinas proto záměrně volí řecké, aby dal pochopit Jinému, jež přichází z řádu transcendence a je formulováno v hebrejském jazyce. Catherine Chaliér chápe tento čin ve dvou rovinách. První z nich se konkretizuje ve vůli dát judaismu jeho filozofii tím, že v něm rozdmýcháme někdy uhasínající rozum, aby si tak každý uvědomil nesmírný potenciál jeho tradice. Druhá tkví v Lévinasově požadavku odkrýt filozofii další stránku jejich možností: vyslovit ono „jinak než být.“¹⁶

Je ovšem nutné vyrovnat se s tím, že existují i zcela odlišné pohledy na Lévinasovu filozofii. Vykažme si je na následujících skupinách. Jedna z nich tvrdí, že Lévinas nemá filozofii, druhá říká, že nemá judaismus. Obě se shodují na tom podstatném: filozofie není judaismus, jelikož judaismus je založen na zjevení transcendentní Vůle přikazující konkrétní zákon, který je v kontrapozici s transparentní univerzalitou rozumu.¹⁷ Myšlenka oddělených schémat, hluboké propasti mezi Athénami a Jeruzalémem, je však neudržitelná, a to především pokud judaismem chápeme „nepřeložitelná“ přesvědčení, o něž se rozum nemůže nikdy opřít. Žitý a sdílený svět dlouhodobě neumožňuje žádnou berlínskou zeď.

Nemůžeme se ztotožnit ani s názorem, že Lévinasovo myšlení je zbožné a nedogmatické prosazování neracionálního zákona. Toto stanovisko zastávají například Badiou, Butler či Janicaud. Jde o recepci novověké kritiky nefilozofického charakteru judaismu, kterou zavedl Spinoza a převzal Kant.¹⁸ Alternativa, jež zastáváme, spočívá v tom, že Lévinas nabízí filozofii židovství bez žádného „a“ - „nebo“ - „mezi“. Tomuto pojetí se budeme věnovat záhy.

Prozatím poznamenejme, že Lévinasovo myšlení představuje snahu o vysvětlení židovského myšlení jazykem evropské racionality. Lévinas praví, že Septuaginta stále není dopsaná: „*Filozofování, to je pro mě řecká řeč, to znamená řeč univerzality, řeč překladu. Myslím, že to smyslové je v prorocství. Chcete-li, v Božím slově. A Slovo Boží se musí přeložit. A mě se zdá, že evropská filozofie, tedy ta, co přišla po Řecích a je řecká, podržela si řeckou řeč, je překlad, nekonečné překládání Bible.*“¹⁹ Řecké a židovské je tak v neustálém tvořivém dialogu, kde jsou obě strany

¹⁶ CHALIER. *Židovská jedinečnost a filozofie*. s. 8-9.

¹⁷ FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 9.

¹⁸ Idem, s. 4.

¹⁹ LÉVINAS. *Být pro druhého*. s. 28.

obohacovány a rozmnožovány o nová prohlédnutí, a do filozofie se tak prolamuje tichý tón hlasu sirotka, vdovy a cizince. Proto, jak zdůrazňuje Cohen, lze v Lévinasových textech, poznámkách, příkladech a odkazech najít nejhlubší témata židovské etiky a spirituality, stejně jako detaily rabínské morálky.²⁰ Lévinas nás ovšem nepřesvědčuje skrze citaci „důkazních materiálů“, které by ve filozofickém diskurzu stejně neměly vůbec žádnou váhu. Jeho naléhavost spočívá v tom, že nechává zaznít apriorní nároky morálky, které po „vyvoleném člověku“ požadují, aby byl nekompromisně odpovědný za svého bližního až do smrti.²¹

Na otázku, jak se mu podařilo sladit ony dva způsoby myšlení, biblický a filozofický, Lévinas odpovídá, že více než v nějaké konkrétní víře do něj byl náboženský cit vložen skrze úctu ke knihám – Bibli a komentářům – sahajícím až k myšlení starověkých rabínů. Právě etická plnost, postavy a množství výkladů v nich přítomné, pro něj původně znamenaly transcendenci. Při četbě děl velkých filozofů mu připadalo, že jsou Bibli spíše podobné, než že by tvořily její protiklad. „*Nikdy jsem se výslovně nesnažil ,sladit' nebo ,smířit' obě tradice. Pokud se sladily, pak nejspíš proto, že každé filozofické myšlení spočívá na zkušenostech předfilozofických a že u mě k těmto základním zkušenostem patřila četba Bible. V mém filozofickém myšlení – to jest v myšlení obráceném ke všem lidem – hrála proto – z velké části bez mého vědomí – podstatnou roli.*“²²

²⁰ Richard COHEN. Cit. In Michael PURCELL. *Levinas And Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. s. 36.

²¹ PURCELL. *Levinas And Theology*. s. 36. Upřesněme, že náš prožitek odpovědnosti za Druhého jde patrně ještě dále. Vztah ke smrti bližního není věděním ani zkušeností, ale je to čistě emocionální vztah – emoce, pohyb, neklid v neznámu. To, co mu vládne, jsou slzy, které nám tečou po tváři, když hledíme na nehybné tělo přítele. Kromě strachu, soucitu, solidarity a odvahy zakoušíme i odpovědnost za bližního v ohrožujícím neznámu. Tuto emoci Lévinas odmítá interpretovat jako intencionalitu (Husserl) a redukovat ji tak na bytí v jeho spojení s nicotou (Heidegger). (Emmanuel LÉVINAS. *God, death, and time*. Stanford, California: Stanford University Press, 2000. s. 16-18.)

²² LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. s. 159. Sblížení židovství a filozofie je možné pouze do té míry, do jaké lze každou z nich chápat jako odpověď na předfilozofickou zkušenost nevyhnutelné odpovědnosti za druhé. Konkrétní lidský život je „předfilozofickým“ východiskem pro jakýkoliv druh reflexe. Jak Lévinas uznává, ačkoliv má filozofie vždy právo posledního slova, není místem, kde začíná smysl. Konkrétní život lidské osoby v samotné danosti jeho různých kulturních, sociálních, historických a náboženských dimenzí je místem, které spojuje filozofickou i náboženskou reflexi. (PURCELL. *Levinas And Theology*. s. 50.)

1.1 Jeruzalém: životopis

„Židovská jedinečnost čeká na svou filozofii.“

– E. Lévinas, *Za veršem: talmudická čtení a rozpravy*

Pokud se více zaměříme na Lévinasův vztah k tomu, „co je překládáno“, zjistíme, že je celý jeho život podbarven explicitní či implicitní přítomností judaismu. Časté konstatování, že příklon k systematickému studiu talmudických traktátů nastal u Lévinase až po druhé světové válce je sice pravdivé, ovšem nemůžeme jím lokalizovat zrod Lévinasova vztahu k židovství. Ten se začíná rodit již v jeho útlém dětství. Proto se nejprve v krátkosti zaměříme na Lévinasovy životopisné reálie, kde si můžeme povšimnout, že jej židovská spiritualita více či méně formovala již v raném stádiu jeho života. Nebude-li citováno jinak, údaje o Lévinasově životě (včetně popisu duchovního klimatu jeho rodiště) čerpáme z jednoho z nejlepších Lévinasových životopisů od Salomona Malky – *Emmanuel Lévinas: La vie et la trace*.²³

Emmanuel Lévinas se dle juliánského kalendáře, který se v té době používal v Ruském impériu, narodil 30. prosince 1905 v městě zvaném Kaunas (Kovno) na území dnešní Litvy, tenkrát spadající pod carské Rusko.²⁴ Tři bratři – Emmanuel, Boris a Aminadav – měli od brzkého věku soukromého učitele hebrejštiny. Rodina byla v zásadě v dodržování náboženských předpisů zcela tradiční. Navštěvovali synagogu, stravovali se košer, dodržovali šabat a další židovské svátky. Kladli důraz spíše na Bibli (Tanach²⁵) než na rabínskou literaturu. Domácí prostředí bylo náboženské, ne sice přehnaně, ale rozhodně v souladu s rozšířenou litevskou tradicí, kde judaismus určoval běh času všedního dne.

V domácnosti se mluvilo rusky. Lévinasova matka svému synovi vstúpila lásku pro literaturu. Jeho teta, otcova sestra, byla navíc ředitelkou ruské knihovny v Kaunasu. Emmanuel byl tedy zároveň ovlivněn ruskou literaturou – Puškinem, díly Dostojevského, Tolstého, Čechova a Lermontova. V důsledku první světové války byla Lévinasova rodina nucena opustit svůj domov a hledat nové útočiště. Nakonec se

²³ Pro tuto práci posloužil anglický překlad od Michaela Kigela a Sonji Embree: Salomon MALKA. *Emmanuel Levinas: his life and legacy*. The United States of America: Duquesne University Press, 2006.

²⁴ Dle gregoriánského kalendáře jeho datum narození spadá na 12. ledna 1906.

²⁵ Slovo Tanach, někdy též Tenak, jímž se označuje Starý zákon, je akronym, který se skládá z počátečních písmen třech částí hebrejské Bible – Tóra (Pět knih Mojžíšových), Nevi'im (Proroci) a Ketuvim (Spisy).

usadila na Ukrajině, kde Lévinas navštěvoval střední školu. V roce 1920 využívají příležitosti vrátit se zpět do Litvy a mladý Emmanuel zde může nastoupit do maturitního ročníku židovského gymnázia.

Samotný Kaunas je městem, v němž se v Lévinasově době střetávaly různé proudy moderního židovského života: vzestup jidiš, renesance hebrejštiny, smysl pro vzdělanost a tradici. Tyto prvky se mísily v litevské židovské pospolitosti, která byla plná antagonismů. V jednom táboře nalezneme stoupence ortodoxie a bohatého odkazu rabínů, kteří stáli v čele prestižních ješiv, jako byla velká ješiva ve Slobodce, a zároveň vyznavače haskaly, židovského osvícenství, které se do Litvy dostalo z Německa a podnítilo oživení umění, divadla, hebrejštiny a písemnictví. Napětí mezi těmito tábory bylo takřka na denním pořádku. Litevská společnost byla na počátku 20. století povytce heterogenní. Židé a nežidé však spolu žili v přátelských vztazích. V Kaunasu neexistovalo žádné ghetto, dokonce ani židovská čtvrť. Mladý Lévinas prožil dětství v prostředí nepoznamenaném antisemitismem.

Neméně důležité je hnutí Musar²⁶, které rovněž rezonovalo v kaunaské společnosti. Hnutí pochází z devatenáctého století a utvořilo se kolem rabína Israela Salantery, Lipkina, narozeného ve městě Zagor v okrese Kaunas. Ačkoliv Salanterovo úsilí ve 40. a 50. letech 19. století nemělo silný a okamžitý dopad, byla v roce 1881 na předměstí Kaunasu vybudována velká ješiva ve Slobodce, založená na základě musarského hnutí, které se zrodilo ze samého středu ortodoxie a bylo nepřátelské jak vůči chasidismu, tak vůči pokušením haskaly, avšak zároveň se snažilo o omlazení této ortodoxie zevnitř. Samotný Israel Lipkin absolvoval svá studia v Salantu, náboženském centru té doby, kde se seznámil s Josefem Zundelem, který patřil mezi studenty rabína Chaima Voložina²⁷, žáka slavného vilenského gaona rabína Elijaha ben Šalomouna Zalmana, ústřední postavy litevského židovství, jež byla legendární svým zuřivým odporem k chasidskému hnutí. Proti snaze o דְּבִקּוּת, mystické společenství s Bohem, hájil Zalman primát studia a snažil se přesvědčit ortodoxní Židy, aby do centra svých zájmů postavili morální život.

²⁶ „Termín musar označuje morálku či morální učení, jehož cílem je zdokonalit člověka jak v myšlení, tak i v jednání – ideální náboženské chování je vázáno na ideální morální kodex.“ (Dita RUKRIGLOVÁ. „Jaký je Lévinasův judaismus?“. *Filozofia* (8/2006): s. 604.)

²⁷ Hlavní dílo tohoto rabína – *Nefeš ha-Chajim* – bylo zamýšleno jako odpověď na chasidismus, ale odpověď formulovaná jako pozitivní myšlenkový systém, nikoliv jako polemické odsouzení. Tomuto dílu se později věnuje i sám Lévinas ve své studii „*K obrazu Božímu podle rabiho Chajima Voložina*“. V českém překladu ji nalezneme v knize: LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. s. 74-87.

Vskutku zde nemůžeme prokázat přímý vliv musarské školy na dílo našeho filozofa. Lze předpokládat, že musarská etika má s Lévinasovou pramálo společného. Ovšem pakliže chceme správně posoudit atmosféru prostředí, kde malý Lévinas vyrůstal, nemůžeme zde opomenout určitý dopad, který mělo toto hnutí na tradiční judaismus svou snahou vyjmout etiku z oblasti teologie a umístit ji přímo do žitého života. Právě tím zůstává Israel Salanter, stejně jako Chaim z Voložinu, významným bodem v životopise slavného francouzského filozofa.

Prozatím však Lévinas netuší, jakých úspěchů na filozofickém poli dosáhne. V roce 1923 odchází studovat do Štrasburku, v němž potkává svého celoživotního přítele Maurice Blanchota. Mezi léty 1928-1929 studuje dva semestry v německém Freiburgu-im-Breisgau, kde poslouchá přednášky Heideggera a Husserla, od něhož si osvojuje fenomenologickou metodu. Zakladatel fenomenologie si mladého Lévinase oblíbil a viděl v něm velmi nadaného studenta. Často ho přijímal ve svém domě na Lorettostrasse 40, kde spolu diskutovali o filozofii. Avšak tím, kdo ve Freiburgu Lévinase vyloženě okouznil, byl Martin Heidegger a jeho opus magnum „*Sein und Zeit*“ (Bytí a čas).

Na počátku 30. let se Lévinas usazuje v Paříži a přijímá administrativní práci v „*Alliance Israélite Universelle*“ (Světový židovský svaz), což v jeho životě představuje návrat k židovské kultuře, a to pod hlavičkou francouzsky pojatých práv člověka. Kleinberg správně poznamenává, že ačkoliv byl post v AIU určitým způsobem návratem k judaismu, v žádném případě nešlo o obrat ke studiu Talmudu v litevské tradici.²⁸ Tento obrat má teprve přijít.

V roce 1939 byl Emmanuel Lévinas, poddůstojník v záloze, mobilizován na frontu, avšak jeho oddíl byl takřka okamžitě zajat. Po svém zajetí v Rennes 18. června 1940 byl nejprve několik měsíců zadržován ve Francii, a teprve později byl převezen do Německa, kde byl uvězněn ve Stalagu XIB v oblasti Hannoveru, v němž zůstal až do konce války. Pobyt v zajetí byl pro Lévinase jednou z rozhodujících zkušeností: ztráta svobody, deziluze, bída, křehkost, nejistota – to je to, co neustále trápí jeho dílo. Pozdější osvobození tábora však provázelo objevení hrůzy. Lévinas se ocitl tváří v tvář strašlivé pravdě. Jeho rodina – otec, matka a dva bratři – byla brutálně popravena střelbou ze samopalu. Jeho manželku Raisu s dcerou Simone ukryl Lévinasův přítel Blanchot, jehož zásluhou obě druhou světovou válku přežily. Lévinas

²⁸ Ethan KLEINBERG. *Emmanuel Levinas's Talmudic Turn Philosophy and Jewish Thought*. Stanford, California: Stanford University Press, 2021. s. 31.

o tomto traumatu nikdy nemluvil. Pouze diskrétní dedikace knihy „*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*“²⁹ (Jinak než být aneb za hranicemi esence) svědčí o bolesti, jež nemůže žádný lék utišit.

Po válce začíná přednášet na „*Collège Philosophique*“ založené Jeanem Wahlem. V roce 1946 se stává ředitelem „*École normale israélite orientale*“, instituce, která se po válce potýkala s otázkami židovské existence a identity. Základní otazník visí nad způsobem, jakým se může židovství „po Osvětím“ zotavit. Kleinberg uvádí, že Lévinas po válce přehodnotil své poslání v AIU. Nyní jej chápal jako pověření znovu promyslet a oživit judaismus po Osvětím. Prostředkem k tomuto úkolu se mu stává studium Talmudu.³⁰

Lévinasův obrat směrem k Talmudu je neoddělitelně spjat se záhadnou postavou známou jako Monsieur Chouchani, jenž každý týden pořádal semináře, kde se četl a vykládal Talmud. Elie Wiesel³¹, který se s ním rovněž po válce setkal tvrdil, že jeho skutečné jméno bylo Mordechaj Rosenbaum. S jinou teorií přišel Šalom Rosenberg, když Chouchaniho identifikoval jako Hilela Perlmana. Stejně nejisté jsou i jeho životopisné údaje. Chouchani Lévinasovi řekl, že byl vzdělán v litevské talmudické tradici, ale z Litvy nepocházel – Lévinas si všiml, že mluvil litevským jidiš se silným cizím přízvukem a předpokládal, že pocházel z Haliče nebo Polska. Obecně se věřilo, že se narodil někde ve východní Evropě, kde patrně strávil dětství.³² Lévinas říká, že jej s Chouchanim seznámil jeho přítel Henri Nerson v roce 1946. Emmanuel si mysteriózního muže velmi rychle oblíbil, a dokonce mu ve svém bytě nabídl pokoj, kam Chouchani chodil jednou nebo dvakrát týdně. To trvalo dva až tři roky, než tajemný mistr bez rozloučení odešel.³³

Lze jen stěží určit vliv, jaký na něj muselo mít setkání s Chouchanim, který do jisté míry ztělesňoval to nejbližší, co kvůli nacistické genocidě ztratil. Chouchani v sobě nesl litevskou tradici, kterou Lévinas znal ze svého dětství, z doby předtím, než jeho rodiče a bratři zahynuli jako miliony těch, jejichž smrt byla každodenní rutinou realizátorů konečného řešení židovské otázky. Jistě, jak Lévinas uvádí, „*dějiny holocaustu hrály v tom, co se stalo s mým židovstvím, mnohem větší roli než mé setkání s*

²⁹ „*Na památku těch, kteří byli nejbližší mezi šesti miliony zavražděných (...).*“

³⁰ KLEINBERG. *Emmanuel*. s. 53.

³¹ Wiesel popisuje Chouchaniho ve svých dílech „*Paměti. Všechny řeky spějí do moře*“ a „*Talmud: Portréty a legendy.*“

³² KLEINBERG. *Emmanuel*. s. 62–63.

³³ Emmanuel LÉVINAS. Cit. In François POIRIÉ, *Emmanuel Levinas: Essais et entretiens*. Arles: Actes Sud, 1996. s. 155.

*tímto mužem (Chouchanim). Ale díky tomuto muži jsem získal důvěru v tyto knihy.*³⁴ Právě jeho důvěra v „tyto knihy“ v sobě zahrnovala zároveň etické otázky, jimiž se řídilo jeho filozofické úsilí, ale i palčivý problém, co znamená být Židem po Osvětimi.

Studium s Chouchanim poskytlo Lévinasovi nový pohled na judaismus, v němž vystupuje Bible viděná skrze Talmud, skrze rabínskou moudrost a náboženský život. Tímto prismaťem se na Písmo můžeme dívat jako na to, co je vlastní Izraeli, zatímco Talmud představuje židovský příspěvek k univerzálnímu. Lévinasův obrat k Talmudu znamenal „*nový způsob, jak se přiblížit rabínské moudrosti*“, ale také „*pochopit, co znamená být člověkem tout court.*“³⁵

Hmatatelné vyústění Lévinasova příklonu k talmudickým textům se objevuje od konce 50. let v podobě jeho talmudických výkladů, jež byly zpravidla prosloveny na akcích pořádaných Jeanem Wahlem a později v rámci aktivit Edmonda Flega a jeho „*Colloques des Intellectuels Juifs de France*“ (Kolokviích židovských vzdělanců ve Francii). Knižně jsou tyto přednášky zachyceny v dílech „*Difficile liberté*“³⁶ (Obtížná svoboda- 1963), „*Quatre lectures talmudiques*“ (Čtyři talmudická čtení - 1968), „*L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*“ (Za veršem: talmudická čtení a rozpravy -1982) a „*Nouvelles lectures talmudiques*“ (Nová talmudická čtení - 1996). Nelze však rozporovat, že Lévinasovo těžiště spočívá ve filozofických studiích, jež prošly postupným vývojem od rané inspirace Husserlovou fenomenologií a Heideggerovou fundamentální ontologií, až po jasné vymezení vůči jeho učitelům a jejich precizně formulovanou kritiku, která vyústila ve vytvoření Lévinasova svébytného pohledu, písemně fixovaného zejména v jeho největších opusech „*Totalité et Infini*“ (Totalita a Nekonečno- 1961) a „*Autrement qu'êťre ou au delà de l'essence*“ (Jinak než být aneb za hranicemi esence - 1974).

Jak jsme již naznačili výše, na Lévinasovy talmudické spisy a jeho filozofickou produkci se většinou hledí jako na dva „*žánrově a metodologicky autonomní*“ a na sobě do jisté míry nezávislé celky. Avšak i v Lévinasových filozofických spisech

³⁴ Idem, s. 160.

³⁵ Idem, s. 156.

³⁶ Na tomto díle, které lze do češtiny přeložit jako „Obtížná svoboda“, si jen krátce ilustrujme, že litevská tradice měla na Lévinase opravdu určitý vliv, a to přinejmenším takový, že Lévinas sdílí některé její pohledy. Knihu otevírá esej „*Etika a duch*“, jež si všímá tendence novověkého židovství překonat údajný nedostatek duchovnosti. Za tyto „nešťastné snahy“ považuje mystiku a chasidismus. Právě v tomto ohledu Lévinas pokračuje v *litvacké* linii odporu, který se vzedmul v 19. století především mezi litevskými rabínskými vzdělanci (tzv. *mitnagdím*) a jehož kořeny vyvěrají z obavy, že emocionalita chasidismu povede k bagatelizování závaznosti Tóry a jejího studia. (Srov. Petr SLÁMA. „Emmanuel Lévinas a židovství“. *AUC Theologica* (2/2016): s. 41-42.)

můžeme zpozorovat patrnou „explicitní a implicitní přítomnost původně židovských prvků.“³⁷ Tuto prezenci ryze židovského si později vykážeme na konkrétních příkladech.³⁸ Nyní ještě nechme vyjádřit se k této „rozepři“ samotného Lévinase.

Roger Burggraeve vzpomíná, že v roce 1975 napsal Lévinasovi o tom, že někteří tvrdí, že „židovsko-talmudické spisy nelze použít k objasnění jeho filozofického myšlení“ právě kvůli jejich nepřekonatelné diferenci. Burggraeve však propast odmítá a tvrdí, že talmudické spisy implikují filozofický rozměr a jedna oblast objasňuje druhou. „*Jak sám říkáte, ve svých židovsko-talmudických spisech hledáte ontologické podmínky židovské existence a zkušenosti, které jsou základem talmudických propozic. I když je výchozí bod materiálně odlišný, židovská existence, talmudický komentář a zkušenost jako taková se setkávají na stejné filozofické úrovni.*“³⁹ Sám Lévinas poznamenává, že rozdíl tkví ve způsobu. „*To, co je v židovských spisech sdělováno par chaleur (vřelostí), musí být ve filozofii sdělováno par lumière (osvětlováním). Ve filozofii se nesmí odkazovat na verše a texty jako na důkazy, ale jako na obrazy nebo formule, které ilustrují myšlení zdůvodněné analýzou.*“⁴⁰

³⁷ TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 12. Důvodem, proč se často rozlišuje mezi jeho filozofickými a náboženskými spisy, může být kromě toho, že jsou určeny dvěma odlišným okruhům čtenářů, také nedostatečné uznání nebo přímo odmítání náboženství v akademickém prostředí. Zároveň za tím můžeme patrně spatřit i Lévinasovu potřebu prokázat své akademické kvality, a to až do té míry, že pro „filozofické“ a „židovské“ spisy využíval různá nakladatelství. Jeffrey Kosky poznamenává, že Lévinas „přednášel talmudické přednášky židovskému publiku v době, kdy bylo doslova akademickou herezí mluvit o náboženství.“ (Jeffrey L. KOSKY. Cit. In PURCELL. *Levinas And Theology*. s. 46-47.)

³⁸ Ačkoliv to překračuje rámec naší práce – sledování Lévinasovy filozofie ve světle Berešit, stvoření – pro vyrovnání se s přítomností hebrejského v jeho filozofii považujeme za velmi zajímavé zmínit, že Lévinas ve svých filozofických dílech používá k vysvětlení některých svých témat biblické postavy. Například v „*Existenci*“ používá biblického Jonáše, na němž ilustruje svůj pojem anonymního bytí (Emmanuel LÉVINAS. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 5.). V knize „*Totalita a Nekonečno*“ zmiňuje Kaina a Ábela, a to ve spojení s tváří Druhého, odpovědností, smrtí a etickým zákazem vraždy (Emmanuel LÉVINAS. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 2020. s. 208). K Jobovi se obrací, když v knize „*Jinak než být*“ pojednává o konečné svobodě atd. (Emmanuel LÉVINAS. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1998. s. 122.)

³⁹ Roger BURGGRAEVE. Cit. In PURCELL. *Levinas And Theology*. s. 35.

⁴⁰ Emmanuel LÉVINAS. Cit. In PURCELL, *Levinas And Theology*. s. 35.

1.1.1 Lévinasův judaismus

„Neznamená to mít vnější vztah ke Knize knih, ale právě toto: denně tuto knihu slyšet, číst a komentovat. Myslím tím komentování v celé jeho dějinné tradici.“

- E. Lévinas, *Být pro Druhého*

Viděli jsme, že zatímco řecké myšlení si musel Lévinas na základě své vlastní volby osvojit studiem na univerzitách, jako Žid se narodil a celý život jako Žid žil. Propojení těchto tradic dalo povstat jeho vlastní originální koncepci. Nyní si položíme otázku: jaký vlastně je Lévinasův judaismus? Ačkoliv nelze najít zcela uspokojivou odpověď, nesmíme před touto otázkou zbrkle kapitulovat. Můžeme totiž vysledovat, že Lévinas v sobě mísí hned několik tradičních proudů, jejichž sumarizaci nabízí ve svém článku s názvem „*Jaký je Lévinasův judaismus?*“ česká filozofka specializující se na středověkou židovskou filozofii Dita Válová (Rukriglová). Následující rozlišení přejímáme právě z jejího rozboru.

Řekli jsme si, že Lévinas pocházel z Litvy, kterou sám charakterizuje jako zemi „posledního z nejudoševnělejších talmudistů“, slavného gaona z Vilny. Tím můžeme odhalit první z variací judaismu, kterou Lévinas absorbuje, **judaismus litevský**, vyznačující se příklonem k racionalitě oproti mysticky orientovanému východoevropskému chasidismu. Z krátkého popisu tohoto typu, který jsme učinili v předchozí podkapitole, nám vyvstává, že mladý Lévinas vyrůstal v prostředí etického a rovněž racionálního judaismu. Rukriglová tento typ judaismu zároveň charakterizuje jako **maimonidovský**. Maimonides bývá uváděn jako největší židovský filozof středověku, a ačkoliv jej od Lévinase odděluje více než 7 století, spojuje je společná snaha vidět člověka realisticky a přitom nezapomenout na Toho, jenž ho přesahuje, tvoří a povolává k odpovědnosti.⁴¹

Lévinasův judaismus je rovněž **judaismem traumatizovaným** válečnými zvěrstvy 20. století. Zjistili jsme, že Lévinas tento totální rozvrat hodnot a absenci jakékoliv humanity, kdy proces „odlidštění“ dosáhl takového stádia, že po světě chodili bytosti, které bychom stěží mohli nazvat lidskými, pocítil na vlastní kůži. A přesto není Lévinasova odpověď na toto absolutní bezpráví negativní. Lévinas Boha

⁴¹ RUKRIGLOVÁ. „Jaký je Lévinasův judaismus?“. s. 604.

ani člověka neztrácuje a v reakci na mnohé tragédie formuluje odpověď pozitivní, avšak povýtce náročnou, která po člověku vyžaduje takřka nemožné. Připomíná nám, že nesmíme propadnout beznaději, ale probudit v sobě jakýsi imperativ. Lévinas píše, že „*krutost a naléhavost mého utrpení a úzkost z mé smrti se může proměnit v pohnutí a ve starost o Druhého*.“⁴² V běžném životě se občas stává, že se pronásledovaný uchýlí k pomstě, čímž se sám dopouští zla. Lévinas ovšem praví, že by se pronásledovaný měl smířit ještě s dalším pronásledováním, a to právě ze strany ponížených. Tvář ubohého mě stíhá tím, že ve mně vyvolává takřka obsesivní obavu, že se přes veškerou vynaloženou snahu mohu právě já stát utlačovatelem Druhého.

Pronásledovaný má „*jednat tak, aby se ve své vzpouře sám nestal pronásledovatelem a nedůvěřoval zášti*.“⁴³ Chalier si všímá toho, že Lévinas z historické perzekuce Židů činí existenciální model, aby tak mohl odhalit netušené rozměry lidského Já.⁴⁴ Kdo trpěl nějakou nepravostí, musí být ještě citlivější vůči slabým a bezmocným. Lévinas oslovuje právě tuto naši zkušenost – každý z nás se někdy ocitl v „egyptském otroctví“. Zároveň umravňuje naši „darovanou“ svobodu, která má v sobě tolik drzosti, že je s to velebit otrocké jho, které přes všechnu svou tyranii poskytovalo plné koryto. Právě tíživost dějin by měla naše srdce otevřít etice, která nám diktuje přemáhat „*nelidské lidským, tyranii láskou, totalitu světa eschatologií naděje*.“⁴⁵

Neučiníme chybu, když Lévinasův judaismus dále nazveme **judaismem talmudickým**. Rukriglová jeho výklad a čtení Talmudu označuje za příklad filozofické hermeneutiky. Dodává, že tím, jak v určitých pasážích objevuje filozofické otázky, v podstatě tvoří filozofické midraše, jež reagují na aktuální otázky doby.⁴⁶ O něco později se Lévinasovým vztahem k Talmudu budeme zabývat podrobněji.

V neposlední řadě se jedná o **judaismus veskrze netradiční**, neustupující před výzvami moderní doby. Lévinasův judaismus se úzkostlivě nechoulí v rohu

⁴² CHALIER. *O filosofii*. s. 16.

⁴³ Emmanuel LÉVINAS. *Difficult freedom: essays on Judaism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990. s. 282.

⁴⁴ CHALIER. *O filosofii*. s. 25. Jak jsme již naznačili, díky vazbě Lévinasovy metafyziky na tuto konkrétní dějinnou situaci jej můžeme zařadit mezi ty, kteří se pokusili o vypracování filozofie a teologie „po Osvětím.“ (Srov. TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 13.). Události druhé světové války přivedly teologii/filozofii před nutnost reflexe jejího dosavadního postoje. Vyústily například ve vytvoření nového slovníku, který byl s to artikulovat pocity a otázky člověka zasaženého extrémní situací. Namátkou zmiňme Karla Bartha (Bůh jako totaliter aliter), Paula Tillichu (pojem hlubina a nový teologický slovník), personalistický přístup Brunnera atd. V kontextu Lévinase zmiňme i snahu zachovat transcendentní jako naprosto a bezpodmínečně transcendentní.

⁴⁵ Srov. Dalibor Jiří VIK. *Slovo, na kterém záleží: člověk a etika u Emmanuela Lévinase*. Chomutov: L. Marek, 2014. s. 29.

⁴⁶ RUKRIGLOVÁ. „Jaký je Lévinasův judaismus?“ s. 605.

paralyzován strachem z neznámého. Není ofenzivní a nesnaží se ani o žádnou apologii. Je neobvyklý, protože spojuje Athény a Jeruzalém – řecké a hebrejské – vytváří tvůrčí napětí.⁴⁷

Vidíme, že Lévinasův judaismus má mnoho tváří, z nichž se žádná k nikomu neobrací zády. Již jsme se dotkli Talmudu, ale nesmíme opomenout primární fundament židovství, Písmo, Tanach, Knihu *par excellence*, zázrak soutoku různých žánrů. To, co této Knize knih bezpochyby vládne, je podle Lévinase etika. Smysl Písma spočívá v tom, že osvětluje čistý výraz lidské tváře ještě dříve, než jej stačila zakalit jakákoliv póza. „*Smysl Písma mi vyvstává z toho všeho, co probudilo v průběhu staletí u svých čtenářů, co do něj vložily výklady a jejich předávání. Ony průlomky, jež v našem bytí zpochybňují naše čisté svědomí z bytí zde, v celé své závažnosti pramení právě z Písma.*“⁴⁸ Abychom mohli objevit bytostně lidské, nastolit ve světě spravedlnost, musíme se obrátit k hebrejskému. Jenomže ani to nestačí. Je nutné vrátit se k Řekům, poučit se od nich, protože řecký diskurz je pro Evropu nezbytný. Evropa, to je Řecko a Bible, jíž ovšem Lévinas nemyslí jen samotný biblický text, ale celou hebrejskou tradici, která z něj vychází.⁴⁹ Náš filozof tak podniká cestu od hebrejského přes řecké, jež ústí opět ve svém východisku.⁵⁰ Athény a Jeruzalém vylučují jakékoliv versus.

Písmo tedy pro Lévinase znamená celou hebrejskou tradici. Vyspecifikujme si ještě pojem „hebrejský“. Lévinas jím myslí zcela konkrétní skutečnost, a to hebrejský jazyk. Když ve svých židovských textech vybízí čtenáře k návratu k Bibli, znamená to návrat k hebrejskému slovníku a gramatice. Přístup k lidskému je vázán na jazykový výraz. „*Musíme oživit židovskou vědu. To není možné, pokud se nevrátíme k hebrejštině. (...) Tyto staré texty učí právě univerzalizmu, který je očištěn od jakéhokoliv partikularismu vázaného na zemi (...). Učí lidské solidaritě národa sjednoceného idejemi.*“⁵¹ Pro Lévinase je Tanach slyšitelný pouze v hebrejštině – nikoliv moderní, ale biblické – לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ.⁵² Bez znalosti tohoto tajuplného jazyka není možný opravdový návrat k Písmu. Příklon k semitskému jazyku však není určován čistě

⁴⁷ Abychom byli zcela spravedliví poznamenejme, že spojování hebrejských a řeckých motivů není v judaismu až tak úplné novum. Již od středověku se o to pokoušeli s různou mírou úspěšnosti racionalisticky orientovaní rabíni. Lévinas tak určitým způsobem pokračuje v jejich cestě. Avšak to, jak Lévinas s tímto spojením zachází, je opravdu něčím novým, netradičním. (Srov. RUKRIGLOVÁ. „Jaký je Lévinasův judaismus?“ s. 606.)

⁴⁸ LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. s. 189.

⁴⁹ CHALIER. *O filosofii*. s. 15.

⁵⁰ Idem, s. 37.

⁵¹ LÉVINAS. *Difficult*. s. 257.

⁵² Svatý jazyk.

filologickými důvody, ale souvisí se specificky židovskou exegezí Písma.

Jazyk a hermeneutika jsou neoddělitelně propojeny.⁵³ „Právě návratem k hebrejskému textu od překladů, jakkoliv úctyhodných, se odhaluje záhadná mnohoznačnost nebo polysémie, kterou hebrejská syntax povoluje: slova spíše koexistují (...). Návrat k hebrejskému textu oprávněně ztěžuje rozhodování o konečném záměru verše, a tím spíše o knize Starého zákona. Rozdíl mezi prostým významem a významem, který je třeba rozluštit, hledání tohoto skrytého významu a významu ještě hlubšího, než je v něm obsažen, to vše skutečně dává důraz na specificky židovskou exegezi Písma. Není jediný verš, jedině slovo Starého zákona – čteného jako náboženská četba, čteného formou Zjevení – které by se napůl neotevíralo dál do celého světa, zprvu netušeného (...).“⁵⁴

Odhalení významu je vázáno na konkrétní artikulaci verše tak, jak je vyjádřen v hebrejštině. V židovské hermeneutice je hebrejský text otevřen výkladům, které jsou spjaty s doslovností verše. Písmo není zaznamenáno v nedostupných výrazech, jejichž význam je pro nás nedosažitelný. Lévinas zdůrazňuje rabínský hermeneutický princip *תורה כּלשׁון בּני אָדָם* - „Tóra mluví jazykem člověka“⁵⁵, který vyjadřuje myšlenku, že verše vyloženě překypují významy, jež nejsou žádnými abstrakcemi. Výraz a význam jsou od sebe naprosto neoddělitelné.⁵⁶ Tento princip rovněž zdůrazňoval již zmíněný Maimonides, podle něhož jsou slova v Tóře uzpůsobena lidskému vědění, které poznává jen tělesné věci. Z toho plyne ovšem také to, že pokud Tóra hovoří o Bohu v antropomorfismech, není možné tato slova chápat v doslovném smyslu, nýbrž jako podobenství (*מַשְׁלָל*).⁵⁷

Lévinasova biblická hermeneutika tak vlastně odráží jeden z ústředních rysů jeho filozofie, k němuž se později dostaneme – teze neoddělitelnosti významu a výrazu je fundamentálním rysem Lévinasovy fenomenologie Tváře.⁵⁸ V knize „Totalita a nekonečno“ Lévinas píše: „Manifestace *καθ' αὐτό* záleží v tom, že bytí se vzhledem k nám vyslovuje, že se vyjadřuje, a to nezávisle na jakémkoliv postavení, jež bychom vůči němu mohli zaujmout. (...) Absolutní zkušenost není odhalování, nýbrž

⁵³ SCHONFELD. „Levinas and the Bible“. s. 387.

⁵⁴ Emmanuel LÉVINAS. *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*. The United States of America: Indiana University Press, 1994. s. 132.

⁵⁵ bBer 31b. V Babylónském talmudu (bBer 31b, bJev 71a) je tohoto výrazu užíváno ve smyslu hermeneutického principu při správné exegezi Písma, zatímco v pozdějších obdobích, u Maimonida, je též princip užíván k vysvětlení přítomnosti antropomorfismů v Tóře. (Štěpán LISÝ. „Maimonides a křesťanští učenci. Scriptura loquitur more humano – We- dibra Tora ki- lešon bnej adam“. In SLÁDEK, Pavel (ed). *Moše ben Majmon – Maimonides: filozof, právník a lékař*. Praha: Academia, 2014, s. 393.)

⁵⁶ SCHONFELD. „Levinas and the Bible“. s. 388.

⁵⁷ LISÝ. „Maimonides...“. s. 394.

⁵⁸ SCHONFELD. „Levinas and the Bible“. s. 389.

zjevení – vyjadřované se kryje s tím, kdo vyjadřuje, což je privilegovaná manifestace Druhého, manifestace tváře, která přesahuje formu. (...) Tvář je živá přítomnost, je to výraz. Život výrazu záleží v tom, že rozrušuje formu, v níž se jsoucno, vystavujíc se jako téma, zastírá. Tvář mluví. Manifestace tváře je již rozmluva.⁵⁹ Vidíme, že Lévinas manifestaci Tváře nazývá zjevením. A právě v tomto smyslu je zjevením rovněž Písmo: ve verši se „znak a význam shodují. Zavazují subjekt ke vstupu do vztahu, nikoliv k vysvětlování, hledání příčin či dekonstrukci.“⁶⁰

Na základě výše uvedeného se proto v následujících kapitolách odvážíme obrátit k Písmu, abychom dokreslili *par chaleur* to, o čem Lévinas hovoří ve svých filozofických dílech. Budeme pracovat s hebrejskými biblickými výrazy, které dle našeho mínění představují nejpříhodnější ilustraci fenoménů vyjádřených v jeho fenomenologické analýze.⁶¹ A naše smělost pokročí ještě dále. Pokusíme se Lévinasovu filozofii vyložit v kontextu příběhu o stvoření a její hloubku vykázat na biblických pojmech, jež se vyskytují v této pasáži. Ukážeme si, že Lévinas proti ontologii staví tvrzení o původu stvoření z ničeho, které jsoucna situovaná v transcendenci neuzavírá v totalitu.⁶²

1.2 Athény: ontologie jako filozofie moci

„Původní přístup k Druhému je za hranicemi veškeré ontologie, a to právě ve spravedlnosti a bezpráví.“

– E. Lévinas, *Totalita a Nekonečno*

Doposud jsme se věnovali primárně Lévinasovu vztahu k hebrejskému. Nyní povolejme řecké a zaměřme se na to, jakým způsobem Lévinas pohlíží na západní filozofii. Zastavme se nejprve u pojmu teorie. Jednou ze základních snah tohoto francouzského filozofa je bezpodmínečné udržení jinakosti Druhého. Důvody tohoto úsilí se budeme zabývat později. Nyní postačí, když pochopíme, že teorie znamená takový přístup k poznávané bytosti, v němž se její exteriorita postupně zcela vytrácí. Tímto způsobem můžeme redukovat její jinakost jen tehdy, „*míříme-li na ni skrze třetí – neutrální člen, který sám není bytostí, a jež můžeme nazvat vjemem.*“⁶³

⁵⁹ LÉVINAS. *Totalita*. s. 50–51.

⁶⁰ SCHONFELD. „Levinas and the Bible“. s. 390.

⁶¹ VIK. *Slovo*. s. 64.

⁶² Srov. LÉVINAS. *Totalita*. s. 258.

⁶³ LÉVINAS. *Totalita*. s. 28.

Pro teorii jakožto porozumění používá Lévinas obecný název ontologie.

Západní filozofie nabývala nejčastěji právě její podoby. Převáděla Jiné na Stejně vkládáním středního členu zabezpečujícího porozumění bytí a k Jinému byla přinejmenším značně lhostejná. Kořeny ontologie můžeme vysledovat již u Sókrata, tedy v Řecku. V sókratovském dialogu se musíme obrátit sami k sobě a ve svém nitru zrodit pravdu. Naším úkolem je probudit v sobě to, co již obsahujeme – od Druhého nepřijímáme nic, co přichází zvenčí. Náš společník se ukazuje jako porodní bába, směřuje naši pozornost dovnitř a činí nás otázkou.⁶⁴

Aby vyjádřil rozdíl mezi řeckým a hebrejským myšlením, obrací se Lévinas k mýtickým vyprávěním o bájném Odysseovi a biblickém Abrahamovi. Když homérský hrdina odplouvá z Tróje ještě netuší, že se jeho cesta do rodné Ithaky protáhne na celých deset let, během nichž prožije nesčetné zážitky, které jej mnohdy dovedou až na samý okraj smrti. I přes veškerá setkání s ohrožujícím neznámým se však Odysseus nakonec vrací zpět na svůj rodný ostrov, do svého panství, svrchované moci, zabydluje se opět ve svém egoismu. „*Itinerářem filozofie zůstává Odysseus, jehož dobrodružství ve světě nebylo ničím jiným než návratem na rodný ostrov – samolibost ve Stejném, ignorence Jiného.*“⁶⁵ Na rozdíl od něj vychází starozákonní Abraham vstříc Jinému, které mu ze své výše nařizuje, aby opustil Cháran, to, co mu bylo známé, a odebral se do daleké země, kterou mu ukáže. Právě následování cizího Boha je to, čím se má filozofie vyžívající se ve Stejném poučit, aby tak mohla prolomit svůj egoismus a lhostejnost vůči Druhému. Avšak musí to být skutečná, radikální cesta Abrahamova bezpodmínečně ústící v Jiném, nikoliv nepravá pouť Odysseova, která opět končí v totožném.⁶⁶ Toto dobrodružství by měl podniknout rovněž každý člověk osobně, na vlastní riziko, a vzít za něj nezastupitelnou odpovědnost.

Vraťme se nyní zpět k popisu ontologie a k jejímu nejvýznamnějšímu představiteli – Heideggerovi. Byla to již sókratovská filozofie, jež dle Heideggera zapomněla otázku po bytí. Heidegger chce vypracovat ontologii na zcela zkušenostním základě a kritizuje pojmosloví, které užívaly tradiční ontologické koncepce, čímž činí určitou destrukci dějin ontologie. Navazuje na Husserlovu pečlivost práce s pojmy, ale zároveň se vůči svému učiteli zásadně vymezuje a vyčítá

⁶⁴ Idem, s. 29.

⁶⁵ Emmanuel LÉVINAS. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1973. s. 43.

⁶⁶ Srov. LÉVINAS. *Otherwise*. s. 81.

mu, že ignoruje tázání po tom, co bytí je.⁶⁷ Heidegger se odvrací od abstraktního, absolutního vědomí, a svou pozornost zaměřuje na toho, kdo se na bytí táže a již mu nějak rozumí, na člověka, „*dasein*.“⁶⁸ Do tohoto pojetí se vlamuje Lévinas, když říká, že porozuměním bytí jsoucího, důrazem na prvenství bytí vůči jsoucímu, se Heidegger vyjadřuje o samé podstatě filozofie. Filozofie znamená podřídít vztah k někomu, etický vztah, vztahu k bytí jsoucího, jež jako neosobní dovoluje uchopit a ovládnout jsoucí. Heideggerovská ontologie tím, že podřizuje vztah k jsoucímu vztahu k bytí, nastoluje primát svobody vůči etice a neutralizuje jsoucího s cílem jej pochopit či uchopit. Omezuje Jiné na Stejné. Ontologie jako první filozofie je dle Lévinase filozofií moci, která ústí do nenásilné totality.⁶⁹

A právě proti této filozofii moci – ontologii jako první filozofii, která neproblematizuje Stejné, čímž se stává filozofií nespravedlnosti – se staví Emmanuel Lévinas.⁷⁰ Nemůžeme dál akceptovat přísnou neutralitu a vládu všeobecnosti, jež zapomíná na to jedinečné. Filozofie musí opustit své skálopevné přesvědčení, že objektivní poznání je základním vztahem transcendence. Objektivita, neutralita, všeobecnost, zotročování lidí ve smyslu jejich zpředmětnění, nemožnost pohlédnout Druhému do tváře. To je ono klima filozofie, které musíme opustit, ale jí samotné se vzdát nesmíme, abychom mohli vyjádřit to, co je lidské, skryté v posvátných knihách, které k nám přicházejí z řádu Jiného, ze světa, který ačkoliv je pro nás nezbytný, je nám zároveň tak trochu cizí. „*Naše úvahy se zpočátku inspirují ve velké míře filozofií Heideggera, ale jsou vedeny hlubokou potřebou opustit ovzduší této filozofie.*“⁷¹
„*Ontologie není možná proto, že pochopení bytí vůbec nemůže vládnout nad vztahem k Druhému. Ten naopak řídí pochopení bytí. Nemohu se vymanit ze společenství s Druhým, i když přemýšlím o bytí jsoucího, jímž on jest. Vztah ke Druhému jako partneru v rozmluvě předchází každé ontologii. Ontologie předpokládá Metafyziku.*“⁷²

⁶⁷ Jan KARFÍK. Dvojitý pojem svobody u M. Heideggera. *Reflexe* (9/1993): s. 2. [online]. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/File/Reflexe_9/karfik-heidegger.pdf (cit. 18.7. 2024).

⁶⁸ Jan Patočka přeložil německý výraz „*dasein*“ jako pobyt.

⁶⁹ LÉVINAS. *Totalita*. s. 31.

⁷⁰ Idem, s. 32. Potlačení Druhého, k němuž dochází v západní filozofii, má jak etické (násilí, popření jinakosti druhého člověka), tak metafyzické (popření jinakosti Boha) důsledky. Dějiny západní filozofie jsou proto zároveň destrukcí transcendence. Biblický Bůh, Bůh svatý, Bůh bezpodmínečně si zachovávající svou transcendenci, je ze západní filozofie exkludován, ba ještě hůře, je v ní popírán. Nesmíme však opomenout, že Lévinas ve svém díle vedle tohoto dominantního proudu zmiňuje také další filozofickou tradici, která dokázala transcendenci myslet, aniž by ji redukovala – například Platón se svým pojetím Dobra mimo bytí, Descartes s Ideou nekonečna atd. (SCHONFELD. „Levinas and the Bible“ s. 385.)

⁷¹ LÉVINAS. *Existence*. s. 17.

⁷² LÉVINAS. *Totalita*. s. 33.

V návaznosti na Tatranského můžeme Lévinasovu pozici rovněž definovat jako pokus o myšlení po krizi „logocentrismu.“ Lévinas si je vědom toho, že pouze filozofický diskurz „je médiem schopným přenášet univerzální významy“, avšak zároveň vnímá dvojznačnost a limity filozofických pojmů, které se snadno mohou stát obětí rétorického zneužití.⁷³ Svou filozofickou pozici prezentuje proti nejstarší metafyzické tradici, která je hledáním jednoty. Lévinas oceňuje, váží si plurality, jež není úpadkem, nýbrž plodností. Za mnohostí se skrývá více než totalita a uchvácení jednotou se vyjevuje jako výsostně trapné. A je to právě metafyzický pluralismus, který prohlubuje nealergický vztah k jinakosti, vztah, v němž se manifestuje sama idea Nekonečna.⁷⁴ „*Postoje, které jsme již shrnuli, protiřečí antickému privilegii jednoty, které se prosazuje od Parmenida ke Spinozovi a Hegelovi. Metafyzika se snažila potlačit oddělení, sjednocovat. Metafyzické bytí mělo pohltit bytí metafyzika.*“⁷⁵

1.2.1 Vycházet z dasein – přehodnocení

„*Vycházet z dasein, nebo vycházet z židovství, judaismu.*“

– E. Lévinas, *Zápisky ze zajetí*

Vždy, když se snažíme přesně lokalizovat posun myšlení nějakého filozofa, naše snahy přirozeně selhávají. Každá změna předpokládá určitý proces, který ji předchází, tudíž označit v trajektorii života jeden konkrétní bod je zhora nemožné. To je důvodem, proč jsme si ani my nevytyčili takovýto cíl. Přesto lze alespoň přibližně určit hnací síly, které ke změně vedly, a umístit je do jejich časoprostorových souvislostí. Pro naši práci je podstatné, že Lévinas byl nucen zvážit své postavení Žida i svou blízkost k nejvýznamnějšímu představiteli moderní ontologie poznamenaného antisemitismem.

Většina Lévinasových děl z 30. let minulého století navazuje na dílo Heideggera a využívá fenomenologickou metodu. Ke konci semestru ve Freiburgu-im-Breisgau napsal Heidegger doporučení, které Lévinasovi umožňovalo účast na univerzitní konferenci v Davosu, jež se konala v březnu 1929. Heidegger zde debatoval s Ernstem Cassirerem, předním znalcem Kantova myšlení a zastáncem

⁷³ TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 14.

⁷⁴ Srov. CHALIER. *O filosofii*. s. 7.

⁷⁵ LÉVINAS. *Totalita*. s. 87.

kosmopolitního liberálního humanismu.⁷⁶ Lévinasovi byl tehdy mnohem blíže Heideggerův důraz na zakotvení smyslu ve sváru a konečnosti lidské existence než idealizace nezaujatého poznání a svobodné vůle, kterou preferovala husserlovská fenomenologie a novokantovská filozofie.⁷⁷ V roce 1932 Lévinas publikuje výklad Heideggerova myšlení ve francouzštině, v němž hned z kraje nalezneme charakteristiku Heideggerovy filozofie jako jednoho z vrcholů fenomenologického hnutí. Lévinas zde vnímá německého filozofa jako génia, jehož „*originalita a síla úsilí se snoubí se svědomitým, pečlivým a solidním zpracováním, s onou prací trpělivého dělníka, která je pýchou fenomenologů.*“⁷⁸

Změna nastává v roce 1933, v době, kdy se Hitler dostává k moci. Heidegger veřejně podporuje národní socialismus a přidává se k NSDAP. Lévinas tehdy začíná vstupovat do celoživotního intelektuálního zápasu s tímto géniem, jehož dílo však nikdy nepřestává respektovat. Lévinasův „obrat“ rozhodně nemůžeme omezit na příklon Heideggera k nacismu – bylo by to přinejmenším značně omezující. Tuto skutečnost však nelze nezmínit, jelikož je bodem důležitým, nikoliv primárním, o němž veřejně hovořil sám Lévinas a jenž ústí ve filozofickou konfrontaci těchto významných myslitelů. Pamatujme, že Lévinasova kritika rozhodně není polemikou s politickým přesvědčením druhého autora.⁷⁹

Záhy, a to v roce 1935, Lévinas publikuje pro *Revue Philosophique* studii s názvem „*De l'évasion*“ (O Úniku⁸⁰), která prozrazuje Lévinasovy obavy z toho, co později nazval totalitním projektem ontologie. „*Západní filozofie v podstatě nikdy nepřekročila tento rámeček. V boji proti tendenci k ontologizaci, když už s ní bojovala, bojovala za lepší bytí, za soulad mezi námi a světem (nebo za zdokonalení našeho*

⁷⁶ SCHONFELD. „Levinas and the Bible“. s. 104.

⁷⁷ Idem, s. 105.

⁷⁸ Emmanuel LÉVINAS. „Martin Heidegger et l'ontologie“. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. (113/1932): s. 395.

⁷⁹ Když hovoříme o polemice s Heideggerem, myslíme tím Heideggerova stanoviska, která zastával ve svém díle „*Sein und Zeit*“ - tedy dobu před obratem (*die Kehre*). Toto platí pro všechny následující (i předcházející) pasáže obsahující Lévinasova vymezení vůči tomuto mysliteli.

⁸⁰ Vedoucí této práce Dalibor Jiří Vik ve své monografii „*Slovo, na kterém záleží*“, překládá titul Lévinasova raného spisku „*De l'évasion*“ jako „O úniku“, který je sice technicky správný, při konzultaci však vyslovil přání, aby byla touto cestou naznačena i jím navržená alternativní možnost českého překladu, která dosud nebyla nikde zvažována, a totiž „Vyhnutí“, jež možná správněji akcentuje odlišný aspekt Lévinasem pojednávané ontologické problematiky - jde vlastně o to „vyhnout se“ bytí, které na člověka naléhá svou tíží, tedy v určitém smyslu polemický koncept k Heideggerovu pojetí pobytu. Výhodou tohoto překladu je dle autora jednak „hravost“, důraz na aktivitu jednajícího subjektu, jednak jeho návaznost na šermířskou terminologii (vyhnout se útoku, tj. provést „výhyb“), jež v sobě nese i další ontologická určení (šermířský postoj, postřeh, odhodlání se „vysekat“ z obtížných situací atd.). „Únik“ může naopak evokovat představu možnosti nalezení nějakého vně existujícího trvalého „útočiště“, která ovšem s Lévinasovým pojetím nesouzní.

vlastního bytí). Její ideál míru a rovnováhy předpokládal dostatečnost bytí. Nedostatečnost lidského bytí nebyla nikdy chápána jinak než jako omezenost bytí, aniž bychom kdy tušili, co znamená „konečné bytí.“⁸¹

Lévinasova intelektuální dráha se od Heideggerovy ontologie výrazně separuje během jeho pobytu v německém zajateckém táboře. Lévinas zde na vlastní kůži pocítuje odmítání Jiného, které, jak jsme avizovali výše, činila ontologie. Protiklad mezi filozofií bytí a Lévinasovým pohledem na svět se v situaci, kdy byl nucen nosit žlutou hvězdu a společně s ostatními židovskými vojáky žít segregován v jiné části tábora, konkretizuje v označení „být Židem“ jako způsobu myslet jinak než Heidegger. V sedmi sešitech napsaných mezi léty 1940-1947, přičemž většina záznamů vznikla před rokem 1945, se Lévinas snaží rozvíjet „židovství“ nebo „bytí – Židem“ jako kategorii, jež se odlišuje od Heideggerova *dasein*.⁸² Zápisky jsou plné úvah o roli židovství ve vztahu k filozofii Martina Heideggera. „Vycházet z *dasein*, nebo vycházet z židovství, judaismu“, stojí v zápise z roku 1942 hned nad poznámkou, která představuje „židovství jako kategorii.“⁸³ Pro nás je důležité zmínit, že se tato snaha učinit židovské bytí východiskem ontologie děje paralelně se psáním jeho dnes již klasického filozofického díla „*De l'existence à existant*“ (Existence a ten, kdo existuje-1947).

V pátém zápise Lévinas píše: „*podstatným prvkem mé filozofie – a tím se liší od filozofie, od Heideggera – je důležitost Jiného. Erós jako ústřední moment. Na druhou stranu sleduje rytmus judaismu – protože skrze otcovství – velkorysý cit. Patriarchové a jejich ovečky – děti – proroci.*“⁸⁴ Vidíme, že zde Lévinas explicitně praví, že jeho filozofie sleduje rytmus judaismu. Celý člověk, a to včetně jeho nejniternějších pohnutek, je vsazen do hloubky židovství. Lévinas tím razí cestu k etice, která má své kořeny v Tanachu, Talmudu, celé hebrejské moudrosti. Nepohybuje se na povrchu. Noří se přímo do útrob židovského myšlení a tahá z něj to, co je bytostně lidské. Diktuje nám, abychom následovali Abrahama směřujícího za ryzí jinakostí, která nám umožňuje podívat se Druhému přímo do tváře.

⁸¹ Emmanuel LÉVINAS. *On Escape: De l'évasion*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003. s. 51.

⁸² KLEINBERG. *Emmanuel*. s. 34.

⁸³ Emmanuel LÉVINAS. *Carnets de captivité: suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Paris: Grasset/Imec, 2009. s. 75.

⁸⁴ Idem, s. 180.

Kleinberg říká, že počátek definitivního rozchodu s Heideggerovou filozofií a zpochybňování životaschopnosti západní filozofie, jde ruku v ruce se zhodnocením toho, co znamená být Židem pod nacistickou nadvládou a po Osvětimi. Obě tyto otázky nakonec Lévinase přivedly ke studiu Talmudu.⁸⁵ „*Moje filozofie – je filozofie tváří v tvář. Vztah s ostatními, bez prostředníků. To je judaismus.*“⁸⁶ I přes vybudování odlišné filozofie si Lévinas Heideggerovy práce stále vážil. Když během rozhovoru v roce 1985 vzpomíná, jakou roli hrál tento německý filozof v jeho životě praví: „(...) *na to se nedá zapomenout. Mám i pro to jeden výraz – také jen mezi námi – přišel jsem k Husserlovi a našel jsem Heideggera.*“⁸⁷ „*Sein und Zeit*“ pro něj zůstávalo dílem, kterým fenomenologie dosáhla svého vrcholu. Heideggerův vstup do NSDAP mu však nikdy nemohl zapomenout. Až do konce života v něm zůstávala skutečnost, že jej odmítl jako představitele řádu Jiného. „*Vždycky to otevřeně přiznávám, i když jsem Heideggerovi léta 1933–34 nikdy nemohl prominout, ani jsem se o to nesnažil.*“⁸⁸

⁸⁵ KLEINBERG. *Emmanuel*. s. 36.

⁸⁶ LÉVINAS. *Carnets*. s. 186.

⁸⁷ LÉVINAS. *Být pro druhého*. s. 63.

⁸⁸ *Idem*, s. 21.

2. Před stvořením: תהו ובהו

„I v absolutním prázdnu, jaké si lze pomyslet, v prázdnu před stvořením – ono je.“

– E. Lévinas, *Etika a Nekonečno*

Zjistili jsme, že se Lévinasova raná díla zabývají ontologií, vůči níž náš myslitel postupně staví svůj vlastní myšlenkový systém. Nyní zmiňme další věc – jeho tvorba z raného období rovněž osciluje kolem zásadního pojmu – „*anonymního bytí*“ (*il y a*), „*existence bez existujícího*“ (*l'exister sans existant*). Bytí se Lévinasovi neotevírá jako ryze pozitivní štědrost tak, jako je tomu u Heideggera, ale jako skutečnost, kterou vyjevila válka – bytí nás dusí, svírá, napadá – jsme v něm uvězněni. V již zmíněné studii „*De l'évasion*“ Lévinas odhaluje naši zoufalou snahu uniknout z žaláře tohoto nesnesitelného bytí, která se však nekonkretizuje jako únik ve smrti. Útěk, který si libuje v tom, že rád selhává, čímž mučí svého strůjce, je nutností dostat se ze sebe sama, setřást ze sebe tu děsivou skutečnost, že jsem připoután k sobě samému.⁸⁹ Lévinas jej odlišuje od prosté potřeby, jejíž uspokojení je předem odsouzeno k nezdaru, jelikož její cíl, extáze slasti, je pouze únikem klamným. Když amplituda slasti dosáhne vrcholu, je to okamžik velice prchavý, po němž se bytost, zklamána, zahanbena, podvedena rozkoší, ocitá zpět ve svém východisku – stydí se.⁹⁰ A tak se musí smířit se svou odpornou přítomností, která ji dusí, a zachovat si alespoň malou naději na vytoužený únik.

V této kapitole se budeme snažit ukázat, že v tomto „šumění anonymního ono je“, které nás trápí svou hrůznou naléhavostí, můžeme zaslechnout hučení vod chaosu, jež Hospodin oslovil svým slovem, čímž dal povstat řádu, jehož alfou a omegou je bezpodmínečná ohleduplnost vůči stvořenému. Pakliže bude naše snaha úspěšná zjistíme, že Lévinasův popis tohoto fenoménu je v podstatě „překladem prvních kapitol Berešit do řeči univerzality.“ Ale překladem bytostně konkrétním, vykázaným na zcela hmatatelných fenoménech našeho každodenního životního lopocení. Abychom mohli pokračovat dále, zaměřme se nejprve na deskripci tohoto prozatím ne zcela srozumitelného pojmu, který Lévinas více rozvíjí ve své knize „*Existence a ten, kdo existuje*“, jejíž drtivá většina byla sepsána během jeho věznění v zajateckém táboře. Dílo oficiálně spatřilo světlo světa v roce 1947. To, co bylo

⁸⁹ LÉVINAS. *On Escape*. s. 55.

⁹⁰ Idem, s. 60–63.

v předchozí studii popsáno jako potřeba úniku z bytí, se zde vyjeví jako nezbytný předpoklad, aby existující mohl povstat – hypostazovat – a z bytí konečně vystoupit.

2.1 „Ono je“ (il y a)

„Pryč hrozný stíne! Klamná stvůro, pryč!“

- W. Shakespeare, *Macbeth*

To nejdůležitější, co jsme se doposud z knihy „*O Úniku*“ dozvěděli je to, že bytí vystupuje jako neosobní, anonymní pojem, v němž se tomu, co je veskrze jedinečné a osobní, děje absolutní bezpráví. Násilné bytí se naplno ukázalo ve zkušenosti války, jejíž ignorování je zcela nemožné. Je všude, a ačkoliv se snažíme předstírat, že se nás netýká, vždy nás svými projevy napadá – každý je nemilosrdně mobilizován. Ve zmíněné studii Lévinas tento pojem vykazuje na fenoménech potřeby, slasti, studu a neklidu. Nyní, v knize, kterou napsal v době, kdy se toto bytíjevilo jako zvláště přítomné, přichází se zcela novým pojmem – bytí jako „*ono je*“ (*il y a*).

Z výše uvedeného nás nepřekvapí, že jej Lévinas líčí jako bytí, o něž nikdo nestojí. Není výrazem porušené existence, ale dává se jako fakt, že existující je zcela připoután ke své existenci. Tento anonymní proud nemilosrdně zaplavuje každý subjekt, osobu a věc. Neexistuje žádná Noemova archa, kam bychom se před jeho smrští mohli ukrýt. Vše je odsouzeno k záplavě. Je jako noc – noc, kde přestal svítit měsíc i hvězdy – není nic, co by osvětlovalo tvář – ve tmě je všechno bezejmenné, beztvaré a hrůzostrašné. Z hlubin temnoty se neozývá žádná odpověď, trápí nás absence dialogu. Slyšíme jen ticho, které nám nahání hrůzu – „*ticho těch nekonečných prostorů*.“⁹¹

Lévinas zmiňuje, že toto téma objevil taktéž u Maurice Blanchota, ačkoliv jeho přítel neužívá výrazu „*ono je*“, ale pojmu „*désastre*“ (katastrofa). Katastrofa neznamena smrt, neštěstí, nýbrž cosi jako bytí, které se odpoutalo od své stálosti, od své kosmické existence: „*dés – astre*“ (od-hvězdy).⁹² „*Noc, bezesná noc – taková je katastrofa – noc, která postrádá tmu, ale nemá světlo, které by ji osvětlovalo*.“⁹³ (...) *Katastrofa se nás nijak netýká, je to bezbřehé bez ohledu, něco, co nelze měřit*

⁹¹ LÉVINAS. *Existence*. s. 48.

⁹² LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. s. 168.

⁹³ Maurice BLANCHOT. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980. s. 8.

neúspěchem nebo čistou a prostou ztrátou. Katastrofě nic nevyhovuje, což znamená, že stejně jako jí nevyhovuje destrukce ve své čistotě zkázy, tak ani idea totality nemůže vyznačit její hranice: vše dosažené a zničené, bohové a lidé redukováni na nepřítomnost, nicota na místě všeho- je to příliš mnoho a příliš málo.⁹⁴ (...) Katastrofa nám bere útočiště v myšlení na smrt, odrazuje nás od katastrofického či tragického, zbavuje nás zájmu o všechny vůle a všechna vnitřní hnutí.⁹⁵ (...) slibuje nepořádek, neuspořádanost.“⁹⁶

Podstata anonymního bytí se nám nejlépe vyjeví, pokusíme-li si představit holé nic, v němž však přeci jen něco je – ono – „il“ – vždy a nekompromisně přítomné. Ovšem je nutné poznamenat, že tato existence bez existujícího není pro Lévinase ekvivalentem nicoty. „Il y a“ není ani bytím, ani nicotou, místo toho jej nazývá „vyloučeným třetím.“ Je to „něco“, jež se nachází za samými kategoriemi bytí a nicoty, původnější fenomén než všechna ontologická určení.⁹⁷ Lévinas tímto překonává „dichotomii bytí a nicoty i Heideggerovu ontologickou diferenci.“⁹⁸ Bytí tak spadá do jednoho s nebytím, je to jejich vzájemná hra, dialektika protikladů – válka.⁹⁹

Vidíme, že před námi stojí pojem, který překračuje naše možnosti imaginace stejně jako slovo nicota – povězme, kdo si ji dokáže představit? Naše možnosti narážejí na hranice, avšak přesto se nám pojem nicoty jeví jako nejvhodnější pro ilustraci daného fenoménu. Zkusme se proto nyní ponořit do následujícího obrazu. Nacházíme se v prostoru, který není ničím vyplněn. Nic nevidíme – je to prostor bez jsoucen. Slyšíme jen hučení ticha – klokotání krve v uších. Chceme se dostat ven, ale žádný východ nevidíme, nemůžeme nic nahmatat, a tak chceme alespoň usnout, ale ani to nejde. Něco nás nutí bdít. Něco rozráží naše víčka. A právě v nemožnosti usnout se toto bytí vyjevuje v celé své síle.¹⁰⁰ Je to čirá zoufalost! Svět ztratil svůj tvar, barvy – je pustý a prázdný. Lévinasovo bytí se tedy konkretizuje jako bezejmenné, hluché, ohrožující, temné a odosobněné. Je němé, ale přece svým mlčením křičí, šumí jako moře, které doléhá na břeh – chce jej zaplavit. Může člověka nejímat hrůza? Nechce se

⁹⁴ Idem, s. 9.

⁹⁵ Idem, s. 10.

⁹⁶ Idem, 17.

⁹⁷ LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. s. 167. A právě toto „vyloučení nicoty“ je důvodem, proč sebevražda nemůže být únikem z bytí. Představa bezvýhodného bytí ustavuje základní absurditu bytí – nebýt zřejmě není možné, a tak již nemůžeme opanovat sebevraždu. (Emmanuel LÉVINAS. *Čas a jiné: Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997. s. 47.)

⁹⁸ TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 20.

⁹⁹ LÉVINAS. *Čas a jiné*. s. 47.

¹⁰⁰ LÉVINAS. *Existence*. s. 56.

nám křičet zoufalstvím?

A přesně v tom se Lévinas liší od Heideggera, podle něhož je naší nejvnitřnější existenciální dynamikou strach ze smrti. Smrt musí vzít každý pobyt na svá bedra, je do této možnosti, která se mu v nejnaléhavější podobě vyjevuje v rozpoložení úzkosti (*Angst*), vržen od počátku své existence. Existujeme jako vržené bytí ke svému konci.¹⁰¹ Lévinas tuto skutečnost nahlíží jinak a tvrdí, že úzkost před bytím, hrůza z bytí, je stejně původní jako strach před smrtí. „*Není úzkost před bytím-hrůza z bytí – stejně původní jako úzkost před smrtí? (...) Dokonce původnější, protože strachem z bytí lze vyložit i strach o bytí. (...) Existence sama totiž skrývá tragiku, kterou smrt nemůže vyřešit.*“¹⁰²

Zastavme se ještě jednou u deskripce pojmu „ono je.“ Zkušenost tragického bytí, při jehož popisu se Lévinas nejčastěji uchyluje k akusticko – prostorovým metaforám, můžeme přiblížit na metafoře moře. Prismatem naší tělesné existence se moře jeví jako nekonečné. Když námořník během bouře ztroskotá a ocitne se uprostřed zdánlivě bezbřehé vodní plochy, přirozeně jej ovládne úzkost z bezvýchodné situace. Ze všech stran na něj doráží mořské vlny a on bojuje o každý další nádech. Marně se snaží čehokoliv zachytit, nenachází však žádná jsoucna, o něž by se mohl opřít. Síly mu nestačí – vlny jej zaplavují, vítězí – dusí se. Propadá se ke dnu. „*Nad moře sestoupil oblak, vodní hladina se ztrácela v záři, jež se zdála být jedinou opravdovou skutečnou věcí. Proudý jím zmítaly, aniž v něm vyvolávaly pocit, že je uprostřed vln (...), jeho zraky se neměly čeho zachytit a jemu se zdálo, že nazírá prázdno (...). Zároveň ale panovalo ticho a bezvětří, které působilo dojmem, jako by už vše podlelo zkáze (...). Vklouzl do prázdna a rozptýlil se v myslí vod (...).*“¹⁰³

Nuže, co teď? Naše existence přeci nemůže být takovýmto očištěm. Musí být naděje – v první kapitole Berešit se dočteme, že Bůh dal světu tvář! Jak jsme již naznačili výše, nemožnost roztrhnout nevyhnutelné a anonymní šumění existence se zvláště projevuje v určitých momentech, kdy se nemůžeme dočkat spánku. Bdíme, ačkoliv není žádný důvod k bdění. Holý fakt přítomnosti tíží: jsme nuceni být.

¹⁰¹ Martin HEIDEGGER. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018. s. 287-288.

¹⁰² LÉVINAS. *Existence*. s. 17. Lévinas rovněž nesouhlasí s Heideggerovou interpretací prožívání smrti jakožto strachu z nicoty, nebytí. Smrti se totiž bojíme z důvodu její radikální jinakosti a nepředvídatelnosti. Jsme v ní vystaveni „absolutnímu násilí, vraždě v temné noci.“ Přichází k nám jako absolutní mystérium a zmocňuje se nás, aniž by nám poskytovala šanci, kterou dává zápas. Současně nám však daruje čas být zde pro Druhého a nalézt znovu smysl, jehož střed tkví v dobrotě samé. (LÉVINAS. *Totalita*. s. 208-211.) K Lévinasovu pojetí smrti a jeho souvislosti s dobrotou a plodností se později ještě vrátíme.

¹⁰³ Maurice BLANCHOT. *Temný Tomáš*. Praha: Rubato, 2014. s. 11-12.

Vědomí myslícího subjektu je však nadáno schopností spánku, který v sobě skrývá naději na spásu – je přerušením nespavosti anonymního bytí, útočištěm, kam se můžeme uchýlit před bytím.¹⁰⁴ Vědomí se tedy představuje jako možnost spát, zapomenout, odložit – „zdrhnout vnitřkem.“¹⁰⁵

2.1.1. Zrod hypostaze

Avizovali jsme, že se naše existence jeví jako válka, boj samý. Spojení existence a boje není v Lévinasově době žádné novum. Tato myšlenka se do oblasti filozofie vlomila z přírodních věd 19. století, avšak obvykle se chápe jako boj o uchování existence. Lévinas ovšem praví, že nejde o zápas *o existenci*, ale o zápas *s existencí*. Rovněž jsme poznamenali, že vědomí vystupuje jako možnost přerušit odosobněné bytí, čímž slibuje vznik jsoucího. Lévinas chce tuto událost „zrození“ uchopit ve fenoménech, které předcházejí reflexi – únavě a lenosti, v nichž břímě existence odmítáme.¹⁰⁶ V únavě jsme ochromeni, nemůžeme pokračovat, čímž se produkuje vzrůstající zpoždění – naše ruka se postupně pouští bytí jako toho, čeho se doposud držela. Bytí klouže, vzdaluje se. Vzniká „mezera“, ono zpoždění, které je zároveň nástupem vědomí. Jenomže únava se může díť jen v úsilí a v práci, na nichž Lévinas vykazuje zásadní rozdíl mezi lidskou činností a Božím stvořením.¹⁰⁷ *„Tvořící Slovo je v aktu stvoření zárukou svrchovanosti právě proto, že je řečí. Řeč se odpoutává od toho, kdo ji vyslovuje, létá. Opravdový Bůh stvoření sám netvaroval, nedával ruce do hlíny jako demiurg. Jeho jednání je magické. Lidská práce a úsilí naproti tomu předpokládají zapletení, do něhož se již vložily. Jsme zapřaženi do nějakého úkolu.“*¹⁰⁸

Vraťme se nyní zpět k vědomí. Lévinas zhodnocuje, že největší ponaučení z „karteziánského cogito“ tkví v objevu myšlení jako toho, co se klade. Myšlení obsahuje možnost usebrat se do nějakého zde – vědomí může skončit v hlavě, která padne na polštář, svěří se místu a usne. Vědomí je tedy počátkem, vychází ze sebe samého.¹⁰⁹ Toto „kladení na polštář“ je sama událost okamžiku jakožto přítomnosti. Ovšem pozor, jestliže poukážeme na hypostazi jako na přítomnost neznamena to, že do bytí

¹⁰⁴ LÉVINAS. *Existence*. s. 55.

¹⁰⁵ Idem, s. 57 „Když biblický Jonáš, hrdina nemožného úniku, vzývatele nicoty a smrti, zjišťuje uprostřed rozbouřených žvlů nezdár svého útěku a osudovost svého poslání, sestoupí do podpalubí a usne.“ (LÉVINAS. *Existence*. s. 57.)

¹⁰⁶ LÉVINAS. *Existence*. s. 20.

¹⁰⁷ Idem, s. 25-26.

¹⁰⁸ Idem, 26.

¹⁰⁹ Idem, 58-59.

zavádíme čas. Okamžik je času podřazen. Lévinas přítomnost nepojímá jako nějaké trvání, ale jako zastavení, jelikož trvání přerušuje a znovu navazuje – jeví se jako samotné „*creatio continua*“ – ohlašuje, že se stvoření neodbylo jednou provždy ve svém počátku. V této souvislosti se Lévinas odvolává na Malebranchovu teorii stálého stvoření, jejíž hloubka tkví v tomto: „*skutečnou nezávislost stvoření na Stvořiteli (...) vidí v neschopnosti stvoření udržet se v existenci, v jeho potřebě uchýlovat se k božské účinnosti v každém okamžiku. Tím Malebranche zahlíží vlastní drama okamžiku samého, jeho zápas o existenci, který mechanismus nezná, protože považuje okamžik za prostý a netečný prvek času.*“¹¹⁰

A tak se ukazuje, že okamžik má výjimečný vztah k existenci, je především jejím vznikem – každý okamžik je počátkem, narozením, iniciací do bytí.¹¹¹ Vztahuje se k sobě díky zastavení, které vychází z místa, jež je právě samým úsilím kladení, v němž se přítomnost připojuje k sobě.¹¹² Díky kladení, stvrzení subjektu v „anonymním ono je“, se objevuje hypostaze, která „ono je“ trhá, čímž vyvstává jsoucí, někdo, kdo na sebe bere své bytí.¹¹³ Uprostřed šumění holého bytí se zjevuje existující jako ten, kdo má nad existováním moc.

Dospěli jsme k zdárnému cíli – vyvstal jsoucí. Jenomže tak tomu není, cíl není ozdoben vítěznými praporky. Jsoucí, který na sebe bere bytí, se stále podílí na „ono je.“ Jeho moc se projevuje jako bytí ve světě, kde pro něj intence znamená sebezapomenutí ve světle a touze po věcech – hypostaze se vyskytuje jako samota, jako definitivnost připoutání Já k sobě.¹¹⁴ Odhaluje se nám další drama existence – zdánlivá svoboda nás totiž nevytrhuje ze skutečnosti, že jsme vždy sami sebou – svět je samotou.

Nuže, existující je totožný se sebou samým, tj. sám. Lévinas tuto skutečnost nazývá „materiálním subjektu.“ Identita není neškodným vztahem k sobě, ale hypostaze se představuje jako ryzí egoismus, zahleděnost do sebe. Člověk si sám sobě připadá jako olověná koule, již má přivázanou k noze. Hypostaze volá: „*Jsem zatarasena sama sebou! Kdo mi pomůže?*“¹¹⁵ Odpovězme: okovy samoty nedokáže prolomit druhý jako alter ego, platónská interpretace Erótu ani společenský styk, kde

¹¹⁰ Idem, s. 63.

¹¹¹ Idem, s. 64.

¹¹² Idem, s. 68.

¹¹³ Idem, s. 70.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ LÉVINAS. *Čas a jiné*. s. 61–63.

je člověk již způsobně oblečen do nějaké formy, je předmětem. Východiskem je Druhý jako radikálně Jiný. Bližní, který je zcela odlišný než já sám a není žádnou mou polovicí, která se objevila, když mě rozezlený bůh rozřal vedví. Jenom zakřivení intersubjektivního prostoru dovoluje zrušit samotu – Stejný a Jiný nejsou v žádném recipročním vztahu, avšak ve vztahu veskrze etickém.¹¹⁶

Spokojme se nyní s výše řečeným jako prozatímně dostatečným. Shrňme, že anonymní proud doposud vyplavil existujícího, který zatím čeká na svého partnera v dialogu. Abychom mohli dostat slibu, který jsme dali na počátku této kapitoly, a ukázali korelaci mezi „ono je“ a předstvořitelským chaosem, posuňme se v našem výkladu dále s důvěrou, že se k výše uvedenému později vrátíme. Přeci jen, svět ještě nebyl zcela stvořen, prozatím čeká na to, až bude osloven. Zatím pouze předjímáme.

2.2 „Ono je“ jako **הוּאֵ הַיְהוּדִי**

„Pusto a prázdno dokola, ani střep, ani popel, ani hadřík či mrtvola, nikde nic lidského, co by se ptalo, co by žalovalo: Co se to, člověče, co se to s námi stalo?“

- K. a J. Čapkovi, *Adam Stvořitel*

Je-li bytí pojímáno jako „ono je“, věčné střídání bytí a nicoty, kterému Lévinas v knize „Totalita a Nekonečno“ připisuje rovněž bezmeznost a neohraničenost tím, že jej přirovnává k presokratickému ἀπειρον, musíme poznamenat, že srozumitelnost, objektivita a řád světa vystupují právě z chaosu neurčité existence a že vytváření srozumitelných jevů je morálním výkonem – „zázrak stvoření záleží v tom, že tvoří mravní bytosti.“¹¹⁷ V návaznosti na Fagenblata si dovoluujeme tvrdit, že Lévinasův popis přechodu od pouhé neurčitosti existence k aktuálnímu světu jsoucnen lze vyložit jako fenomenologickou interpretaci vyprávění o stvoření v prvních kapitolách knihy Berešit.¹¹⁸ Je to tvrzení povýtce odvážné, avšak ukážeme si, že jejich vzájemnou provázanost deklaruje sám Lévinas.

Abychom zde dogmaticky nepředkládali naši interpretaci a netvářili se, že je to jediné možné nahlédnutí daného fenoménu zmiňme, že existují i jiné pohledy, které

¹¹⁶ Srov. LÉVINAS. *Čas a jiné*. s. 139.

¹¹⁷ LÉVINAS. *Totalita*. s. 73.

¹¹⁸ FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 34.

se mohou jevit jako podobně legitimní. Jedním z nich je literární narativ začínající u negativní zkušenosti s bytím popsané v „*Existenci a ten, kdo existuje*“, který dále sleduje její přerod v pozitivní zkušenost absolutní jinakosti zaznamenané v knize „*Totalita a nekonečno*.“ Odlišný názor nabízí Alain Toumayan¹¹⁹, jenž se soustředí na Lévinasovu pozdější tvorbu, především na dílo „*Jinak než být*“, a pod primátem etiky vnímá „*il y a*“ jako skutečnost, jež se neustále vznáší nad subjektem a hrozí mu negací jeho vztahu s Druhým. Zajímavé je i čtení Critchleyho¹²⁰, který vnímá anonymní bytí jako „hnací motor jinakosti.“ Vzhledem k tomu, že se naše práce zaměřuje na implicitní a explicitní přítomnost biblického příběhu o stvoření v myšlení Emmanuela Lévinase, soustředíme se na prvou, shora zmíněnou interpretaci, a pokusme se vysledovat její oprávněnost v díle samotného Lévinase.

Již jsme hovořili o tom, že Já existuje jako hypostazování, je opravdovou ex-cendencí, jež vyvěrá z anonymního a neuspořádaného bytí. Jsoucí vyvstává z chaosu existence a vchází do světa, který se prezentuje jako „velmi dobrý“, jelikož náš původní vztah k němu je veskrze neproblematický.¹²¹ Lévinasovy rané práce se tak jeví jako „rekapitulace popisu stvoření“, avšak tyto texty samotné si daný termín vyhrazují spíše pro určitou „antropologii“, popis člověka s ohledem na to, co je v něm bytostně lidské, a co překračuje lineární tok času, čímž dává povstat něčemu radikálně novému – potomku. K tomuto tropu o stvoření se ještě vrátíme. Nyní se pohybujeme spíše v „kosmogonickém příběhu.“ Shodně s biblickým vyprávěním Lévinas popisuje odloučení (הַבְּדִלָּה) od chaotického bytí (תְּהִי־וַיְהִי־הַחֹשֶׁךְ), které předpokládá ideu uspořádaného a dobrého světa.

Jak uvidíme dále, osamocená hypostaze je nadána vstoupit do etického vztahu, podílet se na vzniku laskavého a ohleduplného řádu. Tato možnost nám již vysvitla v okamžiku, kdy jsme naznačili, že ji z jejího ryzího egoismu může vymanit pouze Druhý jakožto radikálně Jiný, který přijde v momentu, kdy Hospodin jednoznačně shledá a konstatuje, že „*není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou.*“¹²² Ano, prozatím pouze předvídáme, avšak hledět dopředu musíme, abychom nyní pochopili, jakým způsobem se Lévinasovy bohaté popisy našeho

¹¹⁹ Alain TOUMAYAN. Cit. In Petr VAŠKOVIC. „K Lévinasově pojmu ‚il y a‘, aneb cesta od hrůzy k etice“. *Filosofický časopis*. (6/2020): s. 823.

¹²⁰ Simon CRITCHLEY Cit. In VAŠKOVIC. „K Lévinasově pojmu“. s. 82.

¹²¹ Srov. LÉVINAS. *Totalita*. s. 91.

¹²² Gn 2,18.

před-reflexivního přístupu ke světu pohybují v horizontu první kapitoly Berešit.¹²³ Jak uvádí Levenson: „*dvě a půl tisíciletí západní teologie umožnila snadno zapomenout, že v celém starověkém blízkovýchodním světě, včetně Izraele, není smyslem stvoření vznik hmoty z ničeho, ale spíše vznik stabilního společenství v laskavém a život udržujícím řádu.*“¹²⁴ Toto líčení starověké blízkovýchodní mytologie dokonale vystihuje to, co Lévinas míní „vytváření sociálního světa“ z chaosu „*il y a.*“¹²⁵

Musíme mít stále na paměti, že pro Lévinase je τέλος Bible etika. Výzva, kterou Lévinas ukládá myšlení a jež vychází z židovského dědictví, není určena nějaké konkrétní privilegované skupině. Zjevení – v tomto případě veskrze etické – je určeno každému, kdo je připraven jej přijmout bez ohledu na „identitu.“ „*Vlité do společného dědictví lidstva, idea už ti nepatří. V konečném důsledku idea nemá žádný původ. Z toho, co člověk má, je nejméně soukromá; svět, v němž se komunikuje prostřednictvím idejí, je světem sobě rovných.*“¹²⁶ S odkazem na tuto Lévinasovu otevřenost existují snahy, které komparují jeho přístup s přístupem Pavla z Tarsu, přičemž některé z nich mezi nimi nacházejí shodu. Z perspektivy této práce je pro nás zajímavé, že lze vysledovat určitou podobnost mezi Pavlovou „univerzalizací židovství“ a Lévinasovou „novou etikou.“ Segal upozorňuje na to, že Lévinasův postoj ke vztahu mezi Izraelem, jeho Zákonem a pohany, připomíná Pavlův hřích z listu Římanům¹²⁷: „*Pravý Žid není ten, kdo je jím navenek, a pravá obřízka není ta, která je zjevná na těle. Pravý Žid je ten, kdo je jím uvnitř, s obřízkou srdce, která je působena Duchem, nikoli literou zákona. Ten dojde chvály ne od lidí, nýbrž od Boha.*“¹²⁸ V talmudickém čtení Lévinas píše: „*Připomeňme si biblickou a talmudickou tradici týkající se Abraháma. Otec věřících? Jistě. Ale především ten, kdo uměl přijímat a žít lidmi: ten, jehož stan byl ze všech stran široce otevřený. Všemi těmito průzory vyhlížel kolemjdoucí, aby je přijal. (...) Dědicové Abrahámovi – muži, jimž jejich předek odkázal obtížnou tradici povinností vůči druhému člověku, s níž člověk nikdy neskončí, řád, v němž není nikdy svobodný. V tomto řádu má povinnost především podobu povinnosti vůči tělu, povinnosti žít a poskytovat přístřeší. Takto definovaní dědicové Abrahamovi jsou ze všech národů: každý člověk*

¹²³ FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 35.

¹²⁴ Jon D. LEVENSON. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988. s. 12.

¹²⁵ FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 36.

¹²⁶ Emmanuel LÉVINAS. Cit. In FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 21.

¹²⁷ Alan SEGAL. Cit. In FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 22.

¹²⁸ Ř 2, 28-29.

vpravdě lidský je bezpochyby z rodu Abrahamova (...).¹²⁹ Jinými slovy: „ne, že by Slovo Boží selhalo. Vždyť ne všichni, kteří jsou z Izraele, jsou Izrael. Ani nejsou všichni dětmi Abrahamovými jen proto, že jsou jeho potomci, nýbrž, z Izáka bude povoláno tvé potomstvo, tj. dětmi Božími nejsou tělesné děti, nýbrž za potomky se považují děti zaslíbené.“¹³⁰ Pro Lévinase ovšem Písmo naplňuje svůj příslib „pohanům“ nikoliv skrze víru, ale skrze radikální povinnost vůči Druhému.

A právě v této otevřenosti všem je pro Lévinase náboženství univerzální. Zjevení morálky, které zakládá lidskou společnost, však zároveň nalézá smysl pro vyvolení, jež univerzální vrací zpět k člověku. Vyvolený jedinec ovšem není nositelem četných privilegií, které by jej zdobily královskými tituly, ale je obtěžkán nekonečnou odpovědností za Druhého – neexistuje nic, co by ho z ní mohlo vyvázat. Stejně jako Pavel i Lévinas nadále podporuje platnost historického – a dokonce biologického určení Izraele – a zároveň osvobozuje tento termín od jeho omezující aplikace na potomky kmene. Izrael v Lévinasově myšlení vystupuje spíše jako „morální kategorie než jako historický fakt.“¹³¹

Tento exkurz směrem k Pavlovi jsme si dovoluili učinit proto, abychom si ještě jednou uvědomili, že etika není pouhým důsledkem náboženského, ale je sama o sobě prvkem, v němž náboženská transcendence získává svůj původní smysl. Z tohoto důvodu si zde dovolujeme tvrdit, že pro Lévinase je smyslem stvoření „vznik stabilního společenství v laskavém a život udržujícím řádu.“ V „Existenci a ten, kdo existuje“ nás Lévinas žádá, abychom si představili úplné zrušení každého morálního hlediska. Představme si, že se všechny osoby a věci propadnou do temnoty, která znamená absolutní vyloučení světla.¹³² To by znamenalo samotný konec ideje srozumitelného světa, jež by byl redukován na „existenciální hustotu prázdnoty samé, prázdnoty všeho bytí nebo prázdnoty prázdna.“¹³³ Svět tvarů by se proměnil v „bezdnou propast“ – „kosmos by pukl a otevřel by se zející chaos, to znamená propast, nepřítomnost místa, ono je.“¹³⁴ V tomto popisu destrukce známého světa a jeho etického řádu můžeme vidět odraz Lévinasova skrytého vztahu k jednotlivým

¹²⁹ LÉVINAS. *Nine*. s. 9.

¹³⁰ Ř 9, 6-8.

¹³¹ Srov. LÉVINAS, *Difficult*. s. 22.

¹³² LÉVINAS. *Existence*. s. 48.

¹³³ Idem, s. 53.

¹³⁴ Idem. s. 59.

aspektům příběhu o stvoření, konkrétně k pasáži Gn 1, 1-2, tedy její fenomenologickou interpretaci.

V obou líčeních mohou archaické vody chaosu opět přemoci uspořádaný svět.¹³⁵ To se ostatně děje v Noemově příběhu, v době, kdy „*se provalily všechny prameny obrovské propastné tůně a nebeské propusti se otevřely.*“¹³⁶ Jak poznamenává Levenson: „*Bůh nezničil prvotní chaos, pouze ho omezil*“, přičemž ve vyprávění o potopě tato omezení padla a „*stvoření se obrátilo.*“¹³⁷ Toto „obrácení stvoření“ je přesně to, co má Lévinas na mysli, když popisuje „il y a“ jako existenci bez světa, neboť, a konečně tuto referenci vyjadřuje sám Lévinas, „*v absolutní prázdnotě, kterou si lze představit před stvořením, je „il y a.*“¹³⁸

Návrat vyhoštěného, spojení oddělených vod, nastalo v historickém čase během druhé světové války. Reverze ústící v perversi se manifestovala v každé minutě tohoto válečného konfliktu, kdy se svět obrátil v chaos postrádající Tvář, rozpadl se, jako by během zkázy bylo pozastaveno samo bytí. Nic už nebylo oficiální. Nic už nebylo objektivní. Nastal konec institucí zajišťujících spravedlivý chod světa, morální vědomí se rozplynulo v moři brutality. V tichu hřmělo „il y a“, trápilo nás ono „mlčení těch nekonečných prostorů“ – nejvyšší instance nezjednávaly právo. V akvatickém neřádu se ztratila země, domov, nastala absence vlasti, vyloučení z Domu. Takové byly i útrapy první kapitoly Pláče: „*Žádný velekněz, který by přinášel oběti. Ani žádný oltář, na který bychom položili své zápalné oběti. Před více než čtvrt stoletím se přerušil náš život a nepochybně i samotná historie. Už neexistovala žádná opatření, která by zrudnosti zadržovala (...) A co naše děti, které se narodily po osvobození, a které už do této skupiny patří? Budou schopny pochopit ten pocit chaosu a prázdnoty?*“, ptá se Lévinas.¹³⁹ Poučí se Noemovy děti z hříchů svých předchůdců? Nebude generace prožít babylónský exil, vyhoštění z vlasti, opakovat destruktivní vzorce svých otců? To jsou otázky, které by si měla filozofie a teologie klást. Měla by si být vědoma neustálého ohrožení „potopou.“ Lidé se nesmí nechat uchláchnout Hospodinovým slibem, že „*už nikdy nebudu zlořečit zemi kvůli člověku, přestože každý výtvar lidského srdce je od mládí zlý, už nikdy nezhubím všechno živé, jako jsem*

¹³⁵ FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 36.

¹³⁶ Gn 7, 11.

¹³⁷ LEVENSON. *Creation*. s. 123.

¹³⁸ LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. s. 16.

¹³⁹ Emmanuel LÉVINAS. *Proper Names*. Stanford, California: Stanford University Press, 1996. s. 120.

učinil.¹⁴⁰ Možná Bůh nechal zkázu na člověku, možná vytušil, že zlé záměry lidského srdce se dají měřit s rozměry zkroceného chaosu. A možná lze v Lévinasově snaze vysledovat skryté vědomí této hrozby, proti níž však stojí citlivý řád stvoření, který nás vyzívá, abychom jej bezpodmínečně chránili před přehlušením šuměním nelidské existence. „(...) v kritických dobách, kdy se ukazuje pomíjivost tolika hodnot, spočívá veškerá lidská důstojnost ve víře v jejich návrat.“¹⁴¹ Tyto myšlenky ponechme jako otázky k úvaze.

Nyní se ještě jednou zaměříme na prezenci Lévinasova vztahu k יהוה וְהַיְהוּדִים v jeho myšlení. Poznamenali jsme, že věčná hra našich vztahů se světem byla přerušena během druhé světové války, v níž jsme byli konfrontováni s koncentrovanou přítomností anonymní skutečnosti bytí, jež světu předchází.¹⁴² Když hra ustane, ukáže se absolutní relativita všeho, co se nám zdálo nepostradatelné. Zjistíme, že nepotřebujeme „ani purpur, ani katedrály, akademie, amfiteátry, vozy.“ Ve válečném stavu, stavu zapomínajícím dokonce i na samy válečné zákony, se vrátíme zpět „do pouště¹⁴³, do prostoru bez krajiny, nebo do prostoru, který byl vytvořen na míru jako hrobka, aby nás pojal (...).“¹⁴⁴ Pozastavení základních civilizačních institucí uvrhlo svět do prvotního zla pouhé existence, do světa zpochybněného Hitlerovými triumfy. Lévinasova esej „Nameless“ nám jasně ukazuje souvislost stvoření a morálního řádu, stejně tak jako chaosu a zla. Vody praoceánu tryskaly nejen v „továrnách na smrt“, nejen v období válek, ale jejich ruch můžeme zaslechnout kdykoliv skryjeme svou tvář před druhým člověkem. Vůči zlým sklonům lidského srdce, ignoraci Tváře, nás Izrael, Izrael jakožto národ, musí činit pozornými, jelikož je lidem, „který je i v těch nejkliďnějších dobách vystaven antisemitským poznámkám, protože je to národ, který je schopen v takových poznámkách rozeznat sykot přesahující rozsah běžného sluchu.“¹⁴⁵

¹⁴⁰ Gn 8,21.

¹⁴¹ LÉVINAS. *Proper*. s. 121.

¹⁴² Srov. LÉVINAS. *Existence*. s. 18.

¹⁴³ Opravdu zajímavé je nahlédnutí Vikovo, který anonymní bytí nahlíží v kontextu putování Izraele na poušti. Anonymní bytí jsme zde popsali taktéž jako nevyplněný geometrický prostor bez jsoucen, v němž „hučí ticho jako moře“ – anebo – „jako poryvy větru na písečných dunách.“ Poušť se v hebrejském myšlení vykazuje jako něco neobdělaného, pustého, prázdného – jako něco, co ještě neprošlo kultivací Stvořitelova řádu a slova. Izrael 40 let putoval v této neosobní pustině, bylo mu znemožněno pobývat a setkat se s jakýmkoliv nitrosvětským jsoucnem. Veškerá jsoucna – křepelky, pramen, hora – se do této skutečnosti prolamují z řádu transcendence, jsou znakem Hospodinovy vůle, intervence. Izrael prochází formací skrze tuto zkušenost „neosobního a anonymního bytí“, aby se naučil spoléhat na Toho, který k němu neustále skláněl svou Tvář. Je to nakonec samo Nekonečno, jež skrze Mojžíše Izrael z pouště vyvádí. (Srov. VIK. *Slovo*. s. 79.)

¹⁴⁴ LÉVINAS. *Proper*. s. 123.

¹⁴⁵ Idem. 123.

Sykot „il y a“, chaosu.

Popis anonymního bytí tak může být rovněž vnímán jako Lévinasovo filozofické svědectví o zkáze, která zachvátila evropské Židy, podobně jako lze Jeremiášovo proroctví označit za svědectví o zkáze první, sloužící jako didaktický příklad pro každé budoucí směřování.¹⁴⁶ „Viděl jsem zemi, a hle, je pustá a prázdná, nebesa jsou beze světla. Viděl jsem hory, a hle, třesou se, všechny pahorky se otřásají. Viděl jsem, a hle, nikde žádný člověk, i všechno nebeské ptactvo odletělo.“¹⁴⁷

Jeremiáš přirovnává krveprolití, zkázu a vyhnanství své doby k הַיְהוָה בָּרָח , k návratu do stavu před stvořením. „Il y a“ se v Lévinasově myšlení jeví jako fenomenologická artikulace tohoto mýtu o světě zbaveném veškeré dobrotivosti a redukováném na elementární stav, který je absolutně lhostejný, a tudíž nepřátelský vůči čemukoliv individuálnímu. Bernstein dokonce uvádí, že celý Lévinasův filozofický projekt bychom měli chápat jako etickou reakci na zlo. Bezpochyby, zlo je termín, který Lévinas ve svých dílech užívá poskromnu. Spíše se jedná o skrytou nit procházející jeho publikacemi, tichou přítomnost, jejímž paradigmatickým vyjádřením je Auschwitz a jež je artikulována v Lévinasově etické odpovědi.¹⁴⁸

Říci, že svět je stvořen, tedy znamená potvrdit, že brutální bytí prošlo morální genezí, která proměňuje chaos v řád. Díky hypostazi se v „prázdnostě“ rodí morální hledisko. Pasáž z Berešit v Lévinasově myšlení zaznívá jako zrod etické orientace, podmínkou srozumitelného světa je etická událost stvoření.¹⁴⁹ Stvoření je v tomto smyslu „první filozofie.“¹⁵⁰

¹⁴⁶ Srov. FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 39.

¹⁴⁷ Jr 4, 23-25.

¹⁴⁸ Richard J. BERNSTEIN. *Radical Evil: A Philosophical Investigation*. Cambridge: Polity Press, 2002. s. 167.

¹⁴⁹ FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 38.

¹⁵⁰ Odkaz na Lévinasovo dílo „*Etika jako první filozofie*.“

2.2.1 Biblický exkurz: תהו ובהו

[1] בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

[2] וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְהוֹ וְהַיָּם עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת

עַל־פְּנֵי הַמַּיִם. ¹⁵¹

Shrňme, že תהו ובהו se v Lévinasově filozofickém myšlení konkretizuje jako tyranie anonymního bytí, které je zároveň absencí čehokoliv lidského. Zlo samotné je tak přítomno v chaosu nezformované a neurčité existence.¹⁵² Nyní se pokusme prohloubit pochopení tohoto pojmu vyjádřeného v Lévinasově fenomenologické analýze tím, že se blíže zahledíme na biblický pojem, na němž jsme „ono je“ ilustrovali výše.

Začněme tím, že výraz תהו ובהו je spojením dvou substantiv stejné vazby, tzv. *segolát tertiae waw*, v ekumenickém překladu přeložený souzvuken „pusto a prázdno.“ תהו se v Písmu objevuje celkem dvacetkrát a více jak polovina jeho výskytů se nachází v knize Izajáš.¹⁵³ Na druhou stranu slovíčko בהו již tak frekventované není. Najdeme jej vždy jen jako tzv. B-slovo ve spojení s תהו, jež Gesenius překládá jako něco opuštěného, zpustlého, zpusťového, prázdného.¹⁵⁴

V Berešit 1, 1-2 se dočteme: „*Hlavně tvoří Bůh nebe a zemi. Země je houšť a poušť (pustá a prázdná) a tma je nad propastí a duch Boha se chvěje nad tváří vod.*“¹⁵⁵ Touto formulací se hebrejský text vymezuje proti myšlence prvotní nicoty, jíž je třeba překonávat. Východiskem světa není prázdnota, avšak na počátku stojí Hospodin, bytí *par excellence*, jež existuje od věčnosti. Hebrejec nezná myšlenku, že bytí je vítězstvím nad nicotou, že by nicota předcházela bytí. Stejně tak se staví proti tvrzení, že země byla zformována z nějaké hmoty, vzešla z chaosu. Písmo je v pořadí zcela konkrétní – nejprve bylo stvořeno nebe a země, která však byla תהו ובהו, pustá a prázdná, jelikož ji Hospodin dosud neučinil přívětivou k obývání. Neuspořádání se objevuje až

¹⁵¹ „*Hlavně tvoří Bůh nebe a zemi. Země je houšť a poušť (pustá a prázdná) a tma je nad propastí a duch Boha se chvěje nad tváří vod.*“ (Gn 1, 1-2.) Přeloženo z BHS, překlad opřen o výklad Beneše, viz: Jiří BENEŠ. *Pradějiny*. Praha: Kalich, 2010. s. 21.

¹⁵² Nemůžeme se zde dopodrobna zabývat otázkou, zda Bůh stvořil rovněž zlo. Nalezneme výroky, že Bůh je sice pánem, ale ne tvůrcem temnoty. Oproti tomu je v Deutero-izajášově proroctví, možná pod vlivem perského dualismu, respektive jeho polemiky s ním, řečeno: „*Já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo, já Hospodin konám všechny tyto věci.*“ (Iz 45,7.)

¹⁵³ Pavel ČECH. „Chaos, ba přímo tohuvabohu ve Starém zákoně“. In Tomáš VÍTEK, Jiří STARÝ a Dalibor ANTALÍK (eds). *Řád a chaos v archaických kulturách*. Praha: Herrmann, 2010. s. 87.

¹⁵⁴ Gesenius' *Hebrew-Chaldee Lexicon*. [online]. Dostupné z: <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h8414/kjv/wlc/0-1/> (cit. 15.7.2024).

¹⁵⁵ Přeloženo z BHS, překlad opřen o výklad Beneše, viz BENEŠ. *Pradějiny*. s. 21.

druhotně, není dříve než skutečnost.¹⁵⁶

Země je dále popsána výrazem אֵינָה, který můžeme přeložit jako propast, prvotní voda, pravoda, hlubina.¹⁵⁷ Někteří badatelé poukazují na to, že je tento pojem etymologicky spjat s babylónskou bohyní Tiámat, která se vyskytuje ve starověkém babylónském mýtu o stvoření zvaném „*Enúma Eliš*.“

Kromě prvních kapitol Berešit existují i jiné biblické pasáže, jež se vyjadřují ke stvoření, a to například Jób 38, Izajáš 51, Žalm 148 či Žalm 33. Všechna vyprávění o stvoření, ať už jsou jakkoliv dlouhá, mají jakoukoliv formu nebo kontext, je nejlepší vnímat jako dramatickou vizualizaci nekompromisního panství Hospodina, Boha Izraele, nad vším ostatním.¹⁵⁸ Zdůrazňují „*absolutní exterioritu metafyzického cíle, kterou, když ne přímo demonstruje, tak alespoň načrtává slovo transcendentní*.“¹⁵⁹

Hospodinova absolutní svrchovanost se projevuje rovněž jeho „stvořením bez opozice“, kterým se biblický text vymezuje proti ontologii zla bojových mýtů, v nichž je svět výsledkem sváru mezi různými božstvy. Obecně se má za to, že tyto bojové mýty chronologicky předcházejí sepsání prvních kapitol Berešit, což dodává váhu názoru, že Tóra záměrně reviduje, zpochybňuje a demytologizuje konkurenční mytologické texty.¹⁶⁰ Knohl stručně poukazuje na významný rozdíl mezi oběma mýty: „*Na rozdíl od bojového mýtu nezobrazuje kněžské vyprávění o stvoření žádný boj mezi silami dobra a zla. Zlé živly jsou zcela pasivní. Bůh tvoří svět mírumilovně, bez jakéhokoli boje či války*.“¹⁶¹

V kontextu našeho záměru je velmi zajímavá myšlenka, že se v hebrejské tradici odpor proti zlu neděje vojensky, avšak slovně – válka se stává diskurzivní bitvou, komunikační akcí. Blízké je tomu pojetí Kantovo, v němž radikální zlo může být omezeno pouze logem mravního zákona.¹⁶² Podobně je i u Lévinase „pustota a prázdnota země“ korigována stvořením asymetrického řádu, jehož podstatným aspektem je řeč a v němž máme vždy krajní starost o Druhého, která nám nikdy nedovoluje v klidu spočinout.

¹⁵⁶ Claude TRESMONTANT. *Bible a antická tradice*. Praha: Vyšehrad, 1970. s. 49–50.

¹⁵⁷ Gesenius' *Hebrew-Chaldee Lexicon*. [online]. Dostupné z: <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h8415/kjv/wlc/0-1/> (cit. 27.7.2024).

¹⁵⁸ LEVENSON. *Creation*. s. 3.

¹⁵⁹ LÉVINAS. *Totalita*. s. 22.

¹⁶⁰ FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 55.

¹⁶¹ Israél KNOHL. Cit. In FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 55.

¹⁶² FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 56.

Postupme v našem zkoumání dále. Jelikož jsme Lévinasův judaismus charakterizovali zároveň jako talmudický, věnujme se ještě stručně pojetí chaosu v talmudické tradici. Pozoruhodné je, že rabínská moudrost výraz *חֵלְוָה* nechápe jako adjektiva, jež popisují právě stvořenou zemi, ale jako substantiva vyjadřující chaotičnost, nestrukturovanost jako takovou, přibližně ve významu „ne-řád.“ Shodně jako v Písmu, termín *חֵלְוָה* není blíže specifikován, zatímco výraz *תְּהוֹמָה* je zde chápán primárně jako vodní chaos přetrvávající ve stvoření v podzemní hlubině (*תְּהוֹמָה*). Protikladem této neuspořádanosti je v rabínském judaismu řád ztělesněný Tórou, jež předchází samotný svět. Z pohledu rabínské teologie je Tóra vždy Tórou „*le-maase*“ – Tórou k provedení – a její přijetí Izraelem je podmínkou přetrvání již stvořeného světa.¹⁶³ V Talmudu se dočteme: „*Učí, že Svatý, budiž požehnán, stanovil aktem stvoření určitou podmínku a řekl jim: „Pokud Izrael přijme Tóru šestého dne měsíce Sivan, budete existovat, a pokud ji nepřijme, vrátím vás do prvotního stavu chaosu a zmatku.“*“¹⁶⁴

V midraši Tanchuma nalezneme vyprávění o tom, jak se Bůh radil s Tórou v době stvoření. Po vyzdvižení jejích sil a vlastností se dozvídáme, že „s ní“ nebo „s jejími prostředky“ Hospodin „*zapečetil moře Okeanos, aby nevystoupilo a nezatopilo svět (...), a potlačil s ní חֵלְוָה, aby nezaplavil svět (...).*“¹⁶⁵ Podle Fishbaneho se Tóra stává nástrojem, který vede ke zkrocení a omezení antagonistického moře, k pozoruhodnému triumfu logu nad vodní pustinou.¹⁶⁶ Tuto myšlenku vítězství slova nad chaosem můžeme u Lévinase spatřit taktéž, avšak „stvořitelský hlas“ zde má spíše podobu Tváře, v níž jiskří záblesky Nekonečna. Fishbane nad to přichází s dráždivou myšlenkou, že hold lásce na konci Písně písní je vyjádřením názoru, jak reagovat na zlo¹⁶⁷: „*Lásku neuhásí ani velké vody a řeky ji nezaplaví. Kdyby za lásku chtěl někdo dávat všechno jmění svého domu, sklidil by jen pohrdání.*“¹⁶⁸ Předstvořitelský chaos, který jsme ztotožnili s anonymním „*il y a*“, je zde postaven do kontrastu s řečí, Tórou, ale i s láskou.

¹⁶³ Pavel SLÁDEK. „Řád a jeho narušení v rabínském judaismu formativního období“. In Tomáš VÍTEK, Jiří STARÝ a Dalibor ANTALÍK (eds). *Řád a chaos v archaických kulturách*. Praha: Herrmann, 2010. s 101–102.

¹⁶⁴ bSab, 88a.

¹⁶⁵ Tanchuma, Bereshit 1. [online]. Dostupné z:

https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma%2C_Bereshit.1?lang=bi (cit. 30.6.2024).

¹⁶⁶ Michael FISHBANE. *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. New York: Oxford University Press, 2003. s. 129.

¹⁶⁷ Idem, s. 91.

¹⁶⁸ Pís 8, 7.

Již jsme naznačili, že tento předstvořitelský chaos, ohrožující vody, nebyly zkroceny jednou provždy. Hospodin vodstvo oddělil nebeskou klenbou a Noemovi se zavázal, že již nikdy nezpůsobí, aby se opět spojily. Upřesněme si ještě, jaká je charakteristika muže, který v podstatě tvoří šablonu toho, co projde soudem, aby se tak mohlo stát základem řádu „očištěného světa.“

Život přetrval díky Noemovi, jedinému spravedlivému a bezúhonnému člověku svého věku, který byl poznamenán takovým zlem a nepravostí, že Hospodin dokonce litoval, že svět stvořil. Skrze něj je svět znovu stvořen a na něj se znovu vztahuje prapůvodní příkaz „plod'te se a množte se.“ Ovšem pozor, nemysleme si, že by po světě začala chodit nějaká „dokonalá, čistá a navýsost mravně vyspělá generace.“ Když dočteme vyprávění o potopě, s úžasem zjistíme, že výroky o zlém srdci platí i pro následující, přeživší pokolení. Proto je nutné neustále upozorňovat na to, že před katastrofou je nás s to ochránit pouze Hospodin, následování jeho slov, skutků a řádu. A to je důvodem, proč je Lévinasovo svědectví tak moc naléhavé. *„Bůh dává lidskému bytí tvář. Nežijeme nahodile, ale naše početí, narození, místo a čas ve světě (...) jsou apodikticky tvarovány tak, aby mohly přitakat transcendentnímu jakožto transcendentnímu. Lidský život jako takový je celým svým tvarem již přijetím Boha.“*¹⁶⁹ Konkretizujme – vztah mezi Stvořitelem a stvořeným je založen zcela eticky, určován přijetím Stvořitele a jeho laskavého řádu dbajícího na dobro Druhého.

Uzavřeme tento exkurz tím, že se nám stvoření v podstatě vyjevilo jako smlouva – pokud Izrael přijme Tóru, bude existovat dál, jinak jej Hospodin uvede zpět do chaosu, הָיָה בְּרֵיב . Bez smlouvy existuje pouhé šumění existence, nehostinné podmínky nespoutaného bytí. *„Mezi stvořením a chaosem, životem a smrtí, nestojí ani lidská spravedlnost (která je stále nedostatečná), ani Boží vnitřní neměnnost (kterou tento a mnohé další biblické příběhy popírají), ale pouze Boží smluvní věrnost, jeho respektování slavnostního slibu, který dal Noemovi. (...) Kdyby se Bůh ve své svobodě rozhodl svůj smluvní závazek zneuctít, řád by zanikl.“*¹⁷⁰ Břemeno smlouvy¹⁷¹ podle starozákonního textu nese Hospodin, avšak, jak se ukazuje v dalších biblických vyprávěních, nároky jsou kladeny rovněž na člověka, který musí pamatovat na to, že

¹⁶⁹ Srov. VIK. Slovo. s. 42.

¹⁷⁰ LEVENSON. *Creation*. s. 14.

¹⁷¹ Na tomto místě se patří poznamenat, že hebrejsky se smlouva řekne בְרִית (*berít*). Tento pojem má však více rozměrů, z nichž ten nejzajímavější souvisí se slovem „borít“ – louch, hydroxid sodný. Obě slova se odlišují pouze samohláskami. Tzn. Hospodinova smlouva nějak souvisí s očištěním, které provádí výlučně Hospodin, jedině On je hlavním aktérem. Člověk je pouze adresátem smlouvy, jejímž uzavřením je jaksi vnitřně zbaven nečistot. (BENEŠ. *Pradějiny*. s. 224.)

byl otrokem v egyptské zemi, z níž jej Hospodin vyvedl. „*Traumatická zkušenost mého otroctví v Egyptě představuje mé lidství, což je skutečnost, která mě okamžitě spojuje s dělníky, ubožáky a pronásledovanými národy světa. Moje jedinečnost spočívá v odpovědnosti, kterou projevují za Druhé.*“¹⁷²

Sociální chování je zde pod optikou přímé zkušenosti tyranie, bídy, smrti a ponížení. Proto je nutné bezpodmínečně dbát na to, abychom před nimi uchránili Druhého – našeho pána, chud'ase, vdovu a sirotka. Tyto nároky Lévinas radikalizuje až do obsesivních rovin, které jsou na člověka nekompromisně kladeny. Smluvní věrnost Hospodinu se zde dosvědčuje skrze věrnost Druhému, díky čemuž se udržuje dobrota světa a odvrací se trvalá hrozba zla, chaosu, „*il y a.*“

¹⁷² LÉVINAS. *Difficult*. s. 26.

3. Stvořitel jako Nekonečno: יהוה אֱלֹהִים

„Člověk je člověka syt a počíná tvořit bohy. –
Jen kdybych věděl, jak mu mám udělat nohy! Budeš velký a volný.
Popřeš boha. (...) Zmocníš se vlády nad sebou hrdě a bez váhání.“

- K. a J. Čapkovi, *Adam Stvořitel*

Na počátku Bůh stvořil nebe a zemi. Na počátku stojí Hospodin, bytí *par excellence*, zakládající pozitivní mnohost skrze plodnost. Tento absolutně transcendentní Bůh – Bůh svatý – dává vzniknout bytosti, jež má v sobě touhu po nadpřirozeném, touhu pozvednout se ke svému Tvůrci a podílet se na jeho životě. Vkládá do něj ideu Nekonečna. Člověk je doslova stvořen k obrazu Božímu. Je určen pro sedmý den, přichází již k prostřenému stolu, kde může hodovat společně se svým Stvořitelem. Boží majestát se vtiskává do člověka, který je nadán vymezovat svou existencí teritorium, jež patří Hospodinu. Člověk a Bůh jsou úzce spojeni, a ačkoliv člověk tisíckrát selhává, Boží láska jeho poklesky vždy překonává.

V Lévinasově myšlení však vztah mezi lidským Já a Bohem není na první pohled touhou po Bohu, ale jde jakoby oklikou přes Druhého, je povinností vůči Druhému. Touha po Bohu se zde proměňuje na radikální závazek směrem k bližnímu, což, jak uvidíme, představuje dle Lévinase jeden ze základních fundamentů judaismu. Způsob, jakým se nám bližní ukazuje, je jeho Tvář. Původní setkání s Druhým, které se vyznačuje respektem k jeho jinakosti, proto Lévinas nazývá setkáním tváří v tvář. Nekonečno se manifestuje právě v lidské tváři, volá nás, definuje náboženský vztah jako čistě etický. Bůh milosrdenství chce po člověku takřka nemožné – přikazuje: „*Bud'te svatí, neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý.*“¹⁷³

V této kapitole se pokusíme zaměřit na to, jak se Bůh jakožto Stvořitel konkretizuje v myšlení Emmanuela Lévinase. Nejprve si povězte, že Lévinas slovo Bůh užívá poskromnu, respektive jeho vztah k němu prochází určitým vývojem. Vymezuje se proti onto-teologii a jejímu jazyku, který zrazuje transcendenci tím, že ji tematizuje, a z Boha tak činí „absolutně dokonalou bytost.“ To je jedním z důvodů, proč jeho terminologie v tomto směru není zcela jednotná. Tatranský stručně shrnuje

¹⁷³ Lv 19,2n.

Lévinasův vývoj tím, že v knize „Totalita a Nekonečno“ hovoří o Bohu¹⁷⁴ spíše jako o Nekonečnu, zatímco v pozdějších dobách se v jeho spisech výraz Bůh objevuje častěji.¹⁷⁵ V této práci se, jak svědčí název kapitoly, budeme držet termínu Nekonečno, jelikož se domníváme, že právě ve výše zmíněné publikaci můžeme nalézt přínosné myšlenky, které ukazují, jak je Lévinasovo myšlení skrytě utvářeno příběhem o stvoření, ačkoliv je zde ve své terminologii zcela „řecké“, „filozoficky korektní.“¹⁷⁶

Lévinasovu práci zároveň musíme chápat v kontextu jeho doby – situaci po Osvětimi a Nietzscheho konstatování, že „Bůh je mrtev“ - v době krize teologie. V této souvislosti považujeme za přinejmenším zajímavé zmínit, že svatost Boha, jeho oddělenost, nabývá v Lévinasově žité dějinné zkušenosti kontur absence Boha v přítomném světě. Jedná se sice o motiv, který se v jeho díle často nevyskytuje v explicitní podobě, avšak podle Tatranského je „*důležitým hermeneutickým klíčem k pochopení Lévinasova pojetí transcendence a etiky.*“¹⁷⁷ Mimořádně silně Lévinas proklamuje absenci Boha v článku „*Enigme et phénomène.*“

Uvažme, není absolutní nonsens připisovat plnost bytí Bohu, který se nikterak neprojevuje v mravním jednání světa podléhajícimu strašnému násilí? Mír, se spíše než žitím podle stvořeného řádu, udržuje jakousi karikaturní obětí politickým zájmům, obětí veskrze krvavou, a přítomnost Boha tak zůstává pouze vzdálenou vzpomínkou nebo úpěnlivým očekáváním. „*Cokoli, co by mohlo svědčit o jeho svatosti, tj. o jeho transcendenci, by ve světle zkušenosti okamžitě popřelo jeho vlastní svědectví, a to již svou přítomností a srozumitelností, tj. svou vazbou na významy, které tvoří svět. Zdat se, jevit se, znamená bezprostředně se připodobnit pojmům již známého řádu, zavázat se jim, asimilovat se s nimi.*“¹⁷⁸ I s tím je třeba počítat, Absolutno se občas zahaluje tmou. Anebo jinak, existují okamžiky, kdy Jej nejsme schopni zahlédnout,

¹⁷⁴ Tatranský rovněž poznamenává, že Lévinas odlišuje „boha“ jako předmět tradiční „pozitivní“ teologie, a „Boha“ jakožto synonymum transcendence. (TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 44.)

¹⁷⁵ TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 43. Jinými výrazy, kterými Lévinas označuje „tuto absolutně transcendentní skutečnost“, která se manifestuje skrze Tvář, jsou: Jiné, naprosto Jiné, exteriorita, absolutno, transcendence atd.

¹⁷⁶ A zároveň budeme vysvětlení daného tématu doplňovat citacemi z jiných knih, které dokreslují, prohlubují, Lévinasovy myšlenky v knize „Totalita a Nekonečno.“

¹⁷⁷ Idem, s. 45.

¹⁷⁸ Emmanuel LÉVINAS. „Énigme et phénomène“. *Esprit*. (339/1965): s. 1129. [online] Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/24257557>. (cit. 1.5. 2024).

natožpak v tváři Druhého, v jeho výrazu zkřiveném bolestí.¹⁷⁹

Ozřejměme, že nám nyní nejde o to, abychom sledovali, jaké filozofické koncepty Lévinase v jeho pojetí Nekonečna ovlivnily. Myslíme si, že takovýchto počinů je již dostatečně. Proto jen stručně zmiňme, že je jeho pojetí v podstatě určitou aktualizací Descartovy myšlenky nacházející se v „Meditaci o první filozofii“, zejména meditace třetí, která hovoří o přítomnosti nekonečného v konečném, k čemuž se později ještě vrátíme. Lévinas přehodnocuje dosavadní filozofickou tradici jdoucí od Parmenida přes Plotína, Spinozu až po Hegela, Husserla a Heideggera. Pro nás je důležité to, co jsme již avizovali v předchozí kapitole, tedy to, že *„etika není důsledkem vidění Boha, je právě tímto viděním.“*¹⁸⁰ Náboženský vztah je etický vztah – stvoření stojí a padá na tomto vztahu, který zabraňuje chaotickému prastavu, aby získal nadvládu – a nyní už můžeme říci – aby se člověk opět propadl do anonymní existence, kde nezná Druhého.

*„Řád touhy – vztahu mezi cizinci, kteří si navzájem nechybí – touhy v její pozitivnosti – je stvrzen v myšlence stvoření ex nihilo. Rovina potřebné bytosti, lačné svého doplnění, se ztrácí a započíná se možnost sabbatové existence, v níž existence suspenduje nezbytnost existence. Neboť jsoucno je jsoucnem, jen pokud je svobodné, tj. vně systému, který předpokládá závislost. Všechna omezení svobody jsou omezení bytí. Právě proto by mnohost byla ontologickým úpadkem bytostí, navzájem se omezujících svým sousedstvím. Od Parmenida a Plotína nemyslíme jinak. Neboť mnohost se nám jeví jako sjednocení v totalitě, jejíž rozmanitost nemůže být zdánlivá a jinak nevysvětlitelná.“*¹⁸¹

¹⁷⁹ Biblické texty však dosvědčují, že právě s trpícím je Bůh bytostně přítomen. Nejvýrazněji se toto svědectví objevuje v knize Jób, zvláště v jejím hebrejském originálu, kde se dočteme, že Bůh „nesl Jóbův obličej“ (Jb 42,8.). V situaci nejhoršího utrpení svatý Bůh nebyl na nebesích, odkud by jeho bolest nezúčastněně pozoroval. Byl stále od počátku v Jóbovi, byl uvnitř, ačkoliv nebyl nikde vidět. Hospodin byl pod Jóbovým obličejem, který na sobě nesl. (Jiří BENEŠ. *Nevystižitelný Bůh?*. Praha: Vyšehrad, 2010. s. 106.) *„Je to Bůh, kdo v lidském utrpení trpí nejvíce. (...) Boží kenoze!“* (Emmanuel LÉVINAS. *Alterity and Transcendence*. London: The Athlone Press, 1999. s. 182.) Jak nádherně se zde koloruje vnitřní souvislost hebrejského s řeckým. Kde jinde bychom mohli spatřit hlubokou souvislost mezi Bohem a tváří? Nekonečno se zde zrcadlí ve zcela specifických rysech Jóbovy tváře a zároveň nadbývá nad jejím obsahem. Přichází z říše transcendence a dává nám možnost, abychom Jej zahlédli ve tváři našeho přítele, který volá o pomoc. Nekonečno nás tak oslovuje v bezradnosti Jóbova výrazu a nabízí nám, abychom pozitivně odpověděli na řád stvořeného světa.

¹⁸⁰ LÉVINAS. *Difficult*. s. 17.

¹⁸¹ LÉVINAS. *Totalita*. s. 89.

3. 1 Charakteristika Nekonečna

„Náboženství je Touha.“

– E. Lévinas, *Totalita a Nekonečno*

Naznačili jsme, že idea Nekonečna, jejíž ideatum přesahuje její ideu, je do nás vložena, Nekonečno je v nás přítomné.¹⁸² Lévinasovu snahu v knize „Totalita a Nekonečno“ můžeme proto charakterizovat jako popis způsobu, jakým se Nekonečno děje jakožto svá idea vložená do Já. Ve vztahu subjektu k Nekonečnu, které se vzpírá každé tematizaci, dochází k „afekaci konečného nekonečnem“, jež je právě aspirací ideje Nekonečna, kterou subjekt přijímá v naprosté pasivitě.¹⁸³ Tato afekace Nekonečnem je tím, co Lévinas v knize „Jinak než být“ nazývá vdechnutím.¹⁸⁴ Bylo by čirou pošetilostí, kdybychom v tomto popisu nezaslechli promlouvat známou biblickou pasáž o „vdechnutí dechu života“ - וַיִּשְׁתְּחַלְּפוּ אֶת הַנְּשָׁמָה.¹⁸⁵

Biblické verše nám říkají, že podstatnou složkou člověka je něco, co jej přesahuje, totiž vztah k Bohu. Jeho jsoucnost ve vztahu je to, čím překračuje hlínu a prach. Bible tento vztah vyjadřuje velmi zvláštním způsobem tím, že hovoří o dchnutí života.¹⁸⁶ Bůh vydechl to, co člověk vdechl, a tak se zdá, že mezi člověkem a Bohem vzniká neviditelné pouto založené na pulzování dechu. Obrazně řečeno: nádech a výdech mohou být symbolem přijímání a odevzdávání, etickým principem, na němž je založen náš život.¹⁸⁷ Písmo nás učí, že člověk je konstituován na základě Božího sebesdílení, jeho život vyvěrá z darovaného, proto by neměl uzavírat své srdce před bližním a výlučně si přivlastňovat veškeré výtěžky své práce. Měl by myslet na sirotky a vdovy, nezištně s nimi sdílet svou hojnost, aby je ochránil před vyhladověním na kost – před smrtí.¹⁸⁸ Obava o smrt bližního je základní etickou praxí situací.

Možná není nikterak neoprávněné spatřit v tomto biblickém popisu, konaném po způsobu *par chaleur*, implicitní zdroj Lévinasova filozofického vyjádření, jelikož

¹⁸² Idem, s. 34.

¹⁸³ TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 43.

¹⁸⁴ Srov. LÉVINAS. *Otherwise*. s. 180.

¹⁸⁵ Gn 2, 7.

¹⁸⁶ Jan HELLER. *Hlubinné vrty: rozbory biblických statí a pojmů*. Praha: Kalich, 2008. s. 251.

¹⁸⁷ BENEŠ. *Pradějiny*. s. 61-62.

¹⁸⁸ Srov. „Dopomozte nuznému a sirotkovi k právu, poníženému a chudému zjednejte spravedlnost, pomozte vyváznout nuznému ubožáku, svévolným ho vytrhněte z rukou!“ (Ž 82, 2-3.).

způsob, jak se děje idea Nekonečna vložená do Já, je čistě pozitivní – boží veškerý tautologický egoismus, děje se jako stvoření.

Toto Nekonečno v konečném, větší v menším, se zároveň prosazuje jako Touha, kterou vytoužené neuhasíná, nýbrž probouzí. Charakterem této Touhy je čistá dobrota – Nekonečno, jež zakládá řád stvořeného světa, je dokonale nezištné. To znamená, že se děje jako přítomnost před Tváří, konkretizuje se jako mé zaměření k Druhému, v němž je uloženo každé chtivosti proměnit se ve štědrost. Vztah mezi Stvořitelem a stvořeným je vztahem bytostného dialogu, který se odehrává mezi mnou a Druhým, neboť Nekonečno se zjevuje v jeho tváři, jež se ze své podstaty vzpěčuje veškeré ontologii.¹⁸⁹ Tvář není odhalením neosobního neutra, nýbrž výrazem, který přijímáme v rozmluvě, jež nás vyučuje, avšak zároveň není žádnou maieutikou.¹⁹⁰ Idea Nekonečna totiž implikuje duši, která je schopna přijmout více, než je v ní obsaženo. Proto Lévinas usiluje o to, aby podal duchovní rozměr v souladu s karteziánským řádem, který předchází řádu sokratovskému.¹⁹¹

Postupme dále. Idea Nekonečna nevychází z Já, z myslitele, ani z nějaké potřeby, avšak tryská přímo z myšleného. Tato inverze označuje zcela jedinečné poznání, které zní, že se idea Nekonečna v silném slova smyslu zjevuje. Přirozené náboženství neexistuje.¹⁹² Na tuto myšlenku zjevujícího Nekonečna přivedl Lévinas sám význam Tváře. „*Tvář znamená Nekonečno. Nekonečno se nikdy nejeví jako téma, projevuje se právě jen tímto etickým významem, to jest faktem, že čím jsem poctivější, tím jsem odpovědnější; s Druhým nejsme nikdy vyrovnáni. Etický požadavek je neukojitelný, a proto je v něm cosi nekonečného. Je to požadavek svatosti. Nikdo nemůže v žádném okamžiku říci: vykonal jsem všechnu svou povinnost. Leda pokrytec. Jednou stanovené zůstává v tom smyslu vždycky dál otevřené; a tím se projevuje Nekonečno.*“¹⁹³

Vidíme, že se Nekonečno opět představuje svým etickým významem, podobně jako se výše projevilo jakožto Stvořitel, jenž daruje světu řád, který jsme postavili do souvislosti s řečí, Tórou a láskou. Nekonečno se ovšem nedává ve smyslu odhalení.

¹⁸⁹ Etický vztah se tedy odehrává ve zcela specifických souřadnicích – jako řeč. Lze to vyjádřit i naopak, pravá řeč zakládá vztah, který je neredukovatelný na vztah subjektu a objektu – jedná se o zjevení Jiného. V takto pojaté rozmluvě nás Druhý, jehož neredukujeme na to, co má s námi společného, může poučit. Svět řeči nám tedy odemyká dveře našeho egoismu a dává nám možnost zrušit naše nezcizitelné vlastnictví. (LÉVINAS. *Totalita*. s. 59.) Podobně jako v příběhu o stvoření je řečová situace nástrojem, jímž „krotíme“ anonymní bytí a proměňujeme jej v bytí pro Druhého.

¹⁹⁰ LÉVINAS. *Totalita*. s. 37-38.

¹⁹¹ Idem, s. 159.

¹⁹² Idem, s. 47.

¹⁹³ LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. s. 186.

Vstupuje do rozmluvy, kdykoliv Druhému na otázku: „Kde jsi?“ odpovíme nikoliv „ukrytím uprostřed stromoví v zahradě“¹⁹⁴, ale jednoznačným zvoláním: „zde jsem!“ „Sláva je oslavována tím, že subjekt vychází z temných zákoutí, která podobně jako rajské houštiny, v nichž se Adam ukryl, když uslyšel hlas věčného Boha procházejícího zahradou, nabízela úkryt před etickým předvoláním, v němž se otrásá postavení ega na počátku (...).“¹⁹⁵ Avšak tímto „zde jsem“ nevchází do dialogu tím, že se ukazuje, ale dlí v něm jako skryté, netematizovatelné, alespoň prvotně. Z tohoto důvodu Lévinas zavádí neologismus „illéité“, nejlépe přeložitelný jako „onost.“ Zájmeno „il“ vyjadřuje Boží nevyjádřitelnou nezvratnost, která uniká každému zjevení i zastření – Bůh je absolutně netematizovatelný. Právě tento způsob Božího zjevování bez ukazování Lévinas nazývá „enigmou“ přicházející z „illeité“, kterou staví do kontrastu s indiskrétním zjevováním fenoménu.¹⁹⁶ „Židovská mystika má jeden zajímavý rys. V jistých velice starých modlitbách zachycených starověkými autory věřící nejprve Boha oslovuje ‚ty‘, ale končí tím, že říká ‚ono‘, jako kdyby se ‚ty‘ v průběhu přibližování se k němu transcendovalo v ‚ono‘. Právě tohle mám na mysli, když ve svých úvahách hovořím o ‚onství‘ Nekonečna.“¹⁹⁷ Nekonečno se tedy vzpírá jakékoli definici, je absolutně svaté, transcendentní, unikající jakémukoli uchopení. Avšak jeho transcendence „vchází do způsobu existence vnější bytosti“¹⁹⁸, čímž se vytváří její oddělení a formuje se dimenze psychiky – interiority, jíž Já vzdoruje totalizaci.

Shrňme, že se Nekonečno projevuje svědectvím „zde jsem“, dokladem ve tváři Druhého. Je oslavováno ve stvořeném, které svůj život žije v souladu s jeho řádem. Jakmile jsme přiznali odpovědnost za Druhého, která na nás padá, dali jsme najevo, co pro nás vyjádřila Tvář. Etické svědectví tak předchází teologii, jelikož biblické „zde jsem“ již samo svědčí o Bohu, aniž bychom Boží jméno museli vyslovovat a vystavovat se tak riziku zničení jeho transcendence. V takovémto potvrzení však zaznívá ještě jiná skutečnost, a to fakt, že Nekonečno nám přikazuje, jelikož na nás klade tíhu obtížného úkolu dbát o svého bližního, požadavek, který předchází zákon. A jak si později vysvětlíme, Nekonečno nám nařizuje ještě další věc: „Plod'te a množte se a naplňte zemi“¹⁹⁹, neboli překročte lineární tok času, dejte povstat potomku, něčemu

¹⁹⁴ Gn 3,8-9.

¹⁹⁵ LÉVINAS. *Otherwise*. s. 144.

¹⁹⁶ TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 37-38.

¹⁹⁷ LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. s. 185.

¹⁹⁸ LÉVINAS. *Totalita*. s. 21.

¹⁹⁹ Gn 1,28a.

radikálně novému, a pokračujte tak v zakládání „počátku.“

Nebojme se zajít ještě dále a nechejme promluvit následující příkaz. Po imperativu k plození zaznívá výzva, aby si lidé „*podmanili zemi a panovali nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.*“²⁰⁰ Text na první pohled evokuje představu, že úlohou člověka je autoritativně ovládat ostatní tvorstvo, které do jisté míry může podléhat libovůli svého svrchovaného vladaře. Tato představa se boří ve chvíli, kdy jsme konfrontováni s hebrejským pojmem – *רָדָה*, který může graficky souviset nejen se slovesem panovat, ale i sestupovat. Panování by tak bylo přímým následkem sestupování. Beneš proto text překládá jako „panují v“- ze spodu, nikoliv z vrchu. Určením člověka je tedy panovat službou, sestupováním na úroveň stvořených bytostí, sebepokořováním a sebezmařením.²⁰¹ Podstatou člověka je vzdát se tužby vládnout, rozbít svůj egoismus a nahradit jej službou.

Máme za to, že zde nelze popřít niternou souvislost biblického povolání k lidství s vyvolením Lévinasovým. Lévinas zvědomuje současnému člověku jeho pověření a apeluje na něj, aby byl vpravdě člověkem, vyslyšel epifanii božského v tváři Druhého. „*Druhý jakožto Druhý stojí v dimenzi výše a ponížení – slavného ponížení, má tvář chud'ase, cizince, vdovy a sirotka a současně pána, který je povolán, aby mi udělil mou svobodu a ospravedlnil ji.*“²⁰² „*Moje arbitrární svoboda čte hanbu v očích, které se na mne dívají.*“²⁰³

Je třeba dodat ještě něco. Dle Lévinase tvoří ideu Nekonečna čtyři následující kategorie – separace, interiorita, pravda a řeč.²⁰⁴ Separací a interioritou se budeme zabývat v jiné podkapitole. Věnujme se proto nyní zbývajícím dvěma. Nastínili jsme, že manifestace Tváře zakládá rozmluvu, jejíž smysl je výlučně etický, její základní strukturou je „bytí pro Druhého.“ Nekonečno se odehrává pouze v pravdivé, poctivé a upřímné řeči, která je vždy spjata se starostí o bližního, s nímž nejsme v žádném recipročním vztahu.²⁰⁵ Pravda je tak modalitou vztahu mezi „Stejným a Jiným“, ovšem

²⁰⁰ Gn 1, 28b.

²⁰¹ BENEŠ. *Pradějiny*. s. 51–52.

²⁰² LÉVINAS. *Totalita*. s. 224.

²⁰³ *Idem*, s. 225.

²⁰⁴ Dle Tresmontanta je podle starozákonního vyprávění základem veškeré skutečnosti slovo – svět povstává jako odpověď. Jenomže slovo se vždy říká někomu, stvoření tedy již implikuje nějaké ucho, které mu bude naslouchat. Předpokládá dialog, někoho, kdo slovu porozumí a rozezná jeho smysl. Zároveň však předpokládá i ústa a jejich responzivní odpověď směrem k Druhému. (Srov. TRESMONTANT. *Bible a antická tradice*. s. 52.)

²⁰⁵ Balabán uvádí, že i v hebrejském myšlení je pravda spojena s řečí. S pravdou se setkáváme tak, že nás osloví, a to většinou skrze výzvu. V Písmu je pravda bytostně spojena s Hospodinem, jehož oslovení

nekonkretizuje se jako objektivní poznání, které se vztahuje na poznávání historického, jež je již hotovo a nějak překročeno – historické je vždy „absentní ve své přítomnosti.“²⁰⁶ Pravda, o které zde hovoříme my, je spíše zjevením Tváře, která přesahuje formu. Tvář je živou přítomností, mluví, její manifestací je rozmluva.²⁰⁷

Avšak ne každá řeč je vztahem k exterioritě – k Druhému jako radikálně Jinému. Pravá rozmluva mezi námi a Stvořitelem by ovšem taková být měla – mělo by se jednat o řeč, která nekorumpuje svobodu Druhého. „*Stvoření protiřečí svobodě tvora pouze tehdy, pokud se stvoření zaměřuje s kauzalitou. Stvoření jako vztah transcendence – jako vztah sjednocení a plodnosti – naopak podmiňuje toto postavení jedinečné bytosti a její ipseitu jakožto bytosti vyvolené.*“²⁰⁸ V takto pojatém dialogu náš partner vystupuje vždy s nezahalenou tváří a vydává se nám v naprosté upřímnosti – nahotě.²⁰⁹

Pravda se tedy může dít jen v této upřímné rozmluvě – neboli spravedlnosti²¹⁰, která záleží v tom, že Druhého uznáváme jako svého Pána.²¹¹ Necháváme jej nad sebou vládnout, dovolujeme mu rozkazovat a uposlechnutím jeho imperativu kladně odpovídáme na výzvu řádu stvořeného světa. Stvořené bytosti, muž a žena, jsou vůči sobě radikálně cizí, dva odlišné světy hledící si do očí. Cizota Druhého je zkušenost absolutní jinakosti, traumatismus údivu. A právě tato cizí bytost, jež vzdoruje jakýmkoliv typologiím, rodu a klasifikaci, před nás předstupuje jako dokonale nahá.²¹² Náš Pán je zahanben a volá k nám: „Nezabiješ.“

Tak pomalu vyvstává, že stejně jako v biblickém pojetí, není pravda definovatelná souladem s objektivní realitou. V hebrejském myšlení pravda souvisí spíše s věrností. Pravdivý je ten, kdo je důvěryhodný, o něhož se můžeme opřít, na něhož se můžeme spolehnout.²¹³ Pravdivý je ten, v němž převládl etický řád a žije

nás odhaluje jako privátní bytosti izolované od okolního stvoření – orientuje nás k budoucnosti. Takto osloveni se poté můžeme stát kvasem v těstě svého okolí (Srov. Mt 13,33; Milan BALABÁN. *Hebrejské člověkosloví*. Praha: Herrmann & synové, 1996. s. 103-104.).

²⁰⁶ LÉVINAS. *Totalita*. s. 49–50.

²⁰⁷ Idem, s. 51.

²⁰⁸ Idem, s. 248.

²⁰⁹ Idem, s. 51-52.

²¹⁰ Být spravedlivý, konat spravedlnost, však podle Tanachu neznamena slepě vykonávat nařízení, ale jednat eticky, tedy chránit slabé, vdovy a sirotky, hosty i cizince. Jednoduše chránit ty, kteří nemají právo se sami aktivně účastnit nalézání práva. (Pavel ČECH. „Zákon ve Starém zákonu“. In Dalibor ANTALÍK, Jiří STARÝ a Tomáš VÍTEK (eds.). *Zákon a právo v archaických kulturách: svět archaických kultur*. Praha: Herrmann, 2010. s. 165.)

²¹¹ LÉVINAS. *Totalita*. s. 57.

²¹² Idem, s. 59.

²¹³ BENEŠ. *Nevystižitelný Bůh?* s. 121.

v souladu s Pravdou, Dobrotou, která mu diktuje podřídít svobodu Druhému. Mravnost se tedy nezakládá na rozumné a svobodné vůli, avšak na možnosti přijmout toto paradoxně definované pojetí svobody. „*Bůh, který člověka povolává jménem (,Kde jsi byl Adame?) mu také přikazuje lásku. To znamená, že láska u Lévinase, ani v celé hebrejské tradici, není spontánní cit, který se může kdykoliv zrodit. Nemá nic společného s romantickou koncepcí lásky; naopak je to odpověď na přikázání. Lévinas definuje zákon jako výzvu k lásce. Tuto nesnadnou svobodu popisuje Lévinas jako vyvolení. Je to jistota, že člověk je povolán, aby odpovídal za Druhého. Takový je smysl lásky u Lévinase.*“²¹⁴

3.1.1 Biblický exkurz: עֲרוּמִים

בְּהִיטְוֵי שְׂנֵי־הֶם עֲרוּמִים הָאֲדָמָה וְאֵשֶׁתוֹ וְלֹא יִתְבַּשְׁשׂוּ²¹⁵

Prozatím jsme pouze lehce naznačili, že jednou z kategorií ideje Nekonečna je pravda, jež se odehrává pouze mezi dvěma cizinci, kteří proti sobě stojí tváří v tvář a vzájemně se jeden druhému vystavují ve své nahotě, odhalenosti. Lévinas v knize „Totalita a Nekonečno“ identifikuje tři „typy nahoty.“ Prvním z nich je nahota věcí, jež jsou nahé pouze metaforicky, tedy pakliže jsou bez ozdob, a jejich nahota je ono „více bytí nad jejich účelností.“ Zcela odlišné je však dílo řeči, kde se nahota jeví jako veskrze pozitivní. Znamená setkání s takovou bytostí, která má smysl ze sebe samé, nikoliv na základě poukazu k nějakému systému – nahá je bytost nezahalená do formy. Nahota tváře pokračuje do třetího příkladu nahoty, nahoty těla, kterému je zima a stydí se za svou obnaženost. Naše existence ve světě, existence tělesné bytosti, je bídou. Nahé tělo se k nám obrací s výrazem vyjadřujícím prosbu.²¹⁶

Abychom hlouběji pochopili fenomén nahoty a uvedli jej do souvislosti s nahotou biblickou, musíme se obrátit k Lévinasově knize „O Úniku“, kde nahota vystupuje ruku v ruce se studem, který však není reakcí na nezakrytost ohanbí, neboť být nahý dle Lévinase není otázkou nošení šatů. Jedná se totiž o nahotu našeho bytí v celé jeho plnosti a pevnosti. To, co se objevuje ve studu, je tedy právě fakt přikování k sobě samému, radikální nemožnost útěku, skrytí před sebou samým.²¹⁷

²¹⁴ CHALIER. *O filosofii*. s. 20.

²¹⁵ Gn 2,25. „*A jsou oba arumím (nazí), člověk a žena jeho, a nestydí se.*“ Přeloženo z BHS, překlad opřen o výklad Beneše, viz BENEŠ. *Pradějiny*. s. 87.

²¹⁶ LÉVINAS. *Totalita*. s. 60.

²¹⁷ LÉVINAS. *On Escape*. s. 65.

Význam nahoty v intencích odhalenosti našeho bytí naznačuje i biblické novozákonní svědectví, v němž se nahota objevuje taktéž v kontextu bezbrannosti, a to ve smyslu nezahalenosti, zjevnosti a odkrytosti – před Bohem nelze nic zakrýt.²¹⁸ „Není tvora, který by se před ním mohl skrýt. Nahé a odhalené je všechno před očima toho, jemuž se budeme ze všeho odpovídat.“²¹⁹ Hebrejský pojem ovšem skrývá ještě tajuplnější konotace. V prvním, výše citovaném verši, se slovíčko עָרוּמִים týká nahoty prvních lidí. V druhém případě označuje úplně jinou skutečnost, vztahuje se k hadovi, který je „nejzchytralejší ze vši polní zvěře“ - עָרוּם.²²⁰ Máme tak před sebou jeden výraz označující dvě skutečnosti – nahotu ve smyslu odhalenosti bytí a chytrost „se záporným znaménkem jako zchytralost a prohnanost.“²²¹

Had²²² je zároveň představen jako ten, kdo „patří k životu pole“, což v hebrejském vnímání symbolizuje zápornou alternativu k řádu stvoření. Obdělávání půdy je spojeno s egoistickou a zabydlenou existencí, která neproblematizuje svou zahleděnost do sebe, samotu, a podílí se na tom, co Lévinas nazývá „ekonomií totality.“²²³ Kain, který zabil svého bratra, byl spojen s polem, jeho povolání bylo zemědělec, doslova služebník země- עֲבָד אֶדְמָה.²²⁴ Propadl se do řádu, v němž je možné zabít svého bratra i přes to, že výraz jeho tváře na něj křičel první slovo: „Nezabiješ!“²²⁵ Na Kainovi si tak můžeme ukázat, co se s námi stane, když budeme ignorovat nahotu a bezbrannost Tváře – uzavřeme se do hradeb našeho egoismu a zůstaneme žít na poli, v prostoru neznajícím skutečnou přítomnost Druhého.

Jak jsme již naznačili, v Písmu se zároveň dočteme, že po pozření zakázaného plodu reagují lidé na svou obnaženost studem. Podle Novotného je v Gn 2,25 a 3,7 stud také výrazem toho, že byl porušen soulad s Bohem, takže můžeme říci, že dle

²¹⁸ Adolf NOVOTNÝ. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956. s. 462.

²¹⁹ Žd 4, 13. Jak uvidíme později, biblický verš o nahotě, odhalenosti před Boží tváří, krásně koreluje s Lévinasovými slovy: „Všechno je odhaleno, všechno ve mně stojí před tváří a musí odpovídat. Nemohu se ani hříchem oddělit od tohoto Boha, který se na mě dívá a dotýká se mě.“ (LÉVINAS. *Nine*. s. 167.) Může se nám tak opět odkrývat, že je Lévinasovo myšlení napájeno biblickým vnímáním.

²²⁰ Gn 3,1a.

²²¹ VIK. *Slovo*. s. 63.

²²² Nenechme stranou ani dialog mezi hadem a ženou (Gn 3, 1-7.). Už víme, jak má vypadat pravdivá a upřímná řeč. Zkusme si její opak ilustrovat na hadovi, který zcela úmyslně zkresluje své výroky, respektive popírá výroky Hospodinovy. Snaží se obelhat svou partnerku v dialogu a zároveň neguje kvalitu Hospodinova stvořitelského úsilí, snaží se falešně interpretovat Stvořitelovo slovo.

(BENEŠ. *Pradějiny*. s. 90-91.) Před ženu nepředstupuje jako Tvář, ale jako maska, která skrývá skutečnou povahu jeho záměrů. Není v rozhovoru obnažen, ale zahalen lhaním, nedává sebe. Epifanie Tváře je totiž sama již nějak čestným slovem, nachází se nad dichotomií pravda – lež, v níž se pohybují všechny hodnoty. (LÉVINAS. *Totalita*. s. 177.)

²²³ VIK. *Slovo*. s. 63.

²²⁴ Gn 4, 2b.

²²⁵ LÉVINAS. *Totalita*. s. 173.

biblického názoru souvisí stud převážně s „hříchem“ a vinou.²²⁶ „Potřebujeme ideu Nekonečna, ideu dokonalého, jak by řekl Descartes, abychom poznali svou vlastní nedokonalost. (...) Tento způsob měření se dokonalostí nekonečna tedy není nějaká teoretická úvaha. Uskutečňuje se jako stud, v němž svoboda objevuje sebe ve svých výkonech jako vražednou. Uskutečňuje se ve studu, v němž se svoboda, jež se odhaluje ve vědomí studu, současně ukrývá.“²²⁷

Mějme na paměti, že se jedná pouze o možné interpretace tohoto pojmu, nikoliv jediné, ba co více, jediné správné. Překlad slova עָרוּמִים je totiž nejednoznačný, proto jej Beneš ve svém výkladu dokonce ponechává v jeho hebrejském znění. Je jasné, že slovo primárně neoznačuje nic zlého, jelikož muž a žena se nejprve nestydí.²²⁸ Jakmile však po otevření očí své עָרוּמִים poznávají, mění se jejich vnímání sebe sama, jakož i vnímání Boha. Následuje příběh o pádu, vnitřním rozpadu člověka, jeho integrity, sebeobrazu.²²⁹ Lidé své עָרוּמִים vnímají jako problém, ačkoliv se s nimi reálně nic neděje, a pokouší se před Bohem skrýt. Ten jim nakonec činí suknicí, jako by je nechtěl nechat žít s pocitem, že mají nedostatky.²³⁰

²²⁶ NOVOTNÝ. *Biblický slovník*. s. 462. Srov. s Ezd 9,6 – „Volal jsem: „Můj Bože, stydím se a hanbím pozdvihnout k tobě svou tvář, Bože můj. Naše nepravosti se nám rozmohly až nad hlavu, naše provinění vzrostlo až k nebi.“

²²⁷ LÉVINAS. *Totalita*. s. 86.

²²⁸ BENEŠ. *Pradějiny*. s. 87.

²²⁹ Idem, s. 95-96.

²³⁰ Idem, s. 110.

3.1.2 Biblický exkurz: קדוּשׁ

„Ve svaté arše, z níž Mojžíš slyší Boží hlas, jsou pouze desky Zákona. Poznání Boha, které můžeme mít, a které je podle Maimonida vyjádřeno formou negativních atributů, dostává pozitivní význam z morálního ‚Bůh je milosrdný‘, což znamená: ‚Bud’ milosrdný jako on.‘“

- E. Lévinas, *Obtížná svoboda*

Z naší snahy zároveň vyplynul Lévinasův důraz na naprostou transcendenci, svatost Nekonečna, Boha. Opakem svatosti, hebrejsky קדוּשׁ, je slovo profánní, הַל. Etymologie slova není zcela jasná. Někdy se spojuje s akkadským *qadašu* – zářit, z čehož by mohl vyplývat překlad svatý.²³¹ Zdá se, že קדוּשׁ původně znamenalo naprostou odlišnost, oddělenost od všeho ostatního, obecného, všem přístupného, všedního.²³²

Svaté mohou být v Tanachu objekty (svatyně, chrámy, ale i náčiní v nich přítomné), úkony (válka, zdrženlivost) a lidé, u nichž je nutné upozornit na rozdíl mezi נָזִיר, dočasně zasvěcený, a קדוּשׁ, oddaný trvale. Nazorejství po určité chvíli končí.²³³ Nás však nejvíce zajímá čtvrtá oblast svatosti, a to svatost Hospodinova, jež může být někdy přímou náhradou Božího jména.²³⁴ Za nejstarší doklad se považuje 1S 6,20: *„Muži z Bét-šemeše se ptali: ‚Kdo může obstát před Hospodinem, tímto svatým Bohem? A ke komu poputuje od nás?‘“*

Základní rysy svatosti Boha, naprostá oddělenost a nepřístupnost, vycházely vždy ze zkušenosti Boha jakožto veskrze osobního a v průběhu etap starozákonních dějin byly s různou mírou zdůrazňovány a prohlubovány.²³⁵ Svatost Boží tvoří nejvnitřnější podstatu Boží bytosti. U proroka Amose 4,2 přísahá Hospodin skrze svou svatost, tedy při své nejvnitřnější podstatě, naprosto odlišné ode všeho, co bylo stvořeno.²³⁶ Hänel rozeznává 4 základní charakteristiky Boží svatosti, které nejsou vždy zcela čisté, avšak přeci jen vyjadřují určitý ráz jednotlivých období starozákonních dějin.

²³¹ HELLER. *Hlubinné vrty*. s. 154.

²³² NOVOTNÝ. *Biblický slovník*. s. 1018.

²³³ Nu 6.

²³⁴ HELLER. *Hlubinné vrty*. s. 156.

²³⁵ NOVOTNÝ. *Biblický slovník*. s. 1019.

²³⁶ Idem, s. 1019.

- 1) Svatost blízká představám starověkého tabu, jež se koloruje v představě naprosté nedotknutelnosti Boží, jeho strašlivé moci, která reaguje na lidské přestupky zničením.
- 2) Svatost jako vznešenost, vyvýšenost a moc. Nejlépe ji můžeme vyjádřit představou, že Hospodin sídlí na nebesích.
- 3) Horlivost, hebrejsky *תַּשְׁבֵּעַ*, představující sžírající úsilí, sebeprosazování až žárlivost.
- 4) Naprostá dokonalost vyjádřitelná v češtině slůvkem „vše.“²³⁷

Principiální je, že v nejstarších dobách nemůžeme tento pojem zaměňovat s mravností. Etická složka je sice v pozdějších dobách zřetelná, avšak je pouze druhotná – její primární rozměr je kultický.²³⁸ V době exilní a poexilní nabyla svatost povahy zásvětnosti (transcendentnosti), naprosté jinakosti Boha vůči světu a člověku, tedy všemu stvořenému.²³⁹

V Talmudu je Hospodin označován takřka výlučně jako svatý. Tohoto si všímá Lévinas a ve svých komentářích tuto skutečnost reflektuje. Svatost v rabínském myšlení evokuje ze všeho nejvíce právě oddělenost a pojmenovává, což je velmi pozoruhodné, spíše způsob bytí než podstatu. Na rozdíl od Rudolfa Otta, jehož idea svatého měla obrovský vliv na naše vnímání náboženství, Lévinas odmítá situovat transcendentno do nějaké sféry mimo naše každodenní interakce, do privilegované zkušenosti přístupné jen několika málo lidem. Pro Lévinase je transcendentno nedílnou součástí našich nejběžnějších činností. Není to něco „navíc“, co občas zasahuje do našeho světa. Tento svět obsahuje podle Lévinase skrytý rozměr, něco nekonečně více, než bychom mohli očekávat. Vztah k tomuto „Něčemu“, co však zůstává skryto, i když se zjevuje, činí lidský život tím, čím je. Právě tuto hru mezi obyčejným a neobyčejným, Lévinasovu schopnost extrahovat neobyčejné z obyčejného a poukázat na jeho jedinečnost, můžeme objevit i v komentářích Talmudu.²⁴⁰ Stejně jako hebrejská tradice zná Lévinas jen tu svatost, která má svůj zdroj i měřítko v samém Hospodinu. Je to svatost, která je nad námi, před námi a pro nás, nikoliv z nás. Nabízí nám, abychom do ní ustavičně vcházeli a žili svůj život tvarován jejími obrysy.²⁴¹

²³⁷ Johannes HÄNEL. Cit. In NOVOTNÝ. *Biblický slovník*. s. 1020.

²³⁸ NOVOTNÝ. *Biblický slovník*. s. 590.

²³⁹ Idem, s. 1020.

²⁴⁰ LÉVINAS. *Nine*. s. xxvi – xxvii.

²⁴¹ Srov. HELLER. *Hlubinné vrty*. s. 160.

Svatý Bůh totiž chce mít svatý i svůj lid. Výzva k svatosti se ustavičně objevuje především v knize Leviticus 17-26, proto se pro tuto pasáž dokonce ujalo označení „zákon svatosti.“ Pojmeme svatost se zde nemíní žádný stav dokonalosti, který by měl člověk právo uplatňovat před Bohem. Je-li někdo označen jako svatý, je to spíše otázkou nezasloužené milosti, vyvolenosti. Už jen ze samotné výzvy, aby byl lid svatý vyplývá, že jím očividně není. Jinak by byl tento apel zcela zbytečný.²⁴²

Uvažme, koho si Hospodin vyvolil? Nebyl to pouhý „pronárod“ s mnohými negativními rysy? A je to právě Hospodinovo slovo, jeho řád stvořeného světa, kterým má „výchovu“ tohoto neustále nespokojeného lidu pevně v ruce.²⁴³ I díky působení rodičů je člověk postaven do obecnství Božího lidu, aby se mohl stát účastníkem smlouvy, což ovšem zavazuje jak rodiče, tak děti – jedná se o výzvu k odpovědnosti. Výzva ke svatosti je v Písmu situována do každodenního života a získává své pevné obrysy v sociální citlivosti ke svým bližním. „*Nebudeš zlořečit hluchému a slepému nepoložíš do cesty překážku, ale budeš se bát svého Boha. Já jsem Hospodin.*“²⁴⁴

Množství konkrétních příkazů a zákazů vrcholí výzvou k lásce k bližnímu: „*Budeš milovat svého bližního jako sebe samého.*“²⁴⁵ Přesně proto, jak říká Bič, Bůh stvořil člověka jako muže a ženu, aby se ze vzájemné lásky učili poznávat lásku Boží.²⁴⁶ Jedině Hospodin je schopen posoudit záměry našeho srdce, jedině On nám vidí do srdcí.²⁴⁷ Před Ním nezůstane nic skryto, což je další moment, který, jak uvidíme v poslední kapitole, tematizuje sám Lévinas.

²⁴² Miloš BIČ. *Svíce k nohám mým: hrst podnětů k zamyšlení nad Starým zákonem*. Praha: Evangelická církev metodistická, 1992. s. 45-46.

²⁴³ Idem, s. 47.

²⁴⁴ Lv 19,14.

²⁴⁵ Lv 19,18.

²⁴⁶ BIČ. *Svíce*. s. 49.

²⁴⁷ Ř 8, 27.

3.2 Vztah se Stvořitelem: ateismus, egoismus

„Idea nekonečna, Metafyzický vztah, je rozbřesk lidství bez mýtů. Avšak víra očištěná od mýtů, monoteistický víra, sama předpokládá Metafyzický ateismus. Zjevení je rozmluva.“

- E. Lévinas, *Totalita a Nekonečno*

Postupně se nám odhaluje, že takřka všechny fenomény, které si v této práci popisujeme a jež představují fundamentální pojmy Lévinasova filozofického systému, mají implicitní vztah ke stvoření a jeho Stvořiteli, respektive ukazují to, jak dochází k hypostazování Božského v lidském, k žití života po vzoru transcendence. Člověk má *„brát jeho zákon vážně, má se jím zabývat a posléze s ním má uvést do souladu svůj život. Důsledkem je, že na sobě začne Hospodinovo slovo doslova zviditelňovat.“*²⁴⁸ Takřka každý Lévinasem identifikovaný fenomén je utvářen nějakým vztahem k Nekonečnu. Nyní se soustředíme na konkrétní obrysy vztahu mezi Bohem a námi, zcela specifickými jsou, jež jsou s to odpovídat na výzvy transcendence a zároveň si ponechávat absolutní oddělenost neznásilněnou mocí svého Tvůrce. *„Nekonečno, které se po způsobu kruhu neuzavírá do sebe, nýbrž které vystupuje z ontologické rozlohy, aby ponechalo místo oddělené bytosti, existuje božsky. Nad totalitou zakládá společnost. Vztahy, jež se navazují mezi oddělenou bytostí a Nekonečnem, vykupují jakýkoliv úbytek v tvořivé kontrakci Nekonečna. Člověk vykupuje stvoření.“*²⁴⁹

V té nejobecnější rovině se metafyzika projevuje jako pohyb, který vychází z nějakého „u sebe doma“ a směřuje k něčemu cizímu, jež se nachází vně našeho zabydleného příbytku. Cílem tohoto pohybu je Jiný v radikálně silném slova smyslu. Řekli jsme si, že metafyzická touha, která nás pohání za Absolutnem, se nedá uspokojit. Za jakoukoliv ex-cendencí Já stojí neutišitelná touha po radikálně heterogenním. Zároveň s tímto žízeň vzbuzujícím Nekonečnem vstupujeme do takového vztahu, který neruší interval absolutního oddělení. Jedná se o vztah, v němž nikdy nemůžeme vytvořit žádný žebřík, jímž bychom se vyšplhali až k Božímu trůnu, ani jím vytvořili průchod do světa, kde společně vcházíme do nějaké společného součtu.²⁵⁰

²⁴⁸ BENEŠ. *Nevystižitelný Bůh?* s. 110.

²⁴⁹ LÉVINAS. *Totalita*. s. 88-89.

²⁵⁰ Idem, s. 19-21. Zároveň je Bůh nebes přístupný, avšak výlučně vždy tak, aby neztratil nic ze své transcendence. Toto paradoxní zpřítomnění opravdu existuje. Talmud jej formuluje oním zdánlivě

A nyní zpozorněme: Lévinas popisuje členy metafyzického vztahu termíny Stejný a Jiný, což je pro jeho analýzu relace s Nekonečnem zcela zásadní. Stejný, člověk, totiž nemůže být Stejným pouze relativně, nýbrž absolutně, jinak by se nemohl naplnit jejich asymetrický vztah, který předpokládá absolutní totožnost Stejného, která není žádnou tautologií, avšak ryzím egoismem.²⁵¹ Jinakost Já, jež se pokládá za někoho jiného, je pouhou hrou Stejného.

Existence člověka ve světě se vyznačuje familiárním pobýváním, v němž se svět jeví jako domov, který mohu vlastnit, suspendovat jeho jinakost. Tento náš egoismus, jak si opět dovolíme předeslat, pak může zrušit výhradně Druhý jako Jiný, který zazvoní na zvonek našeho domu a vyruší nás v práci. Láká nás, abychom otevřeli dveře a pohlédli na jeho tvář. Nezpřítomňuje se jako zlé Jezinky a jeho záměrem není vylákat nás ven, aby nám vyloupl oči či nás snědl. Jeho tvář nám nabízí ten největší dar – ospravedlnění a možnost vymanit se z připoutanosti k sobě samému.

Vztah Stejného a Jiného je jazyk, původně se odehrává jako magisteriální rozmluva, v níž Stejný vychází ze sebe a přiznává Druhému právo nad svým egoismem.²⁵² „*Pro svazek, který vzniká mezi Stejným a Jiným, aniž by vytvářel totalitu, navrhuje název náboženství.*“²⁵³ Lévinas toto oddělení²⁵⁴, jež se odehrává v podobě vnitřního života, psychiky, čímž jej opírá o Descartovo cogito – oddělení vzniká v myšlení – nazývá ateismem. „*Je velkou slávou stvořitele, že postavil na nohy bytost schopnou ateismu, bytost, která má nezávislý pohled i mluvu a je u sebe doma, aniž by byla causa sui. Vůlí nazýváme bytost, podmíněnou tak, že je primární vzhledem ke své příčině, aniž by byla causa sui. Možností tohoto bytí je psychika.*“²⁵⁵ Stvořitel tvoří svobodné bytosti, které jsou schopny vzpoury proti svému Tvůrci, je jim dána možnost zapomenout na svého Stvořitele a odít se fíkovými listy.²⁵⁶

dětským jazykem: „*Bůh nikdy nesestoupil ze Sinaje, Mojžíš nikdy nevystoupil na nebesa. Bůh však odhrnul nebesa jako pokrývku, přikryl jí Sinaj, a tak se ocitl na zemi, aniž by opustil nebe.*“
(LÉVINAS. *Difficult*. s. 18.)

²⁵¹ LÉVINAS. *Totalita*. s. 22.

²⁵² Idem, s. 23-25.

²⁵³ Idem, s. 26.

²⁵⁴ To, co jsme dříve nazývali hypostazí, v knize „*Totalita a Nekonečno*“ nabývá pojmu oddělení. Oddělen je subjekt, který je s to vzdorovat totalitě, realizovat se jako svobodná bytost a vstupovat do vztahu k Jinému.

²⁵⁵ LÉVINAS. *Totalita*. s. 44.

²⁵⁶ Srov. BIČ. *Svíce*. s. 37.

Člověk ve své ekonomické existenci žije u sebe doma, realizuje se jako čistý egoismus, je přirozeně bezbožný. Tato bezbožnost, nezávislá existence čerpající své bytí ze sebe, je „*podmínkou opravdového vztahu k opravdovému Bohu.*“²⁵⁷

Popsané oddělení, jež se děje psychismem slasti, však nezná Druhého. Disponuje ovšem možností stát se dobrotou, v apogeu svého bytí lámat rekordy a zabývat se jinou bytostí.²⁵⁸ Egoismus v sobě tedy nese skutečnou možnost roztrhnutí totality, jelikož interiorita, vnitřní život, zavádí jiný řád odlišný od historického času, kde se tvoří totalita – svět, v němž je možné to, co historicky již možné není. Obsahuje možnost zrození z absolutního počátku, což se jeví jako událost historicky absurdní. Právě tyto paradoxy překonává psychika.²⁵⁹

Zjišťujeme, že vztah se svatým Bohem Druhého nespaluje. Nekonečno není numinózní. Já, jež k němu přistupuje, svou láskou neničí – nesplývá s ním ani v božské participaci. V biblické perspektivě totiž láska není pohlcením jedním, nýbrž rozvíjením mnohosti stvořených bytostí.²⁶⁰ Poznání Boha Stvořitele zároveň není spekulací, ale propisuje se do jednání v lidském světě: „*Pomáhal slabému k právu i chudému (...) neznamená to, že mne zná?*“²⁶¹ Nejedná se tedy o platónský únik, ale vnášení dobra do světa, neboť porozumění je neoddělitelné od dobra a dobro od Hospodina. Biblickou spravedlnost musíme umístit přímo do centra metafyzického vztahu člověka k Bohu.²⁶² Lévinasovo Nekonečno tak v sobě nese jedno základní poselství: vztah k transcendentnímu je vztah sociální, náš vztah k Němu je etickým chováním, nikoliv teologií! Etika je duchovní optika.²⁶³

²⁵⁷ LÉVINAS. *Totalita*. s. 63.

²⁵⁸ *Idem*, s. 48.

²⁵⁹ *Idem*, s. 41.

²⁶⁰ TRESMONTANT. *Bible a antická tradice*. s. 97.

²⁶¹ Jr 22,16.

²⁶² TRESMONTANT. *Bible a antická tradice*. s. 116-117.

²⁶³ LÉVINAS. *Totalita*. s. 63-64.

3.2.1 Etický vztah jako náboženský vztah

„Etické svědectví je odhalení, které není poznáním. (...) tímto způsobem se ‚svědčí‘ pouze o Nekonečnu, pouze o Bohu, který se nedá nijak zpřítomnit ani aktualizovat.“

- E. Lévinas, *Etika a Nekonečno*

Avizovali jsme, že touha po Bohu proměněná v povinnost ke Druhému, představuje podle Lévinase nejhlubší podstatu židovství.²⁶⁴ Druhý je naším žalobcem. V jeho očích můžeme číst obžalobu, proti níž nelze vznést žádné odvolání. Pocit viny, který do nás Druhý zasadil a jenž každou další minutou, během níž hledíme do jeho tváře, roste do takových rozměrů, že nás zcela pohlcuje, nám ani nedovoluje myslet jakoukoliv námitku. Naše devastující svoboda je vsazena do žaláře a mění se v řád odpovědnosti znemožňující jakoukoliv brutalitu. Propadáme se do bezmoci dobroty, kde se rozlamuje naše solipsistická dialektika vědomí. Druhý na nás tlačí, abychom přijali etickou strukturu. V tomto zápase, který je navýsost pozitivní a vylučuje jakékoliv násilí, nebojujeme s Bohem bez tváře, ale odpovídáme jeho výrazu, jeho zjevení.²⁶⁵

Právě toto zpochybnění egoismu Lévinas nalézá na počátku knihy Berešit. Tím se nám odhaluje, jakým způsobem vnímá první kapitoly týkající se stvoření, a jak se toto nazírání prolamuje do jeho filozofie. Písmo začíná popisem stvoření proto, aby člověk mohl vlastnit zaslíbenou zemi. Bez vědomí, že ji stvořil Hospodin, ji totiž získává pouze uzurpací. Z prostého faktu, že člověk potřebuje *espace vital* nemohou vyplývat žádná práva. Příběh zpochybňuje formální uplatňování ega, které proměňuje v „mé“ vše, na co dosáhne a čeho se dotkne. V Tanachu se nemůžeme odvolávat na status pozemkového vlastnictví, ale na sebevědomí, které mu předchází a v němž jde odhalení moci ruku v ruce s objevením její nelegitimnosti. Morální vztah tak v sobě sjednocuje jak toto sebevědomí, tak vědomí Boha, přičemž vše, co o Bohu víme, a co můžeme slyšet z jeho slov, musí najít etické vyjádření. Poznání Nekonečna k nám přichází jako příkázání, jako *הַצְוָה* – poznat Boha znamená vědět, co je nutné udělat.²⁶⁶

²⁶⁴ CHALIER. *O filosofii*. s. 22.

²⁶⁵ LÉVINAS. *Totalita*. s. 172.

²⁶⁶ LÉVINAS. *Difficult*. s. 16-17.

Skutečnost, že se vztah s Bohem kříží se vztahem k lidem a projevuje se sociální spravedlností, tedy vystihuje celého ducha židovské Bible. Mojžíš a proroci se soustředí na chudé, vdovy, sirotky a cizince. Osobní odpovědnost člověka vůči bližnímu je taková, že ji Hospodin nemůže zrušit. Proto Kainovu otázku: „*Cožpak jsem strážcem svého bratra?*“²⁶⁷ nemůžeme považovat za pouhou drzost. Pochází od někoho, kdo ještě nezažil lidskou solidaritu a myslí si, že každý existuje sám pro sebe a všechno je dovoleno. Bůh však vrahovi zjevuje, že jeho zločin narušil přirozený řád stvořeného světa.²⁶⁸

Židovská moudrost učí, že Ten, který stvořil celý vesmír, nemůže tolerovat ani odpouštět zločin, který člověk spáchá na jiném člověku. Lévinas v této souvislosti cituje talmudický text a nechává zaznít přirozený lidský údiv: „*Je to možné? Cožpak Věčný nermazal hřích zlatého telete?*“ To vede mistra k odpovědi – provinění spáchané vůči Bohu spadá do oblasti Božího odpuštění, zatímco provinění, které uráží člověka, nikoliv. Zlo realizované na lidské bytosti nelze smazat rituálem, lidskou krev nemůže nahradit žádná oběť. Svět, v němž je odpuštění všemocné, by se tak stal nelidským místem. Proto je snaha o spravedlivou společnost, kterou nacházíme v judaismu výsostně náboženským jednáním. To platí ve velmi úzkém smyslu: vidím se zavázán vůči Druhému, a proto jsem na sebe nekonečně náročnější než na druhé. Od té chvíle neexistuje morální vědomí, které by nebylo vědomím tohoto výjimečného postavení, vědomím vyvolenosti.²⁶⁹

Závěrem si dovolueme Lévinasova slova trochu obrátit. *Proto se ukazuje, že je Lévinasova snaha o spravedlivou společnost, kterou nacházíme v jeho filozofických dílech, výsostně náboženským jednáním, pokusem, jakým je Nekonečno oslaveno v bytosti schopné ateismu, jež je však nadána nabídnout svůj svět Druhému jako dar překračující samotu.*

²⁶⁷ Gn 4, 9b.

²⁶⁸ LÉVINAS. *Difficult*. s. 19-20.

²⁶⁹ Idem, s. 20-22.

3.2.2 Biblický exkurz: תיקון עולם

Ačkoliv to není v Lévinasově fenomenologii explicitně formulováno, myslíme si, že v takovémto pojetí spravedlivé společnosti, kde jsme zavázáni vůči Druhému, lze vidět určitý odraz židovského תיקון עולם, které může dále objasnit to, co Lévinas míní životem pro Druhého. Jak později uvidíme, jeho etika se široce odkazuje na vztah nekompromisní odpovědnosti za bližního, který nám pomáhá „napravit náš svět.“ Pokusme si tedy nyní ukázat určité paralely, jež si, prosím, podržme, neboť ve spoustě z nich zatím pouze předznamenáváme.²⁷⁰

Začněme tím, že hebrejské תיקון neznamená v překladu pouze svět, ale podle Gesenia jej můžeme přeložit také jako budoucnost, nekonečnou budoucnost a věčnost, což naznačuje, že etická reakce na současnost souvisí se změnou budoucího světa.²⁷¹ Náprava, תיקון, takto pojatého světa, tak může nalézt svou paralelu v Lévinasově pojetí plodnosti, v němž se otevírá perspektiva nekonečné budoucnosti-osamocená hypostaze může být zrušena skrze syna.²⁷² Plodnost plodící plodnost pak završuje dobro²⁷³ a rozevívá rovinu, na níž se Já vyprošťuje ze své tragické, k sobě se vracející egoity.²⁷⁴ Podle Fagenblata je Lévinasova plodnost dokonce touhou po dobrém světě.²⁷⁵

Kořen slova תיקון se v Bibli objevuje pouze třikrát, a to v knize Kazatel, přičemž první dva případy si zaslouží naši pozornost, protože jejich kontext je celkem překvapivý. „Viděl jsem všechno, co se pod sluncem děje, a hle, to vše je pomíjivost a honba za větrem. Co je pokřivené, nelze napřímít, a čeho se nedostává, nelze spočítat.“²⁷⁶ To, co je křivé, nelze narovnat – תיקון.²⁷⁷ „Pohled' na Boží dílo! Kdo může narovnat, co on zkřivil? V den dobrý užívej dobra a v den zlý si uvědom, že ten i onen

²⁷⁰ Uvědomujeme si, že se jedná o velmi obsáhlé téma, které zde však v rámci rozsahu a záměru naší práce nemůžeme komplexně popsat. Tento krátký biblický exkurz slouží jako ilustrace fenoménů, které Lévinas vykazuje fenomenologickou analýzou. Určitě by případně vyžadoval další rozvíjení. Zároveň jej můžeme vnímat také jako alternativu, jak Lévinasovo myšlení v jistých ohledech chápat. V neposlední řadě také jako možný koncept, jímž mohl být Lévinas skrytě ovlivněn – mohl, nemusel.

²⁷¹ Gesenius' *Hebrew-Chaldee Lexicon*. [online]. Dostupné z:

<https://www.blueletterbible.org/lexicon/h5769/kjv/wlc/0-1/> (cit. 8.6.2024).

²⁷² TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 25.

²⁷³ LÉVINAS. *Totalita*. s. 240.

²⁷⁴ Idem, s. 244.

²⁷⁵ FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 92.

²⁷⁶ Kaz 1, 14-15.

²⁷⁷ Gesenius překládá sloveso תיקון, které se objevuje v knize Kazatel jako narovnat. (*Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon*. [online]. Dostupný z: <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h8626/kjv/wlc/0-1/> (cit. 8.6.2024).

učinil Bůh proto, aby se člověk nedozvěděl, co bude po něm.“²⁷⁸ V kontextu knihy Kazatel je tedy sloveso קָרָן dvakrát spojeno s odmítnutím možnosti narovnat něco, co bylo pokrouceno – v druhém případě samotným Bohem. Kazatel nám neříká, abychom usilovali o spravedlnost, ačkoliv nespravedlnost vidí. Nepřikazuje, abychom utěšovali utlačované, přestože si je vědom jejich nepohodlí. Tato neangažovanost je tak v napětí s Izajášovým prorockým aktivismem – oblékni nahé, nasyť hladové, osvobod’ utlačované.²⁷⁹

תִּיקוֹן עוֹלָם je dnes ovšem synonymem pro zlepšení světa. Abychom pochopili tento vývoj, musíme se obrátit k Mišně.²⁸⁰ „Proto byl Adam, první člověk, stvořen sám, abychom vás poučili, že pokud jde o každého, kdo zničí jednu duši z židovského národa, tj. zabije jednoho Žida, verš mu přisuzuje vinu, jako by zničil celý svět, protože Adam byl jeden člověk, z něhož vzešlo obyvatelstvo celého světa.“²⁸¹ Mišna dává תִּיקוֹן עוֹלָם dále do souvislosti s Tórou. „Hillel říkával: ‚Bud’ z Áronových žáků, miluj mír a usiluj o mír, miluj lidstvo a přibližuj je k Tóře.“²⁸² Spojení תִּיקוֹן עוֹלָם s Tórou nám může připomínat snahu o zachování Stvořitelem darovaného řádu, který jsme postavili do souvislosti s řečí, Tórou a láskou – jinak řečeno „boj“ proti „il y a“ skrze etickou otevřenost Druhému.

V judaismu je tedy proces תִּיקוֹן עוֹלָם „náprava světa“, jakýmsi imperativem pro společenské jednání, základem židovské existence.²⁸³ Jakožto bytosti stvořené k obrazu Božímu můžeme napravit svět. Adresátem našeho láskyplného chování není žádný privilegovaný jedinec, ale ruku musíme podat každému, od něhož vzejde tichá prosba, jelikož stvoření všech lidských bytostí k Boží podobě nikoho nevylučuje.²⁸⁴ Borowitz upozorňuje, že moderní představa o tom, kdo je „Židův bližní“, zahrnuje celé lidstvo.²⁸⁵ Micheáš učí: „Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré a co od tebe Hospodin žádá: jen to, abys zachovával právo, miloval milosrdenství a pokorně chodil se svým

²⁷⁸ Kaz 7, 13-14.

²⁷⁹ Iz 58,6-7.

²⁸⁰ David ARNOW. *Choosing Hope: The Heritage of Judaism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2022. s. 23.

²⁸¹ Mišna, Sanhedrin 4. [online]. Dostupné z https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.4?lang=bi. (cit. 30.6.2024).

²⁸² Mišna, Pirkei Avot 1. [online]. Dostupné z https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.1?lang=bi. (cit. 30.6.2024).

²⁸³ Mark L. WINER. „Tikkun Olam: A Jewish Theology of ‘Repairing the World’“. *Theology*. (111/2008): s. 433. [online]. Dostupné z <https://doi.org/10.1177/0040571X0811100606> (cit. 8.6.2024).

²⁸⁴ Idem, s. 435.

²⁸⁵ Eugene B. BOROWITZ. Cit. In WINER. „Tikkun Olam“, s. 435.

*Bohem.*²⁸⁶

V židovské perspektivě jsme partnery Stvořitele při zdokonalování světa – תיקון עולם se tak do určité míry může jevit jako *creatio continua*, o němž hovoří i Lévinas. Abraham Joshua Heschel jde ještě dál a říká, že Božím snem je mít „*lidstvo jako partnera v dramatu nepřetržitého stvoření. Čímkoliv, co děláme, každým svým činem bud' pomáháme, nebo bráníme dramatu vykoupení.*“²⁸⁷ Na bedrech každého člověka leží břemeno jednat k Božímu obrazu, chovat se jako Boží partner. Poznání Boha vede k napodobování jeho vlastností a k neustálé práci na תיקון עולם.²⁸⁸

Určitě zde nechceme tvrdit, že by Lévinas uznal, že jako jedinci můžeme napravit svět – lze si dokonce myslet, že v takto velkém prostoru Lévinas ani neuvažoval. Jeho zájem se týkal primárně prostoru intersubjektivního – dimenze mezi mnou a Druhým, jež je ovšem do světa zasazena, a jak jsme například viděli na hrůzách druhé světové války, má na něj vliv. Člověk v sobě nese ontologickou zápletku bytí a Lévinas ve svých dílech apeluje na odpovědnost a etickou blízkost právě v její společenské povaze. Svět podle něj jednoduše vyžaduje naši přímou účast, vnášení lidského do krajně neosobního. Pakliže poznáme sami sebe jako vrcholně obviněné, možná se změní naše existence ve světě – z uzurpujícího bytí se stane bytí pro druhé – které je odpovědno za to sladit svůj život s etickými nároky Tóry, což může znamenat napravit svět: nakrmit děti, postarat se o staré, ubytovat bezdomovce a obléci nahé – zkrátka reagovat na volání cizince, vdovy, chudého a sirotka.

Jsme povinni dodržovat tato מצוות, aby byl svět skutečně obyvatelný a nepropadl se opět do chaosu existence tak, jako se tomu stalo během druhé světové války. Pokračování תיקון עולם poté můžeme zajistit tím, že budeme své potomky vychovávat k této odpovědnosti.

²⁸⁶ Mi 6,8. Porovnejme s Lévinasovou otevřeností, o níž jsme hovořili ve druhé kapitole.

²⁸⁷ Abraham Joshua HESCHEL Cit. WINER. „Tikkun Olam“, s. 436.

²⁸⁸ WINER. „Tikkun Olam“, s. 436. Srov. „*Vztahy, jež se navazují mezi oddělenou bytostí a Nekonečnem, vykupují jakýkoliv úbytek v tvořivé kontrakci Nekonečna. Člověk vykupuje stvoření.*“ (LÉVINAS. *Totalita*. s. 88.)

4. Stvoření: creatio ex nihilo

„Tvrzení o původu z ničeho skrze stvoření popírá předchozí společenství všech věcí v lůně věčnosti, z něhož filozofické myšlení vedené ontologií dává vyvstávat bytostem jako ze společné matky.“

– E. Lévinas, *Totalita a Nekonečno*

Postupně dospíváme ke zjištění, že etické jednání nás může osvobodit od chaosu nehostinné existence. Lévinas toto pojetí transcendence etiky rozvíjí transformací jiného tropu o stvoření – *creatio ex nihilo*. Tato kapitola tedy rozeznává další nit Lévinasovy implicitní teologie stvoření.²⁸⁹

Lévinasův judaismus jsme v první kapitole označili rovněž jako maimonidovský. Právě v kontextu *creatio ex nihilo* můžeme spatřit určitý vliv tohoto myslitele na Lévinasovo myšlení, především z oblasti Maimonidova konceptu Božské svobody.²⁹⁰ K Maimonidovi se Lévinas v pozdějších etapách takřka vůbec explicitně neodvolává, avšak v ranějším období svého bádání předložil svým čtenářům jeho umírněnou interpretaci. *„Řešení, které Maimonides navrhuje, je možná podstatou jeho díla. Spočívá v tom, že rozlišuje mezi vesmírem, který je již stvořen, a podřizuje jej nevyvratitelné logice Aristotela, a samotným stvořením tohoto vesmíru, které se mu vymyká. (...) Podmínky světa jako celku by neměly být zaměňovány se zákony regulujícími věci uvnitř světa. Dělník potřebuje hmotu. Bůh však nepracuje. On je Stvořitel. Osvobodme se od svých intelektuálních návyků uvězněných v již stvořeném světě a pochopíme stvoření.“*²⁹¹

Podle mladého Lévinase se Maimonidova obhajoba stvoření rovná uznání svobody v mezích lidského poznání. Abychom se drželi přímé linie této práce, více se zde Lévinasově interpretaci Maimonida věnovat nemůžeme. Z toho důvodu čtenáře pro více informací odkazujeme na Lévinasův článek citovaný ve výše uvedené poznámce pod čarou. Vztah k filozofii Maimonida zde však nezmiňujeme pouze náhodou, ale za účelem zdůraznění Lévinasova vyzdvižení svobody stvořeného, jež podle něj plyne přímo z *creatio ex nihilo*, což je bod zcela zásadní a nesmí zůstat opomenut. *„Stvoření protiřečí svobodě tvora pouze tehdy, pokud se stvoření zaměňuje*

²⁸⁹ Srov. FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 68.

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Emmanuel LÉVINAS. „The Contemporary Relevance of Maimonides“. *Journal of Jewish Thought and Philosophy*. (1/2008): s. 93.

s kauzalitou. Stvoření jako vztah transcendence – jako vztah sjednocení a plodnosti-naopak podmiňuje toto postavení jedinečné bytosti a její ipseitu jakožto bytosti vyvolené.²⁹²

Samotný vztah nauky o stvoření z ničeho k Bibli je od dob historické kritiky velmi spornou otázkou. Náš úkol není jej zevrubně posoudit. Pouze poukážme na dva nejdůležitější a nejvíce komentované texty – Genesis 1,1 a deuterokanonistickou knihu Druhou makabejskou 7,28: „Prosím tě, dítě, pohlédni k nebi i na zemi, na všechno, co je zde vidět, a věz, že to Bůh udělal ne z toho, co bylo, a že i lidský rod takto povstal.“ Jak ovšem zmiňují někteří badatelé, tvrzení, že Bůh nestvořil svět z věcí, které existovaly, mohlo pouze naznačovat, že svět utvořil z nezformované hmoty. Dochovaly se nám totiž soudobé řecké doklady pro použití téměř identického idiomu k popisu zplození dětí jejich rodiči.²⁹³ Rovněž musíme připomenout, že *creatio ex nihilo* je učení, které vzniklo v řecko-římském prostředí, což znamená, že se utvořilo ve světě, v němž věčnost hmoty znamenala, že bohové byli při stvoření světa omezeni jejími limity. S tímto konkrétním problémem se však bibličtí autoři nesetkávají, tudíž se s ním nemusejí ani vyrovnávat.²⁹⁴

Robert Wilken ve své knize „*The Christians as the Romans Saw Them*“ poznamenal, že římský myslitel Galén naznačil učení *creatio ex nihilo* dříve, než se objevilo v dílech Theofila a Ireneje. Galén si všiml, že Bible popisuje stvořený řád jako vzniklý pouze z moci božského slova – neomezuje jej fyzikálními vlastnostmi hmoty. Prvním křesťanským myslitelem, který formuloval základy nauky o *creatio ex nihilo*, byl gnostický teolog Basilides, jenž žil ve druhé čtvrtině 2. století. O něco později vyslovil antiochijský biskup Theofil shodný názor. Basilides i Theofil byli vedeni snahou zachovat naprostou Boží transcendenci, Jeho výlučnou vládu a svrchovanost. Pokud by byla hmota představena vedle Boha znamenalo by to, že existovala již před stvořením. To je ovšem nepřijatelné, pouze Jediný Bůh je věčný.²⁹⁵

Dalším, kdo zastával podobný názor, byl Ireneus z Lyonu. V tomto případě však nejde ani tak o to, jak svět vznikl, ale spíše o to, jak je řízen. Teofil a Ireneus chtěli dokázat, že Boží transcendence nad světem neruší Jeho důvěrný příklon ke

²⁹² LÉVINAS. *Totalita*. s. 248.

²⁹³ Gary A. ANDERSON a Markus BOCKMUEHL. *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2018. s. 16.

²⁹⁴ Idem, s. 19.

²⁹⁵ Robert Louis WILKEN. *The Christians as the Romans Saw Them*. The United States of America: Yale University Press, 1984. s. 88-89.

stvořenému. Transcendence Boha neznamena distanci od tvorů, ale je spíše důvodem Božího zapojení do jejich života. Ve světě, v němž hmota stojí proti Bohu, je Bůh nutně ohraničen omezeními, která mu klade. Ačkoli sama Jeho transcendence není ohrožena, míra intimity, kterou může se světem navázat, je značně limitována.²⁹⁶

Tento aspekt *creatio ex nihilo*, který se zde snažíme ukázat, je předmětem knihy „*God and Creation in Christian Theology*“, v níž Kathryn Tanner ukazuje, jak tato idea umožňuje potvrzovat jednak Boží imanenci, tak i transcendenci, aniž by jedno bylo kvalifikováno z hlediska druhého. Anderson dále poukazuje na to, že jednou z principiálních funkcí nauky o *creatio ex nihilo* je umožnit čtenáři pochopit ty biblické pasáže, v nichž se zdá, že boží milost a lidská svobodná vůle stojí proti sobě. Stvoření z ničeho předkládá metafyzický popis světa, který dovoluje hlubší pochopení způsobu, jakým Písmo charakterizuje božské a lidské dění. Upřesňuje ontologické důsledky rozdílu mezi věčným Stvořitelem a jeho stvořením, aby zabránilo představám o Stvořiteli, který pouze dává formu hmotě, a zdůrazňovalo tak omezenost Boží aktivity a svobody.²⁹⁷

Lévinasovu snahu tak můžeme chápat jako vyzdvižení tohoto aspektu *creatio ex nihilo*, důraz na zachování absolutní exteriority metafyzického cíle, který však garantuje stvořenému jeho svobodu vyhnanou až do krajnosti ateismu, v němž je zároveň obsažena možnost bytostného vztahu. Nekonečně vzdálené Nekonečno se totiž nachází přímo před námi, v tváři bližního, a daruje nám možnost proměnit totalitu v plodnost.

²⁹⁶ ANDERSON a BOCKMUEHL. *Creation*. s. 22–23.

²⁹⁷ Idem. s. 26.

4. 1 Stvoření je dobré – וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב

„A vidí Bůh všechno, co činí, a hle, dobré velmi. A je večer a je jitro, den šestý.“²⁹⁸

Ještě předtím, než postoupíme dále, se zaměříme na charakteristiku stvořeného světa. To, co svým stvořením Hospodin dokázal, je natolik jedinečné, že hebrejščina pro vyjádření stvořitelského aktu používá zcela zvláštního slovesa וַיֵּרָא. Podnětem je zde výlučně Bůh, přičemž jedinečnost stvořitelského působení je ještě zdůrazněna tím, že se u tohoto slovesa nikdy nesděluje, z čeho stvořené povstalo.

Výsledek Božího činu, respektive jeho slova, jelikož Hospodin tvoří svět svým slovem, oznamuje mu jeho tvar a řád, je vždy něco radikálně nového, nečekaného a nesrovnatelného. Dnes bychom řekli, že Bůh stvořil svět právě z ničeho, jenže pro starověkého Izraelitu bylo naprosté nic nepředstavitelné.²⁹⁹ Samotné Písmo ponechává tuto problematiku obestřenou tajemstvím, neboť primárním cílem zprávy o stvoření rozhodně není precizně odpovědět na otázku, jak svět vznikl, avšak budovat náboženské představy svých čtenářů/posluchačů.³⁰⁰

Obraťme se nyní zpět k Lévinasovi, abychom pochopili, jak jeho artikulace světa koreluje s biblickým vyprávěním. Analýza vztahů, jež se vykazují uvnitř Stejného, které jsme se stručně věnovali v předchozí kapitole, je v podstatě popisem intervalu oddělení. Tato interiorita se však ukazuje jako přítomnost u sebe Doma, což znamená jako ekonomie a pobývání. Nyní je ještě nutné dovysvětlit, jak se náš egoismus realizuje ve světě. Již jsme naznačili, že náš originální přístup ke světu je veskrze neproblematický. Pro Lévinase je svět primárně „dobrým stvořením“, je nám původně přístupný.

Způsob bytí egoistického subjektu ve světě charakterizuje Lévinas jako „žití z.“ Věci, z nichž žijeme, nejsou původně instrumenty v heideggerovském smyslu, avšak živinami, z nichž se slastně těšíme, akt živení je samou svou aktivitou slastí – je to sám egoismus života.³⁰¹ Toto Lévinasovo „živení“ spojené s egoismem můžeme krásně ilustrovat na hebrejském אכל – jíst. Sloveso spojuje pojem כל, všechno, s pojmem א, jedno, vyjadřuje tedy myšlenku, že všechno je spojováno jedním. Člověk „jí“ vše, co

²⁹⁸ Gn 1, 31. Přeloženo z BHS, překlad opřen o BENEŠ. *Pradějiny*. s. 47.

²⁹⁹ BIČ. *Svíce*. s. 14.

³⁰⁰ BENEŠ. *Pradějiny*. s. 7.

³⁰¹ Ve stvořitelském hymnu nalezneme obraty jako: „to budete mít za pokrm“ (Gn 1, 29b), „dal jsem za pokrm“ (Gn 1, 30b), „s plody dobrými k jídlu“ a „žádoucímu na pohled“ (Gn 2, 9b).

slyší, vidí, s čím se setkává, čímž se ukazuje, že v hebrejském myšlení není jezení pouze hmotné. Vše, co člověk přijímá, činí součástí sebe sama, přivlastňuje si to, absorbuje, rozkousává to svými zuby, aby to mohl začlenit ve své tělo.³⁰² Naše egoistické Já ve světě je právě tímto aspektem hebrejského ללא - panuje, vlastní svět, ruší jeho jinakost, žíví se tím, co mu nabízí, avšak samo se nenechává zproblematizovat.³⁰³

Život primárně není ontologickou starostí, avšak láskou k němu samému a k jeho obsahům, jež sice nejsou přímo naše bytí, ovšem jsou nám dražší: spát, jíst, pracovat, milovat se, lenořit, vyhřívat se na slunci, to je to, z čeho se napájí naše duše a tetelí se slastí. Naše existence ve světě je původně rájem, bezstarostným štěstím, jehož cílem je uspokojování všech potřeb. Živiny, to, z čeho žijeme, nás v „rajské zahradě nezotročují“, protože je všechny slastně prožíváme. Slast se uskutečňuje jako bezbožné oddělení.³⁰⁴

Snad není tolik troufalé slyšet v Lévinasově popisu zaznívat jeho možné pochopení biblického ráje, rajske slasti bez času a bez starosti, kde splývá rozlišení aktivity a pasivity v potěše.³⁰⁵ „*Na počátku je naplněná bytost, občan ráje. Život je vždy již milován.*“³⁰⁶ (...) *Utrpení si zoufá nad tím, že je připoutáno k bytí, a současně miluje bytí, k němuž je připoutané. Život se nedá opustit. Jaká tragédie! Jaká komedie!*“³⁰⁷

Poté, co první pár překročí Hospodinovo přikázání a je vyhnán z ráje, končí jeho bezstarostné obdělávání zahrady. Následkem toho se práce proměňuje ve dřinu, jejíž důsledkem je pot stékající z unavené tváře. Součástí našeho údělu je skutečnost, že nám práce nemusí přinášet vůbec žádnou radost. Lidské snažení se často ukazuje jako pomíjivé, důsledkem vyhnání je pocit marnosti, bolest a zkušenost zbytečné práce. Nejde jen o uspokojování našich potřeb.³⁰⁸

Postupme dále. Jak jsme již viděli, potřeba není u Lévinase vymezena jako nedostatek, ale její podstatu tvoří distance, jež se pomalu vkrádá mezi člověka a svět, čímž dochází k osvobození animální potřeby od vegetativní závislosti. Jakmile se všechny závislosti směrem ke světu stanou potřebou, vytrhují instinktivně založenou

³⁰² Friedrich WEINREB. *Symbolika biblického jazyka: úvod do struktury hebrejštiny*. Praha: Herrmann & synové, 1995. s. 48.

³⁰³ LÉVINAS. *Totalita*. s. 23.

³⁰⁴ Idem, s. 93-96.

³⁰⁵ Srov. LÉVINAS. *Totalita*. s. 142.

³⁰⁶ Idem, s. 124.

³⁰⁷ Idem, s. 125.

³⁰⁸ BENEŠ. *Pradějiny*. s. 109.

bytost z jejích anonymních hrozeb a zakládají bytost nezávislou na světu, jež má potřeby ve své moci. A právě v okamžiku, kdy Já poznává své potřeby jako hmotné, tedy uspokojitelné, může obrátit své oči k tomu, „co mu nechybí“, otevřít své srdce touze.³⁰⁹ Opájení se slastí sice poskytuje potěchu, ale jako takové dostačovat nemůže, jinak by se náš život smrškl na pouhou konzumaci, která je však pouze karikaturou skutečné existence – *Non ut edam, vivo, sed ut vivam, edo*.

Tato naše zdánlivá idyla je ryzí samotou, oddělení *par excellence* je osaměním a slastí, štěstím i neštěstím, izolací. Člověk existuje jenom pro sebe, jeho orientace je čistě egoistická, je hluchým pro Druhého, neslyší pláč hladového. Lévinas praví, že pouze pojem stvoření, stvoření ve svém dialogickém vrcholu, je přiměřený popisu výstupu z tohoto stavu, neboť respektuje „absolutní novost.“ Zároveň přichází s kritickou přítomností Druhého, který zpochybňuje náš egoismus a rozbíjí samotu.³¹⁰

Teprve v ten moment, kdy promluví muž k ženě, je osloveno celé stvoření, protože do té doby člověk neměl uši, jimiž by mohl naslouchat – nechat se oslovit Boží pobídkou k partnerství. Ovšem zatím opět předbíháme, stále ještě se tzv. koupeme ve slasti živlu, což je dle Sokola zcela běžná zkušenost prosté radosti, kterou ve svém životě zažil každý.³¹¹ Do této nezbadatelné hloubky živlu, do níž se slastně ponořujeme, však stále proniká anonymní šum holého „ono jest“, které zevnitř zneklidňuje samu slast.³¹² Ačkoliv jsme stvoření charakterizovali jako velmi dobré, stále do něj proniká něco z předvěkého chaosu, jež Stvořitel přemohl.

Živel, způsob, jakým k nám přicházejí věci, z nichž se slastně těšíme, v sobě skrývá určitou jinakost, která zaručuje to, že se v něm Já nemůže zcela ztratit, rozplynout se v extázi.³¹³ Ve smyslovosti se ohlašuje nezajištěnost, strach, že o své štěstí přijdeme – svrchovanost slasti je v nebezpečí zrady, „jinakost, z níž žije, ji už vyháň z ráje.“³¹⁴ Tento strach představuje zásadní moment, kdy probíhá první oddělení Já od živlu, jehož vyjádřením je Obydlí, Dům. „*Privilegovaná úloha Domu*

³⁰⁹ LÉVINAS. *Totalita*. s. 98.

³¹⁰ Idem, s. 100.

³¹¹ Jan SOKOL. „Plodnost jako přehlížené téma.“ *Lidé města* (7/2005). [online]. Dostupné z <https://lidemesta.cuni.cz/LM-576.html> (cit. 25. 5. 2024).

³¹² LÉVINAS. *Totalita*. s. 139.

³¹³ Vik ve své publikaci věnované Lévinasovi srovnává Lévinasův život v živlu s Patočkovým instinktivně – afektivním životem Já, v němž však Já samo o sobě ještě neví, je jakýmsi proudem, který žije u věcí, nikoliv v sobě. Zdá se, že tato sféra prožívání je rovinou, kam se můžeme během svého života opět vracet, například v situaci, kdy věci ztrácí svůj účel. (Srov. VIK. *Slovo*. s. 113-114.)

³¹⁴ LÉVINAS. *Totalita*. s. 143.

*záleží v tom, že je podmínkou lidské činnosti a v tomto smyslu i začátkem. Je to soustředění v sobě, které je nezbytné k tomu, aby příroda mohla být zpracována, právě k tomu, aby se rýsovala jako svět a byla dovršena jako Dům.*³¹⁵ Podmínkou tohoto usebrání, interiority Domu, je Žena, která nabízí pohostinné přijímání. Tato oddělenost, jež se konkretizuje skrze intimitu obydlí, rýsuje nový vztah k živlům a vede k práci, která věci vytrhává z jejich moci, čímž proměňuje přírodu ve svět. Tvoří se ekonomická existence.³¹⁶

Lévinas je ve svých úvahách veden tělesnou orientací člověka. Tělo je perspektiva, z níž hledíme na svět, a zároveň se nám ukazuje jako sám režim, kde se děje oddělení – jako ono „jak této oddělenosti.“ Tato záliba v tělesnosti a přítomnost pozitivního přístupu k prožitkům smyslového světa „staví Lévinase do biblické tradice“, která na smyslovost rovněž nenahlíží s despektem tak, jak to činil řecký svět. K tomuto tématu se ještě vrátíme a ukážeme si, že dar požitku ze smyslovosti není pobídkou k bujarému hýření, obžerství, propadání se do zotročení vlastní sexualitou, k užívání bez absence záklopky, avšak službou, otevřeností k bytí Druhého.

Než výše zmíněné vysvětlíme, poznamenejme, že Žena jako vstřícné přijetí v intimitě Domu ještě není vztahem k Druhému skrze Tvář. Asymetrický prostor doposud nebyl založen, jelikož Žena neimplikuje rozměr didaktické rozmluvy. Ženina jinakost se spíše podobá Buberovu vztahu Já a Ty tak, jak jej vnímá Lévinas. V asymetricky zakřiveném intersubjektivním prostoru není žádná vzájemnost, ale zdvořilé vykání našemu Pánu. Ženství, které je však ještě blízké úrovni živlu, umožňuje familiární tykání, výraz ve skrytu. Vykoupení je prozatím pouze naznačeno. *„Blížní vstřícně přijímající v intimitě není ono „vy Tváře“, které se odhaluje v rozměru svrchovanosti, nýbrž je to právě familiární ty: řeč bez vyučování. Vztah já-ty, v němž Buber vnímá kategorii mezilidského vztahu, není vztahem k tomu, s nímž mluvím, nýbrž je to vztah k ženské jinakosti.*³¹⁷

Samotné spojení domu a ženy je v kontextu naší práce velmi zajímavé. Talmud explicitně praví, že dům je žena. V poslední kapitole Přísloví, ve Chvále ženy statečné³¹⁸, je žena vykreslena jako génus krby, a právě jako taková umožňuje

³¹⁵ Idem, s. 131.

³¹⁶ Idem, s. 134-135.

³¹⁷ Idem, s. 134.

³¹⁸ PŘ 31, 10-31.

veřejný život člověka, což lze dle Lévinase číst jako morální paradigma.³¹⁹ Porovnáme-li dům, hebrejsky בית, se slovem dcera, בת, snadno rozpoznáme příbuznost. Obdobně i popis stvoření začíná písmenem ב. Náš svět bývá rovněž označován jako dům, jako něco, co je odděleno od jiných světů a co trvá samo pro sebe. Dcera jakožto ženský prvek obecně znamená tento svět.³²⁰ Lévinasova filozofie tímto odhalením získává daleko hlubší smysl.

A nebojme se postoupit ještě dále. Rabínská diskuze naznačuje úlohu ženy – muž má za úkol přinášet domů obilí a len, ale může se do něj obléct? Nepotřebuje k tomu ženu? Ovšem namítněme: opravdu žena existuje pouze proto, aby mlela obilí a předla len? Lévinas naznačuje, že se při nepochopení textu můžeme mylně domnívat, že čteme výpověď o podřízeném postavení ženy. Jakmile si však uvědomíme hodnotu příkladů, které Talmud uvádí, otevře se nám jiný výklad. Len a obilí jsou vytrženy z přírody prací člověka. Jejich přinesení do domu tak svědčí právě o již zmiňovaném rozchodu se spontánním životem, o zániku instinktivního života pohřbeného v bezprostřednosti dané přírody. Označují počátek toho, co lze nazvat životem ducha.³²¹ Žena, dům, dělí svět na uvnitř a vně, a díky našemu usazení v něm nabývá živel potenciálu přeměnit se na svět, čímž se spouští čas práce.³²²

Ovšem každý správný dům má okno, חלון, aby do něj mohlo proniknout světlo. Posledním písmenem slova חלון je nún, jež poukazuje na jiný svět. Okno, které Noe otevřel na své arše, aby vypustil holubici³²³, bylo právě tímto חלון.³²⁴ Proto nám musí vždy zůstat na zřeteli, že základním smyslem tohoto oddělení Já, které umožňuje usebrání v Domě, je možnost prosvětlit svůj egoismus, vstoupit do vztahu k Jinému a odpovídat na výši transcendence, z které Jiné přichází. Již v domě se slabě rýsuje svět, v němž se Já otevírá Druhému.

³¹⁹ LÉVINAS. *Difficult*. s. 32. V judaismu má však morálka vždy váhu ontologického základu: žena figuruje mezi kategoriemi bytí. (Idem.) „*Myslím na poslední kapitulu Přísloví, na ženu, která je v ní chválena: ona umožňuje život mužů, ona je domovem mužů. Ale muž má život mimo domov: muž žije život ve městě, zasedá v městské radě, žije veřejný život, je ve službách všehomíra, neomezuje se na nitro, na intimitu, na domov, ačkoli bez nich by nemohl nic dělat.*“ (LÉVINAS. *Nine*. s. 169.)

³²⁰ WEINREB. *Symbolika*. s. 83.

³²¹ LÉVINAS. *Difficult*. s. 32.

³²² Srov. WEINREB. *Symbolika*. s. 90.

³²³ Gn 8, 6-9.

³²⁴ WEINREB. *Symbolika*. s. 86.

4.1.1 Biblický exkurz: smyslová skutečnost

„A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi.“³²⁵

Vraťme se nyní zpět k pozitivnímu přístupu ke smyslové skutečnosti. První kapitoly Berešit radikálně rozlišují mezi stvořením a pádem, který nikterak nesouvisí s počátkem bytí. Z toho plyne i zcela odlišný postoj ke smyslové skutečnosti, než jaký nacházíme v řeckém myšlení. Hebrejský svět se absolutně neztotožňuje s představou, že hmota, tělo, je něčím špatným či chybným. Bible jednoznačně konstatuje, že vše, co Hospodin stvořil, je dobré – nic není samo o sobě nečisté.³²⁶ Tímto se biblická tradice vymezuje proti řecké, kde dualismus sehrál zásadní roli. Biblický vesmír je místem, kde hmota není protějškem ducha, v podstatě se v něm žádná idea hmoty nevyskytuje. To je důvodem, proč má Hebrejec, stejně jako Lévinas, smysl pro živly, tělesnost – protože není dualistou. Zároveň však musíme oponovat názoru, který hebrejské myšlení mylně zaměňuje za idealismus.³²⁷

Z toho plyne další důraz – člověk nemá tělo a duši, lidské bytosti jsou celé živými dušemi. Biblický pojem těla, רֶשֶׁת – σαρξ, neodpovídá platónskému pojetí, v němž je tělo vězením duše, nýbrž vyjadřuje celek duše a těla.³²⁸ Tělo není u Hebrejců pouhá chatrná skořápka, která je hodna opovržení a již se člověk musí zbavit.³²⁹ Vzhledem k tomu, že biblické myšlení není dualistické, připisují se organické funkce a vjemy rovněž duši, podobně jako myšlenky a city orgánům tělesným.³³⁰ Zmiňme: „*Tedy jim řekl: „Má duše je smutná až k smrti. Zůstaňte zde a bděte se mnou!“*“³³¹ „*Proto jsou má bedra plná smrtelných úzkostí, křeče se mne zmocnily jako rodičky.*“³³² Tímto se ukazuje, že odkrývání kontur hebrejského myšlení souvisí s odlišením od modelu myšlení řeckého, který ovšem nemůžeme považovat za méně hodnotný. Jak zdůrazňuje sám Lévinas – jako Evropané jsme nejen syny Judey, nýbrž i potomky Helady.³³³

Celý smyslový svět, k němuž se s radostí vztahujeme, je stvořen slovem, jeho podstatou je řeč. „*Skrze víru chápeme, že svět byl ustanoven slovem božím, takže to, co*

³²⁵ J 1, 14a.

³²⁶ TRESMONTANT. *Bible a antická tradice*. s. 16-17.

³²⁷ Idem, s. 47-48.

³²⁸ Idem, s. 82.

³²⁹ Idem, s. 85.

³³⁰ Idem, s. 93.

³³¹ Mt 29, 38.

³³² Iz 21,3.

³³³ BALABÁN. *Hebrejské člověkosloví*. s. 11.

vidíme, nevzniklo z viditelných věcí.“³³⁴ Biblické stvoření slovem předpokládá ještě další věc, která předznamenává další Lévinasovy úvahy. Slovo se říká někomu, nemůže být osamělé slovo. Při stvoření světa se již muselo počítat s uchem, které jej uslyší, s ústy, které na něj odpoví. Stvoření slovem implikuje dialog, což je jeden ze základních fundamentů Lévinasova myšlení. Smyslová skutečnost je projev, výraz.³³⁵

Všechny stvořené bytosti mají uši, ústa a ruce proto, aby mohli naslouchat, odpovídat a dávat, nikoliv pouze pro lichotky, potravu a uzurpující uchopování. Jak jsme již poznamenali, náš život je konstituován na základě darovaného dechu, pulzuje v tomto dávání a přijímání jako neustále nastražení pro výzvu Druhého. Kdybychom chtěli Lévinasovu filozofii stručně vyjádřit, mohli bychom ji nazvat inkarnací této myšlenky, manifestací onoho „jinak než být.“

Weinreb poukazuje na to, že sluch v sobě skrývá něco tajemného. Ucho, hebrejsky אוָן, nese ve světě čísel hodnotu 58, tedy 1 +7+50, což je číslo, které je absolutním vyjádřením pojmu vykoupení.³³⁶ Hebrejské slyšení tedy přímo souvisí s vykoupením. Smysl pro tělesnost se zde konkretizuje jako smysl pro službu. Hebrejské אוָן má tatáž písmena jako kmen slova poselství, בוֹר, čímž vyvstává, že hebrejské tělo, stejně jako tělo Lévinasovo, v sobě nese určitý úkol – výzvu k tíživé odpovědnosti za tvář chud'ase, vdovy a sirotka.³³⁷

Je to především původně slovo, které se stalo tělem a jež se vtiskává do lidských gest a životních podniků. Běží zde o slovo, které zní: *Zde jsem! Jsem připraven odpovídat na výzvu Druhého!* Naše tělesné lidství je ve svém základu definováno veskrze eticky, a právě na něj Lévinas apeluje, aby si vzpomnělo na své původní určení, nechtělo žít pouze uzavřeno do sebe – se špunty na uších. Osloven slovem se člověk ze čtvernožce stává vpravdě člověkem. Balabán poukazuje na to, že takto oslovený člověk je podobně jako biblický Abram³³⁸ vyslán ze svého „domu“, „obydlí“ vytvářeného tradicemi, geny a krví do země, kde bratr bratra vstřícně přijímá a nelikviduje jej jako Kain Ábela.³³⁹ „Slovem zatížený člověk se pak sám stává oslovením jiných – a tak pokračuje v Božím tvoření světa lidí i mimolidského kosmu.“³⁴⁰

³³⁴ Žd 11, 3.

³³⁵ Srov. TRESMONTANT. *Bible a antická tradice*. s. 52.

³³⁶ WEINREB. *Symbolika*. s. 136. V hebrejském jazyce totiž každé písmeno nese i svou číselnou hodnotu.

³³⁷ Srov. WEINREB. *Symbolika*. s. 12.

³³⁸ Gn 12.

³³⁹ Gn 4.

³⁴⁰ BALABÁN. *Hebrejské člověkosloví*. s. 72.

4.2 Smrt a čas: עֵפֶר מִן־הָאֲדָמָה

Zásluhou *creatio ex nihilo* není člověk vyroben z nějaké hmoty, není ani produktem přírody. Nelze jej vysvětlit kauzálně z nějaké logicky pochopitelné příčiny, avšak jeho existence je vpravdě ek – sistencí, tedy tím, co vyčnívá nad veškerou imanenci. Protějškem člověka je transcendentní Bůh, Pravda, která překračuje vše, i sebe sama.³⁴¹

Naším úkolem je sledovat filozofii Emmanuela Lévinase v kontextu Berešit. Dalším momentem, kdy se obě vyprávění o bytostně lidském scházejí, je počátek stvoření a jeho souvislost s časem, jelikož stvoření je bez času nemyslitelné – zakládá naši existenci v čase. Bůh vytváří „zónu času“, v níž může dojít k oslovení, a své slovo vnáší do této sféry tak, aby na něj člověk mohl odpovídat. Tento počátek však předpokládá, že něco pokračuje, tzv. *creatio continua*, je začátečním bodem něčeho, co ještě není před našima očima.³⁴² A právě tato biblická orientace směrem k budoucnosti je pro Lévinase rozhodující. Postupně si ukážeme, jakým způsobem.

Začněme odtud. Již na začátku Bible se člověku připomíná, že je pouhý prach a v prach se navrátí.³⁴³ Člověk je definován absolutní křehkostí, stačí slabý větřík a prach se rozlétne na všechny strany. S tímto oznámením se přirozeně pojí i velká nejistota. *Kdy mě, můj Bože, povoláš, abych se vrátil do prachu země?* Náš život je tvarován tímto zoufalým očekáváním a oddalováním neodvratitelně se přibližujícího konce, čímž se však otevírá interval mezi narozením a tajemstvím smrti, jež je prostorem bytí pro Druhého.³⁴⁴

Dle Lévinase totiž skutečný čas získáváme právě až s objevením Druhého, který přerušuje náš věčný návrat k sobě samému. Čas totiž není faktem izolovaného a osamoceneného subjektu, ale je samým vztahem subjektu k Druhému.³⁴⁵ Doposud se nám čas jevil pouze jako okamžik, kdy Já pomalu získává nadvládu nad svým bytím. Zůstal pro nás časem tohoto identického, egoistického Já, tedy časem osamění. Nyní zjišťujeme, že bytost nezávislá na jiné a přitom pro ni otevřená, je bytost skutečně časová – proti nevyhnutelnému násilí smrti staví své „ještě ne“, jež je odkladem, způsobem bytí proti smrti.³⁴⁶

³⁴¹ Idem, s. 71.

³⁴² Idem, s. 75.

³⁴³ Gn 3, 19b.

³⁴⁴ Srov. LÉVINAS. *Totalita*. s. 211.

³⁴⁵ LÉVINAS. *Čas a jiné*. s. 27.

³⁴⁶ LÉVINAS. *Totalita*. s. 199.

Lévinas nesouhlasí s převládající filozofickou a náboženskou tradicí, která pojímá smrt primárně jako přechod do nicoty nebo jako přechod do jiné existence. Odmítá myslet smrt v alternativě bytí a nicoty, ovšem poukazuje na to, že v jistém smyslu *a priori* pojímáme smrt jako nicotu ve vášni vraždy. Když Kain zabil Abela³⁴⁷, měl právě toto vědění o smrti, protože ztotožnění smrti s nicotou odpovídá smrti Druhého ve vraždě.³⁴⁸ Lévinas však tento filozofický pohled konfrontuje s jazykem morálky, který ontologickou možnost negace mění v zákaz. Druhému připisuje takový transcendentní status, jež zakládá nemožnost vraždy. „*Tento zákaz (...) dívá se na mne z očí, jejichž světlo chci uhasit, dívá se na mne jako oko, jež bude v hrobě hledět na Kaina.*“³⁴⁹ „*(...) tyto oči, které jsou absolutně bez ochrany, nejobnaženější část lidského těla (...)* *Toto pokušení k vraždě a tato nemožnost vraždy, tvoří samotnou vizi Tváře.*“³⁵⁰ Nemožnost vraždy je tak nemožností veskrze morální. Krev našeho bratra nás ovšem nepronásleduje skrze křik, pláč krve zavražděného³⁵¹, neboť pronásledování má charakter vizuální, nikoliv fonetický. Pohledu zavražděného, v němž na nás zároveň hledí oko našeho Stvořitele, nelze uniknout.³⁵²

„*Být časově tedy znamená současně být pro smrt a mít ještě čas, být proti smrti.*“³⁵³ Člověk je vystaven své smrti, ale nikoliv hned, nýbrž později, čímž se mu otevírá čas pro Druhého a možnost nalézt svůj smysl navzdory smrti. Takto definovaná bytost disponuje svým časem, aby odkládala násilí, tj. proto, aby odpovídala na výzvy interpersonálního řádu, který nemůže zničit ani smrt.³⁵⁴ Smrt tak vystupuje jako ambivalentní eschatologie, je hrozbou, ale zároveň darem – do světa se prolamuje skutečná naděje. Nejedná se však o naději typickou pro náš ekonomický svět, kde budoucnost přináší jistou útěchu tím, že úsilí vystřídá chvilka volna, abychom si mohli užívat plody své práce. Nemíří pouze k neděli, šabatou, čistému volnu, které neposvěcuje, ale pouze kompenzuje svět práce. Sedmý den, den odpočinku, není vykoupením. Tento čas kompenzace k naději nestačí, nemůžeme žít

³⁴⁷ Gn 4, 1-16.

³⁴⁸ LÉVINAS. *Totalita*. s. 207.

³⁴⁹ *Idem*, s. 208.

³⁵⁰ LÉVINAS. *Difficult*. s. 8.

³⁵¹ „*Hospodin pravil: ‚Cos to učinil! Slyš, prolitá krev tvého bratra křičí ke mně ze země.‘“ (Gn 4,10.)*

³⁵² Jak uvidíme později, Lévinas toto téma nemožnosti úniku dále rozvíjí v souvislosti s Žalmem 139.

³⁵³ LÉVINAS. *Totalita*. s. 210. „*Čas není omezením bytí, ale jeho vztahem k Nekonečnu. Smrt není zánik, ale otázka, která je nutná k tomu, aby se tento vztah k Nekonečnu, respektive čas, vytvořil.*“

(LÉVINAS. *God, death, and time*. s. 19.)

³⁵⁴ *Idem*, s. 211.

pouze pro sedmý stvořitelství den, jak praví Lévinas. Žádná smrt se neobejde bez vzkříšení, a tak pravým předmětem naděje je mesiáš, čili spása.³⁵⁵

Eschatologický pohyb Lévinasovy filozofie, která se nám ve svých obrysech odhaluje jako skryté vyprávění o stvoření, dosahuje svého vrcholu v mimořádné interpretaci vzkříšení těla, jež bylo dle Fagenblata Lévinasem „sekularizováno“ jako plodnost času. Na vzkříšení těla je zajímavé, že odmítá oddělit konečný účel stvoření od horizontu vtělené reality. Neodděluje duši od těla, ale trvá na tom, že se orientace stvoření na ideální etickou realitu nadále týká konkrétních fyzických těl – těl, na nichž záleží – slovu, na němž záleží. Lévinasův pohled překonává vzdálenost, kterou mezi nás a starověké lidi postavila metafyzická teologie. Já je tvůrcem, jenž je pověřený obtížnou svobodou vytvářet dobrý svět a krotit zlo nehostinné existence. Stvoření pokračuje, je nepřetržitou prací, která reaguje na konkrétní hlasy vycházející z jejich tělesné podoby, k nimž se člověk dostane tak, že překročí sám sebe skrze plodnost etického času.³⁵⁶

4.3. Plodnost: פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת-הָאָרֶץ

Pomalou dospíváme k vrcholu – smrtelná bytost je zároveň bytostí plodnou – zahrnuje v sobě možnost otcovství. Biologická plodnost je však pouze jednou z forem otcovství, jež se sice v případě člověka může opírat o biologický život, avšak je žito i za jeho hranicí.³⁵⁷ „Bezdětný člověk se nemusí cítit nějak snižen, biologické rodičovství je pouze první model filiace. Filiaci lze docela dobře chápat i jako vztah mezi lidmi biologicky nepříbuznými. Člověk může mít k Druhému otcovský postoj. Právě tohle, totiž hledět na Druhého jako na syna, znamená navázat s ním ony vztahy, pro něž užívám obratu za hranice možného.“³⁵⁸

Vítězství nad smrtí se konkretizuje ve vzkříšení v synovi, smrt překračuje svou konečnost a vyhlíží směrem k potomstvu. Smrt je třetí termín mezi bytím a nicotou, nachází se mezi dvěma časy. Tuto dimenzi Lévinas nazývá mrtvým časem, který

³⁵⁵ LÉVINAS. *Existence*. s. 76-77.

³⁵⁶ FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 94.

³⁵⁷ LÉVINAS. *Totalita*. s. 223. Lévinas ve své filozofii přikládá velký význam plodnosti, která však ve filozofii představuje přehlížené téma. „Největší záhadou je ovšem to, že téma plodnosti, tak důležité pro celou filozofii i 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 filozofii od Descarta a Spinozy až po Heideggera a Sartra nesetkáme (...).“ (SOKOL. „Plodnost“. Dostupné z: <https://lidemesta.cuni.cz/LM-576.html>).

³⁵⁸ LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. s. 174.

vyznačuje přerušeni historického a totalizovaného trvání, což je právě onen zlom, který v bytí působí stvoření.³⁵⁹ „*Velká síla ideje stvoření, jak s ní přichází monoteismus, záleží v tom, že toto stvoření je ex nihilo – nikoliv proto, že je tímto způsobem zázračnější než nějaké demiurgické tvarování látky, nýbrž proto, že oddělená a stvořená bytost není jednoduchým pokračováním otce, nýbrž je vzhledem k němu absolutně jiná. Synovství by se nemohlo jevit jako podstatné pro úděl já, jestliže by člověk nepodržoval tuto vzpomínku na stvoření ex nihilo, bez níž syn není vpravdě jiný.*“³⁶⁰ Nelze ignorovat, že tato myšlenka opět čerpá svůj obsah z židovské tradice – stvoření znamená radikálně nové, co tu nikdy nebylo, co je bez analogie. Stvořenost v sobě skrývá koeficient transcendence, jímž překračuje to, co je známé, a vstupuje do přísně nového, tedy k budoucímu, jež mu připravuje sama Pravda.³⁶¹

Pro lidskou bytost to může být idea značně úlevná. Jako děti svých rodičů nutně nemusíme nést jejich znetvoření, ovšem ani jejich slávu. Jsme vůči nim cizinci, máme právo na svůj příběh, ale musíme si své postavení ve světě získat vlastními silami.³⁶² Přesto všechno však z předchozí generace do generace následující vždy proniká něco z její charakteristiky. „*Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.*“³⁶³ Milosrdenství tisíců ve prospěch čtyř pokřivených generací – jinými slovy, láska vítězí.

Láska tedy hledá nekonečně budoucí, plodí dítě, čímž oddělený subjekt vykupuje. Díky plodnosti mu otevírá perspektivu nekonečné budoucnosti a dostředivý pohyb Já tak může být přerušen skrze syna. I přes paradoxní povahu vztahu otce a syna je otcovství jedinou možnou formou spásy tohoto separovaného subjektu.³⁶⁴ Syn ovšem není jednoduchým pokračováním otce, A se nerovná B, ačkoliv otec svým dítětem vpravdě je. Je to vztah k cizinci, jakkoliv je mnou samým. S údivem si řekneme: „*Kdo mi zplodil tyto syny? Byla jsem neplodná a sama.*“³⁶⁵ Syn je v podstatě mnou, je to vztah Já k sobě samému, které však není tímto Já. V synovi totiž zároveň

³⁵⁹ LÉVINAS. *Totalita*. s. 42-43.

³⁶⁰ Idem, s. 48-49.

³⁶¹ BALABÁN. *Hebrejské člověkosloví*. s. 70.

³⁶² Na druhou stranu Lévinas zdůrazňuje moment synovství, kdy Já ještě existuje existencí, která subsistuje v otci, je ozvěnou transcendence otcovského Já, které je svým synem. V našem životě existují chvíle, kdy jako by nejsme na svůj účet, přenášíme břímě bytí na jiného. Lévinas tento modus existence nazývá dětstvím, k němuž patří podstatný odkaz k ochranné existenci rodičů. Pro lepší vysvětlení tohoto „návratu k minulosti“ je třeba zavést pojem mateřství. (LÉVINAS. *Totalita*. s. 248.)

³⁶³ Ex 20, 5b.

³⁶⁴ TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 25.

³⁶⁵ Iz 49,21.

nacházíme zapření svého otce, ono Ne, které říká: „Já nejsem ty“. Syn je skutečným počátkem, je samou realizací *creatio ex nihilo*, čímž dovršuje paradox stvořené svobody – minulé se v něm opakuje z nového bodu.³⁶⁶

Vidíme, že Lévinas tuto skutečnost vyjadřuje podobným napětím, které nalezneme taktéž v Písmu. Spojuje paradoxní vyjádření, aby mohl pojmenovat něco, co překračuje biologickou empirii, je samou svou podstatou ryzí transcendencí. Lévinas ovšem někdy bývá kritizován za jeho „naturalizaci rodiny“, esencializaci erotiky v heterosexuálních termínech a glorifikaci otce a syna.³⁶⁷ Je pochopitelné, že jeho vyjádření mohou na první pohled působit určité rozpaky. Máme ale za to, že „kritické body“ mohou přinejmenším ztratit své ostré hrany tím, pochopíme-li, z jakého myšlenkového podhoubí vyrůstá Lévinasova snaha zproblematizovat naše soběstačné bytí.

Žena je v Tanachu, který vyrostl z patriarchální společnosti, rovněž zdánlivě podřízena muži – důraz však položme na ono zdánlivě.³⁶⁸ *„Na druhou stranu všechny ty zmínky o ontologických diferencích mezi mužskostí a ženskostí se možná nebudou zdát tak zastaralé, pokud jim nebudeme rozumět tak, že se lidstvo dělí na dva druhy (nebo rody), nýbrž tak, že podílet se na mužskosti a ženskosti je vlastní každé lidské bytosti. Možná, že právě takový je smysl záhadného verše z Genesis 1,27 - jako muže a ženu je stvořil?“*³⁶⁹ Více si vysvětlíme v následujícím biblickém exkurzu.

Nuže, řekli jsme, že syn přijímá jedinečnost svého otce, a přesto je vůči němu vnější. Připojme, že otcovský Erós nespočívá ve slasti, nýbrž ve vyvolení – každý syn svého otce je jediný syn, nikoliv číselně, avšak ve smyslu vyvolení.³⁷⁰ Jenomže s tím se pojí další paradoxní vyjádření, které zní, že takto vyvolený syn současně je i není jediný, neboť otcovství se děje jako nespočetná mnohost, zplozené Já tedy existuje ve

³⁶⁶ LÉVINAS. *Totalita*. s. 247.

³⁶⁷ FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 92. Jako příklad uveďme eseje, které se zabývají těmito otázkami: Tina CHANTER (eds). *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.

³⁶⁸ Na počátku Písma se jednoznačně konstatuje, že žena byla stvořena společně s mužem (Gn 1,27.). Když se Bůh rozhodl stvořit člověka, nestvořil jej jako osamoceného jedinca, ale jako muže a ženu. Stvořitelství nezná nadřazenost jednoho nad druhým – Ty jsi něco méně než Já. Jestliže si muž poté ponechal jméno *adam*, tj. člověk, pro sebe, znamená to, že Boží řády byly porušeny. Bič říká, že tím, že muž dal ženě jméno, jakkoliv honosné, prohlásil se za jejího pána, čímž prvotní rovnost byla ztracena. (BIČ. *Svíce*. s. 32.) Na druhou stranu lidské porušení nemůže zcela zneplatnit stvořitelství, řád dobra. V ČEPu se sice dočteme, že trestem pro ženu je, že nad ní bude muž vládnout, ovšem, jak jsme si již ukázali, v hebrejském originálu se jedná o „vládnutí v tobě.“ Mužova vláda tedy probíhá zevnitř, z místa, kde je s ženou niterně spojen – nevládne jí jako despota. (BENEŠ. *Pradějiny*. s. 107.)

³⁶⁹ LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. s. 173.

³⁷⁰ LÉVINAS. *Totalita*. s. 248.

světě zároveň jako jediné, ale i jako bratr mezi bratry. Bratrství spočívá v tom, že Já je neustále eticky obráceno k tváři Jiného – bratrství je sám vztah k Tváři – v němž se završuje jeho vyvolení i rovnost, tj. to, že mu vládne Jiný. „*To, že všichni lidé jsou bratři, to není k člověku dodatečně připojeno jako nějaký výtěžek morálky, nýbrž právě to tvoří samu jeho ipseitu. Vztah k Tváři v bratrství, v němž se Druhý jeví jako solidární se všemi jinými, tvoří sociální řád (...) otevírá erotiku do společenského života (...).*“³⁷¹

Pro Lévinase je takto pojaté bratrství radikálním protikladem světa, kde je lidstvo sjednocené podobností, protože v sobě implikuje individuality a rovněž i společenství s otcem. Absolutní vyjádření této skutečnosti spatřuje v myšlence monoteismu, která znamená právě toto lidské příbuzenství, jež v sobě zahrnuje právě setkání s Druhým v dimenzi výše, odpovědnost za sebe i za něj.³⁷² Lévinas nás uvádí do nekonečna času, kde existovat znamená být bez hranic, tedy jakožto původ, počátek. V pravé časovosti definitivní nikdy není definitivní a předpokládá se v ní možnost znovu zmocnit se toho, čím jsme byli. Přes nevyhnutelnost smrti Já pokračuje v Jiném a nekonečný čas tak triumfuje nad stárnutím a osudem.³⁷³

„*Diskontinuitní čas plodnosti umožňuje absolutní mladost a nové počínání, a přitom mu ponechává vztah k znovuzapočaté minulosti ve svobodném návratu, jenž je svobodný jinou svobodou, než je svoboda paměti, a jenž je návratem k minulosti ve svobodné interpretaci a svobodné volbě, v existenci, které je zcela odpuštěno.*“³⁷⁴

Hluboké dílo času osvobozuje subjekt, který se odpoutal od svého otce, od tíživé minulosti, od všech prožitých jar. *Télos* Lévinasova stvoření, ale dovolme si poznamenat, že i toho biblického, je pluralita společnosti mluvčích, kde jsou respektovány jejich názory, a jejichž základní orientace spočívá ve schopnosti neustále přetvářet chaos v řád, který respektuje zvláštnost Druhého – jeho těla, hlasu a výrazu. Naši skrytou touhu po dobrém světě, tedy vlastně po stvoření, nazývá Lévinas plodností, která překračuje náš konečný horizont. Plodnost je tak třeba ustanovit jako ontologickou kategorii.³⁷⁵

Závěrem vysvětleme, že nekonečno času, v němž se děje absolutní odpuštění, neústí v návrat do ráje – mesiášská budoucnost není ekvivalentem ke ztracenému ráji. Dějiny nejsou pouhou zmenšenou a zkaženou věčností, nejsou ani pohyblivým

³⁷¹ Idem, s. 249.

³⁷² Idem, s. 190.

³⁷³ Idem, s. 250.

³⁷⁴ LÉVINAS. *Totalita*. s. 251. Vidíme, že čas je pro Lévinase samotným pohybem transcendence.

³⁷⁵ Srov. FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 92.

obrazem nehybné věčnosti. Dějiny a vývoj mají pozitivní význam, nepředvídatelnou plodnost – budoucí okamžik je čisté novum, ovšem ke svému vzniku potřebuje dějiny a čas. Adam ve své nevinnosti takový okamžik nikdy nezažil. Naše existence je *felix culpa* – vyhození z ráje, tedy odtržení od živlu, usebrání v interioritě Domu a uvržení do času jsou činy, které předznamenávají větší dokonalost, než je štěstí zakoušené v rajské zahradě.³⁷⁶ Právě tato myšlenka plodnosti času a pozitivní hodnoty dějin je to, co nám Lévinas předává.

4.3.1 Biblický exkurz: אב, בן, אם, בת, פרה

„Tu padl Abraham na tvář, usmál se a v duchu si řekl: „Což se může narodit syn stoletému? Cožpak bude Sára rodit v devadesáti?“³⁷⁷

Zaznamenali jsme, že jak Lévinasovu, tak hebrejskému myšlení, je zcela cizí jakákoliv definitivnost. Jeho filozofické koncepty koření v biblickém kérygmatu, jehož základní charakteristiku bychom mohli označit jako „přichýlení k budoucnosti.“³⁷⁸ Tuto skutečnost si vykažme na pojmech otec, hebrejsky אב, a syn, בן. Slovo otec se skládá z písmen א a ב, jejichž číselné vyjádření je 1 a 2. Otec je tedy ten, kdo dělá z jednoty dvojku. Oproti tomu se matka řekne אם, skládá se z písmen א a מ, neboli 1 a 40. Vidíme, že otec i matka vychází z jedničky, avšak matka končí čtyřicítkou, která znamená čas, svět času, z čehož plyne, že matka je v tomto světě stále viditelná, ale s otcem to tak nemusí být vždy.³⁷⁹ Zajímavé ovšem je, že množné číslo od slova otec, אבות, má v hebrejském jazyce ženskou plurálovou koncovku, což nám dosvědčuje, že ženskost a mužskost v Písmu nemá onen nám známý pohlavní smysl, avšak smysl různých principů.³⁸⁰

Syn začíná dvojkou, kterou otec končí. Sám ústí v י, písmeno, jež vyjadřuje číslovku 50³⁸¹, která míří za hranice tohoto světa, neboť 7x7 vyznačuje meze našeho současného světa. Syn je tedy vpravdě transcendentní, míří za viditelný horizont, a

³⁷⁶ LÉVINAS. *Difficult*. s. 67-68.

³⁷⁷ Gn 17,17.

³⁷⁸ Srov. BALABÁN. *Hebrejské člověkosloví*. s. 11.

³⁷⁹ WEINREB. *Symbolika*. s. 67-68.

³⁸⁰ Idem, s. 124.

³⁸¹ Padesátka je číslo, které přichází za časem. Všechno, co ještě obsahuje čas, spadá pod pojem čtyřicet (40 sahá až po 49!). Pak ale začíná jiný svět. Izrael táhl s Mojžíšem pouští čtyřicet let – s Jozuem, synem padesátky, začíná dobývání zaslíbené země. (WEINREB. *Symbolika*. s. 37.)

v podstatě ani nepochází z tohoto světa. Schematicky si pak můžeme otce představit tak, že převádí původní jednotu ve dvojnost a má smysl pouze, pakliže se vyskytuje pohromadě s pojmem dítě. Z jednoho se stávají dva, z písmene א písmeno ב, jímž začíná celá Bible. Bét je stvoření, jemuž álef předchází, jinak řečeno – א se konkretizuje v ב.³⁸² Dcera, אב, stejně jako syn začíná ב, dvojkou, ale končí א, číslovkou 400. Shodně jako matka symbolizuje něco, co je viditelné v tomto světě, aniž by to samo o sobě provádělo průlom do jiného světa.³⁸³

Pozoruhodné je, že Bible zmiňuje primárně vždy narození synů, nikoliv dcer. Toto preferování synů ve výčtech však v žádném případě není výrazem podřízeného postavení žen, avšak jeho cílem je ukázat, co je v člověku samém důležité. Otec, matka, syn a dcera tak, jak je nyní rozebíráme, a tak, jak je pojímá Lévinas, jsou síly v každém člověku. Pakliže se v nás objeví něco, co je svázáno s dcerou, musíme to uvést do styku s mužem, aby dcera mohla překročit hranice tohoto světa, což se zcela přirozeně odráží i v biologických skutečnostech.³⁸⁴

Otec a syn tvoří základní neměnnou jednotku, na níž stojí celé stvoření, která dochází svého vyjádření ve slově kámen, אבן, v němž se spojují všechna písmena uvedená v těchto slovech.³⁸⁵ Do tohoto vztahu však ještě musí vstoupit bratr – אב, 1-8. Teprve v ten moment, kdy překročíme hranice našeho světa, historického času, sedmý den, den odpočinku, který, jak jsme si řekli, pouze kompenzuje, nikoliv vykupuje, získává pojem bratra svůj prapůvodní smysl. Do té doby se naše oddělené Já Druhým nenechává vyrušit ze svého egoismu. Weinreb poznamenává, že to v žádném případě neznamená, abychom s bratrskou láskou čekali, až povstane nějaký nový, eticky ideální svět, nýbrž je jí schopen ten, v němž je už osmička nějak přítomna. „*Jinak řečeno: kdo v bližním nevidí svého bratra, ten dosud neví o osmém dni, ten vidí dosud rozdělenost, ten dosud vztyčuje bariéry proti bližním.*“³⁸⁶ Anebo ještě jinak: stává se jím ten, kdo odemkne dveře svého domu, interiority, a vpustí do něj bližního, kterého bude hostit jako svého pána. Náš psychický život se totiž rozvíjí v dějinách, které jsou limitovány četnými omezeními, nový začátek, klíčení zrnka stvoření, v něm není myslitelný. Ovšem diskontinuita niterného života přerušuje

³⁸² WEINREB. *Symbolika*. s. 67-68.

³⁸³ Idem, s. 70.

³⁸⁴ Idem.

³⁸⁵ Idem, s. 69.

³⁸⁶ Idem, s. 74.

historický čas a míří k vykoupení.³⁸⁷

Abychom ukázali další potenciální původní prameny, z nichž tryskají Lévinasova filozofická vyjádření, pojednejme ještě stručně o plodnosti, פרה. Diferencovaná pohlavnost je v první kapitole Berešit pojata jako jednoznačné pozitivum. Pohlavní styk patří ke stvoření, čímž jsou odmítnuty veškeré asketické a dualistické tendence.³⁸⁸ Odmítnuto je i platónské a novoplatónské hledisko, v němž mnohost představuje úpadek jednoho. V hebrejském pojetí není mnohost pád, avšak je pochopena jako plodnost, zárodek se stane mnohostí, z něhož vzejde velké množství jiných zárodků. „Potom“ je více než „předtím.“³⁸⁹

Pozitivní zhodnocení plodnosti³⁹⁰ vyvěrá rovněž z pojetí stvoření, které není žádným vyráběním. Jak jsme již poznamenali, Lévinas i biblická tradice počítají s určitým *creatio continua*, stálým vynalézáním nových skutečností. V biblickém vesmíru stvoření nikdy nepřestává.³⁹¹ Pojetí času, jež nalezneme u Lévinase, je velmi podobné času geneze, jelikož ani jeden nelze vyjádřit přímkou. Čas je spíše vývojovým pohybem, pohybem růstu, zrodu a dospívání, k něčemu směřuje.³⁹² Každé zrání tedy vyžaduje určitou plnost času. Hodina, kdy bude stvoření naplněno, však zůstává nepoznaná, můžeme maximálně rozeznat určitá znamení jejího přibližování.³⁹³

Takto pojatou plodnost Lévinas pozitivně zhodnocuje i ve své kritice ontologické filozofie, v níž vládne idea totality, která se často maskuje jako mnohost. Ve filozofie bytí pluralita v konečném důsledku opět ústí v syntézu – sjednocení všeho a všech. Proto je jí třeba nahradit ideou absolutní separace, kde bytosti nikdy nevstupují do společného součtu, ačkoliv je jim dána nespočetná mnohost, jejíž základem je anarchie – absence společné roviny. Absolutní neshoda oddělení, kterou předpokládá transcendence, je nejlépe vyjádřitelná právě stvořením *ex nihilo*, v němž je zakotvena jak vzájemná příbuznost všech bytostí, tak i jejich radikální heterogenost jakožto vzešlých z nicoty.³⁹⁴

³⁸⁷ LÉVINAS. *Totalita*. s. 42-43.

³⁸⁸ BALABÁN. *Hebrejské člověkosloví*. s. 47.

³⁸⁹ TRESMONTANT. *Bible a antická tradice*. s. 11. „Toto příští není aristotelský zárodek, méně než bytí, menší bytí (...) Vztah k takové budoucnosti, kterou nelze redukovat na moc nad možným, nazýváme plodnost.“ (LÉVINAS. *Totalita*. s. 238-239.)

³⁹⁰ Pozitivní zhodnocení plodnosti se projevuje rovněž v tom, že v Izraeli byla plodnost brána jako Boží dar, respektive děti byly přijímány jako dar od Hospodina a výraz Jeho požehnání. (Ž 127,3b.) Bezdětnost byla naopak potupou a neštěstím. (1S 1,6; Gn 30.)

³⁹¹ TRESMONTANT. *Bible a antická tradice*. s. 22.

³⁹² *Idem*, s. 26.

³⁹³ *Idem*, s. 31.

³⁹⁴ LÉVINAS. *Totalita*. s. 258.

Uzavřeme tento exkurz Balabánovým popisem hebrejského člověkosloví, které musíme nechat zaznít v jeho původnosti. Máme za to, že představuje krásné vyjádření toho, oč Lévinasovi běží. „Žena je domov, za nímž se muž vydal. Muž vnáší do ženy onu exodičnost, otevírá ji cestě. Nachází s ní ukotvení a vyráží spolu s ní dál. Symbolem toho dál je dítě. To není produktem pohlavní síly jako takové, nejde tu toliko o naturální rozmnožení, nýbrž i o rozmnožení spirituální. Dítětem překračují muž i žena samy sebe k budoucnosti.“³⁹⁵

4.3.2 Biblický exkurz: בְּעֵלְמֵ אֱלֹהִים בְּרַח אִתּוֹ

Pakliže Druhého učiníme svým středem a dovolíme mu změnit náš egocentrický postoj, nabízí se nám skutečná možnost vymknout se objektivnímu řádu smrti. Láska k Ženě jakožto Milované, k níž přistupujeme v laskání, míří za hranice možného – vyhlíží k potomku.³⁹⁶ Právě v plodnosti a v zákazu vraždy se konkretizuje obraz Boží. Na počátku knihy Berešit se dočteme: „A tvoří Bůh člověka v obrazu svém, v obrazu Boha tvoří jej, samce a samici tvoří je. A žehná jim Bůh a říká jim Bůh: ‚Bud’te plodní a množte se a naplňte zemi a ovládněte ji a vládňte/panujte v mořské rybě a nebeském ptáku/létavci a ve všem živočichu plazícím se po zemi.“³⁹⁷

Obraz Boží je spojen s požehnáním a výzvou k plození. V rabínském výkladu lásky je mateřství podřízeno lidskému údělu, který přesahuje hranice „rodinných radostí“ - je nezbytné k naplnění Izraele, k „rozmnožení Božího obrazu“ vepsaného do tváře lidstva. Není to tak, že by manželská láska sama o sobě neměla žádný význam, není ani redukována na úroveň prostředku plození. Skutečný dynamismus lásky ji vede mimo přítomný okamžik a dokonce i mimo milovanou osobu – k dítěti. Formy romance, které nalezneme v Bibli, midraše totiž zároveň vykládají tak, aby vynikla jejich eschatologická stránka.³⁹⁸

Citovaný biblický verš však není jediný, kde obraz a plodnost vystupují společně. Když Noe vystoupí z archy a stvoření je poté, co prvotní vody chaosu ohrozily svět, znovu obnoveno, výzva k plození v kontextu Božího obrazu se opakuje,

³⁹⁵ BALABÁN. *Hebrejské člověkosloví*. s. 49.

³⁹⁶ LÉVINAS. *Totalita*. s. 228.

³⁹⁷ Gn 1,27 – 28. Přeloženo z BHS.

³⁹⁸ LÉVINAS. *Difficult*. s. 35-37.

tentokrát s doplněním o zákaz vraždy³⁹⁹, čímž vražda dostává charakter nejen zločinu, ale i znesvěcení. Toto tvrzení je obhajitelné pouze ve světě, kde se obrazem stává člověk včetně jeho tělesné existence, tedy v prostředí, jež vylučuje dualismus duše a těla. Starověcí židovští autoři považovali lidské tělo za místo posvátného obrazu Božího a tvrdili, že vražda je prvním a nejhorším znesvěcením. Jak zjistil Moše Greenberg, vražda je v Bibli chápána jako nesouměřitelné porušení, které nelze kompenzovat ekonomickou směnou právě proto, že zavražděný je obrazem nesouměřitelného Boha.⁴⁰⁰ To vysvětluje názor rabiho Akivy, který najdeme v Tosefě Yemavot, že vražda ruší božskou podobu.⁴⁰¹

Třetí výslovná zmínka o Božím obrazu se vyskytuje v rodopisu Adama, kde se připomíná, že člověk byl stvořen k Boží podobě. Dále se ovšem dozvídáme, že Adam plodil své syny dle svého obrazu, nikoliv podle obrazu Božího.⁴⁰² Zajímavé je, že se zde původně obecná výpověď o člověku (אָדָם) transformuje ve zprávu o zcela konkrétním jedinci, jelikož slovo Adam se zde poprvé používá jako vlastní, Bohem přidělené jméno. Třetí sdělení v sobě nese velkou míru závažnosti, neboť ukazuje, že v důsledku selhání člověka došlo k výrazným změnám. Výsledkem odklonu od Hospodinova stvořitelského řádu už člověk nenaplnuje své určení *Imitatio Dei*, ale Adam plodí potomky, kteří jsou stejní jako on, jsou obrazem otce, nikoliv Boha.⁴⁰³

Na člověku se tak projevuje krize pozemského bytí, krize pravého lidství, obraz ztrácí své původní ostré kontury. Jsme plátnem, kde se zveřejňuje ontologický příběh uzurpujícího bytí západní filozofie, v němž se všemu jedinečnému děje násilí – svým sobeckým jednáním jsme s to jej opisovat. V kontextu Lévinasova etického pojetí je dále zajímavé, že se výpověď naší třetí zmínky o Božím obrazu objevuje blízko po touze po bohorovnosti, exaltaci egoismu, vraždě Druhého a před konstatováním, že „se na zemi rozmnožila zlovůle člověka, a že každý výtvar jeho mysli i srdce je v každé chvíli jen zlý.“⁴⁰⁴ Jako by obraz Boží bledl souměrně s tím, že člověk stále více zapomíná problematizovat egocentrický pohyb svého Já.

Co však znamená být tímto obrazem nezobrazitelného Boha? Hebrejsky se obraz řekne אִמָּגוּלָה a v původním hebrejském znění se dokonce dočteme, že člověk byl

³⁹⁹ Gn 9, 6-7.

⁴⁰⁰ Moshe GREENBERG. Cit. In FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 89.

⁴⁰¹ Tosefta Yevamot 8:7. [online]. Dostupné z: https://www.sefaria.org/Tosefta_Yevamot.8?lang=bi. (cit. 30.6.2024).

⁴⁰² Gn 5, 1-3.

⁴⁰³ BENEŠ. *Pradějiny*. s. 152.

⁴⁰⁴ Gn 6,5b.

stvořen בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים, tedy v obrazu Božím. Jestliže Bůh tvoří člověka ve svém obrazu znamená to, že tento obraz je prostorem, v němž (nebo z něhož) člověk vzniká. Lidství se tak rodí z obrazu Božího, z prostředí, kde člověk otevírá své bytí pro druhé, orientuje se podle stvořitelského řádu a existuje v bytostné relaci s Nekonečnem, k níž byl stvořen.⁴⁰⁵ Bůh si v člověku stvořil partnera, s nímž chce komunikovat, sdílet se. Toto partnerství je skutečným obrazem Boha, o němž se mluví v druhé kapitole Bible.⁴⁰⁶

V hebrejském jazyce však nalezneme ještě další pozoruhodné souvislosti. Výraz אֶלֶף souvisí s hebrejským צֶלַע, stín. Člověk by pak byl stínem, který vrhá Hospodin, nebo jinak, Hospodin vrhá na zem stín, v němž tvoří člověka. Z mimobiblických pramenů dále víme, že výraz אֶלֶף označoval sochu panovníka, která byla umístěna na hranicích říše. Všichni tak mohli poznat, kdo na daném území vládne. Je-li v pozadí biblické výpovědi tato skutečnost, pak se nám sděluje, že člověk svou existencí vymezuje teritorium, jež patří Hospodinu.⁴⁰⁷

Z výše uvedeného vyplývá, že není zcela od věci tvrdit, že lidská plodnost může být určitým prostředkem, jímž se obraz Boží sám doslova reprodukuje a obnovuje, ačkoliv musíme mít stále na paměti jeho snadnou destrukci tak, jak je naznačena v rodopise o Adamovi. Na základě toho Fagenblat tvrdí, že by pozoruhodný popis plodnosti, který ovládá strukturu „Totality a nekonečno“, měl být chápán také jako moderní výklad *Imitatio Dei*, snahy o transcendenci a „podobnost“ Bohu tím, že se člověk plodí a množí.⁴⁰⁸

Spojení s plodností jde však ještě dále. Ukázali jsme si, že plodnost nám otevírá nekonečný čas stvoření, jde za hranice egoismu a vyhlíží k mesiášské budoucnosti, naději, která zaslibuje plnost dobra. Realizace obrazu Božího je právě oním „jinak než být“ – skutečným vyústěním našeho lidství, které ovšem závisí na každém konkrétním člověku. Jsme Božím obrazem, ovšem nikoliv přesně šitým tak, aby pasoval do konkrétního rámu. Bůh nechce povolné otroky. Stvořitel nám ponechal svobodu žít tak, jako bychom byli *causa sui*, avšak zároveň do něj vkreslil možnost vykoupení. To, na čem záleží, je naše osobní odpověď na výzvu Stvořitele, který nás napadá a přikazuje nám soucit, jež je možný jenom tehdy, pakliže jsme již spatřili tvář

⁴⁰⁵ BENEŠ. *Pradějiny*. s. 50.

⁴⁰⁶ Srov. BENEŠ. *Pradějiny*. s. 75.

⁴⁰⁷ Idem, s. 50.

⁴⁰⁸ FAGENBLAT. *A Covenant*. s. 91.

Druhého. Toto „spatření“ nás vede k jinému způsobu bytí, k „přeskoku lidství“, o němž vypráví i Bible tím, že hovoří o zvláštním stvoření člověka k obrazu Božímu. Lévinas poukazuje na to, že u Izajáše se Boží zjevování spojuje výhradně se starostí o Druhého.⁴⁰⁹ Bůh nám tak nikdy nedopřeje pokoj, hledí na nás očima tisíců a chce po nás, abychom byli Jeho obrazem, volá podstatu našeho člověčenství, humanitu – povolává nás, výsostné egoismy, k velikolepé κένωσις – velikosti pokory.⁴¹⁰

4.3.3 Biblický exkurz: κένωσις

„Svět Bible je pro nás světem nikoliv postav, ale Tváří. Jsou zcela zde a vztahují se k nám. Tvář člověka je prostředkem, skrze nějž se neviditelné v něm stává viditelným a vstupuje s námi do styku.“

– E. Lévinas, *Obtížná svoboda*

Podstatná část etického vztahu mezi námi a Druhým by se dala vyjádřit pojmem κένωσις, v němž se dále konkretizuje Lévinasovo žití k obrazu Božímu, jež se jako skrytá nit line jeho charakteristikou existence, již fixuje pojmy, jako je ex-cendence a hypostaze. Povolání ke službě Druhému, který nám daruje svobodu, je v podstatě *Imitatio Dei*, napodobování Boží kenoze, pokory Boha, který je ochoten sestoupit na úroveň otrockých podmínek člověka. Skutečnost, že má kenoze svůj plný význam i v judaismu, dokazují především samotné biblické texty. Po výrazech evokujících Boží majestát často následují (nebo jim předcházejí) výrazy popisující Boha, který se sklání, aby pohlédl na lidskou bídu.⁴¹¹

Tuto záhadu pokory biblického Boha krásně vyjadřuje struktura Žalmu 143, kde se dočteme, že Hospodin „uzdravuje ty, kdo jsou zkrušeni v srdci, jejich rány obvazuje“⁴¹², načež vzápětí se dozvídáme, že „určuje počet hvězd, on každou vyvolává jménem.“⁴¹³ Traktát Sotah dále učí, že Tóra začíná a končí skutky milosrdenství. „A Věčný Bůh udělal Adamovi a jeho ženě oděv z kůží a oblékl je (Genesis 3,21). A na konci je psáno: ‚A pohřbil ho v údolí‘ (Dt 34,6). Alfa a omega božství je při vykonávání funkcí

⁴⁰⁹ LÉVINAS. *Být pro druhého*. s. 22.

⁴¹⁰ Emmanuel LÉVINAS. *In the Time of the Nations*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1994. s. 118.

⁴¹¹ Idem, s. 115.

⁴¹² Ž 147, 3.

⁴¹³ Ž 147,4.

*krejčího, soukeníka a hrobníka!*⁴¹⁴

To, co Lévinas ukládá lidství a co vyrůstá ze zkušenosti tváře Druhého, jehož jinakost nepopíráme, ale odpovídáme na ni v diskusním vztahu, je právě velikost pokory. Naše tvrdohlavá přirozenost, která vytrvale setrvává v bytí a neochvějně se potvrzuje, by se měla inspirovat svatými, jejichž svatořečení se ovšem zakládá na ponížení, odříkání ve prospěch Druhého. To je pravé člověčenství, humanita a obraz Boží.⁴¹⁵

Lévinas toto spojení povznesení a poklesu vidí jako zpracované v podobenství „Měsíc, který se činí malým“, jež se nachází v traktátu Chullin. Příběh má podobu dialogu mezi Bohem a měsícem, jež je motivován údajným rozporem, který se objevuje v Genesis 1,16, v němž se oznamuje stvoření dvou velkých světél, ale hned poté se mluví o větším a menším světle.⁴¹⁶ Lévinas tak na dalším úryvku stvořitelského hymnu vysvětluje bytostné povolání člověka. Hloubka hebrejského myšlení je pro něj natolik určující, a do určité míry též uchvacující, že dokonce vidí jako nutné, aby mezi kategoriemi ontologie – nebo navzdory těmto kategoriím – vznikla kategorie „Izrael“, aby pojem velikosti malosti nabyl významu.⁴¹⁷

Můžeme tedy říci, že Druhý, který v nás probouzí centrifugální pohyb, zároveň spouští to, že se v našem jáství konstituuje svatý Izrael – Izrael putující z egyptského otroctví do země zaslíbené, jejíž zákony stojí na Boží κένωσις⁴¹⁸ každodenně opakované jejími obyvateli, a to *ad maiorem Dei gloriam*, ke slávě Boží.

⁴¹⁴ bSot 24a.

⁴¹⁵ Srov. LÉVINAS. *In the Time*. s. 118.

⁴¹⁶ Tento rozpor je dán do souvislosti s veršem v Numeri 28,15, který upřesňuje oběti, jež se mají vykonat na novoluní. „Kromě toho bude obětován jeden kozel k oběti za hřích ke cti Věčného, vedle stále oběti zápalné a její oběti mokré.“

⁴¹⁷ LÉVINAS. *In the Time*. s. 117-118.

⁴¹⁸ V kontextu naší práce je zajímavé, že Lévinas svědectví o κένωσις, které se pozornému čtenáři zjevuje skrze literaturu i ducha mnoha veršů Tanachu, nachází především v jedné knize, jíž, jak sám uvádí, často čte. Jedná se o knihu „Nefeš ha- Chajim“, kterou napsal litevský rabín Chaim z Voložinu, jehož vliv jsme v první kapitole, v níž jsme se věnovali vztahu Lévinase k judaismu, identifikovali jako významný referenční bod v Lévinasově životě. (Srov. LÉVINAS. *In the Time*. s. 119.)

5. Zbudování ženy: **עֵצָה מְעֻמָּוִי**

„Není to žena, kdo je takto znevažován. Je to vztah založený na sexuálních rozdílech, který je podřízen mezilidskému vztahu – nepodléhajícímu pudům a komplexům libida – k němuž se žena povznáší stejně jako muž.“

– E. Lévinas, *Devět talmudických čtení*

Ukazuje se, že Lévinasova cesta, jak být vpravdě člověkem, je v podstatě realizací člověka, který byl stvořen k obrazu Božímu. Lévinas v nás chce prorazit lidské tím, že nás zneklidňuje z naší jistoty, narušuje zavedené myšlenkové zvyklosti Řeků i Hebrejců a zarytě si prosazuje svou orientaci na člověka, z něhož se pod jeho vedením stává doslova „rukojmí Druhého.“⁴¹⁹ Svou pozorností na zdánlivě iracionální – na judaistické náboženství – chce filozofii zvědomit jinou stránku jejích možností.⁴²⁰ V hebrejských tvarech artikuluje cosi neobvyklého, jež je však nutné k tomu, aby byla zachována lidská podstata. Pakliže máme zůstat věrní našemu úkolu – sledování filozofie Lévinase ve světle Berešit – musíme vstoupit přímo do centra hebrejského a ukázat si, jak konkrétně Lévinas spojuje „*par chaleur*“ s „*par lumière*.“ Možná nám toto rozlišení tak trochu splyne.

V této poslední kapitole tedy otevřeme střed Lévinasovy judaistické práce a vkročíme na pole jeho talmudických spisů. Cestu Lévinasova „exodického myšlení“ jsme zahájili jeho vztahem k Talmudu, v němž rovněž skončíme, vyústíme v Jiném, které ovšem nepostrádá racionalitu filozofické tradice. Hebrejské a řecké se v Lévinasově osobnosti snoubí do zcela specifického systému, v němž se postupně odhalují základní rysy existence, která odmítá všechno nemorální, přestože se lidské bytí stále znovu a znovu projevuje jako zvrhlé – *homo brutalis*.

Naše následující snaha se bude zaměřovat primárně na druhou zprávu o stvoření, která navazuje na stvořitelský hexaameron z první kapitoly Bible. Tento text ovšem nepojednává o stvoření ženy, jak se můžeme mylně domnívat. Ta byla stvořena současně s mužem – sloveso **אִרְבָּה** se zde v souvislosti se ženou nevyskytuje. Text spíše vypráví o *vztahu muže a ženy*, soustředí se na jeho základní vymezení obrazně vyjádřené žebrem vzatým z těla muže.⁴²¹ Na danou biblickou pasáž budeme

⁴¹⁹ LÉVINAS. *Být pro druhého*. s. 20.

⁴²⁰ CHALIER. *Židovská jedinečnost a filosofie*. s. 9.

⁴²¹ Srov. BIČ. *Svíce*. s. 32-33.

nahlízet optikou Talmudu, konkrétně Lévinasova komentáře k traktátu Berachot vzatého z jeho Devíti talmudických čtení, jež obsahují čtyři komentáře publikované v „*Quatre lectures talmudiques*“ (1968) a pět komentářů, které vyšly v „*Du sacré au saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques*“ (1977). Oba svazky obsahují předmluvu Emmanuela Lévinase. Devět komentářů bylo také publikováno ve sborníku (*Actes*) „*Colloques des intellectuels juifs de langue française*.“

Právě na těchto kolokviích, která se od roku 1957 každoročně konají v Paříži, je Lévinas poprvé představil. Rovněž pořídil vlastní překlady talmudických pasáží z hebrejštiny nebo aramejštiny do francouzštiny. Komentář k traktátu Berachot volíme proto, abychom jím stručně obsáhli poslední velký celek jeho implicitní/explicitní teologie stvoření. Nejprve se ovšem ještě jednou soustředíme na Lévinasův vztah k Talmudu.

5.1. Lévinas a Talmud

„Talmud lze podle velkých mistrů této vědy pochopit pouze na základě života samotného.“

– E. Lévinas, *Devět talmudických čtení*

Zjistili jsme, že významnou skutečností, která přivedla Lévinase k Talmudu, bylo jeho setkání s Chouchanim. V úvodu k prvnímu svazku talmudických přednášek najdeme Lévinasovu dedikaci: „*Komentáře, o které jsme se zde pokusili, rozhodně neodpovídají požadavkům, jež jsme právě nastínili. I v tomto ohledu zůstávají unáhlené. Ale úžasný mistr, pan Chouchani, o jehož smrti v Jižní Americe jsme se dozvěděli právě při vydávání tohoto svazku nám ukázal, čeho je tato metoda schopna. Znemožnil nám dogmatický přístup založený čistě na víře nebo dokonce teologický přístup k Talmudu. Náš pokus musí svědčit o tomto hledání svobody (...).*“⁴²² Lévinasova talmudická četba by v této podobě bez Chouchaniho neexistovala. Tento mistr Lévinasovi vydláždil cestu k Talmudu, která není ani dogmatikou, ani teologií – předpokládá tedy něco jiného než víru nebo filozofii. Studium Talmudu, studium Bible prostřednictvím Talmudu, vyžaduje zvláštní citlivost, jež lze získat pouze pod vedením mistra.⁴²³

V citovaném vyznání rovněž nacházíme Lévinasův sebekritický pohled na vlastní výklad Talmudu, který dle jeho slov „*neodpovídá nastíněným požadavkům.*“

⁴²² LÉVINAS. *Nine*. s. 8.

⁴²³ SCHONFELD. „Levinas and the Bible“. s. 392.

Lévinas se nikdy nepovažoval za velkého talmudického mistra, byl si vědom hranic svého myšlení, kompetencí. V úvodu svých komentářů často přiznával – „*připravoval jsem své komentáře ve spěchu*“, „*neměl jsem čas*“, „*jsem jen amatér*“, „*nedělní talmudista*.“⁴²⁴ Proto i my musíme poznamenat, že by bylo čirým nedorozuměním představovat si, že Lévinasova filozofie obstarává přímou cestu zpět k Bibli. Nestačí studovat Lévinase, abychom získali přístup k verši. Lévinas praví, že jej získáme především znalostí hebrejštiny, která ovšem sama o sobě nestačí. Biblický text totiž vyžaduje „*přísné studium*“, jímž Lévinas myslí studium prostřednictvím Talmudu, neboť právě on otevírá cestu k upřímnému naslouchání biblickému verši. „*Smysl Starého zákona se Židům zjevuje prostřednictvím talmudické tradice*.“⁴²⁵ „*Rabínský judaismus ve staletích, která předcházela zničení druhého chrámu a následovala po něm, je prvotní událostí v hebrejské spiritualitě. Kdyby nebylo Talmudu, nebylo by dnes Židů*.“⁴²⁶ Čtení Bible prostřednictvím Talmudu je zde chápáno jako podmínka možnosti existence samotného židovství – Talmud je živou substancí judaismu.⁴²⁷

Položme si otázku: v čem spočívá zvláštnost talmudické exegeze? Prvně poznamenejme, že Talmud není pouhým rozšířením Bible, je spíše jakousi druhou významovou vrstvou, kriticky a plně vědomě se vrací k významům Písma v racionálním duchu.⁴²⁸ Pro talmudické mudrce nejsou verše dogmatickými důkazy jinak neuchopitelné pravdy, nýbrž okny, která otevírají originální oblasti smysluplnosti přístupné díky mimořádné pozornosti věnované každodenní realitě. Pro Lévinase spočívá talmudická exegeze v tom, že věnuje pozornost konkrétnosti lidských situací, o nichž Bible vypráví, jejich existenciální důležitosti. Pojmy zůstávají neustále v kontaktu s příklady, což je to, čemuž Lévinas říká *paradigmatická modalita talmudické reflexe*.⁴²⁹

Biblické verše nejsou pouhými ilustracemi abstraktních idejí – teoretický pojem a existenciální situace, které pojem konkretizují, jsou úzce propojeny. Tuto extrémní pozornost ke konkrétnímu učí Talmud a otevírá člověku nový způsob pohledu na svět, způsob, který zpochybňuje filozofické pojetí světa.⁴³⁰ Talmud je v tomto smyslu fenomenologickou hermeneutikou Bible: způsobem návratu k věcem

⁴²⁴ LÉVINAS. *Nine*. s. 14.

⁴²⁵ LÉVINAS. *Difficult*. s. 30.

⁴²⁶ Idem, s. 175.

⁴²⁷ SCHONFELD. „Levinas and the Bible“. s. 390–391.

⁴²⁸ LÉVINAS. *Nine*. s. 5.

⁴²⁹ LÉVINAS. *Otherwise*. s. 103.

⁴³⁰ Idem, s. 110.

samým – prostřednictvím Knihy.⁴³¹

Lévinas ve svém vzdělávacím programu, přednáškách a dílech upřednostňuje judaismus rozumu před judaismem modlitby. Nadto nám Lévinas říká, že se musíme přihlásit k vědě o judaismu, pozvednout jej na úroveň vědy, ale varuje, že toto povýšení neznamena podrobit jeho zdroje filologii. Transformace judaismu ve vědu představuje „přeměnu těchto textů zpět v texty učební.“⁴³² Jeho komentáře k Talmudu jsou pokusem o překlad židovského myšlení do jazyka moderní doby. To znamená, že jsou zároveň snahou o to, aby židovské texty osvětlily problémy, s nimiž se dnes potýkáme, a taktéž úsilím, aby tyto moderní problémy osvětlily texty samotné – jinak řečeno, jedná se o překlad židovských pramenů do „řečtiny“, jazyka, který mají Židé společný s ostatními obyvateli západního světa.⁴³³

Aronowicz, překladatelka talmudických čtení do angličtiny, identifikuje dva rysy, které jsou pro Lévinasovu hermeneutiku důležité. Prvním z nich je *humor*, jímž Lévinas nechává vystoupit do popředí svou osobnost.⁴³⁴ V humoru spojuje moderní a starobylé termíny, čímž záměrně vyzdvihuje jejich nesourodost. Vkládáním své specifické osobnosti do aktu interpretace, jak to ostatně interpretace sama vyžaduje, používá vše, co má k dispozici. Lévinas tak do svého nazírání talmudických pasáží vnáší bohatou znalost evropské kultury, v komentářích najdeme explicitní odkazy – například na ruské básníky Jesenina a Puškina, na francouzské dramatiky Corneilla a Racina, na řeckého Aischyla, na moderní filozofy jako je Hegel nebo Heidegger – i odkazy implicitní. Mohli bychom také jmenovat fenomenologickou metodu, která dává do závorky všechny úvahy mimo text.⁴³⁵ Lévinas jednoduše věnuje pečlivou pozornost každému rabínskému výroku a umísťuje ho do celku, na který poukazuje – do postoje k druhému člověku v jeho nesčetných projevech. Právě tímto způsobem se mu daří odhalit logickou souvislost mezi jednotlivými pasážemi.⁴³⁶

Druhým základním rysem jeho hermeneutiky je způsob, jakým Lévinas přistupuje k náboženskému slovníku, především k pojmu Bůh, s nímž nakládá tak, aby byl pochopen na základě lidských interakcí, v nichž se v textu objevuje.

⁴³¹ SCHONFELD. „Levinas and the Bible“. s. 391.

⁴³² LÉVINAS. *Difficult*. s. 267-268.

⁴³³ ARONOWICZ Annette. *Translator's Introduction*. In LÉVINAS, Emmanuel. *Nine Talmudic Readings*. The United States of America: 1994, s. IX.

⁴³⁴ Idem, s. XV.

⁴³⁵ Idem, s. XVI.

⁴³⁶ Idem, s. XX.

Boží přítomnost je tak vylíčena i v každodenním životě.⁴³⁷ Tato otevřenost životu brání podle Lévinase před subjektivismem, vykladač musí mít oči i uši neustále bdělé, musí mít na paměti celý soubor Písma, musí být otevřený vůči životu – městu, ulicím, ostatním živým bytostem.⁴³⁸

Pravděpodobně nejdůležitějším principem rabínské hermeneutiky je pro Lévinase nutnost projít tradicí komentátorů, která předchází každému komentáři. „*To, co umožňuje stanovit rozdíl mezi osobní originalitou vnesenou do četby knihy a pouhou hrou amatérských (nebo šarlatánských) iluzí, je nezbytný odkaz subjektivního na historickou kontinuitu výkladu, tradici komentářů, kterou nelze ignorovat pod záminkou, že inspirace k vám přicházejí přímo z textu. ‚Obnova‘ hodná toho jména nemůže tyto odkazy obejít, stejně jako nemůže obejít odkaz na to, co se nazývá ústní zákon.*“⁴³⁹

Tím se završuje návrat k Bibli, o němž jsme hovořili v první kapitole. Tři podmínky – hebrejšтина, Talmud a mistr – to jsou neoddiskutovatelné předpoklady návratu, které nelze nahradit.⁴⁴⁰ Lévinasův návrat k Písmu a jeho překlad Bible do řeči univerzality ovšem nikdy nemůžeme pojmout jako náhradu originálu. Lévinas nabízí spíše určitou optiku čtení Bible, která se koncentruje na jedinou stránku veršů – výlučně etickou! Celá Bible tak, jak ji Lévinas slyší a učí, nachází v jeho případě etického vyjádření! Dominuje v ní vztah – vztah k Druhému, k Nekonečnu, k Oběma zároveň. A jak se zde snažíme ukázat, Lévinasovo slyšení Písma se taktéž propisuje do jeho filozofických děl. Nám známou „*Totalitu a Nekonečno*“ bychom mohli touto optikou vnímat jako vyjádření hebrejského $\text{לֹא אֶבְיָאֵשׁ} - \text{לֹא אֶבְיָאֵשׁ}$ – Nezapíjíš.⁴⁴¹ „*Toto Nekonečno, silnější než vražda, se nám již vzpírá v jeho tváři a jeho tvář je původní výraz, je to první slovo: nezabiješ.*“⁴⁴² S trochou nadsázky pak můžeme dílo „*Jinak než být*“, k němuž se záhy dostaneme, číst jako filozofický midraš k obratu וְיָבִיחַ .

⁴³⁷ Idem, s. XXIII.

⁴³⁸ LÉVINAS. *Otherwise*. s. 110.

⁴³⁹ Idem, s. 135.

⁴⁴⁰ SCHONFELD. „Levinas and the Bible“. s. 393.

⁴⁴¹ Ex 20, 13. Srov. SCHONFELD. „Levinas and the Bible“. s. 394.

⁴⁴² LÉVINAS. *Totalita*. s. 173.

5.2. Traktát Berachot – בְּרָכוֹת

Abychom mohli dále pojednat o tématech, která Lévinas v daném traktátu⁴⁴³ analyzuje, je nutné uvést si zde jeho část, s níž pracujeme. Při jakékoliv nejasnosti se k ní během dalšího výkladu můžeme vracet. Níže citovaný úsek jsme přeložili z Lévinasova překladu talmudického traktátu, jež se nachází v jeho „Devíti talmudických čtení.“

*„Rav Nahman, syn rava Hisdy, učil: Proč v ‚Hospodin Bůh stvořil člověka‘ (Gn 2:7) je **stvořil, vayitzer, psáno se dvěma jody!** Svatý, budiž požehnán, stvořil dva sklony, dobrý a špatný.“*

„Rav Nahman bar Izák namítl: Pokud je to tak, pak to znamená, že zvíře, které (stvořil), vayitzer (Gn 2:19), kde vayitzer není psáno se dvěma jody, nemá dobré a zlé sklony, ačkoliv vidíme, že zvíře může ničit, kousat a kopat.“

„Potom je to třeba vykládat (oba jody je třeba vykládat) tak, jak to dělal Rav Simeon ben Pazzi; protože Rav Simeon ben Pazzi řekl: Běda mi kvůli mému Stvořiteli, běda mi kvůli mým vlastním zlým sklonům. Nebo je to dokonce třeba vykládat po vzoru rava Jeremiáše ben Eleazara, neboť rav Jeremiáš ben Eleazar řekl: Svatý, buď požehnán, stvořil v prvním člověku dvě tváře, neboť není snad psáno (Ž 139,5): ‚Ohradil jsi mě zepředu i zezadu, položil jsi na mě svou ruku?‘“

*„**A Pán Bůh zformoval ženu (doslova: vytvořil ženu): z žebra, které vzal z člověka‘** (Gn 2,22). Rab a Samuel spolu hovoří. Jeden z nich říká: To (žebro) byla tvář. Druhý řekl: ‚Žebro, to byl ocas.‘ Pro toho, kdo řekl: ‚To byla tvář‘, text: ‚Ty mě ohrazuješ před sebou i za sebou‘ nepředstavuje žádné potíže. Ale co si s textem počne ten, kdo tvrdí, že to byl ocas!“*

„Musíme uznat, že uvažuje jako Rav Ammi. Rav Ammi totiž řekl: ‚za‘ znamená ‚poslední stvořený‘, ‚před‘ znamená ‚první potrestaný.‘“

„Co se týče ‚posledního stvořeného‘, to je v pořádku – vždyť člověk byl stvořen až v předvečer šabatu – ale co se týče ‚prvního potrestaného‘, o jakém trestu mluvíte! Byl by to ten, který byl uložen po příběhu o hadovi! Nemáme snad toseftah: rabín řekl: Při udělování cti začínáme tím největším, při proklínání tím nejméně důležitým?“

⁴⁴³ בְּרָכוֹת hebrejsky znamená požehnání a vzhledem ke koncovce vidíme, že se zde jedná o plurál.

Při udělování cti začínáme tím největším, neboť je psáno (Lv 10,12): Mojžíš dále mluvil k Áronovi a k jeho synům, kteří zůstali naživu, Eleazarovi a Ítamarovi: ‚Vezměte moučnou oběť, která zbude z Hospodinových obětí, a jezte ji nekvašenou vedle oltáře, jelikož je to velesvaté‘ (Mt 12,12). Proklínat se začíná od nejmenšího, protože nejprve byl proklet had, pak Eva a nakonec Adam. Přednost člověka ve věci sankcí se pak týkala pouze potopy. Vždyť je psáno (Gn, 7,23): ‚Bůh vyhladil všechno stvoření na zemi, člověka i dobytek‘ (Gn, 7,23). Bůh tedy vyhladil všechno stvoření na zemi, člověka i dobytek. Nejprve člověk, pak zvířata.“

„Ten, kdo říká, že žebro znamená tvář, je ve shodě se dvěma yody vayitzer (Gn 2:19). Co udělá ze dvou yodů ve vayitzer ten, pro kterého žebro znamená ocas? Musí následovat lekci Rava Simeona ben Pazziho. Neboť Rav Simeon ben Pazzi řekl, že dva yody vayitzer znamenají: ‚Běda mi pro mého Stvořitele, běda mi pro můj zlý sklon.‘“

„Ten, kdo říká, že žebro znamená tvář, souhlasí s textem, který praví: ‚Stvořil je současně jako muže a ženu‘ (Gn 5,2). Co si myslí ten, pro něhož žebro znamená ocas o slovech: ‚stvořil je současně jako muže a ženu?‘ Je třeba se řídit poučkou rabína Abbahu. Rabín Abbahu totiž namítl: je psáno: ‚Stvořil je jako muže a ženu‘ (Gn 5,2) a je psáno (Gn 9,6): ‚Člověk byl stvořen k obrazu Božímu‘ (Gn 1:6). Jak je to možné! Nejprve měl na mysli stvořit dva, a nakonec stvořil jen jednoho!“

„Ten, kdo řekl, že žebro znamená tvář, může souhlasit s textem (Gn 2:21): ‚A uzavřel to místo masem.‘ Co z toho dělá ten, pro koho žebro znamená ocas! Rav Jeremiah, podle jiných Rav Zebi a podle jiných Rav Nahman bar Isaac učili: ‚Maso bylo nutné pouze na místě řezu.‘“

5.2.1 Stvořen se dvěma sklony – יצר

„Být Židem je situace, kterou vyjadřuje verš z knihy Jozue:
„Neopouštím tě, nepropouštím tě.““

- E. Lévinas, *Být pro druhého*

Začněme tvrzením - našemu bytí můžeme rozumět v konturách hebrejského יצר, avšak nad tímto rozuměním se ukrývá ještě daleko naléhavější moudrost, rozumění předchází etika – odpovědnost za Druhého si nevolíme, ale jsme jí zajati, „jako bychom k němu byli přikováni dříve, než jsme připoutáni k sobě samému.“⁴⁴⁴ Východiskem našeho dalšího přemýšlení o bytí, které nám po stylu Heideggera není dáno, *es gipt*, není tedy zažíváno jako darované, ale jako uzurpující, je nám subjekt, který žije pro Druhého, učinil jej svým středem. Proměnil dostředivý pohyb svého Já na pohyb centrifugální a míří směrem k bližnímu, který ve své tváři nese stopu Nekonečna. Abychom mohli dále prozkoumat existenci lidské bytosti, musíme si vysvětlit výše zmíněné hebrejské sloveso, v jehož kontextu základní určení člověka, které hraničí s posedlostí, nabude plnosti.

Ještě jednou si připomeňme talmudický výrok: „*Rav Nahman, syn Rava Hisdy, učil: „Proč je ve větě: Hospodin Bůh stvořil člověka – stvořil, יצר, napsáno se dvěma jody?!“*“ Na první pohled jsme postaveni před otázku pravopisu, ale ve skutečnosti jde o mnohem více – v sázce je totiž samotné stvoření člověka. Abychom mohli pochopit jakým způsobem, musíme si říci, že v rabínském myšlení je stávající uspořádání světa zcela provizorní a obsahuje prvek zla. Představa úpadku se na jedné straně může vázat k rostoucí vzdálenosti od zásadního vlomu posvátna – zjevení na Sinaji a předání Tóry – na straně druhé k okamžiku, kdy člověk přestoupil Hospodinův příkaz a pojedl ze zakázaného stromu. Ať jej lokalizujeme kamkoliv, jeho důsledkem je vždy porušení stvořeného světa. Avšak i přes tento přestupek, kvůli němuž byla na člověka seslána smrt, hraje lidská bytost důležitou úlohu ve světě, mezi jeho počátkem a koncem. Svým jednáním je člověk s to udržovat svět v existenci, nebo jej posouvat do

⁴⁴⁴ Emmanuel LÉVINAS. *Éthique comme philosophie première: préface et annoté par Jacques Rolland*. Paříž: Rivages Poche/ Petite Bibliothèque, 1998. s. 97. Skutečný rozum si má být vědom podřízenosti svobody – prvenství odpovědnosti. Svět, v němž se rozum stává stále více sebevědomým, není obyvatelný. Je tvrdý a chladný. Nemůže obléci nahé ani nasytit hladové, je neosobní jako tovární hangáry a průmyslová města (...). (LÉVINAS. *Difficult*. s. 23.)

nebytí. Touto zásadní dvojnácností je nadán, jelikož obsahuje jak zlo, ztělesněné v tzv. pudu ke zlému (יִצְרָר הָרַע), tak i dobro – (יִצְרָר הַטוֹב).⁴⁴⁵

Člověk byl s těmito dvěma pudy již Bohem stvořen. „(...) *Rabi Jose HaGelili říká: Dobrý sklon vládne spravedlivému, jak je řečeno; v nitru mám zraněné srdce' (Ž 109,22). Zlý sklon byl z jeho srdce zcela vyhnán. Zlý sklon vládne hříšníkům, jak je řečeno: „před očima bezbožného není bázeň Boží' (Ž 36,2). Lidi uprostřed ovládají jak dobré, tak zlé sklony, jak je uvedeno: „neboť stanul po pravici ubožáku, aby ho zachránil před jeho soudci' (Ž 109,31). (...) A Rava řekl: Svět byl stvořen pouze pro plnohodnotné bezbožníky nebo plnohodnotné spravedlivé; ostatní nežijí plnohodnotný život ani v jednom ze světů.*“⁴⁴⁶ Pud ke zlému je taktéž chápán jako protiklad k Tóře, je externalizován jako Satan: „*Řekl rabi Levi: „Satan, to je pud ke zlému, což je zas anděl smrti.*““⁴⁴⁷ Vidíme, že rabínský judaismus připisuje člověku odpovědnost za udržení světového řádu a chápe jej jako z definice omylného se sklonem k hříchu. Abychom neposouvali svět k rozkladu, je nám dána Tóra, která je neustále se proměňujícím návodem na jeho zachování.⁴⁴⁸

V tomto výkladu můžeme vidět určitou podobnost s Lévinasovou odpovědností, k níž se později podrobněji vyjádříme, ale zároveň musíme konstatovat, že Lévinas toto vysvětlení problematizuje. Je si vědom toho, že se יִצְרָר obvykle překládá jako sklon, avšak záměrně volí i jiný překlad a praví, že toto slovo ve skutečnosti znamená spíše stvoření, což dokládá citací z Izajáše: „*Stvoření (יִצְרָר) řeklo Stvořiteli, že ničemu nerozumí.*“⁴⁴⁹ Zde je zřejmé, že יִצְרָר znamená stvoření, a ne sklon. Stvořit člověka by tak znamenalo učinit v jednom stvoření dva, ovšem to se podle Lévinase prozatím ještě netýká ženy, jelikož až do konce tří úvodních výroků není v traktátu o ženě ani zmínka. To, že bytost existuje ve dvou a zároveň zůstává jednou, značí rozdělení, zlom v hloubi její podstaty – nebo prostě vědomí a volbu: život na

⁴⁴⁵ SLÁDEK. „*Řád a jeho narušení...*“ s. 113.

⁴⁴⁶ bBer 61b. Výroky o zlém pudu jsou charakteristické svou dvojnácností. Na jednom místě se tvrdí, že „*člověk byl s oběma pudy již stvořen Bohem*“ (bBer 61a.), jinde se dočteme: „*Svatý, buď požehnán, lituje, že stvořil pud ke zlému*“ (bSuk 52b.). Nebo: „*Člověk se modlí k Bohu, aby v něm převládl dobrý a nikoliv zlý pud*“ (bBer 60b.). O tomto sklonu k paradoxním vyjádřením jsme zde již mluvili. Přítomnost záměrně si odporujících výroků je patrně záměrem redaktorů – naším úkolem je hledat poselství právě v prostoru mezi jednotlivými argumentačními liniemi. Řekli jsme si, že stvoření je jednoznačně dobré, ale zároveň je v něm přítomno něco zlého. Ovšem: Stvořil zlo Bůh? Nebo ne? Bylo již před stvořením? Je důsledkem pádu? Vsadil jej do člověka? Je výsledkem svobodné vůle? Odpověď zde určitě nenajdeme. „*Kde jsi byl, když jsem zakládal zemi? Pověz, víš-li něco rozumného o tom.*“ (Jb 38,4.)

⁴⁴⁷ bChag 16a.

⁴⁴⁸ SLÁDEK, Pavel. *Řád a jeho narušení...* s. 116.

⁴⁴⁹ Iz 29,16.

křížovatce, mezi dvěma možnostmi, mezi dvěma tendencemi, které se navzájem vylučují, odporují.⁴⁵⁰

Slovo *הַצָּר*, rozdělené na *הָצָר* – צר, by tedy znamenalo „běda tomu stvoření“⁴⁵¹ - běda mu, když poslouchá svého Stvořitele, neboť jej neustále vyrušuje svou „dokonalostí“, ale běda mu také, když poslouchá své sklony, jelikož představa Stvořitele, tj. jeho zákona, mu kazí potěšení z hřešení. Drama existence nespočívá jen v tom, že je rozdělená na volby mezi touhami, ale že je také rozpolcená mezi zákonem, který nám je dán, a naší přirozeností, jež není schopna se zákonu podříditi bez omezení.⁴⁵² Není to svoboda, co definuje lidskou bytost, ale poslušnost. To je základní určení lidské bytosti a je jedno, zda jej vyjádříme v náboženských či filozofických termínech. Podstatné je to, abychom si my, moderní lidé, jež se oddávají iluzi svrchované vlády uvědomili, že jsme určeni k něčemu jinému – připustili si naši základní bezmocnost a rezignovali na ovládání bytí, *byli jinak*. Lévinas nás vyzývá, abychom změnili Heideggerovo „bytí s Druhým“ na „bytí pro Druhého.“

Zaměříme se ještě na další charakteristiku naší existence, kterou si můžeme vykázat na pasáži „*dvě tváře stvořil Svatý, buď požehnán, v prvním člověku: ,Ohradil jsi mě před i za, položil jsi na mne svou ruku.*“ Lévinas poukazuje na to, že dvě tváře lidské bytosti ještě nemají nic společného se dvěma tvářemi páru! Mudrci Talmudu zde dávají přednost Žalmu 139, z něhož citují pátý verš, který by mohl vysvětlovat neobvyklé psaní slova *הַצָּר* se dvěma jody.⁴⁵³

Žalm jednoduše konstatuje, že před Bohem nelze uniknout – vždy nás uchopí Boží ruka a vede nás. Tak lze pochopit, proč biblický Jonáš nemohl uniknout svému poslání. A jak si později vysvětlíme, Lévinas v této Boží přítomnosti, která doslova znamená posedlost Nekonečnem prožívanou jako vyvolenost, vidí základní rozměr našeho vztahu k bližnímu. Při jediné tváři máme místo v zadní části hlavy, v týlu, v němž se hromadí naše skryté myšlenky – útočiště, které pojme celé naše myšlení. Pakliže však máme tváře dvě, všechno je odhaleno. Naprosto vše, co se v nás nachází, je postaveno před tvář a musí odpovídat. Myšlenka nepřetržitě tváře, s níž byl člověk na počátku stvořen, vyjadřuje čistou lidskost člověka, původní etickou orientaci

⁴⁵⁰ LÉVINAS. *Nine*. s. 165.

⁴⁵¹ „*Vay*“ jako běda je běžné v lidové židovské mluvě, zejména v jidiš.

⁴⁵² LÉVINAS. *Nine*. s. 165–166.

⁴⁵³ Idem, s. 1994, s. 166.

směrem k bližnímu.⁴⁵⁴

Být takto pod bedlivým pohledem Boha znamená být nositelem jiného subjektu – nositelem a zastáncem – být odpovědný za Druhého, který k nám přistupuje skrze Tvář. Podle Lévinase stvoření člověka se dvěma tvářemi odhaluje, že lidská bytost byla pro Druhého ještě před jakýmkoliv dialogem – žena jako taková zatím není na scéně! Aby se člověk mohl v dialogu odhalit až ke ztrátě kůže, musí mít právě hlavu se dvěma tvářemi, která značí naši odpovědnost za bližního, aniž bychom se stali rovnocennými, zaměnitelnými pojmy. Tak se žena objevuje v člověku – sociální řídí erotické.⁴⁵⁵ Už takto na počátku můžeme vidět, že porozumění Lévinasovu výkladu Talmudu opravdu vyžaduje čtení jeho filozofických spisů – oba celky se doplňují navzájem.

5.2.2 Jiný – אחר

Lévinas se zamýšlí nad tím, kde se nachází ἀρχή takto pojatého Já. Polemicky k Sartrovi i Hegelovi⁴⁵⁶ konstatuje, že lidské Já nemá svůj počátek v sobě samém, nýbrž vzniká vždy jako odpověď. Žena jakožto veskrze Jiná se objevuje jako partnerka v dialogu, čistě důstojná, a podle Lévinase nemůže tuto vážnost nikdy ztratit, protože se i na úrovni své biologické existence vždy staví před mužského partnera tváří v tvář – *vztah osoby k osobě předchází všem ostatním vztahům*.⁴⁵⁷

Nyní již můžeme říci, že cestou, jak se vymknout z bytí, není poznání, ale společenský vztah, ovšem vztah zcela odlišný od toho, jež běžně zažíváme při veřejném styku s druhými – od zdvořilého setkání podléhajícímu pravidlům – etiketě, v níž se již Druhý stal věcí zahalenou do formy – formalismu slušného chování. Styk, o němž mluvíme, spadá do řádu Jiného, nepolapitelného, a váže se k němu čas vykoupení. Ukázali jsme, že čas není pouhou prostou zkušeností trvání, ale silou, dynamismem, který nás směřuje „jinam“, odkloňuje naši jednostrannou orientaci na věci, jež vlastníme. Jako by v něm byl jakýsi pohyb směřující za hranice toho, co je nám dosažitelné.

⁴⁵⁴ Idem, s. 167. V tomto podobenství o druhé tváři o ženu zatím nejde. Řekli jsme, že znamená čistou lidskost člověka. Význam ženské tváře se tak vyjasní na pozadí lidské podstaty. Podle Lévinase ženské není odvozeno od mužského, rozdělení na ženské a mužské – dichotomie – spíše vyplývá z toho, co je lidské. (LÉVINAS. *Nine*. s. 167-168.)

⁴⁵⁵ LÉVINAS. *Nine*. s. 168.

⁴⁵⁶ Podle Sartra je člověk projekt, který se subjektivně žije a na základě svého chtění se učiní, čím chce. (SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: 2004, s. 16.)

⁴⁵⁷ LÉVINAS. *Difficult*. s. 34.

Dvě hlavní analýzy, kde se tato teze obhazuje, se týkají jednak otcovského vztahu, v němž se časovost jeví jako logický paradox plození – Druhý, který je zcela Jiný, avšak v jistém smyslu stále námi, otevírá budoucnost překračující v jistém smyslu i samu smrt. Další model vztahu k Druhému se vykresluje ve vztahu k ženské jinakosti. Nyní se na něj zaměříme.⁴⁵⁸ Druhý se v něm představuje jako Žena, ovšem ne jako ta, která se před námi objevila v živlu, nýbrž jako Žena veskrze Jiná, s níž si vykáme a oslovujeme ji jako Paní.⁴⁵⁹ Mužskost a ženskost v takto pojatém vztahu Lévinas ovšem nenahlíží v kontextu jejich vzájemného styku, ale pátrá po samotné ontologické struktuře Ženství jako kořenu pojmu jinakosti. Ženství je transcendentní právě v tom, že se vztahuje jinam – skrývá se, stydí se.⁴⁶⁰

Domníváme se, že takto pojaté Ženství má své kořeny v biblickém kérygmatu. Z toho důvodu se nyní obrátíme k hebrejskému pohledu. Abychom nesklouzli k nesprávným interpretacím, musíme mít na paměti, že podílet se na mužskosti a ženskosti je vlastní každé lidské bytosti – Lévinasovy popisy tedy překračují „běžný vztah muže a ženy“ a vyjadřují spíše autentické vymknutí z bytí.

Hebrejšтина vyjadřuje samotné tajemství stvoření. Muž řekl: „*bude se jmenovat žena* (אִשָּׁה), *neboť z muže* (אִישׁ) *je vzata.*“ Tuto slovní hříčku se ČEP pokouší vyjádřit tvarem „mužena.“⁴⁶¹ Jisté je, že se jedná o odvození odlišné od biologického vývoje.⁴⁶² V Písmu neběží ani o sociální chování, ale to, co je zde popisováno, je spirituální podoba vztahu. Muž k ženě přilne – nelze je již oddělit.⁴⁶³

V talmudickém traktátu, kterému se věnuje tato kapitola, nalezneme diskuzi, zda je žebro, z něhož je žena vybudována, tváří či ocasem. Ten, pro něhož je žebro tváří, zastává názor o dokonalé rovnosti mezi ženským a mužským pohlavím. Dle něj

⁴⁵⁸ Srov. LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. s. 172.

⁴⁵⁹ Tyto dvě hlavní analýzy provádí Lévinas v knize „Čas a Jiné“, která ovšem představuje jednu vývojovou fázi Lévinase. V dalších dílech – „Totalita a Nekonečno“, „Jinak než být“ už popis Druhého získává odlišné obrysy, vykresluje se v „posedlosti“, v níž bude vrcholit naše práce. Stále však hovoříme o tom samém. To, oč nám běží, pouze fixujeme jinými pojmy. V obou vztazích totiž Druhý vystupuje jako Cizinec, Pán, Jiný – základní charakteristika intersubjektivního prostoru zůstává stejná, pouze se postupně vyjevuje ve své plnosti. Samotný pojem ženství není v Lévinasově terminologii neproblematický, vzniká problém zejména s identifikací vztahu, který má ženské k etickému. Katze poznamenává, že nelze neproblematicky předpokládat, že ženské je součástí etického vztahu. Ve své diskusi Lévinas pravidelně směšuje dvě pojetí "jiného", které v tomto vztahu působí. (Claire Elise KATZ. *Levinas, Judaism, and the Feminine*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2003. s. 2.) Existuje mnohem více problematických bodů, které se s Lévinasovým pojetím ženství pojí. V této práci však nemáme prostor pro jejich pojednání. Nicméně jsme si jich vědomi a čtenáře proto odkazujeme na literaturu uvedenou v předchozí závorce.

⁴⁶⁰ LÉVINAS. *Etika a nekonečno*. s. 172.

⁴⁶¹ Gn 2, 23b.

⁴⁶² LÉVINAS. *Difficult*. s. 34.

⁴⁶³ BENEŠ. *Pradějiny*. s. 83-85.

rozdílnost a sexuální vztahy patří k základnímu obsahu toho, co je lidské. Co má však na mysli ten, kdo v žeburu vidí jen ocas? Ani on si nemyslí, že žena přišla na svět přirozenou evolucí ze ztracené kosti člověka. Ví, že vznikla skutečným aktem stvoření, ovšem myslí si, že biologická zvláštnost ženy je druhotná. Upřesněme: není to žena, kdo je druhotný, ale vztah k ženě jakožto ženě, který nepatří k tomu, co je od základu lidské. Muž a žena mají na práci i jiné věci než vrkání.⁴⁶⁴

Kultura tedy není určována libidem. Vztah mezi mnou a Druhým je vztahem mezi dvěma totalitami. Ani v lásce se vzájemně nedoplňujeme jako dvě poloviny tvořící celek, ale jako se dvě totality doplňují navzájem, což tvoří zázrak společenských vztahů, kde s Druhým nevstupujeme do společného součtu. Nejsme bytostmi se dvěma tvářemi, které Bůh oddělil, když androgynní člověk spal, tak, jako tomu je u Platóna. Základem sociálního je absolutní oddělení, proto je Lévinasovo pojetí zcela odlišné od dialogu „*Symposion*.“ Místo toho je inspirováno židovskou tradicí, která se smyslem pro absolutní interval pyšní. Muž a žena jsou v hebrejském prostředí „*tváře od samého počátku, zatímco Platónův bůh je po oddělení otáčí. Jejich nová existence, oddělená existence, nepřijde po potrestání troufalosti příliš dokonalé přirozenosti, jako je tomu u Platóna. Pro Židy bude mít oddělená existence větší cenu než počáteční spojení.*“⁴⁶⁵

Jak jsme již nesčetněkrát zopakovali, Druhý je tedy zcela oddělený, absolutně Jiný, což ostatně nádherně vyjadřuje hebrejský jazyk tím, že jej označuje slovem אַחֵר, které můžeme přeložit nejen jako druhý, ale zároveň taktéž jako jiný, odlišný, dokonce i slovem cizinec.⁴⁶⁶ Jako by toto slovo obsahovalo „takřka vše“, co nám chce Lévinas říci. Avšak musíme si dávat pozor – nesmíme propadnout dojmu, že druhý je ten, který následuje prvního, jak by nám nejen slovo אַחֵר, ale i český výraz mohly podsouvat. Druhý je v tomto ohledu přísně první, vždy nás předchází. Oslovuje nás jako absolutní cizinec, který zadržuje naši svobodu, jež se ukazuje jako libovolná, provinilá a bázlivá – ve své provinilosti se však díky němu povznáší k odpovědnosti. Vztah k Druhému do nás vnáší cosi, co v nás nebylo. Právě zapůsobení na naši devastující svobodu je konec násilí a nahodilosti.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ LÉVINAS. *Nine*. s. 168.

⁴⁶⁵ LÉVINAS. *Difficult*. s. 35.

⁴⁶⁶ Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon. [online]. Dostupné z: <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h312/kjv/wlc/0-1/> (cit. 7.6.2024).

⁴⁶⁷ LÉVINAS. *Totalita*. s. 178.

Jsme přesvědčeni, že tento princip ilustruje biblické společenství muže a ženy – „kosti z mužových kostí.“ Dle Balabána znamená kost (עצם) integritu, nezlomitelné Já mužovo. Žena je muži dar, dar Pravdy. To je metaforicky vyjádřeno tím, že Hospodin na muže uvedl (נפל – nechal padnout) mrákotu (תַּרְדֵּמָה), čímž se dostal do stavu naprostého nevědění, apatie. Je to vpravdě vytržení, ἔκ – στασις, ale ne jako pouhé emocionální vzrušení, ale jako vytržení mimo sebe. Žena je muž sám, ale muž sám sobě skrytý, vyvedený ven jen samotnou Pravdou – „chirurgickým zásahem Božím.“⁴⁶⁸

Určitě můžeme zaznamenat jisté odlišnosti mezi tímto popisem hebrejského společenství muže a ženy a pojetím Lévinasovým, avšak základní princip zůstává stejný. A to je to, co chceme ukázat. Žena, bez jakýchkoliv sexuálních konotací, je pro muže pravým exodem, vytrhuje jej z jeho egoistického lidství. Kdybychom zde přeci jen chtěli vidět Erós, zobrazí se nám jako služebná struktura, jeho smysl by spočíval v misionalitě.⁴⁶⁹

Můžeme si zároveň povšimnout, že i Hospodin jedná tak, jak je očekáváno od člověka – Bůh vyvádí muže ze své integrity, egoismu, tím, že mu dává ženu, která jej transcenduje – Stvořitel ukazuje lidskému bytí jeho tvar. Zde můžeme postihnout další aspekt Lévinasovy filozofie, o němž jsme již hovořili – naší existenci se dává najevo, aby žila v rytmu transcendence. „Hospodin vdechuje našemu bytí zcela specifickou náplň.“⁴⁷⁰ Nekonečno v nás samých zpřítomňuje, co je to etická plnost života, prolamuje se do monologického modu žití tím, že „vchází do způsobu existence vnější bytosti.“ Uvědomění si této skutečnosti je zároveň poznáním Boha *par excellence*.

Vraťme se nyní ještě jednou zpět k Ženě. Žena jakožto Jiná v hebrejském pojetí skrývá ještě tajuplnější konotace než ty, na nichž jsme ilustrovali Lévinasův pojem bližního. Stále nám zbývá dovést k vrcholu poražení הַהֵן הַזֵּה, anonymního bytí. Řekli jsme si, že hebrejský chaos může být inspiračním zdrojem Lévinasovy nehostinné existence, jejíž zhroucení jsme ztotožnili se vznikem etické orientace, životem podle stvořitelského řádu, hypostazí jedince, jež je schopen „být jinak“. Podle Balabána v ženě vyjevuje svou sílu – svou solidaritu – sám Hospodin, Pravda. Žena je muži přímo znamením Božího přispění v zápase proti הַהֵן הַזֵּה. Je to svého druhu kámen

⁴⁶⁸ BALABÁN. *Hebrejské člověkosloví*. s. 45-46.

⁴⁶⁹ Idem, s. 48.

⁴⁷⁰ VIK. *Slovo*. s. 42.

pomoci (אָבן הַעֵינַר) – živé připomenutí, že Pravda je tu, vedle nás, přítomná a aktivní.⁴⁷¹ Existuje jako Tvář. V Písni písní se explicitně píše, a kdyby to bylo možné, tak se nabízí říci takřka *lévinasovsky*, že žena dává muži do ruky „meč proti nočnímu děsu.“⁴⁷²

V intencích naší práce musíme poznamenat, že Druhý jakožto radikálně Jiný nachází svou ontologickou funkci v hebrejsky pojatém ženství.⁴⁷³ „Rozsvítit oči, které jsou slepé, obnovit rovnováhu, a tak překonat odcizení, které nakonec vyplývá ze samotné mužnosti univerzálního a všeovládajícího logu (...), by mělo být ontologickou funkcí ženy, povoláním té, která neovládá. Žena nepřichází k někomu zbavenému společnosti jen proto, aby mu dělala společnost. Odpovídá na samotu uvnitř tohoto nedostatku a – což je ještě podivnější – na samotu, která přetrvává navzdory přítomnosti Boha; na samotu v univerzálnu, na nelidské, které stále vyvěrá, i když člověk ovládl přírodu a pozvedl ji k myšlení. Aby se nevyhnutelné vykořenění myšlení, které ovládá svět, vrátilo do klidu a lehkosti bytí doma, musí zvláštní proud jemnosti vstoupit do geometrie nekonečného a chladného prostoru. Jeho jméno je žena.“⁴⁷⁴

Domníváme se, že když si dáme tu práci a postavíme vedle sebe Lévinasova „ryze filozofická vyjádření“ a jeho talmudické komentáře, objeví se nám skrytá hloubka jeho filozofie. Pakliže se budeme orientovat pouze na řecké, nikdy nebudeme zcela schopni zachytit to, oč mu běželo – je-li to tedy alespoň trochu možné. Máme za to, že jeho myšlenky bychom měli vždy číst tak trochu s ohledem na jejich možný židovský kontext, a to nejen v horizontu stvoření.

⁴⁷¹ BALABÁN. *Hebrejské člověkosloví*. s. 47.

⁴⁷² Pís 3,8.

⁴⁷³ Samozřejmě jsme si vědomi toho, že ženství v hebrejské tradici rozhodně nemůžeme vyčerpát tímto popisem. Pracujeme zde pouze s určitými aspekty hebrejsky pojatého ženství, které zohledňuje Lévinas.

⁴⁷⁴ LÉVINAS. *Difficult*. s. 33.

5.2.3 Nést tíhu stvoření – אֲתֵרִיּוֹת

„Jeden pro druhého jako strážce svého bratra, jakožto odpovědný za Druhého.“

– E. Lévinas, Humanismus Druhého

Hospodin vytvořil, doslova vybudoval (בנה), ženu z žebra, které vzal z člověka.⁴⁷⁵ Tohoto hebrejského slovesa se mimo jiné užívá při stavbě oltáře a chrámů.⁴⁷⁶ Navíc výraz זָלַץ, který je v textu rovněž použit a jenž se obvykle překládá jako žebro, znamená v jiných výskytech také boční stěnu, například oltáře, Boží schrány, chrámu.⁴⁷⁷ Ve spojení se slovesem בנה nutně vyvolává dojem, že „utvoření ženy z žebra“ je náznakem budování chrámu.⁴⁷⁸ Vztah muže a ženy tedy nese znaky určité sakrálnosti, místa, kde přebývá Hospodin – jak by řekl Lévinas, prostoru, v němž může být oslavena sláva Nekonečna.

Nyní se ovšem objevují určité potíže, do jejichž problematiky nás uvádí Talmud. Znamená ono žebro spíše tvář, nebo jej máme překládat jako ocas? Lévinas uvažuje podobně jako Rav Amni, který tvrdí, že se jedná o ocas. Výraz „před“ z věty: „Ty mě ohrazuješ před i za“ pro něj značí prvního potrestaného, výraz „za“ posledního stvořeného. Lévinas tuto pasáž vykládá v intencích hebrejského textu – zaměřuje se na vztah muže a ženy, na němž vykazuje stěžejní část své filozofie.

Talmudická pasáž zdůrazňuje, že člověk je zadní stráží stvoření, přišel až na konec a svět tedy není ničím, co by si plánoval a přál – nevznikl jako výsledek jeho tvůrčí svobody. Lidská bytost je tedy první, kdo je potrestána, neboť zodpovídá za něco, co neudělala – je vyzývána k odpovědnosti za věci, jež nechtěla. Primárně je však odpovědná za Druhého, který tomuto nechtěnému světu vládne jako její Pán.⁴⁷⁹

V tomto Lévinasově výkladu odpovědnosti, jež se pohybuje v kontextu Berešit, můžeme zahlédnout určité vymezení proti Sartrovi, který sice také klade důraz na odpovědnost za ostatní lidské bytosti, již nese každý jedinec, a na důležitost volby, ale

⁴⁷⁵ Gn 2,22.

⁴⁷⁶ Viz Ez 5,2.

⁴⁷⁷ Viz Ex 26,2; Ex 38,7.

⁴⁷⁸ BIČ. *Svíce*. s. 33.

⁴⁷⁹ LÉVINAS. *Nine*. s. 170. Tato odpovědnost předcházející naši svobodu, naprostá pasivita, je podle Lévinase zakotvena v myšlence stvoření ex nihilo. V takto pojatém stvoření to, co je povoláno k bytí, odpovídá na oslovení. Jelikož však bylo vyvedeno z nicoty, toto volání k němu nemohlo dojít, muselo tak poslechnout ještě dříve, než rozkaz uslyšelo. Jedná se tedy o odpovědnost, která je ještě starší než vědomí, straší než přítomnost. (LÉVINAS, *Otherwise*. s. 113.)

nepřestává odpovědnost podřizovat svobodě. Jeho analýza dává prvenství tomu, co člověk hodlá udělat sám se sebou - „tím, že sebe volí.“ Člověk má odpovědnost sám za sebe a s druhým se v ní setkává do té míry, že se pohybuje ve světě, kde nutně koexistuje s druhými bytostmi.⁴⁸⁰

Lévinas responzibilitu, která je v poslední instanci odpovědností za smrt bližního, zcela radikalizuje a staví ji výlučně před tvář Druhého. V knize „*Jinak než být*“ ji popisuje jako „zrnko šílenství“ a opírá ji o obdivuhodnou argumentaci anarchie a pasivity, traumatismu a persekuce. Odpovědnost nás okupuje, aniž bychom to chtěli – jsme poslední potrestaní. „*Je-li tento vztah skutečně promyšlen, znamená ránu mému egu, která se nemůže zahojit, egu obviněnému Druhým až do bodu pronásledování a odpovědnému za svého pronásledovatele. Jsem to já, já a nikdo jiný, kdo je rukojmím ostatních.*“⁴⁸¹ „*Chci říct, že být rukojmím, je možná jen tvrdé označení pro lásku.*“⁴⁸² „*Já jsem jedinečný a vyvolený – vyvolení spočívá v podřízenosti – být rukojmím je situace vyvolení – prvorozenectví. Subjekt spočívající na sobě samém je zmaten obviněním beze slov. Obvinění je v tomto smyslu pronásledující, pronásledovaný na něj již nemůže odpovědět. Přesněji řečeno, je to obvinění, na něž nelze odpovědět, ale za něž nelze odmítnout odpovědnost.*“⁴⁸³

Abychom pochopili vyvolenost, o níž Lévinas hovoří, musíme být obeznámeni s vyvoleností hebrejskou, která není v Písmu obdařena přílišnými právy, nadřazeností nad Druhým. Popravdě je vůči takovým nárokům v opozici tím, že se spojuje s povinnostmi a odpovědností. Vyvolenost je spíše pokora služby než pýcha autority. Takto zhodnocená pokora vrcholí v prostých slovech: „*tu jsem*“, jimiž Abraham dává najevo vyslechnutí slov Nejvyššího – akceptuje příkaz k odchodu, k odloučení od všeho, co mu bylo vlastní, od jakékoliv své podstatnosti.⁴⁸⁴ Abraham vychází ze svého Domu, ze své zajištěnosti v živlu, a jde vstříc Druhému, Bohu jako absolutně Jinému. Druhý nás tak vykupuje ze samoty – naše apologie v něm dochází svého završení.

⁴⁸⁰ Sartre říká, že spoléhat se na druhé můžeme pouze, když pracujeme na něčem společném, jsme součástí stejného uskupení. Ovšem nemůžeme se spoléhat na lidi, které neznáme, vkládat důvěru na lidskou dobrotu, neboť neexistuje žádná lidská přirozenost. (Jean Paul SARTRE. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004. s. 32–33.)

⁴⁸¹ LÉVINAS. *Otherwise*. s. 126.

⁴⁸² LÉVINAS. *Být pro druhého*. s. 20.

⁴⁸³ LÉVINAS. *Otherwise*. s. 127. Obvinění nemá nic společného s prvotním hříchem. „*Já, pronásledovaný, je před svobodou obviněn mimo svou vinu, a tedy v nezpochybnitelné nevině. Nelze si jej představovat ve stavu prvotního hříchu, naopak, je to původní dobrota stvoření.*“ (LÉVINAS. *Otherwise*. s. 121.)

⁴⁸⁴ CHALIER. *Židovská jedinečnost a filosofie*. s. 20.

Lidská existence popsaná Lévinasem je tak biblickým exodem, vydává se na cestu od egyptských hrnců, aby zamířila do země zaslíbené, země, kde být s druhými znamená být pro druhé. „Lidská existence je v hebrejském myšlení *ex-odos*, tj. vyrazení (*ex*) na cestu (*hodos*) jinam, pouští do země zaslíbené. Jde tedy o cestu ven, z prostředí a okolností, které berou svobodu, spoutávají, drží ji na místě a táhnou zpět – k egyptským hrncům masa.“⁴⁸⁵

Dovolujeme si tvrdit, že Lévinasova odpovědnost vykazuje značnou podobnost s odpovědností hebrejskou. Biblické texty skutečně vztahují zodpovědnost bezprostředně k bližnímu a k minulosti, u níž si člověk nevzpomíná, že by vzešla z jeho rozhodnutí. Když se Bůh táže Kaina, co učinil se svým bratrem, přičítá mu odpovědnost za Abelův osud, nevyhnutelnou povinnost chránit jeho život, kterou si nezvolil, ale jež konstituuje jeho lidství.⁴⁸⁶ Člověk, který tuto odpovědnost bere na sebe a ví, kde se jeho bratr nachází: (...) „*ten je pro Druhého bytostí, která se zřídá sama sebe, aniž by se učinila současníkem toho Druhého, aniž by se mohla postavit vedle něj v syntéze vystavující se jako téma; ten-za-Druhého – jakožto ochránce, strážce svého bratra, jako ten-odpovědný-za-Druhého.*“⁴⁸⁷ Gemara se ptá: „*A nejsou potomci trestáni za hříchy svých předků, pokud si neosvojí jejich chování? Ale není snad psáno: ‚A budou, každý pro svého bratra‘ (Lv 26,37)? Tento verš se homileticky vykládá tak, že židovský národ klopýtne, jeden kvůli nepravosti druhého, tj. jsou trestáni za hříchy jeden druhého, což učí, že všichni Židé jsou považováni za ručitele, tj. jsou zodpovědní jeden za druhého.*“⁴⁸⁸

V Lévinasem komentovaném traktátu Berachot nalezneme toseftah, který konstatuje: „*Rabín řekl: Při udělování cti začínáme tím největším, při proklínání tím nejméně důležitým.*“ Praktické vyústění tohoto konstatování můžeme vidět po pádu člověka, kdy je trest uvalen nejprve na hada, poté na Evu a později na Adama. Nejenže člověk není potrestán tak, jak by se dalo očekávat, je místo něj dokonce prokleta země⁴⁸⁹, ale navíc ještě od Hospodina dostává další šanci – žena, přestože bude rodit v bolestech, přeci jen rodit bude – je mu dána možnost nekonečného času a budoucnosti v potomku.⁴⁹⁰ Na druhou stranu, když jsou Áron a jeho synové povýšeni

⁴⁸⁵ BALABÁN. *Hebrejské člověkosloví*. s. 14.

⁴⁸⁶ CHALIER. *Židovská jedinečnost a filosofie*. s. 17.

⁴⁸⁷ LÉVINAS. *Humanisme*. s. 10.

⁴⁸⁸ bSan 27b.

⁴⁸⁹ Gn 3,17.

⁴⁹⁰ Srov. BENEŠ. *Pradějiny*. s. 102.

do kněžského stavu, Mojžíš jmenuje jako prvního Árona. Toto rozlišování mezi pozitivními a negativními sankcemi však může zpochybňovat princip, podle něhož by se měl člověk zodpovídat jako první.⁴⁹¹

Proto Gemara odpovídá, že trest je na člověka uvalen jako na prvního za takových okolností, jako byla potopa, kdy je člověk ve výčtu toho, co Hospodin smetl ze země, uveden první v pořadí.⁴⁹² Pakliže se blíže podíváme na povahu činů ve třech uvedených příkladech, zjistíme, že zásluha, která je důvodem Áronova povýšení na kněze, a provinění, jehož důsledkem je prokletí hada, jsou zásluhou a přešlapem pouze ve vztahu k Věčnému. Zcela jiný je ovšem důvod potopy. Rabínská tradice a biblický text se shodují: příčinou potopy bylo bezpráví, lidská zlo vůle, etické zlo, kterým trpí druhý člověk.⁴⁹³ Za tento zvrácený vesmír odpovídá nejprve člověk.⁴⁹⁴

Vidíme, že se odpovědnost, kterou na nás Lévinas klade, podobá jakémusi kvasitraumatickému poslání, nemožnosti zapomenout na osud Druhého.⁴⁹⁵ Nejnádherněji se spojení odpovědnosti s Druhým koloruje v hebrejském jazyce, v němž se odpovědnost řekne אַתְּרִיבִּית. Asociace mezi tímto slovem a ideou Druhého jakožto odlišného, אַתְּרִיבִּית, jednoduše musí upoutat pozornost. Samozřejmě, tato shoda v kořenech slov nic nedokazuje, přeci jen však v sobě nese určitý typ významu, vnuká nám příbuzenství idejí.⁴⁹⁶

Tuto aspiraci Druhým, pykání za Druhého, které je hluboce spjato s již rozebranou svatostí, Lévinas vyjadřuje pojmem zástupnosti, jež dovršuje pohyb odpovědnosti. Lévinas se nebojí hloubku responsibility analyzovat až do morku kostí a konfrontovat nás s tvrzením, že Druhý nás zavazuje natolik, že jej dokonce máme ve své kůži. *„Existuji skrze Druhého a pro Druhého, ale bez toho, aby to bylo odcizení – jsem inspirován. Tato inspirace je psychika. Psychika může tuto alteritu, jinakost, vyjádřit ve stejném bez odcizení, a to v podobě inkarnace jako bytí v kůži Druhého, mít Druhého ve své kůži.“*⁴⁹⁷

Zástupnost ale nevyčerpáme tak, že ji charakterizujeme jako etiku, altruismus či ne-egoismus – zastoupení jde za hranice „světskosti.“ Tím, že jsme Lévinasovu cestu, jak být vpravdě člověkem, definovali jako „žití podle obrazu Božího“, musíme

⁴⁹¹ LÉVINAS. *Nine*. s. 171.

⁴⁹² Gn 7,23.

⁴⁹³ Gn 6,5.

⁴⁹⁴ LÉVINAS. *Nine*. s. 171.

⁴⁹⁵ CHALIER. *Židovská jedinečnost a filosofie*. s. 12.

⁴⁹⁶ Idem, s. 17.

⁴⁹⁷ LÉVINAS. *Otherwise*. s. 114.

řící, že celý náš život je tvarován v dialogu s Nekonečnem – etické jednání je sama religiozita Já.⁴⁹⁸ To, že si odtrhnu chléb od vlastních úst a daruji jej Druhému, jemuž bych měl být ochoten dát i svou vlastní kůži, je ve skrytu veskrze náboženským jednáním. Naše Já je povoláno k tomu, aby neslo tíhu světa, žilo v souladu s dobrotivým řádem stvoření – „*být sebou znamená nevyhýbat se odpovědnosti, jako by na mých bedrech spočívala celá stavba stvoření.*“⁴⁹⁹

Co o této zástupnosti říká židovská tradice? Je možné, že i ona má své kořeny v hebrejském vesmíru? Domníváme se, že ano. „*Někteří říkají, že to řekl rav Josef, syn rabiho Šemajy: V době, kdy jsou v pokolení spravedliví lidé, jsou spravedliví postiženi, tj. umírají nebo trpí za hříchy pokolení. Pokud v generaci nejsou žádní spravedliví lidé, jsou za hříchy generace uchvázeni školáci, kteří jsou také bez hříchu.*“⁵⁰⁰ Lévinasova filozofie tak dochází svého vrcholného vyjádření v postavě trpícího služebníka, v němž je naše divoká a naivní svoboda zpochybněna. Toto zpochybňování sebe sama je přijímáním absolutně Jiného – Já je „*v samotné pozici (...) neboli diakonie jako v 53. kapitole Izajáše.*“⁵⁰¹ Trpící služebník je podoba Já, které trpí za Druhého bez záštity. Toto desinteresované lidství, odpoutané od zájmu o sebe sama, je určitou verzí mesianismu. „*Mesiáš je spravedlivý člověk, který trpí, který na sebe vzal utrpení druhých. (...) Skutečnost, že se nevyhýbá břemenu, jež na sebe klade utrpení druhých, definuje samotnou ipseitu. Všechny osoby jsou Mesiášem. Já jako Já, které na sebe bere veškeré utrpení světa, je určeno výhradně touto rolí. Být takto určen, nevyhýbat se až k odpovědi před voláním, které zaznívá – právě to znamená být Já.*“⁵⁰²

Naše bytí by tedy mělo být vpravdě responzivní, nikoliv skrývající se v keřích.⁵⁰³ Na Boží otázku: „*Kde jsi?*“, אַהֲרָה, máme reagovat zvoláním אֲנִי!⁵⁰⁴ Zajímavé je, že se slovo אַהֲרָה píše velmi podobně jako slovo אֲנִי, kterým začíná pláč Jeremiášův. Weinreb tak konstatuje, že začátek rozhovoru Boha s člověkem odpovídá okamžiku

⁴⁹⁸ Idem, s. 117.

⁴⁹⁹ LÉVINAS. *Humanisme*. s. 53.

⁵⁰⁰ bSab 33b.

⁵⁰¹ LÉVINAS. *Humanisme*. s. 53. „*Byly to však naše nemoci, jež nesl, naše bolesti na sebe vzal, ale domnívali jsme se, že je raněn, ubit od Boha a pokořen.*“ (Iz 53,4.)

⁵⁰² LÉVINAS. *Difficult*. s. 89.

⁵⁰³ Gn 3, 8-10.

⁵⁰⁴ Zvolání „zde jsem“ je klíčovým obratem Lévinasovy knihy „Jinak než být.“ Jedná se však o ne zcela přesný překlad hebrejské fráze אֲנִי, kterou reaguje Abraham na Boží výzvu v příběhu o obětování syna Izáka (Gn 22, 7.). Stejným slovem také odpovídá Mojžíš na Hospodinovo zavelání z hořícího keře. (Ex 3,4.) Sám Hospodin se rovněž v komunikaci hlásí slovem אֲנִי. Ve skutečnosti jde ovšem o demonstrativní částici אֲנִי, hle, k níž je připojen zájmenný sufix první osoby, který zde vyjadřuje to, nač je poukazováno. Doslova bychom tedy mohli výraz přeložit jako „hle – mě.“ (SLÁMA. „Emmanuel Lévinas a židovství“. s. 39.)

zpuštění chrámu. Je tomu tedy naopak, než bychom očekávali – rozhovor s Hospodinem nezačíná, dokud Bůh přebývá u lidí, ale teprve tehdy, když člověk ztrácí ráj – v situaci vyhnání, separace a oddělení.⁵⁰⁵ „*Separace a interiorita, pravda a řeč tvoří kategorie ideje nekonečna čili Metafyziky.*“⁵⁰⁶ Klíčový obrat knihy „Jinak než být“, zvolání *אֵיךְ*, tedy vyjadřuje tajemství lidské identity, o které Lévinasovi jde v jeho filozoficko-etických knihách. Člověk se konstituuje tehdy, pakliže vstoupí do dialogu s Druhým, jemuž se dává ve své služebnosti. Dle Slámy představuje použití obratu *אֵיךְ* názornou ukázkou Lévinasova „implicitního židovství“ v jeho filozofických dílech.⁵⁰⁷

Vraťme se ještě zpět k Lévinasovu pojetí mesiáše. Dospíváme k tomu, že vrcholem bytí člověka jakožto obrazu Božího je být mesiáš. „*Mesianismus tedy není jistota příchodu člověka, který zastaví Dějiny. Je to má moc nést utrpení všech. Je to okamžik, kdy si tuto moc a svou univerzální odpovědnost uvědomím.*“ To, co je artikulováno v Lévinasových filozofických opusech, jako je „Totalita a Nekonečno“ a „Jinak než být“, nachází svého nejhlubšího vyjádření ve zdánlivě iracionální židovské koncepci mesianismu, kterou ovšem Lévinas „desakralizuje“, čímž ji zároveň posvěcuje k tomu, aby vyjádřil nejvyšší bod našeho lidství, jež bychom po tom všem, čím jsme si v této práci prošli, mohli těžko vyjádřit jako profánní.

Společně s Chalier musíme konstatovat, že by však někdo mohl namítnout, že tato svatost mesianismu se v našem světě krutosti vůbec nerýsuje. Nejsou naše dny vydány všanc bezohledné krutosti? Stačí si otevřít noviny a tato myšlenka, jakkoliv nádherná, je podrobena hlubokým pochybnostem. Lévinas proto také tuto zástupnost nepopisuje jako fakt, ale jako to, co umožňuje ono „jinak než být“ oproti násilnickému vytrvávání v bytí – jako to, co před jakoukoliv svobodou a volbou spíná subjekt s dobrem.⁵⁰⁸ „*Právě díky stavu rukojmího může být na světě soucit, lítost, odpuštění a blízkost – i to málo, co je, dokonce i obyčejné, Až po vás, pane. Bezpodmínečnost bytí rukojmím není jediným případem solidarity, ale podmínkou pro veškerou solidaritu.*“⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ Srov. WEINREB. *Symbolika*. s. 43-44.

⁵⁰⁶ LÉVINAS. *Totalita*. s. 47.

⁵⁰⁷ SLÁMA. „Emmanuel Lévinas a židovství“. s. 40.

⁵⁰⁸ CHALIER. *Židovská jedinečnost a filosofie*. s. 28.

⁵⁰⁹ LÉVINAS. *Otherwise*. s. 117. Abychom byli zcela spravedliví uvedme, že je tato etická „bezmeznost“ hraničící až s „uslužením Druhému“ omezována úvahou o političnu. Tam ale rozsah naší práce nesahá, proto jen poznamenejme, že „úlohou politična u Lévinase není omezovat násilí, nýbrž omezovat bezmeznost lásky.“ Obsese Druhým jednoduše vyžaduje mír. (CHALIER. *O filosofii*. s. 33.)



Závěr

„Tvrzení, že Bůh je Stvořitelem světa, je namířeno proti silám, které se staví proti němu a jeho stvořitelským činům – silám nepořádku, nespravedlnosti, utrpení a chaosu, které jsou v izraelském světonázoru jedním celkem. Je třeba čelit radikálním důsledkům, které z toho vyplývají.“

- J. D. Levenson, *Stvoření a přetrvání zla*

Viděli jsme, že Lévinase nestačí pouze přečíst, pochopit a vyložit, i když ani to není vlivem jeho povytce osobitého stylu a neustálému vzpírání se systematickosti samozřejmostí. Lévinas sám se metodologickou problematikou svého filozofického diskurzu zabýval pouze okrajově. Řekl: „*Nevěřím, že metoda může být transparentní, ani že filozofie je možná jako transparence.*“⁵¹⁰ Jeho filozofie nás však stejně nutí k tomu, abychom ji realizovali, touží $\eta\kappa\eta$, narovnat naše lidství. Lévinas chce zdůraznit, že navzdory naší svobodě jsme povinni odpovídat za úděl Druhého, který nám byl svěřen – mít krajní starost o Druhého. Kořeny takto pojaté odpovědnosti Lévinas spatřuje v Bibli chápané skrze Talmud a v jejím etickém kérygmatu.

Z přítomnosti hebrejského v jeho filozofii jsme vybrali příběh o stvoření. Dříve, než přistoupíme k vyjádření se ke stanoveným cílům práce, začněme tím nejobecnějším tvrzením, které jsme předložili v úvodu: „ignorováním jedné z Lévinasových oblastí zájmu se zároveň dopouštíme ignorace podstatné části obsahu sdělovaného – konkrétně: odmítáním hebrejského v jeho filozofii ztrácíme ze zřetele podstatnou část významové roviny Lévinasových textů.“ Poznamenali jsme, že předkládaná práce je částečným pokusem o verifikaci této myšlenky, avšak její cíle přeci jen musíme specifikovat mírně odlišně. V průběhu práce jsme prokázali, že výše uvedené tvrzení není zcela přehnané.

- a) Prokázali jsme, že v Lévinasových filozofických dílech můžeme spatřit explicitní a implicitní přítomnost původně židovských prvků. Namátkou konkretizujme – přítomnost biblických postav (1.1.1, pozn. č. 35), Lévinasova

⁵¹⁰ Emmanuel LÉVINAS Cit. In TATRANSKÝ. *Lévinas a metafyzika*. s. 17.

filozofie sleduje rytmus judaismu (1.2.1), „ono je“ jako הוּא הוּא (2.2), svatost (3.1.2), obrat הַיְיָ (5.2.3) atd.

- b)** Kapitola poslední (5) jasně ukazuje, že k pochopení Lévinasových talmudických traktátů je nutná znalost jeho filozofických textů.

Za touto myšlenkou si tedy nadále stojíme a považujeme ji za důležitý hermeneutický klíč k interpretaci Lévinasových textů. V kontextu této práce se její neustálé zdůrazňování může jevit jako nadbytečné, avšak, jak jsme si v první kapitole uvedli, ne všichni badatelé ji uznávají. Tato práce však razí myšlenku, že Lévinas si byl vědom toho, že jeho filozofie sleduje rytmus judaismu.

Nyní se můžeme vyjádřit k samotným **cílům práce**, jež jsme definovali jako:

- (1)** Tematická rešerše – analýza Lévinasových filozofických a talmudických spisů s ohledem na příběh o stvoření, respektive shromáždění těch pasáží, které se explicitně/ implicitně vyjadřují ke stvoření.
- (2)** Sledování filozofie Emmanuela Lévinase v kontextu Berešit, předložení myšlenky, že se Lévinasovými díly line implicitní teologie stvoření, kterou můžeme rozdělit na dvě základní vyprávění – chaos před stvořením a stvoření ex nihilo.
- (3)** Sledovat, jak se odráží Lévinasův implicitní vztah k jednotlivým aspektům biblického příběhu o stvoření v jeho filozofických konceptech.

Začněme cílem prvním. Výsledek tematické rešerše můžeme spatřit zejména v seznamu literatury. Analyzováno bylo celkem 20 Lévinasových děl. Patrně nejmarkantněji zastoupen se příběh o stvoření ukázal v knize „Totalita a Nekonečno.“ Dále v „Existenci a ten, kdo existuje“, „Jinak než být“, „Obtížné svobodě“ a „Devíti talmudických čteních.“

Ke dvěma zbývajícím cílům si dovolíme vyjádřit se společně. Pro větší přehlednost závěry rozdělíme do pěti okruhů, které budou shrnovat naši snahu v jednotlivých kapitolách. V každém okruhu vždy uvedeme základní zjištění, jež daná kapitola přinesla. Vzhledem k povaze naší práce a k metodologii, jejímž bodem je rovněž intertextualita v Lévinasovském duchu, uvedeme i stěžejní shodné momenty mezi Lévinasovou filozofií a biblickým vyprávěním.

A. Závěry – 1. kapitola: Athény a Jeruzalém, formace přístupu k judaismu, Lévinasův judaismus, návrat k Bibli, kategorie být Židem.

Nejprve jsme se pokusili sledovat povahu vztahu mezi filozofií a judaismem v Lévinasově myšlení. Přiklonili jsme se k názoru, že Lévinasovu snahu můžeme charakterizovat jako pokus o vysvětlení židovského myšlení jazykem evropské racionality, v němž Bible hraje, někdy i bez jeho vědomí, podstatnou roli. Pakliže do tohoto světa chceme vnést ignorované etické principy, je třeba dát židovské moudrosti univerzální význam (1). V pozornějším zaměření na Lévinasův vztah k hebrejskému jsme vytyčili **zásadní momenty jeho života, které souvisí s formací jeho přístupu k židovskému bohatství**, přičemž jako patrně nejdůležitější momenty vystoupily:

- a) Prožitek druhé světové války (věznění ve Stalagu XIB, poprava Lévinasovy rodiny) a jeho následný vliv na profilaci Lévinasova myšlení. Prožitek deziluze, bídy, křehkosti a nejistoty se následně promítá do Lévinasových děl. Po druhé světové válce se Lévinas zúčastnil obnovy židovské spirituality. Své poslání v „*Alliance Israélite Universelle*“ (Světový židovský svaz) chápal jako pověření znovu promyslet a oživit judaismus po Osvětimi.
- b) Lévinasovo setkání s Chouchanim, který mu vtiskl zcela specifický přístup k Talmudu.

Časté konstatování, že příklon k systematickému studiu talmudických traktátů nastal u Lévinase až po druhé světové válce jsme uznali jako pravdivé, ovšem snažili jsme se ukázat, že jím nemůžeme lokalizovat zrod Lévinasova vztahu k židovství, který se začíná rodit již v jeho útlém dětství. Namátkou zmiňme: výuka hebrejštiny od raného dětství, dodržování náboženských předpisů v rodině, navštěvování synagogy, absolvování židovského gymnázia, život ve městě (Kaunas), kde se střetávaly různé moderní proudy židovského života (1.1).

Samotný **Lévinasův judaismus** jsme v návaznosti na Ditu Rukriglovou identifikovali jako:

- a) litevský
- b) maimonidovský
- c) traumatizovaný válečnými zvěrstvy

- d) talmudický
- e) veskrze netradiční, spojující řecké a hebrejské.

Lévinasův výklad/čtení Talmudu jsme definovali jako příklad filozofické hermeneutiky. Důležitým poznatkem se stalo to, že Lévinasův návrat k Bibli, k němuž vybízí své čtenáře, je silně navázán na návrat k hebrejskému jazyku – citlivosti vůči skrytým tajemstvím tohoto tajuplného jazyka. Pohyb jeho myšlení směřuje od hebrejského (judaismu) k řeckému (filozofii), od něhož se nechává obohatit a vrací se opět ke svému východisku. Klíčovým poznatkem pro naše porozumění bylo, že Písmu podle Lévinase vládne etika. Smysl Písma tedy spočívá v tom, že toto „lidské“ probouzí i ve svých čtenářích, čímž problematizuje naše soběstačné bytí zde, vnuká nám, abychom do centra postavili Druhého jako našeho Pána, Vdovu, Cizince a Sirotka (1.1.1).

Filozofii, respektive filozofii západní, ontologii, Lévinas demaskuje jako přístup, který nerespektuje odlišnost, zevšeobecňuje, na osoby hledí jako na předměty a etiku podřizuje zkoumání bytí. Takto pojatou filozofii chce Lévinas opustit (1.2). Lévinasova raná díla však na Heideggera navazují. Zjistili jsme, že k zásadnímu přehodnocení došlo patrně během jeho věznění v zajateckém táboře, kde začal rozvíjet „bytí židem“ jako kategorii odlišnou od Heideggerova „dasein.“ Lévinasovu separaci od Heideggerova filozofického systému však rozhodně nemůžeme omezit na Heideggerův příklon k nacismu. Touto neomalenou redukcí bychom ztratili ze zřetele to, oč Lévinasovi běží – tedy respekt k Jinakosti oproti sklonu k všeobecnosti, důraz na etiku stojící před ontologií, pozitivní zhodnocení plurality, snahu vymanit Druhého ze světa předmětů, prvenství jsoucího, nikoliv bytí. Lévinasovo myšlení oproti Heideggerovi směřuje spíše proti bytí než k bytí (1.2.1).

B. Závěry – 2. kapitola: anonymní bytí, תהו ובהו, shodné momenty. ≈ ≈

Samotné sledování Lévinasovy filozofie ve světle Berešit započalo zaměřením na nehostinné bytí a zrod hypostaze, existujícího. Nejprve jsme konstatovali, že Lévinasova tvorba z raného období osciluje kolem zásadního pojmu, anonymního bytí (*il y a*), existence bez existujícího. V druhé kapitole bylo naším cílem ukázat, že v této nehostinné existenci můžeme spatřit podobnost s biblickým chaosem, jež Hospodin oslovil svým slovem, čímž dal povstat řádu, jehož alfou a omegou je bezpodmínečná ohleduplnost vůči stvořenému. Nyní se stručně vyjádříme k naplnění tohoto cíle.

Odhalili jsme, že Lévinas toto bytí popisuje v akusticko – prostorových metaforách, které se samy podobají tomu, co popisuje biblické vyprávění jako stav před „oslovením země.“ Např. – „*ticho těch nekonečných prostor*“; „*existenciální hustota prázdnoty samé, prázdnoty všeho bytí nebo prázdnoty prázdna*“; „*bezdná propast; kosmos by pukl a otevřel by se zející chaos, to znamená propast, nepřítomnost místa, ono je.*“ Též vystoupilo, že anonymní bytí lze poměrně uspokojivě vylíčit na metafoře moře – vodní plochy, která nás chce zaplavit. Již v takovýchto popisech lze spatřit analogie s akvatickým neřádem (2.1).

Lévinas dále popisuje, že z tohoto uzurpujícího bytí vystupuje jsoucí, stvoření, které má nad bytím moc. Samotný vznik hypostaze ještě neznamena, že byl do bytí zaveden čas. Lévinas přítomnost, která je bytostně spjata se vznikem jsoucího, nepojímá jako nějaké trvání, ale jako zastavení – jeví se jako samotné „*creatio continua*.“ Zrod hypostaze však odhalil další drama existence – jsoucí do světa vstupuje sám, základní existenciálou jeho bytí je osamělost (2.1.1).

Lévinasův popis přechodu od pouhé anonymní existence k aktuálnímu světu jsouceni jsme vyložili jako fenomenologickou interpretaci vyprávění o stvoření v prvních kapitolách knihy Berešit. **Shodné momenty mezi Lévinasovou existencí a chaosem, תהו ובהו, jsou:**


- Shodně s biblickým vyprávěním Lévinas popisuje odloučení (הבדלה) od chaotického bytí (תהו ובהו), které předpokládá ideu uspořádaného a dobrého světa.
- Shodně s etickým nahlédnutím biblického stvoření (viz Levenson) Lévinas identifikuje stvoření jako vznik stabilního společenství v laskavém a život udržujícím řádu. Toto líčení starověké blízkovýchodní mytologie dokonale vystihuje to, co Lévinas míní „vytvářením“ sociálního světa z chaosu „*il y a*.“

- Jsoucí vyvstává z chaosu existence a vchází do světa, který se prezentuje jako „velmi dobrý“, jelikož náš původní vztah k němu je veskrze neproblematický.
- V obou líčeních mohou archaické vody chaosu opět přemoci uspořádaný svět. Spojení oddělených vod nastalo podle Lévinase v historickém čase v době druhé světové války, kdy se svět obrátil v chaos postrádající cokoliv lidského.

Musíme mít v patrnosti, že některé shodné momenty jsou v této kapitole pouze naznačeny a více rozebrány je nalezneme v kapitolách následujících. Odhalili jsme, že pasáž z Berešit v Lévinasově myšlení zaznívá jako zrod etické orientace, podmínkou srozumitelného světa je etická událost stvoření (2.2).

V biblickém exkurzu **vystoupily další nosné a „shodné“ myšlenky:**

- V hebrejské tradici se odpor proti zlu neděje vojensky, avšak slovně – válka se stává diskurzivní bitvou, komunikační akcí. Podobně je i u Lévinase „pustota a prázdnota země“ korigována stvořením asymetrického řádu, jehož podstatným aspektem je řeč.
- Protikladem neuspořádanosti je v rabínském judaismu řád ztělesněný Tórou a její přijetí Izraelem je podmínkou přetrvání již stvořeného světa. I u Lévinase se ukazuje, že základem existence, která vystoupila z anonymního bytí, je etický řád, jehož základní charakteristikou je bezpodmínečná starost o Druhého. Pakliže tento řád selže, nastane „navrácení chaosu.“
- Biblický Noe, který v podstatě tvoří šablonu toho, co projde soudem, je charakterizován jako jediný spravedlivý svého věku, čímž se ukázalo, že podstatným biblickým měřítkem zachování světa je orientace k Druhému. Spravedlnost v Písmu totiž znamená jednat eticky, tedy chránit slabé, vdovy a sirotky, hosty i cizince. Jednoduše chránit ty, kteří nemají právo se sami aktivně účastnit nalézání práva.

C. Závěry – 3. kapitola: Stvořitel jako Nekonečno: Nekonečno, svatost, afekace, zjevení, imperativ, svoboda, pravda, etický vztah je náboženský vztah a „náprava světa.“ 

V této kapitole jsme se zaměřili na to, jak se Bůh jakožto Stvořitel konkretizuje v myšlení Emmanuela Lévinase. Nejprve jsme konstatovali, že Lévinas slovo Bůh užívá poskromnu a jeho vztah k němu prochází určitým vývojem. Drželi jsme se termínu Nekonečno, jelikož se domníváme, že právě v publikaci „Totalita a Nekonečno“ můžeme nalézt přínosné myšlenky, které ukazují, jak je Lévinasovo myšlení skrytě utvářeno příběhem o stvoření. **Nyní si uvedme nejdůležitější zjištění, styčné body mezi Lévinasovým myšlením a hebrejskou tradicí:**

- 1) Svatost – viděli jsme, že Lévinas klade důraz na naprostou transcendenci Nekonečna, kterou sám charakterizuje slovem svatost, hebrejsky שְׁקֵט. Lévinasova charakteristika Nekonečna je tak velmi podobná pojetí svatosti, které se zformovalo v době exilní a poexilní, kdy tento pojem nabyl povahy zásvětnosti (transcendentnosti), naprosté jinakosti Boha vůči všemu stvořenému. Lévinas ovšem odmítá situovat transcendentno do sféry mimo naše každodenní interakce, vnímá jej jako nedílnou součást nejběžnějších lidských činností. Stejně jako hebrejská tradice zná Lévinas jen tu svatost, která má svůj zdroj i měřítko v Hospodinu/ Nekonečnu.
 - o Svatost Boha nabývá v Lévinasově žité dějinné zkušenosti kontur absence Boha v přítomném světě.
- 2) Idea nekonečna je do nás vložena – dochází k „afekaci konečného nekonečnem“, jež je právě aspirací ideje Nekonečna, kterou subjekt přijímá v naprosté pasivitě. V tomto filozofickém vyjádření jsme identifikovali možné promítnutí Lévinasova vztahu k příběhu o stvoření, konkrétně k biblické pasáži o „vdechnutí dechu života“ - נְשָׁמַת חַיִּים. V hebrejském myšlení představuje princip dýchání, nádech a výdech, symbol přijímání a odevzdávání, tedy etický princip, na němž je založen náš život.
- 3) Idea Nekonečna se v silném slova smyslu zjevuje.
- 4) Nekonečno se projevuje v přiznání odpovědnosti – ve zvolání „zde jsem.“ Lévinas: „subjekt vychází z temných zákoutí, podobně jako adam z rajských houštin, v nichž se uryl.“

- 5) Nekonečno v nás probouzí imperativ. Konkrétní imperativy, na nichž jsme si ilustrovali spojitost mezi L. myšlením a příběhem o stvoření, byly:
 - o A) „*Buďte svatí, neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý.*“
 - o B) „*Plod'te a množte se a naplňte zemi.*“ Tento imperativ se dále rozvíjí v Lévinasově pojetí plodnosti.
 - o C) Výzva, aby si lidé „*podmanili zemi a panovali nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nade vším živým, co se na zemi hýbe.*“ Pravý význam se nám však ukázal v hebrejském pojmu אָרָץ, který osvětluje, že skutečná vláda se uskutečňuje zespodu, děje se sestupováním.
 - o Láska u Lévinase ani v celé hebrejské tradici nemá nic společného s romantickou koncepcí lásky, avšak je odpovědí na přikázání.
- 6) Svoboda, ateismus. Stvořitel tvoří svobodné bytosti, je jim dána možnost zapomenout na svého Stvořitele a odít se fíkovými listy.
- 7) Ideu Nekonečna tvoří čtyři kategorie – separace, interiorita, pravda a řeč.
 - o Ani u Lévinase, ani v hebrejském myšlení, není pravda definovatelná souladem s objektivní realitou. U obou je pravda spojena s řečí, setkáváme se s ní tak, že nás osloví, a to většinou skrze výzvu.
 - o I v hebrejském myšlení je pravdivý ten, kdo je důvěryhodný, o něhož se můžeme opřít, na něhož se můžeme spolehnout.
 - o Pro Lévinase i pro hebrejskou tradici má oddělená existence větší cenu než počáteční spojení.
 - o I stvoření implikuje dialog. V hebrejském světě je základem veškeré skutečnosti slovo.
- 8. Nahota bytí. Význam nahoty v intencích odhalenosti našeho bytí naznačuje i biblické svědectví.
- 9. Etický vztah je náboženský vztah.
- 10. תיקון עולם – „náprava světa“
 - o Lévinas ve svých dílech apeluje na odpovědnost a etickou blízkost právě v její společenské povaze, což může v konečném důsledku znamenat napravit svět. Lévinas ve svých filozofických úvahách uvažuje zcela konkrétně: nakrmit děti, postarat se o staré, ubytovat bezdomovce a obléci nahé. Člověk vykupuje stvoření.

D. Závěry – 4. kapitola: Creatio ex nihilo: stvoření je dobré, pozitivní přístup ke smyslové skutečnosti, dialog, prach, obraz Boží, plodnost, budoucnost.



Postupně jsme dospěli ke zjištění, že etické jednání nás může osvobodit od chaosu nehostinné existence. V této kapitole jsme rozeznali další nit Lévinasovy implicitní teologie stvoření – *creatio ex nihilo*. Nejdříve jsme se věnovali samotnému konceptu stvoření z ničeho. **Zjistili jsme, že Lévinas pozitivně zhodnocuje jeho následující prvky:**

- a) Transcendence Boha neznamena distanci od tvorů, ale je spíše důvodem Božího zapojení do jejich života.
- b) Upřesňuje ontologické důsledky rozdílu mezi Stvořitelem a jeho stvořením, aby zabránilo omezení Boží aktivity a svobody.
- c) Zachovává svobodu stvoření.

Pro zpřehlednění nyní opět bodově shrňme, **jaké styčné body v této kapitole vystoupily:**

- 1) Stvoření je dobré. Pro Lévinase je svět primárně „dobrým stvořením“, je nám původně přístupný. Naše egoistické Já se vyjevilo jako aspekt hebrejského אכל – vše je spojováno jedním – vše, co člověk přijímá, činí součástí sebe sama, přivlastňuje si to. Navrhli jsme, že v tomto Lévinasově popisu můžeme spatřit jeho možný vztah k biblickému ráji. Lévinas: „*Na počátku je naplněná bytost, občan ráje. Život je vždy již milován.*“
 - o Budoucnost ovšem není ekvivalentem ke ztracenému ráji. Dějiny nejsou pouhou zmenšenou a zkaženou věčností, nejsou ani pohyblivým obrazem nehybné věčnosti.
- 2) Naše existence nemíří pouze k neděli, šabatu. Pravým předmětem spásy je mesiáš. Eschatologický pohyb Lévinasovy filozofie, která se nám ve svých obrysech odhalila jako skryté vyprávění o stvoření, dosahuje svého vrcholu v mimořádné interpretaci vzkříšení těla, jež bylo dle Fagenblata Lévinasem „sekularizováno“ jako plodnost času.

- 3) Pozitivní přístup ke smyslové skutečnosti. Hebrejské myšlení a Lévinase spojuje smysl pro živly, tělesnost – odmítají dualismus. Smysl pro tělesnost se zde konkretizuje jako smysl pro službu.
- 4) Člověk je stvořen jako prach. I pro Lévinase je život tvarován tímto zoufalým očekáváním a oddalováním neodvratitelně se přibližujícího konce. Člověk je vystaven své smrti, ale nikoliv hned, čímž se mu otevírá čas pro Druhého.
- 5) Lévinasovy filozofické koncepty koření v biblickém kerygmatu, jehož základní charakteristiku bychom mohli označit jako „přichýlení k budoucnosti.“ Dějiny a vývoj mají pozitivní význam, nepředvídatelnou plodnost – budoucí okamžik je čisté novum. Stvoření znamená radikálně nové, co tu nikdy nebylo, co je bez analogie.
- 6) Ukázali jsme si, že Lévinasova plodnost, synovství, otcovství a bratrství mají své kořeny v hebrejském pojmosloví – אב, בן, אים, בת, פרך.
- 7) Stvoření k obrazu Božímu. Objevili jsme, že Lévinasovu filozofii můžeme charakterizovat jako žití k obrazu Božímu. Konkrétně:
 - Obraz Boží je spojen s požehnáním a výzvou k plození. Lévinasův výklad plodnosti může být chápán jako snaha o transcendenci a „podobnost“ Bohu tím, že se člověk plodí a množí.
 - Obraz Boží je spojen se zákazem vraždy. Lévinas: „*Toto Nekonečno, silnější než vražda, se nám již vzpírá v jeho tváři a jeho tvář je původní výraz, je to první slovo: nezabiješ.*“
 - Člověk svou existencí vymezuje teritorium, jež patří Bohu. Lévinas: „*svědčí o slávě Nekonečna.*“
- 8) Žití v rytmu transcendence. Povolání ke službě Druhému, který nám daruje svobodu, je v podstatě napodobování Boží kenoze, pokory Boha, který je ochoten sestoupit na úroveň otrockých podmínek člověka.

E. Závěry – 5. kapitola: Zbudování ženy: přístup k Talmudu,



hermeneutika, charakteristika bytí, jinakost, odpovědnost, mesianismus, žití po vzoru Stvořitele.

V závěru jsme vstoupili na pole Talmudu (traktátu Berachot), jehož studiem se podle Lévinase otevírá cesta k upřímnému naslouchání biblickému verši. Řekli jsme si, že Lévinas zastává racionální judaismus a jeho komentáře k Talmudu jsou pokusem o překlad židovského myšlení do jazyka moderní doby. Identifikovali jsme **dva rysy, které jsou pro Lévinasovu hermeneutiku důležité:**

- a) Humor.
- b) Přístup k náboženskému slovníku.

Zároveň jsme završili návrat k Bibli, o němž jsme hovořili v první kapitole. Jeho tři podmínky jsou následující – hebrejščina, Talmud a mistr. Lévinasův návrat k Písmu a jeho překlad Bible do řeči univerzality ovšem nikdy nemůžeme pojmut jako náhradu originálu. Lévinas nabízí spíše určitou optiku čtení Bible, která se výlučně koncentruje na etickou stránku veršů (5.1).

Naše bytí vystoupilo v závěrečné části jako hebrejské יציר – jako život na křižovatce. Zároveň se představilo jako bytostně obnažené před Bohem, vrcholně odpovědné za Druhého. Lévinas zde náboženským jazykem artikuluje jednu ze základních tezí své filozofie: primát odpovědnosti za Druhého (5.2.1).

V další podkapitole se nám podařilo vysvětlit, že Lévinasovo **pojetí Druhého** **vyvěrá z hebrejsky pojatého ženství** jako samotného ontologického kořenu jinakosti.

Dvě hlavní analýzy vztahu s Druhým jako radikálně Jiným, s nimiž pracovala tato práce, byly:

- a) otcovský vztah
- b) vztah s ženstvím, avšak nikoliv s takovým, jaké vystoupilo v živlu.

Abychom mohli pochopit analýzu druhou, musíme si uvědomit, že Lévinasovy koncepce vyvěrají z hebrejského prostředí, kde ženskost a mužskost nemusí mít onen nám známý pohlavní smysl, avšak smysl různých principů. Závěrem jsme na základě Stvořitelovy péče o člověka ilustrovali, že nás Lévinasova filozofie v podstatě vybízí k „žití v rytmu transcendence“ (5.2.2).

Lévinasův vývoj deskripce vztahu s Druhým nakonec vyústil v obrazech persekuce, traumatismu, zástupnosti a vyvolenosti, která se vydává na milost svobodě Druhého – vyjádřil se jako ono „jho zákona“, jemuž je podřízen náš každodenní život. Etický vztah, služebná struktura, dosáhla vrcholu v postavě trpícího služebníka, v němž je naše divoká svoboda zpochybněna – Já se vyznává jako vražedné a nenávistné. Úděl **stvořených bytostí tedy tkví v mesianismu**, v jinak než být, v podmínce veškeré lidské solidarity. Závěrečnou kapitolou se uzavřel poslední velký celek, jenž se vztahuje k příběhu o stvoření (5. 2.3).

Dozvěděli jsme se, že etické jednání, o němž hovoří Lévinas, je vlastně implicitní religiozitou, výsostně náboženským jednáním – v každém, kdo na sebe bere nepostupitelnou odpovědnost za Druhého, se v podstatě zjevuje sám Bůh. Zápletka poslušnosti vyvrcholila v postavě služebníka, do jehož role je povolán každý z nás. Služebník není jeden konkrétní člověk, ale možnost stát se jím má každý, kdo zboří dostředivý pohyb svého Já. Zároveň jsme tedy sekundárně analyzovali etický vztah, vztah vzešlý z exteriority, v němž se propast oddělení nevyplňuje, ale potvrzuje, a v němž vzniká setkání tváří v tvář - פְּנִים אֶל-פְּנִים.

Lévinasova filozofie se odehrává před Boží tváří a je službou lásky, exodem vedeným Nekonečnem směrem k dialogu s nedisponovatelným, v němž překračujeme monologickou strukturu našeho bytí. My, lidé, stvořené bytosti, žijeme ve vydanosti Tomu, Kdo nás nekonečně převyšuje a k němuž se vztahujeme v touze, v níž se odevzdáváme Jeho spravedlnosti. Naše odpovědnost za Druhého je realizací požadavku svatosti. Lévinas ukazuje cestu, jak opět nerozpoutat chaos, který byl na počátku a který Hospodin překonal. Zvědomuje současnému člověku to, co Bible vyjadřuje pojmy obrácení, שׁוּבוּ.

Stejně jako biblické stvoření chce vyslovit, že člověka jako člověka profiluje výzva. Jde mu o to, aby se člověk zapadlý v הָהָרָה obrátil směrem k budoucnosti, vymanil se z pouhé jsoucnosti definované znicotněním. Trpící služebník je v jeho podání aktualizací biblického „učinme člověka.“ Výsledek záleží i na nás. Klíčové je nechat se oslovit a odhalit se tak jako veskrze privátní bytosti separované od Druhých, vykročit k budoucnosti, žít život po vzoru svého Stvořitele, realizovat se jako obraz Boží – být jinak, „být Židem.“



Seznam literatury



Prameny

- [1] *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad.* Praha: Česká biblická společnost, 2008.
- [2] *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- [3] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Být pro druhého: (dva rozhovory).* Praha: Zvon, 1997.
- [4] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Etika a nekonečno.* Praha: OIKOYMENH, 1994.
- [5] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Difficult freedom: essays on Judaism.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- [6] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě).* Praha: OIKOYMENH, 2020.
- [7] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje.* Praha: OIKOYMENH, 1997.
- [8] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme.* Paris: Fata Morgana, 1973.
- [9] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Otherwise Than Being or Beyond Essence.* Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1998.
- [10] **LÉVINAS**, Emmanuel. *On Escape: De l'évasion.* Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- [11] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses.* Paris: Grasset/Imec, 2009.
- [12] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures.* United States of America: Indiana University Press, 1994.
- [13] **LÉVINAS**, Emmanuel. „Martin Heidegger et l'ontologie“. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.* (113/1932): s. 395-431.
- [14] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Čas a jiné: Le temps et l'autre.* Praha: Dauphin, 1997.
- [15] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Nine Talmudic Readings.* The United States of America: Indiana University Press, 1994.
- [16] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Proper Names.* Stanford, California: Stanford University Press, 1996.
- [17] **LÉVINAS**, Emmanuel. *Alterity and Transcendence.* London: The Athlone Press, 1999.

[18] **LÉVINAS**, Emmanuel. „The Contemporary Relevance of Maimonides“. *Journal of Jewish Thought and Philosophy*. (1/2008): s. 91-94.

[19] **LÉVINAS**, Emmanuel. *In the Time of the Nations*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1994.

[20] **LÉVINAS**, Emmanuel. *God, death, and time*. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.

[21] **LÉVINAS**, Emmanuel *Éthique comme philosophie première: préfacé et annoté par Jacques Rolland*. Paříž: Rivages Poche/ Petite Bibliothèque, 1998.

Sekundární literatura

[1] **ANDERSON**, Gary A. a **BOCKMUEHL**, Markus. *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2018.

[2] **ARNOW**, David. *Choosing Hope: The Heritage of Judaism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2022.

[3] **BALABÁN**, Milan. *Hebrejské člověkosloví*. Praha: Herrmann & synové, 1996.

[4] **BENEŠ**, Jiří. *Pradějiny*. Praha: Kalich, 2010.

[5] **BENEŠ**, Jiří. *Nevystižitelný Bůh?*. Praha: Vyšehrad, 2010.

[6] **BERNSTEIN**, Richard J. *Radical Evil: A Philosophical Investigation*. Cambridge: Polity Press, 2002.

[7] **BIČ**, Miloš. *Svíce k nohám mým: hrst podnětů k zamyšlení nad Starým zákonem*. Praha: Evangelická církev metodistická, 1992.

[8] **BLANCHOT**, Maurice. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.

[9] **BLANCHOT**, Maurice. *Temný Tomáš*. Praha: Rubato, 2014.

[10] **ČAPEK**, Karel a **ČAPEK**, Josef. *Adam Stvořitel: Komédie o sedmi obrazech*. Praha: Aventinum, 1927.

[11] **FAGENBLAT**, Michael. *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.

[12] **FISHBANE**, Michael. *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. New York: Oxford University Press, 2003.

[13] **HEIDEGGER**, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018.

- [14] **HELLER**, Jan. *Hlubinné vrty: rozbor biblických statí a pojmů*. Praha: Kalich, 2008.
- [15] **CHALIER**, Catherine. *O filosofii Emmanuela Lévinase: s úvodní studií Jeana Lacroix*. Praha: Ježek, 1993.
- [16] **CHALIER**, Catherine. *Židovská jedinečnost a filosofie*. Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1992.
- [17] **CHANTER**, Tina (eds). *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.
- [18] **KATZ**, Claire Elis. *Levinas, Judaism, and the Feminine*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2003.
- [19] **KLEINBERG**, Ethan. *Emmanuel Levinas's Talmudic Turn Philosophy and Jewish Thought*. Stanford, California: Stanford University Press, 2021.
- [20] **LEVENSON**, Jon D. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- [21] **MALKA**, Salomon. *Emmanuel Levinas: his life and legacy*. The United States of America: Duquesne University Press, 2006.
- [22] **MORGAN**, Michael L. (ed). *The Oxford Handbook Of Levinas*. The United States of America: Oxford University Press, 2009.
- [23] **NOVOTNÝ**, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956.
- [24] **PÍPAL**, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1974.
- [25] **POIRIÉ**, François. *Emmanuel Levinas: Essais et entretiens*. Arles: Actes Sud. 1996.
- [26] **PURCELL**, Michael. *Levinas And Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- [27] **RUKRIGLOVÁ**, Dita. „Jaký je Lévinasův judaismus?“. *Filozofia* (8/2006): s. 601-610.
- [28] **SARTRE**, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- [29] **SLÁDEK**, Pavel (ed). *Moše ben Majmon – Maimonides: filozof, právník a lékař*. Praha: Academia, 2014.
- [30] **SLÁMA**, Petr: „Emmanuel Lévinas a židovství“. *AUC Theologica* (2/2016): s. 33-45.
- [31] **TATRANSKÝ**, Tomáš. *Lévinas a metafyzika*. Svitavy: Trinitas, 2004.

- [32] **TRESMONTANT**, Claude. *Bible a antická tradice*. Praha: Vyšehrad, 1970.
- [33] **VAŠKOVIC**, Petr. „K Lévinasově pojmu ‚il y a‘, aneb cesta od hrůzy k etice“. *Filosofický časopis*. (6/2020): s. 819-838.
- [34] **VIK**, Dalibor. *Slovo, na kterém záleží: člověk a etika u Emmanuela Lévinase*. Chomutov: L. Marek, 2014.
- [35] **VÍTEK**, Tomáš, Jiří **STARÝ** a Dalibor **ANTALÍK** (eds.). *Řád a chaos v archaických kulturách*. Praha: Herrmann, 2010.
- [36] **VÍTEK**, Tomáš, Jiří **STARÝ** a Dalibor **ANTALÍK** (eds.). *Zákon a právo v archaických kulturách: svět archaických kultur*. Praha: Herrmann, 2010.
- [37] **WEINREB**, Friedrich. *Symbolika biblického jazyka: úvod do struktury hebrejštiny*. Praha: Herrmann & synové, 1995.
- [38] **WIESEL**, Elie. *Noc*. Voznice: Leda, 2021.
- [39] **WILKEN**, Robert Louis. *The Christians as the Romans Saw Them*. The United States of America: Yale University Press, 1984.

Elektronické dokumenty

- [1] *The Babylonian Talmud*. [online]. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>. (cit. 30.6.2024).
- [2] *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon*. [online]. Dostupné z: <https://www.blueletterbible.org/search.cfm>. (cit. 25. 2. 2014).
- [3] **KARFÍK**, Jan. Dvojí pojem svobody u M. Heideggera. *Reflexe* (9/1993): s. 2-32. [online]. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/File/Reflexe_9/karfik-heidegger.pdf (cit. 18.7. 2024).
- [4] **LÉVINAS**, Emmanuel. „Énigme et phénomène“. *Esprit*. (339/1965): s. 1128-1142. [online] Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/24257557>. (cit. 1.5. 2024).
- [5] *Midrash*. [online]. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/texts/Midrash>. (cit. 1.5. 2024).
- [6] *Mishnah* [online]. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah>. (cit. 30.6.2024).
- [7] **SOKOL**, Jan. „Plodnost jako přehlížené téma“. *Lidé města* (7/2005). [online]. Dostupné z: <https://lidemesta.cuni.cz/LM-576.html>. (cit. 25. 5. 2024).
- [8] *Tosefta*. [online]. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/texts/Tosefta>. (cit. 30.6.2024).

[9] **WINER**, Mark L. „Tikkun Olam: A Jewish Theology of ‘Repairing the World’“. *Theology*. (111/2008): s. 433–41. [online]. Dostupné z: <https://doi.org/10.1177/0040571X0811100606>. (cit. 8.6.2024).

Abstrakt

Cílem této práce je sledování filozofie Emmanuela Lévinase v kontextu Berešit. Zároveň je též cílem sledovat, jak se odráží Lévinasův implicitní vztah k jednotlivým aspektům stvoření v jeho filozofických konceptech. Termínem Berešit je myšlena První kniha Mojžíšova, konkrétně Genesis 1-3. Hebrejské a řecké, náboženství a filozofii, nelze v Lévinasově myšlení oddělit. Oba světy se v Lévinasově pojetí spojují do zcela specifického systému, v němž je nutné věnovat pozornost obojímu. Proto je i k pochopení jeho talmudických komentářů nezbytná znalost filozofických spisů. Této problematice je zasvěcena první kapitola (1).

Na základě analýzy Lévinasových filozofických textů a talmudických traktátů práce dospívá k následujícím tématům, jež se vztahují k příběhu o stvoření. Práce se nejprve věnuje anonymnímu bytí jako *תהו ובהו* (2). Poté sleduje zejména pojem Nekonečna, přičemž si je vědoma vývoje Lévinasova postoje k pojmu Bůh. Ukazuje, že etický vztah je náboženský vztah a že tato skutečnost je vlastní rovněž judaismu. Na hebrejských pojmech *ערוּמִים*, *קדוּשׁ* a *תִּיקוֹן עוֹלָם* předkládá další souvztažnosti s hebrejským myšlením (3).

Následně se zaměřuje na patrně nejmarkantněji zastoupený koncept – *creatio ex nihilo* – který se v Lévinasově filozofii explicitně objevuje. Analyzuje témata v něm obsažená, a to zejména smrt, čas, plodnost, otcovství, synovství a bratrství. V biblických exkurzech prokazuje jasnou vnitřní souvislost s hebrejským *אָב, בֶּן, אָם, בַּת* (4).

V závěrečné kapitole zanechává biblických exkurzů, jelikož vstupuje na pole Lévinasových talmudických komentářů, konkrétně traktátu Berachot. Kapitola analyzuje Lévinasův vztah k Talmudu a rozebírá témata, která jsou přítomná v traktátu Berachot, jímž se uzavírá poslední významný celek příběhu o stvoření, který nalezneme v Lévinasově díle (5).

Abstract

The aim of this thesis is to trace the philosophy of Emmanuel Lévinas in the context of Bereshit. At the same time, it also aims to trace how Lévinas's implicit relationship to various aspects of creation is reflected in his philosophical concepts. The term Bereshit is understood as the First Book of Moses, specifically Genesis 1-3. Hebrew and greek, religion and philosophy, cannot be separated in Lévinas' thought. This two worlds come together in Lévinas' conception in a very specific system in which attention must be paid to both. Therefore, even to understand his talmudic commentaries, a knowledge of philosophical writings is essential. The first chapter is devoted to this issue (1).

Based on an analysis of Lévinas' philosophical texts and talmudic treatises, the thesis arrives at the following themes that relate to the creation story. The thesis first examines the anonymous being as אֱלֹהִים נִבְּהוּ (2). It then traces in particular the concept of the Infinite, being aware of the development of Lévinas' attitude towards the concept of God. It shows that the ethical relationship is a religious and that this fact is also inherent in Judaism. It draws on the hebrew terms עֲרוּמִים, קְדוּשָׁה and תִּיקוּן עוֹלָם to draw further correlations with hebrew thought (3).

It then focuses on perhaps the most prominently represented concept, *creatio ex nihilo*, which appears explicitly in Lévinas' philosophy. It analyzes the themes it contains, namely death, time, procreation, fatherhood, sonship, and brotherhood. In the biblical excursions, it demonstrates a clear internal connection with the hebrew אָב, בֶּן, אִם, בַּת, פֶּרֶה (4).

In the final chapter, it abandons biblical excursions as it enters the field of Levinas' talmudic commentaries, specifically tractate Berachot. The chapter analyzes Lévinas's relationship to the Talmud and discusses the themes present in tractate Berachot, which concludes the last significant body of the creation story found in Lévinas's work (5).