

PALACKÉHO UNIVERZITA V OLMOUCI

CYRLOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

KATEDRA PASTORÁLNÍ A SPIRITUÁLNÍ TEOLOGIE

HUMANITNÍ STUDIA

TEREZIE MARKOVÁ

DIALOGICKÁ PODSTATA LIDSKÉ EXISTENCE – NAVRACENÍ SE

DO VZTAHU

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

VEDOUCÍ PRÁCE: TH.LIC. JAROSLAW PASTUSZAK, TH. D.

OLMOUC, 2010

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Olomouci, dne 15. dubna 2010

.....

Podpis autora práce

Děkuji za vedení práce Th.Lic. Jaroslawu Pastuszakovi, Th.D., Doc. PhDr. Vladimíru Suchánkovi, Ph. D. a Doc. Dr. Michalu Altrichtrovi, Th.D za cenné podněty; své rodině a blízkým za oporu.

Obsah

Úvod.....	4
1. Existence založená ve Slově.....	8
1.1 Vybrané rysy hebrejského myšlení.....	9
1.2 Slovo života – vtělující se slovo.....	15
2. Rozmluva jako způsob setkání s Nekonečnem.....	19
2. 1 Mnohost jako výchozí fenomén – překročení stejného.....	19
2. 2 Zakořenění v Touze – princip oddělenosti	24
2. 3 Interiorita jako podmínka Rozmluvy.....	25
2. 4 Stejný jako východisko rozmluvy – uchopování skutečnosti	27
2. 5 Rozmluva jako způsob sdílení světa s Druhým.....	31
2. 6 Absolutně jiný na počátku rozmluvy.....	32
3. Tvář nesoucí ideu Nekonečna	34
3. 1 Tělesná skutečnost – postavení subjektu ve světě.....	34
3. 2 Polomení bytí – Tvář Druhého.....	36
3. 3 Epifanie Tváře – Nekonečno v konečném.....	41
4. Konstituce etického vztahu.....	44
4. 1 Autenticita a původnost etiky – překročení Kierkegaarda.....	44
4. 2 Svoboda subjektu proměňující se v odpovědnost – bytí pro Druhého.....	49
Závěr.....	53
Bibliografie.....	55

„Prosíme Tě, Bože, otevři nám oči, abychom mohli pocítit pošetilost Tvých cest, otevři nám srdce, abychom mohli pocítit pošetilost Tvých slitování, otevři naši náruč, abychom mohli obejmout pošetilost Tvé Říše.“¹

Úvod

„Na počátku bylo slovo. Proč? – Tati.“ Otázka z úst malého chlapce – syna – uzavírající poslední film Andreje Tarkovského *Oběť*, je zároveň posledním sdělením celého jeho života. Těžko nad ním přemýšlet, těžko k němu něco dodat. Otázka nesoucí v sobě odpověď je tajemstvím každého jednotlivého člověka. Rozhodla jsem se psát právě o něm, konkrétní zkušenosti s Druhým – s Tím, díky kterému jsem.

Podněty k napsání této práce náležejí každodennímu životu člověka vsazeného do vztahu ke druhým. Kterýkoliv neznámý člověk je mým bližním v tom smyslu, že se mně osobně týká; přítomnost bližního podstatně formuje mou osobu. Postavení ve světě, skutečnost těla, je jedinečnou možností pojetí vnějšího do sebe, do svého nitra. Tuto rozpřaženost vynikajícím způsobem vystihl Kierkegaard zadefinováním člověka jako poměru, vztahové bytosti, jejíž bytí se uskutečňuje v neustálém navazování relace – vazby. Vyplývá to z její podstaty nehotové existence směřující k celistvosti – ne ve smyslu jednoty, určené autoritou rozumu, nýbrž k celistvosti jako dynamice úplnosti, ke střetávání rozmanitostí života neseného Touhou. Život jako láska k životu,² existence těšící se ze svého bytí jako spolupobývání, sdílení, je vztahováním se k jinému, cizímu, které dává možnost vystoupení ze stejného – z rozvrhování vlastní existence vedené vědomím.

Nepředvídatelnost pojící se s cizím je pravou zkušeností času – otevřeného, očekávajícího – je radostí z neznámého, nadějí v plynutí pozemského života.

„On všechno učinil krásně a v pravý čas,
lidem dal do srdce i touhu po věčnosti,
jenže člověk nevystihne
začátek, ani konec díla jež Bůh koná.

1 PRZYWARA, E., *Modlitby tohoto věku*, s. 13

2 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 126

Poznal jsem, že není v životě nic lepšího,
než se radovat a konat v životě dobro.“ (Kaz 3,11-2)

Čas směřující k budoucnosti nabývá v biblickém pojetí rozměr výšky – vertikálnost je jeho podstatou; děje se jako naděje vztahující se k neviditelnému v budoucnu. Naděje je nejvladněji vyjádřením důvěry; důvěry k bytosti – k osobě – v níž jedině může být zachován život s veškerou dynamikou jemu náležející. Plnost života je dotvářena nejistotou, v níž se odhaluje nedostatečnost Já jako individuální existence. Tato ne-soběstačnost, ne-úplnost lidské bytosti je jejím největším zraněním, a zároveň největší ctností, neboť jen bytost ne-dokonalá může ke své dokonalosti dospět – nikdy ne sama, ale ve společenství druhých.

Smyslem existence člověka je „být ve“ vztahu. Společenství jako obraz Nebeského Jeruzaléma je místem rodící se živé Pravdy – spravedlnost pochází z plurality jedinečných setkávajících se osob. Autonomie každé z nich je dána individuálním oslovením Božím, které jej vytrhává z rodové zakořeněnosti.³ Moje jméno je tím, co značí mé náležením Bohu – v něm jsem. V patření Bohu se stávám nezaměnitelným; moje nezastupitelnost, to je má zasazenost do vztahu k Milujícímu, v něm jsem nepostradatelný jako bezvýhradně milovaný. Má existence je v základu dialogická, je obrazem plurality Boha samého.⁴ Radikální plurality, jež je vykořeněním, které předchází společnému původu, rodné zemi. Cizota Nenahraditelných uskutečňující se na zemi je naplněna Nekonečnem; nepřekonatelná vzdálenost v mezi osobním vztahu je způsob, jakým se děje Pravda sama.

Pravda je zapsána ve Zjevení, které je slovem ke člověku, jedinečném v postoji toho, kdo je oslovován – vyzýván k podílení se na pravdě. Bible jakožto kniha Zjevení má zákonodárný charakter, její ustanovení však nejsou jednoznačná, neboť „text všude vyzývá jít dál za přímý smysl.“⁵ Toto překračování psaného je umožněno hebrejskou syntaxí, v níž platí každé slovo svým vlastním podstatným významem; jsou živým celkem, na rozdíl od ostatních (funkčních) jazyků, v nichž se sobě podřizují, řadí se do sémantického kontextu.⁶ Hebrejský jazyk ponechává místo víceznačnosti; výklad Písma je tak hledáním, tázáním se po významu. Vsazeno do kontextu života, se slovo stává pravdivým ve společenství. Sdílením pravdy není relativizována její hodnota, nýbrž

3 Srov. VRÁNA, K., *Dialogický personalismus*, s. 28

4 Srov. *Tamtéž*, s. 41

5 LÉVINAS, E., *Etika a nekonečno*, s. 58

6 Srov. *Tamtéž*, s. 58

potvrzena v konkrétním životě jako živá, zpřítomňující se ve Druhém. Zjevení tak není uzavřenou daností – absolutní pravda může zaznít jen ve společenství osob, v němž „nositel tajemství textu je jeden každý poslech.“⁷

Jedinečnost Lévinasova přístupu je v prolamování hranic filosofie, disciplíny nesené řeckým duchem, který ji uzavírá v oblasti Jedna, unifikované dílem rozumu. Řeč metafysiky je tak stále vyslovována jazykem ontologie; transcendence je redukována jsoucím a jeho logickými nároky. Lévinas toto rozhodně odmítá, a právě proto zavádí pojem „absolutní jinakosti“ – „exteriority“⁸, která trhá sféru imanentního, „rozumového“ bytí. Jeho filosofie není pokusem o syntézu hebrejského s řeckým, je mnohem spíše snahou opodstatnit racionalitu řeckého pohledu v hebrejském základu; dát řecké filosofii skutečný transcendentní rozměr – situovat ji vzhledem k Nekonečnu.⁹

Šíře zvoleného tématu mi bohužel neumožňuje precizně zpracovat jeho obsah v rámci jedné bakalářské práce. Vybrala jsem si téma, které je tématem celého lidského života a vzhledem k tomuto zaměření nebylo mou snahou analyticky a do důsledků pojmout téma dialogičnosti člověka, ale reflektivně je zachytit – ne doslovit, ale naznačit směr. Inspirovaná Lévinasovým jazykem, jeho poetičností, jsem se nepokoušela o strohost formálních argumentů a jasných východisek; snažila jsem hlouběji porozumět jeho slovům, vstřebat je a přejmout do svého vyjádření. V textu používám Lévinasovy pojmy („Touha“, „Tvář“, „Rozmluva“, „Druhý“ a další), jež rozlišuji počátečním velkým či malým písmenem. Tuto diferenci zdůvodňuje pronikání ideje Nekonečna – Boha. V užívání pojmu „Já“/„já“ je rozdíl mezi „Já“ jako realizujícího se subjektu a „já“ v jeho služebném postoji, zavázaném Druhému.

Inspiračním schématem k vypracování textu pro mne bylo podobenství o marnotratném synu – touha po návratu, ale po návratu do „země, v níž jsme se vůbec nenarodili“.¹⁰ Tato absolutně přesahná Touha, která vyvádí člověka ven, jinam; lidský život jako směřování, zacílení existence ke Druhému, je kostrou celé práce. Motiv vycházení a navracení se pak neustále v textu prolíná – dílčí kapitoly, odstavce, nesou podobné téma, které jsem se v jeho opakování snažila rozvést a upřesnit. Stejně tak řetězení termínů jsem použila k prohloubení vyjádření. Formální, logická přesnost tu ustupuje vnitřnímu (intuitivnímu) porozumění. Celek práce má existenciální ladění, mimo Lévinasovu velkou inspiraci se v textu odráží teologicko-filosofické pojetí

7 LÉVINAS, E., *Etika a nekonečno*, s. 60

8 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 19, 21

9 Srov. CHALIEROVÁ, C., *Židovská jedinečnost a filosofie*, s. 9

10 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 35

člověka u ruských myslitelů Nikolaje Berďajeva a Lva Šestova doplněné Kierkegaardem.

Text začíná uvedením do hlavních principů hebrejského myšlení, kde mi velkou oporou byly spisy Milana Balabána. Nejpodstatnější rys judaismu shledávám ve směřování, exodickém charakteru stvořené skutečnosti. Dále věnuji pozornost pojetí slova – Slova, souvztažnosti Boha a člověka. Inkarnace slova, původní Řeč orientuje druhou kapitolu, ve které je výchozím bodem pluralita. Mnohost je zásadní podmínkou vztahu; dialogická existence člověka se neobejde bez absolutní jinakosti zpřítomněné ve druhé osobě. Druhý stojí jak na počátku, tak na konci řeči, je jejím smyslem a posledním důvodem jako ten, kterému je svět jemu čelícímu subjektu darován. Darování, dobrotě subjektu předchází uchopení, osvojení si světa interiorizací a myšlením, kterým je věnována značná část v prvních podkapitolách. Zvrat uvnitř uskutečňujícího se subjektu začínající ve druhé kapitole, ústí do následující a je rozvinut v pojmu Tváře. Poslední kapitola se zaměřuje na Lévinasovu etiku, je shrnutím předchozích myšlenek v dílčích kapitolách. Pro vzájemnou provázanost pojmů ji tolik nerozvádím. Přidávám srovnání s Kierkegaardovým pohledem na vztah Boha s člověkem, který se snažím překonat Lévinasovým primátem etiky, rozvedením principu odpovědnosti konstituujícím jedinečný subjekt.

Tato práce je motivována snahou otevřít horizont viděného, umožnit pravdivé přesahování subjektu jeho situováním do vztahu k Druhému a ke světu. Mezi osobní vztah je přitom tou nejpůvodnější skutečností, dalece přesahující zkušenost světa, ontologie vůbec. Vztahová rovina bytí tvořící metafysiku je místem, v němž se může projevit dobrota živená Touhou – kde se může lidská bytost pravdivě uskutečnit.

1. Existence založená ve Slově

„Na počátku bylo slovo,
to slovo bylo u Boha,
to slovo bylo Bůh.
To bylo na počátku u Boha.
Všechno povstalo skrze ně
a bez něho nepovstalo nic,
co jest. V něm byl život
a život byl světlo lidí.
To světlo ve tmě svítí
a tma je nepohltila.“

Slovo jako základ všeho, co existuje, jako nejvlastnější podstata stvořeného světa. Svět existující proto, že byl vysloven – vysloven někým, Bohem. Takto můžeme nahlížet na veškerou nás obklopující skutečnost a jen tímto náhledem je možné pronikat za empirickou skutečnost, je možné se tímto osvobodit od zákonitostí přírody – ne tak, že je popřeme, naopak je osvětlíme; determinismus hmoty, časnou skutečnost necháme zakořenit ve smyslu, překračujícím viditelný svět a naše schopnosti, dáme mu vyniknout v Pravdě, která nemůže být zužována částečností našeho pohledu. Plnost pravdivého poznání nespočívá v úplnosti či doslovnosti výčtu jednotlivin, nýbrž v objevení prostoru mezi mnou a druhým – jiným, nepoznatelným, ve vykročení do absolutního neznáma, vydání se vztahu. „Naplnění našeho osobního bytí se musí realizovat v prostoru světa a prostřednictvím světa, uskutečňováním a prožíváním jeho transcendentního vztahu s absolutní Boží bytostí.“¹¹

1.1 Vybrané rysy hebrejského myšlení

Zásadní charakteristikou, prizmatem hebrejského myšlení je pohlížení na veškerou skutečnost jako na proces, ne ohraničený, vydefinovaný řeckým myšlením,

11 VRÁNA, K., *Dialogický personalismus*, s. 41

nýbrž jako na neustále otevřenou odehrávající se skutečnost, skutečnost která není bytím o sobě, ale dějem samotným. V naprostém opaku k řeckému uvažování hebrejské odmítá jakoukoli definitivnost, pevné uzavření statu quo. Řecké kultuře se podařilo zbudovat pojmovou soustavu, položila základy vědě, jejímž cílem je deskripce předmětné skutečnosti, zatímco pro Hebrejce spočívala podstata poznání ve zcela odlišné oblasti: pochopení je pro ně spjata s vlastní angažovaností – porozumět znamená „být vnitřně účasten“.¹² Nejde tedy o objektivní nezainteresovanou pravdu uloženou v obecné, stvořenému světu vzdálené rovině, ale o to, nalézt v pravdě své nezastupitelné místo, a tak zabránit jejímu možnému odcizení.¹³ Hebrejský termín „jada“ vyjadřuje sloveso „poznat“ jako „učinit zkušenost“, na kterou se váže převzetí odpovědnosti¹⁴ – poznání si žádá nitra člověka, nemůže být uzavřeno v izolované abstrakci.

Judaismus se obrací na konkrétního jedince, konkrétní prožívanou skutečnost, do které vstupuje, tím, že ji oslovuje, zve k vlastní nezaměnitelné účasti, k podílení se na stvoření. V tomto kontextu je třeba číst i výraz označující Boha - „elohim“ nelze připodobnit k dokonalé substanci, v sobě uzavřené, neměnné, izolovanému bytí, které si vystačuje samo se sebou. „Elohim“ je především „bytí pro člověka“, „pro druhé“, „pro svět“¹⁵ - „bytí pro“ je důležitým rysem hebrejského myšlení, určujícím člověka a jeho místo ve stvořeném světě. Jestliže Bůh je charakterizován sdílením, či ještě více vydáním se, pak i člověk jako obraz boží se pravdivě uskutečňuje právě tímto odevzdáním se, přebýváním ve vztahu, který konstituuje lidskou osobu. Židovství je náboženstvím vazby, vzájemné závislosti jednoho jediného Boha a konkrétního, jedinečného člověka, odehrává se v dimenzi funkce, nikoli substanciality¹⁶ - „Biblický Bůh je Bůh s námi“.¹⁷

Stvoření znamená v původním významu odseknutí, vytnutí, rozetnutí; odkazuje k něčemu radikálně novému, co se neopakuje, nemá žádnou analogii.¹⁸ Docházíme k jedinečnosti, nezaměnitelnosti existujícího, které není podmíněnou odvozeninou, naopak je neukončeným, a proto nepopsatelným, svobodně se tvořícím činitelem.. Význam stvoření jako odseknutí, oddělení odkazuje i na „radikální rozlišení mezi

12 BALABÁN M., *Hebrejské člověkosloví*, s. 12

13 Srov. *Tamtéž*, s. 12

14 Srov. *Tamtéž*, s. 12

15 *Tamtéž*, s. 12

16 Srov. *Tamtéž*, s. 25

17 *Tamtéž*, s. 25

18 Srov. *Tamtéž*, s. 70

Stvořitelem a stvořeným a zároveň i transcendentí Stvořitele.¹⁹ Boha v judaismu není možné vystihnout jako to, co „je“, ve smyslu nehybné, neutrální existence, ale to, „co být má“, jako „neslýchaný nárok“.²⁰ Tento požadavek, naléhání Boha na člověka konstituuje realitu času, který se stává prostředím, v němž se může projevit svoboda osoby – jednatele, partnera účastnícího se svými činy na tvořící se skutečnosti.

Hebrejský náhled na bytí „ve smyslu stávání se, tedy ve smyslu konkrétní otevřenosti budoucnosti“²¹ spojuje moment stvoření s časem. Stvoření „není bez času myslitelné, zakládá naši existenci v čase.“²² „Bůh, slovo, výzva vytvářejí ‚zónu času‘, aby mohlo dojít ke sdělení, oslovení komunikaci mezi slovem a člověkem“²³ Balabánův pojem „zóna času“ můžeme volně ilustrovat konkrétním místem „Zónou“ ve filmu Andreje Tarkovského *Stalker*, která je právě tímto časoprostorem setkání Boha s člověkem. „Zona“ je místem nedostatečně probádaným lidskou civilizací, protože je vědeckým způsobem nepoznatelná. Platí zde určitá pravidla, která však nelze definovat, jelikož se netýkají empirické zkušenosti, nepatří do řádu přírodní kauzality. „Zóna“ je obrazem vlastní niterné existence, platí zde zákon srdce, který nelze překročit; můžeme mu jen v tichu naslouchat. V samotě lidského nitra se může odehrávat dialog mezi mnou a „absolutně jiným“, Bohem - při zasvěcení Jemu „je cesta svobody nalézána v tvořivých činech, k nimž nás nutí náš vztah k druhému a druhým.“²⁴

Stvoření, tak jak je popsáno v Genesis, není správné zařadit do určitého intervalu ve vzdálené minulosti, není počátkem, ve smyslu jednorázové, již uplynulé události, dovršivšího se aktu. Stvoření je počátkem neustále se odehrávajícím, počátek je přítomností, která neustále roste, která se naplňuje, zraje. Počátek je každý nový den, každý nastávající okamžik je příležitostí, prostorem pro novou skutečnost. Je to unikátní moment, který se nemůže v budoucnu opakovat a nemohl být ani nikdy předtím, jeho jsoucnost spočívá v právě přítomném okamžiku. Plynutí času je lépe pochopitelné ne v horizontální, ale ve vertikální linii, nestává se z něj průběh, je navrhováním jednotlivých událostí, vzpomínek, postupným dorůstáním do skutečnosti, je směřováním. Čas je podstatou stvoření v tom smyslu, že se neustále tvoří, vzniká nová a nová skutečnost, lze proto říci, že: „Geneze neskončila, pokračuje, jsme v genezi.“²⁵ Henri Bergson

19 TRESMONTANT C., *Bible a antická tradice*, s. 19

20 BALABÁN M., *Hebrejské člověkosloví*, s. 13

21 *Tamtéž*, s. 84

22 *Tamtéž*, s. 74-5

23 *Tamtéž*, s. 75

24 *Tamtéž*, s. 19

25 *Tamtéž*, s. 23

skutečnost označuje jako „nepřetržité tryskání nového“, je to neustálý vývoj, společné spění k plnějšímu, k živé, uskutečňující se pravdě.

Dějinnost je klíčovým tématem hebrejského myšlení. Čas tvořící historii, kontinuitu dějin, má své hluboké opodstatnění v očekávání příchodu Mesiáše.²⁶ Dějiny židovského národa je třeba chápat v tomto zacílení; historie se odehrává v eschatologii ne naopak. Směřování k budoucnosti, vykoupění způsobilo převrat v dosavadním chápání času, jež byl uzavřen v periodickém opakování. Dějiny byly nejprve u proroků valorizovány vzhledem k Boží vůli, která dávala smysl veškerým, i negativním, historickým událostem. „Historická fakta se tím mění v postavení člověka vzhledem k Bohu a jako taková nabývají náboženské hodnoty, jakou jim do té doby nemohlo nic poskytnout.“²⁷ Největším smyslem židovských dějin tedy je epifanie Boha – theofanie – dovršená zcela na konci věků. Význam času zajímavě rozvíjí Emmanuel Lévinas v paradigmatu otcovství. Tento nekonečný čas ubíhá k nepoznatelné budoucnosti; je to pokračování konečného času v synovi, ve kterém se otcí otevírá možnost převyšující jeho vlastní. Jeho charakter je, oproti dějinnému plynutí, dis-kontinuitní – v naději, jež trhá neosobní proud dějin, se bytosti otevírá nekonečný čas, který je podmínkou Pravdy.²⁸

Jestliže Řekové hledali pravdu v něčem pevně daném, v prvotní neměnné příčině, která určuje vše jsoucí, hebrejskému způsobu uvažování bylo naopak vlastní otevřené porozumění smyslové skutečnosti, tvůrčí přístup k poznání, kdy se člověk stává součástí živé, poznávané pravdy. Ta, uložená ve stvoření, k nám skrze ně promlouvá, je oslovením, výzvou k spoluúčasti – odpovědi, která se realizuje v převzetí odpovědnosti za celé stvoření. Hlavním poselstvím Starého zákona je exodus – vyjití, nasměrování jinam, „vyrazení (ex) na cestu“.²⁹ „Existence se tak udává jako ono vyčnění nad daný stav a jeho permanentní přesahování,“ je cestou ven z prostředí, jež si nárokuje svobodu jedince, které poutá, drží ve stejném a táhne člověka zpět k „egyptským hrcům masa“.³⁰ Směřování židovského národa však nejde cestou platonismu, postupného oprošťování se od tíže smyslů, je to tah kupředu, naplňování se časné skutečnosti v očekávání. Mnohost a rozdílnost stvoření je fenoménem plodnosti, u Hebrejců není podstatou stvoření dualismus ducha a hmoty, převládající u Řeků a orientálních národů. „V hebrejském vesmíru jsoucno nemá dva principy, dvě

26 Srov. LÉVINAS, E., *Etika a nekonečno*, s. 67

27 ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu*, s. 70

28 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 128

29 BALABÁN M., *Hebrejské člověkosloví*, s. 14

30 Srov. *Tamtéž*, s. 14

konstanty, nýbrž jedinou, totiž boha. Prach není konstitutivním prvkem jako látka věcí, ale spíše výsledkem jisté tence, totiž smrti.³¹ Rozmanitost stvořeného tudíž není chápána negativně jako úpadek, roztráštěnost nejednota, ale je pozitivní hodnotou, zrod je anagenezí sledující vzestupný pohyb směrem k většímu, plnějšímu bytí.³²

Pojetí smyslové skutečnosti, v návaznosti na předchozí text, je výrazně odlišné od dualistického chápání světa. Neexistují-li v judaismu dvě rovnocenné, proti sobě působící síly, má-li vše existující původ v božím rozhodnutí, vše je vázáno k osobní existenci Boha, nelze z toho hmotu a smyslovou rovinu existence vyjmout, není nedostatkem, ale Božím darem, který má v dějinách spásy své nezastupitelné místo. Hebrejec má cit pro smyslovou skutečnost, pro tělesnost, v níž rozpoznává duchovní mízu.³³ „Biblická kontemplace naopak přejímá smyslovou a jednotlivou skutečnost. Prochází jimi, jde skrze ně.“³⁴ Kořenem hebrejského myšlení je právě to zvláštní, jednotlivé, které existuje, a prostřednictvím kterého postupujeme dál k sjednocení v univerzální pravdě. Smyslová rovina bytí stvořená slovem je sama o sobě řečí, je sdělením určeným konkrétnímu jedinci.³⁵ „Hebrejec užívá každodenní běžné skutečnosti jako znamení těch tajemství, které jsou vlastní potravou ducha, jako cesty k jejich poznání.“³⁶ Smyslový svět má své nezastupitelné místo v Božím plánu – je to právě ta skutečnost, kterou můžeme vidět, slyšet, cítit ji v doteku lidské dlaně. Je to viditelný svět, který se nám nabízí, vyzývá ruku k přetváření daného, je „skutkováním“³⁷, dynamikou, která je pozvánkou, vstřícným vyjitím k člověku, jemuž se jako svobodnému tvůrci poddává. Je velkým omylem vidět v ní pouze mrtvou materii, sloužící k projevení lidské síly, k nenasytnému realizování vlastních zájmů izolovaného jedince.

Ztráta duchovního nahlížení skutečnosti k tomuto bohužel vede, tím, že člověk ztrácí víru v transcendentní rovinu života, v přesahující vyšší skutečnost, upíná se čím dál více k hmotě jako nástroji jeho moci, realizuje se tak pouze ve sféře pozemského, pomíjivého. Vездеjší svět, je-li vykořeněn z jeho metafyzického základu, stává se nesmyslným, bezútěšným. Odmyslení od vztahu k Hospodinu – Dárci stvořeného – člověku bere radost z prožívané skutečnosti, determinuje, umrtvuje budoucnost,

31 TRESMONTANT C., *Bible a antická tradice*, s. 14-6

32 *Tamtéž*, s. 14

33 *Tamtéž*, s. 54

34 *Tamtéž*, s. 63

35 *Tamtéž*, s. 54

36 *Tamtéž*, s. 61

37 BALABÁN, M., *Hebrejské myšlení*, s. 11

odsuzuje k zániku. Takovéto spění končící svou nesmyslností, uzavřeností v sobě je v přímém opaku k hebrejskému myšlení, jež „počítá s časem jako se šancí budoucího“³⁸ Martin Buber vyjadřuje podstatu židovství takto: „Biblická zvěst ...koření v noetice pohybu, cesty, směřování, v noetice spermat, zrna, jež klíčí samo sebe ničíc, v noetice, jejíž poslání nelze oddělit od Posílajícího, v noetice, v níž Bůh a člověk tvoří nerozlučitelnou dvojici.“³⁹

Je důležité vnímat vzájemný odstup ve vztahu mezi Bohem a člověkem, odstup, který není narušením vazby, nýbrž který je sám její podstatou. Je to absolutní jinakost druhé osoby, která nás uvádí do vztahu, její osoba je přesahem vůči smyslu vnímatelné a rozumem postižitelné skutečnosti. Je neustále unikajícím cizincem, neznámým z jádra jeho osobnosti, ve své totální odlišnosti nepoznatelným, a proto neuchopitelným, nelze se jej zmocnit svým myšlením, jelikož jeho esence do této oblasti vůbec nepatří. Podstatným přínosem judaismu, jako prvního z monotheistických náboženství, je objevení osoby Boha, která rozrušuje mytologické rozlévání se a splývání božského principu s hmotnou skutečností u archaických národů.⁴⁰ Viditelný svět pro ně měl dimenzi posvátnosti, byl však chápán spíše jako příprava, zkouška, předstupeň jedině existujícího posmrtného života, tento pohled však umenšuje hodnotu stvoření – dar konkrétního milujícího Boha.

Vztah Boha s hebrejským národem potvrzený ve smlouvě je příslibem, závazkem, ze kterého vyrůstá důstojnost člověka, ustavující jej v partnera „živé milostiplné personální Pravdě“.⁴¹ Smlouva, v hebrejštině vyjádřená slovem Berít, odvozeném od barajá – určit, vyvolit, vyhlížet - „někoho, komu má být svěřen nějaký úkol“,⁴² je nárokem na věrnost člověka, který tímto buduje jeho zodpovědnost jako privilegium, jeho neodvolatelné vyvolení. Polarita smlouvy vymezuje, že „vztah Boží k jeho lidu, není založen dohodou dvou rovnocenných smluvních stran, nýbrž byl uložen svrchovaným rozhodnutím Božího milosrdenství.“⁴³ Tóra, v původním významu návod, pokyn, učení, výuka, představuje Starý zákon ve smyslu „Božího pokynu“, „ukazatele cesty“⁴⁴ - „Písmo je znak živého Svědectví, proudícího života, který je za literou Písma.“⁴⁵ Je možné navázat tvrzením, že Písmo svaté ještě není dopsané, že litera je

38 BALABÁN, M., *Hebrejské myšlení*, s 11

39 *Tamtéž*, s. 13

40 ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu*, s. 74

41 BALABÁN, M., *Hebrejské myšlení*, s 32

42 *Tamtéž*, s. 29

43 *Tamtéž*, s. 29

44 *Tamtéž*, s. 28

45 *Tamtéž*, s. 77

jeho fragmentární podobou, již je třeba dotvářet svým životem : „Teprve vlastním svědectvím se svědectví Starého zákona (Bible) inkarnuje.“⁴⁶ Boží slovo nelze přirovnat k Písmu, není ani tak v něm jako spíše za ním - Písmo je třeba chápat v jeho naplňujícím se smyslu, v přerůstání do Božího slova.⁴⁷

Pohybujeme se stále v dynamice vycházení, v oběhu řeči, která je větší skutečností než jazyk. Řeči Starého zákona je zvěst, která „vysvobozuje a učí vysvobozovat“, v níž musíme „... vyhledávat to konkrétní, jež tíhne k pravé neabstraktní a falešně nezidealizované obecnosti.“⁴⁸ Boží slovo, oslovení, řeč, v níž se rodí člověk, bytost, která je svědectvím, uložená v Řeči – Dialogu, je sama touto Řečí: „... v jakési naší paměti je pramen té živé a oživující Řeči. Ta Řeč je skryta v hlubině naší bytosti. ... tato Řeč sama vyvolává naše vzpomínání, naši meditativní anamnézis. A ta Řeč se k nám dostává lidskými ústy, svědectvím bratří, zvěstováním církve, tedy jednou ze svých inkarnací.“⁴⁹ Na této osobní, intimní rovině se odehrává podstata zjevení: Revelace – je Boží výzvou určenou jednotlivci, hovořící o vyjití ze své země ke druhému, k bližnímu, není tedy všeobecně ustanovitelná. Je to Hlas Boží ozývající se ve stvoření a mířící k naslouchajícímu uchu konkrétního člověka.⁵⁰

1.2 Slovo života – vtělující se slovo

„Charakteristickým rysem Starého zákona je slyšení. Starý zákon je cesta je to pedagogika slova a naslouchání. Bůh je Slovo, Logos. Na počátku bylo Slovo, rozhovor. Na počátku byla komunikace. Bůh stvořil člověka tím, že mu dal slovo. Výsledek je člověk, vyslovené slovo. Dialog tu tedy byl už od počátku, a v jeho středu stanul člověk. Láska činí Boha absolutně osobním –,Láska je sám život (podstata) Boží přirozenosti.“⁵¹

Slovo je vnitřní hodnotou, je nositelem významu, sdělení, ve své nejryzejší podstatě je přesahem, tou skutečností, která nás vede, zjevuje skrytý obsah, prolamuje mez individuálního poznání. „Slovo je výzvou k sebepřekročení a k vyjití ze sebe,

46 BALABÁN, M., *Hebrejské myšlení*, s 78

47 Srov. *Tamtéž*, s. 79

48 *Tamtéž*, s. 17

49 *BTamtéž*, s. 78

50 Srov. *Tamté*, s. 15

51 RUPNIK, I. M., *Až se umění a život stanou duchovními*, s. 13

slouží jako ikona odkazující nad sebe, tedy k tajemství, transcendenci, budoucnosti.⁵² Zásadním momentem slova je jeho vyslovení, jeho konkretizace – v tom spočívá jedinečnost slova, že je jasným radikálním vytnutím, odseknutím reálné jednotliviny. Takto zhmotněná oddělená existence žije právě ze své vnitřní dynamiky, jež je založena ve vztahu mezi Tvůrcem a stvořeným. Odsud pramení její jedinečnost – z neustálého oslovování dýchá, přijímá svou bytnost jako oslovované stvoření situované do dialogu, do vzájemné komunikace. Tento rozhovor, toto sdílení je základem existence, která není imanentním setrváváním ve stejném (tím by popírala možnost vztahu); nýbrž směřující, v každém okamžiku jinou, nepředvídatelnou, a proto živou skutečností. Omezenost a neměnnost pojmů je v tomto smyslu opakem života, uzavřením se kontaktu - nakročením k smrti. Člověku byl vdechnut život - dýchá ve vztahu, ve vazbě, která jej oživuje, umožňuje mu tvořivě přistupovat ke skutečnosti a vymanit se tak z moci nevyhnutelnosti, determinovaného řádu přírody. Svými činy a svou mocí (odvozenou od slovesa „mohu“), je člověk více než „kamenem obdařeným vědomím“⁵³, je obrazem svého milujícího Stvořitele, v odpovědnosti lásky tedy sám tvůrcem. Jeho dílo je explikací jeho svobody, svobody ducha. „... lidské slovo jako slovo ducha nemá zásadně na základě analogie bytí žádné vnitřní hranice, jež by některé skutečnosti zásadně a navždy stavěly mimo jeho obzor.“⁵⁴

Vraťme se ještě k okamžiku vyslovení – stvoření, jež je výrazem darující se lásky Boha, jeho vyjádřením se v přítomnosti, v danosti světa. Karl Rahner definuje slovo a jeho působení takto: „Transcendence ducha a možnost vědomého popření v analogickém poznání bytí nám umožňuje pomocí slova chápat a vyjadřovat, co není bezprostředně přítomno a objektivně dáno v naší vnější nebo vnitřní zkušenosti, proto je slovo způsob předmětné (i když analogické) danosti Boha samého o sobě a v jeho svobodných ustanoveních...“⁵⁵ Dále pokračuje konkrétně o Božím slově: „(Boží slovo) je zásadně „exhibitivním“, účinným slovem neboť v milosti, jež je s ním vnitřně spojena se věc, kterou slovo vyjadřuje stává současně přítomnou a dává do vlastnictví.“⁵⁶ Zpřítomnění je vydáním se, je vymezením, vyjasněním, které je možné uchopit, přiblížit se k němu. Vykočíme-li z řádu vztahovosti, stává se manipulací, libovůlí, zmocněním se jiného. Jinakost pojatou ve slově, „absolutní exterioritu“⁵⁷ nelze překročit, vždy

52 POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi tak i na zemi*, s. 172

53 ŠESTOV, L., *Athény a Jeruzalém*, s. 51

54 RAHNER, K., *Teologický slovník*, s. 304

55 *Tamtéž*, s. 303

56 *Tamtéž*, s. 304

57 LEVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 21

zůstane jiná, cizí, ve své různosti je však právě umožněním vztahu. Slovo ač společné, ustavující komunikaci, přesto nikdy vyčerpatelné, zcela do-slovitelné, dává možnost neslyšet, nebo obrátit se, jít za slovem a nechat je působit. Ke zkušenosti slova patří zkušenost ticha – prázdnoty pouště. Niterné slovo tvoří, více než jeho následná recepce, očekávání. „K uchopení se nabízí Slovo (obsahově souhledné s Pravdou) jen v oslovování, jež člověk vstřícně přijímá – jako vybidku k vykročení ven, jinam, k novému.“⁵⁸

Život slova se děje v napětí mezi vyslovenou skutečností a skrývajícím se významem. Sdělení je naznačenou cestou, která předpokládá posluchače. „Bůh vyslovuje do konečnosti plnost svých úmyslů; jsou na cestě, aby hledala toho, kdo by jim porozuměl a kdo by skrze ně ve chvále, díky a poslušnosti vstoupil s Tím, jenž mluví, do vzájemného vztahu „já-ty“, do vztahu tvora k Tvůrci.“⁵⁹ Slovo je artikulací vztahu: „...vyřčené slovo je do jisté míry interioritou obrácenou navenek, podobně jako tvář, a proto v sobě obsahuje výzvu k překročení sebe sama, k vyjití ze sebe, k hledání toho, co je v nitru mluvícího. Slovo jako sebesdělení tedy implikuje transcendenci ‚Ty‘ vůči ‚Já‘. Kdo takto vnímá slovo toho druhého má možnost zaměřovat se k pravému významu a esenci věci, k srdci toho, kdo hovoří.“⁶⁰

Boží slovo zakládá komunikaci: „Na základě Božího slova je tedy založena možnost slovního vyjádření každého jsoucna pro sebe i jiné.“⁶¹ Stvořený svět je dialogem, tím, že byl uchopen slovem, stává se pochopitelným – je možné ho vidět nejen zrakem, ale nazírat jej i vnitřně, snažit se mu porozumět hlouběji, ve svém srdci, to je místem, kam slovo Boží směřuje, kde se může usídlit, zapustit své kořeny, růst a proměňovat okolní svět. Vzájemnému působení člověka a světa nedostačuje pouze vnější, viditelná sféra jsoucna, podstatně se odehrává na niterné rovině, odkud prosvítá na povrch a formuje jej. V takto tvořícím se světě má prostor rozhovor Boha s člověkem, a svět se tak stává dějištěm dialogu mezi Bohem Otcem a lidskou osobou, neboť Bůh „dal člověku výsad, aby svými vlastníma ušima naslouchal Božímu hlasu“.⁶² Člověkovu prvenství v rámci stvoření spočívá v jeho postavení jako protějšku Boha ve vzájemné komunikaci, jejímž počátkem je „chvíle, v níž zachytíme jeho pohled obrácený k nám.“⁶³ Moment oslovení člověka Bohem je povoláním: „Kde jsi?“ (Gn 3,9)

58 BALABÁN M., *Hebrejské člověkosloví*, s. 73

59 GUARDINI, R., *Osoba a svět*, s. 118

60 POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi tak i na zemi*, s. 172

61 RAHNER, K., *Teologický slovník*, s. 304

62 Srov. ŠPIDLÍK, T., *Vnitřně zakoušet*, s. 24

63 POLÁKOLVÁ, J., *Smysl dialogu*, s. 72

- „Pravda vyvádí člověka z jeho zalezlosti. ... Pravda je konkrétní, vstupuje do naší situace.“⁶⁴ Hlas Boha, jeho volání proniká celým stvořením, znovu a znovu se k nám hlásí, přistupuje k nám a očekává. Do dialogu vstupujeme jako jedinečné, personálně angažované bytosti. „Tento vztah ovšem není ‚vyrostlý ze sebe‘ (imanentního rázu), nýbrž je zodpovědným odpovídáním na Boží ‚chování se‘ k člověku.“⁶⁵

Orientace Boha na naši existenci je tím, od čeho se musíme odrazit, naším prvním krokem je tiché patření, svěření se Bohu - Otcí. Nejprve je zapotřebí přijmout Jeho danost, jeho původní jinakost, která nás povolává, vtahuje do vztahu. „Vzdálenost mezi obojím transcendens, Božím a lidským, má sice povahu zásadní distance, ale Boží transcendens je očima víry natolik dohlédnutelné, že je následovatelné.“⁶⁶ Víra je skutkem otevírajícím nám oči a uši, při kterém se rozpomínáme na své původní náležení, bytí pro druhého, je souvztažností vytrhující člověka z „pouhojsoucnosti“⁶⁷, vedoucí ho do společenství. Víra je živená tajemstvím oslovujícího Slova, skutečnost neznáma je hraniční zkušeností žádající si radikální rozhodnutí, vykročení, které je nekončícím směřováním, nachýlením k Pravdě, tj. vyslovenému Slovu. „Mystérion,“ jádro slova, „je to, co obsahuje nevyčerpatelné bohatství srozumitelného obsahu smyslu, takže je žádná kontemplace nemůže vyčerpat do dna a může se jím těšit věčně.“⁶⁸

Primárním významem slova není jeho informující či vybízející funkce, ale především je skutečností, která formuje a naplňuje dané. „Slovo jako oslovující výzva se ‚stává tělem‘. Je to slovo ‚in carne‘ – v těle a tělem.“⁶⁹ Inkarnovaná podstata slova vede ke zviditelnění výzvy natolik, že se stává nepřehlédnutelnou.⁷⁰ Slovo jako Výzva není žádným kategorickým imperativem, představuje „personální Ty, jež je sice nepředmětné povahy, nicméně se vyjevuje jako konkrétum. Toto konkrétum je viditelné, akceptovatelné a naléhavě k přidružení zvoucí v člověku – lidech, v nichž je patrna Boží podoba, ne ani tak v kategorii ‚obrazu‘, nýbrž spíše ‚tváře‘.“⁷¹ Tvář, která k nám promlouvá jazykem, jenž je i není z tohoto světa; v ní je skryto nedosažitelné tajemství lidské osoby, které poskytuje i její blízkost, spřízněnost. Toto téma bude dále rozvíjeno ve třetí kapitole, zaměřující se na Lévinasův pojem „Tváře“.

64 BALABÁN M., *Hebrejské člověkosloví*, s. 97

65 BALABÁN M., *Hebrejské člověkosloví*, s. 80

66 *Tamtéž*, s. 108

67 *Tamtéž*, s. 107

68 TRESMONTANT C., *Bible a antická tradice*, s. 125

69 BALABÁN M., *Hebrejské člověkosloví*, s. 74

70 *Srov. Tamtéž*, s. 102

71 *Tamtéž*, s. 189

„Slovo je zaměřeno k někomu a toto slovo je zaměřeno k člověku. Pro něj a pouze pro něj se stává zákon světa „slovem“ ve vlastním smyslu, vysloveným nebeským Otcem, který se obrací ke svému obrazu.“⁷² Oslovení předpokládá naslouchání, porozumění, jež ústí v odpověď protějšku. Zasazenost do vztahu podmiňuje odpovědnost člověka – jeho souhlas zakládá radikálně novou, výjimečnou událost vztahu. Ten je trvalým poutem překlenujícím dva odlišné subjekty, jejichž oddělenost, nestejnost dává prostor svobodě, projevení se nekonečna v interioritě. „Slovo vychází ke svému protějšku a tím se jakoby samo v sobě upevňuje.“⁷³ Vzájemné střetávání, formuje slovo – řeč, v níž se odehrává rozhovor dvou osob; tato interakce zásadně utváří osobnosti zúčastněných, kteří jsou v nároku navzájem si kladoucím, jeden pro druhého jsou nekonečnou odpovědností.⁷⁴ Člověk je profilován výzvou: „Jsi, poněvadž jsi vyzván. Jsi poněvadž se stáváš. Stáváš-li se, budeš. Budeš, poněvadž jsi byl = jsi pověřen.“⁷⁵ Setkání s tvůrčí pravdou se zpřítomňuje ve výzvě – bytost je oslovena Pravdou, která ji vymaňuje z anonymity bezdomoví; Odhalení v bezejmennosti, to je způsob, jímž mne oslovuje výzva. „Oslovení mne odhalí jako beznadějně privátní bytost izolovanou od druhých lidí i od všeho mimolidského stvoření a orientuje mne na budoucnost.“⁷⁶

„Slovo je ústředním bodem Boží existence. Bůh sám je tím, kdo mluví, kdo je vyslovený a kdo je v lásce zniternělý věčný projev.“⁷⁷ Trojice v sobě přebývajících osob, sdílení Otce v Synu a Syna v Otci je základem pro výraz pravdy o Bohu, který tímto přebývá v lidských slovech a obrazech.⁷⁸ Tělesnost slova, jeho stvořená, konkrétně uskutečněná existence je svědectvím o milosti jako daru, natolik spjatém s jeho Dárcem, že můžeme hledět na jeho bezvýhradné, osobní vydání, projevené ve věčném Slovu. „Bůh je osoba ve vztahu ke slovu. Vyslovuje své nekonečné tajemství; právě v něm existuje jako Ten, jenž mluví, ve vztahu k Tomu, o Někž mluví – a také, snad to tak smíme říci, jako Ten, kdo naslouchá.“

72 ŠPIDLÍK, T., *Vnitřně zakoušet*, s. 24

73 GUARDINI, R., *Osoba a svět*, s. 118

74 *Tamtéž*. 118

75 BALABÁN M., *Hebrejské člověkosloví*, s. 99

76 *Tamtéž*, s. 103

77 GUARDINI, R., *Osoba a svět*, s. 117

78 POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi tak i na zemi*, s. 172

2. Rozmluva jako způsob setkání s Nekonečnem

2.1 Mnohost jako výchozí fenomén – překročení stejného

Mnohost, rozdílnost stvoření se snažilo řecké myšlení překlenout v hledání jednoho společného principu. Prvotní filosofie, směřované k přírodě a jejím zákonitostem, operovaly s pojmem (pra)počátku - arché, ze kterého pochází vše stvořené. Jednotící princip se pak dále přesouval více do inteligibilní sféry, která se opřela pevně o rozumovou rovinu, příčinnost, obecnost; jasně definované, abstrahované pojmy měly sloužit dokonalejšímu pochopení toho, co se nám jeví, co vnímáme jako fakt, status quo. Rozum sám je však schopen postihnout pouze určitou izolovanou část skutečnosti, důkazem toho jsou antinomie a paradoxy prolamující totalitu myšlení, vyvstávající ze svobodné tvůrčí činnosti ducha. Zájem filosofie o to, co je ustrnul v pojmech ontologie, nauky o jsovcu jakožto jsovcu – jednotlivá existence se ztratila na pozadí obecného, neměnného. Nabývání jistoty v neprůchodných, daných pojmech odtahuje člověka od skryté, hlubší roviny bytí, bere mu jeho výlučné postavení a zařazuje jej jako součást celku, který je ovšem mrtvý, nedýchá, je podřízený nevyhnutelnosti přírodní kauzality. Takto redukovaný pohled determinuje předem každou skutečnost člověka nevyjímaje. V tomto smyslu platí Senecův výrok o Bohu vždy se podřizujícím, poručivším jen jednou.⁷⁹ Lidský život byl zúžen do oblasti empirie a racionality, upoután silou determinismu ke své fyzické existenci, metafyzická sféra přesahující viditelné byla podřízena moci stejného, panující na zemi - moci „nevyhnutelnosti“⁸⁰. Člověku bylo odňato jeho primární, ustanovující založení ve svobodě ducha, stal se otrokem svých vlastních zákonů, „vystoupil“ z živé, tvůrčí duchovní sféry do služby pravdě, po vzoru Aristotelově donucoval a sám byl donucován. Lidská touha po poznání se sama odsoudila k „diskriminační pravdě“ - k „nevyhnutelnosti, jež neslyší žádné přesvědčování“⁸¹. Bylo proto potřeba obnovit nazírání na člověka, směřovat k poznání v celistvosti, zakořenit v širších souvislostech, navrátit člověka zpět do původní vztahové, dialogické roviny bytí. Znovu objevit po vzoru židovského náboženství jeho personalitu, nezastupitelnost osoby, jelikož pouze

79 ŠESTOV, L., *Athény a Jeruzalém*, s. 74

80 *Tamtéž*, s. 132

81 Srov. *Tamtéž*, s. 56-82

ona – osoba – může být jediným východiskem, jediným platným závazkem, kterému je nutno se zodpovídat.

Obraťme se nyní k pluralitě stvoření, k oddělení jako fenoménu umožňujícímu a zakládajícímu transcendenci. Různost stvoření, nepostižitelná pro logické myšlení, snaží se vše sjednotit, zahrnout pod společného jmenovatele a tím uzavřít, je zneklidněním, výzvou k vykročení z jasně daných mezí ontologismu. Dědictvím řecké filosofie, které si neseme až do dnešní doby, je privilegium rozumu uchopujícího skutečnost, zmocňujícího se a přibližujícího se k pravdě, která je jím samým již předem určena. Tento pokus o dosažení pravdivého poznání je ve skutečnosti totalizací, pohybem ve stejném, který nemůže přinést zásadně novou zkušenost. Tento pohyb je cyklický či bezvýhodný v tom smyslu, že výchozí bod jeho dráhy je totožný s koncovým; i když by se dalo hovořit o postupném narůstání poznání, zůstává přesto tento bod izolovaný, v sobě uzavřený, tedy podstatně nezměnitelný. Lidské myšlení je uzavřeným systémem sestávajícím se z vlastních pravidel, která jsou dána jednoznačnou hranicí mezi definicí a její negací. Je to právě jasnost termínu, která zaručuje jistotu; je ale zároveň násilím vůči živé skutečnosti, jejím zmrtněním. Uchopení věci, její „přivedení na světlo“ je přiblížením se zkoumaného objektu k jeho zkoumateli, člověk v procesu poznávání tedy svým působením absorbuje předmět, přivlastňuje si danou skutečnost, zpředměťuje realitu. Porozumění se takto stává asimilací Stejného.

Martin Buber ve spise *Já a Ty* hned zpočátku jasně odlišuje dva rozdílné přístupy ke světu, uložené ve dvou slovech „já-ono“ a „já-ty“. Člověkovu „já“ není nikdy samostatnou existencí, nýbrž vždy již poměrem, který se může vztahovat ke světu buď jen částečně, nebo celou svou bytostí, od tohoto rozlišení jsou odvozeny vazby já-ono ve sféře předmětné a já-ty v oblasti personální, kde je možná výhradně celobytná angažovanost účastníka.⁸² Tyto dvě tendence lze názorně vysvětlit pomocí pojmů světla a tmy. Je-li uchopování - poznání, gesto ruky pohybem ve světle, ve viditelném nebo prostě vidění samo, je naopak cesta vztahovosti krokem do tmy, do neznáma, do tajemství, kterého se nelze zmocnit, protože je přede mnou skryto. Dynamiku vztahu ale netvoří postupné odhalování, poznání druhého není možné z toho důvodu, že je pro mne cizincem, neznámým, jiným, jehož nepoznatelnost roste s tím, jak ji dobývám. Je to nekonečný pohyb založený na absolutní jinakosti dvou bytostí, které nemají žádný společný základ, žádnou společnou vlast na tomto světě jsou cizinci.

82 Srov. BUBER, M., *Já a ty*, s. 37

Prvotní stav před stvořením světa můžeme charakterizovat pojmem an-archie, odkazující na stvoření z ničeho, na původní oddělenost. An-archie značí ne bezvládní a neorganizovanost, nýbrž pra-situaci bez zakládající společné množiny počátku.⁸³ Odkloníme-li se od myšlenky (pra)počáteční jednoty, ve smyslu něčeho, nějakého základu, z něhož se teprve tvoří (k čemuž nás směřuje logika západního myšlení), rozehrává se nám volný prostor vztahovosti; původního napětí, silového pole, kde se klíčovým termínem stává exteriorita, radikální jinakost tvořící pluralitu, novou skutečnost. Omezení v tomto není nedostatkem či méněcenností, ale naopak pozitivní hodnotou. Právě vymezení, separace je garancí vztahu, který nás posouvá do jiné roviny bytí, do čisté metafyziky dějící v polaritě oddělených bytostí. Jejich neslučitelnost v jeden celek je dána vzájemnou nepřekonatelnou distancí, nepoznatelností se vyvazují z roviny totality. Neuchopitelnost bytosti – osoby – způsobuje její neukončenost, druhého nemohu zahrnout do svého vědění, jelikož ho nemohu podstatně poznat, on není daností, kterou lze vystihnout pojmem, je nekonečností, protože se ještě nestal. Člověk není žádnou substancí, charakterizuje jej právě a-substančnost, vychýlení z daného statu quo, odehrávající se „v napětí mezi tím, co jest, a tím, co má být“⁸⁴.

Vraťme se skrze pojetí osoby k okamžiku před stvořením, původní oddělenosti jako východisku pro lidskou existenci. Křesťanský pohled na skutečnost je nesen životem jediného Boha, uskutečňujícího se v Trojici božských osob. Trinitární teologie je naukou tvořící princip křesťanské zkušenosti, v ní se Bůh jako osoba tolik odlišuje od neosobní ideje či první příčiny - tím, že zakládá vše ve vztahu. Bůh sám je vztahem, je nepochopitelnou láskou tvořící a vydávající se člověku. Bůh je přebýváním ve vztahu, ve vzájemné prostoupenosti jednotlivých osob; život trojice je odevzdaností, sebedělením druhému ve společenství milujících. Láska je aktem, do kterého mohou vstoupit výhradně svobodné bytosti. Svoboda je zásadní podmínkou vztahu vycházejícího z metafyzické úrovně ve způsobu transcendence. Přesah či transcendování je v nejvlastnějším smyslu darem a darování nás vede k osobě – k Dárci.⁸⁵ Dostáváme se do existenciální roviny bytí, kde transcendování znamená a vyžaduje svobodu, která je zároveň osvobozením i zátěží, formující osobnost člověka v hlubině tragických protikladů. Existence konkrétní osoby je vzpourou proti rozumovému pojetí jednoty, která je nedostačujícím zaokrouhlením, v němž není

83 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 262

84 BALABÁN M., *Hebrejské člověkosloví*, s. 39

85 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 76

prostor pro existencialitu, pro dialogické vztahování se.⁸⁶ K tomuto se vyjadřuje Nikolaj Berďajev, sledující personální linii existence, v opozici proti Solovjovově koncepci všejednoty. „Idea všejednoty , pokoušející filosofický rozum, je abstraktní ideou Boha, je produktem objektivizujícího myšlení. Ve všejednotě není obsažená žádná existencialita. S jednotou se nelze setkat, nelze s ní vést dialog a dialogický zápas. Bůh jako všejednota je Bohem deterministickým, jako takový vylučuje svobodu.“⁸⁷ Základní shrnující teze, jež brání svobodu v jejím existenciálním rozsahu před objektivací a zvěšněním, je Berďajevem vyjádřena v těchto slovech: „Není žádné ucelenosti, totality, universality vně osobnosti, to vše je pouze v osobnosti, mimo ni je pouze částečný objektivovaný svět.“⁸⁸

Sdílení oddělených je podstatou stvoření. Je možné odlišit vnitřní život dějící se v existenciálním sdílení od sdělení, komunikace, která je jeho formou, objektivizací.⁸⁹ Důležité je ale neodhlížet od podstaty vyjádřených slov, již uchovává ten, který k nám hovoří. „Jsme provázáni skrz na skrz navzájem sebou; a přitom se zásadně respektuje ‚mnoho‘ a ‚jedno‘, respektive (a správněji) ‚mnoho‘ a osobní ‚Jeden‘.“⁹⁰ Toto působení, prodlévání božských Osob ve stvoření je dialogem, který se může odehrávat výhradně v prostředí ducha. „Dialektika, ..., není myslitelná bez překonání (transcendence se totiž neděje dostředivým sebezpřekonáváním, ale prorůstáním jednoho ve Druhém) v (osobní) Trojici, která vstupuje, je-li námi pozvána, do každé ‚věci‘, která ‚jest‘. Každé dílčí existování (jednotlivé ‚est‘) totiž participuje (a je perichóreticky prostoupeno) jediným zdůvodňujícím ‚Est‘. Trojice je provázána se svým stvořením.“⁹¹ Stvořená skutečnost, lidská osobnost se vztahuje, je podmíněna a opodstatněna existencí nadosobních hodnot. Nadpřirozený svět, k němuž se existence váže, je špatné chápat jako objektivizovanou, obecnou hodnotu, protože nepatří do světa objektů, ale k subjektivitě, universalitě, jež je konkrétní plností nikoli abstrakcí. Vyšší rovina bytí rozšiřuje vnímanou realitu; ztotožnění neosobním hodnotám je dílem zpředměnění a odcizení, je únikem před svobodou subjektu náležícímu vyššímu světu.⁹² Tento svět se konkrétně děje jako Touha.

86 Srov. BERĎAJEV, N., *O otroctví a svobodě člověka*, s. 27

87 *Tamtéž*, s. 74

88 *Tamtéž*, s. 36

89 Srov. *Tamtéž*, s. 37

90 ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, s. 61

91 *Tamtéž*, s. 61

92 Srov. BERĎAJEV, N., *O otroctví a svobodě člověka*, s. 32-3

V základu stvořeného světa stojí Touha, ta je režimem, v němž se uskutečňuje stvoření. Život bytostí je Touhou, která není pouhou afinitou, náklonností ke spřízněnému. Není ani lnutím k jinému, ve smyslu jeho nedostatku, tímto by se stala pouhou neuspokojenou potřebou; touhu ale nelze zredukovat na momentální nedostatečnost, není právě nezaplňným místem, ale čistou prázdnotou prostoru, který není ničím naplnitelný. Je to prázdny prostor, který je směřováním, který vede někam; neznámo kam se otevírá a prohlubuje. Není však prázdnotou definitivní, beznadějnou černou propadlinou, z níž neexistuje cesta. Je pozitivním rozrušením, zájmem volajícím člověka jinam, je ukazatelem cesty, nadějí spějící k budoucímu. Nenaplněnost Touhy by neměla mít za následek skepsi a zahořknutí; je sice vědomím bolesti, ale zároveň spolehnutím se na zítřek, na nový den. Skepse sama je pocitem bezvýchodnosti, je ustrnutím, které brání vstoupit slovu; neslyší oživující slovo, protože nechce slyšet - naslouchat; je to v sobě uzavřený monolog spějící k zániku. I když příčiny a okolnosti tohoto stavu mohou být závažné a nezapříčiněné tím, kdo jimi trpí, k hojení ran je potřeba vlastní otevřené účasti. Vydání se dotyku je podmínkou komunikace. V tomto smyslu je Touha možností, ne eventualitou, ale možností – mocí zásadní, je svobodou, konkrétním životem.

2. 2 Zakořenění v Touze – princip oddělenosti

Touha přinášející život je nedořečeným slovem, které vybízí a přislubuje; zve k setkání s „absolutně jiným“⁹³, mými schopnostmi nepostižitelným. Zkušenost jiného je třeba chápat v její nejostřejší radikalitě jako rozdílnost ustanovenou, nepřekročitelnou. V úplné vykořeněnosti, která nepřipouští sjednocení, zahrnutí společným, může vyniknout fenomén jinakosti jako pozitivní v tom smyslu, že je otevřením do nekonečna; bezprostřední konfrontací s ním, jež se odehrává v pohledu Tváří v Tvář. V Buberově pojmosloví tato situace značí vztah k „Ty“ jehož podmínkou je bezprostřednost: „Mezi ‚Já a ‚Ty není žádná soustava pojmů, žádné předchozí vědění a žádná představivost. ... Mezi ‚Já a ‚Ty není žádný účel, žádná chtivost a žádné předjímání; a sama touha se proměňuje, protože přechází ze snu ve skutečnost. Každý prostředek je překážkou. Jenom tam, kde se všechny prostředky hroutí, dochází k setkání. ... Všechn skutečný život je setkáním.“⁹⁴

93 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 19

94 BUBER, M., *Já a ty*, s. 44-5

V jiném kontextu Buber zakládá poměr „Já-Ty“ na působení milosti, kterou nemůže dosáhnout žádné hledání. Touha totiž patří i nepatří do tohoto světa, její původ se skrývá za viditelnou skutečností, sahá do oblasti metafyziky, jednoduše jinam. Lévinas navazuje tím, že není totožná se steskem, není to touha po předcházejícím rajském stavu, „Metafyzická touha netouží po návratu, neboť je touhou po zemi, kde jsme se vůbec nenarodili.“⁹⁵ Její nezvratnost a nenasytlost je realitou touhy, způsobem, kterým je a trvá. Tím, že přesahuje vše, co by ji mohlo naplnit, vypadává z kategorie pomíjivosti, časnosti – podobná dobrotě, kterou vytoužené nenaplnuje, ale naopak ji prohlubuje. Růst Touhy neznamená přibližování se k Vytouženému; vzdálenost, distance, jež ji odděluje, je její podstatou, její vlastní potravou. Touha se stává absolutní ve smrtelnosti bytosti toužící po neviditelném.⁹⁶ Její příbuznost se smrtí spočívá v její nepředvídatelnosti - je zcela neznámá stejně jako hodina naší smrti. Konečnost ovšem nemá mít nádech morbidity, není zmarem, ale tajemstvím, které nás činí pozornými, bdělými v očekávání.

Zásadním momentem Touhy je inadekvace, vylučující jakékoli porozumění, protože se vymyká z kategorie poznání, nachází se mimo světlo a tmu; je svou podstatou nezařaditelná, což ji činí bezmeznou. Touha je prvotně žízni, vyprahlostí, takto se projevuje jako čistá, metafyzická Touha. Inadekvace, nepřiměřenost, přináší dimenzi výšky v danosti Jiného, absolutně Jiného, Nejvyššího, jehož radikální exterioritu nelze spatřit. To je v pravém smyslu transcendence - „absolutní exteriorita metafyzického cíle“,⁹⁷ která narušuje prosté existování pro sebe. Do tohoto Pobývání, které se plní samo svou existencí, vystačuje si v rovině svého působení, vpadá jiný, s celou svou vzdáleností „vchází do způsobu existence vnější bytosti“⁹⁸. Formální odlišnost cizího je jádrem jeho bytosti; být jiný je jeho vnitřní daností, jeho obsahem. V této pozici se Lévinas významně rozchází s Buberovým předpokladem vzájemnosti v osobním vztahu mezi Já a Ty. Reciprocita obou členů by způsobila jejich zaměnitelnost, tím pádem by je bylo možné zahrnout do vnějšího systému, ve kterém by přišli o své místo, svou jedinečnost a nenahraditelnost. Scházeli by tak z cesty vztahovosti, blížíce se sféře odosobněné totality myšlení. Myšlení jako takové je ale potřebné pro umístění, pro substancialitu Já - jako myslící subjekt se sám odděluje, získávám vlastní individualitu. Faktem, že mým obsahem je má identita, se stávám připraveným ke

95 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 20

96 Srov. *Tamtéž*, s. 20

97 *Tamtéž*, s. 21

98 *Tamtéž*, s. 21

vztahu, který se může odehrávat pouze v dialogu mezi Jiným a Stejným.⁹⁹ „Jinakost, radikální různost Jiného, je možná jen tehdy, je-li Jiný jiným ve vztahu vůči nějakému členu, jehož podstatou je, že zůstává výchozím bodem, slouží jako vstup do vztahu; je totožný Stejný ne relativně, nýbrž absolutně. Člen může absolutně zůstávat ve výchozím bodu vztahu jen jako Já.“¹⁰⁰

2.3 Interiorita jako podmínka Rozmluvy

Individuace Já na základě slasti, slastného těšení se z něčeho, co je vůči němu vnější, není mu vlastní, je prvním krokem k zakoušení exteriority. Děje se v požitku, ve kterém subjekt zapomíná sám na sebe; je to způsob extatické existence, vytržené ze sebe, šťastně se rozplývající v živinách.¹⁰¹ „Subjektem bytí se stáváme ... slastným požíváním štěstí. Interiorizací slasti, která je rovněž exaltací, tím, co je ‚nad bytím‘. Jsoucí je vzhledem k bytí ‚autonomní‘; neoznačuje participaci na bytí nýbrž štěstí.“¹⁰² Život člověka nelze omezit na pouhé pobývání v ontologickém smyslu; plnost života tvoří láska k němu: Život je životem, protože je milován.¹⁰³ Prožíváním jeho obsahů v niterné existenci člověka se ocitáme mimo kategorie ontologie; Já není láskou k bytí, ale ke štěstí z bytí.¹⁰⁴ V tomto spočívá oddělenost bytosti, jež se vnitřně nalézá a uchopuje ponořena do svého egoismu. „Štěstí je principem individuace, avšak individuace se v sobě může uchopit pouze zevnitř skrze interioritu.“¹⁰⁵ Egoismus slasti a vůbec celý rozměr interiority separující bytost je nezbytný pro udržení ideje Nekonečna, stejně tak pro vztah k Bližnímu. Touha ve svém metafysickém základu se neuskutečňuje pouze v egoistickém, uspokojeném Já; není založená ve slasti.¹⁰⁶

Slast, šťastná a radostná existence, v pravém smyslu separuje bytost; v potěšení, prožitku bytost padá do svého egoismu, ve kterém je naprosto zaujata sama sebou, ovšem toto naplnění jí může dát jen to, co se nachází mimo ni, co je od ní jiné; završené bytí ve své individuální rovině se děje jako „žití z...“¹⁰⁷ V těšení se ze života, z jeho živelnosti a obsahů, se dovršuje subjekt, ne potlačováním svých potřeb, jejich

99 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 20-2

100 *Tamtéž*, s. 22

101 Srov. LÉVINAS, E., *Čas a jiné*, s. 76

102 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 101

103 Srov. *Tamtéž*, s. 126

104 Srov. *Tamtéž*, s. 126

105 *Tamtéž*, s. 128

106 Srov. *Tamtéž*, s. 129

107 *Tamtéž*, s. 92-5, 125

umrtvováním, ale právě naopak tím, že může své potřeby uspokojovat, stává se šťastným a nezávislým na bytí s veškerou jeho určeností. V odpoutání se tvoří, doslova „se rodí“¹⁰⁸, personalita osoby, ipseitas „já“, jež leží mimo diferenci individuálního a všeobecného. „Být sebou tím, že žiji z něčeho jiného, než jsem já sám, žít z..., to vše se konkretizuje v tělesné existenci.“¹⁰⁹ Existence se tímto zdvojuje – je obrácena do sebe, ale současně žije, je vyživována jiným. Tento základní protiklad - tato dvojnáchodnost, dávající smysl lidskému životu, se konkrétně odehrává v těle, které ve své podstatě uchovává ambiguitu - dvojnáchodnost.

Lévinas důsledně odlišuje intencionalitu slasti od intencionality představování, myšlení. Jsou to dva různé způsoby existence: smyslovost, ve které se slast odehrává, je ryze vnitřní zkušeností, bytím v/uvnitř, kdežto myšlení směřuje ven, na povrch, k formě. Intencionalita slasti se nachází ve lpění na exterioritě, na rozdíl od inteligibility založené v sobě, a původně se odehrává v zasazení tělesné existence do světa. Toto v plném slova smyslu postavení ve světě zakládá vztah subjektu k sobě samému; tělo je místem, kde probíhá primárně toto zdvojení - bytí se sebou jako trpnost.¹¹⁰ Situovanost těla, ve světě, značí oddělení těla, které se vždy nachází někde.¹¹¹ Tělesné postavení v sobě nese základní rozpor: „Být tělem znamená na jedné straně stát na sobě, být pánem sebe, a na druhé stát na zemi, a tedy být zatížen svým tělem.“¹¹² Je to tělo, které ze své pozice může uchopovat, vlastnit a přetvářet dané, které však zároveň s tím pocítuje veškerou váhu, zatížení svého postojení. Tělesná existence od světa oddělená, na druhou stranu je k němu vázána, je živa ze světa. Závislost na materiální skutečnosti ovšem nemá význam nedostatku jako v platonismu - její pozitivita je v podílení se bytostí na přetváření světa. Působení bytostí v uspokojování potřeb ji mění v subjekt schopný si tyto potřeby zajistit. Potřeba je vždy již potřebou Já, je činností Stejného, není to stav závislosti na Jiném. „Moje tělo není jen způsob, jímž je subjekt redukován na otroctví a jímž závisí na tom, čím není, nýbrž je to způsob jak vlastnit a pracovat, jak mít čas a překonávat jinakost toho, z čeho má žít. Tělo je vlastnění sebe sama, jímž já, které se osvobodilo od světa, přemáhá bídu tohoto osvobození.“¹¹³ Potřeba je distancí, jež umožňuje tělu realizovat se v čase, je to odklad, „ještě ne“ existence postupně se naplňující, směřující k nepředstavitelné budoucnosti v Touze. Být jako tělo značí mít k dispozici čas

108LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 128

109*Tamtéž*, s. 144

110Srov. *Etika a tělesnost*, s. 9

111LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 109, 147

112*Tamtéž*, s. 144

113*Tamtéž*, s. 98

uprostřed fakt, být já v jiném.¹¹⁴ A teprve „já“, které zná a dokáže zařadit své potřeby jako hmotné a uspokojovatelné, je schopno odlišit je od svého duchovního základu a zaměřit svou existenci do sféry metafyzické – otevřít se Touze.¹¹⁵

2. 4 Stejný jako východisko rozmluvy – uchopování skutečnosti

Seznamme se lehce nejprve s Berďajevovým pohledem na člověka po jeho pádu, který ztratil schopnost pravdivého integrálního poznání. Celým spisem *O otroctví a svobodě člověka* proniká touha osvobodit člověka od různých zdrojů otroctví, kterými lidská existence prochází. Člověk je pro něj bytostně svobodným, tvořícím stvořením, existencialitou osobního universálního rozměru; duchovní skutečností, která však zhřešila - následkem je rozpad subjektivního a objektivního založení osobnosti. Berďajev svědčí o člověku, který je „bytostí upadlou, ale trpící tímto pádem a přející si ho překonat“.¹¹⁶ Klíčovým momentem je vyvázání se člověka ze vztahu: „Egocentrismus je prvotním hříchem člověka, narušením pravého vztahu mezi já a jiným, Bohem, světem a lidmi, mezi osobností a universem.“¹¹⁷ I když se nalézá Berďajevovo myšlení v jiné poloze ve srovnání s filosofií Lévinase, načrtněme zde slabě pojetí egocentrismu a individualismu u Berďajeva. Egocentrismus definuje jako iluzorní, zvrácený universalizmus a osoba jemu propadlá, je zaklesnutá v moci objektivace, již se snaží proměnit v nástroj falešného sebepotvrzení.¹¹⁸ Pokušením poznání je negace jinakosti, odmítnutí neznámého, cizího a touha uchopit, zmocnit se ho. Jsme v problému nepřijetí danosti jako tajemství, které svým obsahem spadá mimo můj dosah. Nerespektování rozdílnosti, snaha asimilovat vše do stejného, vede ke ztrátě nového, budoucího, k uzavření se v sobě, bezvýhodné izolovanosti. Lidská existence tímto ztrácí dynamiku různosti, nečekanosti, kterou jediné jí může nabídnout vztah, setkání s jiným, jež ruší všechny plány a pokřivené projekce a otevírá bytost pravdě o sobě samé. Vystoupení ze vztahu je právě popřením sebe sama, znevážením daru. Berďajev vidí egocentrika jako bytost sobě se odcizující, zvnějšňující se, realizující se v hmotné rovině bytí a popírající tím svůj božský původ. Veškerá objektivace je pro něj úpadkem, zpronevěřením se své niterné existenci, v níž výhradně, podle

114Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 99

115Srov. *Tamtéž*, s. 99

116BERĎAJEV, N., *O otroctví a svobodě člověka*, s. 19

117*Tamtéž*, s. 107

118Srov. *Tamtéž*, s. 107

personalistického pojetí, může dojít obnovení. Návrat člověka k Bohu se děje v duchu, scelujícím jedinečnou existenci v jejích rozdílnostech; je to právě přístup ducha, ve kterém je možno smířit individuální s universálním.

U Lévinase nemůžeme najít trichotomickou strukturu člověka sjednocenou v duchovní složce osobnosti, jeho filosofie, významně ovlivněná naukou judaismu; koncipuje osobu, jejíž duchovní rozměr se nám zjevuje v Tváři. Tvář je v pravé podstatě Výrazem, skrze který k nám promlouvá sám Bůh. Přesuňme se nyní ještě zpět k formování lidské individuality skrze přivlastňování skutečnosti, ztotožňování ve Stejném. Já se ve světě realizuje tím, že do sebe neustále pojímá novou skutečnost. Já je „bytosť, jejíž existování spočívá v tom, že se ztotožňuje, že stále znovu nachází svou totožnost napříč vším, co se mu přihází.“¹¹⁹ Vymezení Já se děje skrze proces identifikování; Já je samotným dílem identifikace. K lepšímu pochopení vyjdeme od způsobu jakým se existence děje, od ontologické struktury bytí.

Bytí je svou podstatou izolováním se konkrétní existence, vystupuje proti každé mnohosti. Být zakořeněn v bytí, být sám sebou, je ryze privátním děním. Vystihuje jej pojem hypostaze, který Lévinas užívá pro označení události, jíž si „existující osvojuje své existování“.¹²⁰ Existování samo o sobě je nesmyslem, pouze existující je, tvoří a nese svoji existenci. Událost existence spočívá ve vytrhnutí, odloučení se od anonymního „ono je“,¹²¹ od fakticity existování, „neosobního ‚silového pole‘“.¹²² Představa takového cosi, v kterém se nepřítomnost jsoucna, všeho, co existuje, obrací zpět v přítomnost, je představou místa, prostoru, v němž může vzniknout, vyčlenit se hypostaze. Skutečnost vědomí je tím zásadním momentem, kdy je přerušena anonymita bezmezného „ono je“. Vědomí je již hypostazí, „vztahuje se k situaci, kdy existující navazuje styk se svým existováním.“¹²³ Ve vědomí se osoba vědomě zabývá svým bytím, je subjektem, který je zainteresovaný do svého pobytu. „Vědomí“ určuje „bytí“.¹²⁴ Je to uzavřený pohyb Jednoho a téhož, uváznutí ve Stejném., je to absolutní neznalost jiného. Bytí má pouze sebe a takto se uskutečňuje ve svobodné existenci. Hypostaze je bytím „já“ v přítomném okamžiku, je mocí a svobodou, svobodou bezstarostnou a nekomplikovanou. Bytí se takto děje v přítomnosti, kdy subjekt vychází ze sebe a zase se k sobě navrácí, tento zpětný, kruhový pohyb je samo dílo

119 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 22

120 LÉVINAS, E., *Čas a jiné*, s. 36

121 *Tamtéž*, s. 45

122 *Tamtéž*, s. 41

123 *Tamtéž*, s. 51

124 BERĎAJEV, N., *O otroctví a svobodě člověka*, s. 106

identity, nutné pro vyvstání existujícího.¹²⁵ „Já“ není původní skutečností, je to osvojování si bytí, na jehož počátku nestojí konkrétní existující; „Já“ je sám „modus existování“¹²⁶.

Ke zkušenosti Stejného patří racionalita. Rozum snažící se pochopit skutečnost, je, stejně jako ontologie, setrváváním ve Stejném. Rozum vychází za věcmi od něho odlišnými, jemu vzdálenými, není však schopen vymknout se sám sobě, pohybuje se stále ve svých vlastních zákonitostech a určeních, v kauzalitě – světě návaznosti příčin a následků. Logika myšlení má svá pevně daná pravidla, bez kterých není. Nelze s nimi volně disponovat jsou jednoznačnou podmínkou existence logického myšlení - naše zkušenost může být buď logická, nebo a-logická, střední cesty není. Toto ostré rozlišení dává rozumu možnost osamostatnit se, vyjádřit se jako zcela autonomní, nezávislá skutečnost - vytvořit vlastní systém jasně daných norem, za něž se nelze dostat, které nelze je nijak obejít. Činí-li si však univerzální nároky, směřuje k determinaci, odsouzení skutečnosti. Berďajev tento fakt pojímá jako otroctví objektivace, zvnějšnění, odcizení se niterné existenciální rovině existence, opuštění vztahu. Je to zpředmětnění reality, redukce na její materiální stránku, a tím popření jejího hlubšího duchovního rozměru. Takovéto odmítnutí přesahu činí z člověka padlou existenci, znesvobodňuje jej a podřizuje řádu obecné kauzality a přírodní determinace - stává se pouze „kamenem obdařeným vědomím“.¹²⁷

Proces myšlení jako uchopování skutečnosti, její objektivace lze dobře ilustrovat pomocí fenoménu světla: „Světlo je to, čím je něco jiné než já, ale jako by to ‚něco‘ vycházelo ze mne.“¹²⁸ V prostoru mimo mne vidím osvětlený předmět, ovšem ten v sobě nemá žádnou podstatnou cizost, „jeho transcendence je obalena imanencí“¹²⁹ O objektivitě světla, které nám projasňuje skutečnost, lze říci, že je ve svém jádru subjektivitou – vychází od poznávajícího a znovu se k němu navrácí, subjekt se sám se sebou znovu setkává v poznání i počítku.¹³⁰ Toto je dění Stejného, kterému chybí zkušenost radikální jinakosti, je absolutní, sám v sobě zaklíněný, neschopný osvobodit se ze svého sebezajetí. Vycházení subjektu ze sebe má za cíl jediný: uskutečnit se, být.

125Srov. LÉVINAS, E., *Čas a jiné*, s. 53

126*Tamtéž*, s. 53

127ŠESTOV, L., *Athény a Jeruzalém*, s. 51

128LÉVINAS, E., *Čas a jiné*, s. 85

129*Tamtéž*, s. 85

130Srov. *Tamtéž*, s. 86

V identifikaci se subjekt „vnucuje sobě v samotné svobodě své přítomnosti“¹³¹, jeho situace je pro něj samého bezvýhodná.

Převrat karteziánského cogita, je v odhalení myšlení, které je svou podstatou substancí - něčím, co se klade.¹³² Substancialita. subjektu spočívá v neustálém kladení sebe. Myšlení poznává svět, který je vůči němu vnější, který je však ohraničeností, svým tvarem vybídkou k uchopování. Svět je zakládán v poměru k „Já“, ve vlastnictví tohoto světa. „Exteriorita věcí vyplývá ze skutečnosti, že k nim přistupujeme, ne že se předmět dává, ale čeká na nás.“¹³³ Ve stvoření „Já“ neustále nalézá sama sebe, je to pohyb v kruhu, v totalitě lidského myšlení, která postrádá zkušenost exteriority absolutní. Jiný v tematizaci se stává sám tématem, napětí Cizího je zredukováno v uchopení – pochopení Stejným. „Neutralizace Jiného, jež se stává tématem či předmětem – ukazuje se, to jest vstupuje do jasnosti – je právě jeho redukcí na Stejně.“¹³⁴ V jasnosti, ve sféře viditelného světa se rozum může dopustit velkého násilí. Dominance rozumu a jeho logiky, jež zná pouze Stejně, je schopna se jen potvrzovat, pokračuje od doby Sókratovy. Jeho učením bylo: „Nepřijímat od Druhého nic, co není už ve mně, jako kdybych od věčnosti měl, co mi přichází zvenčí.“¹³⁵ Hledání pravdy v sobě samém se ovšem ve vztahu působí jako libovůle, bezohledný egoismus. „Myslím“ nakonec znamená ‚mohu‘ a je to přivlastnění toho, co je, vykořistění skutečnosti.¹³⁶

2. 5 Rozmluva jako způsob sdílení světa s Druhým

Pojďme nyní nahlédnout tematizaci světa v perspektivě k jinému subjektu, k Druhému. Narušení kruhu totality myšlení je možné, situujeme-li jej do vztahu, kde je možný svobodný oběh tematizovaného. Změňme polohu objektivizujícího absolutního já, jež zakládá privaci existujícího, do já jakožto bytosti jsoucí v dialogu, její působení tímto posunem nebude zrelativizováno, ale naopak umocněno, opodstatněno. Je třeba vyjít od tváře Druhého, který je sám smyslem, významem řeči jako znakového vyjádření. Původní situací je etický vztah ze kterého se rodí uskutečňující se bytí. „Řeč je podmínkou myšlení, nikoli však řeč ve své fyzické materialitě, nýbrž řeč jakožto

131 LÉVINAS, E., *Čas a jiné*, s. 87

132 LÉVINAS, E., *Existence a ten, kdo existuje*, s. 58

133 *Tamtéž*, s. 39

134 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 29

135 *Tamtéž*, s. 29

136 *Tamtéž*, s. 31

postoj Stejného vzhledem k druhému, jenž je neredukovatelný na reprezentaci druhého, neredukovatelný na intenci myšlení, ...¹³⁷ Mluvím-li, mluvím k někomu, jsem v dialogu; objektivizuji svět ne pro sebe, pro izolované myšlení, nýbrž pro Druhého. Druhý je nejzazším důvodem mého zpředměťování - to nemůže být východiskem ke vztahu k nepojmutelnému Druhému.

Druhý je naprosto nepodmíněný, je počátkem, který nemohu určit; to on určuje mne. Jsme ve vztahu, v Touze, která je neukojitelná, protože není z řádu zdejšího bytí; být ve vztahu ovšem znamená být zavázán – nekončící odpovědností k Jinému. Tento závazek je pro Lévinase vyjádřen v času jakožto diachronii narušující synchronizování Stejného. Čas takto nabývá bergsonovského významu nepřetržitě tryskající novosti; radikální čisté zkušenosti, která se děje v touze po absolutně jiném. Čas se tvoří v intersubjektivní relaci mezi Dvěma, kteří naprosto vylučují synchronii dění; přesažnost Druhého je právě to, co neumožňuje spoluvytváření budoucího; budoucí – to je radikálně nové, nepředstavitelné, nepředvídatelné – je bezprostřednost situace Tváří v Tvář.¹³⁸

Řeč, komunikace jako bytí v dialogu, je původní zakládající skutečností, z níž lze odvozovat vše ostatní a která dává význam jsoucímu. „Význam nevytváří znakové zprostředkování, nýbrž význam – jehož původní událostí je vztah tváří v tvář – znakovou funkci umožňuje.“¹³⁹ Význam založený ve Druhém je úzce spjat s jeho Tváří, která je Výrazem, sdělením Nekonečného. Podle toho řeč, pojatá jako postoj ducha, neznámá její odtělesnění, naopak je inkarnací přesahující imanenci vědomí; inkarnace ideje Nekonečna otevírá v subjektu nové schopnosti: vstřícnosti, pohostinnosti, přijetí, daru.¹⁴⁰ Zároveň však znamená problematizaci vědomí; ve vystavení se pohledu Druhého je má bezstarostná, rozvrhující se svoboda zpochybněna, vyvedena z měřítka imanentního bytí, pozvednuta nad jeho sféru, do Nepodmíněnosti.

Subjekt se v tematizaci dostává do distance vůči vlastnímu bytí ve způsobu nedokončenosti, možnosti budoucího ještě – času pramenícího z neuhasitelné Touhy. „Subjekt se povznáší nad svou existenci tím, že mluví a že Druhému označuje to, co vlastní. Avšak tuto svobodu vůči sobě, která vyžaduje toto vyvlastnění, čerpá ze vstřícnosti oné nekonečnosti Druhého. A čerpá ji z Touhy, která se nerodí z nedostatku či omezení, nýbrž z nadbývání, z ideje Nekonečna.“¹⁴¹ Slovo je nositelem významu –

137 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 180

138 ŠEVČÍK, M., *Umění jako odkaz na realitu času*, s. 32

139 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 182

140 Srov. *Taméž*, s. 181

141 *Taméž*, s. 186

rozdílením pojatého mezi jiné a mne; tematizují svět vždy se zřetelem k Druhému. Vlastní podstata objektivace není privátní záležitostí, spočívá ve sdělení - nabízení světa Druhému v mluvě.¹⁴² Tematizací je manifestován Druhý – jeho výpověď, v níž prezentuje a nabízí svět, není opuštěným výkřikem, ale příslibem odpovědi tomu, na něhož se obrací. Vypovídání o světě je vždy orientované – ke Druhému, adresátovi, který se může tázat. Otázku nezdůvodňuje údiv, ale přítomnost Druhého, protějšku v rozhovoru.¹⁴³

2. 6 Absolutně jiný na počátku rozmluvy

Konstituce a smysl rozmluvy stojí na autonomii oddělených bytostí. Jejich rozdílnost není záležitostí odlišných vlastností, je dána orientací bytosti situované v relaci Já-Druhý. To je principiální pozice ustavující osobu, která je, děje se tímto směřováním, „vycházením ze sebe“ k „Druhému“.¹⁴⁴ Oslovením Jiného je založena rozmluva vztahující se k Jinému jakožto jinému – ke Druhému. V oslovení povstává osoba, o níž nelze hovořit, je možné hovořit pouze s ní – čelit jí v přímém, neredukovatelném vztahu, to znamená být přítomný. Důležitým rysem rozmluvy je, že se odehrává v právě přítomném okamžiku; rozhovor je neustále se aktualizující přítomností, v níž se prosazuje absolutní exteriorita; na rozdíl od řeči objektivizující, náležející minulosti. Uchopování se týká hotových pojmů, skutečnosti, která je již vyjasněna nebo kterou se subjekt snaží odhalit; princip odhalování ale naprosto nelze použít ve vztahu ke Druhému – význačností Druhého je, že zjevuje nezávisle na postoji pozorujícího. Jeho zjevení je absolutní skutečností přesahující formu; vyjadřuje se a sám svědčí při tomto vyjadřování, překračuje každým okamžikem svůj obraz – je výrazem, manifestací tváře – to je jádro rozmluvy, živé, nekončící přítomnosti. V promluvě jsem svázán s Druhým, který si úplně ponechává svou heterogenitu a potvrzuje ji.¹⁴⁵ Zkušenost absolutní exteriority je jediná, která může subjekt skutečně poučit, vyvést ho jinam. Je to zkušenost nahoty zbavené veškeré formy, jejíž smysl je uložen v ní samotné; promlouvá ke mně dvojznačná existence ve své nouzi a

142 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 185

143 *Taméž*, s. 80

144 Srov. *Taméž*, s. 190

145 Srov. *Taméž*, s. 49, 50, 53

privilegovanosti. Druhý ve zranitelnosti a bídě je mi vydán a zároveň se ke mně sklání ze své vysokosti; utíká se ke mně a vyučuje mě.¹⁴⁶

Svrchovanost učitele, v němž se pojí učení s vyučujícím, je principem rozmluvy. Sama přítomnost mistra je tím, co mě učí, co dává smysl komunikaci. „Myšlenky mne poučují, protože je tu mistr, který mi je prezentuje: který je přináší; objektivace a téma, k nimž dospívá objektivní poznání, již spočívají na učení.“¹⁴⁷ Osoba učitele je autoritou, již se v rozmluvě svobodně podřizuji – nechávám se vyučovat. V uznání postavení mistra nacházím svobodu k zřeknutí se svého vlastnictví, které mohu nyní ve slově darovat Jemu; vyjít mu vstříc a přijmout jej v jeho nepojmutelné jinakosti. To je pohyb otevírající subjekt ideji Nekonečna, bezprostřednímu vztahu, pravdě o sobě samém – jediné Pravdě zjevující se ve tváři Druhého. „Tematizace jako dílo řeči, jako jednání, jímž na mě působí Učitel, není nějaká mysteriózní informace, nýbrž výzva, obracející se k mé pozornosti.“¹⁴⁸ Tato výzva je přizváním do dialogu, v němž jediném se izolované subjekty učí Pravdě; pravda jako souhrn poznatků není možná. Pravda se děje, je živá a neuchopitelná, jejím jádrem je rozmluva, v níž zohledňuji původní jinakost Druhého, přijímám jej a jsem ochoten se jím nechat vyučovat – vstoupit do vztahu Nekonečnem.¹⁴⁹ „Vstoupit do bytí a do pravdy znamená vstoupit do Řečeného; bytí je neoddělitelné od svého smyslu. Bytí je prosloveno. Je v logu.“¹⁵⁰(AQE 77)

146 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 59

147 *Tamtéž*, s. 54

148 *Tamtéž*, s. 83

149 TATRANSKÝ, T., *Lévinas a metafysika*, s. 32

150 Cit. Podle: *Tamtéž*, s. 43

3. Tvář nesoucí ideu Nekonečna

3.1 Tělesná skutečnost – postavení subjektu ve světě

Ve stvořeném světě se pohybujeme v řádu věcí, rozprostarěných jsoucen, jejichž hmotnou skutečnost lze uchopovat, hmatat; primárně vidět. Všechny způsoby vnímání a pronikání do světa spadají ovšem do řádu Stejného, smyslové vjemy jsou druhem poznání, které je ve své podstatě imanentní a neumožňuje zkušenost radikálně novou. Zrak, pozorování je těžištěm lidského poznání na jeho empirické úrovni, pochází z něj maximum informací o exterioritě světa. Zrak je vázán na světlo: „Světlo je podmínkou vztahů mezi danostmi, umožňuje, aby předměty, jež spolu hraničí, měly význam. Nedovoluje přistupovat k nim čelem.“¹⁵¹ Vidění se váže na horizont, vzhledem ke kterému viděné dostává své místo a smysl pro pozorujícího; vše ubíhá směrem k němu, proto vidění nemůže být nikdy transcendentní zkušeností, „propůjčuje význam na základě relace, kterou umožňuje. ... Vidět znamená vidět vždy na horizontu. Vidění, které uchopuje na horizontu, se tedy neseťká s bytím tak, že by k němu přistupovalo z místa za hranicemi všeho bytí.“¹⁵² Pohybujeme-li se v rámci viditelného, z věcí jako formálních skutečností nemůže vyplynout naprostá jinakost; ve formě, tvaru se předměty skrývají, povrch sice může poukazovat k vnitřku, ale vnitřní uspořádání, hloubka věci, nemůže nabýt jiného než materiálního významu; její vyjevování je v podstatě povrchní.¹⁵³ Viditelné a reflektovatelné vjemy nejsou založeny na zjevení, přesažné události, ve které se transcendentno vrývá do smyslovosti - v tváři, jež přetíná vidění forem.¹⁵⁴

Pozorující – subjekt je součástí viděné reality, to, že může věci vnímat předpokládá jeho podobné založení; subjektu náleží hmotná skutečnost, je v ní situován – má tělo a podstatně je svým tělem. Není však objektem mezi dalšími objekty,¹⁵⁵ jeho pobývání na zemi ho disponuje k uchopování a vlastnění, jež jsou druhou stranou jeho zranitelnosti. Tato zranitelnost spočívá v otevřenosti, „... odhalení těla vystaveného zranění a urážce. Otevřenost je zranitelnost těla vystaveného urážkám a ranám,

151 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 167

152 *Tamtéž*, s. 167

153 *Tamtéž*, s. 168

154 Srov. *Tamtéž*, s. 169

155 Srov. *Tamtéž*, s. 143

přesahující všechno, co se může ukázat, všechno, co může esence bytí vystavit porozumění a obdivu.“¹⁵⁶

Tento význam je obsažen v trpnosti zvrtného zájmena „se“, které ukazuje postoj těla jako tu nejpůvodnější pasivitu, vydanost, již nelze omezit na pobývání tělesné existence; je to nekonečný dluh, který nás vyvazuje z vezdejšího bytí, který je ustaven v řeči - „bez výroku“¹⁵⁷ nic neříkající původnosti dialogu bez začátku a konce. Já, které může disponovat sebou, se ve zranitelnosti proměňuje – je to obrat Já v Sebe – skutečnosti bez nominativu, která je čistou pasivitou; mimo sílu, úmysl, vůli či nevoli. „Sebe“ přejímá veškerou odpovědnost, je to skutečnost pro jinou skutečnost – pro Druhého, kterému je vydán do krajnosti; je jeho zástupnou obětí, existuje jím stravován. Vystavené nahé, nuzné tělo je bránou ke Druhému, místem, v němž se Já zříká svého egoismu, mění se v sebe, darující se vztahu. Zástupnost existence neznamena její libovolnou nahraditelnost; je bytím pro – tím je naopak unikátní a nezaměnitelná. Je to zasazení do vztahu; nezvratná danost v „zaangažování přecházející před mou svobodou“¹⁵⁸

„Dobré je muži, jestliže nosil
jho už ve svém mládí.
Ať usedne a ztichne,
když je na něho vložil.
Ať položí do prachu svá ústa,
snad ještě naděje zbývá.
Ať nastaví líce tomu, kdo ho bije,
a potupou se sytí.“ (Pl 3, 27-30)

3. 2 Polomení bytí – Tvář Druhého

Tvář je skutečností člověka, která se vepisuje do bytí Druhého. Je vazbou, odkazem k metafyzickému základu života, ke vztahovosti. Tvář milovaného mám neustále před svými očima, jeho obličej vidím, ale to ještě není podstatou jeho osoby.

156 LÉVINAS, E., *Etika a nekonečno*, s. 103

157 *Taméž*, s. 105

158 *Taméž*, s. 104

Tvář je mluvou, beze slov, bez znaků; „je přítomná ve svém odmítání být obsahem.“¹⁵⁹ Na tvář nelze pohlížet z hlediska fenomenologie: Tvář není fenoménem, je potvrzením osoby v její jinakosti, jedinečnosti zakořeněné ve vztahu. Situovanost ve vztahu překračuje pozici individua, části celku.¹⁶⁰ Stejně tak nedostatečný pro zachycení Tváře je řecký náhled na osobu, odvozený od persony, existence skryté za maskou – to je stále pohyb omezený na perspektivu horizontály, svět fenoménů definovaných lidským poznáním. Vstoupíme-li do dimenze interiority zakládající svobodný subjekt, stále se nemůžeme dotknout principu tváře, mluvící dříve než řeč samotná.¹⁶¹ Tvář se vyjadřuje, její podstatou je výraz prolamující hranice viditelného. „Tvář Druhého v každém okamžiku boří a přesahuje plastický obraz, který mi zanechala, ideu podle mé míry a na míru svého ideata – ideu adekvátní. Neprojevuje se svými kvalitami, ale kath' autó. Vyjadřuje se. Tvář ... přináší pojem pravdy, jež není odhalením neosobního Neutra, nýbrž výrazem: jsoucí proráží všemi obaly a obecnostmi bytí, aby rozvinul ve své ‚formě‘ celek svého ‚obsahu‘, aby nakonec zrušil rozlišení formy a obsahu.“¹⁶²

Drahá osoba pro nás znamená konkrétní obličej, konkrétní oči, setkání s druhým je však nejpřímější, když si barvy jeho očí ani nepovšimneme.¹⁶³ Tím není míněno platónské odhlédnutí od smyslové skutečnosti, ale vyzdvižení momentu absolutní přítomnosti; naprosté bezprostřednosti, setkání Tváří v Tvář, ve kterém k sobě hovoří dvě nekonečna. Jejich nekonečnost jako ne-asimilovatelnost je dána neredukovatelnou distancí mezi nimi. Tvář Druhého otevírá v bytí absolutní exterioritu - jinakost jež nemůže být nikdy integrována, novost zcela nepředpokladatelnou. Je čistou zkušeností, rušící veškerou předpojatost; sama absolutně neznámá rozevívá budoucnost ničím neomezenou, nedohlédnutelnou, ústící v Nekonečno. Hnána hladem, neuhasitelnou žízní směřuje ke svému cíli ležícímu za horizontem, cíli, který není ani tak cílem či metou, ale zacílením, ponořením do Touhy. Naprostá jinakost je dynamikou vztahu, životodárným chvěním ztělesňujícím existenci člověka. Kladoucí se Já je izolováno, odsouzeno k definitivnosti, zániku a zmaru; oslovující přítomnost Druhého nás z této determinace vyvádí. Volání Druhého je průnikem jiné skutečnosti do řádu bytí, ukazuje na předchůdnost, vůbec prapůvodnost, etického vztahu před ontologií. Tvář je trhlinou, v jsoucnu, nezahojitelnou ranou, která podněcuje k bdělosti, pohotovosti pomoci nikdy nekončící. Jsem znamená jsem zavázán – bojuji o svou existenci, jež je podstatně

159 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 170

160 Srov. VRÁNA, K., *Dialogický personalismus: 6. výroční přednáška*, s. 14

161 Srov. LÉVINAS, E., *Být pro druhého*, s. 17

162 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 36

163 Srov. LÉVINAS, E., *Etika a nekonečno*, s. 178

existenci pro Druhého. Mé bytí je podmíněno Druhým, jeho smrti se bojím více než mé vlastní: Můj život je naplňován v příslibu, zaručení, že život Druhého dobře dopadne, že ho nenechám umřít o samotě.¹⁶⁴

Imperativ tváře mluví ke Druhému - bližnímu, na němž si žádá vlastní zainteresovanost do vztahu, povolává k starosti svým nahým, nucným, trpícím tělem; svou bídou zračící se v jeho tváři. „Blížkost Druhého, blízkost bližního, je v bytosti momentem nevyhnutelného zjevení absolutní (to jest oproštěné od jakéhokoli vztahu) přítomnosti, která se vyjadřuje. Sama její epifanie záleží v tom, že námi otřásá skrze bídu ve tváři Cizince, vdovy, sirotka.“¹⁶⁵ Cizota zakládá svobodu Druhého, je jeho sudbou, ze které nemůže uniknout, zároveň jeho privilegovaností, mocí, nad níž nemohu mít moc. Záleží v původu tváře, která není z tohoto světa, její manifestace se neprojevuje v tvárnosti formy; paradoxně manifestace tváře se děje jako její neustálé unikání, vyvlékání se z bytí je právě podstatou tváře.¹⁶⁶ To z ní činí skutečnost svrchovanou, pohybující se nad bytím – transcendence Jiného je tvořena dimenzí výšky uskutečňující se v jeho konkrétní pozici na zemi; v jeho vykořeněnosti a bídě, jež jsou přizváním Druhého. V zaangažovanosti Druhého dostává pravý význam jeho svoboda – která je buď souhlasem, přijetím bližního, nebo jeho odmítnutím. V tomto vztahu se odehrává drama svobodné existence, která již není mírou všech věcí; naopak je bytím nekompromisně podmíněným, odpovědným za Druhého. Subjekt šťastně se radující ze svého vlastnictví je zpochybněn holou přítomností Druhého, jenž není jeho rivalem – přistupuje k němu z nedohlédnutelné výše, odkud vyzývá Já, povolává je ke službě. Tato služba, toto odpovídání se děje právě ve stvořeném světě, skrze věci, jež jsou pro vztah, prolamující jsoucí, klíčové – jsou uskutečněním relace mezi Dvěma. „Věci nejsou tak jako u Heideggera základem místa, kvintesencí všech vztahů, ustavujících naši přítomnost na zemi. Posledním faktem, tím, kde se objevují věci nikoli jako to, co stavíme, nýbrž jako to, co dáváme, je vztah Stejného k Druhému, mé vstřícné přijetí Jiného.“¹⁶⁷

Je třeba vnímat hmotnou zkušenost světa v kontextu ruky, která může hmatat, vlastnit, ale také své vlastnictví nabízet, darovat je Druhému a opodstatnit tak realitu stvořeného, v překročení jeho rámce. Věci mají svůj hluboký smysl jako dary, přesahující do sféry metafyziky, jež není neosobním nadřádem, ale zakoušením ryziho

164Srov. LÉVINAS, E., *Být pro druhého*, s. 17

165 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 62

166Srov. LÉVINAS, E., *Etika a nekonečno*, s. 103

167 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 61

vztahu.¹⁶⁸ Patření Bohu zakládá existenci člověka, je tvořivou výzvou čekající na odpovídání, odpovědnost člověka jako prvorozeného syna. Nelze ji ničím zpochybnit; člověk jest, to znamená má své místo, trvá ve vztahu – povolání ke službě se odráží v nahotě tváře. Druhý je tím nejvyšším příkázáním, v něm je odůvodněno mé prvorozenectví, mé zasazení do vztahu jako pra-situace, jež se nachází mimo mou volbu. Mé určení není pasivitou otroctví, nýbrž vyvolením dynamizujícím celý život. Lévinas pro tuto situaci používá termín rukojmí, být rukojmím za druhého je jádrem lidské existence, je to výsostné privilegium člověka – osoby.¹⁶⁹ Tato největší událost života člověka je ztělesněna v Ježíši Kristu, jehož kenóze je cestou - poselstvím k „sebezprůzračnění pro Vztah, v němž člověk konečně může nalézt odvahu zrušit sama sebe jako přirozené absolutní východisko, a nabýt tak ke všemu vztah nesený Vztahem, v němž se cokoli jeví tak, jak to je, a v němž se člověk dává beze zbytku k dispozici, včetně největší oběti.“¹⁷⁰

Uchopuji, abych dával; uchopuji, jelikož jsem byl na počátku uchopen, uhněten Hospodinovou rukou: „Tys to byl, kdo utvořil mé lédví, v životě mé matky jsi mě utkal.“ (Ž 138, 13) Působení ve stvořeném světě je podílením se člověka na Božím plánu; člověková zaangažovanost je jeho poženáním, jako spolutvůrce, zahradník pečující o Boží zahradu – svět, je vyzván ke vztahu k Jinému, jehož transcendenci musí ctít. Svoboda tvorby je podmíněna existencí přesazné, nezpředmětnitelné pravdy, již nelze poznáním proniknout,; je tajemstvím, stromem vprostřed zahrady, na který nemá já nárok. Toto tajemství musí být zachováno, aby byl umožněn vztah – Druhého nemohu pojmout do pravdy – to by byla pravda zdánlivá, falešná; skutečná Pravda je ta, které sám náležím, která má mě a ne já Ji.¹⁷¹ Jsme v Pravdě – já se konstituuje ve vztahu k jinému, cizímu, je bytostně odkázáno na Druhého, on je „samým místem metafysické pravdy“,¹⁷² s nímž já netvoří jednotu, ale je jím jako naprosto autonomní vtahováno do dialogu; řeč je jediným možným svazkem mezi Já a Druhým: „Uznat druhého znamená přijít k němu světem vlastněných věcí a současně přitom prostřednictvím daru ustavit společnou obecnost a universalitu. Řeč je universální, protože je přechodem od individuálního k obecnému, protože moje věci nabízí druhému. Mluvit znamená činit svět společným, ...“¹⁷³

168Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 63

169Srov. LÉVINAS, E., *Být pro druhého*, s. 19

170POLÁKOVÁ, J., *Možnosti transcendence*, s. 68

171Srov. BABLABÁN, M., *Hebrejské člověkosloví*, s. 58-61

172 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 63

173 *Taméž*, s. 60

Řeč jako původní, pravdivá skutečnost zakládá vztah neredukovatelný na vazbu mezi předmětem a subjektem – je zjevením Jiného.¹⁷⁴ Událost zjevení je zachytitelná výhradně ve slově, které je podobné povahy. Zjevení a slovo jsou skutečnosti, jejichž podstatou je svědčení o neznámém a nezprostředkovatelném, jsou to poslové, vyvádějící z běžné zkušenosti jinam. Jejich transcendentní rozměr vystihuje nejlépe předložka „za“, to znamená, že jsou spjaty se skutečností, v níž se jeví, překračují ji a proměňují či posvěcují. Jsou prvotním skrytým významem, z něhož je vše ostatní odvozeno. Vezmeme-li do důsledků vzájemný vztah slova a zjevení, platí, že zjevení samo je mluvou, původní řečí předcházející stvoření. Zjevení – slovo je cestou, je skrz na skrz dynamikou prorůstající stvořením a směřující ke svému metafyzickému základu. Zjevení není daností či znakem vydefinovaným ve formě; svou progresivní povahou ruší ustálenost pojmu, strnulost danosti; vyvádí k nové skutečnosti. Právě proto, že je zjevení úzce spojeno se smyslovou zkušeností, se světem fenoménů, je nejvíce zranitelné. Inkarnovaná podoba slova je největším nebezpečím násilí, redukování plnosti života.

Zpředmětnění významu dává možnost pojmut, a znesvětit tak přicházející poselství založené v duchu. Objektivace na druhou stranu universalizuje jednotlivé, uspořádává rozdrobené a dává možnost dorozumění, dialogu, jež se odehrává mezi oddělenými, autonomními bytostmi. Rozdílnost je základem řeči, není to pouze odlišení v atributech, ale radikální rozdílnost rodu, střetávající se existence jsou v rozmluvě zcela vykořeněny, nelze je zahrnout žádnou kategorií. V tom je podstata řeči – ve zkušenosti absolutně cizího, lze hovořit o čistém „poznání“ či „zkušenosti“, slovy Lévinase o „traumatismu údivu“¹⁷⁵ Pojem nahoty je tou zkušeností, jež vyvádí z hranic Stejného; je to neredukovatelná účast na vlastní manifestaci, absolutní zbavenost formy – existence zjevující se, mající smysl v sobě samé. To je nahota tváře. „Nahota tváře není to, co se mi dává, protože je odhaluji – a co by se mi nabízelo, bylo dáno mým schopnostem, mým očím, mému vnímání ve světle, jež je vnější. Tvář se ke mně obrací – a právě v tom je její nahota. Jest ze sebe samé, a nikoli na základě poukazu k nějakému systému.“¹⁷⁶

Transcendentní podstata tváře ji vytrhuje z percepce, ze smyslového poznání vůbec. „Transcendence tváře je současně její nepřítomností v tomto světě, do něhož

174 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 57

175 Srov. *Taméž*, s. 58

176 *Taméž*, s. 59

vstupuje, i vytržení bytosti ze známé krajiny, ...¹⁷⁷ Tvář tedy znamená spíše nepřítomnost tváře; její cizota je zdrojem svobody, ale také bídy. Bědnost tváře pokračuje dál v postavení těla – nahému tělu je zima a stydí se za svou nahotu. „Existence kath' autó je ve světě bídou. Mezi mnou a jiným je vztah, jenž přesahuje rétoriku.“¹⁷⁸ Konfrontace tváří v tvář, zbavená všech prostředků; tvář obracející se k Jinému je vydaností, prosbou - pohledem, v němž se odehrává epifanie tváře jakožto tváře. Prosebný pohled Druhého však vyjádřením jeho svrchovanosti; dávám-li, dávám svrchovanému pánu; tím je druhý uznán jako „Vy“. V této dvojznačnosti se ustavuje asymetrie meziosobního prostoru, Druhý ke mně vždy přistupuje z výše; jeho autorita - nijak nezasahující do mé, protože je nade mnou - je autoritou Učitele: rozmluva je předně vyučováním, ve kterém Já přijímá nad kapacitou Já; má ideu nekonečna.¹⁷⁹ Dimenze výše projevující se v rozmluvě je transcendencí samou, ta je jako taková ztělesněna v přítomnosti Učitele; jeho osoba je garantem poznání, pouze v přímém vztahu s ním může žák dojít Pravdy. Vztah zakládá pravdu, značení je v této situaci odvozeninou, znak odkazuje na vnitřní souvislosti, na vztah, který je jedinou daností.

3. 3 Epifanie Tváře – Nekonečno v konečném

Narušení monologu Stejného, solipsismu vědomí je možné v přítomnosti Druhého; jeho tvář je popřením totality Stejného, vpádem absolutní exteriority do bytí. Nepojmutelnost Druhého je založena ideou Nekonečna, která jediná je schopná zachovat exterioritu Druhého ve vztahu ke Stejnému a jejíž přesah je její vlastní podstatou. Idea nekonečna v pojetí Descarta spočívá právě v nezbytné, nepřekročitelné vzdálenosti, jež odděluje subjekt od Nekonečného, které jest právě tímto nepostižitelným obsahem nekonečně přesahujícím svou ideu. „Transcendence Nekonečna vůči mně, který jsem od něj oddělen a který je ‚myslím‘, je ... mírou jeho nekonečnosti samé.“¹⁸⁰ Je to nekonečně více, sama transcendence, která je vepsána do tváře Druhého - „tato přesahující přítomnost se děje jako postavení tváří v tvář Stejnému.“¹⁸¹ Situace tváří v tvář ruší pevnost formy, rysy tváře, a otevírá v bytí nekonečně prázdný prostor, místo pro zrození zcela nového.

177 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 59

178 *Taméž*, s. 59

179 Srov. *Taméž*, s. 36

180 *Taméž*, s. 34

181 *Taméž*, s. 172

„Descartovský pojem ideje Nekonečna označuje vztah k bytosti, jež si uchovává naprostou vnějšnost ve vztahu k tomu, kdo ji myslí. Označuje dotek nehmatatelného, dotek, který neohrožuje integritu toho, čeho se dotýká.“¹⁸² Idea Nekonečna ve Druhém zaručuje jeho absolutní jinakost, kterou nelze relativizovat vztahem se Stejným. Zjevování Nekonečna ve Druhém, to je jeho tvář, jež ke mně promlouvá. Jiný, Druhý, si přitom podržuje veškerou vnějšnost, nijak se nevyzrazuje, neodhaluje – to by znamenalo umenšení ideje Nekonečna; jeho projevoování je neustálým vyvazováním se ze vztahu. Proto budí Touhu, která je samým pohybem Nekonečného a která mluvou lidské tváře: „způsob, jak se představuje Jiný a překračuje ideu Jiného ve mně, nazýváme tváří.“¹⁸³ Tvář je sdělením beze slov, řečí bez tématu; tvář jako zjevení Nekonečného má svůj absolutní smysl. Vztah k ní je nekonečný tím, že se neustále vzpírá moci Stejného. „Výraz, který tvář uvádí do světa, neodolává slabosti mých schopností, nýbrž odolává moci mé moci.“¹⁸⁴

Tvář, i když zkonkretizovaná ve formě přichází odjinud, tvář je průnikem metafysiky do světa stvořeného – jest ale zcela mimo něj. Poselství, které nám přináší, je zjevením Absolutna a je obsaženo v příkazu „Nezabiješ.“ Imperativnost tváře otevírá etickou strukturu bytí. Tím, že se nachází v metafysické rovině, se jí Stejný nemůže zmocnit, nemůže tedy Druhého nikdy zabít; její tělesné postavení to ovšem umožňuje. Příkázání „nezabiješ“ tedy neznamená fyzickou neproveditelnost vraždy; Druhého mohu zabít - v tom je jeho bída, jeho tělesná existence je největší nouzí a zároveň nejvyšší důstojností, protože právě v ní se nám dává Nekonečno. Vztah Já – Druhý odráží ve stvořeném základní etický vztah, z něhož pochází veškeré bytí. „Etický vztah, jehož základní strukturou je ,být pro druhého, překračuje hranice bytí a je samotným smyslem transcendence, která směřuje k Dobru.“¹⁸⁵ (DVI 114) Nekonečno je vždy vztahem a skrze vztah k Druhému k němu můžeme přistupovat; můžeme dávat, být štědrí. Být s Druhým znamená bezvýhradně ctít jeho jinakost, která dimenzí Výše, sférou Absolutna, jak se zjevuje v jeho tváři.

Tvář je ve své nejvyšší míře svědectvím o nekonečné Slávě Boží. „Tvář znamená Nekonečno“¹⁸⁶ nese etický význam nevyčerpatelně narůstající odpovědnosti za bližního. Fakt, že Druhému čelím má význam biblického „Jsem zde!“, kterým vstupuje Nekonečno do rozmluvy, aniž by se přímo vystavilo. Zjevování Nekonečna

182 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 35

183 *Tamtéž*, s. 35

184 *Tamtéž*, s. 174

185 Cit. Podle: TATRANSKÝ, T., *Lévinas a metafysika*, s. 49

186 LÉVINAS, E., *Etika a nekonečno*, s. 184

skrze Tvář Druhého se odráží ve specifickém znaku židovské mystiky, ve které přechází v jisté fázi modlitby oslovení Boha „ty“ v „ono“. Principem výpovědi „Jsem zde!“ pronesené mými ústy je svědectví, v němž se velebí sama sláva Nekonečna.¹⁸⁷ Toto svědectví je směřováno ke Druhému, mé přisvědčení „Jsem zde!“ je vydáním se Druhému, který stojí přede mnou, tváří v tvář, a jehož přímý postoj, pohled ve tváři si žádá odpovědi. Tvář Druhého působí obrat ve Stejném, ve svědkovi Boží promluvy, který se svou přítomností zavazuje Bohu v nekonečném nároku na jeho svobodu. Příkaz ve Tváři Druhého poukazuje k mé disponovatelnosti, k pohotovosti odpovídat, a svou účastí tak stvrdit slávu Nekonečna. Radikální obrat ve mně, jako svědkovi, který přijal imperativ Druhého za svůj, a zvnitřnil tak v sobě přikázání Tváře, se děje jako ta nejpůvodnější pasivita, která pod nezměrnou tíhou disproporce mezi slávou a přítomností zvolá „Jsem zde!“. Nekonečná exteriorita Boha je v upřímnosti svědectví proměněna v „interioritu“. Došlo k inverzi, v níž se absolutní, netematizovatelná exteriorita převrátila v ryze vnitřní souhlas s přikázáním Božím.¹⁸⁸ „Nekonečně vnější se v podobě příkazu z úst toho, komu je přikazováno, stává vnitřním hlasem, ale hlasem, který svědčí o rozštěpu skryté interiority, neboť je znamením druhému. Znamením daného znamení.“¹⁸⁹

Se zjevením Nekonečného souvisí termín enigmatu, který prohlubuje vztah Stejného s Jiným. Enigma jako způsob sdělování se Absolutna, nezachytitelného v poznání, se děje v jeho nedostižnosti pro subjekt. Jeho tajemná povaha je dána odmítáním projevit se v přítomnosti, být pochopitelný, redukovatelný na Stejně. Absolutno se však Stejného přece dotýká - ve Tváři Druhého, jako „způsob, kterým se Druhý domáhá mého uznání, aniž by byl poznán.“¹⁹⁰ (EHH 242) Nekonečno prolamuje přítomnost ve Tváři, jejíž stopa se vtiskuje do časovosti světa, je to moment nezvratnosti, definované ve třetí osobě jako „Il“; stopa náleží absolutní minulosti, je to stopa Nekonečna, které už přešlo. Stopu nelze číst jako znak, jelikož se vymyká synchronii označující – označované, v níž probíhá poznání. Stopa je dvojznačností umožňující kontakt transcendentní jinakosti s imanencí subjektu v blízkosti tváře.¹⁹¹

Stopa je tím, co zavazuje vůči Nekonečnu; svazek s Nekonečnem však také znamená „oddělit se“ ve významu „zanechat stopu“.(DEHH 200) Zanechaná stopa poznámenává trvale subjekt ve vazbě ke druhému člověku, který se ho takto nekonečně

187 Srov. LÉVINAS, E., *Etika a nekonečno*, s. 185

188 Srov. *Tamtéž*, s. 186

189 *Tamtéž*, s. 186-7

190 TATRANSKÝ, T., *Lévinas a metafysika*, s. 37

191 Srov. *Tamtéž*, s. 35

týká; není intencionálně uchopitelnou skutečností v rámci světa, jelikož je od něj zásadně odlišená - ab-solvovaná – právě proto platí jako nekonečný závazek.¹⁹² Je to Bůh vyjádřený ve třetí osobě, jež zdůrazňuje nezvratnost jeho majestátu; On je daností absolvující se ze vztahu, který je Jím nesen, v Něm založen: „Za bytím je Třetí Osoba: „Ona je možností onoho třetího směřování radikální nepřímosti, která se vymyká bipolární hře imanence – transcendence. Skrze stopu získává nevratná minulost profil „II“. Ono zásvětlí, odkud přichází tvář, je ve třetí osobě.“¹⁹³ „Illeité“ - „onost“, probíhající v kontaktu tváří v tvář s Druhým, je konstitutivním momentem vztahu, „počátkem jinakosti jsoucího vůbec“¹⁹⁴ (AQE 202), ukazuje se jako „zápletka, jež se váže k tomu, co se absolutně odpoutává“¹⁹⁵ On je skutečností poukazující na „já-jsem-zde“; mluví k nám vždy už z druhého břehu takto pojatého bytí, v němž se může projevit čas člověka povoláného do služby Druhému právě díky Božímu „já-jsem-zde“.¹⁹⁶

192 Srov. CASPER, B., *Míra lidství*, s. 77

193 *Taméž*, s. 35

194 *Taméž*, s. 83

195 *Taméž*, s. 82

196 Srov. *Taméž*, s. 89

4. Konstituce etického vztahu

4.1 Autenticita a původnost etiky – překročení Kierkegaardova

Exteriorita bytosti zformovaná její interioritou se odehrává v setkání tváří v tvář, jež ruší panoramatickou strukturu bytí. Danost není koncipována myšlením; prvotní daností je vztah tváří v tvář; ten stojí na počátku vši skutečnosti. Je to přímota sama, ve které sobě čelí dvě navzájem cizí bytosti, povstávající z tohoto vztahu – osoby. „Pravda bytosti není obraz bytosti, idea její podstaty, nýbrž bytost umístěná do subjektivního pole, které zkresluje vidění, ale právě tím dovoluje exteioritě, aby se cele vyjádřila jako příkazání a autorita.“¹⁹⁷ Pravda přicházející k nám s druhým člověkem, jeho přesah, vyjadřuje „božskou intenci každé pravdy“¹⁹⁸; míra pravdy je určena její přesazností, jež se odehrává v oddělené bytosti Charakteristiky omezení a konečnosti jsou právě tím, co umožňuje přesahování nekonečna, všeho „navíc“ dějícího se v mezilidském vztahu; ten je více než bytí, je Dobrem, které proudí mezi subjekty, z jejichž omezenosti se může zrodit dobrota. Lidský vztah je tedy místem kde se odehrává více než bytí – veškeré Dobro – dalece přesahující univerzalitu Jedna, ponechávající bytostem vlastní autonomii zakořeněnou v původní rozmanitosti, v mnohosti.¹⁹⁹ V rozhovoru mezi Různými není narušována jejich identita, neblokuje se navzájem. Rozmluva je vždy již Rozmluvou s Bohem; není záležitostí bytostí sobě rovných. Nad-bývající exteriorita Druhého, nezachytitelná viděním, které ji přesto poměřuje, je oním rozměrem výšky, božstvím projevujícím se v absolutní exterioritě; božstvím, které zachovává odstupy, rozdílnost promlouvajících.²⁰⁰

Kontrakce nekonečna v konečné bytosti neznámá jeho úpadek, je vyvýšením, oslavou Božství; sdělením nekonečné Touhy volající po oddělené bytosti²⁰¹, jež může naslouchat a svěřit se Touze, počátku všeho bytí. Lidská existence ve stvořeném světě se vyjadřuje jako tvorba; tu nelze chápat jako suverénní výkon jednotlivce, nýbrž v její dialogické podstatě: „Člověk se nechává oslovovat a inspirovat stvořenou i nestvořenou skutečností, a nechává v sobě zrát a skrze sebe promlouvat do bytí to, co je dobré. Tento

197 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 259

198 *Tamtéž*, s. 259

199 Srov. *Tamtéž*, s. 260

200 Srov. *Tamtéž*, s. 264

201 Srov. *Tamtéž*, s. 260

tvořivý zápas o dobro v prostoru bytí vytváří dějiny.²⁰² Dějiny jsou již od počátku dějinami spásy, nesené svobodou Boží a svobodou člověka - otevřené a neopakovatelné; jsou úsilím člověka bojujícího o dobro před Boží tváří. Svoboda člověka spočívá ve snaze porozumět Bohu a jeho ustanovením, a naplňovat tak svou existenci založenou ve vztahu. Svobodné konání má jediné zdůvodnění – v absolutním Božím nároku, který určuje jednoznačnost dobra; kritérium, jež lze porušit, ale nikdy ne úplně překročit.²⁰³

Lidský život má smysl ve své transcendentní rovině, v diachronii procházející jeho bytím; to není konstituováno Heideggerovým pojetím starosti o vlastní bytí, ale je určeno bytostnou závislostí na Druhém. V koncepci bytí ke smrti, z níž plyne strach o svou konečnou existenci, se bytost pohybuje stále v mezích ontologie, mezi ostatními jsoucnými uzavřenými v horizontálním pohledu Stejného. Subjekt je zaklíněn ve své vlastní existenci, ze které nemůže vykročit, přenést se do sféry transcendence. Sám ze sebe toho ani není schopen; i když vnímá svou přesažnost, nemůže se osvobodit sám od sebe – je třeba doteku zcela Jiného. Jiný, Cizí už jen svou přítomností ostře zasahuje do izolovaného pobývání ve světě, kde Já je zdrojem všeho vnímatelného. Řád stejného, egocentrismus musí být vykořeněn, jeho těžiště přeneseno z identického jinam - je třeba uznat nepředstavitelného Druhého v jeho nepodmíněnosti, zároveň však k němu přistupovat jako subjekt – ten, jenž mu čelí. Tento Cizinec stojí proti mně tváří v tvář, vpadá do mé osamělosti, do mého štěstí a svým výrazem mi přikazuje, čímž mne vyprošťuje z monotónního směřování od sebe k sobě. Život jako vycházení, vydávání se novému, může odložit tíhu sebe a spočinout v transcendentním základu svého bytí. Vazba k transcendentnu probíhá ve vyjádření úcty k němu – úcty subjektu, který si je nemůže přisvojit jako to, co je, nýbrž respektovat přesahování: Dát vzniknout pravdě, která jest v úctě k živé bytosti²⁰⁴ - absolutní a přesažná. Není možné pravdu vidět, důležité je ctít ji ve svém postoji dárce a služebníka; smysl lidského života je zasazen v etickém postavení bytí pro Druhého.

Má existence je bytostně určena Druhým; tento původní etický závazek má charakter svatosti. Absolutně Jiný, jenž přede mě předstupuje je posvátný svou jinakostí subjektu. Svatost je podstatou heteronomie, rozdílnosti, která není odlišností v rámci rodu, ale rozdílností radikální, neslučitelnou s vezdejší svět. Touto jinakostí jsme přitahováni; je důležité vyhnout se pokušení uchopit a podrobit si ji a nechat ji

202 POLÁKOVÁ, J., *Bůh v dialogu*, s.71

203 Srov. *Tamtéž*, s. 69-72

204 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 270

promlouvat, naslouchat její řeči – ve tváři Cizince, v níž rezonuje poselství Nekonečna. To je zkušenost dalece přesahující Heideggerovu starost o vlastní bytí, vede totiž za jeho hranice, do sféry etiky, v níž se subjekt zásadně projevuje jako dobrý. Ve vztahu k Druhému se naplňuje bytí subjektu, v konkrétní dobrotě, ne ve snaze o domnělou celistvost. Subjekt, který může disponovat svým vlastním bytím, se může rozhodnout - zřící se svojí existence ve prospěch Druhého; darovat to nejcennější – zacílit své bytí ke svatosti.²⁰⁵

Zmiňme se nyní v tomto kontextu o dvou důležitých představitelích filosofie existence, Martinu Heideggerovi a Sørenu Kierkegaardovi. Filosofie prvního z nich je úzce spjata s ontologií. Heidegger ve svém díle uvádí veškeré problémy ve vztahu k bytí, to je pro něj klíčový pojem nesoucí podstatu jsoucná. Bytí je to, čím se jsoucí děje, je to jeho existence založená v čase. Jenomže právě bytí je omezeností na bytí Stejného; bytí konkrétního pobytu je nezaměnitelné s jiným, pobyt je tvořen vlastním bytím, ze kterého se nemůže vyvléci, které nemůže darovat; on je své bytí. Tato připoutanost ke svému pobývání dělá z člověka osamělou existenci, jednotlivce, který si je vědom tíže svého bytí, nevyhnutelnosti smrti.²⁰⁶ V tomto zatížení sebou samým subjekt zcela opomíná existenci Druhého; jeho rozvrhování se v čase počítá Druhého ne jako něco radikálně jiného, ale zahrnuje Jej do obecné roviny neosobního jsoucího. Není to opomenutí individuality jako spíše etického vztahu, nároku vycházejícího od existence Druhého; spravedlnost je podřízena individuální svobodě.²⁰⁷ I když vnímáme v ustavující se existenci pnutí, jedná se stále o ztotožňování Stejného, který se nachází v dynamice svých možností, nedokončenosti svého bytí směřující k budoucnosti; tato budoucnost však nedýchá absolutní novotou – neproniká do ní nekonečně Jiný.

U Kierkegaarda vyniká jiný rozměr existence, který je určený vztahem k Bohu; podstatou existence každého jednotlivého člověka je totiž existence pro Boha.²⁰⁸ Člověk je poměrem – nejprve k sobě samému, k druhým a k Bohu – toto vztahové založení člověka zůstává ale prosto absolutní jinakosti, která tvoří pravou transcendenci. Kierkegaard vnímá přesažnost já, ale těžiště jeho uvažování je stále posazeno v subjektu; jeho Já je nešťastné, odloučené od Boha, avšak dobře si vědomé jeho spřízněnosti s Ním. Jádrem odpovědnosti tvoří jeho duchovní, věčný základ. „Já je uvědomělá syntéza nekonečna a konečna, jež má poměr sama k sobě a jejímž úkolem

205 Srov. *Etika a tělesnost*, s. 6

206 Srov. BLECHA, I., *Filosofie*, s. 193-4

207 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 30

208 Srov. KIERKEGAARD, S., *Nemoc k smrti*, s. 184

je, aby se sama sebou stala; dá se to uskutečnit jedině poměrem k Bohu. Stát se sám sebou znamená stát se konkrétní.²⁰⁹ Kierkegaard v tomto opomíná primární danost osoby Boha, jeho vztahového založení, ve kterém je jeho milostí bytost zcela zahrnutá. V díle *Bázeň a chvění* řeší v situaci Abrahama „paradox víry“²¹⁰, projevující se „absolutním“ požadavkem „absolutna“ - zdůrazňováním nesmlouvavé žádosti Boha vyzdvihuje Abrahamovu jedinečnost, jeho nezastupitelné místo v odpovídání Bohu.

Podívejme se ale blíže na vztah Boha s Abrahamem. Zásadní je rozdíl v pojetí etiky, jak jsme ji popisovali u Lévinase a jak ji chápe Kierkegaard – ten totiž nevidí její původnost sahající daleko za bytí, její vztahové založení; zužuje etiku na její výslednou formální stránku, na morálku ustrnulou v obecných pravidlech. Boj proti univerzální platnosti etiky má svůj důvod - je opodstatněný v jedinci, nenahraditelné individualitě člověka vzešlého z oslovení Bohem. Ve vztahu mezi Bohem a člověkem je, podle Kierkegaarda, nezbytným krokem k přijetí víry „nekonečná rezignace“²¹¹. V této fázi duchovního vývoje se subjekt střetává se sebou samým, tak že si uvědomuje svou nekonečnou platnost. Rezignace nesouvisí s vírou, předchází ji; je to rozhodnutí samotného jedince, který se v tomto čistě filosofickém pohybu zříká všeho. Toto zřeknutí se odehrává ve vědomí, je to výkon subjektu nezávisící na víře, podtrhující vlastní schopnosti individua; takto osvobozené může navázat vztah k absolutní bytosti, a tak znovu nalézt své místo ve stvořené skutečnosti. Kierkegaardova víra má ráz absurdity, právě kvůli předcházejícímu, bolestnému vzdávání se všeho. Ve víře totiž nelze nic ztratit; vírou, bez jakékoli vlastní zásluhy, jedinec nepochopitelně získává, protože právě jedinečný život je pro ni víc než obecné ustanovení.²¹² To je tím největším paradoxem, absurditou v jejímž jménu jedná Abraham naslouchající Nekonečnému, který nemůže být směstnán obecně platných formulí. Povinnost není ustanovena v objektivních morálních příkázáních, nýbrž v Boží vůli, ta je jedinou autoritou, již nelze slovy formulovat.²¹³ Abraham svůj čin provádí mlčky, neboť se vymyká sféře obecná,²¹⁴ jeho obět' je obětí živému Bohu – Osobě, které cele náleží; čin víry je tak ryze osobní, konstituující jedinečnost Osloveného, jenž odpovídá sám za sebe. Víra v Nekonečno, vydání se bez očekávání návratu, je vyvolením osoby.

209 KIERKEGAARD, S., *Nemoc k smrti*, s. 137

210 KIERKEGAARD, S., *Bázeň a chvění*, s. 60

211 *Tamtéž*, s. 40

212 Srov. *Tamtéž*, s. 42-3, 47

213 Srov. *Tamtéž*, s. 52

214 Srov. *Tamtéž*, s. 98

Víra je vykročením k absolutnu, je to zkušenost naprosto přesahující subjekt, vztah s radikálně jiným, právě proto je živá, zcela otevřená. Subjekt se jí musí plně účastnit, jeho role se však nevyčerpává v jeho postoji, ve vykročení; podstatou víry je její protějšek – ten, v něhož se věří, takový, jaký je. Těžiště víry nespočívá v úkonu věření, ale přenáší se dočista na toho Druhého.²¹⁵ V tomto se nachází Kierkegaardova slabina: jeho víra jako absolutní vydanost neznámému, absurdnímu, je sklíčená přemírou niterného prožitku. Kierkegaard ve své víře vězí ještě příliš v sobě, v tom smyslu, že vychází ze sebe, ale jeho směřování k Bohu je zatíženo samo sebou natolik, že zastíňuje pohyb vycházející od Boha. Vnímá svou nepřeložitelnou odpovědnost, ale Ten, jímž byl pověřen, ve své nepoznatelnosti ustupuje do pozadí. Z Kierkegaardova postoje je patrný intenzivní niterný zápas; jako „rytíř víry“, za něhož se sice nepovažuje, svým bojem ale zatarasuje přístup Božímu milosrdenství; sklánějící se a čekající Osobě. Jeho zkušenost s absolutní exterioritou tímto bilancuje, stejně tak autonomie Absolutna, jež není výtvozem mého věření, ale jeho zdrojem.²¹⁶ Víra u Kierkegarda není podmíněna ani tak jeho pohledem, jistotou své pozice; je to spíše nepojmutelnost Boha, která jej svádí na scesti a otevírá pochybnost, jež omezuje Boha jako Osobu, můj protějšek ve vztahu. Je nutné nechat víru, klíčící v hloubce existence, zakořenit natolik ve své svobodě a natolik se jí odevzdat, že bude má existence ve víře schopná překročit své území a otevřít se světu který jest – v jeho dialogickém základu.²¹⁷ Takto může vyniknout lidská osoba ve své důstojnosti; stvrzená v dialogu s absolutní Osobou, jejíž radikální jinakost vybízí subjekt k respektu a naslouchání, k započetí řeči.²¹⁸ Mluvit totiž znamená nechat promlouvat.

4. 2 Svoboda subjektu proměňující se v odpovědnost – bytí pro Druhého

Fakt smrti je radikálním zásahem do lidské svobody, která se uskutečňuje jako moc subjektu, pronikající a realizující se ve světě. Její nejprudší zbraní je nepředvídatelnost, bezprostřednost, s jakou se jedince týká, aniž by dávala možnost zápasu; ve smrti je bytost naprosto bezradná, nemůže s ní bojovat, protože není sto ji uchopit – odehrává se zahalená v temné noci.²¹⁹ Vpád naprosto cizího, jež není v moci

215 Srov. POLÁKOVÁ, J., *Možnosti transcendence*, s. 55

216 Srov. *Tamtéž* s. 63

217 Srov. *Tamtéž*, s. 58

218 Srov. POLÁKOVÁ, J., *Smysl dialogu*, s. 38

219 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 209

subjektu, ale zcela se mu vymyká a určuje jej to je smrt - neospravedlnitelné násilí vůči existenci, která žije a která chce žít, vědoma si své konečnosti, své historické skutečnosti. Tuto nezvratnost konce je třeba překročit, ospravedlnit život jednotlivce tím, že nalezne své místo v toku dějin, a stane se tak součástí řádu, který ho uchová v jeho objektivitě. Ovšem svoboda v rámci objektivit, universalit institucí, které ji takto definují, je velmi zredukovaná.²²⁰ Svoboda jako svoboda lidské bytosti má přesahný charakter; její transcendentní základ se však může projevit již (a právě) v tomto světě - v rozměru interiority. Niterný život jedince je tím, co jej v pravdě uchová, nelze jej však poměřovat obecnými nároky společenských institucí a historických fakt, jelikož ty nerespektují jedinečnost osoby. Je třeba jej ospravedlnit jinak – za jeho vlastní účasti, v jeho přítomnosti jakožto osoby, která hovoří a která má právo hájit svou subjektivitu před soudem. Lidské jednání v přítomnosti Druhého se takto odehrává jako apologie, obrana vlastní spontánní svobody

Existence člověka jako singularity nedovoluje začlenit jej do řádu totality, jelikož jeho pravda je pravdou neviditelnou, jež se ontologicky děje prostřednictvím své subjektivity, ve které je vyslovena.²²¹ „Manifestace neviditelného nevede k evidenci. Děje se v dobru, vyhrazeném subjektivitě, která pak tímto způsobem není jednoduše podrobena pravdě soudu, nýbrž prameni této pravdy.“²²² Subjektivita, jako vůle vstupující do viditelného světa, otevírá v bytí sféru nekonečna. Vůle pojímající svět se může ve svém chtění obrátit za účasti druhého subjektu, kterým je jako libovůle zpochybněna a uvedena do vztahu k Jinému, jemuž je schopna své vlastnictví, tematizovaný svět, nabídnout, společně jej sdílet - být dobrá – v tomto spočívá princip spravedlnosti a v tomto ohledu má být souzena; potvrzena v jedinečnosti své subjektivity.

Pohled Druhého je tím soudem, kterému je Já dlužno odpovědi a který jediný je schopný relevantně je posoudit v jeho odpovědnosti, vyvazující subjekt ze sebestředné orientace jeho bytí. Tento soud nemá se soudem dějin nic společného, míří proti tomuto nepatřičnému zhodnocení, jež je výsledkem evidence, činící ze singularity pouhý záznam, uzavřenou skutečnost.²²³ Soud vycházející od Druhého naopak směřuje do nikdy nekončící budoucnosti, v níž je subjekt stále předvoláván, nárokován „nekonečnou odpovědností“²²⁴. Tato závázanost člověku, který ke mně stojí vždy čelem,

220 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 217

221 Srov. *Tamtéž*, s. 219

222 *Tamtéž*, s. 218-9

223 Srov. *Tamtéž*, s. 218

224 *Tamtéž*, s. 220

je původní situací spadající hluboko před samotné bytí ve světě, veškerou ontologii tvoří postavení tváří v tvář, ve kterém je lidská existence nesmazatelně odůvodněna v Osobě jako protějšku dialogu.

V dobrotě, darování, člověk vykračuje za hranice své existence, která se tímto nachází v možnosti ne být jinak, ale „jinak než být“, dostává se za esenci – přebývá ve vztahu s Jiným, neukončenosti své podstaty. V darování se subjekt zcela orientuje na Druhého; uchopuje dar, aby jej mohl nabídnout svému protějšku, zřídá se svých práv pro něj a uskutečňuje se tak v pravdě. Pravda a spravedlnost je založena ve vztahu, ve spojení s Jiným, neznámým. V ryzosti vztahu, nezprostředkovatelnosti přímého kontaktu - pohledu tváří v tvář se děje Pravda jako život, nekonečno Touhy. Toto vycházení je způsobem, kterým člověk jest, jako neuzavřená skutečnost, nehotovost zneklidňující Já a pudící ho do neznáma, za Druhým bez něhož nemůže být. Není to otázka potřeby, jelikož není z řádu vezdejšího bytí; Touha patřící do metafyziky je překročením jsoucího, je nemožností mít, neuhasitelností samou. Její cizota je tím, co naplňuje subjekt rozevřený v sobě samém. Interiorita subjektu je nemožností identifikace, návratu k sobě; je to přebývání v sobě bez možnosti se v sobě uzavřít, zacelit svou existenci.²²⁵ Interioritu subjektu rozdvojuje nepřekročitelná vzdálenost; tato distance vůči sobě je místem, ve kterém může zakořenit Druhý. „Rozdíl zející uvnitř já samého, neshodnost identického, tato ne-stejnost znamená základní ne-lhostejnost vůči lidem.“²²⁶

Druhý, předstupující před mou tvář, se mě týká ve své původnosti, není žádným znamením, jež mi přenechal skrytý Bůh; je původně, to znamená ve své nahotě a cizosti.²²⁷(AQE 119) Jeho ubohost je tím, co nemohu snést, co mě vyrušuje z mého imanentního pobývání a vyvádí ven; zkušenost absolutní exteriority je právě zkušeností nahoty a ubohosti, ne-světského původu tváře Druhého.(DEHH 194)²²⁸ Má mluva přestává být monologem Stejného, který pojímá a vykládá svět, obrací se v sobě do odpovídání, ... „takové odpovídání, jež se v celku se sebou samým odpovídá neovladatelnému druhému v jeho smrtelnosti.“²²⁹ Má osobní odpovědnost se tvoří v odpovídání na vyzývající přítomnost Druhého, zde se děje spravedlnost, kterou nelze zahrnout do totality viditelného světa; je vztahem interním, odehrávajícím se v dialogu mezi dvěma osobami. Tento dialog však nemá charakter vzájemnosti; Druhý mne vždy

225 Srov. LÉVINAS, E., *Etika a nekonečno*, s. 106

226 *Tamtéž*, s. 106

227 Srov. CASPER, B., *Míra lidství*, s. 69

228 Srov. *Tamtéž*, s. 75

229 *Tamtéž*, s. 74

oslovuje z výše, v jeho tváři ke mně promlouvá Nekonečno, jehož řečí je imperativ. Příkázání tváře se dožaduje odpovědi, ta může přijít výhradně od subjektu,²³⁰ jen Já může pravdivě odpovědět Druhému, tím, že se v nekonečné míře odpovědnosti za něj zaručí a změní se ve své subjektivitě z Já na já.²³¹ Etika je konstituována v první osobě jako nárok na Já a není tedy převoditelná do obecných kategorií.²³²

Etický vztah, ve kterém se rodí Dobro, zásadně mění bytí subjektu – pozitivnost jeho esence se obrací v nedobrovolný dluh(AQE 197).²³³ Jeho svoboda je tak vymezena a nekonečně prohloubena odpovědností za Druhého; již není spontánní rozvrhující se svobodou, je podmíněna Druhým, který ji určuje, bez nádechu determinace panující v řádu bytí; nárok Druhého přenáší já za hranice bytí, do sféry metafysiky. Služba Druhému je patrná jako omezení pouze ve viditelném světě, v němž já musí stále dávat ze svého, ale toto sebe-zbavování je tím, co naplňuje jeho existenci. Projevuje se jako „já, které se nikdy nepřestane takto oprošťovat a které se stvrzuje právě v tomto neustálém úsilí o oproštění.“²³⁴ Jeho smrtelná existence je tímto opodstatněna, neboť v nároku Druhého se ustavuje privilegovanost, vyvolení já, které nemůže z této vazby uniknout; nárok Druhého je nesplnitelný, nemožnost být s Druhým za dost nevede však k absurditě, naopak otevírá subjekt nekonečnu. „Nekonečnost odpovědnosti neznamena její aktuální nesmírnost, nýbrž odpovědnost rostoucí v té míře, v níž je přijímána.“²³⁵ Příkaz Druhého není indisponováním já, je výzvou k jednání, k činu, v němž může být oslaveno Nekonečno, které v trpění subjektu, prochází stvořeným světem.

Závazek já je nezvolený, předchází veškeré možnosti vůle, spadá ještě hluboko za bytí – metafysika jako etika se odehrává ve vztazích; je předpokladem ontologie vůbec.²³⁶ Já je určeno původní provinilostí, která je váže ke Druhému a vydává obžalobě; „obžalobě pronásledující, protože předchůdné přede vším pochybením.“²³⁷ Odpovědnost je vlastní podstatou lidského života, je to prvotní ne-lhostejnost vůči bědné existenci Druhého, jež mne ustanovuje dávno před mým zrozením. „Odpovědnost vychází z absolutní vlády Dobra nad člověkem, je zcela bezpodmínečná a nevyhnutelná.“²³⁸ Tato primární danost je potvrzením a vyznamenáním subjektu,

230 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 272

231 Srov. LÉVINAS, E., *Etika a nekonečno*, s. 108

232 Srov. TATRANSKÝ, T., *Lévinas a metafysika*, s. 55

233 Srov. CASPER, B., *Míra lidství*, s. 74

234 LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 220

235 *Tamtéž*, s. 220

236 Srov. *Tamtéž*, s. 33

237 LÉVINAS, E., *Bůh člověk?*, s. 183

238 TATRANSKÝ, T., *Lévinas a metafysika*, s. 54

který, vytržen z bytí, z moci smrti, se problematizuje, rozštěpuje se uvnitř, aby našel smysl své existence v bytí pro Druhého.²³⁹

Nejzazším vyjádřením odpovědnosti je idea zástupnosti – substitute, v níž já vydává svůj život za Druhého, bez jakékoli zpětné vazby, bez očekávání; stává se rukojmím. Je to nový náhled na subjektivitu, jež se ocitá v blízkosti bližního, kde už nemůže platit jako absolutní počátek. Povolání do vztahu s Druhým je nejpasivnější pasivitou subjektu, trpnost sama, která je protipohybem vědomí – apeluje na mne a představuje mi sebe jako akuzativ, který nenáleží žádnému nominativu; žádné Já nestojí na začátku.²⁴⁰ „Toto já samo není nějaká reprezentace sebe skrze sebe – není to vědomí sebe – nýbrž předchůdná rekurence, která jediná umožňuje jakýkoli obrat vědomí k sobě samému.“²⁴¹ Je to pohyb uvnitř identity uzavírající se do sebe – obracení v sobě, způsobené trpností, ve snaze zřít se své identity. Tento pohyb lze uskutečnit výhradně z pozice Já, v převzetí odpovědnosti navíc za utrpení a chyby jiných; jedině Já je schopné oběti.²⁴² Zřeknutí se sebe v ponížení před Jiným, pokora trpění, to je způsob, jak se ve světě může zapsat blízkost Boha. Ten, který není z tohoto světa přichází na zem, aby se v pokoře a chudobě zjevil veездеjším světle, a prolomil tak hráz imanence, do které se nemůže vřadit. Víra je tou možností, která otevírá bytí Bohu – věřit znamená „původní modus přítomnosti Boha, původní modus komunikace“,²⁴³ která není jistotou přebývání ve Stejném, ale vyžaduje souhlas s rizikem, nejistotou transcendence; je odevzdáním se Neznámému.

239 Srov. LÉVINAS, E., *Totalita a nekonečno*, s. 221

240 Srov. LÉVINAS, E., *Bůh člověk?*, s. 183

241 *Tamtéž*, s. 183

242 Srov. *Tamtéž*, s. 183

243 *Tamtéž*, s. 182

Závěr

Nalézání vztahu k Druhému, bytí pro Druhého, je nejhlubším smyslem lidského života, naplňujícím se již veездеjším světě. Transcendence dějící ve vztahu k absolutně jinému, odpovědnost rozvracející suverenitu subjektu zevnitř, je způsobem, jakým do světa proniká sama sláva Nekonečna. Dílo Emmanuela Lévinase je nasměřováno právě k zvěstování této slávy, v níž Bůh vstupuje do konečného. Hluboký smysl stvoření je uložen právě v něm – posvěcení stvořené skutečnosti záleží v objeovávání jejího vztahu ke svému Tvůrci, k nekonečné Touze dávající život. Být s Bohem totiž znamená překročení finality, vymknutí se fakticitě „bytí a nicoty“, která zdaleka není poslední možností. S-Bohem znamená cestu za – na druhý břeh skutečnosti do slávy. „S-Bohem to není proces bytí: ve výzvě jsem odkazován k jinému člověku, díky jemuž má tato výzva smysl, k bližnímu, o něhož se mám strachovat.“²⁴⁴

Vycházení a navracení se zpět odděluje subjekt, který může směřovat dále k pohybu bez návratu, k překročení vlastního „smyslodajství“ v dynamice upínající se vpřed. Vyjití vstříc Neznámému je vysvobozením subjektu z mezí v sobě zakořeněné svobody ke svobodě proměněné v odpovědnost za bližního – svobodě bezmezné. Odpovědnost jako nesmazatelný dluh nepramení z minulosti, naopak je garantem budoucnosti,²⁴⁵ v níž se mohu zříci sebe pro Druhého. V této distanci Já od sebe, propůjčení sebe jinému, může najít subjekt své pravé místo. Může se usídlit v rodné zemi, která nevděčí člověku za jeho zakořenění v ní, za jeho první obsazení, ale která je za vše zavázána Druhému.²⁴⁶

Objevení smyslu mé existence ve Druhém, obnovení vztahu k Tomu, kterého nemohu poznat, je jádrem celé práce. Základním předpokladem pro nepodmíněnost ve vztahu k druhému je dynamika zniterňování vnější zkušenosti a otevřenost cizímu. Uznání nepodmíněnosti Druhého je tím, co otevírá pravdu v její transcendentní rovině. Dialog takto zakládá přímý vztah k protějšku; uvěřit ve skutečnost Druhého znamená zříci se individuálního pojetí pravdy a vstoupit spolu se svým Bližním do Pravdy absolutní.

244 DERRIDA, J., *Sbohem*

245 Srov. CHALIEROVÁ, C., *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*, s. 10

246 Srov. CHALIEROVÁ, C., *Židovská jedinečnost a filosofie*, s. 21

„Pane, i když nás pálí strach, Pane, i když nás bodá zbabělost, prosíme Tě nenaslouchej našemu strachu, nenaslouchej naší zbabělosti, vezmi si nás celé, vezmi si nás s tělem a krví, vezmi si nás s tělem i duší, vezmi si nás se srdcem a duchem. Vezmi nás celé do své svaté bouře, abychom mohli vanout, abychom mohli darovat, abychom mohli plápolat Tvou svatou lásku.“²⁴⁷

247 PRZYWARA, E., *Modlitby tohoto věku*, s. 22

Bibliografie

Primární literatura

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. Praha, OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8.

LÉVINAS, Emmanuel, *Etika a nekonečno*. Praha, OIKOYMENH, 1994. ISBN 80-85241-67-6.

LÉVINAS, Emmanuel, *Čas a jiné = Le temps et l'autre*. Praha, Dauphin, 1997. ISBN 80-86019-33-0.

LÉVINAS, Emmanuel, *BÝT PRO DRUHÉHO*. Praha, Zvon, 1997. ISBN 80-711-3-217-9.

LÉVINAS, Emmanuel, *Existence a ten, kdo existuje*. Praha, OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-36-4.

CASPER, Bernhard, *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Praha, OIKOYMENH, 1998. ISBN 80-86005-62-3.

TATRANSKÝ, Tomáš, *Lévinas a metafyzika*. Svitavy, Trinitas, 2004. ISBN 80-86036-92-8.

BUBER, Martin, *Já a Ty*. Praha, Kalich, 2005. ISBN 80-7017-020-4.

KIERKEGAARD, Søren, *Bázeň a chvění*. Praha, Svoboda-Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9.

BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič, *O otroctví a svobodě člověka: Pokus o personalistickou filosofii*. Praha, OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-50-X

ŠESTOV, Lev, *Athény a Jeruzalém*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, 2006. ISBN 80-86715-69-8.

BALABÁN, Milan, *Hebrejské člověkosloví*. Praha, Herrmann & synové, 1996.

BALABÁN, Milan, *Hebrejské myšlení*. Praha, Herrmann & synové, 1993.

TRESMONTANT, Claude, *Bible a antická tradice: Esej o hebrejském myšlení*. Praha, Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-270-5.

POLÁKOVÁ, Jolana, *Možnosti transcendence*. Praha, Zvon, 1994. ISBN 80-7113-106-7.

POLÁKOVÁ, Jolana, *Bůh v dialogu*. Praha, Zvon, 2001. ISBN 80-7021-535-6.

POLÁKOVÁ, Jolana, *Smysl dialogu: O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha, Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-966-9.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona, včetně deuterokanonických knih. Český ekumenický překlad. 1. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2002. ISBN 80-85810-30-1.

Sekundární literatura

ELIADE, Mircea, *Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování*. Praha, OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-037-8.

KIERKEGAARD, Søren, *Nemoc k smrti*. Praha, Svoboda-Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9.

ŠEVČÍK, Miloš, *Umění jako odkaz na realitu času*. Praha, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2005. ISBN 80-7308-100-8.

GUARDINI, Romano, *Osoba a svět*. Svitavy, Trinitas, 2005. ISBN 80-86885-02-X.

ALTRICHTER, Michal, *Příručka spirituální teologie*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, 2007. ISBN 978-80-86715-00-1.

RUPNIK, Ivan Marko, *Až se umění a život stanou duchovními*. Velehrad, Refugium Velehrad-Roma, 1997. ISBN 80-86045-06-4.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Jako v nebi, tak i na zemi*. Praha, Krystal OP ; Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-85929-99-7.

ŠPIDLÍK, Tomáš, *Vnitřně zakoušet*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, 2009. ISBN 978-80-7412-028-2.

VRÁNA, Karel, *Dialogický personalismus*. Praha, Zvon, 1996. ISBN 80-7112-173-3.

VRÁNA, Karel, *Dialogický personalismus: 6. výroční přednáška*. Olomouc, Univerzita Palackého, 2000. ISBN 80-244-0178-9.

BLECHA, Ivan, *Filosofie*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2004. ISBN 80-7182-147-0.

CHALIEROVÁ, Catherine, *Židovská jedinečnost a filosofie*. Praha, Filosofický ústav AV, 1993. ISBN 80-7007-027-7.

CHALIEROVÁ, Catherine, *Tři komentáře k filosofii Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase*. Praha, Ježek, 1995. ISBN 80-901625-6-8.

PRZYWARA, Erich, *Modlitby tohoto věku*. Olomouc, Refugium Velehrad-Roma, 2006. ISBN 80-86-715-52-3.

Slovník

RAHNER, Karl, *Teologický slovník*. Praha, Zvon, 1996. ISBN 80-7113-088-5.

Články a kratší statě

Bůh člověk? LÉVINAS, Emmanuel. Teologické listy: časopis pro teologii a službu církve. Praha, Zvon, 1992. ISSN 0862-6944.

Etika a tělesnost v myšlení Emmanuela Lévinase. Internetový zdroj: www.cts.cuni.cz

Sbohem: Řeč nad hrobem Emmanuela Lévinase 27. prosince 1995. DERRDA, Jacques. Reflexe 15. Praha, OIKOYMENH, 1996. ISSN 0862-6091.

Další inspirace

Přednášky, semináře a rozhovory Doc. PhDr. Vladimíra Suchánka, Ph. D., Th.Lic. Jaroslawa Pastuszaka, Th.D. a Doc. Dr. Michala Altrichtra, Th.D.

Filmy Andreje Tarkovského

Použité zkratky nepřeložených prací Emmanuela Lévinase

AQE - Autrement qu'être ou au-delà de l'essence

DVI - De Dieu qui vient à l'idée

DEHH - En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger

EHH - Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre.