

STVOŘENÍ A SETKÁNÍ

Vybrané luriánské motivy v myšlení Emmanuela Lévinase

Jakub Luksch

Přestože je možno (nejen) v oblasti odborného zkoumání nalézt velké množství fundovaných a orientovaných textů zabývajících se filosofií Emmanuela Lévinase, souhlasíme s Jacobem Meskinem, že je ještě mnoho, co o Lévinasovi řečeno nebylo.¹ Právě za jednu z takových oblastí, jíž je věnováno zatím pouze nemnoho ucelených prací, považujeme hlubší analýzu vztahu myšlenek Lévinase k tradici kabaly, zejména pak ke konkrétním myšlenkovým systémům rozličných kabalistických myslitelů a proudů jimi zastávaných či s nimi se pojících. Právě tomuto tématu se věnuje následující příspěvek. Je zaměřen na analýzu a komparaci dvou fenoménů, jejichž odlišnost se na první pohled zdá být zcela radikální: fenomén první, totiž Stvoření, je záležitostí ontologickou, zatímco druhý, totiž Setkání, spadá do oblasti etiky. V první části příspěvku je stručně představen život a myšlení představitele vybraného mystického proudu Jicchaka Lurii, v části druhé pak samotného Emmanuela Lévinase. Závěrečná část textu se věnuje konkrétní analýze a komparaci vybraných motivů zmíněných fenoménů Stvoření a Setkání. Cílem tohoto příspěvku je nalezení jejich společných, či alespoň analogických ideových aspektů. Vedlejší motivací autora pak je snaha poukázat právě na možnosti propojení i takových jevů a jejich výkladů či analýz, u nichž spojitost při prvním náhledu nemusí být odhalena.

V obšírné knihovně židovské tradice je velký počet děl, jejichž autoři v průběhu dějin měli velký vliv na myšlení judaismu. Můžeme najít i osobnosti, jejichž myšlenkové dílo se za jejich života stěží dostalo do psané formy, avšak přesto dokázali tradici přispět takovým způsobem, že jsou jejich ideové rozvrhy živým tématem i v dnešní době. Právě Jicchaka Lurii, jímž se budeme v tomto textu zabývat, můžeme mezi

¹ J. Meskin, *The Role of Lurianic Kabbalah in the Early Philosophy of Emmanuel Levinas*, in: *Levinas Studies*, 2, 2007, str. 49–78, zde str. 54.

tyto osobnosti zařadit.² Ve vztahu k výše uvedenému přední znalec kabaly Gershom Scholem uvádí, že ačkoliv je možno se v historiografickém písemnictví judaismu dočíst o názorech, podle nichž mystický systém Lurii tradici judaismu spíše poškodil, nelze popřít, že jeho vliv na (nejen) židovské dějiny nebyl o nic menší než například vliv Maimonidův.³ Ve své knize *Davidova hvězda* jej autor dokonce označil za nejvýznamnějšího kabalistu své doby.⁴ Rozdíl mezi Maimonidem a Luriou je ovšem ten, že Maimonidés byl převážně zástupcem racionálního aristotelismu,⁵ kdežto Luria byl kabalista, přičemž toto učení se do jisté míry odvíjelo od platonismu a novoplatonismu. Právě proto se nám v rámci této práce Luria jeví jako ideální zástupce té oblasti myšlení, která byla, jak posléze nastíníme, našemu druhému autorovi do určité míry vzdálená.

Fakt, že filosof Emmanuel Lévinas byl židovského původu, není nikterak zpochybňován, stejně jako fakt, že tradice judaismu značně ovlivnila jeho filosofickou tvorbu. Měla na něj vliv dokonce do té míry, že korpus jeho tvorby obvykle bývá dělen na texty filosofické a texty „konfesní“,⁶ přičemž ve druhých zmíněných se věnuje výkladům a komentování rozličných (nejen) talmudických textů. V samotné autorově filosofické knihovně však můžeme spatřit snahu o universálnost filosofického bádání; Lévinas se své dílo snaží formovat tak, aby stálo samo za sebe, tedy tak, aby si k jeho hlavním myšlenkám našli cestu i ti, kteří se k židovské tradici nehlásí. Meskin trefně zmiňuje, že z pochopitelných důvodů je většina sekundární literatury týkající se Lévinase soustředěna na jeho vztah k myšlení Husserla, Heideggera, Derridy a dalších filosofů zejména kontinentální tradice.⁷ Byla by však škoda omezit se pouze na tuto oblast, protože při četbě Lévinasových textů si můžeme všimnout mnoha aspektů a způsobů přemýšlení vyplývajících z jeho židovského původu. Ve vztahu k Luriou však lze v jeho filosofickém myšlení pozorovat zcela zásadní odlišnost, již zmíněnou výše. Židovská mystika

² J. Blaha, *Judaism and Love. Essays on Jewish Thought and Translations from the Lurianic Kabbalah*, Praha 2019, str. 56 n.

³ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, přel. M. Machovec, Praha 2017, str. 361.

⁴ G. Scholem, *Davidova hvězda*, přel. A. Bláhová, Praha 1995, str. 86.

⁵ M. Eichenbaum, *Maimonides: Rationalist or Mystic?*, in: Yeshiva University, 2021, dostupné na: <https://www.yu.edu/news/maimonides-rationalist-or-mystic> [navštíveno 29. 5. 2024].

⁶ C. Chalier, *Židovská jedinečnost a filosofie*, přel. M. Sedláčková, Praha 1992, str. 11, pozn. 14.

⁷ J. Meskin, *The Role of Lurianic Kabbalah*, str. 54.

(a zejména pak její praktická forma polského chasidismu) byla Lévinasovi cizí. Nikoli do té míry, že by v její problematice nebyl orientován, ale protože její pilíře stojí v opozici k mnoha myšlenkám jeho filosofie.⁸ Přesto, jak si následně ukážeme, můžeme i v Lévinasově filosofii nalézt jisté ideové prvky, které sdílí s učením kabaly, v našem případě s myšlením Lurii jakožto jedním z jejich vrcholů. A protože takových prvků není poskrovnu a zmapování všech by si vyžadovalo obsáhlou studii, zaměříme se v tomto textu na pojetí Stvoření u Jicchaka Lurii a analýzu situace Setkání s Druhým, jak ji představuje Emmanuel Lévinas zejména ve svém stěžejním díle *Totalita a nekonečno* (k dalším jeho dílům se vztáhneme jako k opěrným). Jak uvidíme, mají oba fenomény (Stvoření u Lurii, Setkání u Lévinase) v myšlení těchto autorů zásadní místo: jedná se o jakési předěly, které otvírají nové horizonty a tvoří základy jejich myšlení. Oba fenomény zároveň mají pomyslný společný kořen v konceptu „cimumu“, v němž se sbíhají. Tato studie má ambici ukázat myšlení Lévinase ve světle židovské mystiky, které se ovšem on sám ve filosofii vědomě snažil stranit. K označení Lévinase za židovského filosofa není potřeba hlubších analýz. Avšak mohli bychom jej rovněž vztáhnout k větvi tradice, s níž se vědomě rozchází? Dle nás to do určité míry možné je (byť bychom si nedovolili jej označit za „mystika“) a tento text by měl posloužit k alespoň částečné obhajobě tohoto postoje.

I přes zmíněnou prvotní odlišnost spočívající v rozdílných oblastech zkoumání (ontologie a etika) se domníváme, že zde načrtnutá komparační práce má relevanci zejména pro Lévinasovu filosofii, resp. její snahu poukázat na to, co logos samotný již nemá schopnost uchopit a ztotalizovat do systému vyhýbajícího se paradoxům a nevysslovitelnému. O tomto Lévinas hovoří jako o „jinak než být“.⁹ Jinak řečeno, srovnání těchto dvou fenoménů může poukázat na jejich hlubší propojení vyvstávající z universálnějších principů zkoumaného tématu, a to i přes racionální a právem formulované námitky. Nicméně právě proto, že jsou tyto námitky formulovány rozumem, je třeba pokusit se nahlédnout za ně – a to nikoli optikou negující zkoumané, jež nese aspekt určité jinakosti či nemožnosti tradiční systematizace. Hovoříme zde o přijetí neustálého naléhání onoho paradoxu, který mysliteli nutí logos a který se tak vzpírá zmíněné systematizaci, a utvoření prostoru, v rámci něhož bude moci vyvstat to, co se v systematizaci pouhým rozumem vyjevit odmítá.

⁸ P. Sláma, *Emanuel Lévinas a židovství*, in: *AUC Theologica*, 6, 2017, č. 2, str. 33–45, zde str. 41 n.

⁹ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, Pittsburgh 2004, str. 16.

Jicchak Luria

O dětství a dospívání Jicchaka Lurii nemáme téměř žádné spolehlivé informace.¹⁰ Víme, že se narodil roku 1534 a zemřel ve svých osmatřiceti letech, tedy v roce 1572. Luria, celým jménem Rabbi Jicchak Ben Solomon Luria, studoval v Egyptě židovské právo a rabínskou literaturu. Později se zaměřil na oblast mystiky, kde se věnoval studiu zásadního kabalistického spisu Zohar a učení raných kabalistů.¹¹ Luria nebyl literárně plodným autorem a nezanechal po sobě žádný popis svého mystického systému. Dochovala se slavná výpověď jednoho z jeho žáků, který se Lurii ptal, proč své myšlenky a učení nikdy nese-psal, na což mu Luria téměř platónsky odpověděl:

„To nelze, protože všechny věci se nacházejí ve vzájemných vztazích. Než stačím otevřít ústa, abych něco řekl, je mi, jako by moře vzkypělo a vylévalo se z břehů. Jak potom mám vyjádřit to, čeho se dostává mé duši, a sepsat to v knize?“¹²

Luria byl však svými žáky považován za velkou etickou autoritu a byl vnímán jako morální vzor, byl příkladem zejména pro svůj ctnostný život, pro důraz na kultivaci vlastní osobnosti a s tím související kvality spirituálního života či pro hluboký zájem o práva druhých a také zvířat.¹³

Ačkoli Luria nebyl literárně plodným autorem, podle Scholema kritická analýza psaných traktátů kolujících pod Luriovým jménem dokazuje, že se o psané vyjádření svých myšlenek skutečně pokusil. Jedná se o komentáře k jednotlivým pasážím Zoharu a tři poetická díla, která mají formu mystických hymnů a děkovných zpěvů za šabatové pokrmy. Kromě těchto výjimek se nicméně vše, co dnes víme o Luriově složitém mystickém systému, zakládá na kompilacích sepsaných jeho žáky, resp. na rozhovorech s jejich mistrem, o něž se tyto spisy opíraly. Zřejmě nejvýznamnějším následovníkem Lurii je Chajim Vital, autor rozsáhlého díla *Ec chajim* (Strom života), v němž se mimo jiné věnuje právě i popisům

¹⁰ A. David, *ההלכה ופרקמטייה בתלדות הארץ*, in: *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 10, 1992, str. 287.

¹¹ Podrobněji o souvislostech Luriova mládí s dobou a prostředím, v němž se pohyboval, viz L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos. Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003, str. 19–39.

¹² G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 364.

¹³ L. Fine, *Physician of the Soul*, str. 88–93.

systému svého učitele. Dalším z vlivných Luriových žáků je Josef ibn Tabula, jenž po sobě rovněž zanechal spisy interpretující různá luriánská témata. Dle Scholema lze s tím, co je shodné v interpretacích Vitalových a Tabulových, bezpečně pracovat jako s původním luriánským učením.¹⁴

Mystický systém v té formě, jak jej rozvinul Luria a jeho žáci, byl stejně tak komplexní jako vlivný.¹⁵ Máme-li porozumět luriánské kabale, je potřeba pochopit především její teorii kosmogonie, která nás i v tomto textu bude zajímat nejvíce. Luriánská kosmogonie svou strukturou a dramatičností značně připomíná starověké mýty gnostiků a její pojetí je mnohem propracovanější a složitější než například pojetí starších kabalistů.¹⁶ Kupříkladu následovníci šabatiánského hnutí¹⁷ tvrdili, že existence nějaké První příčiny je patrná každé bytosti obdařené rozumem a toto poznání je jednou ze základních součástí lidského vědomí.¹⁸ To, v jakém kontextu dané tvrzení šabatiánci míní či jak jej dále rozvíjejí, pro nás teď není podstatné. Zásadní ovšem je poukázat na ideu Počátku spojeného s nějakou První příčinou a její zakořeněnost nejen v učení židovské mystiky, ale i v myšlení přirozeně lidském. Nemůžeme s jistotou tvrdit, že si byl Luria této myšlenky plně vědom a na jejím základě formoval svůj systém. Lze nicméně předpokládat, že se jakožto mystik s danou ideou vyrovnával a že se toto vyrovnávání do jisté míry promítlo do toho, na co kladl ve svém učení důraz.

Luria, považovaný za židovského theologa, ale ještě více za filosofa, postavil své učení na třech kosmogonických fázích, jejichž pořadí má přímý vliv na náš svět: *cimcum*, *ševirat ha-klim* a *tikun olam*.¹⁹ Tyto fáze si nyní stručně popíšeme.

První etapou Stvoření je *cimcum*. Tento výraz lze tradičně přeložit jako „soustředění“ nebo „smrštění“, nicméně u kabalistů tím bylo míněno toliko „odstoupení“ či „ústup“. Tato idea do jisté míry navazuje na jednu z oblastí problematiky *creatio ex nihilo* – stvoření z ničeho. Jak mohl B-h stvořit svět z ničeho, jestliže byl všude a vším? Luria rozpracoval odpověď na tuto otázku pomocí doktríny *cimcumu*. Její podstatou je náhled, že existence světa je umožněna procesem, při němž se v určitém „momentě“ B-h smrští do sebe, ustoupil pryč z určitého bodu, a tím

¹⁴ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 364 n.

¹⁵ J. Blaha, *Judaism and Love*, str. 61, 70.

¹⁶ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 372.

¹⁷ Více o tomto mystickém židovském proudu tamt., str. 405–450.

¹⁸ Tamt., str. 448.

¹⁹ J. Blaha, *Judaism and Love*, str. 53.

dal prostor pro ono „nic“, do něhož se posléze navrátil aktem stvoření a zjevení. Teprve po tomto úkonu následuje to, co nazýváme B-ží emanací. Dle Lurii tedy není prvním aktem zjevení, ale jakési ohraničení či omezení sebe sama. Tento proces se ovšem neodehrál pouze jednou, ale stále trvá ve věčném napětí a opakovaném úsilí, bez něhož by existence ve světě nebyla možná. Každé další emanaci a manifestaci předchází čin soustředění, smrštění a ústupu. To ovšem znamená i jistou formu negace a ohraničení, což kabalisté považují též za akt soudu. A soud znamená určení toho, co je správné a co ne.²⁰

Po fázi smrštění a omezení následuje ševirat ha-klim neboli „rozbití nádob“. Po aktu cimcumu se objevuje jakýsi prapůvodní prostor, do něhož se v rámci druhé etapy Stvoření vlévá božské světlo, jež se manifestuje v mnoha aspektech. První konfigurací těchto projevů se stává tzv. Adam Kadmon neboli prapůvodní člověk, který představuje silně antropomorfní prvek židovské mystiky. Tohoto prapůvodního člověka je ovšem třeba chápat jako předobraz člověka či, chceme-li, jako „platónskou ideu“. V tomto prapůvodním člověku se nachází první a nejvyšší forma. Z jeho pomyslných očí, úst, uší a nosu explodují světla sefirot, nejprve jako splývající a nerozlišená, posléze emanující do izolovaných bodů, ta však vycházejí již pouze z Kadmonových očí. V tomto stavu, jež Luria nazýval Olam ha-tohu, „svět zmatku“ či „chaosu“, bylo nutno ona izolovaná světla lapit do zvláštních nádob. V B-žím plánu věcí se totiž počítalo se stvořením smrtelných bytostí a omezených forem, z nichž každá má místo v ideální hierarchii, a nikoli v prostředí určeném chaosem.²¹ Nádob pro světla sefirot mělo být emanováno celkem deset. Rabín a náboženský myslitel Karol Sidon popisuje desítku jako číslo, jež je v tradici judaismu symbolicky zcela zásadní. Desítka je podle něj jednotkou vyššího řádu, která značí svět budoucí – svět sjednocení, svatosti a dokonalé čistoty.²² Ke komplexní symbolice sefirot a jejím košatým interpretacím v kontextu různých oborů (například biologie či psychologie) se vyjádřil i jeden z moderních kabalistů Halevi, který ji vztahuje ke konceptu Adama Kadmona a tvrdí: „Tato metafyzická prezentace je komplexní formulací universálních principů a procesů.“²³ Systém sefirot je tedy jakýmsi obrazem ideálního stavu věcí, obrazem „tváře B-ží“.

²⁰ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 372–377.

²¹ Tamt., str. 378 n.

²² K. Sidon, *Návrat Abrahamův*, Praha 1995, str. 30.

²³ Z. B. S. Halevi, *Adam a kabalistický strom*, přel. M. Kittová, Praha 2001, str. 13 n.

Rozhodující zvrát v tomto kosmogonickém procesu nastává ve chvíli, kdy je spodních šest nádob pod příliš mocným nápořem světla rozbito. Důvod rozbití nádob je v kabalistické tradici hojně rozpracováván a interpretace docházejí až ke specifickým chybám ve struktuře kosmu atomů sefirot, z nichž tato „nehoda“ nutně vyplývá. Zároveň je daná událost označována za jakousi formu katarze či očisty od prvků zla (nazvaných klipot neboli „skořápky“), které byly přítomné v základech oněch nádob. Tak byly prvky zla odděleny od toho, co je dobré, zároveň jim však byla dána samostatná existence a identita.²⁴ Zde se tedy do procesu Stvoření vplétá rozpracování otázky původu zla a jeho pozice ve světě. Zároveň se však dostáváme ke třetí fázi luriánské kosmogonie, k fázi bytostně spjaté s otázkou dobra a zla, tedy oblastí etiky a morálky.

Otázkou tzv. tikunu neboli „nápravy“, označujícího rehabilitaci vedoucí k obnově původního celku, se Luria zabýval velmi agilně a podrobně. Zde uvedeme pouze obecnou charakteristiku. Světlo sefirot, jež je možno označit rovněž za B-ží atributy, za jakési mosty spojující náš svět s Nekonečnem (hebr. Ejn sof neboli „není konce“), je ztělesněním určitých principů, skrze které se B-ží podstata vyjadřuje v tomto našem konečném světě. Z lidské perspektivy jsou tyto principy zakoušeny a chápány prostřednictvím studia Tóry, jsou však také přístupné i prostřednictvím různorodých životních zkušeností.²⁵ V momentě zachycení sefirot do nádob a po následném rozbití některých z nich vyvstává v doposud neosobním kabalistickém pojetí B-ha jakožto nepoznatelného Nekonečna personalistický prvek. Každá ze sefirot totiž prochází proměnou z obecné roviny atributu B-ha do formy nazývané parcuř neboli „tvář“ B-ží. Celek doposud nepoznatelného Nekonečna se stává zjevným skrze specifické konfigurace oněch parcuřim, jimiž se otevírá zcela osobní rovina B-ží skutečnosti, přičemž tato rovina je nyní člověkem nahlédnutelná. V tomto momentě se tento systém otevírá zmíněné oblasti etiky a morálky. Rozbitím nádob totiž do světa Stvoření podle luriánské kabaly spadla některá z emanovaných světél ve formě tzv. „jisker“. Tyto jiskry je však potřeba navrátit, aby byl celek Stvoření, narušený rozbitím nádob, řádně ukončen a napraven. Určitou část z těchto rozptýlených jisker má moc vysvobodit pouze člověk svým jednáním. Skrze plnění micvot neboli „přikázání“, oddávání se modlitbám (individuálním i společným), ale i skrze skutky dobra má člověk sílu tyto jiskry vysvobodit, a přispět tak k „dotáhnutí B-ží tváře“ a naplnění světa tikunu. Příchod

²⁴ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 378–382.

²⁵ B. Lancaster, *Judaismus*, přel. J. Rek, Praha 2000, str. 170, 174.

mesiáše pak značí, že takovýto svět nastal a každý člověk nese odpovědnost za jeho naplňování.²⁶ U Lurii je pak možno na tikun nahlížet jako na složený ze dvou částí. První částí je plnění micvot, druhou částí je praktikování oddaných modliteb.²⁷ „... každý jednotlivec přispívá k úkolu *tikunu* po svém v souladu se specifickým postavením své duše v hierarchickém uspořádání...“²⁸ Dle Lurii je příkazům a zákazům v Tóře dáván takový význam, protože proces nápravy a znovunastolení duchovní podstaty člověka bude uskutečněn každým a v každém individuálně.²⁹ Samotný kosmický význam nápravy se pak přenáší i na úroveň našeho žitého světa, takže o nauce *tikun olam* neboli „nápravě světa“ hovoříme jako o možném vylepšení či nápravě světa kolem nás.³⁰

V rámci všech tří fází Stvoření jsou v luriánské kabale popisovány ještě další fenomény (například stěhování duší, učení o čtyřech světech atd.), kterým se zde nemůžeme věnovat. Uvedená obecná charakteristika nám však pro naplnění cíle tohoto příspěvku plně postačí.

Emmanuel Lévinas

Na rozdíl od Jicchaka Lurii máme o životě Emmanuela Lévinase nemalé množství informací. Vzhledem k velkému množství textů věnujících se biografii autora si zde představíme pouze některé základní momenty související s jeho židovským myšlením, které měly zásadní vliv na jeho filosofické postoje. Podle gregoriánského kalendáře se Lévinas narodil roku 1906 v Kaunasu (dnešní Litva) do orthodoxní židovské rodiny. Byl díky tomu značně ovlivněn litevským pojetím judaismu, které klade důraz na intelektualitu, studium a vzdělání, zatímco mystickým přístupům oponuje.³¹ Pod vlivem pozdní židovské adaptace osvícenství, *haskaly*, zdůrazňující studium Tanachu (Bible), se tak již v raném Lévinasově věku formovaly základy jeho pozdějších filosofických zkoumání.³²

²⁶ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 383–391.

²⁷ K micvot viz L. Fine, *Physician of the Soul*, str. 187–219; k modlitbě tamt., str. 220–258.

²⁸ G. Scholem, *Hlavní proudy židovské mystiky*, str. 392.

²⁹ Tamt., str. 395.

³⁰ J. Blaha, *Judaism and Love*, str. 53.

³¹ S. Hand, *Emmanuel Levinas*, London – New York 2009, str. 9 n.

³² P. Sláma, *Emmanuel Lévinas a židovství*, str. 34.

Roku 1939 je Lévinas, v té době již jako francouzský občan, mobilizován a následujícího roku je zajat nacisty. Díky francouzské uniformě se vyhne osudu většiny tehdejšího židovstva a je poslán do pracovního tábora Fallingbostel, kde ho po čtyři roky sužuje těžká práce, hlad, zima a izolace. Jediný, kdo se k vězňům choval jako k lidem, byl místní pes. O katastrofě v podobě vyvraždění většiny jeho židovského příbuzenstva se měl Lévinas dozvědět až na samém konci války.³³ V souvislosti s hrůzami nacistického režimu pak hovoří o „národu ve své paměti“.³⁴

Po návratu do Paříže se věnuje pedagogickým a akademickým činnostem. Během tohoto období se intenzivněji přimyká k tradičním textům judaismu a rovněž se setkává s enigmatickým a charismatickým talmudistou Šušanim.³⁵ O životě tohoto záhadného učence, o němž jeho žáci hovořili jako o „mistrovi“, není mnoho známo. Víme nicméně, že svým přehledem, obdivuhodnými znalostmi, brilantní pamětí a osobností měl zásadní vliv na Lévinasovo myšlení (podobně jako například na myšlení Elieho Wiesela, Adina Steinzaltze či Shaloma Rosenberga, kteří rovněž byli jeho žáky). Lévinas s ním studoval mezi lety 1947–1952 a během nich, jak píše Meskin, porozuměl pravé podstatě tradice judaismu.³⁶

Ve své filosofii se Lévinas snaží pomocí fenomenologické metody vykázat nejhlubší podstatu člověka – a tu chápe jako etickou. Jde mu tedy o objasnění smyslu etiky, nikoli o vybudování normativního etického systému. Postuluje autonomii subjektu, která má heteronomní původ, neboť je odpovědí na nárok tzv. Druhého.³⁷ Podle fenomenologa a znalce současné francouzské filosofie Miroslava Petříčka můžeme toto filosofické směřování do jisté míry vidět i v souvislosti s radikální proměnou filosofického diskursu, která byla nutnou odpovědí na racionálně neasimilovatelnou zkušenost s Osvětím a holokaustem.³⁸ Ona odpověď, jak píše francouzská filosofka a překladatelka Catherine Chalierová, není nikterak pesimistická, ale není ani nenáročná a od člověka jako subjektu toho nemálo vyžaduje. „Jaké je mé právo na život tváří v tvář utrpení druhého?“ – tato otázka je pro Lévinase zásadní lidskou otáz-

³³ S. Hand, *Emmanuel Levinas*, str. 14 nn.

³⁴ E. Lévinas, *Noms propres*, Paris 1976, str. 178.

³⁵ D. Rukriřlová, *Jaký je ‚Lévinasův judaismus‘?*, in: *Filozofia*, 61, 2006, str. 601–609, zde str. 603.

³⁶ J. Meskin, *The Role of Lurianic Kabbalah*, str. 55 nn.

³⁷ J. Sirovátka, *Autonomie a alterita*, Červený Kostelec 2023, str. 126.

³⁸ M. Petříček, *Filosofie en noir*, Praha 2018, str. 97.

kou.³⁹ To ale znamená, že je nutno akcentovat jiný druh myšlení, než který doposud západní filosofie rozvíjela. Důraz na filosoficky privilegovanou „jednotu“, v jejímž kontextu je jakákoliv jinakost a separace nežádoucí, poněvadž nevede k pravdě, je potřeba obrátit právě směrem k „jinakosti“ a nové formě jejího chápání. „Jinakost“ dle Lévinase nelze chápat jako oddělení od druhých, ale jako vztah k Nekonečnu, skrze které se k druhým primárně vztahují. Touto optikou pozorováno tedy dosavadní západní pojetí filosofie nejenže nevede k pravdě, ale přímo od ní odvádí.⁴⁰

Jak je to míněno, ukážeme zejména na Lévinasově zásadním díle *Totalita a nekonečno*, které nese podtitul *Esej o exterioritě*. V něm autor přichází s fenomenologicky orientovanou analýzou jevů, jako jsou kupříkladu originální pojednání o fenoménech tváře, řeči, pohostinnosti, ekonomie, plodnosti či ženství a mužství. Všechny tyto popisy se však ve své podstatě vztahují k pomyslnému vrcholu Lévinasova myšlení, a tím je právě setkání s jiným člověkem – s Druhým. Hluběji je pak autorem tento fenomén analyzován v jeho druhém velkém díle, *Jinak než být*, v němž se mimo jiné soustředí převážně na jevy jako „blízkost“, „Bližní“ či „odpovědnost“.

Poté, co Lévinas provedl analýzy zejména v kontextu ekonomie⁴¹ interiority, tedy v oblasti Stejného, přechází k zásadnímu setkání s exterioritou, tedy s Jiným. Já, jakožto do té doby bytostně egoicky orientovaná interiorita, navyklá na užívání věcí ve svém horizontu a jejich totalizování do svého vlastního obsahu, se najednou setkávám s druhým člověkem, s jeho Tváří. Tato Tvář se mi ovšem nedává tak, jak se mi dává vše ostatní, k čemu jsem do té doby přistupoval, ale „je přítomná ve svém odmítání být obsahem“.⁴² Nehovoříme zde ovšem o tváři ve fyzickém

³⁹ C. Chalier – J. Lacroix, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, přel. L. Valentová – M. Rejchrt – J. Sokol, Praha 1993, str. 15 n.

⁴⁰ D. H. Weiss, *Tsitsum between the Bible and Philosophy: Levinas, Luria, and Genesis 1*, in: A. Bielik-Robson – D. H. Weiss (vyd.), *Tsitsum and Modernity. Lurianic Heritage in Modern Philosophy and Theology*, Berlin 2021, str. 61–82, zde str. 64 n., 79.

⁴¹ Na pojem „ekonomie“ je u Lévinase potřeba nahlížet specificky fenomenologickou optikou. Ekonomie je dle autora radikálně spojená s egoismem a jedná se o druh existence, jenž pobývá ve Stejném a směřuje do jeho středu. Vzniká nicméně teprve až s jevem „oddělení“, který je pro egoismus nutný, jelikož umožňuje rozvrhování „žití z...“, totiž žití ze slasti. Ekonomická existence tedy do jisté míry rozrušuje totalitu Stejného, do níž posléze opět vše vtahuje. Viz E. Lévinas, *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě*, přel. M. Petříček a J. Sokol, Praha 1997, str. 154–156.

⁴² Tamt., str. 170.

slova smyslu (tedy ve smyslu tělesného celku skládajícího se z očí, nosu, úst atd.), protože vnímáme-li tvář takto a dokážeme-li ji tímto způsobem popsat, obracíme se k druhému jako k předmětu.⁴³ Neuchopitelnost, v níž se Tvář jeví, je charakterizovaná tím, že se jí nemohu dotknout, nemohu ji vidět, a nemohu k ní tedy přistupovat tak, jak jsem byl zvyklý přistupovat k věcem ve svém horizontu. Tvář v tomto smyslu je epifaníí Druhého – jeho zjevením. Její absolutní Jinakost, již nelze zredukovat do totality mé existence, do Stejného, prolamuje mou egoitu. Tvář sama o sobě ale není jakýmsi výrazem či symbolem nějaké hlubší skutečnosti za ní – ona sama je touto skutečností. Vymyká se totalitě a nelze jí porozumět ve smyslu ztotalizování Stejným, poněvadž se tomuto úkonu brání. Slovy francouzského filosofa Jeana Lacroixe: „Tvář jest.“⁴⁴

„Mimořádnost tohoto setkání s tváří Druhého spočívá právě v tom, že Druhý přichází z jiného ‚světa‘, a že tak narušuje můj vlastní řád a zpochybňuje mou svobodu, která vše vztahuje k sobě s neúnavnou tendencí integrovat vše do sebe.“⁴⁵

Ze setkání s touto exterioritou tak vyvstává vrcholný aspekt subjektivity.⁴⁶ Již není pouze Stejný, ale i Druhý. A ten na mě v této chvíli akutní přítomnosti působí jako nic jiného. Doposud jsem se vztahoval k věcem jako fenoménům, které se manifestují jako odpovědi na otázku „co?“ Nyní, když stojím před Tváří Druhého, vyvstává otázka „kdo?“⁴⁷ Subjektivita jako taková je plně „osvobozena“ teprve až ve vztahu k Druhému.⁴⁸

Vztah Stejného s Druhým popisuje Lévinas jako bytostně asymetrický, dokonce metafyzicky asymetrický.⁴⁹ Intersubjektivní vztah mezi

⁴³ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, in: týž, *Etika a nekonečno*, přel. V. Dvořáková – M. Rejchrt, Praha 1994, str. 157–191, zde str. 178.

⁴⁴ C. Chalier – J. Lacroix, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, str. 11.

⁴⁵ J. Sirovátka, *Asymetrie versus symetrie: Emmanuel Lévinas a Martin Buber*, in: O. Sikora – J. Sirovátka (vyd.), *Lévinas v konfrontaci*, Praha 2019, str. 79–99, zde str. 81.

⁴⁶ Více k pojetí subjektivity u Lévinase viz např. K. Novotný, *Vtělení: subjekt a tělo v díle Emmanuela Lévinase*, in: J. Bierhanzl – K. Novotný (vyd.), *Za hranicemi tváře: Levinas a socialita*, Praha 2014, str. 99–116.

⁴⁷ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 156 nn.

⁴⁸ J. Poláková, *Filosofie dialogu*, Praha 1993, str. 30.

⁴⁹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 38.

mnou a Druhým je mravně nerovnocenný, poněvadž Druhý na mě působí ze dvou různých rovin právě prostřednictvím fenoménu Tváře. Nižší rovina, z níž ke mně Druhý vzhlíží, mi připomíná mou vlastní smrtelnost, a tedy i smrtelnost toho, na něhož hledím. Tato přítomnost konečnosti implikuje nuznost Druhého, která ve mně evokuje odpovědnost za jeho dobro,⁵⁰ a to dokonce až do té míry, že mu nabízím své bytí.⁵¹ Tuto poníženost Druhého, v níž se mi Druhý, jak Lévinas ve svém díle opakuje, ukazuje jako „cizinec, vdova a sirotek“, ovšem zároveň doplňuje i rovina vysokosti, z níž se mi zjevuje. Tato epifanie již obsahuje prvek absolutní Jinakosti a Nekonečna, ochromujícího svým nekonečným vzdorem vůči smrti, vzpírá se Stejnému a vznáší vůči mně mravní nárok „nezabiješ“. Druhý je jediná bytost, kterou mohu chtít, jakožto neovládnutelnou a radikálně neintegrovatelnou, zabít, avšak zabít ji nemohu, neboť hned prvním slovem mi to její Tvář zakazuje. Zabít by znamenalo absolutní negaci transcendentna, rezignaci na pochopení.⁵² Tvář Druhého svou vystaveností a ohrožeností vyzývá k násilí, a zároveň nám brání v zabití.⁵³

Právě odpověď na toto volání poníženého a bídného, které zneklidňuje a vyvolává ve Stejném strach o druhého kvůli jeho zranitelnosti, tvoří lidskost Já. V této odpovědi mě nikdo jiný nemůže zastoupit, jsem plně odpovědný.⁵⁴ „Epifanie tváře je etická.“⁵⁵ O této bezprostřednosti Druhého, která se vyznačuje asymetrií a vzdoruje tematizaci, dle Lévinase nemohu „mluvit“. Lze za ni pouze „odpovídat“.⁵⁶ A čím více za ni odpovídám, tím více jsem odpovědný.⁵⁷ Ve Druhém se značí „stopa“, nikoli jako znak, ale jako významovost vztahující se k absolutně oddělené Nepřítomnosti, k an-archickému času, který je mimo veškerý myslitelný čas. Stopa této absolutní minulosti ve Druhém, stopa Nekonečna, tam vždy již byla, nicméně tato skutečnost se jeví teprve v situaci Setkání. Vztah k této stopě, resp. k její významovosti, nazývá Lévinas „blížkost“. Právě proto ve svém pozdním díle užívá termín „bližní“, v souvislosti

⁵⁰ Tamt., str. 158.

⁵¹ Tamt., str. 162.

⁵² Tamt., str. 174 nn.

⁵³ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 178.

⁵⁴ C. Chalier – J. Lacroix, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, str. 26 n.

⁵⁵ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 175.

⁵⁶ J. Poláková, *Filosofie dialogu*, str. 36.

⁵⁷ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 93.

s nímž Stejný blízkost zažívá.⁵⁸ Tato významovost pak Stejného staví do vztahu, jež nelze převést na přímočarost ontologie. Jedná se o minulost, ke které žádná paměť nemůže dosáhnout a kterou bychom mohli nazvat také „věčnost“. Tvář nás prostřednictvím stopy, kterou nese, zavazuje k osobnímu řádu, který je za hranicemi bytí.⁵⁹ Odpovědnost za Druhého není založena na svévolném závazku, vždy již je přítomná ve své absolutní oddělenosti an-archického času, k jehož stopě se ve Tváři vztahujeme.⁶⁰

Identita jedince, vrcholný aspekt subjektivity, tedy vyvstává teprve v Setkání s Druhým, její původ je heteronomní povahy. A má etický charakter. Má subjektivita, a vlastně i sama možnost vědění předpokládá separaci, oddělení. A onu oddělenou bytost vyvolává právě Druhý.⁶¹ Ve filosofii Lévinase je člověk plně konstituován jakožto člověk teprve tím, čemu odpovídá, tedy tím, co k němu přichází zvenčí.⁶² Jedná se o tezi postulující takové pojetí heteronomie, které se ovšem rozchází s tradicí.⁶³ Heteronomii, která vznáší nárok odpovědnosti za všechno, co se týká Druhého. Jinému, kterého nemohu zabít a ani jej asimilovat, jsem zavázán povinností vztahující se k jinému druhu časovosti, povinností nekonečnou.⁶⁴ Blízkost, jíž se ve své nahotě a nuznosti Druhý vyznačuje, potlačuje snahu časového vědomí najít a totalizovat. Vztah k bližnímu je ze své podstaty odděleností a ustupováním.⁶⁵ „... čím více se k bližnímu, jímž jsem vyzýván, přibližuji, tím více jsem vzdálen.“⁶⁶

Stvoření a Setkání

U fenoménů Stvoření (u Lurii) a Setkání (u Lévinase), jak jsme je ukázali, můžeme spatřit několik zásadních paralel. Je však takovéto srovnávání přesvědčivé, jedná-li se v prvním případě o ontologickou a v dru-

⁵⁸ Tamt., str. 100.

⁵⁹ E. Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, přel. J. Bierhanzl – J. Fulka – K. Novotný, Praha 2014, str. 216.

⁶⁰ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 51.

⁶¹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 191.

⁶² P. Sláma, *Emanuel Lévinas a židovství*, str. 38.

⁶³ E. Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, str. 196.

⁶⁴ M. Petříček, *Filosofie en noir*, str. 159.

⁶⁵ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 89.

⁶⁶ Tamt., str. 93 (překlad J. L.).

hém o etickou záležitost? Meskin se na základě analýz několika pasáží z knihy *Totalita a nekonečno* domnívá, že ano, a toto tvrzení hájí právě s odkazem na luriánskou ideu cimcumu.⁶⁷ Daniel Weiss kromě toho poukazuje na tematickou podobnost vlivu, který měly luriánské koncepty cimcumu na novoplatonismus a rané podoby kabaly, s vlivem myšlení Lévinase na tradici západní filosofie. V obou případech se jednalo zejména o akcentování fenoménu „jinakosti“ na rozdíl od tradic upřednostňujících v zásadní míře primát „jednoty“.⁶⁸ Na následujících řádcích se budeme věnovat hlubší komparaci výše popsaných jevů, následně se v závěru zamyslíme i nad tím, je-li vůbec takovéto srovnání validní. Je nutno rovněž podotknout, že s Lévinasovým termínem „Nekonečno“ budeme v tomto textu zacházet výhradně jako se synonymem pro B-ha, přičemž takovéto užívání není samozřejmé.⁶⁹ B-h je zde míněn ve své absolutní nepřítomnosti, k níž se můžeme vztahovat pouze s přihlídnutím k významovosti oné an-archické stopy, kterou Druhý (Bližní) nese. Není to tedy bůh filosofů (od Aristotelova prvního nehybného hybatele přes scholastiky až po Leibnize), o němž Lévinas píše, že je „bůh adekvátní rozumu, bůh, kterému rozumíme a který nemůže zkalit autonomii vědomí, jež se opět setkává se sebou samým po všech svých dobrodružstvích“.⁷⁰

Výše jsme uvedli, že cimcum je charakterizován jako „omezení sebe sama“, „smrštění se“ za účelem utvoření prostoru, do něhož je posléze vlita další část Stvoření ve své konkrétnější podobě. Toto odstoupení B-ha (Nekonečna, jak jej nazývá hebrejská tradice, ale i Lévinas) jednak poskytlo zmíněný prostor, avšak zároveň způsobilo oddělení od onoho prostoru, v němž Stvoření pokračuje. Nekonečno se omezilo a oddělilo, aby mohlo dát vzniknout jiné oddělené bytosti, která tím zároveň získala

⁶⁷ J. Meskin, *The Role of Lurianic Kabbalah*, str. 52–55.

⁶⁸ D. H. Weiss, *Tsimtsum between the Bible and Philosophy*, str. 61 n.

⁶⁹ Ideu nekonečna (s malým počátečním písmenem) autor definuje jako „přesahování konečného myšlení jeho obsahem“, poněvadž se ve své konkrétnosti děje pouze ve vztahu k Tváři. Zde tedy mluvíme jakési obecné vztahování se k tomu, co myšlení přesahuje, nicméně nelze hovořit o zpředměťování. Nekonečno (s velkým počátečním písmenem) ovšem Lévinas ve svém díle rovněž užívá, přičemž zde již můžeme hovořit o pokusu konkretizovat neuchopitelné, byť opět hovoříme v typickém lévinasovském paradoxu, resp. o snaze „popsat nepopsatelné“. Tento termín Lévinas rovněž často vztahuje k B-hu, byť ne vždy to lze tvrdit s naprostou jistotou. Viz E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 33 nn., 172 n., 187; C. Chaliar – J. Lacroix, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, str. 29.

⁷⁰ E. Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, str. 206.

schopnost „přehlížet svého Stvořitele“. ⁷¹ Aspekt oddělení a sebe-omezení v kontextu fenoménu Setkání s Druhým, resp. Jiným, jak jsme jej popsali, vidíme i ve filosofii Lévinase, který mimo jiné rovněž popisuje Já jako „ignorující svého Stvořitele“. ⁷² Viditelný je tento aspekt na první rovině již v kontextu analýzy Stejného, kdy samotný prvotní fakt oddělení, „usebrání v domě“, je nutným předpokladem pro spatření tváře Druhého. Zde se jedná o jistou formu ekonomického života, která se vyznačuje oddělením Stejného od světa kolem něj, z něhož poté žije. Dále samotný fakt nutnosti usebrání implikuje vyvstávající touhu po Druhém, který je absolutně transcendentní, resp. po Jinakosti v něm. ⁷³ Dle Lévinase tedy bytí Stejného charakterizuje nutnost oddělenosti, protože právě ta je podmínkou ekonomického života. Zároveň je však charakterizuje i nutnost touhy po Jiném, neboť tato touha je do jisté míry rovněž formou ekonomického života (ve „vidění“ Tváře), ale také tento život přesahuje.

Z druhé strany se samotné Nekonečno, jehož stopu Druhý nese, „po způsobu kruhu neuzavírá do sebe, nýbrž ... vystupuje z ontologické rozlohy, aby ponechalo místo oddělené bytosti...“. ⁷⁴ Ale nejenom to. Popsaný etický nárok, který na mne naléhá tváří v tvář Druhému, je vázán na zmíněnou inherentní Jinakost Druhého, která je jakýmsi otiskem Nekonečna. Otiskem, avšak nikoli samotnou přítomností B-ha v Druhém, v jeho Tváři. Je již zmíněnou stopou, která ve mně teprve evokuje to, co lze u Lévinase nazývat lidstvím. Lidství je charakteristické tím, že „pronásleduje“ Stejného svou absolutní výzvou: vyzývá jej k pohybu směrem k Druhému a k převzetí odpovědnosti za jeho život. Hovoříme zde o transcenci „stahující se“ z bytí, avšak přesto ve svém absolutním oddělení v bytí signalizované. ⁷⁵ Morální imperativ je tedy vázán na něco v tomto světě nepřítomného (poněvadž je Nekonečno oddělené), avšak přesto se nám připomíná v Druhém. Nepřítomnost, oddělenost, usebrání – toto jsou tedy některé z klíčových motivů, na nichž Lévinas staví svou filosofii Setkání. Vztah Stejného a Jiného, jak sám autor píše, je touto separací podmíněn, poněvadž ji vyžaduje sama idea nekonečna. ⁷⁶

⁷¹ R. Visker, *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht 2013, str. 284.

⁷² E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 105.

⁷³ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 151 n.

⁷⁴ Tamt., str. 88.

⁷⁵ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 10.

⁷⁶ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 86; viz též C. Chalier – J. Lacroix, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, str. 25–28.

V tomto vztahu vyvěrá odpovědnost, která je Stejnému přidělena zvnějšku a přináší pojetí identity, jež předchází ekonomickému pojetí. V Setkání se Stejný „smršťuje“ do sebe a zjišťuje, že je konstituován ve vztahu k an-archické minulosti vymykající se paměti. Já pochází z absolutní nepřítomnosti.⁷⁷ „Tvář druhého je tělesným dějištěm této nepřítomnosti.“⁷⁸

Máme zde tedy dvě roviny cimcumu: jednak odstoupení Stejného ve vztahu k Jinému, jednak odstoupení Nekonečna ze samotné události Setkání, kde je přítomná pouze jeho stopa, a tedy i ze samotného přímého vztahu ke Stejnému. V tomto kontextu hovoří Michael Fagenblat o třech aspektech cimcumu:⁷⁹ o ústupu Jiného, o individuaci subjektivity a o utvoření prostoru pro smysl neredukovatelný na oblast kauzality.⁸⁰ Tento Fagenblatův postřeh je nutno chápat z pohledu Nekonečna, tedy z roviny druhé. Je ovšem jasné, že obě roviny jsou v tomto případě neoddělitelně spojené a jedna dává smysl a utváří prostor druhé. Ústup, usebrání či oddělení Jiného od Stejného je podmínkou toho, aby se k Jinému mohl Stejný vztahovat skrze ideu nekonečna vyvstávající z epifanie Tváře. Svým ústupem pak Jiné vytváří prostor pro rovinu individuace subjektivity Stejného, která se, jak jsme již ukázali, konstituuje právě v kontextu setkání s touto absolutní exterioritou. „V jeho ‚akuzativu‘, jemuž nepředchází nominativ, vyvstává počátek.“⁸¹ Nejprve přichází nárok (akuzativ) a teprve pak až Stejný se svou existencí (nominativ). Já nachází svou formu v oddělení, jež si nezvolilo a jež je připoutané k odpovědnosti, které nelze uniknout. Oddělení ovšem rovněž otevírá prostor smyslu, jenž je neredukovatelný na tradiční kauzalitu – otevírá prostor Touze po Nekonečnu, po absolutně Jiném.⁸² „Nekonečno se děje, aniž

⁷⁷ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 106 n.

⁷⁸ J. Meskin, *The Role of Lurianic Kabbalah*, str. 65.

⁷⁹ Tyto aspekty Lévinasova cimcumu dle něj rovněž poskytují prostor nejen pro obranu subjektivity, k níž se Lévinas v *Totalitě a nekonečnu* přímo vztahuje, ale i k transcendentálně-fenomenologické obraně konceptu Adama Kadmona. Na plné rozpracování této zajímavé myšlenky není však v této práci dostatek prostoru. Srv. M. Fagenblat, *Transcendental Tsimitsum: Levinas's Mythology of Meaning*, in: A. Bielik-Robson – D. H. Weiss (vyd.), *Tsimitsum and Modernity*, str. 361–388, zde str. 364, 385.

⁸⁰ Tamt., str. 363.

⁸¹ E. Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, str. 254.

⁸² Samotný fenomén Touhy, vrcholící v navazujícím jevu plodnosti, je v díle Lévinase naprosto zásadním aspektem jeho filosofie a jedná se o pomyslný vrchol bádání ve spise *Totalita a nekonečno*. Lévinas Touhu popisuje takto: „Nekonečno v konečném, větší v menším, jak toho dosahuje idea Nekonečna, se děje jako Touha.

by usilovalo okupovat totalitu a svou kontrakcí ponechává místo pro oddělenou bytost.⁸³ Dle Weisse je tato idea „kontrakce“ přímou narážkou na cimcum v té podobě, jak jej formuluje luriánská kabala. Tento motiv je pak možno rovněž spojit s Lévinasovými termíny „absolutní alterita“, „absolutní neshoda oddělení“, „absolutní odlišnost“ či „absolutní vzdálenost“. Jinakost je zde něco pozitivního, poněvadž byla stvořena intencionálním činem. Není tedy jakýmsi narušením vztahu k B-hu (u Lévinase k Nekonečnu), ale naopak jeho kladným založením, jež je třeba udržovat spíše než překonávat.⁸⁴ A máme-li jej udržovat, nelze to činit jinak než ve vztahu k Druhému. K tomu se Lévinas vyjadřuje následovně:

„To podstatné na stvořené bytosti záleží v její separaci vzhledem k Nekonečnu. Toto oddělení není prostě negací. Protože se uskutečňuje jako psychismus, otevírá se pro ideu Nekonečna. Myšlení a svoboda k nám přicházejí z tohoto oddělení a z uvažování Druhého...“⁸⁵

Samotný cimcum pak Fagenblat spojuje přímo s etikou, když na základě podrobné analýzy obou fenoménů tvrdí, že „Etika‘ je cimcum.“⁸⁶ V přímé komparaci s luriánským pojetím Stvoření pak narážíme na mnoho zjevných paralel. První dvě fáze Stvoření dle Lurii jsou cimcum a rozbití nádob. Tyto fáze, jež jsme charakterizovali výše, lze vztáhnout k určitým aspektům Lévinasova myšlení. Cimcum, v jehož rámci se B-h usebírá, aby dal prostor pro Stvoření a Zjevení, je u Lévinase analogický k oddělení. To má u tohoto myslitele, jak jsme ukázali, dvě vzájemně propojené roviny. Rozbití nádob v kontextu Lévinasovy filosofie evokuje zmíněné narušení egoity.⁸⁷ Po ní nastává fáze třetí, v jejímž rámci se v obou případech otevírá rozměr morální, který si rovněž zaslouží jistou pozornost.

Ne jako Touha, již utiňuje držení Vytouženého, nýbrž jako Touha po Nekonečnu, kterou vytoužené probouzí, místo aby ji utištovalo.“ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 35.

⁸³ Tamt., str. 88.

⁸⁴ D. H. Weiss, *Tsimsum between the Bible and Philosophy*, str. 65, 68 n., 79.

⁸⁵ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 89.

⁸⁶ M. Fagenblat, *Transcendental Tsimsum*, str. 368.

⁸⁷ Nutno ovšem opět připomenout, že zde nacházíme i mnoho zásadních odlišností, které vycházejí z rozdílu mezi ontologickým (Luria) a etickým (Lévinas) pojetím. Pro rozpracování těchto odlišností zde není prostor, omezujeme se tedy nyní jednak na prvky společné, jednak na možnost překonávání těchto „epistemologických“ odlišností.

Jak bylo uvedeno výše, Nekonečno se manifestuje v exterioritě Tváře, zároveň však je její „vidění“ do jisté míry formou ekonomického života Já, jež se projevuje prvotním lidským faktem oddělení a usebrání.⁸⁸ Luria ovšem rovněž hovoří o jakýchsi tvářích (parucfim), skrze něž se do té doby nepoznatelné Nekonečno projevuje a díky nimž se otevírá rozměr etiky. Podobně jako u Lévinase, také u Lurii tedy vyjevuje rovinu morálky teprve do určité míry nahlédnutelná přítomnost Jiného, Nekonečna. Ta je v celém kontextu luriánského Stvoření zcela zásadní, protože morální jednání v rámci procesu tikunu vede k napravení či dokončení celého procesu. Tikun je mimo jiné závislý na plnění příkázání (micvot). Jedno z nich, dle nás morálně fundamentální, je „Nezabiješ!“⁸⁹ tedy právě onen imperativ zakládající etický nárok přicházející od Druhého, o němž hovoří Lévinas. Samotná přítomnost Druhého, jež se jeví být ve své podstatě z jiného světa, evokuje nutný morální rozměr Stvoření. Ten, jak jsme zmínili, jak u Lurii, tak u Lévinase implikuje důraz na individuální přijetí odpovědnosti a etického nároku. Já jsem ten, kdo musí odpovědět na nárok vznášený Druhým, protože to za mě nikdo jiný neudělá (Lévinas). Já jsem ten, kdo skrze parucfim poznává naléhání nedokončenosti procesu Stvoření, za jehož dokončení jsem jako jedinec odpovědný (Luria). U Lévinase se pak zejména v jeho pozdějších dílech jedná o velmi silný a podstatný motiv.⁹⁰ Zároveň motivy neuchopitelnosti an-archaického času a nedokončenosti Stvoření zdůrazňují jakési prolomení zdánlivé totality, která se – pozorujeme-li analogii těchto dvou fenoménů – může jevit jakožto zásadní. V obou případech je však, jak jsme ukázali, tato totalita vždy nalomena.

Autentický lidský život je vždy již odpovědí odehrávající se v Setkání, což lze zároveň vnímat jako vlastní smysl představy stvoření *ex nihilo*.⁹¹ Zdá se, že myšlení Lévinase a Lurii do velké míry koreluje. To ale znamená, že je nutno předpokládat buďto přímou inspiraci Lévinase v luriánské kabale, nebo shodu myšlenek vycházejících ze sdíleného židovského zázemí obou autorů. (Čistě náhodná shoda se nám na základě předložených analýz a argumentů jeví nepravděpodobná, nicméně je nutno ji jako možnost zmínit.) Podle Meskina nelze tvrdit, že by Lévinas byl Luriovým přímým následovníkem, nicméně paralely, které mezi jejich myšlením nacházíme, jsou jen sotva přehlédnutelné. Nasna-

⁸⁸ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 151 n.

⁸⁹ Gn 20,13.

⁹⁰ E. Lévinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, str. 105.

⁹¹ P. Sláma, *Emanuel Lévinas a židovství*, str. 39.

dě je otázka, zda ony paralely nesou ve své podstatě stejný význam, či zda se nám tak pouze jeví na první pohled. Charles Mopsik, uznávaný francouzský kabalista, je, jak Meskin poukazuje, zastáncem druhého náhledu. Dle něj se pojetí oddělení u Lévinase a proces cimcumu u Lurii vyznačují pouze stopami podobnosti, ale ve svém základu jsou tyto dva přístupy zcela odlišné. Luria, jak tvrdí, nemínil oddělení jakožto hlavní význam cimcumu, ale naopak kladl důraz na diferencovanou kontinuitu, „non-separaci“, jež je přítomna v důsledku aktu Stvoření. Meskin však s tímto náhledem nesouhlasí a domnívá se, že jistá forma kontinuity se objevuje i ve filosofii Lévinase, a sice v tom, jak tato filosofie akcentuje vztahy vyvstávající ze Setkání s Druhým.⁹² Již zmiňovaný Daniel Weiss dodává, že na „fenomenologických základech“ lze hovořit o jasném konceptuálním spojení luriánského cimcumu (který reaguje na Plátónův novoplatonismus) s Lévinasovou kritikou západní filosofie. Podle něj dokonce Luriovy koncepce a formulace poskytly zázemí, které později Lévinasovi umožnilo tento kritický „zvrát“ zformovat.⁹³ Fagenblat však upozorňuje na riziko neopodstatněného spojování myšlenek Lurii a Lévinase. Poukazuje zejména na kontrast luriánského „monismu“ oproti dualistickému pojetí Lévinasovu, jež zahrnuje jednak morální dualismus dobra a zla (v němž se odráží Lévinasovo pohrdání otázkou theodiceje, která je podle něj svou unifikací dobra a zla do jednoho konceptu morálně a metafyzicky mylná), jednak dualismus Stejného a Jiného.⁹⁴ Přesto však Fagenblat neváhá označit samotný koncept cimcumu za „implicitně konfiguruující“ Lévinasovu základní myšlenku *Totality a nekonečna*, tedy jeho etiku. A poukazuje též na další vlivy, které do jisté míry určovaly směřování Lévinasových myšlenek: kromě již zmíněného Šušaniho mezi ně patří i dobrá znalost kabalistického spisu *Nefeš ha-chajim*, hluboká obeznámenost s Rosenzweigem a jeho dílem, blízkost německým idealistům (Fichtovi, Schellingovi a Hegelovi), ale i znalost díla Gershoma Scholema. S konceptem cimcumu se dle Fagenblata ve všech těchto zdrojích do nějaké míry pracuje a je implementován do jejich myšlenkových systémů. Fagenblat se dokonce odvažuje tvrdit, že cimcum je pomyslným tempem Lévinasovy etiky.⁹⁵

⁹² J. Meskin, *The Role of Lurianic Kabbalah*, str. 66 nn.

⁹³ D. H. Weiss, *Tsimtsum between the Bible and Philosophy*, str. 71, 80.

⁹⁴ M. Fagenblat, *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*, Stanford 2010, str. 60 n.

⁹⁵ M. Fagenblat, *Transcendental Tsimtsum*, str. 362 nn.

Kloníme se, pokud jde o tento problém, spíše na stranu Meskina (rovněž však s Fagenblatovým důrazem na opatrnost, se kterou bychom k nalezeným souvislostem měli přistupovat, abychom jim nepřipisovali neadekvátní význam). Jak jsme totiž ukázali, právě kontinuita vyvstávající z procesu separace se jeví jako zásadní myšlenka, k níž celá Lévinasova filosofie směřuje. Tento závěr podporuje i Lévinasova tendence vypovídat o fenoménech ve formě paradoxů. Kontinuita v separaci se tedy zdá být zcela smysluplnou interpretací.⁹⁶

Tvář je u Lévinase epifanií, zjevením, z něhož vyvstává etický imperativ a ve výsledku samotná možnost poznání: „Vidět tvář znamená mluvit o světě. Transcendence není optika, nýbrž první etické gesto.“⁹⁷ Transcendence se brání totalitě, zahrnutí do Stejného, a tím se zároveň „vymyká z každého ‚pochopení‘ transcendence, které se naopak odehrává před jeho tváří“.⁹⁸ Toto zjevení ovšem není prvotní. Aby bylo vůbec možné, musí mu předcházet narušení egoity Stejného, jež do té doby formovala vztahování se ke světu. Vyvstání lidství ve Stejném předpokládá průlom subjektivity díky etickému Setkání s Druhým; tento průlom který jde ruku v ruce s potlačením oné původní totalizační tendence „žití z...“. Aby byla možná etika, jež je podmínkou lidství a je bytostně vázána na epifanii Tváře, musí proběhnout omezení egoického nucení Stejného, musí dojít ke smrštění, k ústupu před Jinakostí, která do něj vpadá. Luriánský motiv cimcumu se zde zdá být patrný. Pokusíme-li se o antropomorfizaci, abychom problému lépe porozuměli, můžeme říci: aby mohlo nastat Stvoření a Zjevení, musí se B-h nejprve smrstit a utvořit pro ně prostor, jinak je veškerenstvo naplněno pouze jeho přítomností, jeho „egoitou“. Tím ovšem nemíníme dávat rovnítko mezi způsob, jakým je B-h, a způsob, jakým je člověk ve svém lidství. Narážíme zde spíše na další z motivů spojených s tématem tohoto textu, jež lze vyjádřit následující otázkou: nelze (i) v tomto kontextu vykládat onu tajemnou větu z první knihy Mojžíšovy?⁹⁹ Není možná právě toto ona B-ží podoba, nebo alespoň jedna z nich? To už je ale téma pro jiný příspěvek.

⁹⁶ Je nicméně potřeba poukázat na to, že u Lévinase se toto zahrnutí neodehrává v oblasti etiky, ale ontologie. Je tedy otázka, do jaké míry je možné – budeme-li se držet rozumové systematizace, o níž jsme se zmiňovali v úvodu – vztahovat tato vyjádření k etické oblasti, kterou zde zkoumáme.

⁹⁷ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 153.

⁹⁸ Tamt., str. 261.

⁹⁹ „I řekl Bůh: ‚Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.‘“, *Gn 1,26*; „ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו“, *IM 1,26*.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Studie stellt ausgewählte gemeinsame Motive zweier Denker vor, die trotz eines historischen Abstands von mehreren hundert Jahren gemeinsame Wurzeln in der Tradition des Judentums haben. Der Begriff des Phänomens der Begegnung, wie er von Emmanuel Levinas analysiert wurde, und der kosmogonische Prozess der Schöpfung als Grundlage des Gedankensystems von Isaac Luria haben in dem Phänomen der sogenannten „Schrumpfung“ (hebräisch: Tzimtzum) ein ausgesprochen gemeinsames Motiv. Obwohl es sich bei dem ersten Denker um den Bereich der Ethik und bei dem zweiten um den Bereich der Ontologie handelt, spielt der Akt einer gewissen „Selbstbegrenzung“ oder eines „Rückzugs“ in beiden Fällen eine ganz grundlegende Rolle, auf der das gesamte Denken beider Philosophen beruht.

SUMMARY

The paper presents some common motifs of two thinkers who, despite a historical gap of several hundred years, had common roots in the tradition of Judaism. The notion of the Encounter, as analysed by Emmanuel Levinas, and the cosmogonic process of Creation in Isaac Luria's system of thought have a common motif in the phenomenon of the so-called "contraction" (Hebrew: tzimtzum). Despite the fact that for the first thinker it is the domain of ethics and for the second the domain of ontology, the act of a certain "self-limitation" or "withdrawal" plays in both cases a foundational role.