

BOHOVÉ BEZ TVÁŘE

Nástin Lévinasovy kritiky pohanství

Daniel Gellner

V autobiografické eseji *Signature* podává Emmanuel Lévinas (1906–1995) zhuštěnou charakteristiku svého životního díla: „Ovládá je předtucha nacistické hrůzy a vzpomínka na ni.“¹ Tento výrok by neměl sloužit tomu, abychom poslušni jeho poselství již předem rezignovali na kritický přístup. Někdo též může namítnout, že jde o nadsazenou sebestylizaci, jež nerozhoduje – tak jako žádná biografická okolnost – o platnosti filosofie samotné. Zkušenost, kterou Lévinas v souvislosti s nacismem učinil – ztráta téměř celé rodiny, povražděné nacisty, ale též deziluze z vývoje moderní civilizace, která tuto hrůzu umožnila –, je však natolik otrásající, že lze její ozvěnu zaslechnout v každé jeho knize. Lévinas nemíní svůj výrok apologeticky – chce jím pojmenovat společné „genealogické“ tkanivo svých textů, jako by říkal: toto je příznak, který neodbytně pronásleduje moje myšlení a v konfrontaci s nímž se nastoluje duchovní klima mé filosofie; vstupujete-li do mého díla, musíte počítat s tím, že tam někde číhá (a že zde tudíž nenajdete „akademické řešení akademických problémů“).²

Pro bytostně zneklidněného filosofa, jenž se rozhodne tomuto přízraku čelit za pomoci projasňujícího rozumu, nemůže jít o konfrontaci s „pouhým“ politickým fenoménem, který volá po historiografické a politologické analýze (jakkoli jsou tyto přístupy jinak nepostradatelné). Jakožto filosof pátrá Lévinas po příčinách a souvislostech, jež nejsou vyloženy politického či hospodářského rázu, nýbrž se týkají hlouběji zakotvených forem myšlení a hodnotových orientací. To se projevuje již v jeho první publikované eseji s názvem *Několik reflexí k filosofii*

¹ E. Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976, str. 406.

² Viz M. Petříček, *Filosofie en noir*, Praha 2018, str. 97: „Holokaust je událost, která si vynutila radikální transformaci filosofického diskursu – a pokud neporozumíme této proměně, nutně se jejich [tj. myslitelů, jejichž texty lze číst jako odpověď na tuto událost] knihy budou jevit jako příliš komplikované, paradoxní, či dokonce zcela svévolné. Nic jim však není vzdálenějšího než akademické řešení akademických problémů.“

hitlerismu (dále jen *Reflexe*)³ z roku 1934, kterou se ovšem Lévinas později rozhodl vyřadit ze své bibliografie, neboť usoudil, že nacismus není hoden takové výsady, tj. být rozpoznán jako určitá filosofie. Tuto esej lze nicméně původně číst jako úvahu o hlubinnějším ideovém zdroji nacistického hnutí, vyvěrajícím z reakce na krizi moderní liberalistické společnosti, a na tuto úvahu se zřejmým či subtilnějším způsobem napojují pozdější texty, v nichž se Lévinas dotýká tématu „pohanství“ a „zakoreněnosti“. Aniž by jakkoli umenšoval zlo, které s sebou totalitarismus přináší, snaží se porozumět moci, která přivábila množství inteligentních a metafyzicky žíznivých lidí, a nepodlehnout přezíravému racionalismu, který by v ní spatřoval pouhou úchylku dějin.

Tématem této studie je problematika „pohanství“ v perspektivě Lévinasovy filosofie, hluboce poznamenané jak onou politickou hrůzou, tak duchovním odkazem judaismu v ovzduší talmudické tradice.⁴ Termín pohanství jsme uvedli v uvozovkách (které nadále používat nebudeme) z toho důvodu, že pohanstvím Lévinas původně nemínil – rozhodně ne výlučně – náboženský fenomén, zahrnující soustavy polytheistických, příp. ne-abrahamovských kultů a mýtů, nýbrž obecnější způsob lidského bytí, charakterizovaný „radikální neschopností vykročit ven ze světa“.⁵ (Je přitom zřejmé, že řeč je o jakési duchovní omezenosti, nikoli tělesné nemohoucnosti opustit hmotnou realitu.) To se projevuje i tím, že duchovní rozměr je situován do světské imanence a konečnosti, nikoli za jejich obzor.⁶ Lévinasovými slovy řečeno:

„Pohanská morálka je pouze důsledkem této základní nemohoucnosti překročit hranice světa. V tomto světě, který si vystačí se sebou

³ E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* [= *Réflexions*], Paris 1997, str. 7–26.

⁴ Obě skutečnosti mají pro recepci Lévinasova myšlení klíčový význam. Jestliže na jedné straně představuje autorovo pojetí intersubjektivní stopu svědectví o hrůzné tragédii odlidštění, vypuknuvší v nitru moderní Evropy, jeho druhým – a pozitivním, tak říkajíc blahodárným – pramenem je židovská spiritualita. Srv. *Etika a nekonečno*, přel. V. Dvořáková – M. Rejchrt, Praha 1994, str. 159 n., kde Lévinas hovoří o četbě Bible jako o zakládající předfilosofické zkušenosti a o tom, že jakkoli filosofii náleží „právo na poslední slovo“, nespočívá v ní „první smysl bytí, počátek tohoto smyslu“.

⁵ E. Lévinas, *L'actualité de Maïmonide*, in: *Paix et Droit*, avril 1935, str. 7.

⁶ Srv. J. Poláková, *Filosofie dialogu*, Praha 1991, str. 29: „Ostrou hranici však Lévinas klade mezi ‚čisté‘ náboženství transcendentního Boha a ‚pohanské‘ duchovní praktiky a nauky, které (nyní před koncem tisíciletí v obnovené podobě) hledají spásu ve zbožštění a zároveň ovládnutí ‚okultních sil‘ země.“

samým, který je omezen sebou samým, je pohanský člověk uzavřen. Shledává ho pevným, zcela ustáleným. Shledává ho věčným. Nechává jím řídit své činy a svůj osud.⁴⁷

Z následujícího výkladu by mělo vysvitnout, že terčem Lévinasovy kritiky nejsou lidé, kteří vyznávají a praktikují pohanství jakožto explicitně náboženský systém (ovlivněný kupříkladu keltskou či staroegyptskou mytologií), jakkoli i na ně se tato kritika může vztahovat. Způsob existence lidí vyznávajících určité pohanské náboženství či spiritualitu nemusí mít mnoho společného s oním podstatně ne-etickým či anti-etickým patosem, který Lévinas váže ke *svému* pojetí pohanství a který se vyznačuje přinejmenším povzneseností nad dimenzi nepartikularistických mezilidských závazků a ohledů ve jménu různých nad-osobních mystérií (v podobě politického kolektivu, božstva či přírody). Jinými slovy: ačkoli si Lévinas vypůjčuje výraz „pohanství“ z theologicko-religionistické terminologie, přesouvá jeho význam do specifitější filosofické roviny. Toto filosoficky subtilnější pojetí je však zároveň velmi obecné: míří na ne-etické (resp. před-etické) založení způsobu lidského bytí, který se vyznačuje touhou po určitém okouzlení světa, po mystériích, jež svým významem přesahují vztah k druhému člověku, a tedy i moralitu. Pohanský fenomén se tak v Lévinasově perspektivě váže k jakési odosobňující metafyzice: projevuje se v touze po tajuplném přesahu – skrze národní společenství či jiný nadosobní celek, skrze přírodní či božské posvátno –, který zastírá význam individuální svobody i odpovědnosti. Výraz „pohanství“ nadále používám s touto lévinasovskou konotací – při vědomí, že jde o nesamozřejmé chápání pojmu, otevřené polemice, a že *Lévinasovy úvahy o tomto fenoménu nespádají pod kategorii religionistického či theologického bádání, nýbrž tvoří součást jeho filosofické teorie (inter)subjektivity*.

Z více textových pasáží – zejména v dílech *Totalita a nekonečno* a *Difficile liberté* – lze usoudit na podstatně ne-etický, resp. proti-etický ráz pohanského způsobu bytí, který tak autor kontrastuje se svobodnou subjektivitou, podmiňující možnost etické situace. Zde se také ukazuje, proč jím chápané pohanství nelze prostě ztotožnit s ne-abrahamovskými náboženstvími: i takzvaně monotheistická religiozita se může zpronevěřit etickému nároku, jenž by měl tvořit její opravdové jádro, a sice tím, že propadne modloslužebnictví. Tehdy, jakožto náboženství vyvyšující zposvátněné předmětnosti nad odpovědnost před druhým člověkem, se

⁴⁷ E. Lévinas, *L'actualité de Maïmonide*, str. 7.

míjí se skutečným Bohem, a zůstává tak v zajetí světa jako „moment ekonomie bytí“ (vyjevujíc se spíše jako pohanství než jako vztah k ryzí transcenci).

Pokusím se osvětlit místa, na nichž Lévinas varuje před *věčným svodem pohanství* – řečeno obratem z jeho eseje *Heidegger, Gagarin a my*. Vyjdu přitom z jeho rané úvahy o metafyzických kořenech hitlerismu, kterou lze v určitém ohledu chápat jako snahu o rozpoznání dějinného významu pohanství, akcentovaného v atmosféře duchovní nezakořeněnosti a abstraktního kosmopolitismu moderního liberalistického étosu. Na výklad této úvahy, nabízející specificky filosofické „zdůvodnění“⁸ politického fenoménu, navážu expozicí pozdějších myšlenkových motivů Lévinasova díla, rozvíjejících jádro jeho rané úvahy již na půdě vypracovaného konceptu metafyzické etiky – tedy „etiky jakožto první filosofie“. Tyto motivy představují kritický postoj vůči pohanství, zakotvený v Lévinasově pojetí intersubjektivní a transcendence, a zahrnují osobitý přístup k náboženské tematice (včetně poměrně neintuitivní distinkce mezi posvátnem a svatostí, na niž se zaměřím v části *Násilí posvátného a zbožnost spravedlivého*) i silnou podporu humanistického racionalismu ve vztahu k přírodě. V závěru studie naznačím, proč považuji za problematické rovnítko, které Lévinas klade mezi odlidšťující metafyziku (jejíž politické zhmotnění lze vidět především v nacismu) a takový způsob bytí, jehož součástí je potřeba posvátna a určitého sepětí s přírodním osvětím. Ačkoli se tedy pokusím v následujících výkladech objasnit dějinný kontext i filosofický význam Lévinasovy kritiky pohanství, jejíž integrální součástí je velmi specifické (a neintuitivní) zacházení s kategorií posvátna, poukážu též na její meze, spočívající v přísném redukování lidské spirituality.⁹

⁸ Lévinas své *Reflexe* publikuje rok po Hitlerově převzetí státní moci, nejde tedy o zpětné promyšlení důvodů – vždy problematické, nakolik má jít o něco víc než kauzální analýzu –, které vedly k nacistické hrůze v celém jejím rozsahu, ale o úvahu nad duchovním či intelektuálním jádrem jistého politického směřování, jež vyústilo do nacistického hnutí (dosud nikoli do totalitního aparátu realizujícího genocidu). *Reflexe* vykazují značnou míru tezovitě zkratkovitosti a myšlenkové naivity, což lze nicméně zčásti prominout právě tím, že Lévinas nad hitlerismem spekoval v meziválečné situaci, kdy nemohl mít živě před očima obraz politického teroru v jeho nejdrastičtějších polohách (třebaže dle vlastní retrospektivní výpovědi „tušil“).

⁹ Navzdory tomu, že Lévinasova filosofie neustále vybízí k překonávání totalizujících přístupů k živoucí skutečnosti, nelze se ubránit dojmu, že je jim někdy sám poplatný v radikalismu svých tezí a v hermeneutické zkratkovitosti ve vztahu k jiným filosofům (případně dějinám filosofie vůbec). Tím, že může hodnotu mnoha různých spirituálních či náboženských fenoménů pominout tak, že je zkrátka

Duch svobody a tajemné hlasy krve

Zásadní filosofický význam mělo pro Emmanuela Lévinase setkání s dílem Martina Heideggera, k němuž došlo během studijního pobytu ve Freiburgu v letech 1928–1929. V této době, „kdy ještě nebylo zdání o roce 1933“, ¹⁰ představovalo Heideggerovo myšlení – ztělesněné knihou *Bytí a čas* – zázrak fenomenologie. ¹¹ Když se Lévinas roku 1929 účastnil v alpském Davosu proslulé debaty mezi Heideggerem a filosofem Ernstem Cassirerem (reprezentujícím novokantovskou tradici), jež byla často interpretována jako střet starého a nového myšlení, označil tehdy v heideggerovském zaujetí Cassirerův „neinspirativní projev“ za „konec jistého typu humanismu“. ¹² Lévinasova fascinace německým filosofem vyvrcholila roku 1932, kdy uveřejnil studii s názvem *Martin Heidegger a ontologie*, v níž vyzdvihl heideggerovský přístup k porozumění lidské existenci oproti abstraktní filosofii racionalistického i empiristického rázu; ¹³ tato studie rovněž významně přispěla k uvedení Heideggerova myšlení do francouzského intelektuálního prostředí. ¹⁴

Úcta k dílu *Bytí a čas* Lévinase nikdy neopustila; událost Heideggerova ceremoniálního vstupu do nacistické strany v květnu 1933 však vrhla na toto převratné myšlení temný stín. Jak Lévinas píše o více než padesát let později: „Nelze šetřit obdivem k intelektuální síle *Bytí a času*, zvláště ve světle nezměrné tvorby, kterou tato kniha z roku 1927 inspirovala. Navždy se bude vyznačovat nejvyšší nezdolností. Můžeme si být ovšem jisti, že se v něm nikdy nerozléhala ozvěna Zla?“ ¹⁵ Je velmi

podřadí kategorii „pohanství“ (s nímž spojuje nebezpečný regres lidského rozumu a morálního vědomí), si příliš nezadá s Adornem, jenž přezíravě odsuzuje rozmanité formy duchovního života, které napojuje na svůj pojem „okultismu“, aniž by se jim snažil blíže porozumět mimo konceptuální rámec své subtilní kritiky kapitalismu. (Viz *Teze proti okultismu v Minima moralia*, přel. M. Ritter, Praha 2009, str. 235–241.)

¹⁰ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 163.

¹¹ E. Lévinas, *Být pro druhého*, přel. J. Sokol, Praha 1997, str. 35.

¹² Vzpomínka z pozdějšího rozhovoru, viz F. Poirié, *Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous?*, Lyon 1987, str. 78.

¹³ E. Lévinas, *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, přel. J. Bierhanzl – J. Fulka – K. Novotný, Červený Kostelec 2014, str. 88 n.

¹⁴ K této Lévinasově prostředkující roli viz D. Janicaud, *Heidegger in France*, Bloomington 2015, str. 32–34.

¹⁵ E. Lévinas, *As If Consenting to Horror*, přel. P. Wissing, in: *Critical Inquiry*, 15, 1989, str. 485–488, zde str. 487 n.

pravděpodobné, že když Lévinas v roce 1934 publikuje své *Reflexe* v nonkonformně křesťansky orientované revue *Esprit*, má pro něho tato „filosofie“ výrazně – jakkoli ovšem povšechně – heideggerovské konotace. Samuel Moyn vidí proto v Lévinasově úvaze vyostření distinkce mezi Husserlovým pojetím subjektivity a Heideggerovou koncepcí bytí ve světě, přesněji její politizaci.¹⁶

Obraťme se ovšem k hlavní linii samotné úvahy a ponechme stranou komplikovanou vazbu k Heideggerovi; letmý nástin tohoto problému nám posloužil k tomu, abychom si byli vědomi kontextu a také důležitého směřovacího momentu v Lévinasově kritice pohanství.¹⁷ Úvaha, kterou lze považovat za jednu z prvních filosofických reflexí nacismu, vychází z teze, že hitlerismus „není pouhou nákazou nebo šílenstvím – je probuzením prvotních pocitů“ a jako takový v sobě nese „určitou filosofii“.¹⁸ Přestože u Adriaana Peperzaka nacházíme zmínku o tom, že Lévinas v pozdějších letech vyřadil *Reflexe* ze své bibliografie, neboť usoudil, že daný fenomén není hoden filosofického statusu,¹⁹ Lévinasova úvaha zůstává filosoficky zajímavá, protože na pozadí politického tématu artikuluje tenzi mezi dvěma podstatně odlišnými pojetími lidské existence (resp. jejího bytostného jádra): na jedné straně jakožto principiálně svobodného, sebe sama určujícího subjektu, na druhé straně jakožto historicky a společensky zakořeněného života, podléhajícího určitému osudu (ať už v tragickém zápolení, či v odevzdaném přijetí).

Co jsou ony „prvotní pocity“ (sentiments élémentaires), které hitlerismus probouzí a skrze něž – jak se dočítáme o několik vět dále – zpochybňuje samotné principy civilizace? Předtím, než je Lévinas přiblíží, načrtává obrysy základní duchovní situace evropské civilizace či evropského lidství, situace, kterou lze v její podstatě vztáhnout k natolik

¹⁶ S. Moyn, *Origins of the Other*, Ithaca 2005, str. 101.

¹⁷ Podle Moyna (tamt., str. 89) znamená Heideggerův příklon k NSDAP zlom v trajektorii Lévinasova myšlení, který je zcela klíčový pro původ jeho pojetí intersubjektivní rozvinutého v *Totalitě a nekonečnu*.

¹⁸ E. Lévinas, *Réflexions*, str. 7.

¹⁹ A. Peperzak, *To the Other*, West Lafayette, Ind. 1993, str. 4. – Peperzak neuvádí zdroj, lze se tedy s Moynem domnívat, že šlo o osobní rozhovor. Lévinasův soud zní ovšem uvěřitelně: jestliže ve třicátých letech byl ochotný – a snad i vnitřně puzený – uvažovat o nacistickém fenoménu jako o „seriózní“, metafyzicky pozoruhodné záležitosti, po válce a událostech masového vyhlazování by takové uvažování muselo židovskému filosofovi vyznít jako absurdní idealismus, neschopný konfrontace se syrovou realitou lidské krutosti a nenávisti. Obzvlášť výmluvně svědčí proti takovému idealismu J. Améry ve své knize *Bez viny a bez trestu: pokus o zvládnutí nezvládnutelného*, přel. D. Petříčková – M. Petříček, Praha 2011.

odlišným tradicím, jako je křesťanství, osvícenství i marxismus. Tuto základní situaci vystihuje „duch svobody“, vyličený následovně:

„Duch svobody, který uvnitř evropské civilizace vyznačuje pojetí lidského údělu, nevycerpává svůj obsah politickými svobodami. Tato koncepce je utvářena smyslem pro absolutní svobodu člověka vzhledem ke světu a k možnostem, jež podněcují jeho jednání. Člověk se věčně obnovuje tváří v tvář Universu. Vyjádřeno absolutně: nemá dějiny. Neboť právě dějiny limitují nejhlubším, fundamentálním způsobem.“²⁰

Hovoří-li Lévinas o „absolutní svobodě“, zjevně tím míní spíše jakousi regulativní ideu než výraz pro faktický stav věcí; a podobně výrokem, že takto pojmáný člověk nemá dějiny, nechce popřít reálné zasazení do určitého času (historického a životního), nýbrž zdůraznit možnost individuálního sebeurčení vzhledem k této danosti.²¹ Nejde o to, že by člověk nebyl poznamenán – třeba i velmi pronikavě – svou minulostí nebo minulostí rodu, společenství, národa, ale o to, že vůči ní může zaujmout odstup a *rozhodnout se*, co pro něho vlastně znamená. „Poslem této úžasné zvěsti“, díky níž „čas přichází o svou nezvratnost samu“, je podle Lévinase judaismus.²² V následujících odstavcích čteme o tom, jak

²⁰ E. Lévinas, *Réflexions*, str. 8 n.

²¹ Pojem dějin je zde užít v poměrně specifickém a pejorativním významu. Vzhledem k onomu duchu svobody, o kterém Lévinas hovoří, by „dějiny“ znamenaly to, co člověka omezuje a zatěžkává břemeny, které si duch nezvolil. Lévinas v těchto pasážích o duchu svobody klade důraz na determinující aspekt minulosti – na to, co člověk spíše pasivně přijímá, než tvořivě přetváří, nebo vůči čemu zaujímá dokonce rezignovaný postoj. Toto zdůraznění má zřejmě osvětlit liberalistický nárok tkvící podle Lévinase v srdci evropského lidství, jeho emancipační sklon na úkor determinujících a často nerefektovaných tradic. Absolutní duch svobody by tedy nebyl v souladu s takovým pojetím dějin, které filosoficky pracuje s pozitivním, duchovně konstitutivním rozměrem tradice ve vztahu k přítomnému způsobu bytí a rozumění (jako zejména moderní hermeneutika v Heideggerově či Gadamerově podání). A je zjevné, že uvažuje-li kupříkladu Jan Patočka o dějinnosti, která se počínáje řeckou antikou stává bytostným momentem evropského duchovního útvaru, rozvíjí zcela odlišnou ideu dějin než raný Lévinas.

²² E. Lévinas, *Réflexions*, str. 9. – Pouze ve stručnosti je třeba říci, že v Lévinasově eseji nenajdeme ani zmínku o vzruchu racionality a problematizaci mytického vědomí ve starověkém Řecku. Od judaismu přechází Lévinas ke křesťanství (které navíc vymezí *proti* antickému pojetí osudovosti), jako by právě v těchto duchovních formacích došlo k zásadní afirmaci svobody a překonání „dějin“. To je jistě diskutabilní, nakolik vezmeme v potaz tradičně uznávanou roli antické filosofie v procesu

se této zvěsti ujímá křesťanství, představující protiváhu tragické nemožnosti vzhledem k mytickému osudu (*Moirai*), jemuž podléhají lidé i bohové. „Kříž osvobozuje,“ píše Lévinas, „a skrze eucharistii, která vítězí nad časem, je toto osvobození každodenní.“²³ Křesťanství hájí rovnocennou důstojnost všech lidských duší, jež vyplývá z „moci darované duši, z moci osvobodit se od toho, co *bylo*, od toho, co ji svazovalo a zavazovalo, aby tak mohla znovu nalézt svou původní neposkvrněnost“.²⁴

Přestože dochází k významným modifikacím, osvícenství se podle Lévinase neztrácí esenciálního prvku židokřesťanské ideje „osvobození“, pouze ji zbavuje jejího „dramatického aspektu“:

„Za zaslepený svět selského rozumu dosazuje svět rekonstruovaný idealistickou filosofií, prostoupený racionalitou a racionalitě podrobený. Namísto osvobození skrze spásu nastupuje autonomie, nicméně proniknutá židokřesťanským leitmotivem svobody.“²⁵

Marxismus sice toto pojetí ducha jakožto čiré svobody, povznášející se nad vazby sociální a fyzické reality (a tím i „harmonickou křivku“ vývoje evropské kultury),²⁶ zpochybňuje na základě Marxovy teze o sociální determinaci vědomí; nicméně ani tato roztržka není podle Lévinase rozhodující, neboť i Marxovo pojetí připouští rozpoznání vlastní sociální situace, jež ji zbavuje fatálnosti.

utváření praktické i teoretické racionality, vyznačující vývoj evropské civilizace. Snad chce Lévinas identifikovat moment, který považuje za historicky původní fenomén sebe-vědomé, v silném slova smyslu *jedinečné* existence, vyvázané z dominance sociálních či přírodních daností, a tento moment spatřuje ve zrodu judaismu (a tedy i ryziho monotheistického náboženství a mentality). Ve svých pozdějších textech ovšem pracuje s odkazem antické tradice (včetně Říma) poučeněji.

²³ Tamt., str. 10.

²⁴ Tamt., str. 11 (kurziva Lévinasova).

²⁵ Tamt., str. 12.

²⁶ Tamt., str. 14. Tento výrok, zavádějící pochybnou představu harmonického kontinua evropských dějin, je jistě snadné odsoudit. Není snad takových epochálních, „dějinytvořných“ momentů, prolamujících konstitutivní vrstvy stávajícího řádu věcí (ať už na rovině vědecko-epistemické, kulturní, náboženské nebo politicko-hospodářské), daleko více? Lévinasovu úvahu nelze považovat za svědomitou teorii dějin. Ta však ani není jeho cílem: *Reflexe* jsou vpravdě esejistický text, jehož síla tkví částečně v pregnantní, stylisticky poutavé zkratce – za účelem podtrhnout svéráz (jakkoli nechvalný, rozumu odporující) nového ideově-politického fenoménu (hitlerismu).

Za ohnisko konfliktu, v němž vyvstává skutečný antipól převládající duchovní orientace, považuje Lévinas radikální proměnu vztahu k tělu. V dosavadní tradici, sblížující monotheistickou spiritualitu s moderním liberalismem, přetrvává „pocit věčné cizosti ve vztahu k tělu“ a idea těla jako „jednoduché negace ducha“.²⁷ Naopak ti, kteří pozitivně vycházejí z prožívané jednoty mezi já a tělem, odmítajíce pojímat tělo jako cosi akcidentálního, situují podstatu ducha do tohoto připoutání k tělu. A jak dále čteme:

„Závažnost přisouzená tomuto pocitu těla, s nímž se západní duch nikdy nehodlal spokojit, tkví v základu nového pojetí člověka. Biologično se vším tím, co obsahuje fatalitu, přestává být pouhým *předmětem* duchovního života – stává se jeho vlastním jádrem. Tajemné hlasy krve, výzvy dědictví a minulosti, jimž tělo slouží jako záhadný prostředník, již nemají povahu problémů, které by mělo rozřešit svrchovaně svobodné Já. (...) Na jejich základě je Já konstituováno. Podstata člověka už nadále netkví ve svobodě, nýbrž v určitém druhu připoutání.“²⁸

V této hutné a značně hyperbolické pasáži se objevují výrazy, které lze vztáhnout k oněm „prvotním pocitům“: biologično, tajemné hlasy krve, fatalita, podstata tkvící v připoutání. Není těžké v nich rozpoznat klasické protiklady idejí, kterých si tolik cení „liberalistický“ étos, jako je především (universální) racionalita, humanismus, autonomie, kosmopolitismus. A jestliže to vypadá, že se tento étos alespoň v potenci, ideálně vzato, pojí s určitou formou liberální politiky, pak i „nové pojetí člověka“ vede k určité politice – politice frustrované z nastalých společenských poměrů a jakéhosi duchovního klimatu doby. Lévinas k tomu píše:

„Od tohoto momentu je jakákoli sociální struktura, která ohlašuje osvobození od tělesnosti a patřičně s ní nepočítá, podezřelá ze zapření, ze zrady. (...) Asimilace duchů ztrácí velikost triumfu ducha nad tělem; proměňuje se v dílo podvodníků.“²⁹

A o něco dále přibližuje Lévinas důvod této ztráty, když líčí, kam ústí pojetí západního ducha založené na fundamentální možnosti autonomie

²⁷ Tamt., str. 16.

²⁸ Tamt., str. 18 n.

²⁹ Tamt., str. 19.

a skepticismu: „Z myšlení se stává hra. Člověk si libuje ve své svobodě a nenechává se vposled ohrozit žádnou pravdou.“ K tomu dodává: „Této společnosti, která ztrácí živoucí spojení se svým pravým ideálem svobody, akceptující pouze jeho degenerované formy, (...) se germánský ideál jeví jako příslib upřímnosti a autenticity.“³⁰

Vnucuje se myšlenka, že Lévinas zde pouze tlumočí kritiku, která není jeho vlastním názorem a kterou v její vyhocenosti zhmotňuje hitlerovské hnutí. Někteří interpreti nicméně poukazují na to, že Lévinas se do tohoto líčení vkládá s jistou mírou souhlasného zaujetí, a že onen absolutizovaný duch svobody tudíž podléhá i jeho vlastnímu zavržení. Podle Ashera Horowitze a Gada Horowitze mohou být čtenáři v pokusech chápat esej jako výzvu k posílení a prohloubení, doplnění či autentické rekonstrukci liberalistického řádu, tím ovšem přehlíží, že podle Lévinase „fašismus identifikoval esenciální slabinu liberalismu a předložil argumenty, jež by měly být brány vážně“.³¹ (Což ovšem, jak autoři dále ukazují, neznamená Lévinasovo ztotožnění s fašismem.) Christopher Cohoon nesouhlasí s výklady, jež chápou Lévinasovu úvahu jako odmítnutí tělesné fakticity či nevyhnutelnosti (inescapability) coby ústředního omylu hitlerovské „filosofie“; Lévinas podle něj vyjadřuje naopak „radikální politické stanovisko“, neboť oponuje liberalistickému étosu tím, že se s touto „filosofií“ částečně sblíží a uznává hodnotu jejího faktického fatalismu.³² (Přestože ani zde nejde o přitakání hitlerovskému rasismu, neboť ten se – jak Cohoon zdůrazňuje – této fakticitě zpronevěřuje svým biologickým redukcionismem.)³³

Tyto poukazy mají určitou platnost. Lévinas nebyl jediným myslitelem, který se pokusil zohlednit „nové pojetí člověka“ jako odpověď na určitou duchovní – tedy nejen politickou a hospodářskou – krizi moderny, aniž by se s tímto pojetím ztotožnil. Když v eseji *De l'évasion* publikovaném rok po *Reflexích* říká, že „pojetí já jakožto sobě postačujícího je jedním z podstatných rysů buržoazního ducha a jeho filosofie“,³⁴ nestojí s tímto pejorativně laděným náhledem sám. Ve stejném roce, kdy

³⁰ Tamt., str. 21.

³¹ A. Horowitz – G. Horowitz, *Is Liberalism All We Need? Prelude via Fascism*, in: tíž (vyd.), *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto – Buffalo – London 2006, str. 13.

³² Ch. Cohoon, *Levinas on the Knife Edge: Body, Race, and Fascism in 1934*, in: *Journal of Speculative Philosophy*, 32, 2018, str. 426–438, zde str. 427–429.

³³ Tamt., str. 433.

³⁴ E. Lévinas, *De l'évasion*, Paris 1998, str. 91 n.

vycházejí *Reflexe*, pronáší významný katolický myslitel Jacques Maritain sérii přednášek na téma humanismu, v nichž hovoří o idealistické metafyzice buržoazního liberalismu a soudí – dávaje tím částečně za pravdu marxistické kritice, byť z vlastní křesťanské pozice –, „že tento měšťácký typ lidství je hodně zkompromitován a že byl odsouzen po zásluze“.³⁵ Dosavadní vláda individualistického étosu přivodila „konec duchovní svobody“ a „v takovém okamžiku je přirozené, že vznikají nejen revoluční výbuchy ohrožující podstatu individualistické civilizace liberalistické, nýbrž i obranné reflexy a reakce protiliberalistického řádu takřka biologické“.³⁶ Tímto druhým typem reakce je nepochybně míněn fašismus a nacismus, v nichž podle autora existuje „opravdu jakási svoboda, snad i skutečnější než v buržoazním liberalismu“;³⁷ Maritain přitom ovšem nezastírá, že tyto reakce nenávisťně směřují k válce a „násilně lárou člověka k podobě nějakého nelidského humanismu“.³⁸

Úvahy o duchovní krizi „evropského lidství“ na přelomu 19. a 20. století byly jistě rozvíjeny ve stínu různých ideálů či deziluzí. Lévinasovu úvahu je však třeba zasadit do patřičného kontextu, který není utvářen radikálním revolučně utopickým étosem ani nábožensky nesenou představou společenského a politického života, a už vůbec ne nacionalistickými nebo ultrakonzervativními sentimenty; ze všeho nejméně však antisemitskou „morálkou“ krve a půdy. Zmínil jsem Lévinasovo zklamání z Heideggerovy politické inklinace (přesnější by bylo z Lévinasovy perspektivy říci: z jeho selhání ve věci morální odpovědnosti),³⁹ které předcházelo vzniku *Reflexí*. Pro jejich původ je však důležitá ještě jiná okolnost, byť s tímto související: společenské klima meziválečné Francie, dosud živě poznamenané Dreyfusovou aférou z konce 19. století. Kontroverze aféry prosakovala i rokem 1923, kdy se Lévinas přistěhoval z Litvy do Štrasburku: francouzský důstojník Alfred Dreyfus, křivě obviněný v antisemitském procesu z protistátní špionáže, zůstal objektem nenávisti pravicových nacionalistů až do své smrti v roce 1935, přičemž starý slogan „smrt Židům“ byl v kontextu třicátých let obnoven francouzskými fašisty. Na štrasburské universitě se živě diskutovalo o etickém

³⁵ J. Maritain, *Integrální humanismus*, přel. J. Petr, Řím 1967, str. 93.

³⁶ Tamt., str. 152.

³⁷ Tamt., str. 262, pozn. pod čarou.

³⁸ Tamt., str. 259 n.

³⁹ Později Lévinas řekne, že žádná zjištěná fakta o Heideggerově účasti na „hitlerovském myšlení“ nejsou tak vypovídající jako jeho mlčení ohledně holokaustu. Viz E. Lévinas, *As If Consenting to a Horror*, str. 487.

rozměru dreyfusovské aféry⁴⁰ a kroužek myslitelů kolem revue *Esprit* – založené reprezentantem křesťanského personalismu Emmanuelem Mounierem – se rovněž angažoval v kritice antisemitismu a totalitních hnutí. Lévinasova esej, jak poznamenává Howard Caygill, představuje v určitém smyslu závazek vůči této republikánské tradici.⁴¹

Nebylo by tak správné chápat jeho úvahu jako sblížení s „filosofií“ hitlerismu. Skutečnost, že „z myšlení se stává hra“ a „člověk si libuje ve své svobodě“, svědčí podle něho o duchovním úpadku, který předchází skutečné katastrofě, tkvící v *negaci* svobodného ducha. O tomto úpadku hovoří i Mounier – jako o krizi evropského člověka, který „uvěřil, že uskutečňuje ideál racionálního zvířete, že triumfující rozum úspěšně domestikoval zvíře v jeho nitru“, a takto nabyl přílišné důvěry ve stabilitu své civilizace; v reakci na tuto iluzi se vzedmula vlna evropského nihilismu.⁴² V takové situaci se dere na povrch hluboká potřeba nového – neotřesitelného – zakotvení v nadosobním celku, potřeba nekompromisní Pravdy jako popření společensky atomizujícího relativismu, potřeba oddat se společné Ideji, společnému nezpochybnitelnému Poslání. Jejím radikálním vyústěním je hitlerovský rasismus, a zejména antisemitismus, spojený s významem vkořeněnosti a krve jakožto „základových metafor nacistického mytického universa“.⁴³ Vždyť například Joseph Goebbels považuje Židy za ne-rasu mezi všemi rasami obývajícími zemi, za bezdomovce bez kořenů, zatímco Ernst Jünger klade do kontrastu společenství bez kořenů, založené na smluvních vztazích, a společenství založené na sdíleném osudu – pouze to druhé je nezničitelné.⁴⁴ V atmosféře, již nastolil duch radikální svobody – nesoucí v sobě „fundamentální možnost skepticismu“ –, se zrodil reakcionářský odpor k této svobodě, respektive touha po jejím kvazinábožném „prohloubení“ namísto profánního, racionalistického rozšíření (universalizace). „I zbytnělá humanost vždy nakonec ústí v neméně mechanické a tupé barbarství,“ píše Hermann Bloch ve svých *Nevinných* v předešle k ódám antisemitského profesora Zachariáše na německé bratrství, spočívající v „pospolitosti

⁴⁰ Viz např. E. Lévinas, *Být pro druhého*, str. 65.

⁴¹ H. Caygill, *Levinas and the Political*, New York 2002, str. 29 n.

⁴² E. Mounier, *Personalism*, Chicago 1989, str. 97.

⁴³ R. Griffin, *Modernismus a fašismus. Pocit začátku za Mussoliniho a Hitlera*, přel. E. Kalivodová, Praha 2015, str. 454.

⁴⁴ Viz A. Horowitz – G. Horowitz, *Is Liberalism All We Need?*, str. 15.

smrtonosného společenství“ a ve schopnosti obětovat vlastní bytost pro celek („Jen celek je vpravdě svobodný, nikdy ne jednotlivec...“).⁴⁵

Prvotní pocity, jež vyčkáávají na probuzení v atmosféře duchovní krize (v situaci „rozbitého světa“, řečeno s Gabrielem Marcellem, kdy lidské jednání postrádá metafyzické posvěcení a kdy dochází ke ztrátě neinstrumentálního, vpravdě bratrského společenství), tedy obsahují touhu po splynutí s určitým nadosobním údělem, neseným nikoli individuálním, na co nejobecnější shodu přesto aspirujícím rozumem, nýbrž „duchem“ národa či rasy. Je to touha po jakési mystické participaci, po odsunutí či rozplynutí onoho sebe samé konstituujícího jáství, jež se nenechává „vposled ohrozit žádnou pravdou“, a po morálně-spirituální identifikaci s těmi, kteří obývají tutéž krajinu a v jejichž těle proudí táž míza života. Tato společná krajina, sdílený prostor krve a půdy – to je především onen Lévinasův svět, do něhož je pohanský člověk plně pohroužen. Lévinas, tou dobou již obeznámený s Durkheimovým a Lévy-Bruhlovým studiem náboženství, zahlédl v hitlerismu rozvinutí „elementárních forem“ pohanské religiozity, oživení pohanského pojetí osudu.⁴⁶ Tento pohanský ideál mohl tak silně zapůsobit, protože jeho proponenti si byli vědomi hluboko zapuštěné metafyzické potřeby, kterou nedokázala vyvrátit osvícenská apoteóza rozumu ani posléze proklamovaná smrt Boha. Slovy Rogera Griffina: „Hitler přímo ztělesňoval příslib, že stát se *součástí* revitalizujícího hnutí znamená účastnit se proměny národa ve zdroj sekulární nesmrtnosti a transcendence.“⁴⁷ K tomu ovšem dodejme, že právě toto zvláštní spojení *sekulární transcendence* vystihuje podle Lévinase pohanství. Nejde o vztah k ryzí transcendenci (která nepodléhá světským mocenským poměrům, „ekonomii bytí“) – ne z hlediska lévinasovské etiky a židovské filosofie. Což nicméně neznamená, že pohanský člověk si nemůže takto zkušenost transcendence vykládat – totiž jako odevzdání vlastní osobnosti či duše jisté nadosobní skutečnosti působící uvnitř tohoto světa.

V dodatku k *Reflexím* vznáší Lévinas otázku, „zda liberalismus postačuje k naplnění autentické důstojnosti lidského subjektu“,⁴⁸ a jeho nepřímá odpověď naznačuje, že nikoli. Tradiční duch svobody je možná opakem nového (rasistického) fatalismu, ale jeho absolutizace zplodila

⁴⁵ H. Broch, *Nevinní*, přel. M. Kleprlík, Podlesí – Praha 2017/2018, str. 169, 191, 197.

⁴⁶ H. Caygill, *Levinas and the Political*, str. 32.

⁴⁷ R. Griffin, *Modernismus a fašismus*, str. 395.

⁴⁸ E. Lévinas, *Réflexions*, str. 26.

ěru metafyzicky vyprahlých duší, nespokojených s vládou „nezakoreněného“ a k sofistice náchylného rozumu, neschopného radikálního buď-anebo; a tak se tento duch zdiskreditoval a nechtěně umožnil vzestup svého nenáviděného, hluboce antihumanistického protivníka (v souladu s Platónovým postřehem, že „demokracie“ jakožto panství absolutizované svobody, v podstatě tedy libovůle bez pilířů ctnosti a vědění, se snadno znetvoří v tyranii). V Lévinasově první esejí je nastíněn střet dvou antitezí, z jejichž silového pole – a tím i z mocných proudů dosavadních dějin – zdánlivě není úniku. Domnívám se, že celé jeho následující dílo lze chápat jako promýšlení a vykreslování možnosti, jak „uniknout“, a jak tedy *naplňovat a osvědčovat své lidství v blízkosti metafyzického smyslu (transcendence), aniž by tento smysl jakkoli pohlcoval moji svobodnou, racionalitě otevřenou subjektivitu*. Důležitou roli v tomto promýšlení mají právě i reflexe týkající se pohanství (jak je Lévinas chápe), z něhož se vyživuje rovněž síla hitlerismu, a tyto reflexe již v dalších Lévinasových textech vystupují jako explicitní kritika.

Svrchovanost a stud vykořeněné existence

Krátce po válce vychází Lévinasova první knížka, útlý svazek s názvem *De l'existence à l'existant* (Od existence k existujícímu),⁴⁹ na němž Lévinas pracoval v nacistickém zajateckém táboře. Ústředním pojmem, který v tomto díle vypracovává, je idea neosobního bytí (il y a), pojmenovávající zkušenost hrůzy jakožto odosobněného, opravdové subjektivity zbaveného života – života, jemuž vládne „neosobnost posvátného“, života v „nepřítomnosti Boha“, života vyznačeného lhostejností ke smrti.⁵⁰ Je to život pod tíhou danosti, bezvýchodnosti: „Je to, lze-li to tak říci, nemožnost smrti, universálnost existence až do jejího znicotnění.“⁵¹ Lévinas v této souvislosti zmiňuje pochmurný dětský prožitek noci (ticho v ložnici jako by „šumělo“) či mystickou participaci „primitivů“, smazávající osobní identitu participujících; jde o pradávnou zkušenost či lépe řečeno modalitu bytí v područí osudovosti, v absenci (resp. rozplývání) rozlišujícího individuálního vědomí. V kontrastu k této modalitě

⁴⁹ Česky vyšlo jako E. Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, přel. P. Daniš, Praha 2009.

⁵⁰ E. Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, str. 50.

⁵¹ Tamt., str. 51.

stojí bytí uvědomělé, kdy se existující stává pánem svého existování – uplatňuje vůči němu „mužnou moc subjektu“ čili svobodu.⁵²

Vyzařuje-li fenomén neosobního bytí tajuplnost, je to pro Lévinase tajuplnost nežádoucí a svobodného člověka ohrožující. Značně k tomu jistě přispěla jeho předchozí válečná zkušenost, která mu předvedla velmi názorně, jak snadné a v podstatě vždy možné je totální odosobnění lidských bytostí – zprvu působené pouze zvnějšku, poté ovšem zvnitřněle a vyvracející poslední autonomii existujícího. Nejexplicitnější situací il y a se podle Didiera Pollefeyta stávají vyhlazovací tábory, ve kterých kulminuje totální od-subjektivizování a rozpad do šedé uniformity: „Během holokaustu vyvstává způsob ‚(ne)bytí člověkem‘, který nebyl dosud v dějinách spatřen.“⁵³ Je to zkušenost noci par excellence: upadajíc do bezejmennosti je vše vyrovnáno; hroutí se distinkce mezi muži a ženami, vzdělanci a negramoty, životem a smrtí – neboť tam, kde není skutečný život, není ani smrt.⁵⁴ Tuto zkušenost neosobního bytí jakožto „radikální negace tváře“ pokládá Pollefeyt za výchozí kategorii Lévinasovy vlastní filosofie, jež se promítá do jeho pozdějšího odporu k numinozitě sakrálního.⁵⁵

Již jsme viděli, že prvotní pocity – *tajemné hlasy krve*, puzení k bytostnému připoutání a zakořenění (v kolektivním „těle“, v údělu národa, ve sdílené nesmlouvavé „pravdě“) – jsou kladeny do opozice vůči svobodnému duchu, jež charakterizuje principiální možnost odstupe a povznesení se nad fakticitu bytí. Člověk tak „stojí před světem sám a svobodný“.⁵⁶ Toto krédo „liberalismu“ – oněch velkých koncepcí, jež ideově zajišťují dějinný pohyb zvědomování a osvojování svobody uvnitř evropské civilizace – Lévinas ctí jako pravdu o základním postavení subjektu, které nelze s čistým svědomím obejít, a už vůbec ne násilím vstřebat do zdánlivě vyššího celku (sociálně dějinného či metafyzického). *Totalita a nekonečno*, dílo z roku 1961, neúnavně vykresluje tuto základní existenciální situaci, jež nabývá podle kontextu různých jmen: oddělení, interiorita (vnitřní život), ipseita (jáství), bez-božnost, bytí u sebe či Stejný. Svobodný člověk se ke světu prvotně a většinou vztahuje tak, že si jej přisvojuje, že jeho jinakost podrobuje své vůli

⁵² E. Lévinas, *Čas a jiné*, přel. Z. Hrbata, Praha – Liberec 1997, str. 57.

⁵³ D. Pollefeyt, *The Violence of Being. The Holocaust in the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, in: *Problemos (Priedas)* 2022, str. 85–94, zde str. 89.

⁵⁴ Tamt., str. 90.

⁵⁵ Tamt., str. 93.

⁵⁶ E. Lévinas, *Réflexions*, str. 20.

a bere si to, co potřebuje (obvykle samozřejmě v mezích daného práva); zabývá se v něm a v tomto rozměru autonomního, osobního života jej přetváří „k obrazu svému“. Je na něm prakticky závislý, čerpá z něho živiny, ale ve své niternosti a svobodě se realizuje jako subjekt, který dává vnější skutečnosti – celé té nesmírně rozmanité podívané – jednotící význam (a nikoli obráceně). „Ve světě na první pohled jiném je já přesto autochtonní.“⁵⁷ Nebo řečeno se Sartrem: „Ve světě hledám koincidenci s bytím pro sebe, jímž jsem a jež je vědomí o světě.“⁵⁸

V rozvíjení takové individuality – charakterizované jako „vykořenění, non-participace“⁵⁹ –, byť v jejích nejvyšších vzletech tvorby a poznání, nevidí Lévinas pravý smysl lidského života. Svoboda, jež je ponechána sama sobě, je arbitrární a neospravedlněná, jak o tom podle Lévinase svědčí fenomén mravního studu: „Nejeví se svoboda sobě samé jako stud za sebe? A redukována na sebe jako uchvatitelství? Iracionálnost svobody neplyne z jejího omezení, ale z nekonečnosti její libovůle. Svoboda se musí ospravedlnit.“⁶⁰ Ve svém studu si mohu uvědomit, že *ve skutečnosti* nejsem na světě sám, a co víc: druhý člověk – právě jakožto druhý – se vzpírá mé moci poznávat a vlastnit, a přesahuje tedy „můj“ svět. Ve studu, jak říká Lévinas, toužím po druhé osobě (touhou, která je metafyzického rázu, tj. míří k jinakosti, jíž se nemohu zmocnit a jež mne takto převyšuje); neboť „přítomnost Druhého – tato privilegovaná heteronomie – není proti svobodě, nýbrž ustanovuje ji“.⁶¹ Privilegovaná, můžeme doplnit, protože prostá násilí (což ji podstatně odlišuje od vnucených autorit).⁶²

Nicméně má-li být přítomnost Druhého možná, musí napřed existovat svěbytný subjekt, onen „vykořenělec“, který užívá světa, aniž by rušil svůj odstup. Jinými slovy: pravý smysl lidského života, vyvstávající v intersubjektivní, původně vzato mravní situaci (v přijetí druhého, v odpovědnosti za něho, která „posvěcuje“ svobodu), je uskutečnitelný pouze

⁵⁷ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, přel. M. Petříček – J. Sokol, Praha 1997, str. 23.

⁵⁸ J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, přel. O. Kuba, Praha 2006, str. 143.

⁵⁹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 46.

⁶⁰ Tamt., str. 271.

⁶¹ Tamt., str. 72. Ustanovením svobody miní Lévinas právě morální ospravedlnění jakožto konstituci jejího pravého smyslu.

⁶² Tamt., str. 32: „Tento vztah není před-filosofický, neboť neznásilňuje já, není mu brutálně vnucen zvenčí, proti němu nebo bez jeho vědomí jako všeobecné mínění.“ Těž str. 173: „Vzpírání se Jiného mi nepůsobí násilí, není to negativní jednání; má pozitivní strukturu: etickou strukturu.“

tehdy, je-li člověk nejprve sám u sebe a nepodléhá-li cizím silám. Mezi lidské setkání a spolu s ním i smysluplná řeč vyžadují pluralitu individuí, která vychází z „egoistického a smyslového poukazu k sobě samému“,⁶³ metafyzická touha „nespojuje bytosti již předem spřízněné“,⁶⁴ tedy zahrnuté do nějakého společného celku, nýbrž uvádí do vztahu bytosti vzájemně separované, „osamocené“. Odtud Lévinasovo uznání řecké a vůbec tradiční filosofie, neboť „magické spojení jedinců a splývání rozličných řádů nahradila duchovním vztahem, kde bytosti zůstávají na svých místech, ale komunikují mezi sebou“.⁶⁵

Takové nahrazení je pro Lévinase věc zásadního významu. Na jedné straně je třeba říci, že duch svobody, pod jehož záštitou je člověk – byť i jen ideálně – povolán k bytostnému sebeurčení, nemůže přivést lidskou existenci k pravému, „nejzazšímu“ smyslu – smyslu, po němž ona hluboce touží i navzdory všemu *možnému* vlastnictví (uvnitř) světa. „Smysluplný svět je svět, v němž je Druhý, jímž se svět mé slasti stává tématem, které má význam.“⁶⁶ Bez této přítomnosti se může lidská existence – ač důstojná a schopná ve své autonomii – vyjevit jako zoufale vzdorná, řečeno s Kierkegaardem, tj. za každou cenu se snažící o vlastní sebeurčení, odmítající jakoukoli duchovní asistenci.⁶⁷ Bez poměru k transcendenci jedinec v uskutečňování svého duchovního potenciálu ztroskotává. Na druhé straně je ovšem třeba zdůraznit ono *na svých místech*, tedy že svébytná, sebereflektující osoba je podmínkou možné blízkosti – a Lévinas se nezdárá mluvit o epifanii, zjevení – druhého, skrze niž její život získává hlubší opodstatnění. Je-li v této původní mezilidské (lévinasovsky míněno: metafyzicko-etické)⁶⁸ situaci postavena před výzvu zproblematizovat vlastní egoismus, v jehož struktuře uchopuje svět, nežádá se po ní žádné mystické odevzdání, v němž by se rozptylovalo jasné vědomí ve jménu „hlubinných“ prožitků. Původní vztah jakožto

⁶³ Tamt., str. 44.

⁶⁴ Tamt., str. 48.

⁶⁵ Tamt., str. 33.

⁶⁶ Tamt., str. 185.

⁶⁷ Viz S. Kierkegaard, *Bázeň a chvění / Nemoc k smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993, str. 209: „Já zoufale hledá uspokojení v tom, že se dělá samo sebou, že samo sebe vyvíjí, že samo sebou je – chce se samo zasloužit o básnický, mistrovský obraz, který ze sebe vytváří, ale jeho portrét je záhada; v okamžiku, kdy se zdá dokonalý, může se úplně náhodně proměnit v pouhé nic.“

⁶⁸ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 28: „Metafysika, transcendence, přijetí Jiného Stejným, Druhého Mnou, se děje konkrétně jako zpochybnění Stejného Druhým, tj. jako etika...“

zkušenost transcendence v přítomnosti druhého se odlišuje „od všeho extatického chování“. ⁶⁹

Toto letmé nahlédnutí do Lévinasovy koncepce intersubjektivit nás vrací k tématu pohanství. Jestliže už ve svých raných textech Lévinas reflektuje nebezpečí, které ze strany pohanských svodů hrozí rozumu a svobodě evropského člověka, a to zejména v nastávajícím politickém příšeří, od *Totality a nekonečna* toto nebezpečí interpretuje specifitěji jako násilí na subjektivitě člověka, které znemožňuje interpersonální, mravní konání. V souhrnu lze přitom říci, že do této nebezpečné sféry odkazuje jak politickou totalitu (nadosobní řád státu či jiného kolektivního „my“, tak numinozitu posvátného; oba fenomény totiž vedou k umlčování sebe-vědomé individuality. ⁷⁰ Představují tak „hanebný materialismus“, který se vyznává všude tam, kde „situace je původnější než bytosti v situaci (...), kde se podstatné události dějí bez vědomí jsoucích“. ⁷¹

V dalším se zaměřím na fenomén posvátna, jehož reflexe ukazuje, jak těsně – vpravdě nerozlučně – je Lévinasova etika spjata s jeho ideou Boha.

Násilí posvátného a zbožnost spravedlivého

Chceme-li porozumět tomu, jaké místo zaujímá kategorie posvátna uvnitř Lévinasovy etiky a kritiky pohanství, pomůže nám vědomí, že Lévinasovo myšlení vrůstá stále hlouběji do specifické tradice judaismu, přistupující ke zbožnosti a k okruhu Písma především prizmatem talmudických výkladů. ⁷² Paradigmatem takové náboženské existence je

⁶⁹ Tamt., str. 33.

⁷⁰ Jak poznamenává Bernhard Waldenfels, pro Lévinase není podstatný rozdíl v tom, je-li totalita reprezentována spíše archaickou formou religiózní či mytické participace, nebo moderními formami „racionálního zprostředkování“ skrze politiku: „Dokonce ani uvnitř těchto moderních forem se nikdo nestává sám/sama sebou, neboť každý je redukován na to, čeho dosahuje anonymním způsobem...“ Týž, *Levinas and the Face of the Other*, in: S. Critchley – R. Bernasconi (vyd.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge 2002, str. 63–81, zde str. 66.

⁷¹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 266.

⁷² Třebaže k biblické četbě si Lévinas nachází cestu už v raném dětství, s Talmudem – jehož se později stane významným interpretem – se seznamuje až po druhé světové válce, kolem čtyřicátého roku svého života. Od konce padesátých let se účastní jako posluchač a poslůze i jako řečník každoročních kolokvií francouzsko-židovských intelektuálů na Světovém židovském kongresu, během nichž – od roku

učenec, „žák moudrých“ (*talmid chachamim*), který zaujímá v židovském společenství přednostní postavení a kterého vyznačuje „střízlivost a racionalita, jež mu umožňují objasňovat přejaté a tradiční hodnoty“.⁷³ Způsob, jímž se tento učenec vztahuje k událostem a důsledkům Zjevení, je eminentně ztělesněn – společně s řádným plněním náboženskopravních povinností (halacha) – v jeho studiu Tóry a na ni navazující ústní tradice (písemně zpracované a obohacené rabínskými diskusemi do podoby monumentálního literárního díla zvaného Talmud), jímž tvořivě participuje na staleté exegetické tradici rabínského judaismu jakožto hermeneuticky otevřeného systému. V 18. století je význam této intelektuální náboženské orientace, prostě jakéhokoli sentimentalismu, akcentován na půdě litevského hnutí *mitnagdim* (odpůrců tehdy se vzrůstajícího chasidismu, rozvíjejícího extaticko-mystickou podobu judaismu). Z jeho myšlenkového étosu částečně vychází i Lévinas⁷⁴ – což se týká zejména druhé nejvýznamnější postavy hnutí, rabiho Chajima z Voložinu.⁷⁵

Lévinasův filosofický postoj k náboženství je poznamenán rovněž konfrontací s vlivným konceptem posvátna (*le sacré, das Heilige*), rozvíjeným rozličnými autory, jako byl Rudolf Otto, Mircea Eliade či Georges Bataille. Tito myslitelé nastolili duchovní klima, ve kterém se původní význam náboženské zkušenosti zračil v mystickém vytržení před ohromujícím posvátnem (*mysterium tremendum et fascinans*), ve vytržení, jež uvádělo do nehlubších hlubin bytí nedostupných profánnímu vědomí. Tak např. Bataille – jak líčí John Caruana – spatřuje v posvátnu extatické překročení zkušenostních limitů, „návrat k rudimentární úrovni existence, jež předchází limity, které vymezují subjekt-objektový svět“; posvátno se tak nápadně podobá tomu, co Lévinas nazval zkušeností *il y a*.⁷⁶ Obdobně problematicky se z Lévinasova hlediska jeví Ottův důraz na rozměr posvátna vyvolávající bázeň a chvění, tj. na jeho numinozitu, zatímco etické dimenzi – a to i v židovském Písmu – je

1957 do roku 1989 – pronese celkem 23 talmudických přednášek (postupně publikovaných v pěti knihách). Viz S. Malka, *Emmanuel Levinas. His Life and Legacy*, Pittsburgh 2006, str. 126 n. a 131.

⁷³ G. Scholem, *Davidova hvězda*, přel. A. Bláhová, Praha 1995, str. 13.

⁷⁴ Viz S. Moyn, *Emmanuel Levinas's Talmudic Readings*, in: *Prooftexts*, 23, str. 338–364, zde str. 340; P. Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, Praha 2008, str. 158.

⁷⁵ Viz Lévinasovu studii „K obrazu Božímu“ podle Rabiho Chajima Voložinera, in: *týž, Etika a nekonečno*, str. 74–87.

⁷⁶ J. Caruana, „Not Ethics, Not Ethics Alone, but the Holy.“ *Levinas on Ethics and Holiness*, in: *Journal of Religious Ethics*, 34, 2006, str. 561–583, zde str. 564.

přisouzena vedlejší role. Před tajuplností posvátna zakouší věřící vlastní závislost a malost svého bytí, není to však původně pocit nehodnosti (studu) v mravním smyslu.⁷⁷ A zvláštním případem by byla Lévinasova polemika s Kierkegaardem,⁷⁸ resp. s jeho ideou teleologické suspenzace etiky, jež otevírá bránu rozumově neospravedlnitelnému náboženskému násilí. Na rozdíl od Kierkegaarda (resp. Johannese de Silentio) nespátňuje Lévinas klíčový moment abrahámovského dramatu v úzkostném, avšak vírou živeném odhodlání k oběti syna, v onom skoku do „absurdna víry“, nýbrž ve vyslyšení hlasu, který Abraháma naopak vrací do etické sféry.⁷⁹

Lévinas se opakovaně vymezuje proti tomu, co nazývá numinozitou, tedy proti takové podobě transcendence, jejíž zjevení je především manifestací nadpřirozené moci, probouzející v člověku silné emoce a tlumící v něm jas rozlišujícího racionálně morálního vědomí. Pravý étos judaismu váže k překonání těchto způsobů hierofanie, což vykládá například v eseji „Náboženství dospělých“ (1957):

„Veškeré jeho úsilí [tj. judaismu] – od Bible k uzavření Talmudu v šestém století a napříč většinou komentátorů velké epochy rabínské vědy – ovšem tkví ve snaze chápat tuto Boží svatost [sainteté] ve smyslu, který kontrastuje s numinózním významem tohoto pojmu, takovým, jaký vystupuje v primitivních náboženstvích, v nichž moderní autoři často shledávali pramen celého náboženství. (...) Numinózní či posvátné [sacré] zahaluje a přesouvá člověka za obzor jeho moci a vůle. Opravdová svoboda se však nad takovým nekontrolovatelným přesahem pohoršuje. Numinózo anuluje vztahy mezi osobami, neboť z bytostí činí účastníky – třebaže extatické – dramatu, které si nezvolily, řádu, v němž se utápějí.“⁸⁰

⁷⁷ Tamt., str. 567. Otto dokonce spojuje iracionalitu a numinozitu náboženské zkušenosti především se Starým zákonem (viz R. Otto, *Posvátno*, přel. J. J. Škoda, Praha 1998, str. 77), což je pravý protipól Lévinasova náhledu na duchovní smysl ústředních biblických událostí.

⁷⁸ K Lévinasově hermeneuticky problematické recepci Kierkegaardova pojetí lidské existence a etiky viz P. Vaškovic, *Kierkegaardova (inter)subjektivita ve světle Lévinasovy kritiky*, in: O. Sikora – J. Sirovátka (vyd.), *Lévinas v konfrontaci*, Praha 2019, str. 54–78.

⁷⁹ E. Lévinas, *Noms propres*, Montpellier 1976, str. 86. Lévinas zde zřejmě naráží na Gn 22,11 n.

⁸⁰ E. Lévinas, *Difficile liberté*, str. 28 n.

Onen kontrastující smysl se podle Lévinase ukazuje ve světle původní interpersonální situace, jak byla nastíněna výše, a to dokonce natolik výlučně, že „bez těchto významů, čerpaných z etiky, jsou theologické pojmy jen prázdné a formální rámce“.⁸¹ Religiozita či fascinace posvátnem, které se podle něj přestávají osvědčovat – nebo se nikdy vpravdě neosvědčovaly – ve vztahu k druhým lidem, zvláště k těm potřebným, selhávají ve svém domnělém poměru k božství. Což jinými slovy znamená: neodvolává-li se vposled „náboženský člověk“ k morálnímu vědomí jako k zásadnímu životnímu regulativu, s Bohem se mýlí, neboť Bůh již více nežádá oběti a modlitby. Jak praví prorok: „Učte se činit dobro. Hleďte právo, zakročte proti násilníku, dopomozte k právu sirotkovi, ujímejte se pře vdovy“ (*Iz* 1,17). Tímto biblickým nárokem je stručně vyjádřena odlišnost od podřízenosti mytickým božstvům a chtonickým silám Země, z níž neplyne žádný principiální požadavek mezilidské úcty, ale pouze pocity vlastní (lidské) malosti a potřeba odevzdat svou duši čemusi nelidské majestátnímu.

Před numinózní mocností člověk ztrácí rozum. Možná ne doslova, neboť i v bázni a chvění může být schopen velkolepých činů, i v posvátném „sebezapomínání“ se vypíná k tvůrčí síle; není to však racionalita svobodného člověka, který zná jediný možný nenásilný průlom transcendence do světa, a to jinakost druhého člověka. A právě díky této duchovní skromnosti, již Lévinas na více místech *Totality a nekonečna* nazývá ateismem čili bez-božností, může člověk zakusit blízkost Boha. „Bez-božnost je podmínkou opravdového vztahu k pravdivému Bohu καθ' αὐτό [tj. jako takovému, jak je „sám o sobě“]. (...) Je třeba díla spravedlnosti – přímosti vztahu tváří v tvář –, aby se mohl ukázat průsek vedoucí k Bohu...“⁸² Z přítomnosti druhého, pro něhož se otevíráme ve své odpovídající, metafyzicky toužící existenci, se stává dějiště Boží transcendence, a proto je etický vztah podle Lévinase zkušeností svatosti, nikoli pouze jednou z modalit světského pobývání. Pouze v mezilidském vztahu, v dialogu, jak říká Jolana Poláková, může zvítězit „skutečná duchovní moc“; Boží „království“ je „stav transalteritně [tj. skrze transcendenci Druhého] zakotvené vzájemnosti“.⁸³ Podle Lévinase neexistuje bezprostřední vztah k Nejvyššímu, tj. nezávisle na „přízemní“ starosti o druhého; přímý „vztah“ je ve skutečnosti demaskován jako modloslužebnictví, tedy jako uctívání pouhých představ a předmětností tohoto

⁸¹ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, str. 63.

⁸² Tamt., str. 61 n.

⁸³ J. Poláková, *Perspektiva naděje*, Praha 1995, str. 81 n.

světa – jakkoli sakralizovaných či prosáknutých magií. Ostatně sakrální má k magii blízko: „Sakrální, to je polostín, kde kvetou čáry, jež má judaismus v takové ošklivosti.“⁸⁴ Tyto „čáry“, nicotnost vydávající se za neprůhledná tajemství, relativizují nesnášenlivost dobrého a zlého, humánního a nestvůrného, vytvářejíce tak iluzi, že na světě jsou daleko hlubší věci než málo tajuplná – příliš lidská! – etika.

A proto je třeba svět desakralizovat, odkouzlit, doslova vyjevit jeho světskost. Odtud Lévinasova chvála technického rozvoje, neboť technika jako výraz a výdobytek sekularizované civilizace je pro pohanská (či nepravá) božstva zhoubná: „Technika nás poučuje, že tito bohové jsou světšší, a že jsou tedy pouhými věcmi a jako takoví neznamenají nic velikého.“⁸⁵ Technika a vědecké poznávání světa, které však zároveň ustavuje vládu lidského rozumu nad živou i neživou přírodou, svět očišťují, protože vytrhují člověka – respektive celá společenství – z područí dosud neprohlédnutých mystérií. Nejsou-li kladeny jako samotný účel vývoje lidství, a tedy určitým způsobem v podstatě zbožštěny a postaveny do role nových mýtů, nevylučují se s úsilím judaismu – naopak je podporují. V eseji *Heidegger, Gagarin a my* čteme:

„*Sakrální pronikající skrze svět* – a právě negací toho a možná ničím víc je judaismus. Kácet posvátné háje – teď už rozumíme čistotě údajného vandalství. Mystérium věcí je totiž zdrojem krutosti vůči lidem. Vsazení do krajiny, připoutání k *Místu*, bez něhož by vesmír ztratil svůj smysl a stěží by vůbec existoval, to je ono rozpolcení lidstva na domorodce a cizince. A z tohoto hlediska je technika méně nebezpečná než genii loci, bůžkové Místa. Technika ruší výsadu tohoto vkořenění a exilu, který s ním souvisí.“⁸⁶

Vidíme zde v novém hávu starou myšlenku, artikulovanou v reflexích o filosofii hitlerismu, že určité metafyzické připoutání vtělené duše si odporuje s duchem svobody a rozumu – s duchem, který zpřístupňuje skutečně intersubjektivní dimenzi. Proč jsou posvátné háje nerozlučně svázány s krutostí vůči lidem? Protože úcta, kterou vyžadují (resp. duchové a bůžkové v nich dlíci), překrývá, či dokonce zavrhuje službu lidem, tedy mezilidské ohledy – humánnost. Je to duchovní pozornost upíraná nesprávným směrem. A je vcelku lhostejné, jedná-li se o pohanství

⁸⁴ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 127.

⁸⁵ E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993, str. 194.

⁸⁶ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 123. (Kurziva Lévinasova.)

vyznačené institucionalizovaným uctíváním božstev, nebo o pohanství ve vztahu k přírodě, které nemusí být kulticky nijak ukotvené, ale spíše se projevuje v mystických rozechvěních individuální vtělené duše, v její touze po hlubinné identifikaci s „duší“ rostlin, zvířat, krajin, živlů či vesmíru. Hebrejský člověk objevuje dříve člověka než krajiny a je takto duchovním spřízněncem sókratismu („krajiny a stromy nechťejí ničemu naučit, kdežto lidé ve městě ano“ – Platón, *Faidros*, 230d). „Je v určitém smyslu vyhnancem na této zemi, jak to říká žalmista, a pozemský smysl nalézá na základě lidského společenství.“⁸⁷ Svátek stánků (*sukot*) je připomínkou této náboženské situace, kdy lidé potrestaní za modloslužebnictví bloudí pouští a uctívají Boha v přenosné provizorní svatyni.

Judaismus zavrhuje svody pohanství, které podle Lévinase pokoušejí i duši moderního člověka, a ustavuje vyšší formu spirituality; není to však jeho žárlivá výsada, nýbrž možnost darovaná světu. Lévinas „universalizuje judaismus“, jak říká Hilary Putnam, tj. reinterpretuje koncepci Vyvolení v pojmech své fenomenologické etiky a činí z ní spíše morální kategorii než historický fakt týkající se výlučně Izraele.⁸⁸ Tento složitý motiv, související s Lévinasovým poměrem k izraelskému národu či k ideji mesiášství, zde rozebírat nemohu. Je ovšem pravda, že jakkoli často a oddaně hovoří Lévinas o judaismu, nezdá se, že by měl na mysli pouze, ba dokonce ani primárně náboženský fenomén – tedy vztah určitého společenství k posvátným událostem, zakotvený v liturgii, narativní tradici atd. –, ale spíše radikální obrat k etickému vědomí, jež situuje do srdce ryzího monotheismu. Tím nemá být řečeno, že by všichni „dobří lidé“ byli vlastně Židy na způsob Rahnerových anonymních křesťanů; žijí ovšem v souladu s duchem judaismu, který tím, že ve střetu s imaginacemi a vášněmi zavrhl „noční tíhu lidské podstaty“, objevil „člověka v nahotě jeho tváře“.⁸⁹ Tak lze jeho poselství chápat jako něco skutečně universálního, totiž obecně lidského, neboť vyzývá každého jednotlivého člověka k tomu, aby se odpoutal od vazeb, jež ho vážou k „půdě a krvi“, a aby ve jménu své osobní nezastupitelnosti, skrze niž se může postavit před druhého, odřekl poslušnost neosobním mocnostem – bohům bez tváře. „Výzva apelující na to jedinečné ve mně, to je smysl, k němuž ukazuje Zjevení.“⁹⁰ A tento smysl je v příkrém

⁸⁷ E. Lévinas, *Difficile liberté*, str. 40.

⁸⁸ H. Putnam, *Levinas and Judaism*, in: S. Critchley – R. Bernasconi (vyd.), *The Cambridge Companion to Levinas*, str. 33–62, zde str. 34.

⁸⁹ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 122, 124.

⁹⁰ Tamt., str. 59.

rozporu s pohanstvím, které odcizuje lidskou existenci jejímu pravému poslání: při věrnosti rozumu a svobodné vůli putovat za druhým – za spravedlností – pro požehnání.

Závěrem: (příliš) přísná spiritualita

Lévinasovu filosofii lze podrobit mnohačetné kritice – ať už se jedná o jeho hermeneuticky unáhlené soudy nad jinými filosofi, o enigmatičtý až obskurní styl především jeho pozdních textů, pohybující se na povážlivě hraně filosofické výpovědi, nebo o některé klíčové teze jeho teorie intersubjektivit, jako je „metafyzická asymetrie“ etického vztahu (tj. že druhý přichází z rozměru výše a já se mu vydávám do „rukojemství“) či absolutní jinakost druhého.⁹¹ Kriticky lze na jeho myšlení hledět rovněž z feministické perspektivy, jak ji například již v roce 1949 nastiňuje Simone de Beauvoir.⁹² Zde chci pouze naznačit úskalí, na která mohou někteří čtenáři (včetně mě samotného) narazit v jeho poměrně radikálním a limitujícím přístupu ke spiritualitě.

Ať už je totiž Lévinasova osobní zkušenost jakákoli, nelze zkrátka obecně soudit, že vztah k posvátnu – božímu či přírodnímu – ze své podstaty překrývá vztah mezilidský. Jistě, Lévinas uvažuje o posvátnu, které právě takto působí, a vůči němu vymezuje svatost; mohli bychom tak uznat, že si duchovně zcela vystačíme se svatostí, protože ta je nedílně spjatá s etikou – svou humánností tedy „neriskujeme“. Jenže se obávám, že v takových mezích spiritualit se metafyzicky žíznivému člověku, který je nadán skutečně *vtělenou* duší⁹³ a jehož původní

⁹¹ Pozdější ideu „rukojemství“, totiž že druhý není pouze mým (metafyzickým) učitelem – jak je psáno v *Totalitě a nekonečnu* –, ale doslova ručitelem mé smysluplné existence, čímž je v podstatě zahlazována původně uznávaná svěbytnost subjektu, probírá kriticky např. P. Ricoeur v knize *O sobě samém jako o jiném*, přel. M. Lyčka, Praha 2016, str. 374 n. K problematice absolutní jinakosti v komparaci s pojetím intersubjektivit a dialogu u M. Merleau-Pontyho viz J. Čapek, *Idea nekonečna a zkušenost proměny*, in: O. Sikora – J. Sirovátka (vyd.), *Lévinas v konfrontaci*, str. 151–173.

⁹² S. Beauvoir, *Druhé pohlaví*, přel. J. Kostohryz – H. Uhlířová, Praha 1966, str. 10 n. (pozn. pod čarou). K problematice genderu v kontextu Lévinasovy filosofie viz S. Sandford, *Levinas, Feminism and the Feminine*, in: S. Critchley – R. Bernasconi (vyd.), *The Cambridge Companion to Levinas*, str. 139–160.

⁹³ V *Reflexích* jsme se dočetli o (velmi zvláštním) spojení mezi „pocitem těla“ a fatální připoutaností k tělu, které může evokovat náběh k odlidštění a politickým hrůzám všude tam, kde je tělesnosti přisuzována důležitá role v utváření našeho bytí

bytí ke světu je do značné míry konstituováno emocionálně, nedýchá dobře. Touha po Boží blízkosti – v intimitě Já-Ty či ve společenství víry, v rituálu či ve spontánní modlitbě, ve vděčnosti i v té nejtěžší hodině – nemusí vést k otupení pozornosti vůči lidem a spravedlnosti na „profánní“ půdě, nýbrž ji může správně nasměrovat a zároveň posílit duši, aby v těchto často náročných mezilidských situacích neztroskotala a nevyhořela. Očistíme-li spiritualitu od modloslužebnictví, podle Lévinase již Bůh „není předmětem ani partnerem v dialogu. (...) Odlíšný takto od jakékoli blízkosti. A transcendentní až do bodu čiré nepřítomnosti.“⁹⁴ Avšak mnozí lidé nepochybně touží po přítomném Bohu či lépe řečeno po Bohu, který se jim přibližuje v existenciálním oslovení a povolání, který navazuje zvláštní způsob osobního vztahu, aniž by tím jakkoli slevoval ze své transcendence a vstupoval do předmětného bytí. Nebo viděno z druhé strany: takto toužit a takto věřit neznamená vtahovat božství do našich světských her a svárů, ale křísit v srdci naději, že to se mnou i s druhým dobře dopadne. Některé lidské duše cítí rovněž hlubokou potřebu emocionálně-imaginativního napojení na více-než-lidské společenství pozemského života, které je vskutku plné tajemství a může být prožíváno jako něco posvátného, a toto napojení vůbec nemusí pohltit rozumovou autonomii, jež se manifestuje tam, kde je to zapotřebí. Místo pohlčení a ztráty lze uvažovat o reintegraci: svou přítomností v přírodě, kterou nemůže a ani nechce mít plně ve své moci, se člověk učí poodkrývat novou – či spíše rozšířenou – dimenzi vztahů, provázaností a komunikativních forem, což z něho samého činí spíše komplexnější citlivou bytost než etického ignoranta (či pohana v lévinasovském smyslu).

Ačkoli je třeba neztrácet ze zřetele důvody, které Lévinase vedou k nedůvěřivosti vůči všemu, co v sobě nese prvek pohanství, nemyslím si, že je moudré zavrhnout lidskou touhu po tajemství více-než-lidského světa, do níž se vkládají vášně a imaginace vtělené duše (s nimiž je judaismus, jak Lévinas říká, v kolizi). Usuzovat na bytostné spojení této touhy s ochotou k vlastnímu sebeodcizení, či dokonce s krutostí vůči lidem a s totalitární rasovou politikou, jak to naznačuje Lévinasova první

ke světu. Jako by tak např. Merleau-Pontyho fenomenologie vtělené subjektivity obsahovala tuto nebezpečnou tendenci – což je zjevně zcela nemístný soud. Pokud nazývám spiritualitu v mezích Lévinasova myšlení snad až příliš přísnou, bylo by možné něco obdobného tvrdit o jeho pojetí tělesnosti. Skutečně vtělená duše – či tělo, jež by vstupovalo do duše, jak říká Merleau-Ponty – volá po spiritualitě, která neodhlíží od vnímavosti a emocí.

⁹⁴ E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, str. 258.

esej a v nových konturách na to upozorňují jeho pozdější texty, je velice spekulativní a v kontextu dnešní doby – mám na mysli především ekologickou krizi způsobenou naším přezíravým vztahem k přírodě – i neplodné. Lévinas obdivuje Gagarina, protože díky jeho výkonu „člověk opustil Místo. Po dobu jedné hodiny existoval mimo horizont“.⁹⁵ My se však musíme ptát, zda tato povznesenost ve vztahu k pozemským krajinám a tento technologický vzmach vstříc nekonečnému „horizontu“ nevedou k jakési zradě na naší vtělené duši, již pocit určitého „vkořenění“, určitého „místa“ ve světě prospívá. Společně s Hansem Jonasem si dovolueme odtušit, že v naší přezíravosti k přírodě se vytrácí cosi hluboce *lidského* – neboť ve skutečně lidské perspektivě, vycházející z touhy po existenciální úplnosti, si příroda uchovává „vlastní důstojnost, jež se staví proti svévoli naší moci“.⁹⁶ Úcta k takové důstojnosti odporuje myšlence, kterou Lévinas vyslovuje jako údajně monotheistické stanovisko, s nímž se sám identifikuje, a sice že člověk je obdařen důstojností příčiny (zřejmě v tom smyslu, že pouze on je ve světě skutečným původcem jednání, tj. svobodným a sebe-vědomým aktérem, a že mu náleží správa nad pozemskou přírodou), kdežto „jsoucná tohoto světa mají povahu [pouhých] následků“.⁹⁷ Touto dichotomií zůstává Lévinas věrný kartezianismu, jež řada myslitelů – napříč filosofií přírody, etikou či fenomenologií – podrobila právoplatné a zdrcující kritice.

Přesto považují etické jádro Lévinasovy kritiky pohanství za pravdivé. Tím jádrem je totiž myšlenka, že jakékoli tendence na úrovni politiky, mysticismu a institucionalizovaného náboženství, které vedou k soustavnému zahlazování či znevažování individuální subjektivity – subjektivity, jejímž původním rysem je svobodné a osamělé bytí u sebe, ba přímo „odsouzenost“ ke svobodě –, jsou pro smysluplné lidské společenství nepříznivé a ohrožující. Lévinasův hlas, neúnavně varující před propadnutím do neosobního bytí, v němž lidé ztrácejí jedinečnou tvář i vědomý vztah k vlastní smrtelnosti, nesmíme přeslechnout ani tehdy, když máme dojem, že jsme pohanství nechali daleko za sebou. V některých podobách ezoteriky můžeme i dnes vnímat fascinaci „mystériem věcí“ a energiemi, v jejichž konstelacích utichá hlas rozumu i hlas druhého člověka, tedy přízemně skutečné lidské existence. Ezoterik může s povzneseným úsměvem na rtech tvrdit, že vše ve světě nakonec

⁹⁵ E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 124.

⁹⁶ H. Jonas, *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, přel. B. Horyna – Z. Bigl, Praha 1997, str. 203.

⁹⁷ E. Lévinas, *Difficile liberté*, str. 27.

spěje k harmonii (přesněji: vše je jejím odrazem), a že je tedy zapotřebí, abychom přestali bojovat proti zlu a moralizovat (vždyť podstata věci je záhadná, obyčejnému rozumu nedostupná), neboť se tím jen okrádáme o mír v duši. Je prý třeba žít pouze přítomným okamžikem a uvědomit si, že vše je tak, jak má být; nedokážeme-li se povznést nad povrchní dualitu dobra a zla, nad etické hodnocení dění kolem nás, nemůžeme dosáhnout blaženosti. Lévinas by mohl říci, že svody pohanství na sebe berou i tuto podobu zdánlivě pokorné, lacině vše usmiřující shovívavosti.

„Prvotní pocity“, k nimž se na určité úrovni obracel i nacismus, drímají v každé společnosti. Otevřenost mysli se v jejich panství stává nechtěnou kvalitou; lehkost svobody se vyjevuje jako nesnesitelná a tíha údělu nabízí lék. V této iluzi skomírá duch lidství.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Studie konzentriert sich auf den Begriff des Heidentums im Denken von Emmanuel Levinas und auf seinen historischen Kontext. Wenn Levinas vom Heidentum spricht, meint er im Wesentlichen eine Form der menschlichen Existenz, die durch das Verlangen nach einer Verzauberung der Welt, nach Mysterien, die die ethische Beziehung zum anderen Menschen transzendieren, gekennzeichnet ist. Der Ursprung dieser kritischen Denkrichtung von Levinas ist in seinem ersten Aufsatz über die „Philosophie des Hitlerismus“ zu sehen, später wird sie vor allem in *Totalität und Unendlichkeit* und in seinen Aufsätzen über Religion entwickelt. Obwohl das Ziel der Studie darin besteht, die Bedeutung von Levinas' Kritik am Heidentum zu klären, die auf seiner Theorie der Intersubjektivität basiert, schließt die Studie mit dem Hinweis auf die allzu restriktive Auffassung von Spiritualität, die in dieser Kritik enthalten ist.

SUMMARY

The study focuses on the concept of paganism in the thought of Emmanuel Levinas and on its historical context. When Levinas speaks of paganism, he means essentially a mode of human existence that is characterized by a desire for an enchantment with the world, for mysteries that transcend the ethical relation to the other person. The origin of this critical line of Levinas's thought can be seen in his first essay on the "philosophy of Hitlerism", later it is developed especially in *Totality*

and Infinity and in his essays on religion. Although the aim of the study is to clarify the meaning of Levinas's critique of paganism, based on his theory of intersubjectivity, the study concludes by pointing out the overly restrictive conception of spirituality implied in this critique.