
EMANUEL LÉVINAS A ŽIDOVSTVÍ

P E T R S L Á M A

ABSTRACT

Jewish inspiration of Emmanuel Levinas

This survey examines the Jewish inspiration of the work of Emmanuel Levinas. This inspiration has been long recognized explicitly in his Talmudic expositions that have appeared since the sixties. However, also the two central works of Levinas's philosophical and ethical endeavour, his *Totality and infinity* (1961) and his *Otherwise than being* (1973), even thou arguing philosophically, do in their deep structure deal with the central concepts of the Bible, namely the utmost authority of Biblical prohibitions and the peculiar Hebrew idiom *hinneni* defining personality as the one who provide him- or herself to the Other.

Key words

Emmanuel Lévinas; Martin Heidegger; Hillel Perlman; alterity; exteriority; the Other

DOI: 10.14712/23363398.2016.13

Otázka, jaký byl Lévinasův vztah k židovství, naráží na problém, který je pro židovství symptomatický. Tážeme se zde na jeho vztah k vlastním kořenům, k židovství jako k etnické kategorii? Anebo nám jde o Lévinasův vztah ke specifické formě biblického monoteismu, který je ovšem mnohem více než těmito dvěma teologickými kategoriemi charakterizován svéráznou knihovnou první poloviny prvního tisíciletí našeho letopočtu, tedy rabínskou literaturou? Jak se ukáže, ostří obou otázek od sebe nejde úplně oddělit. Záleží ale na jejich vzájemném pořadí. Jako již etablovaný filosof obrací Lévinas svou pozornost k rabínské literatuře. Všimá si pozoruhodného talmudického pojetí lidského života. Podle tohoto pojetí spočívá čest a sláva Izraele v Tóře,

kteřá byla jako ukazatel na poušti, jako úkol, jako docela konkrétní požadavek i jako nikdy úplně nevyřešená hádanka *zvenčí* uložena Izraeli.¹ Ale právě odtud, z konkrétního a zemitého charakteru přikázání Tóry, nakonec Lévinas dospívá i k ocenění fyzické, ba přímo etnické existence Izraele.

Od Bible přes ruskou klasiku k filosofii a rabínské literatuře

Vztah k vlastní tradici a k rabínské literatuře ovšem u Lévinase prodělal pozoruhodnou trajektorii. V rodném Kovně (dnes litevský Kaunas) vyrůstal ve středostavovské rodině, která pod vlivem *haskaly*, pozdní židovské adaptace osvícenství, kladla důraz spíše na Bibli než na rabínskou literaturu. Výrazný byl vliv ruské, ale také západoevropské kultury. Jak Lévinas později vzpomínal v rozhovoru s Philippem Nemem, byli mezi Bibli a pozdějším studiem filosofie jeho učitelé

ruští klasikové – Puškin, Lermontov, Gogol, Turgeněv, Dostojevský a Tolstoj – a také velcí spisovatelé západoevropští, zvláště Shakespeare [...] Chápe-li člověk filosofický problém jako otázku po smyslu lidství, jako hledání onoho proslulého „smyslu života“ – o něž se neustále tážou postavy ruských romanopisců –, je to dobrá příprava na Platóna a Kanta, dvě povinná témata k doktorátu z filosofie.²

V době první světové války a ruské bolševické revoluce pobýval s rodiči v Charkově na Ukrajině, po návratu na samostatnou Litvu studoval v letech 1920 až 1923 ruskojazyčné židovské gymnázium. Po maturitě se zapsal ke studiu filosofie ve Štrasburku a přesídlil do Francie. Jak vděčně vzpomíná ve zmíněném rozhovoru, poslouchal zde přednášky Maurice Halbwachse nebo Charlese Blondela. Zde také uzavřel životní přátelství s pozdějším konzervativním spisovatelem Mauricem Blanchotem, jenž pak za války pomohl Lévinasově ženě

¹ K tomu viz midraš Mechilta, paraša Jitro k textu Desatera, česky in: Petr Sláma. *Tanu rabanan: Antologie rabínské literatury*. Praha: Vyšehrad 2010, 279. K pojetí Tóry jako daru viz také traktát Avot, kap. 6, in: Sláma. *Tanu rabanan*, 210n.

² Emmanuel Lévinas. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard 1982, citováno podle českého překladu Věry Dvořákové *Etika a nekonečno*. Praha: Oikúmené 1994, 158n. Viz také poznámku Paula Ricoeura, když vysvětluje svůj pobyt „mezi dvěma póly, pólem biblickým a pólem racionálně kritickým: Nakonec to není o nic rozpolcenější postoj než Lévinasův, který nepřestal přebíhat mezi judaismem a Dostojevským“, in: *Myslet a věřit: Rozhovor s Françoisem Azouim a Marcem Launayem*. Praha: Kalich 2000, 21.

a dceři skrývat se v klášteře. Ve Štrasburku narazil při studiích na spisy Edmunda Husserla a kvůli němu v roce 1928 přešel do Freiburgu. „S příchodem na Husserlovy přednášky zároveň také objevil filosofa [...] Martina Heideggera,“ shrnul význam freiburského pobytu Philippe Nemo.⁵ V roce 1930 Lévinas vydal svou husserlovskou dizertaci⁴, která patří k prvním představením fenomenologie ve francouzském prostředí. Podílel se také na překladu Husserlových *Karteziánských meditací* do francouzštiny.⁵ Z doby před válkou se datuje několik jeho menších studií o Husserlovi, Heideggerovi, o fenomenologii, o Maimonidovi, ale také jeho esej „Filosofie hitlerismu“⁶. Již v roce 1931 získal francouzské občanství. Když potom na konci roku 1939 vyhlásila Francie válku Německu, Lévinas narukoval do armády, jako francouzský voják byl Němci zajat – a v německém „štalagu“ (tábor pro válečné zajatce, termín utvořený analogicky slovu „gulag“) zůstal až do konce války. Na rozdíl od všech jeho příbuzných, kteří zůstali na Litvě, mu jeho uniforma a ženevská konvence zachránily život. Vojenské zajetí strávil, podobně jako filosof Paul Ricoeur⁷, pilným studiem; zde vznikl základ jeho knihy *Od existence k bytí* (1947).⁸ Po válce působil jako ředitel pařížské židovské školy patřící do sítě *Alliance israélite universelle*. Když později, v roce 1961 vydal svou habilitační práci, nazvanou *Totalita a nekonečno*, byl povolán na univerzitu v Poitiers, v roce 1967 do Paříže a v roce 1973 na Sorbonnu.

Do poválečného období přelomu 40. a 50. let, kdy působil jako ředitel alianční školy, spadají jeho kontakty se záhadným učitelem Talmudu, legendami obestřeným géniem, prezdívaným *Mar Šošani* (ve francouzských a anglických textech *Monsieur Chouchani*), „pan Lilie“, o jehož skutečné identitě se dodnes vedou spory.⁹ Nejspíše šlo

⁵ Lévinas. *Etika a nekonečno*, 163.

⁴ Emmanuel Lévinas. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan 1950.

⁵ Práci započal v roce 1929, kniha však vyšla až po válce jako Edmund Husserl. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (překlad Emmanuel Lévinas spolu s Gabrielle Pfeifer a Alexandrem Koyré). Paris: Vrin 1947.

⁶ Emmanuel Lévinas. „Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme“. *Esprit* 26, 1934, 199–208.

⁷ Paul Ricoeur. *Mytlet a věřit: Rozhovor s Françoïsem Azouvim a Marcem Launayem*, Praha: Kalich 2000, 34.

⁸ Emmanuel Lévinas. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin 1947.

⁹ Podle romanopisce Eliho Wiesla šlo o Mordechaje Rosenbauma (viz Elie Wiesel. *Všechny řeky spějí do moře: Paměti I*. Praha: Pragma 1997). Podle shodného svědectví jiných žáků, především pozdějšího judaisty z Hebrejské university Šaloma Rosenberga, ale třeba také Lévinasova vnuka, však šlo o Hilela Perlmana.

o Lévinasova krajana Hilela Perlmana (1895–1968) z Brestu Litevského, který v době mezi světovými válkami studoval v jeruzalémské ješivě *Merkaz ha-rav* vrchního aškenázského rabína mandátní Palestiny Avrahama Kuka (učence, jenž provedl syntézu do té doby silně znepřáteleného sionismu a rabínské ortodoxie) a pobýval na Blízkém východě, v USA, v Evropě i v Jižní Americe. Podle shodného svědectví svých žáků byl učitel nadán zázračnou pamětí, polyhistorickými znalostmi z oblasti matematiky, přírodních věd i filosofie, jazykovými schopnostmi a originálním myšlením, ale také krajně podivínskou povahou, nestálostí a potřebou skrývat svou totožnost. Ty zřejmě plynuly z jeho dětských zážitků, kdy byl podle vlastních vzpomínek nucen rodiči předvádět svou zázračnou paměť. Ironií zůstává, že se Lévinas setká s tajemným učitelem nejprve dva roky vyhýbal.¹⁰ Po prvním setkání však byl ohromen jeho vědomostmi i celkovým zjevem a pět let se s ním v malém kroužku elitních žáků scházel ke studiu Talmudu.¹¹ Později jej označoval jako „učitele zázračného a krutého“. Když se Lévinas později sám přiklonil k formátu výkladu talmudického textu, zdůrazňoval vždy v úvodu svých přednášek, že není *talmid chacham* (doslova „rabínský žák“, eufemistické označení pro rabínské učence). Zdá se, že teprve setkání s Mar Šošanim a skrze něho se světem rabínské literatury Lévinasovi napomohlo k tomu, aby se emancipoval od filosofie svých učitelů Husserla a Heideggera. V knize *Totalita a nekonečno*¹² z roku 1961 tak činí jazykem filosofie, bez jakýchkoli odkazů k rabínské literatuře.¹³ Podobně je tomu v knize *Jinak než bytí aneb Za hranice esence*¹⁴ z roku 1974. Paralelně s tím se však od začátku šedesátých let odhodlává k žánru výkladu oddílu Talmudu

¹⁰ Opakovaně ho k těmto setkáním zval jeho přítel, lékař a filosof Henri Nerson. Lévinas později, s v roce 1963, Nersonovi věnoval svou knihu *Obtížné židovství*. Paříž 1963.

¹¹ Shmuel Wygoda. „A phenomenological outlook at the Talmud: Levinas as reader of the Talmud“. <http://ghansel.free.fr/wygoda.html> k 25. 6. 2016

¹² Emmanuel Lévinas. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Hachette 1961, citováno podle českého překladu Miroslava Petříčka a Jana Sokola, *Totalita a nekonečno* (Esej o exterioritě), Praha: Oikúmené 1997.

¹³ Jedinou a poněkud neorganickou výjimku představuje jakýsi mimoděčný odkaz k výroku rabiho Jochanana v traktátu Talmudu babylónského Sanhedrin 104b, sevržený ovšem – pro *Totalitu a nekonečno* příznačně – z obou stran citáty z 1. knihy Platónovy Ústavy, viz *Totalita a nekonečno*, 177.

¹⁴ Emmanuel Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff 1974.

babylónského.¹⁵ Záměrně volí půdorys tradičního autoritativního textu jako zvenčí uložený základ dalších úvah.

Tvář Druhého proti totalitě bytí

Na první pohled jde v knize *Totalita a nekonečno* o svébytný filosoficko-etický text, v němž se Lévinas vyrovnává s Martinem Heideggerem a jeho prací *Bytí a čas*¹⁶, která jej ve Freiburgu kdysi uchvátla. Tam, kde Heidegger analyzuje způsoby lidského pobytu, určeného vždy úzkostí, která plyne z časovosti neboli ze žití k smrti, a jako o kýženém rámci a jen v náznacích zahlédaném předpokladu lidské konečnosti i všeho přemýšlení hovoří o čistém bytí, tam Lévinas každý takový univerzální rámec, jemuž by z pozorovacího můstku descartovského *cogito* či z jakkoli jinak ustavené subjektivity¹⁷ bylo možné podříditi vše jsoucí, odmítá jako totalitu:

Západní filosofie byla nejčastěji ontologií: redukováním Jiného na Stejnost [...] Poznat znamená uchopit bytost ze strany nicoty nebo ji na nicotu redukovat, připravit ji o její jinakost.¹⁸

Šlo-li Heideggerovi o bytí, které lze zahlédnout na pozadí pomíjivosti („času“), odmítá Lévinas takové bytí jako totalizující iluzi, a to ve jménu toho, co je opakem „času“, totiž ve jménu nekonečnosti či eschatologie, která se vzpouzí jakémukoli zařazení a podřízení. Jak sám uvádí v předmluvě ke knize¹⁹, za důraz na eschatologii jakožto protiklad ideje totality vděčí Franzi Rosenzweigovi a jeho knize *Hvězda vykoupení*.²⁰ Instancí této nekonečnosti, s níž se člověk docela konkrétně v životě setkává, je tvář druhého.

¹⁵ O Talmudu babylónském a žánrech rabínské literatury viz Günter Stemberger. *Talmud a midraš*. Praha: Vyšehrad 2011, 141–281; viz také Petr Sláma. *Tanu rabanan*, 69–91.

¹⁶ Martin Heidegger. *Sein und Zeit: Erste Hälfte, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Max Niemeyer 1927.

¹⁷ Lévinas. *Totalita a nekonečno*, 187.

¹⁸ Tamtéž, 28n.

¹⁹ Tamtéž, 16, viz také *Etika a nekonečno*, 175n.

²⁰ Franz Rosenzweig. *Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M.: Kaufmann 1921.

Pojem tváře [...] otvírá jiné perspektivy: vede nás k pojmu smyslu, který předchází mému *Sinngebung*, a tak nezávisí na mé iniciativě a na mé moci. Znamená filosofickou předchůdnost jsoucího před bytím, exterioritu, jež se nedovolává moci ani vlastnictví, exterioritu, jež se neredukuje na interioritu vzpomínky jako u Platóna, která však přesto uchovává já, jež ji přijímá.²¹

Podle Lévinase je lidská *interiorita*, tedy sídlo autentického já, spojená s nekonečnem. Lévinas se však nekochá v „lusthausu“ této interiority. Objev lidské interiority naopak obrací v závazek: Teprve setkání s druhým člověkem (v knize i v překladech je řeč o Druhém s velkým D) a s *jeho interioritou*, jež je vůči mně externí a kterou tedy nemohu jako pozorovatel zařadit do totality svého poznání, je pro mě setkáním s nekonečnem. V tom smyslu má setkání s druhým člověkem, setkání s jeho tváří, charakter transcendentního zjevení.²² Spíše jen mimoděk si Lévinas všímá, že tvář Druhého zjevující nekonečno odpovídá apodikticky formulovanému „nezabiješ“ starozákonního Desatera.²³ V knize *Totalita a nekonečno* důsledně dbá na to, aby tuto závaznost tváře Druhého zdůvodnil filosoficky. Ať již jde o vztah k transcendenci nebo k člověku, ale také o vztah ke světu okolo nás a k možnostem jeho poznání, vrací se Lévinasův důraz na *exterioritu* či v pozdějších pracích na *alteritu*. V Lévinasově pojetí je člověk jakožto člověk plně konstituován teprve tím, co k němu přichází zvenčí a čemu on sám v řeči odpovídá. Důležité termíny biblické tradice – Bůh, bližní, následování, Tóra – jsou zde přítomny v rámci filosofického diskurzu jakoby nepřímou, v poetických metaforách. Lévinas se přitom občas přiblíží až na hranici explicitní přihlášky k rabínskému učení, tuto hranici však nepřekročí – a ještě přitom stihne zúčtovat s modelem platónského dialogu.

Rozpor mezi svobodnou interioritou a exterioritou, jež by ji [tuto interioritu] měla omezovat, se usmiřuje v člověku otevřeném pro vyučování. Vyučování je rozmluva, v níž učitel může přinést žákovi to, co žák ještě neví. Vyučování nepostupuje jako maieutika, nýbrž pokračuje zaváděním ideje nekonečna do mne.²⁴

²¹ Lévinas. *Totalita a nekonečno*, 36.

²² Lévinas. *Totalita a nekonečno*, 52.

²³ Tamtéž, 175.

²⁴ Tamtéž, 159.

Tedy nikoli umění „porodnického“ rozhovoru, pomocí něhož v sobě objevíme, co už v nás dříve bylo uloženo, ale frontální výuka, v níž se náš horizont rozšiřuje o to, co k nám v podobě nové látky přichází zvenčí.

V roce 1974 Lévinas napsal svou druhou zásadní filosofickou monografii. Nazval ji *Jinak než bytí aneb Za hranice esence*.²⁵ Jazykem fenomenologie zde pokračuje v subverzi soustředění se na autentickou – svou vlastní – existenci. Přemýšlí o vztahu lidského já, o tom, co zakládá jeho identitu a o blízkosti bližního. Polemicky k Heglovi i Sartrovi konstatuje, že lidské já nemá svůj počátek (*arché*) v sobě samotném, nýbrž vzniká vždy jako odpověď.²⁶ To je podle něj vlastním smyslem představy stvoření *ex nihilo*: že autentický lidský život je vždy již odpovědí.

Slovo já znamená zde jsem, je to odpověď všemu a všem. Odpovědnost za druhé není nějakým návratem k sobě samému, je to naopak rozhodné zatnutí svalů, které nějaké limity identity nemohou pojmout [...] Existují skrze Druhého a pro Druhého, aniž by to znamenalo odcizení: jsem inspirován. Tato inspirace znamená *psyché*. Psyché může označovat alteritu bez odcizení ve formě inkarnace, jako bych byl v něčí kůži, jako bych měl něčí kůži.²⁷

Radikální decentralizace a anarchizace (ve smyslu popření jeho prvotosti) lidského ega, kterou zde Lévinas provádí, se podobně jako v jeho *Totalitě a nekonečnu* děje v rozhovoru s antickou a klasickou německou filosofií i s představiteli fenomenologie a existencialismu. Lévinas zde ani jednou nezmiňuje rabínskou literaturu. Neoslňuje (či možná spíše: neodrazuje) čtenáře poukazy k specifikám hebrejského myšlení. Jeho argument má zůstat srozumitelný bez znalosti této obsáhlé knihovny. Přesto je pozoruhodné, že klíčový obrat celé knihy, který se objevuje také ve výše uvedeném citátu, zní: „zde jsem“.²⁸

Obrat „zde jsem“ je ovšem ne zcela přesným překladem specifické hebrejské fráze *hinnení* (resp. *hin'ni*), která se ve Starém zákoně vyskytuje ve 178 verších. Touto frází reaguje Abraham na Boží výzvu

²⁵ Emmanuel Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.

²⁶ Tamtéž, 126n.

²⁷ Tamtéž, 127.

²⁸ „... moi, c'est-à-dire me voisi pour les autres,“ in: Lévinas. *Autrement qu'être*, 133.

v příběhu o spoutání Izáka (Gn 22,1). Stejně ovšem reaguje i na hlas svého syna Izáka, když se ho táže, „kde je beránek k zápalné oběti“ (Gn 22,7). Stejným slovem odpovídá Mojžíš na Hospodinovo zavolání z hořícího keře (Ex 3,4). Tentýž obrat se objeví v ústech Samuelových, když slyší volání Hospodinovo (1S 3; ve verších 5, 6 a 8 tímto slovem odpovídá Elímu). Tímto slovem se do služby Hospodinu hlásí Izajáš (Iz 6,8). Na mnoha místech Starého zákona stojí tato fráze v úvodu Hospodinovy promluvy, která doprovází nějakou jeho epifanii. Sám Hospodin se v komunikaci hlásí slovem *hinneni*. Ačkoliv bývá fráze překládána pomocí slovesa „být“ jako „zde jsem“ (podle Kralických většinou „teď jsem“), jde ve skutečnosti o deiktickou, demonstrativní částici *hinne*, která znamená „hle“, na níž je napojen zájmenný sufix první osoby. Tento zájmenný sufix zde vyjadřuje to, nač je poukazováno, vyjadřuje – přibližně řečeno – předmět. *Hinne-ni* znamená doslova: „hle – mě“. Nejde tedy jen o informaci o mé poloze, jde současně o gesto, kterým se dávám k dispozici. Snad bychom mohli *hinneni* překládat jako „zde mě máš“, kdyby zde nemátlo sloveso „mít“ (které ovšem hebrejšтина vůbec nemá!).

Celý obrat *hinneni* tedy svým krajně úsporným způsobem – a v knize *Jinak než bytí* zvláště vítaně bez použití slovesa být! – vyjadřuje tajemství lidské identity, jak o ně Lévinasovi jde v jeho filosoficko-etických knihách: Člověk se stává sám sebou tehdy, když vstoupí do interakce s druhým, když sám sebe tematizuje právě a jedině v gestu dání se druhému. Z hlediska otázky, jaký je Lévinasův vztah k židovství, představuje použití obratu *hinneni* názornou ukázkou jakéhosi Lévinasova „implicitního židovství“. Je zřejmé, že tento obrat představuje klíč k této filosofické knize. Lévinas k němu ale dospěl za pomoci filosofické argumentace. Věren svému kovenskému vzdělání, cituje právě v této souvislosti verš Dostojevského *Bratrů Karamazových*²⁹: „Vpravdě jsem snad nejvíc ze všech vším vinen.“³⁰ Vytvoří obraz, do něhož biblický obrat „zde jsem“ zapadne jako dlouho hledaný poslední díl hry *puzzle*. A právě v tom, že biblickému oddílu nejprve jakoby „od lesa“, v tomto případě v diskurzu filosofie, vytvoří kontext, v němž se pak oddíl zaskví novým významem, spočívá tajemství specificky midrašického

²⁹ Lévinas. *Jinak než bytí*, 147.

³⁰ Fjodor Michajlovič Dostojevskij. *Bratři Karamazovi sv. I* (překlad Prokopa Voskovce). Praha: SNKLU 1965, 542.

výkladu Písma.⁵¹ S trochou nadsázky můžeme obě zmíněné Lévinasovy práce označit jako moderní filosofický midraš – v případě *Totality a nekonečna* midraš k přikázání Nezapomeneš (Ex 20,13), v případě *Jinak než bytí* midraš k obratu *hinneni*.

O židovství výslovně

Jak jsme již uvedli, začínají se od konce padesátých let, tedy souběžně s knihou *Totalita a nekonečno* objevovat také Lévinasovy talmudické výklady či širěji práce věnované židovství, proslovené zpravidla na akcích pořádaných po návratu z amerického exilu jeho starším kolegou, filosofem Jeanem André Wahlem, a později v rámci aktivit Edmonda Flega a jeho *Kolokvia židovských intelektuálů Francie*.⁵² Lévinas si zřejmě dává záležet na tom, aby obě roviny své intelektuální práce udržel zvlášť. Knižně jsou tyto přednášky zachyceny v dílech nazvaných *Obtížná svoboda* (1963)⁵³, *Čtyři talmudické přednášky* (1968)⁵⁴, *Od posvátného ke svatému* (1977)⁵⁵ a v dalších pracích.

Z bohaté tvorby věnované židovství se zastavíme pouze u několika textů, která však vystihují důležité Lévinasovy důrazy. Knihu *Obtížná svoboda* otevírá esej „Etika a duch“. Všímá si úporné snahy novověkého židovství překonat údajný nedostatek duchovnosti, který prý židovství ve srovnání s křesťanstvím vykazuje. Za takové – jak se vzápětí ukáže, neblahé – snahy považuje mystiku a chasidismus. V tomto ohledu Lévinas pokračuje v *litvacké* linii odporu vůči výstrelkům některých haličských cadiků, odporu, který se v 19. století pozvedl hlavně mezi litevskými rabínskými vzdělanci, tzv. *mitnagdím*, z obavy, že emocionalita chasidismu povede ke zlehčení Tóry, její závaznosti a jejího studia. Vědomé přihlášení se k tradici odpůrců chasidismu, ale současně schopnost zhodnotit smělé kabalistické koncepty, které stojí v jeho základech, dokládá studie „K obrazu Božímu podle rabiho Chajima Volozinera“, věnovaná významnému litevskému mysliteli a učiteli

⁵¹ O specifikách rabínského midraše viz Petr Sláma. *Tanu rabanan*. Praha: Vyšehrad 2010, kap. Agadické midraše, s. 85.

⁵² Viz Wygoda, A phenomenological outlook.

⁵³ Emmanuel Lévinas. *Difficile Liberté Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel 1965. V této práci citujeme podle anglického překladu Séana Handa, který vyšel jako *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore: UJH Press 1990.

⁵⁴ Emmanuel Lévinas. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit 1968.

⁵⁵ Emmanuel Lévinas. *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit 1977.

Chajimu z Voložinu, autoru traktátu *Nešeš ha-chajim*.⁵⁶ Jak jsme již viděli v zastavení u knihy *Totalita a nekonečno*, za skutečné východisko etiky považuje Lévinas zvenčí člověku uložené přikázání, např. Nezabiješ, spíše než rozněcování láskyplné emocionality.⁵⁷ Ve svém odporu k jakémukoli rozostření lidské mysli, sentimentu nebo extázi, které by byly na úkor přikázání, ztělesňuje Lévinas, sám potomek odpůrců chasidismu, moderního mluvčího tohoto litvactví, podobně jako představuje Martin Buber, vnuk Salomona Bubera, vydavatele mnoha chasidských spisů, moderního mluvčího východoevropského chasidismu.

V téže sbírce, v kapitole „Mesiášské texty“⁵⁸, komentuje diskusi v traktátu Talmudu babylónského Sanhedrin 99a, která se týká mesiášských očekávání. Kolem verše z Iz 63,4 („oko nespatrilo, že by jiný bůh, mimo tebe, učinil něco pro toho, kdo na něj čeká“) se v Talmud rozbíhá diskuse o tom, zda jsou *dny mesiáše* nějak odlišné od *budoucího věku*. Podle přesvědčení rabiho Jochanana, izraelského učence ze 3. století n. l., zde nejde o dvě na sebe navazující éry, ale o dvě kvalitativně odlišné úrovně naděje: *mesiášský věk* přinese naplnění všech sociálních a politických očekávání, zatímco *budoucí věk* je individuální nadějí jednotlivce. Oproti tomu zastává babylónský učenec Šmuel názor, že rozdíl mezi oběma věky spočívá v tom, že v mesiášském věku ještě potrvá nadvláda cizích mocností. Lévinas zvažuje interpretace obou amorajců a jejich důsledky. Šmuelova interpretace znamená, že politické uspořádání z hlediska víry je *relevantní*. Znamená to však také, že je příchod mesiášského věku závislý na osobních zásluhách člověka? Podle rabiho Jochanana ano. Je tedy záhodno mesiášský den urychlovat zvláštním pokáním, nebo stačí pokání tradiční?⁵⁹ Lévinas nachází odpověď ve vyprávění o trpícím mesiáši převazujícím rány malomocných u bran Říma. Mesiáš sám na sebe bere pokání, které musí předcházet mesiášskému věku.⁴⁰ Širokou pluralitu mesiášských představ nakonec Lévinas shrnuje zhruba takto: Moderní zrovnoprávnění naučilo Židy brát vážně dějiny, zaplatili však za to vysokou cenu:

⁵⁶ Emmanuel Lévinas. „K obrazu Božímu podle rabiho Chajima Voložinera“, in: Lévinas, *Etika a nekonečno*, 74–87.

⁵⁷ Lévinas. *Difficult Freedom*, 8.

⁵⁸ Lévinas. „Messianic texts“, in: *Difficult freedom*, 59–96.

⁵⁹ Tamtéž, 69.

⁴⁰ Celou pasáž v kontextu je k dispozici česky in: Petr Sláma. *Tanu rabanan*. Praha: Vyšehrad 2010, 444–448.

ztratili onen „absurdní element“ svého vlastního poslání. Ve 20. století jej nově našli v sionismu, který představuje onen „univerzalistický partikularismus“, tedy to, že Židé ustavením Státu Izrael vstoupili do světových dějin jakožto Židé. Což je podle Lévinase dech beroucí riziko, které ovšem stálo za to podstoupit.⁴¹

Poprvé ve svých dějinách izraelský judaismus poměřuje své úkoly pouze svým vlastním učením, které se v mnoha ohledech osvobodilo ze své obsese západním křesťanským světem, k němuž se má bratrsky, ale bez pocitu méněcennosti nebo ohrožení.⁴²

V kapitole „Milovat Tóru více než Boha“⁴³ přemýšlí nad dokumentem z varšavského ghetta, nazvaným „Josel, syn Josela Rakovera z Tarnopolu“, o důsledcích skryté Boží tváře, jak ji Židé zakusili během *šoa*, masového vyvražďování během 2. světové války. Je-li jejich Bůh Bohem, který skryl svou tvář, pak jim právě utrpení *šoa* paradoxně přináší ujištění, že jsou „na správné adrese“, že patří právě tomuto Bohu. Pozitivním znamením této přináležitosti je vzdělání v Tóře. O Bohu ve chvílích pronásledování nemůžeme říci vůbec nic, v té chvíli nás ale provázejí jednoznačná a detailní ustanovení jeho Tóry. „Milovat Tóru i více než Boha znamená mít přístup k osobnímu Bohu, proti němuž lze protestovat – to znamená, pro něhož lze zemřít.“⁴⁴

Talmudické výklady

Konkrétní příklady toho, jak takové průvodcovství Tóry vypadá, přináší Lévinas ve sbírce pěti talmudických výkladů, které vyšly v roce 1977 pod názvem *Od posvátna ke svatému*.⁴⁵ K základním vlastnostem Talmudu patří, že obsahuje jednak autoritativní halachu shrnutou v Mišně, tedy v dokumentu tzv. tanajského období prvních dvou století našeho letopočtu. Americký judaista Jacob Neusner považuje Mišnu

⁴¹ Lévinas. „Messianic texts“, in: *Difficult freedom*, 96; a „Jewish Thought Today“, in: *Difficult freedom*, 164.

⁴² Lévinas. „Jewish Thought Today“, in: Lévinas, *Difficult freedom*, 164.

⁴³ Lévinas. „Loving Torah more than God“, in: Lévinas, *Difficult freedom*, 142–148.

⁴⁴ Lévinas. „Loving Torah more than God“, in: Lévinas, *Difficult freedom*, 148.

⁴⁵ Emmanuel Lévinas. *Du sacré ausaint*. Paris: Les Editions de Minuit 1977. V této práci vycházíme z německého překladu Franka Miethinga *Vom Sakralen zum Heiligen: Fünf neue Talmud-Lesungen*. Frankfurt a. M. 1998.

za svéráznou židovskou filosofií.⁴⁶ Jde totiž o smělou propozici o světě, o člověku a jeho poslání. Překvapivé přitom je, že Mišna svá ustanovení neopírá o Bibli, nýbrž je prostě apodikticky pronáší. K tematickým odstavcům Mišny jsou pak připojeny mnohonásobně delší pasáže, které shrnují diskuse následujících generací, tzv. amorajců. Tyto pasáže se nazývají *gemara*. Podle Neusnera jsou Talmudy jeruzalémský i babylónský, spojení Mišny a gemary, pokusem pozdějších generací olámat hrot troufalému podniku Mišny a její halachy, ustanovené „jakoby Bible nebylo“, pokusem napojit její apodiktická ustanovení na Bibli.⁴⁷ Vzhledem ke svému rozsahu, ale především proto, že k mnoha otázkám přináší hned několik řešení nebo naopak nechává nevyřešenou otázku „stát“ (aramejskou frází *teju*), není Talmud babylónský, který se nakonec domohl v židovství největšího vlivu, sumou platného práva, ale spíše ohromným vzorkovníkem rabínského myšlení.

Lévinas pozorně prochází pěti talmudickými pasážemi, obsahujícími vždy oddíl Mišny a navazující gemaru. Přistupuje ke starověkému textu pozorně, ale současně svrchovaně. První výklad je z traktátu *Bava mecia* 83a–83b. Suchým jazykem Mišny traktát nejprve ustanoví povinnosti hospodáře vůči svým námezdním dělníkům. V nadcházející gemare se ovšem rozhovor stočí k problému, známému z evangelijního podobenství o dělnících na vinici (Mt 20,1–16): Co když ale někteří začnou později? Úvahami o tom, zda zohlednit délku cesty do práce, se hovor dostane až k hranici mezi dnem a nocí. Téma dne a noci nakonec asociuje agadu (poučné vyprávění) situované do konce 2. století našeho letopočtu, kdy tanajec rabi Elazar ben Šimon napovídá římské vrchnosti, jak mají mezi časnými hosty hostince rozeznat učence, námezdného dělníka nebo nočního dělníka. A pokud někdo při nahodilé štáře není schopen prokázat příslušnost ani k jedné skupině, jde jistě o zloděje, kterého je třeba zatknout. Když rabi Elazar narazí mezi svými kolegy na nevoli kvůli své přílišné loajalitě, uvrhne hlasitého kritika do vězení. Možná nedomyslel všechny důsledky, nakonec však nezvládne zabránit jeho popravě.

Lévinas ve svém výkladu pasáže detailně rozebírá ohleduplný a současně realistický přístup Mišny. I námezdný dělník na vinici představuje vůči pánovi vinice Druhého, jeho právo je proto třeba chránit.

⁴⁶ Jacob Neusner. *Judaism as Philosophy The Method and Message of the Mishna*. Baltimore: JHU Press 1999.

⁴⁷ Jacob Neusner. *The Four Stages of Rabbinic Judaism*. London: Routledge 1999.

Pán mu jeho mzdu nedává z milosti, ale na základě smlouvy. Ohled na vzdálenost od práce prozrazuje skutečný zájem o Druhého. Kontrastní postavou příběhu je rabi Elazar. Jde o syna známého mystika Šimona bar Jochaje. Nad úvahami o návštěvnících hostince Lévinas proskočí originální úvaha o instituci kavárny:

V kině běží na plátně společné téma, v divadle se téma odehrává na jevišti; v kavárně naproti tomu není žádné téma. Člověk tu prostě sedí, každý u svého stolku, vedle sebe svůj šálek nebo sklenici, tak uvolněný, že už ničemu a nikomu není ničím povinen; a protože je možno jít do kavárny a uvolnit se tam, snáší člověk krutost a nespravedlnosti bezduchého světa.⁴⁸

Elazarova kolaborace ovšem kontrastuje s otcovou statečností. Elazarův otec, rabi Šimon bar Jochaj, se dlouhá léta skrýval před Římany v odlehle části Galileje. Lévinas na příkladu jeho syna přemýšlí o všech poutivých občanech národně socialistického režimu v Německu, kteří „jen dělali svou práci“ – čímž pomáhali udržet hitlerovský režim u moci. V závěrečné větě gemary promlouvá Eliáš, v Talmudu obvykle posel Božího úradku. Eliáš radí, že v případě, v jakém se ocitl rabi Elazar, by bývalo lepší vypovědět vrchnosti poslušnost, odejít jako otec do podzemí nebo emigrovat.

Lévinasův způsob výkladu Talmudu je kongeniálním pokračováním amorajských disputací nad stránkami Mišny. Přistupuje k této tradiční literatuře vyzbrojen svým pojetím tváře Druhého jako epifanie nekonečna. Nesmlouvavý způsob halachy, která nemíří na lidskou niternost, ale zvenčí přistupuje k člověku a volá po jeho porozumění a souhlasu, odpovídá Lévinasově pojetí exteriority či alterity, které jsou tím, co teprve ustavuje lidské já.⁴⁹

*Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy
Černá 9
115 55 Praha 1
e-mail: slama@etf.cuni.cz*

⁴⁸ Lévinas. *Vom Sakralen zum Heiligen*, 40.

⁴⁹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci projektu GAČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.