

STOPY NEKONEČNA V ČLOVĚKU¹ Etický obrat ve filosofii Emmanuela Lévinase

Edvard Kovač

Úvod

Na první pohled by se mohlo zdát, že se Emmanuel Lévinas stal módním filosofem. Jsou o něm psány knihy,² pořádají se symposia, je překládán nejen do západoevropských jazyků ale třeba i do japonštiny a ohlas má i ve východní Evropě.³ Jde ale o velice náročného myslitele, jak o tom svědčí uveřejnění překladu jedné z jeho nejdůležitějších rozprav o Bohu v *Bogoslovnem vestniku*, který kromě fenomenologického jazyka používá i zcela nové filosofické výrazy. Jeho pojmy, které čerpá nejčastěji ze starozákonní a novozákonní tradice, a které používá nikoli v nábožensko-empirickém, nýbrž ve filosofickém smyslu, poskytují myšlenkový základ židovským, křesťanským ale také agnostickým filosofům, hledajícím nové pojmy ke zdůvodňování nového humanismu.

Mohli bychom skoro říci, že se Lévinas stal již skoro klasikem; jeho myšlení, filosofickou intuici a terminologii používají nejrůznější myslitelé. U jedněch by se dalo hovořit přímo o Lévinasově škole, neboť se vši důsledností rozvíjejí jeho myšlenkovou cestu,⁴ u druhých střetnutí s Lévinasovou myšlenkou prohlubuje vlastní filosofický směr,⁵ a další zase používají jeho kategorie myšlení k ilustraci vlastní

1 E. Kovač, Sledovi neskončenosti v člověku. *REVIJA* 2000, 1990, str. 7-21.

2 *Exercices de la patience*, č. 1, Obsidiane, Paris 1980; *Textes pour Emmanuel Lévinas*, vyd. Francois Laruelle, J.-M. Place, Paris 1980. (Spolupracovali M. Blanchot, M. Dufrenne, E. Jabes, J.-F. Lyotard, P. Ricoeur); *Les Cahiers de La nuit surveillée*, č. 3, vyd. J. Roland, Lagrass, Verdier, Paris 1984; *Emmanuel Lévinas, Qui êtes vous?*, vyd. Fr. Poirié, Le Manufacture, Paris 1987.

3 Velmi podrobnou bibliografii vydal již podruhé Roger Burggraeve, *Emmanuel Lévinas, Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985)*, Peeters, Leuven 1986; ve východní Evropě, jak zdůrazňuje redaktor pařížského časopisu *Esprit* O. Mongin, je Lévinasův vliv patrný v díle českého filosofa Jana Patočky a také při vzniku *Charty 77*.

4 Sem patří Stephan Moses, Catherina Chahier a Jacques Rolland.

tvůrčí myšlenky.⁶ To je již na hony vzdáleno módnímu citování Lévinasových myšlenek, které nejčastěji slouží laciné apologetice vlastních názorů. Jak praví J. Rolland: „Často citován, zřídka čten a chápán.“⁷

V Lévinasových úvahách o člověku a o Bohu se neodráží pouze poválečné diskuse o humanismu a existencialismu, ateismu a křesťanství, i když je nutno přiznat, že tyto diskuse byly, alespoň nepřímo, Lévinasovým dílem umožněny.⁸ Lévinas klade nově otázku o konci člověka, otázku, kterou by bylo možno osvětlit hledáním významu samotného pojmu „člověk“. To je otázka, která se začala šířit s filosofií diference.⁹ V těchto diskusích, obzvláště v polemice s J. Derridou, byl tvořivě zapojen i sám Lévinas.¹⁰

Je zapotřebí znát tento myšlenkově-historický rámec, abychom neztotožňovali Lévinasovu metafyziku s humanismem poválečné filosofie, a Lévinasův „konec ontologie“ s „koncem člověka“, jak to činí filosofie diference. Filosofická originalita Emmanuela Lévinase spočívá v etickém obratu ve filosofii, kdy se na místo „první filosofie“ opět vrací metafyzika a nahrazuje ontologii. Tato nová metafyzika je již ovšem jakousi „postmetafyzikou“, Lévinas ji chápe výlučně v etickém smyslu. Abychom tuto základní etiku pochopili, musíme si nejdříve ujasnit, co je „první filosofie“, jaká jsou původní filosofova východiska, aby vůbec mohl začít myslet.

Proto věnujeme nejprve pozornost otázce počátku filosofie. Již od Descarta se tento problém stále vrací a i Lévinas ho obnovuje jako hledání „počátku“. Jde tedy o hledání původního významu či počátečního smyslu. V druhé části uvidíme, jak se tento „prapočátek“ přikáže v etickém smyslu jako metafyzické „probuzení“. Nakonec si

5 Zde se rozhodně musíme zmínit o P. Ricoeurovi, J. Derridovi a J. Greischovi.

6 Např. J. L. Marion a G. Lafon při přemýšlení o lásce a o Bohu; O. Mongin a M. Abensour ve filosofii politiky a morálky.

7 S. Petrosimo, J. Rolland, *La vérité nomade, Introduction à Emmanuel Lévinas*, La Découverte, Paris 1984.

8 Lévinas vlastně „vedl“ Husserlovu fenomenologickou školu do Francie. On přeložil Husserlovy *Karteziánské meditace* do francouzštiny (*Méditations cartésiennes*, Armand Colin, Paris 1931). Dokonce i J. P. Sartre přiznává, že se seznámil s fenomenologií právě prostřednictvím tohoto Lévinasova překladu. Husserlova fenomenologická metoda mu potom pomohla při hledání nového přístupu k člověku, což vyvolalo diskusi o humanismu.

9 Filosofie diference se podstatně jinak staví k otázce člověka než k otázce humanismu, jak nalezneme u J. Hreische v jeho úvaze „L'éternel retour de l'autre. Nietzsche et les philosophes de la différence“, v: *Concilium*, č. 165, Paris 1981.

10 „Jacques Derrida, Tout autrement“, v: *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976 (v textu dále NP).

všimneme hlavních znaků tohoto etického obratu, který se nám bude jevit jako znamení, jako stopy nekonečna v člověku.

Počátek filosofie aneb hledání „první filosofie“

Nechme stranou „prefilosofickou zkušenost“, která je svým způsobem již „místem prvního významu bytí“,¹¹ a podívejme se jakým způsobem si Lévinas klade otázku po počátku filosofie.

Zcela legitimním je pro Lévinase pátrání po tom, jak počínáme filosoficky myslet; rozhodně se mu to nejeví jako „posedlost“ či „filosofická nemoc“, jak to vidí např. Wittgenstein. Ačkoliv je pro nás takové dotazování zcela nepatřičné, podívejme se, jak se vyvíjel tento problém v dějinách filosofie. Zjistíme, že se vytrýbil do tří různých podob.

První je karteziánská; na samém počátku je pochybnost a to metodická pochybnost. Samozřejmě také karteziánská formulace zůstává v oblasti vědomí. Ten, kdo se začíná tázat na základě metodické pochybnosti, je stále ještě i sám „cogito“.

Lévinas má na počátku také pochybnosti: „Je ontologie opravdu základ?“ Ve svém slavném traktátu Lévinas přiznává, že „zpochybnit tuto základní zřejmost by bylo troufalým počínáním. Začít filosofií touto otázkou znamená znovu se vrátit k základům.“¹² Lévinasovo tázání není ovšem pouze metodologické. Díky takové zásadní pochybnosti jsme schopni jít až k základu bytí a říci: „myslet neznamená už nahlížet, zřít, ale znamená účastnit se, být obsažen v tom, co myslím, být při tom – dramatická událost být-na-světě“.¹³ Lévinas ale dobře chápe, že ani tato základní pochybnost nestačí. Dramatická událost, která znamená „být při tom, událost, ve které jsem angažován“ je znovu interpretována „jako porozumění“. Lévinas má na mysli poválečný existencialismus, který přijal tuto základní pochybnost o intelektuálním poznání, na druhé straně chtěl však znova obnovit „chápání“: „První věta Aristotelovy *Metafyziky*: Všichni lidé bytostně touží po poznání., zůstává pravdivá ve filosofii, o které jsme unáhleně mysl-

11 E. Lévinas, *Ethique et Infini, Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982, str. 19-20 (v textu dále EI). „Prafilosofickou zkušeností“ je pro Lévinase religiózní zážitek. Ve svých spisech přesně odděluje filosofii a náboženský zážitek a proto také odmítá název „židovský filosof“.

12 „L'ontologie est-elle fondamentale?“, v: *Revue de Métaphysique et de Morale*, č. 1, Paris 1951, str. 88.

13 Tamt., str. 90.

li, že podceňuje intelekt.¹⁴ To znamená, že ani metodická pochybnost, ani filosofie, kterou nazýváme existencialistická, neuniknou chápání a to nás přivede zase nazpět k ontologii. Jestliže tedy hledáme základ filosofie v područí pochybnosti, zůstáváme stále ještě v okruhu ontologie, neboť jsme stále ještě v oblasti vědomí. A Lévinas hledá myšlení, které bude „osvobozeno od vědomí, ale ne negativním pojmem podvědomí, nýbrž myšlením, nejhlubším myšlením osvobozeným od bytí“.¹⁵

Druhé pojetí počátku filosofie bychom mohli nazvat hegelovské. U Hegela ovšem najdeme počátek dvojí: na jedné straně v souvislosti s *Fenomenologií ducha*; filosoficky můžeme začít přemýšlet pouze tak, že naskočíme do vlaku, který už jede, tzn. že se v určitém okamžiku fenomenologie připojíme k Duchu. Na druhé straně pak jde o absolutní počátek, který je počátkem logiky: „Počátek absolutní vědy musí být současně absolutním počátkem, který nesmí nic předpokládat.“¹⁶ Tak klade Hegel otázku počátku filosofie současně s otázkou bytí. Říká totiž: „Nic jiného není přítomno, je pouze čisté bytí jako počátek.“ A dále: „Můžeme jednoduše opustit takové chápání bytí, jaké bylo doposud bráno jako počátek.“ Hegel si totiž uvědomuje, že „počátek není čisté nic, nýbrž jakési nic, ze kterého musí něco vzniknout, protože bytí je v něm již obsaženo“.¹⁷

Lévinas na rozdíl od Hegela se ale nespokojí s chápáním absolutního počátku jakožto „nic“, které již obsahuje bytí. Domnívá se, že ani takové Hegelovo chápání bytí neumožňuje opustit ontologii. V Hegelově perspektivě nic zůstává korelativní k bytí. A i kdybychom chtěli o nic přemýšlet absolutním způsobem, dostaneme se do tzv. negativní filosofie, apofatické (nevyslovitelné), a to je past, které se Lévinas vždy vyhýbal. To, co je před bytím, je tady třeba vymezit pozitivním způsobem.

Ze všeho nejdříve se chce Lévinas „osvobodit“ od bytí a navrhuje proto jakýsi exodus. Pouhým osvobozením ale nedosáhneme toho, co je prapůvodní. Osvobodit se či utéci („*évasion*“) znamená, že by člověk rád vyšel z nějakého stavu, ale ještě není určeno kam. Lévinas chce odejít „někam“, přičemž toto někde je pro něj „jiné než bytí“. Bylo by tudíž lépe říci, že na počátku není ani bytí, ani nic, ale exodus. Exodus

neboli přechod ze stejného do jiného. Lévinas proto opouští stejné, aby našel jiné, či lépe řečeno: zcela jiné.¹⁸

Třetí pojetí počátku filosofie nalezneme u Heideggera. Pro něj je počátkem filosofie řeč, která je odedávna zde a která mluví. Bytí tedy přichází ke slovu. Tak se Heidegger hned na počátku své filosofie octne v hermeneutice: filosof tázající se po počátku již hovoří, neboť řeč mu je přisouzena.

Zde je na místě otázka, zda Heideggerova řeč nenalézá své vyvrcholení u Lévinase jakožto etická řeč. Lze setrvat při heideggerovském přístupu, je-li filosof osloven událostí, že začne řeč přijímat?

Také Lévinas má na počátku řeč. Nejde ale o obyčejné slovo, která nám je jednoduše dáno. Slovo, které budí Lévinasovo filosofické myšlení, je bolestné volání, výkřik druhého. Lévinasova kritika se proto vztahuje nejdříve k samotné myšlence počátku. Počátkem myšlení je „zraněnost“ bytí a „odloučenost“ od druhého (EI 15). Takovým opisem počátku se Lévinas octne ve stavu „etického zneklidnění“. Lévinasova originalita je v tom, že se ptá na „počátek počátku“, tedy na to, co mě zneklidní natolik, že začnu filosoficky přemýšlet. Proto také hledá to, co je před počátkem, co nemá princip a ani není principem samotným, to, co je ještě před principem. Lévinasův výraz o „archaičnosti“ etiky musíme chápat čistě etymologicky.

Zdá se, že společně s Husserlem hledá Lévinas cestu, která vede k opravdové filosofii. Husserl si byl vědom, že žádná filosofie nemůže začít tak naivním způsobem, jako tomu je v pozitivních vědách.¹⁹ Otec moderní fenomenologie dosáhl ve zralém věku „úplné jistoty, že má právo na opravdový počátek“. Proto mohl pronikat stále hlouběji do problémů, které mu přinášel počátek deskriptivní fenomenologie. Husserl tomu říká též „počátek počátku“.²⁰

Lévinas přejímá Husserlův univerzální horizont, v jehož rámci je diskursivní fenomenologie možná. Tento horizont má pro Lévinase přesně určený směr, ve kterém se mu pak zjevují všechny významy jakékoliv věci. Tím směrem Lévinasova horizontu se stane druhý člověk a proto jsou všechny významy Lévinasových pojmů vysvětleny horizontem „tváře druhého“.

Heideggerovo putování k Řeči však Lévinasovi nepostačuje k tomu,

14 Tamt., str. 91.

15 *La transcendance et l'intelligibilité*, Labor et Fides, Genève 1984, str. 24 (v textu dále TRI).

16 G. W. Hegel, *Science de la logique*, I, Aubier-Montaigne, Paris 1972, str. 40.

17 Tamt., str. 45.

18 „Le m me et l'autre“ je název první kapitoly Lévinasovy základní knihy *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff 1961 (dále v textu TI).

19 E. Husserl, „Postface á mes idées directrices pour une phénoménologie pure“. *Revue de Métaphysique et de Morale*, č. 61, Paris 1957, str. 396.

20 Tamt., str. 397.

aby se „probudil na lůžku bytí“ (NP 65). Navrhuje proto skoncovat s „naivitou junáka, který je poslem a pastýřem bytí“ (NP 64).

Lévinas klade řeč (volání Druhého) před existenci samotného vědomí. Člověk je povinen dosáhnout takového stupně necitlivosti k sobě a citlivosti k druhému, aby byl schopen slyšet jeho řeč.

Zde vidíme mimořádnou originalitu Lévinasova filosofického myšlení. Až doposud se v dějinách filosofie nejdříve vynořovala otázka: jak nabytí vědomí, jak osvětlit rozum, jak být. Lévinas má na začátku „ospalost“. Člověk musí nejdříve „usnout“, aby ho pak mohlo probudit volání a pohled druhého člověka. To je příběh praotce Jákoba, který usnul a byl vzbuzen Božím voláním. Bůh mu řekl, kam má jít. (Gn 28)²¹

Parafrázujeme-li Husserlovu větu: „Pouze ten, kdo usiluje o počátek filosofie, si může dovolit vlastní názor, neboť si může říci: *tua res agitur* (jde o tvou věc).“, můžeme potom říci, že i Lévinas se potýká s počátkem filosofie a může proto zaujmout vlastní postoj a říci: *alterius res agitur* (jde o věc Druhého). U Husserla a Lévinase můžeme mluvit o návratu k „věci samé“. Pro Lévinase je ta věc jakási „druhá věc“; on hledá počátek počátku, věc před vznikem, a najde jej v druhém člověku.

Jestliže si tedy Lévinas klade otázku: „Je ontologie opravdu základní?“, je jeho tázání oprávněné, neboť on se již vzbudil z „ospalosti na lůžku bytí“. Na jeho „počátku počátků“ je „znekolidnění“ (intrigue), které ve mně vyvolává tvář druhého člověka. Zve mě pohledem, abych vystoupil ze sebe sama a odpověděl na jeho volání. To, že jsem se probudil z ospalosti, nezpůsobila moje lucidnost, či moje vědomí anebo touha po bytí, způsobil to fakt, že ten druhý na mě upírá svůj pohled. Druhý na mě hledí a ohlíží se po mně, ani já tedy nemohu říci, že žiji bez ohledu na Druhého.

Toto znekolidnění mě zavazuje, abych navzdory zřejmosti udržoval živou ve svém myšlení otázku: „Je ontologie opravdu to základní?“ Z této vzrušující otázky se rodí Lévinasova filosofická intuice, která praví, že myšlenec o bytí předchází cosi jiného a to je podle Lévinase metafyzika. Tato intuice sebou ale nepřináší regresi, nechce se vrátit k dřívějšímu vztahu mezi metafyzikou a ontologií. Ve vztahu k dějinám metafyziky je Lévinasova metafyzika již post-metafyzická a Lévinas ji nazývá etika.

²¹ Výraz „ospalost“ používá Lévinas pouze v raném období své filosofie, v době, kdy ve druhé světové válce psal *De l'existence à l'existant*, vyd. La Revue Fontaine, Paris 1947 (dále v textu EE). Ačkoliv se ve druhém vydání tohoto díla r. 1978 výrazu nezfekl, nepoužívá ho a nahrazuje jej „zranitelností“ a „pasivností“ subjektu.

Metafyzika jako etika

Mezi dnešními mysliteli převládá názor, že období metafyziky jako „první filosofie“ patří už do dob minulých. Dalo by se říci, že dnešní období konce metafyziky je jakýmsi epochálním časem současného myšlení. Konec metafyziky předvídají již takoví myslitelé jako Nietzsche, Heidegger a Derrida.

Rozchod s metafyzikou začal Friedrich Nietzsche, následovalo již klasické Heideggerovo rozlišení mezi starou metafyzikou, která privilegovala jsoucnost na úkor bytí, a ontologií, která bytí opět aktualizovala. K Heideggerově kritice onto-theologie jako univerzální struktury metafyziky se potom připojuje i Derrida.

V této diskusi o metafyzice můžeme rozpoznat již starý protiklad Platónovy a Aristotelovy filosofie: Platóna lze s jeho ideou dobra, která je mimo jsoucí, označit za zakladatele metafyziky; Aristotela s jeho filosofií bytí můžeme označit za zakladatele ontologie.

Známé diskuse ve starověké filosofii mezi metafyzikou a ontologií se dnes stávají opět aktuální a to právě rozpravami o Heideggerově a Lévinasově filosofii. Nemáme v úmyslu zde tuto diskusi představovat, tím méně analyzovat Heideggerovu filosofii. Nicméně však musíme zdůraznit, že si Lévinas nepřeje metafyziku pouze rehabilitovat, jak mu vyčítají Heideggerovi žáci. Nespokojuje se pouze s kritikou „totalního“ postoje, který může určité myšlení bytí vyvolat, nýbrž chopí se i samotné staré metafyziky. Lévinas tudíž přijímá kritiku myšlení bytí, neboť v rámci tohoto myšlení nás „jiné“ vždy přivede zpět ke „stejněmu“, a tím se octneme v uzavřeném systému. Jsme-li pozorní, zjistíme, že kritika ontologie je kritikou každé filosofie poznání bytí. Poznání jako takové totiž tíhne k tomu, aby „zvnitřnilo“ vše vnější a tím bylo dosaženo totožnosti mezi vnějším předmětem našeho poznání a samotným věděním o tom předmětu. Proto Lévinas usiluje o takovou filosofii, která by byla něčím jiným než poznáním. Je sice pravdou, že filosofie bytí není filosofií poznání, ale ani ta není prozatím schopna myslet to vnější jako takové. To znamená, že ani filosofie bytí není ještě schopna takového myšlení, které by z veškeré jinakosti nečinilo stejnost v sobě samé, i když by přitom nepopíralo jinakost jinakostí.

Překonaním ontologie se Lévinas stane kritickým i k metafyzice; metafyzika by neměla být něčím abstraktním, vzdáleným člověku. Právě naopak, měla by být co nejvíce konkrétní, a tak Lévinas dospěje k názoru, že novou metafyzikou může být jediné etika.

Opravdový přínos Lévinasovy metafyziky tedy nespočívá v přesáhnutí věčné aporie „stejného“ a „jiného“. Jeho metafyzika překvapu-

je svou „smyslovostí“. Velký význam mají pro něj pojmy jako „citlivost“, „dotyk“, „zranitelnost“. Na druhé straně však musíme zdůraznit, že Lévinas neupadá do senzualismu, neboť tato „metafyzika“ blízkosti znamená především etický postoj. Proto také stále opakuje, že Druhý se mě vždy týká; nikdy nemohu říci, že se mě netýká, a to jak ve smyslovém tak i v etickém významu.

Lévinas tedy objevil, že se lze s tímto čistým vnějškem myšlení setkat. A není-li možné ho zvnitřnit, je s ním možný alespoň kontakt, který nastane setkáním s tváří Druhého. Tvář Druhého mi umožní vyjít ze sebe sama (v tom smyslu je meta-fyzická), ještě důležitější však je, že tato tvář nemůže být obsahem mého myšlení, že ji nemůžeme tematizovat. Lze tedy tvář Druhého alespoň fenomenologicky popsat? Zde se Lévinas rozchází se svým učitelem Franzem Rosenzweigem, který je přesvědčen, že tvář není vůbec možno popsat. Ve svých posledních spisech tvrdí, že skutečný význam Tváře lze poznat pouze sluchem.

Tady jsou zřejmé meze Husserlovy deskriptivní fenomenologie, které však Lévinas zůstává jistým způsobem věrný až do konce. Pohled tváře tedy není Husserlova intencionalita. Intencionalita nebo-li zaměřenost každého myšlení vskutku podle Husserla vnímá podstatu každé věci. Lévinas se zde blíží Heideggerovi, který Husserlovu intencionalitu nahradil starostí (Sorge). Lévinas používá místo intencionality pohled tváře, nejde však o pohled, který by si všiml krásy či tvrdosti tváře, jde o pohled, který mne volá do svých služeb. V pozadí je tudíž pohled Boží tváře, který Áron ve Starém zákoně považuje za Boží požehnání. „Ať Hospodin ti žehná a chrání tě, ať Hospodin rozjasní nad tebou svou tvář a je ti milostiv“ (Nu 6,24-26). Logicky potom z toho vyplývá pozdější Lévinasovo tvrzení, že tvář Druhého vyzařuje Nekonečno, a toto Nekonečno je Boží „stopou“. Ihned ale musíme zdůraznit, že se nejedná o teologii. Nekonečno chápe Lévinas jako nekonečnou etickou povinnost. Svým pohledem mě ten Druhý zavazuje především k odpovědnosti. Moje odpovědnost představuje právě ten vztah, který mohu s Tváří Druhého navázat, s Tváří, která je pro mě čistá vnějšnost.

Lévinasova metafyzika nás překvapuje svou „konkrétností“, je osvobozena od starých metafyzických pojmů. Tvář Druhého na mě hledí a proto nemohu nikdy říci, že se na mne nedívá. Tím, že na mě obličej hledí, se přede mnou odhaluje a odhalením odkrývá svou bezmocnost, citlivost; holá tvář je vždy nechráněná. Tato bezmocnost má pro mě velký význam, odkrývá můj etický postoj, který mi nařizuje: Nesmíš mě zabít! Proto je důležité říci, že Druhý mi odpovídá, že mě volá. Jeho volání mi umožní vystoupit sám ze sebe a tak jsem před tváří Druhého

dlužníkem, i když mu pomáhám. Druhý pro mě zůstane vždy učitelem, i když já budu tím, kdo mu dává chléb. Je třeba pochopitelně dávat pozor, abychom si nepletli Lévinasův vztah mezi subjektem a tváří Druhého s Hegelovým vztahem otroka a pána. Vzájemnost není to, oč Lévinasovi jde. Já neboli subjekt je tím, kdo musí odpovědět na přítomnost a volání druhého. Nesymetričnost a nerekipročnost vzájemných vztahů dělá potíže nejen Lévinasovým kritikům, nýbrž i stoupcům. Filozofové, počínaje Martinem Buberem, Gabrielem Marcelem a François Jacquesem konče, vždy mluvili o vzájemném vztahu. Šalamounsky vyřešil tento problém Paul Ricoeur, který používá výraz „vzájemná asymetrie“ vztahů. Nedostatek vzájemné odpovědnosti ve vztahu k druhému se zdá být přehnaný nejen pro Tineta Hibara (slovinšský filosof heideggerovsky orientovaný, pozn. překl.), ale také pro samého Lévinase: „Jestliže by byl Druhý mým jediným partnerem, měl bych jenom povinnosti! Já ale žiji ve světě, v kterém není pouze ten, který „první přijde“; vedle mne žije ještě i ten třetí, také on je můj Druhý, můj bližní.“²² Práva subjektu a celé společnosti vedou E. Lévinase k vytvoření teorie třetího. Podle Lévinasova názoru nevycházejí moje práva z Druhého, ale z třetího. Musím se uchovat při životě, neboť druhý, ten, který je přede mnou, není můj jediný bližní; vždy je možnost, že třetí, ten který tu není, je možná můj „nejbližší“ bližní.

Druhý mě svým pohledem vybízí zaujmout etický postoj. Je to etický význam pohledu a estetický projev Tváře. Lévinasova Tvář znamená smyslovou blízkost, ale současně se v ní zjevuje i to, co je vně Tváře samé. Proto Lévinas říká, že „Tvář trhá vnímání“ (TI 174); v konkrétním vztahu vznikne nepřekonatelná trhлина, která mě upozorňuje na vznešenost a nedosažitelnost Tváře.

Tvář zjevuje to, co člověka přesahuje, co jej transcenduje. Nepotřebuje nic, co by ji vysvětlovalo, neboť sama v sobě nosí svůj „význam bez kontextu“. Zranitelnost Tváře není vázána na žádnou osobu, okolnost či okamžik. Etická výzva této zranitelnosti již sama naznačuje povinnosti a její radikální bezmocnost ze mne dělá „rukojmí“. Tvář Druhého, výraz jeho bezmocnosti a smrtelnosti mě „poznává, prosí a žádá, jako kdyby neviditelná a ohrožující ho smrt byla i mou záležitostí“.²³ Jde o odpovědnost, která je však jaksi vně toho, co bych mohl ve vztahu

22 E. Lévinas, „Philosophie, justice et amour“, v: *Condordia* 3, Valencia 1982, str. 59.

23 E. Lévinas, *L'éthique comme philosophie première*, v: *Justification de l'éthique*, Université de Bruxelles, Bruxelles 1984.

k druhému udělat chybně a co je nebo není mou záležitostí. V Lévinasově chápání je „já“ určené nejdříve druhému a potom teprve samo sobě. Lévinas má zvláštní časovost, čas, který se jeví jako posvěcení a slib druhému člověku; když řekne „dříve než“ (avant), myslí tím minulý čas, a to nikoli obyčejný minulý čas: „není to minulý čas, ve kterém bych např. podepsal jakousi smlouvu (s Druhým). Odpovědnost za Druhého je před mou svobodou, je v minulosti, na kterou si nemohu vzpomínat.“²⁴ Tuto minulost si nemohu nijak představit, je to minulost, která nikdy nebyla přítomností, která je starší než jakékoli vědomí něčeho. Jinými slovy, Lévinas hovoří o absolutním čase, o absolutní minulosti, která byla vždy jen minulostí. Nikdy jsem ji nezažil, nebyla nikdy mou přítomností. Vědomím či pamětí ji nebudu moci nikdy aktualizovat. V dějinách filosofie bychom podobné pojetí času mohli najít u Schellinga, který časovost nechápe jako posloupnou chronologii, nýbrž jako od sebe oddělené „stratosféry“. V tomto kontextu pak chápeme absolutní minulost jako náš základ, který však nemůže být nikdy restituován, neboť byl vždy minulostí. Takové chápání času uvedl znovu do filosofie Franz Rosenzweig,²⁵ nazývaný také židovský Schelling, který měl na Lévinase velký vliv.

Lévinas dospěl k podivuhodným formulacím o Druhém. Druhý se nachází vždy přede mnou a já mu nikdy nemohu dostatečně zavčas odpovědět. Druhý je pro mě již v minulosti a proto já, ve své přítomnosti, přicházím vždy opožděně. Na „tísňové“ volání druhého odpovídám vždy se zpožděním. Subjekt je podoben nevěstě z *Písně písní*, která nikdy neotevře dveře dostatečně včas, její milý, který klepal na dveře, mezitím již odešel (*Píseň písní* kap. 8). Právě kvůli takovému pojetí času, spojenému s etickou odpovědností za Druhého, se Lévinas odvažuje mluvit o „předreflexivním“ vědomí, které je prvním vědomím a současně i „špatným svědomím“ dohromady. Pro Lévinase je vědomí především morálním svědomím, které si Druhého přímo nárokuje. Morální svědomí tedy sídlí nad vědomím poznání a bytí, což je rozhodně zajímavé a vyvolává v nás otázky, které nejsou pouze teoretické. (AE 32)

Lévinasova etika tváře Druhého osvětluje všechny významy v lidském životě, zvláště však mluvu. Mluva nabývá na důležitosti právě díky etické korektnosti při setkání s tím Druhým. Pojmy správnosti,

24 Tamt.

25 Jde o Rosenzweigovo základní dílo *Stern der Erlösung*, o kterém Lévinas v úvodu své knihy *Totalité et Infini* praví: „v knize je natolik přítomen, že nemůže být citován“, (TI XVI); srv. Fr. Rosenzweig, *L'Etoile de la Rédemption*, Seuil-Esprit, Paris 1982.

vhodnosti a důslednosti vycházejí, dle Lévinase, z významu spravedlnosti v etice.

Nyní chápeme, proč Lévinas svou komplexní etiku (jedná se o člověka, který je vedle mne) nazývá metafyzikou. V této etice se odhaluje to, co není zde, co je vždy jen minulostí a je tudíž vně přítomnosti. Lévinas se nezdráhá nazvat to transcendencí. Nekonečnost se mu nejeví jako vyloučená z „fenomenologické konkrétnosti“, z „blízkosti druhého, který přišel první“. Je to vpád tváře do světa fenomenologické představitivosti, při kterém si tvář uchovává svou jedinečnost a jednotlivost, a nikdy si ji nemůžeme splést s nějakou abstraktní ideou. V tomto smyslu je odpovědnost vždy konkrétní čin, kterým odpovídáme na volání toho druhého. Čin, který nemůže obejít „tělesnost“, což znamená, že tato etika vede k uchování tělesné konkrétnosti. Je etickou povinností oblékat nahého a nasytit hladového. Ve svých fenomenologických analýzách tělesnosti však Lévinas odkrývá i význam Tváře, která je rozhodně víc než tělesnost, a v které se nám zjevuje již zmíněné „to, co je za“. To znamená, že z Lévinasovy analýzy smyslovosti vyvěrá transcendence a Nekonečno. Můžeme se tázat, zda Lévinas nestojí před logickým paradoxem, snaží-li se tímto způsobem spojit jednotlivé a obecné, transcendenci a konkrétní tělesnost? Lévinas si uvědomuje, že takové spojení je nemožné ve filosofii, která se pohybuje v rovině teoretického rozumu. Raději proto vychází z radikální blízkosti druhého člověka, neboť blízkost znemožňuje odloučenost. Takový vztah zůstává smysluplný, má svůj význam, ba dokonce dává smysl i všemu ostatnímu lidskému konání a myšlení. Ve vztahu k druhému neuspokojí Lévinase principiální východiska, a proto se chopí fenomenologické analýzy, erótu, ženství, plodnosti, synovství. Dokáže, že lze mluvit o zcela konkrétním člověku přede mnou, a současně i o tom, co ho přesahuje, ačkoliv mi to zjevuje pouze jeho tvář.

Touha po nalezení konkrétní vědy přinutila před lety Claude Levi-Strausse, aby opustil filosofii a věnoval se etnologii a sociologii. Dnes se však vrací zpět k filosofii, protože i vědecká fakta je třeba klasifikovat, osvětlit a přemýšlet o nich. Pro Levi-Strausse je filosofie nezbytná, neboť i vědecké výzkumy musí být interpretovány.²⁶ Také Lévinas považuje spojení filosofie s konkrétní vědou za nutnost, nikdy ho však neuspokojí úloha pouhého „interpreta“ vědeckých faktů. Rozhodující pro něj zůstává otázka, jakým způsobem se může věda eticky ospravedlnit. Pod vlivem své etiky se Lévinas nikdy nesmíří s tím, aby věda

26 Cl. Levi-Strauss, *Le Role du philosophe*. Magazine littéraire, č. 225, Paris 1987, str. 59.

diktovala to, co se má ve jménu nějaké vědecké zákonitosti stát. Vždy bude před námi osobní odpovědnost, která vzdoruje nutnosti vědeckých faktů. Při své přednášce na Židovské univerzitě v Jeruzalémě vysvětlil Lévinas toto své stanovisko příkladem asimilace: ačkoliv sociologie jako věda dokazuje, že kultury etnických menšin musí nutně v průběhu několika generací zaniknout v asimilaci s jinými kulturami, není toto tvrzení eticky přijatelné.²⁷

Základní hodnotu vyslovené řeči nevidí Lévinas v empiricko-vědeckém obsahu, nýbrž v etickém nároku. Řečeno jazykem našeho filozofa: Vědecky „řečené“ (dit) nesmí být nikdy důležitější než etické „vyslovování“ (dire). Lévinas tedy vyžaduje, aby etické požadavky byly vyslovovány nedokonavým způsobem, neboť nemohou být nikdy dokonavé. Přesto přesně odlišuje „dit“ a „dire“, tedy na jedné straně to, co je už řečené, určené a dá se obsáhnout v pojmech, a na druhé straně to, co se teprve vyslovuje, říká, žádá a co nemůže být nikdy zcela tematizováno pojmy a definicemi.

Této Lévinasově intuici se přibližuje Eric Weil tvrzením, že není zřejmá vědecká hodnota věty: „Člověk je rozumné zvíře.“ Vždyť sami dobře nevíme, co znamená rozumné. Zdůrazňuje, že i u klasických definic člověka nejde pouze o zjišťování faktů, ale spíše o náročnost: člověk by měl být moudrý, aby si jako „člověk ve vědeckém smyslu zasloužil také pojmenování *člověk* v lidském smyslu“.²⁸ Vidíme, že Eric Weil vnáší do antropologie druhou Kantovu kritiku, která odpovídá na otázku „Co musím učinit?“ Ani antropologie nesmí být pouze vědecká, tzn. opisně zjišťující, nýbrž musí být i eticky normativní: „Člověk je zvíře obdařené rozumem a řečí. Tzn..... že lidé nejsou obvykle obdařeni rozumem a rozumnou mluvou, nýbrž musí nabýt *moudrosti*, mají-li být *zcela* lidmi. Přírodní člověk je zvíře; člověk, který chce být, který chce, aby také druhý byl, aby druhého mohl poznat jako sobě podobného, takový člověk musí být *moudrý*“.²⁹

Eric Weil tedy odkrývá v antropologickém faktu etický smysl; člověka nedefinuje proto, aby člověk poznal druhého člověka, nýbrž aby ho v sobě mohl uskutečnit.

Lévinas tuto její myšlenku ještě více radikalizuje. Nevychází z opisu člověka, aby tak dospěl k etickým postojům, nýbrž vyžaduje etický vztah, v němž teprve člověka objeví. Zde se setkáváme s mimořádným

27 E. Lévinas, *Assimilation et culture nouvelle. L'au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982.

28 E. Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1967, str. 3-5.

29 Tamt.

vyhrocením Lévinasových myšlenek, vždyť Lévinas vyžaduje, aby etický vztah byl předsunut před jakékoliv poznání. To znamená, že subjekt je za bližního odpověden již před tím, než ho jako lidskou bytost pozná, neboť právě etický postoj takové poznání umožňuje.

Mohli bychom mluvit o jakémisi Lévinasově novém humanismu, on sám se však takovému výrazu vyhýbá. Spolu s protestující generací z konce šedesátých let přiznává, že určitý humanismus je už mrtev – a nelituje toho. Byl to humanismus do sebe zahleděné subjektivnosti, která jako učitelka vlastnila všechna hluboká poznání a uměla zhodnotit každou věc. S takovou subjektivností se Lévinas rozchází, ale na rozdíl od ostatních ji nenahrazuje „strukturou“ společnosti a zůstává v oblasti mezosobních vztahů. Nejdůležitější paradigma v těch vztazích je vztah k druhému, a to nikoli obyčejný vztah, nýbrž jakási „předehra“ vztahů, jakási „zápletka“. „Rozuzlení“ přijde teprve později.

Lévinasův „Druhý jakožto ten druhý není pouze nějaký alter ego. Je tím, co nejsem já.“ (EE 162) Na místo humanismu, spočívajícího na bratrství „stejných“, staví Lévinas „heterogenost – mou i druhého“. (EE 164) Jde o nesymetrický mezosobní vztah, který umožní každou činnost. Lévinasovo tvrzení, že na tváři se rodí „první význam“ (TI 238), ale neznamená, že souhlasí s intimistickým personalismem recipročního vědomí, či s Buberovým personalistickým dialogem „já – ty“.

O Lévinasově personalismu můžeme mluvit pouze jako o personalismu druhého člověka. Tento personalismus vznikl těsným vztahem mezi mnou a druhým, nikdy však neodstraní distanci mezi námi. Nevyučuje ovšem ani třetího, ani společnost a ani stát. Je to etický vztah, odkrývající druhého jako někoho, kdo mi je „bližší než jsem si sám“. Tím mě druhý socializuje – a jelikož mu toužím bezvýhradně pomáhat, umožňuji i třetímu, aby se stal druhým. K tomu potřebuji společnost a právní a soudní instituce.

Etický vztah

Dlužno říci, že Lévinasova etika není morálka. Morálka tematizuje morální předpisy, zatímco Lévinasova etika je pouze jejich základem, či lépe řečeno, nasměrováním. V tomto smyslu také Derrida nazývá Lévinasovu etiku „etikou etiky“, mohli bychom říci, že je to jakási „meta-etika“. Derrida sám stojí v úžasu nad hloubkou Lévinasových myšlenek: „Hlubiny myšlenek Emmanuela Lévinase nás rozechvějí.“³⁰ Tato etika je bez zákona, bez daných pojmů, a tím si také uchovává

svou čistotu a nenásilnost. Lévinas si je vědom nebezpečí, které hrozí, jestliže by svou etiku určil a vymezil zákonnými pojmy a proto v pozdějších analýzách znovu hledá tuto „čistou etiku“, ve které zákon ani morálka nebudou tematizovány. Uvědomuje si také, že bez pojmů není možno filosoficky hovořit a že je třeba vždy i něco říci, ne jen mluvit. Zdůrazňuje však, aby se filosof vždy znovu vracel k prameni, k počátku pojmů, aby podle paradigmatu první etické zápletky (L'intrigue étiqúe) řídil všechno své budoucí přemýšlení a vyjadřování.

Při čtení Lévinasova díla nás překvapí, že je to dílo současně klasické i původní; používá klasických antropologických témat a kategorií, jako je tělo, živé tělo, touha, svoboda, řeč, senzibilita atd., a současně je doplňuje zcela novými filosofickými kategoriemi jako např. tvář bez kontextu, radost, dobrota, stopa, rukojmí, prorocství... Podobně je tomu i u Husserla: při hledání původu intimní časovosti nacházel jen málo slov pro vyjádření čisté původnosti, na druhé straně pak nadbytek slov pro opis lidských hlubin. Také Lévinasův etický postoj nelze vysvětlit tím či oním slovem. Ze všech výrazů, které subjekt používá k ilustraci svého bytí či chování, musíme „vyloupnout“, neboli se dostat k původnímu smyslu, který však nelze vymezit určitým výrazem. Navzdory všemu je však nutné něco říci a potom pokračovat až ke vzniku slova samého a tak najít nevyslovitelné a nevyslovené.

V tomto smyslu bychom mohli říci, že je Lévinasova čistá etika prorocká etika. Každý člověk je prorok, vyvolený již před narozením, před bytím, k svému etickému poslání. Stane-li se člověkem, pak tomuto svému poslání neunikne. Proto Lévinas praví, že člověk je od samého počátku „v nepravém bytí“, dokud se neprobudí, nepřijme své osvobození a nevyjde ze sebe, k Druhému. Tento prvotní etický vztah – tedy jakýsi prorocký „předvztah“ – znamená zápletku s Druhým, neboť druhý je ve mně obsažen již od samého počátku (AE 31). Druhý ve mně je vlastně ideou Nekonečna, která přesahuje mou nepatrnost a nemůže proto ani ze mne samého vycházet. Idea Nekonečna není má iluze či představa, což dokazuje její logičnost a význam v etickém vztahu. Moje etická odpovědnost je totiž vždy nekonečná.

Lévinas si uvědomuje, že filosof nemůže setrvat pouze u počátku filosofie a že je nutno upřít filosofický pohled na každou činnost v lidské společnosti. Vyžaduje však, aby si filosof, i přes svou angažovanost ve světě, zachoval prorockou distanci od každodenních událostí a aby se nezaplétal do každodenní politiky. Má být prorokem a vždy

30 J. Derrida, *L'Écriture et la différence*. Le Seuil, Paris 1967, str. 122.

vybízet k základnímu etickému postoji. Nejdůležitější vlastností každého filosofa by měla být bdělost a všímavost, aby, jako izraelský prorok, byl jediným, kdo pravdivě vyřkne: „Měj v úctě vdovu, sirotka a cizince!“, vše ostatní je dle Lévinase již jen literatura. Proto též praví: „To, co zůstane z vyschlých slz ve jménu nesmrtelných principů, je individuální odpovědnost, která... nachází pravou cestu.“³¹

Jestliže člověk půjde tímto směrem a zachová si tento etický postoj, nutně se potom bude muset zapojit do běhu událostí. Jde o paradox, neboť prorocká pozice přesahuje kategorie pasivity a aktivity. Lévinas mluví o pasivitě, která „je pasivnější než sama trpnost a která obsahuje činorodost“ (AE 146). To znamená, že tato extrémní pasivita přesahuje inertnost i angažovanost a projeví se výjimečnou citlivostí pro tíseň druhého. Citlivostí, která je schopna vycítit, vyslyšet a odpovědět na volání o pomoc. A právě zde Lévinas vyžaduje něco mimořádného. V jeho chápání etiky se subjekt musí substituovat do Druhého. To znamená, že jeho zájem o Druhého je něco víc, než pouhé společenské angažování – je to jeho největší osobní problém. Kritici Lévinasovy etiky poukazují na to, že subjekt je takového jednání schopen pouze tehdy, je-li jeho já již konstituováno. Pouze zralá osobnost takto jedná a bylo by proto nepřiměřené vyžadovat totéž i od člověka, který se teprve vyvíjí a hledá svou identitu.

Kritiku Lévinas přijímá s potěšením, neboť je mu důkazem, že jeho filosofie je „zralá“. Svou „zralost“ subjekt dokáže tím, že je schopen se obrátit a vidět za sebou cestu svého já, že je schopen si uvědomit, že za svůj vznik vděčí právě přítomnosti a blízkosti Druhého vedle sebe. Proto se k Druhému vrací, ale nechválí jenom jeho, nýbrž chválí také „Onoho“, to je Boha, který k němu prostřednictvím Druhého hovořil.

Vidíme, že je to opravdu jenom východisko filosofie. Bylo by proto mylné hledat v Lévinasově etice již vypracovanou morálku, epistemologii, antropologii nebo theodiceu. K tomu všemu musí teprve dojít. Mohli bychom Lévinase srovnávat s Kantem. Immanuel Kant vypracoval novou teorii poznání tak, aby to byla věda, která bude člověka hodna. Lévinasovy články, uveřejněné v knize *Difficile Liberté*,³² a jeho talmudské komentáře, zakonečené knihou *A l'heure des nations*,³³ ukazují, jak je možné jeho čistou etiku aplikovat při praktic-

31 E. Lévinas, *Vers Autrui. Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1968, str. 6.

32 E. Lévinas, *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris 1963 a 1976.

33 E. Lévinas, *A l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988.

kých záležitostech a k jakým jemnostem dochází při analýzách každodenních událostí, doprovází-li jej vždy základní etický postoj.

Závěr

Lévinas nepřijímá jako základní jistotu, že „bytí jest“. Zpochybňuje i bytí, neboť i bytí nám musí dát odpověď. Automaticky se však můžeme tázat, zda není Lévinas nespravedlivý vůči Heideggerovu bytí, jestliže obviňuje celou předcházející filosofii, a tím i Heideggerovu, že nepřesáhla „ego-logiku“. Heidegger totiž říká, že bytí tu je (es gibt), což v němčině znamená, že je dáno. To obsahuje také pojem darovanosti či oběti. Lévinas ovšem nevidí v bytí takovou velkorysost a překládá do francouzštiny „es gibt“ výrazem „il y a“, což znamená, že něco prostě a neosobně je. Je zajímavé, že němečtí překladatelé Lévinase nepřekládají „il y a“ zpět do němčiny jako „es gibt“. V Lévinasových překladech se tedy nejedná o nějaký omyl; takové je jeho chápání bytí. Lévinas považuje Heideggerův „pobyt“ (Dasein), který Henrie Corbin překládá do francouzštiny jako „konkrétnost člověka“, za „bytí-s-druhým“. Samo bytí s druhým se mu však nezdá dostatečnou zárukou před nebezpečím egocentrismu, který by filosofii změnil v totalitní myšlení. K diskusi kolem Heideggerovy politické angažovanosti Lévinas dodává, že Heidegger je „Aristotelés“ dvacátého století. Ve všech svých interviu³⁴ zdůrazňuje svou závislost na Heideggerových fenomenologických analýzách v *Sein und Zeit* a uznává ho za svého učitele. Kritiku Heideggerova myšlení tedy musíme chápat spíše jako pokračování v jeho myšlení, nebo jak říká Didier Frank,³⁵ Heidegger a Lévinas představují dvě rozdílné radikalizace Husserlovy fenomenologie. Lévinas změnil Heideggerovo „bytí-s-druhým“ v „bytí-pro-Druhého“, přičemž zcela zanedbává pojem bytí a zůstává při terminologii čisté lidské konkrétnosti. Proto také začal používat výrazu „jeden-pro-druhého“ (l'un-pour-l'autre). Východiskem a paradigmatickým dalším přemýšlením o bytí je mu subjekt, který žije pro Druhého.

Po takovém etickém obratu se může náš filosof tázat spolu se Sha-

34 Pro Lévinase je interview mnohem víc než pouhá ilustrace vlastního filosofického díla. Rozhovor s druhým pojímá jako plodný dialog. Dialog, který mu pomáhá odpovídat na kritiky a výzvy těch, s nimiž rozmlouvá a který mu umožňuje hledat nové formulace svých filosofických cest. Tímto přístupem k interview spojuje Lévinas dvě tradice: talmudskou, která trvá na neustálém rozhovoru, a tradici Platónova dialogu.

35 Srv. D. Frank, *Chair et corps, Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981.

kespearem: „Být či nebýt, toť otázka.“ Je to opravdu ta první a poslední otázka? Lévinas, který tvrdí, že nás svým voláním po etice probudil z ospalosti bytí ten Druhý, nepovažuje za „otázku par excellence“, tedy otázku první filosofie: „Proč je něco a ne spíše nic?“, nýbrž otázku: „Jak se může bytí ospravedlnit za to, že jest?“³⁶

Lévinasovi jde tedy o etickou konstantu, která není jenom východiskem jeho filosofie. Jen tak se lze vyhnout osudové chybě ve filosofickém myšlení. Ve filosofickém myšlení je pro Lévinase důležitá nejen logická důslednost, nýbrž také „etické ospravedlnění“. Správné je pouze to myšlení, které je zároveň i spravedlivé. Pro novou logiku, která je současně i etickým požadavkem, používá Lévinas zcela novou gramatiku. Je to „gramatika“ mezilidských vztahů, kde první osoba už není já, nýbrž Druhý. Řečeno ještě lépe Lévinasovým jazykem: já se musí stát tím „Druhým“, změnit se (substituovat), má-li vůbec mít hodnotu jako osobnost. Ještě rozhodnější je Lévinas při skloňování. První pád není nominativ, nýbrž akusativ. Já je vždy ve 4. pádě, a Druhý naň hledí s výčitkou, že ještě nedostal odpověď. Odpověď subjektu je proto ve stejném pádě: „podívej se na mě, zde jsem“, abych ti pomohl. Lévinas je radikální i v chápání času. To, co je skutečné, a to je v jeho chápání Druhý, není nikdy v přítomnosti, nýbrž v minulosti. Druhý není pře-stavitelný do přítomnosti, což znamená, že si ho nemůžeme před-stavit. Není v presentu, protože není re-presentabilní.

O svém filosofickém myšlení Lévinas říká, že to není ani „víze, ani vůle, ani intencionálnost“, nýbrž je to „afektivnost“, tj. citlivost na tiseň druhého. (TRI 26) Ideou „Nekonečna“ formuje Lévinas formální filosofickou myšlenku tohoto „zneklidnění“, konečné je zneklidňováno nekonečným. Obsah ideje přerůstá i samu ideu, neboť obsah je větší než idea sama. Tak jako Druhý, který nese na své tváři stopu Nekonečna, zneklidňuje mou konečnost. Jeho pohled či volání, přicházející ke mně, je vždy větší, než jsem já sám.

Přeložila Helena Marianovič

36 Lévinas je přesvědčen, že veškerá „hodnotná literatura“ obsahuje první filosofický smysl etiky. Již ve svých raných dílech velice rád cituje Puškina a Shakespeara: „Někdy mám pocit, že veškerá filosofie není nic jiného než Shakespearovo přemýšlení.“ E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979, str. 60.