

1) Biografická poznámka¹

Emmanuel Levinas se narodil 12. ledna 1906² v litevském Kovnu (Kaunas). Litva patřila v této době k carskému Rusku a byla místem velké talmudské učenosti. Levinasovi rodiče byli ortodoxní Židé. Jeho otec - Jehiel Levinas³ - vlastnil v Kaunusu knihkupectví spojené s papírnictvím. Levinas měl ještě dva mladší bratry: Borise (narozen 1909) a Aminadaba (narozen 1913), kteří byli spolu se svými rodiči zavražděni během holokaustu. Levinas sám vypráví, že vyrůstal s hebrejskou biblí a ruskými klasiky Puškinem, Lermontovem, Gogolem, Turgeněvem, Dostojevským, Tolstojem; ze západoevropských spisovatelů četl především Shakespeara⁴: “Ruská kultura byla jakousi základní/prvotní kulturou u nás doma. Ve svých raných letech jsem měl učitele hebrejštiny a pak učitele ruštiny. Litevská kultura se teprve probouzela k životu. Litva je z židovského pohledu místem velké kultury [...]”⁵ Toto hluboké literární vzdělání posloužilo Levinasovi jako podvědomá příprava na jeho pozdější filozofické myšlení. Ještě ve vysokém věku uměl Levinas recitovat Puškinovy básně z paměti v ruském originále. Jeho rodiče spolu sice mluvili jidiš, ale s dětmi se mluvilo doma rusky. Se svou ženou Raisou mluvil Levinas také celý život rusky, i když strávili skoro celý život ve Francii. Ovlivněn svým litevským původem (jako ‘Litvák’), cítil se Levinas zavázán přísnému, racionálnímu studiu Talmudu a hluboké rabínské učenosti, která se nachází v ostrém protikladu k entusiasmům a extázi Chasidismu. Po vypuknutí první světové války musí Levinasova rodina opustit Kaunas a odchází přes Rusko na Ukrajinu. V ukrajinském Charkově navštěvuje Levinas střední školu; zde zažívá jako jedenáctiletý ruskou revoluci. V roce 1920 se jeho rodina vrací do Kaunasu, kde Levinas pokračuje ve studiu na Židovském gymnáziu. Díky tehdejšímu řediteli Mosche Schwabovi si Levinas osvojuje německou kulturu, především dílo Goethovo. O tři roky později (tedy v roce 1923) odchází studovat na univerzitu ve Štrasburku.⁶ Od těchto štrasburkých let spojuje Levinase hluboké přátelství se spisovatelem

¹ K životopisu srov. Marie-Anne LESCOURRET: *Emmanuel Lévinas*, Paris: Flammarion, 2006 (1994) und Salomon MALKA: *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace* [Život a stopa], Paris: Lattès, 2002/dt. *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*, München: Beck, 2003; Levinas sám se vyjádřil ve stručném autobiograficky laděném článku *Signature* [Podpis] v *Difficile liberté* [Složitá svoboda], 405-412 a samozřejmě v mnoha rozhovorech jako např. François POIRIÉ: *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens* [Pojednání a setkání], Arles: Actes Sud, 2006. Velmi dobré a podrobné informace nabízí Frank Miething pod heslem Levinas v *Biographisch - Bibliographisches Kirchenlexikon*, Herzberg/Nordhausen: Bautz, 1975ff., Bd. XIX (2001), 900-932 [dostupný na internetu].

² Podle juliánského kalendáře, který tenkrát v Rusku ještě platil, se Levinas narodil 30. prosince 1905. [Proto dochází v sekundární literatuře k velkým zmatkům, co se týče Levinasova data narození.]

³ Jmenoval se vlastně Levyne; přidaná koncovka ‘as’ je litevského původu.

⁴ Viz Emmanuel LEVINAS: *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris: Fayard, 1997, 12.

⁵ Viz Emmanuel LEVINAS: *Gespräch mit Christoph von Wolzogen*, v: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg: Meiner, 1989, 146.

⁶ Viz Poirié: *Emmanuel Lévinas*, 69: “Byla vybrána Francie na základě vysoké prestiže francouzštiny. Ve Francii bylo vybráno město, které je nejbližší Litvě, Štrasburk./On a choisi la France à cause du prestige du français. On a choisi en France la ville la plus rapprochée de Lituanie, Strasbourg.”

Mauricem Blanchotem, který zemřel 20. února 2003 v Paříži. Díky Jeanu Heringovi se seznamuje s fenomenologií. V roce 1928/29 studuje Levinas v německém Freiburgu u Edmunda Husserla, který v těchto dvou semestrech zakončuje svou univerzitní kariéru. Seznamuje se s Eugenem Finkem, Ludwigem Landgrebem a poznává samozřejmě Martina Heideggera, který na mnohé působil oslnivým dojmem. Levinas sám říká: “Přišel jsem za Husserlem a našel jsem Heideggera.”⁷ Po roce 1933, kdy se Heidegger stává rektorem univerzity a sympatizuje s nacistickým hnutím, se Levinasův vztah k Heideggerovi mění v ‘Haßliebe’. Heideggerova filozofie se tak stává myšlením, ke kterému se Levinas neustále vztahuje a zároveň ho tvrdě odmítá.⁸ V roce 1929 se Levinas účastní slavné Davoské disputace mezi Ernstem Cassirerem a Martinem Heideggerem. Tenkrát ještě hájí Heideggera a v závěrečné studentské revue paroduje Cassirera, čehož později litoval.⁹ V roce 1930 odchází Levinas na studia na Sorbonnu do Paříže. Je podporován Jeanem Wahlem, u kterého také píše svou disertační práci *Teorie intuice v Husserlově fenomenologii (La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl)*. Levinas se cítí Francii velmi zavázán a v roce 1931 dostává francouzské státní občanství. O rok později si bere pianistku Raisu Levy, dceru sousedské rodiny z Kaunasu. Společně s Gabriele Pfeiffer překládá Husserlovi *Cartesiánské meditace* do francouzštiny, které vycházejí v roce 1931. Tím se Levinas stává průkopníkem fenomenologie ve Francii. Skrze jeho publikace se s tímto filozofickým směrem setkávají Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur nebo Jacques Derrida. Podněty získává od Gabriela Marcela, který pořádá pravidelná sobotní setkání pro pařížskou filozofickou avantgardu. Zde Levinas osobně poznává Sartra, Jacquesa Maritaina a mnohé další. V roce 1935 se rodí dcera Simone a v roce 1949 mladší syn Michel.¹⁰ Dílem *O úniku (De l'évasion)* z roku 1935 začíná Levinas rozvíjet své vlastní filozofické myšlení. V roce 1939 je povolán do armády a o rok později padne do zajetí. Chráněn francouzskou vojenskou uniformou je Levinas dopraven nejdříve do tábora v Bretani. Později je převezen do stalagu Fallingbostel č. 1492 (datum vyhnání Židů ze Španělska), kde musel vykonávat těžké, fyzicky náročné práce.¹¹ Jeho ženě s dcerou se po několika úkrytech podařilo přežít válku ve skrytosti katolického kláštera poblíž Orleansu, který jim zprostředkoval Maurice Blanchot. Po ukončení války se Levinas dozvídá o zavraždění celé své rodiny, která zůstala v Litvě, a rozhoduje se, že již nikdy nevstoupí na půdu Německa. Tento slib Levinas také dodržel, i když měl později mnoho německých přátel.¹² Levinas se vrací do Paříže a stává se ředitelem ‘Ecole Normale Israélite

⁷ Levinas: *Gespräch mit Christoph von Wolzogen*, in: HAM, 148.

⁸ Tento ambivalentní vztah je hezky ilustrován výrokiem, ve kterém Levinas připomíná, že *Bytí a čas* od Heideggera představuje nejvýznamnější filozofickou knihu 20. století, on toho ale lituje. [“Il ne faudrait quand même pas oublier que *Sein und Zeit* est l'ouvrage philosophique le plus important de notre siècle, et je le regrette!”] Viz Jean GREISCH: *Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité*, in: LEVINAS: *Positivité et transcendance* suivi de *Lévinas et la phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, Paris: Presses Univ. de France, 2000, 181n.

⁹ Viz Malka: *Emmanuel Lévinas*, 64nn.

¹⁰ Druhá dcera zemřela v roce 1946 po komplikovaném těhotenství. K tomu se pojí tajuplné věnování ‘PAE’ z *De l'existence à l'existant*. Viz Malka: *Levinas*, 232.

¹¹ Levinas při vzpomínkách na tuto dobu vypráví o přátelství se psem jménem Bobby, kterého nazýval ‘posledním kantovcem v nacistickém Německu’, protože on se jako jediný choval k vězňům jako k lidem. Citováno z Malka: *Lévinas*, 83.

¹² Levinas o tom nikdy nehovořil, pouze ve věnování k dílu *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence* [Jinak

Orientalé', Israelské orientální školy, kterou vede až do roku 1979. Tato internátní škola vychovává židovské učitele pro země Středozemního moře. V tomto období se Levinas pod vlivem záhadného a tajuplného mistra Mordechaje Chouchaniho¹³ zabývá důkladným studiem talmudské židovské tradice. Od roku 1947 přednáší Levinas na škole 'Collège philosophique', kterou založil Jean Wahl. Angažuje se také od počátku v 'Kolokviu francouzsky mluvících židovských intelektuálů', především svými pravidelnými přednáškami k Talmudu. V roce 1961 vychází jeho stěžejní dílo (habilitace) *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě (Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité)*¹⁴ a Levinas je povolán na univerzitu v Poitiers. O rok později je povolán na univerzitu Paris-Nanterre a od roku 1973 přednáší na Sorbonně. 1974 publikuje Levinas knihu *Jinak než být aneb za hranice esence (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence)*, která je považována za jeho druhé hlavní dílo. V roce 1976 je Levinas emeritován. Až do své smrti vydává Levinas celou řadu filozofických a judaistických publikací, z toho několik výkladů Talmudu. Levinas umírá 25. prosince 1995 v Paříži, kde je také pohřben. Alain Finkielkraut, Bernard-Henri Lévy a Benny Lévy zakládají v roce 2000 'Institut levinasovských studií' (Institut d'études levinassiennes) v Jeruzalémě. Tento Institut řídil Benny Lévy, bývalý Sartrův sekretář, až do své smrti v roce 2003. Pozůstalost Emmanuela Levinase není bohužel momentálně dostupná a vedou se o ni soudní spory.

2) Etika

Veškeré Levinasovo filozofické dílo pramení z úsilí vykázat etiku jako *první filozofii*, jako 'prima philosophia'. Základní situace, z které Levinas odvíjí své myšlení, je situace vztahu Já k Druhému, kteří se nacházejí v naprostém vzájemném oddělení. Kvůli své 'egoické' [není to ještě tendence egoistická] tendenci vše vztahovat na sebe a absorbovat to, nazývá Levinas toto Já 'Stejně' (le Mème) nebo také 'ipseitu Ega a Stejného' (TI, 91: "l'ipséité de l'Ego et du Mème"). Tento výlučný (exkluzivní) mezilidský vztah je pro Levinase především vztahem eminentně etickým, a to vždy a za každých okolností. Ve svém hledání zapomenutého pramene morálnosti jako takové nachází Levinas tento pramen v *asymetrickém* charakteru relace/vztahu k druhému člověku. *Původ morálnosti* nachází v *setkání s Druhým*, lépe řečeno ve skutečnosti (ve zkušenosti), že Druhý na mne vznáší etický nárok, který mne vyzývá, abych druhého respektoval a jak Levinas říká, převzal za něho odpovědnost. Já a Druhý nestojí v tomto

než být aneb za hranice esence] (La Haye: Nijhoff, 1974) následuje po francouzsky psaném textu "památce nejbližších příbuzných mezi šesti milióny a milióny lidí všech vyznání a všech národností, obětem stejné nenávisti vůči druhému člověku, obětem stejného antisemitismu" několik hebrejských vět: "Památce mého otce Rabbiho Jehiela, syna Abrahama Halevyho, který byl mým učitelem, mé matky Dvory, dcery Rabbiho Moscheho, která mi ukázala životní cestu, mých bratří Dova, syna Rabbiho Jehiela Halevyho, a Aminadaba, syna Rabbiho Jehiela Halevyho, a mé tchyně Malky, dcery Rabbiho Chaima. Necht' je jejich duše vzata do svazku života." Viz Malka: *Lévinas*, 91.

¹³ Vlastním jménem Hillel Perelman - disponoval fenomenálními znalostmi ze všech možných oborů a pronikavou inteligencí. Žil roztěkaným životem clocharda bez domova. Ovlivnil také např. Elieho Wiesela, který formuloval epitaf 'Jeho narození a jeho život jsou zahaleny tajemstvím' na náhrobku v Montevideu, kde Chouchani zemřel v naprosté anonymitě. Viz Malka: *Lévinas*, 148 a Elie WIESEL: *Gesang der Toten. Erinnerungen und Zeugnis*, Freiburg im Breisgau u.a.: Herder, 1989, 96-117; dále Salomon MALKA: *Monsieur Chouchani: L'énigme d'un maître du XXème siècle. Entretiens avec Elie Wiesel suivis d'une enquête*, Paris: Lattès, 1994.

¹⁴ Podle vzpomínek Michela Levinase chtěl jeho otec své dílo zničit poté, co ho nakladatelství Gallimard odmítlo vydat. Viz Malka: *Lévinas*, 253n.

etickém vztahu - jako například v dialogické filozofii Martina Bubera - na jedné společné rovině. Mezi stejným - mnou - a tím druhým existuje “*dissymétrie de l'espace intersubjectif*”, disymetrie intersubjektivního prostoru, etická nerovnost (“*inégalité éthique*”)¹⁵, ve které se druhý jeví stejnému jako slabší a zároveň jako vyšší. Neexistuje mezi nimi společná míra, druhý zůstává ve vztahu ab-solutní, oddělený. Tato asymetrie je pro Levinase asymetrií metafyzickou: ve Tváři (*le visage*) druhého prosvítá/se ukazuje samo nekonečno. Tvář je pro Levinase centrální pojem pro vyjádření přítomnosti, epifanie druhého. Ve Tváři je druhý přítomen ve své absolutní jinakosti a nepostižitelnosti. Tvář se nevyčerpává ve své plastičnosti, ale přesahuje ji, pohybuje se na hranici viditelného a neviditelného. Tvář jako epifanie druhého ve své nekonečné jinakosti se nevystavuje smyslové percepci. Merleau-Ponty v této souvislosti nepočítá tváře mezi ‘optické danosti’, ale označuje je jako ‘sakrační jsoucna’, jako ‘entités sacrées’.

V momentu, kdy se druhý objeví, vzniká ‘morálně relevantní situace’¹⁶. V konfrontaci s druhým se cítím nenadále vystaven etickému nároku dát druhému přednost¹⁷. Skutečnost, že se s přítomností druhého zároveň objevuje etický nárok, že druhý je ‘bohu bližší než já’, tuto morální skutečnost, nazývá Levinas *prvotní/první danost morálního vědomí*: (DEHH, 174) “Druhý musí být blíže bohu než já. Což zajisté není filozofický výmysl, ale prvotní/první danost morálního vědomí [la première donnée de la conscience morale], které bychom mohli charakterizovat jako vědomí přednosti druhého přede mnou samým.” Druhý přichází ‘z výšky’/‘ze svrchovanosti’, z které vychází etický nárok. Tento nárok platí bezpodmínečně a Levinas ho ve své pozdější filozofii radikalizuje až v úplnou ‘posedlost’ [obsession] druhým. Díky přítomnosti druhého se studem zjišťuji, že moje svoboda je násilná a vůči druhému nespravedlivá, že již svým prostým bytím uzurpuji druhému (jeho) ‘místo na slunci’. V této souvislosti cituje Levinas často Blaise Pascala: *Pensées*, 60 (Brunschvicg 295, Lafuma 64): “Moje, tvoje. ‘Tento pes patří mě’, řekli tito chudáci děti. ‘Toto je mé místo na slunci’ [C’est là ma place au soleil.] Voilà le commencement et l’image de l’usurpation de toute la terre.] V tom spočívá počátek a to je obraz uzurpace celé země.” Objevují tak svou přirozenou, egoickou tendenci zachovat si své vlastní bytí, která se ale tváří v tvář druhému ukazuje jako tendence egoistická, která nerespektuje druhého v jeho jinakosti. Ve zpochybnění mé egoistické svobody skrze druhého se ale zároveň zakládá má pravá svoboda, která mě uschopňuje převzít za druhého odpovědnost. Druhý se vyjadřuje skrze svou tvář, která je vlastně epifanií, zjevením, která se ve své jinakosti vymyká mé moci. Tato etická situace, ve které se Já vzhledem k druhému ocitá, není podle Levinase žádný výmysl, ale konkrétní morální zkušenost, faktum morálního vědomí. Kantovskou terminologií by se dalo říci, že u Levinase nacházíme jistý druh ‘transcendentální filosofie’, když (Levinas) mluví o tom, že mu jde o popsání ‘morálních podmínek myšlení (jako takového)’ (EN, 27 ‘conditions morales de la pensée’).

¹⁵ Viz Emmanuel LEVINAS: *Hors sujet*, Paris: Fata Morgana, 1987, 61n.

¹⁶ O ‘morálně relevantních situacích’ hovoří Norbert Fischer v souvislosti se vznikem vědomí bezpodmínečně platného morálního zákona v Kantově filozofii.

Viz Dieter HATTRUP/Norbert FISCHER: *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*, Paderborn u.a.: Schöningh, 1999, 155, 176, 223. K Levinasovi srov. *TI*, 24 a *EI*, 83f.

¹⁷ Viz také Levinas: *Ethique et Infini*, 83n.: manifestace druhého ve tváři (v jeho slabosti a vznešenosti/svrchovanosti/vysokosti [hauteur]) tvoří pro Levinase předpoklad pro každý mezilidský vztah. Je to vposledku tvář druhého, která nás před otevřenými dveřmi nechá říci “Až po Vás”: “S’il n’y avait pas cela, nous ne dirions même pas, devant une porte ouverte: ‘Après vous, Monsieur!’”. C’est un ‘Après vous, Monsieur!’ originel que j’ai essayé de décrire.”

V setkání s druhým hraje rozhodující úlohu fenomenologie pohledu (le regard). Obdobnou analýzu pohledu najdeme mimo jiné také u Sartra (i když s opačnými důsledky). Oči jako by vystupují před samotnou tvář a vysílají poselství, které Levinas nazývá 'prvním slovem'. Přítomnost druhého ve své radikální jinakosti narušuje mé kruhy tak silným způsobem, že se druhý ukazuje jako jediná bytost, kterou mohu *chtít* zabít: (TI, 173) "Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer". To první slovo ale říká jediné: 'nezabiješ!': (TI, 173): 'tu ne commettras pas un meurtre.' Proto v této souvislosti mluvil Paul Ricœur o tom, že každá tvář představuje horu Sinaj. Toto 'nezabiješ' však vyjadřuje dvojí: zaprvé etický požadavek, že nemám zabítet a zadruhé, že druhého zabít nemohu. Druhého nemohu zabít z toho důvodu, poněvadž jeho jinakost leží mimo dosah mé moci, protože jako jediný rozbíjí totalitu mého světa. Jedná se zde samozřejmě o nemožnost etickou, ne reálnou. Tento odpor vůči vraždě je dán díky nekonečnu transcendence druhého: v očích druhého se ukazuje Nekonečno, které nekonečně paralyzuje samu možnost mé moci.

Ve své knize *Adieu*, věnované rozloučení s Levinasem, si Jacques Derrida vzpomíná, jak mu Levinas v jednom hovoru řekl, že ho všichni spojují s etikou, on ale že hledá svatost: "Víte, často se mluví o etice, když se chce charakterizovat to, co dělám, co mne ale v posledku zajímá, není etika, ne etika samotná, ale Svaté, svatost svatého."¹⁸ Kant definoval svatost jako 'shodu vůle s čistým morálním zákonem' (*KpV* A 145n.). Také Levinas, který se pohybuje v překvapující blízkosti Kantovy praktické filozofie,¹⁹ charakterizuje svatost přísně eticky: svatost jako úplné vydání se druhému. A Levinas skutečně ve svých pozdějších dílech (už i *Autrement qu'être*) mluví častěji o tom, že etický vztah radikální odpovědnosti za druhého je popisován z 'perspektivy svatosti' (*EN*, 11 'perspective de la sainteté'). Nabízí se tedy otázka, proč se Levinas cítí nucen doplnit svoji dosavadní řeč o etice pojmem svatosti. Vzniká dojem, jako by Levinasovi klasické etické pojmy nepostačovaly, a tak hledá východisko v používání silnějších výrazů náboženského rázu. Levinasovi bylo nejednou vytýkáno, že jeho etika je příliš radikální a tudíž v životě nerealizovatelná. A zajisté můžeme mluvit o 'tvrdosti Levinasovy etiky'.²⁰ S odporem a neporozuměním se setkalo i používání drastických výrazů, kterými se Levinas snažil popsat etickou subjektivitu subjektu ve své pozdní filosofii - Paul Ricœur mluvil dokonce o 'verbálním terorismu' ("terrorisme verbal")²¹. Levinas popisuje

¹⁸ Viz Jacques DERRIDA: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München/Wien: Hanser, 1999, 12.

¹⁹ Viz interpretace Kantovy filozofie od Norberta Fischera v *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen*, 47-230; viz také Jakub SIROVÁTKA: *Einleitung zu Levinas, Le primat de la raison pure pratique/Das Primat der reinen praktischen Vernunft*, v: Norbert FISCHER (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg: Meiner, 2004, 179-190.

²⁰ Levinas sám přiznává, že pojem odpovědnosti je tvrdé slovo pro lásku. (*EN*, 181: "Assujettissement à l'ordre qui ordonne à l'homme - au moi - de répondre de l'autre - ce qui est, peut-être, le nom sévère de l'amour.") Levinas mluví o vážnosti etiky v protikladu k nezávazné hře bytí: (*AQ*, 6) "Le désintéressement - sans compensation - sans vie éternelle, sans la plaisance du bonheur - la gratuité intégrale, ne se réfèrent-ils pas à une gravité extrême et non pas à la frivolité fallacieuse du jeu?"

²¹ Viz Paul RICŒUR: *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* d'Emmanuel Levinas, Paris: Presses Univ. de France, 1997, 26. Viz také str. 21: "Pourquoi cette montée aux extrêmes: obsession, blessure, traumatisme? Pourquoi cette surenchère du pathique en pathétique et pathologique?" K 'patologickému' slovníku srovnej mimo jiné Elisabeth WEBER: *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien: Passagen, 1990, 70. Nedávno mluvil také Kelly Oliver o 'mučené subjektivitě' a o mučednictví subjektu u Levinase. Viz Kelly OLIVER: *Perversion, Kriminalität und Märtyrertum in Philosophien der Anerkennung: Sartre, Althusser und Levinas*, v: Thomas BEDORF/Andreas CREMONINI (Hg.): *Verfehlt Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*,

charakter odpovědnosti za druhého rozličnými negativními výrazy: já je 'rukojmí' druhého, je jím 'posedlé'; odpovědnost znamená 'trauma', rozštěpení vlastní identity. I když to zní paradoxně, vzdání se vlastní ontologické identity je pro Levinase podmínka sine qua non pro nabytí etické subjektivity dobra. Jediný důvod pro kritizování humanismu není dle Levinase skutečnost, že je nelidský, že se nedá v životě uskutečnit, ale že není dost humánní.²² Levinasova traumatizující dikce nechce v žádném případě propagovat vlastní nebo cizí mučednictví²³: Levinas mluví dokonce o propagaci lidských obětí, pokud bychom chtěli vymáhat dodržování etických požadavků u druhých.²⁴ Etický nárok se vždy vztahuje na mne. Neznamená ani žádnou psychologickou kauzální reakci na hrůzu holokaustu ani určitý druh 'Trauerarbeit'²⁵, i když Levinas sám hovoří o 'tumoru ve své paměti' a o stínu nacistického děsu, který spočívá na jeho biografii.²⁶ I když mají tyto strašné vzpomínky nemalý a nepodcenitelný vliv na Levinasovo myšlení (jako impuls přemýšlení), zdá se mi, že právě tímto neúprosně radikálním způsobem vyjadřování při popisu etické subjektivity dobra chce Levinas charakterizovat nárok/požadavek svatosti. Pojem svatosti Levinas užívá při charakterizaci etické subjektivity, tedy subjektivity, která má svou jedinou podstatu v dobru/dobrotě: "*exigence éthique*" znamená "*exigence de sainteté*" (vgl. *EI*, 101n.), etický požadavek je požadavek svatosti. Požadavek svatosti patří vnitřně k lidskému subjektu a definuje lépe antropologické určení člověka než jeho rodové zařazení (*AQ*, 75). Tento postoj odpovědnosti je sice možný jenom jako 'heteronomní autonomie', neznamená ale žádné odcizení (*AQ*, 76): subjektivita "je posvátná ve své jinakosti; ve vztahu k ní nacházím v nezaměnitelné odpovědnosti svou pozici, propuštěn ze své suverenity. Paradoxně ale člověk jako alienus - jako cizinec a druhý - není sám sobě odcizen. Právě tuto svatost se zde předložená knížka snaží ukázat, ne aby hlásala nějakou cestu ke spáse, [...] spíše aby svědčila o nemožné indiferenci ve vztahu k lidskosti [...]" V úmyslném rozporu k Heideggerovi Levinas zdůrazňuje, že původní 'rozpoložení' ('*Befindlichkeit*') není úzkost o vlastní 'bytí ve světě', ale "možnost, zemřít pro druhého: výzva ke svatosti, která v člověku předchází starosti (*Sorge*) o jeho vlastní bytí!"²⁷ Smyslem, úkolem vlastního bytí pobytu (*Dasein*) není tedy má 'celistvost', 'být celý' (*Ganzheit*), ale má svatost.²⁸

Paderborn/München: Fink, 2005, 198nn.

²² *AQ*, 164: "L'humanisme ne doit être dénoncé que parce qu'il n'est pas suffisamment humain."

²³ Viz Weber: *Verfolgung und Trauma*, 88n.

²⁴ Viz *AQ*, 162: "Le Moi de la responsabilité, c'est moi et pas un autre, moi à qui l'on voudrait apparier une âme sœur de qui on exigerait substitution et sacrifice. Or, dire qu'Autrui doit se sacrifier aux autres, ce serait prêcher le sacrifice humain!"

²⁵ Ve své pozoruhodné studii *Verfolgung und Trauma [Pronásledování a trauma]* se Elisabeth Weber pokusila interpretovat *Autrement qu'être* jako možnost filozofovat po Osvětím, jako pokus o 'Trauerarbeit'. To dílo stojí pod 'traumatisme de la persécution', z kterého také vzešlo. Tuto interpretaci zastával také Maurice Blanchot.

²⁶ Viz Emmanuel LEVINAS: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, München/Wien: Hanser, 1988, 102 und 108.

²⁷ Viz Emmanuel LEVINAS: "Sterben für...". *Zum Begriff der Eigentlichkeit bei Martin Heidegger*, v: Franz Joseph KLEHR (Hg.): *Den Andern denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas*, Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1991, 174.

²⁸ Viz také Kant *KpV* A 58: "Tato svatost vůle je nicméně praktickou ideou, která musí sloužit jako *pravzor*

Levinasova řeč o traumatu, které subjekt ve svém postoji odpovědnosti za druhého utrpí, se dá interpretovat jako nemožnost dobrého svědomí. Etický subjekt nesmí mít podle Levinase žádné atributy identity vyjma 'dobrot', poněvadž dobro je jediný atribut, který Já nezdvouje, to znamená, že zde nehrozí nebezpečí vztahování se k sobě samému.²⁹ Já, které se pro druhého vydává, nesmí pro sebe nic očekávat - ať už vděčnost, pocit spokojenosti z dobrého skutku nebo věčný život jako odměnu. Ve chvíli, kdy něco pro sebe očekávám, se můj pohyb odvrací od druhého a vrací se ke mně zpátky: (HAH, 41) "Radikálně pojaté dílo je tedy pohyb Stejného k Druhému, který se nikdy nevrací k Stejnému. Dílo - domyšleno až do konce - vyžaduje radikální velkorysost pohybu, který ve Stejném míří a přivádí k Druhému. Vyžaduje tedy *nevďěčnost* Druhého. Vděčnost by už znamenala návrat pohybu k jejímu počátku." Nejvyšší forma dobra se podle Levinase musí vzdát momentu svého triumfu. Dobrota jedná, aniž by sama vstoupila do země zaslíbené.³⁰ 'Čistá' dobrota subjektu se na ontologické rovině projevuje jako trauma, neboť jde přirozené snaze subjektu 'proti srsti'. Subjekt se musí očistit od svého zalíbení v sobě samém, chce-li získat novou etickou identitu. V podobném duchu se nese poznámka Kanta, který zdůrazňuje, že od nás morální zákon může požadovat něco, co jde v protikladu s naší přirozenou sebeláskou a že uposlechnutí morální výzvy může pro nás znamenat bolestnou zkušenost: (KpV A 131) "Protože má ale tento zákon v sobě něco pozitivního, totiž formu intelektuální kauzality, to znamená svodoby, stává se, i když - v protikladu k subjektivnímu protějšku, totiž našim přirozeným sklonům - v nás *oslabuje* naši domýšlivost, předmětem úcty. I když naši domýšlivost dokonce *sráží*, to jest pokořuje, přesto se stává předmětem největší úcty, a tedy také důvodem pozitivního pocitu, který nemá empirický původ a je poznáván a priori."³¹ Kant se podobně jako Levinas domnívá, že morální zákon má jak pozitivní, tak negativní důsledky: negativní, patologické, protože se morální zákon obrací proti přirozeným sklonům a pokořuje 'smyslového' člověka; pozitivní tím, že vzbuzuje morální pocit úcty k zákonu a druhému. Vztah k druhému není tedy žádným formálním nebo sentimentálním vztahem, nýbrž znamená dávat v plné tělesnosti. Etický subjekt nedává ze svého přebytku, ale dává to, co by sám potřeboval ke svému fyzickému životu. A dobrota dobra ke mě spočívá - vyhoceně řečeno - v tom, že jsem byl vyvolen, abych převzal za druhého odpovědnost. Byl jsem vyvolen, abych nesl odpovědnost za vše, 'nesl celé

[prototyp], ke kterému se nekonečně přibližovat je to jediné, co všem konečným rozumných bytostem přísluší a která je jim čistým morálním zákonem, který se proto sám nazývá svatým, neustále a správně držena před očima./Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche notwendig zum *Urbilde* dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und richtig vor Augen hält."

²⁹ AQ, 151: "La bonté est [...] le seul attribut qui n'introduise pas de multiplicité dans l'Un qu'est le sujet, car distincte de l'Un. Se montrant à l'un, elle ne serait plus bonté en lui."

³⁰ Viz HAH, 42: "Výpad pohybu bez návratu a který přesto nejde do prázdna, by rovněž ztratil svou absolutní *orientaci*, kdyby hledal odškodnění v bezprostřednosti svého triumfu, kdyby netrpělivě očekával triumf své věci.[...] Pokud se jedná o absolutní orientaci na druhého - pokud se jedná o smysl (jako takový) - je toto dílo možné pouze v trpělivosti, která, dovedená až do konce, pro jednajícího znamená zřeknutí se toho, být svědkem dokončení, jednat bez možnosti vstoupit do země zaslíbené."

³¹ "Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d.h. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatz mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel *schwächt*, zugleich ein Gegenstand der *Achtung*, und, indem es ihn sogar *niederschlägt*, d.i. demütigt, ein Gegenstand der größten *Achtung*, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird."

universum'. Toto pro člověka zničující břímě je ale podle Levinase lepší než egoistická starost sama o sebe. Nošení této zátěže mne totiž připodobňuje Dobru samému, jedná se o 'božský úkol'³²: (AQ, 157) "*Supporter l'univers - charge écrasante, mais inconfort divin.*"

3) Tělesnost³³

Levinas se svou filozofií tělesnosti navazuje na tradici francouzské filozofie dvacátého století, ve které se řada myslitelů zabývala fenoménem lidského těla, obzvláště tělem jako fenoménem subjektivním, jako např. Gabriel Marcel nebo Maurice Merleau-Ponty. Levinas nevytváří klasickou fenomenologii těla, ale popisuje tělesnost v úzkém spojení s lidskou identitou. Tělo je pro něho místem a způsobem, kde se odehrává jak ontologická identita, tak etická subjektivita člověka. Proprium člověka tedy Levinas nenachází v myšlení nebo ve vědomí, ale v jeho tělesné konstituci: tělo tvoří první kategorii subjektu. Skrz tělo se uskutečňuje individuace subjektu a zároveň nám naše tělesnost umožňuje bezprostřední, přímý vztah k druhému. Ve svých analýzách vychází Levinas z fenomenologického pozorování života. Centrálním pojmem je pojem 'slasti' (jouissance). Jak Levinas sám říká: (TI, 82/TN, 92) "Žijeme, jak se francouzsky říká, 'de bonne soupe', z 'dobré polévky', ze vzduchu, ze světla, z podívané, z práce, z myšlenek, ze spánku atd. To nejsou nějaké objekty představování. My z nich žijeme." To, čím se slast vyznačuje, je nezávislost. Nezávislost štěstí z vychutnávání života, která nás osvobozuje z vegetativní animálnosti. Levinas tak popisuje subjekt v jeho radikální oddělenosti od druhého, která je konkretizována pojmem slasti. Slast však nepředstavuje nějaký psychologický stav, nýbrž 'samo chvění já' (TI, 85: 'frisson même du moi'). Levinas nazývá slast 'univerzální kategorií empirie' ('catégorie universelle de l'empirie'; TI, 106). Levinas však nepropaguje hedonistickou filozofii podle hesla, čím víc si užívám, tím více jsem sám sebou. V pojmu slasti je nutno vidět něco hlubšího: Levinasovi jde o to, najít poslední vztah života, to, co tvoří život životem, to, co nás v doslovném slova smyslu drží při životě. *A tento nejzákladnější nosník života nachází Levinas ve štěstí slasti, která představuje pozitivní, nejbezprostřednější a nejpůvodnější vztah k svému Já, které chce žít.* Všechna nechut', všechnen odpor k životu se již nutně vztahuje k tomuto základnímu pozitivnímu vztahu. (Jak říká R. M. Rilke: *Die Gedichte. Die Sonette an Orpheus*, Erster Teil VIII, Frankfurt am Main 1996, 679: "Nur im Raum der Rühmung darf die Klage gehn"/"Jen v prostoru chvály smí zaznít žalozpěvy".) Tak jako u Heideggera 'Sorge' předchází rozštěpení teorie a praxe, podobnou roli hraje u Levinase slast. Levinas je tedy toho názoru, že život je vždy milován. Život je pro něho synonymem pro lásku k životu - >l'amour de la vie< (TI, 84).

Levinas říká: (TI, 107/TN, 116) "Ve slasti jsem absolutně pro sebe. Jsem egoista bez poukazu k druhému - jsem sám v osamění, nevinně egoistický a jediný. Nikoli proti druhým [...] nýbrž jsem zcela hluchý pro druhého [...] jsem bez uší jako hladový žaludek." Tento způsob existence ve šťastné, absolutní uzavřenosti představuje radikální, pozitivní soběstačnost, která ve své autarkii vykazuje téměř 'božské' rysy. Slast podle Levinase objímá všechny své obsahy, je "poslední vědomí všech oněch obsahů" ("l'ultime conscience de tous les contenus; TI, 83/TN, 93), které naplňují můj život. Touto definicí slasti jako nejzaššího vědomí se Levinas dostává do ostrého protikladu k filozofii Edmunda Husserla. Pro Levinase je totiž vědomí jako

³² O připodobnění se bohu (ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ βουατόν), který je samo dobro, jako o úkolu člověka hovoří i Platon v *Theaitetovi* 176b.

³³ K roli tělesnosti v myšlení E. Levinas srov. Jakub Sirovátka, *Die Rolle der Leiblichkeit im Denken von Emmanuel Levinas*, Freiburg/München 2006.

‘teoretický rozum’ vždy fenoménem pozdějším, který se odvíjí od ‘praxe života’ a ke které se vždy již vztahuje. Pro Husserla je však právě teoretické vědomí tou mocností, která objímá všechny obsahy. Levinas se v této souvislosti od Husserla distancuje ještě v jiném bodě, když totiž zdůrazňuje, že slast nepředstavuje intencionalitu v husserlovském smyslu. Levinas staví intencionalitu představivosti, myšlení proti intencionalitě slasti. Slast se na elementy, kterých si užívá, nevztahuje v té podobě, ve jaké se noesis (myšlení) vztahuje k noema (k myšlenému). V intencionálním vztahu představivosti se sice stejné nachází ve vztahu k druhému, ale takovým způsobem, že druhé neurčuje stejné. Je to naopak stejné, co determinuje druhé a to vždy. Pro Levinase tedy představivost není bez-podmínečnou podmínkou. Intencionalita slasti naproti tomu spočívá právě v tom, že zachovává exterioritu.

Proti ‘myšlení’ jako momentu identifikace staví Levinas tělesné ‘držení se’ na zemi, které je myšlením nepostižitelné. Můj vztah k sobě samému se uskutečňuje jako tento postoj v doslovném smyslu slova; touto mou pozicí je mé vlastní tělo. Tělo tedy - ještě před vědomím - představuje primární vztah mého já k sobě:³⁴ (TI, 111/TN, 119) “Tento vztah já k sobě se děje tím, že *stojím* ve světě, jenž mne předchází jako nepředstavitelně starobylé absolutno. Zajisté nemohu *myslet* horizont v němž se nacházím, jako absolutní jsoucno, avšak *stojím* v něm jako v absolutnu. [...] Tělo, moje pozice, fakt, že tu jsem postaven - vzory mého primárního vztahu ke mně samému, mé shody se sebou samým - se v ničem nepodobají idealistické představě. Jsem sebou samým, jsem zde, u sebe doma [chez moi], což je bydlení, imanence vzhledem ke světu. Moje smyslovost je zde. V mém postavení není cítění lokalizace, nýbrž lokalizace mé smyslovosti.” Tělo je podle Levinase setrvalé popírání privilegia vědomí, propůjčovat všemu smysl, tak jak to nacházíme u Husserla.³⁵ Tělo představuje právě toto popírání. Vědomí je vždy již vázáno na ‘žití z ...’. Svět je vůči konstituujícímu vědomí podmínkou a vždy ho předbíhá.

Člověk je schopen slasti a štěstí, protože má potřeby. Bez potřeb by nebyla dána možnost zažít štěstí a proto charakterizuje Levinas potřebu jako ‘*první pohyb Stejného*’ (»le premier mouvement du Même«). Díky potřebám totiž může vůbec povstat člověk jako subjekt: jedná se o ‘šťastnou závislost’³⁶ - ‘*dépendance hereuse*’. Potřeba znamená mít odstup. Člověk jako bytost s potřebami se osvobozuje od tíhy světa, od neustálého a bezprostředního dotyku se světem. V překročení své vlastní animální a vegetativní podmíněnosti vidí Levinas podstatu potřeby. Je samozřejmé, že potřeba znamená také závislost na druhém, jedná se však o závislost v *case*, skrze čas, která je již pozdržením, odkladem závislosti (“suspension ou un ajournement de la dépendance”; TN, 98). Získání tohoto odstupů se ale ukáže jako dvojznačné: potřeba je ve své nezávislosti ohrožována nejistotou, zda dokáže zajistit uspokojení svých potřeb. Být tělem znamená mít čas uprostřed daného - být *já* a přitom žít v *jiném*.

Protože je život štěstí, je život osobní. Personalita osoby, ipseita Já vděčí za svou jedinečnost štěstí slasti. Štěstí je principem individuace. Individuace, autopersonifikace, substancializace a nezávislost člověka se podle Levinase odehrávají ve štěstí slasti.³⁷ Slast vykonává a naplňuje existenci u sebe doma, díky které oddělené Já vytváří svou niternost: (TI, 88/TN, 97) “Slast

³⁴ Viz Strasser, *Jenseits*, 89.

³⁵ Viz TI, 102/TN, 111.

³⁶ Viz TI, 88.

³⁷ Viz TI, 121.

uskutečňuje bez-božné [séparation athée] oddělení: deformalizuje pojem oddělení, jež není nějakým zářezem v abstraktním poli, nýbrž je to existence autochtonního já u sebe doma.”

Vyjádřením tohoto oddělení je jedinečnost Já (‘unicité du Moi’). Jednotlivé Já je jednoduše pouze pro sebe, pro sebe jako hladový žaludek, který nic neslyší a nebere na nic ohled, schopný zabít pro jediné sousto chleba, jak Levinas poznamenává.³⁸ Dostatek, ve kterém se Já koupe, je “sama kontrakce ego. [...] Dostatečnost tohoto *slastného požívání* skanduje egoismus neboli ipseitu Ego a Stejného.” (TI, 91/TN, 100). *Slast je involuce, ústup do sebe* - to je rozhodující charakteristikou slasti.

Levinas ví, že pokud chce uniknout nebezpečí solipsismu, musí popsat Stejně tak, aby bylo jak uzavřené tak otevřené: (TI, 122f./TN, 129n.) “Je třeba, aby uzavřenost oddělené bytosti byla natolik dvojnásobná, aby - na jedné straně - interiorita nezbytná k ideji nekonečna byla *reelní*, a nikoli pouze zdánlivá [...] Ale na druhé straně je rovněž třeba, aby v této interioritě *samé*, kterou hloubí slast, se produkovala heteronomie, podněcující jiný osud, než je toto animální zalíbení v sobě. Interiorita musí být jak uzavřená, tak otevřená.” Tomuto nároku skutečně odpovídá slast díky své *nejistotě*, která narušuje její zásadní jistotu. Tato nejistota je v okamžiku slasti zažívána jako starost o ‘příští ráno’, jako starost o zítřek (‘souci du lendemain’). Poněvadž nejistota budoucnosti slast neustále ohrožuje, stává se štěstí slasti pro Já jen jakousi ‘šťastnou náhodou’, která díky své závislosti na Ne-Já nepředstavuje *absolutní subjektivitu*.

Levinas na jednu místě říká: (TI, 121/TN, 129) “Být sebou, a-theistou, u sebe doma, separovaný, šťastný, stvořený - to vše jsou synonyma.” Já se tedy ve své involuci usebírám a toto usebrání se konkrétně uskutečňuje jako bydlení v obydlí, v domě.³⁹ Levinas není jediný, který pojem bydlení užívá, když chce popsat způsob pobytu existence na zemi. I Merleau-Ponty vyvíjí při popisu vztahu našeho těla ke světu kategorii bydlení jako kategorii životního projevu. Zdůrazňuje, že tělo se nenachází v prostoru a čase, ale že je obývá: (PP, 162) “Nesmíme tedy říkat, naše tělo je v prostoru, stejně tak jako není v čase. Ono *obývá* prostor a čas. Il ne faut donc pas dire que notre corps est *dans* l’espace ni d’ailleurs qu’il est *dans* le temps. Il *habite* l’espace et le temps.” Na rozdíl od Levinase vychází Merleau-Ponty z podstatně výraznější důvěrnosti a spojitosti těla s věcmi, se světem ale také s druhým, a proto mluví o lidské ‘mezitělesnosti’ a tělesnosti světa.⁴⁰ Ale již Heidegger definuje bydlení/obývání jako stěžejní způsob, jakým člověk žije na zemi: “Být člověkem znamená: být na zemi jako smrtelník, to znamená: bydlet.”⁴¹ Franzouzský výraz ‘chez soi’/‘u sebe’ má dvojí význam, z kterého Levinas vychází: označuje na jedné straně usebrání já, schopnost být sám se sebou, tedy interioritu a na druhé straně znamená konkrétní pobyt doma u sebe ve svém bytě, ve svém domě.⁴² Člověk je ve světě zároveň venku a uvnitř. Dům u Levinase představuje *prodloužení*,

³⁸ Viz TI, 91.

³⁹ Viz TI, 124/TN, 131: “Ve starosti o zítřek svítá původní fenomén bytostně nejisté budoucnosti smyslovosti. Aby se tato budoucnost mohla vyjevit ve svém významu odsouvání a *odkladu*, jímž *práce*, zvládající nejistotu budoucnosti a její nezabezpečení tím, že ustavuje vlastnění [...] musí být oddělená bytost s to soustředit sebe samu a mít představy. Toto *soustředění* v sobě a *představování* se konkrétně dějí jako obývání v příbytku čili v Domě.”

⁴⁰ Ke kategorii bydlení u Merleau-Pontyho srov. W. Maier, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Tübingen 1964, 58-101.

⁴¹ Viz Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, in: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt am Main 2000, 149.

⁴² Levinas ale zdůrazňuje, že bydlení/dům neznamená zakořenění (Verwurzelung), nýbrž naopak odpoutání:

rozšíření tělesnosti, jakousi vnější slupku těla.⁴³ Schopnosti být u sebe umožňuje Já, aby u sebe doma něco 'sbíral', shromažďoval - to znamená aby mohl vést ekonomickou existenci. Ve vztahu k elementárním silám vnějšího světa představuje obydlí odklad závislosti na tomto světě. Díky tomuto usebrání se v obydlí vzniká vědomí, které Levinas charakterizuje jako "odklad tělesnosti těla/ajournement de la corporéité du corps", jako 'odtělesnění/désincarnation'.⁴⁴

Tělo je ve své podstatě autochtoní: "Autochtonnost je tu současně atributem svrchovanosti i podřízení. [...] Existencí této dvojznačnosti je tělo. [...] Život je tělo, avšak nejen vlastní tělo, v němž ústí jeho dostatečnost, nýbrž křížovatka fyzických sil, tělo-účinek. Život ve svém hlubokém strachu dosvědčuje tuto možnou inverzi těla-pána v tělo-raba [inversion du corps-maître en corps-esclave], zdraví v nemoc. Být tělem znamená na jedné straně stát na sobě [držet se], být pánem sebe, a na druhé stát na zemi, být v jiném, a tedy být zatížen svým tělem." (TI, 138/TN, 144). Tělesná existence se podle Levinase odehrává jako současná (souběžná) dvojznačnost: jako panování, jako svrchovanost štěstí ve slasti a jako závislost, ve které je slast odkázána na druhé, kterého si slastně užívá. Je to právě tělesnost, která tuto dvojznačnost 'ztělesňuje'. Slast tedy může být každým okamžikem zrazena, jinakost toho, čím se slast živí, ji může vyhnat z ráje. Motiv, že je tělo zatíženo samo sebou a že se z těla-pána může stát tělo-otrok, vnáší do Levinasovi koncepcce tělesnosti novou dimenzi, která v jeho pozdní filozofii hraje rozhodující roli: a to dimenzi pasivity a zranitelnosti. Levinas charakterizuje tuto etickou tělesnost - na rozdíl od tělesnosti egoistické - jako nepokoj, jako utopii v protikladu k pozici a usebrání se.

Vyvstává tedy otázka, jak se Já může otevřít a přijmout druhého, jak je možná abdikace egosimu ("comment un égoïsme peut-il abdiquer?")⁴⁵. Aby se Já osvobodilo od svého připoutání k Ne-já, musí udržovat vztah k něčemu, lépe řečeno k někomu, který jeho vlastnictví dokáže zpochybnit tak, aby Já bylo uschopněno darovat své vlastnictví. Tento vztah se děje v setkání s 'indiskrétní' tváří druhého, který ochromuje mé vlastnictví díky tomu, že přichází ze svrchovanosti, že se mnou nestojí na jedné rovině. Druhý je Levinasem rovněž charakterizován ve své tělesnosti, ve své bezprostřední přítomnosti; Druhý není konstituován (Husserl), ale je potkáván, Druhý mne svou přítomností zasahuje přímo do srdce (Sartre). Já přijímá Druhého tím, že mu otevře svůj dům.

(TI, 147/TN, 152) "Dům, který jsem si vybral, je pravý opak kořenů. Naznačuje odpoutání, bloudění [...]". Viz také DL, 40: "Svoboda vůči usedlým formám existence je možná lidský způsob, být na světě./La liberté à l'égard des formes sédentaires de l'existence, est, peut-être, la façon humaine d'être dans le monde."

⁴³ Viz TI, 139/TN, 144n.: "Obydlí, které dává životu místo a je jeho pokračováním [...]" / "La demeure qui longe et prolonge la vie [...]"

⁴⁴ Viz TI, 140.

⁴⁵ Viz TI, 183.