

TYBONŃ, Barbara, 2002: Metafyzika jako etyka. Levinas – Kant.
In: T. GADACZ a J. MIGASIŃSKI, eds. *Levinas a inni*. Warszawa:
WfiS, s. 24–44. ISBN 8387693127.

Racionalita

Metafyzika je pre Kanta jediná čistá filozofia. V jednom zo svojich raných textov, nazvanom *Sny duchovidca objasnené snami metafyziky*, ju definuje ako náuku o hraniciach ľudského rozumu, pričom v *Kritike súdnosti* vymedzuje úlohu kritiky v zmysle eliminácie dogmatickej metafyziky ako (zdanlivej) vedy a tiež ako založenie metafyziky mravnosti. Metafyzika, založená na princípoch praktického rozumu, nehovorí o bytí (*sein*) ale o tom, ako máme konať (*sollen*). Hlavná Kantova zásluha spočíva podľa Levinasa v odlíšení idey od pojmu a rozumu od intelektu; Kant ako prvý rozlišoval medzi myslením a poznaním a objavil ich, s otázkou bytia nesúvisiace, významové roviny. Skutočnosť, že význam môže niečo znamenať bez ohľadu na bytie, otvára problematiku konceptuálneho chápania boha, nekontaminovaného súcnom, a tiež otázku racionality, odlišnej od špekulatívnej aktivity čistého teoretického rozumu. Novinka kritizizmu podľa Levinasa spočíva v objave „zrady rozumu“ – faktu, že sa rozum môže nechať uniesť „hrou zvädzania“ (čo v princípe nemusí nijako narušiť racionalitu zdôvodňovania). Preto vyvstáva potreba odvolať sa na iný ako naivný a spontánny rozum. Preto tiež musí jestvovať filozofia, ktorá by nebola len teoretickou dubletou zdra-

¹ Tento text je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 2/0110/18.

vého sedliackeho rozumu alebo snahou o vedecké zdôvodňovanie: „Rozum ako určitá modalita poznania sa nemá nechať okúzliť hrami. Aby nepodľahol ilúziám, musí zostať bdelý. Nesmieme zaspať. Musíme filozofovať“ – uzatvára Levinas.² Racionalita sa v kontexte transcendentálnej ilúzie javí ako určitý druh opojenia samým sebou. Možno je to opojenie všemohúcnosťou poznávajúceho subjektu, uväzňujúceho každú inakosť vo sfére vlastnej imanencie. Koncept rozvažovania – ideál a zároveň norma západnej filozofickej tradície –, stanovujúci vzťah subjektu a predikátu v poznávacom súde, má u Kanta trochu odlišný zmysel ako *episteme*. Naznačuje, že vedomie môže v istom zmysle prekročiť hranice bytia – rozum totiž implicitne obsahuje *ideatum*, ktoré presahuje svoju vlastnú *ideu*. Je za hranicami bytia. Hoci toto *ideatum* nie je nezmyselné, zvykne sa mu pripisovať čisto dialektický význam v negatívnom zmysle slova: myslenie zamerané na veci samy totiž neuznáva iné ako existenciálne určenie. Mierou rozumu a jeho pozornosti zostáva prítomnosť veci alebo čistota reprezentácie. Jeho aktivita je založená na stálom návrate k tomu istému – uzavretému svetu vlastných predstáv a pojmov. Skutočné východisko zo samoty egocentrického *cogito* (čo však neznamená prekročenie hraníc rozumu) spočíva v mravnosti, ktorá je „plnou bdelosťou, plnou rozumnosťou a plnou – to znamená slobodnou – aktivitou.“³ Kantovo povýšenie teoretického na úroveň praktického rozumu podľa Levinasa zastupuje vzťah transcendencie *par excellence*. Tvrdí, že Kantova filozofia ohlasuje „začiatok konca“ onto-teo-logického konceptu boha; neznamená to však, že by sa mu naozaj podarilo preniknúť ku skutočnej idei nekonečna. Kantovské chápanie nekonečna ako ideálu rozumu vystupuje „ako projekcia jeho požiadaviek za všetky hranice, ako ideálne završenie toho, čo sa dáva ako nezavršené – bez toho, aby bolo nezavršené konfrontované s nejakou privilegovanou skúsenosťou nekonečna, bez toho, aby z tejto konfrontácie vyvodzovalo hranice vlastnej konečnosti.“⁴ Nekonečno je, v protiklade k Descartovi, založené na konečnosti.

² LEVINAS, E.: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1992, s. 35.

³ Ibid., s. 36.

⁴ LEVINAS, E.: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 2000, s. 214.

Spomedzi mnohých preslávených otázok vedie Kanta ku konečnosti snáď len otázka poznávacích možností, kým otázky „čo môžem robiť“ a „v čo smiem dúfať“ (na čo sa môžem spoliehať a v čo mám právo nádejať sa) vedú ďalej: týkajú sa povinnosti a hodnoty človeka, preto ich podľa Levinasa nemožno len tak previesť na rovinu bytia. V existencii konečného subjektu, epopeji bytia, ohraničeného smrťou, vyvstáva skutočný zmysel kopernikovskej revolúcie v objave významu, ktorý nemožno previesť na rovinu bytia, v možnosti myslenia „za hranicami, mimo (*au-delà*) času“, v nádeji. Nie je to „mimo“, ktoré by predlžovalo čas, nie je to sféra aktuálneho ani oblasť možného.⁵ Nádej ako vzťah za hranicami, mimo bytia, predstavuje viac a zároveň menej než modalitu zotrvania či zachovania bytia. Racionálna nádej v zmysle určitého „predĺženia“, určitého „potom“, umožňuje postulát realizácie najvyššieho dobra, to znamená zmierenia cnosti so šťastím. Nádej sa pritom nemusí nevyhnutne týkať eventuálnej odmeny, náhrady či odplaty v podobe večného života: „Kto v opravdivom zmýšľaní oddanom bohu koná, čo je v jeho silách, aby učinil zadosť svojej povinnosti (prinajmenšom v trvalom približovaní sa k úplnému súladu so zákonom), ten môže dúfať, že to, čo nie je v jeho silách, bude nejakým doplnením najvyššou múdrosťou.“⁶ Najvyššie dobro ako cieľ, ktorý si rozum kladie sám pre seba a usiluje sa toto dobro s múdrosťou zároveň zmieriť, odkazuje k empirickej oblasti (v ktorej je najvyšším cieľom šťastie), resp. k noumenálnej oblasti (kam smeruje mravnosť). Táto antinómia praktického rozumu sa na prvý pohľad javí ako úplný protiklad Levinasovej koncepcie dobra.

Hlavným Kantovým etickým postulátom je „čistý úmysel“, to znamená očistenie mravných impulzov od tzv. „empirických prímesí“. Pripomeňme, že mravný čin nie je *in sensu stricto* ten, ktorý je v súlade s povinnosťou (legálny – mravne, morálne neutrálny), ale tiež ten, ktorý vykonávame vzhľadom na túto povinnosť. Povinnosť možno definovať ako nutnosť činu plynúceho z úcty (*Achtung*) k zá-

⁵ LEVINAS, E.: *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Le Livre de Poche, 1997, s. 74–75.

⁶ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 196.

konu: „Povinnosť je nevyhnutnosť konať z úcty k zákonu.“⁷ Pojem povinnosti predpokladá objektívny súlad so zákonom, zo subjektívneho hľadiska tiež úctu k zákonu. Podľa Kanta iba najvyšší právny princíp mravne formuje a povznáša ľudskú dušu, pretože len on zaručuje možnosť stálych a presne vymedzených ostatných princípov. Čistota – nezištnosť etiky – je založená výhradne na povinnosti pri vynechaní všetkého, čo súvisí s vlastným šťastím. Práve v tejto čistote možno nájsť skutočnú mravnú hodnotu. Ideál „čistého mravného usposobenia srdca“ je obsiahnutý v evanjeliu, ktorého dva najdôležitejšie prikázania Kant interpretuje vo svetle vlastnej etiky takto: „miluj boha“ znamená tolko, čo: nekonaj svoju povinnosť z iného dôvodu, ako je bezprostredná úcta k nemu samému; kým prikázanie „miluj svojho blížneho“ zase znamená: „čiň dobro bezprostredne zo samej blahovôle“. Ak sa chce dopracovať k nezištnému úmyslu, musí Kant založiť mravnosť na niečom, čo nemožno nijako racionálne spochybniť. Hoci môže rozum občas sklamať, sú jeho princípy predsa len istejšie než pocity, na ktorých nemožno založiť všeobecnú mravnosť. Avšak, ako tvrdí Hume, bez pocitov by nás morálne idey nemohli nijako motivovať k mravnému správaniu. V *Rozpravách o pocitoch krásy a vznešenosti* Kant hovorí, že skutočná cnosť môže byť založená iba na všeobecných princípoch, ktoré nemajú špekulatívny charakter, ale sú vedomím pocitu – krásy a hodnoty ľudskej prirodzenosti. Tento pocit vychádza z ľudskej prirodzenosti, ktorá je hodná úcty. Z levinasovskej perspektívy si však kladíme otázku, či sa v tejto všeobecnosti nevytráca individuum, či sa v legalite nestráca добрôta, ktorú možno preukázať iba vo vzťahu tvárou v tvár.

Zákon a láska

Erotická láska (*concupiscentia*) alebo láska založená na príťažlivosti, ktorá sa na prvý pohľad javí ako hľadanie vzájomnosti, pričom sa neustále vracia k sebe (Levinas), a ktorú Kant vníma ako patologický cit, sama osebe nemá mravnú hodnotu. Láska, ktorá hľadá seba v inom, ešte nemusí byť zodpovedná, nie je bezpodmienečne dobrá.

⁷ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 24.

Okrem toho, takúto lásku nemožno nikomu prikázať, nepodlieha univerzálnym pravidlám, nemôže slúžiť ako všeobecná smernica. Len záväzné konanie dobra, to znamená praktická múdrosť ako vôľový princíp konania, môže byť predmetom našej úcty. Týka sa však úcta voči inému, ako hovorí Kant, len jeho – potenciálne zákonodarnej – rozumovej prirodzenosti? Nie je to u Kanta nakoniec tak, že všetko má hodnotu proskribovanú zákonom? Vystupuje hodnota človeka vo vzťahu k bezpodmienečnej hodnote zákona samého osebe ako sekundárna? Levinas by zrejme súhlasil s Kantovým tvrdením, že vďaka zákonu (povinnosti) sme si vedomí nezávislosti našej vôle od vonkajších podnetov, bezpodmienečnej zodpovednosti za všetky naše činy: „A predsa je zákon to jediné, čo nám dáva vedomie nezávislosti našej vôle určovanej všetkými ostatnými pružinami (našej slobody) a tým zároveň vedomie zodpovednosti za naše konanie.“⁸

Zákon plní v kantovskej koncepcii mravnosti funkciu určitého svorníka. Bdie nad slobodou (pretože sloboda je, ako tvrdil Rousseau, poslušnosť zákonu, ktorý som si stanovil sám pre seba) a našou zodpovednosťou. Problematickým bodom je tu subjekt, ktorý sa vracia k sebe, keď projektuje vlastnú vôľu v podobe všeobecných zákonov vo sfére objektivity aj keď koná mravne a podriaďuje sa zákonu. Ako Kant uvádza v *Kritike praktického rozumu*, čistý praktický rozum pôsobí na našu sebalásku a naše náklonnosti ako ujma, „vyvoláva cit, ktorý možno nazvať bolesťou“⁹, pričom tento predmorálny a prirodzený sklon redukuje len na podmienku súladu so zákonom. A to, čo nazýva rozumnou sebaláskou, nezodpovedá sklonu urobiť zo seba objektívny určujúci dôvod vôle vo všeobecnosti. Keď sa takáto sebaláska učiní zákonodarným a nepodmieneným praktickým princípom, bude sa nazývať domýšľavosťou. Mravný zákon vplyv sebalásky na najvyšší praktický princíp celkom vylučuje.¹⁰

Tým najdôležitejším je však podľa Levinasa druhý človek. Povinnosť, ktorou ma zaväzuje, vyplýva z dialektického napätia medzi zákonom a láskou, alebo, Levinasovým slovníkom, spravodlivosťou

⁸ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 68.

⁹ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996, s. 124.

¹⁰ Ibid., s. 127.

a dobrotou. Rada by som poukázala na fakt, že hoci Levinas prevzal primát etiky od Kanta, zároveň sproblematizoval jej základné východiská. Vchádza zadnými kantovskými vrátkami etiky, aby otvoril bránu novej, nedogmatickej metafyzike: exponuje ideál mravnej čistoty a zdôvodňuje, prečo nemohol byť prítomný v kantovskej sústave.

Pôvod odlišných stanovísk vo vzťahu k problematike zákona nenachádzame len v individuálnom prístupe jednotlivých mysliteľov, ale tiež v historickom kontexte. Levinas ako filozof, na ktorom sa podstatným spôsobom podpísali hrôzy druhej svetovej vojny a najmä holokaust, sa nemôže stotožňovať s Kantovou dôverou k rozumom stanoveným zákonom. Ako možno založiť etiku na rozume, ktorý je jednotou v mnohosti (a zahrňa rozum Hitlera a Göringa)? Ako sa vyhnúť totalizujúcej tendencii rozumu? Kým Kant vidí liek proti zlu a násiliu vo formálnom aspekte a prezentuje univerzálny poriadok založený na racionálnych princípoch, Levinas je presvedčený, že práve z prehnanej úcty k všeobecným zákonom („tyrania neosobného“) sa rodia tie najväčšie zločiny. Nástroj, pomocou ktorého môžeme odvrátiť násilie, predstavuje zodpovednosť, ktorá je viac ako úcta a povinnosť: pôvodná, praktická neľahostajnosť voči údelu blížneho. Zodpovednosť, akú preberáme vždy za konkrétnu ľudskú bytosť, nie všeobecne za celé ľudstvo. Zodpovednosť znamená odpoveď, ktorú dávam či preukazujem ako dobrotu voči inému človeku – to je ríša etiky.¹¹ Máme tu akoby prevrátenú postupnosť, pri ktorej je prvotným impulzom pre vznik etiky samotná skúsenosť vzťahu s druhým. Mravné princípy, normy a zákony vyplývajú z nej, nie naopak. Vzťah s druhým nie je sprostredkovaný žiadnym konceptuálnym *a priori*. Zákon a právo nadobúdajú svoj zmysel len vo vzťahu jedného človeka s druhým, resp. v opustení práva zotrvať vo vlastnom bytí, *in sue esse perseverare* (Spinoza).¹² Zákon, ktorý obchádza skutočnosť tvárou v tvár, sa stáva násilím.

Levinas teda odmieta univerzálny aspekt ako východisko etiky a jej pôvod nachádza v bezprostrednej skúsenosti stretnutia tvárou

¹¹ LEVINAS, E.: *Autrement qu'être où au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche, 2004, s. 281.

¹² FORTHOMME, B.: *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris: La pensée universelle, 1979, s. 249.

v tvár. Podľa neho teda nestačí len prejav úcty voči Druhému ako bytosti schopnej vytvárať mravné zákony, pričom konanie postavené na princípe povinnosti preňho nie je tou najvyššou hodnotou. Znamená to však, že: a) Levinas odmieta racionalitu; b) obetuje mravnosť pocitom; c) nachádza princíp prevyšujúci zákon povinnosti, ktorý však nutne nevyplýva zo zákonodarnej ľudskej prirodzenosti?

Levinas odmieta primát ontologickej racionality – západnej filozofie „od Parmenida po Hegela“, postavenej na identite myslenia a bytia. Kantova zásluha spočíva v zavedení významu neredukovateľného na *Sinnggebung*, v tom, že praktickému rozumu pripísal nezávislosť prevyšujúcu oblasť daného. Kant však nezašiel tak ďaleko, aby uznal jedinečnosť, absolútnu diferenciu a primát etického vzťahu, oblasť dobroty neredukovateľnej na oblasť bytia. Na úrovni postupnosti vyrastá podľa Levinasa táto pôvodná racionalita z fakticity jedinečnej a konkrétnej etickej situácie. V akom zmysle však hovoríme o mravnosti? Nepredpokladá etické konanie určitý druh citu pre mravnosť?

Levinas nedôveruje ani totalizujúcim racionálnym konceptom, ani prchavým a neistým citom. Keďže nás naša ľudská prirodzenosť často zavádza, je potrebné založiť mravnosť – v tomto bode sa Kant s Levinasom zhodujú – na niečom nadprirodzenom. Nie v zmysle negácie evidentného faktu, že človek podlieha zákonitostiam prírody, ale v zmysle niečoho, čo prevyšuje našu prirodzenosť a čo ju naopak spätne zhodnocuje. U Kanta je to posvätný mravný zákon – posvätný preto, že je výsledkom zvrchovanej ľudskej mohutnosti – slobody. Autonómia, čiže skutočnosť, že vôľa je zákonom sama osebe, je podľa Kanta jediným princípom všetkých mravných zákonov a povinností zodpovedajúcich týmto zákonom.¹³ Sloboda (v pozitívnom zmysle slova) ako vlastné zákonodarstvo čistého rozumu je „vrcholným prejavom ľudského života“, ona rozhoduje o hodnote človeka. Podstatné je, že podľa Kanta pojem slobody nepredchádza vedomiu zákona: „Pojem slobody je *ratio essendi* (dôvod existencie) mravného zákona, avšak mravný zákon predstavuje *ratio cognoscen-*

¹³ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 55.

di (dôvod poznania) slobody.“¹⁴

Levinasova etika je naopak založená na princípe heteronómie. Označme jej základné súradnice.

Známa Levinasova komentátorka, Catherine Chalierová, vo svojej knihe rozlišuje dva druhy heteronómie. Ako vyplýva z názvu¹⁵, zdroj legality, zákonnosti treba hľadať v niečom „nevlastnom“, inom, vonkajšom voči vlastnej vôli. Chalierová pripomína osud židovského národa, ktorý pri odchode z Egypta opustil tyranskú heteronómiu, akú predstavovala nesloboda spočívajúca v podriadení sa a dodržiavaní zákonov nariadených cudzou vôľou. Odmietnutie tyranskej heteronómie má za následok poslušnosť inej, božskej heteronómii: odteraz Židom prikazuje boh. Nepôjde však o poslušnosť zákonom ohraničujúcim slobodu konania. Tieto zákony vyplývajú z dekalógu, božsko-ludskej zmluvy. Jeho prikázania majú funkciu smerovníka na ceste nezrelej slobody (táto nezrelosť by u Kanta znamenala nechotu, strach riadiť sa vlastným rozumom). Problém heteronómie vyplýva práve z predpokladu nezrelej, nevyspelej ľudskej prirodzenosti, neschopnej naplno využiť Stvoriteľov dar slobody. Sloboda je niečo, do čoho postupne dozrievame. Bez ohľadu na to, či ide o mohúcnosť zákonodarstva (Kant) alebo slobodnú, pozitívnu odpoveď na etickú výzvu (Levinas). Kým podľa Kantovho konceptu slobody (apriórna idea rozumu) „nemúsime vychádzať mimo seba, aby sme našli k podmienenému a zmyslovému nepodmienenému a inteligibilnému“¹⁶, podľa Levinasovho chápania predstavuje sloboda určitý druh investitúry, ktorá nás v praktickom zmysle slova od počiatku zaväzuje k tomu, aby sme reagovali na reálne potreby blízkeho. Musíme slobodne, to znamená neľahostajne, vyjsť mimo seba a prevziať vedomie etického záväzku, preukázať dobro, stretnúť sa s tým, čo je nepodmienené. Levinas stojí na celkom opačnej strane ako sokratovsko-platónska tradícia. Pravdu neobjavíme v sebe, ale v tom, čo je mimo nás; jej zdrojom je exteriorita. Nie v zmysle nejakého transcendentného „zásvetia“, ale v inom človeku, na „pome-

¹⁴ Ibid., s. 7.

¹⁵ CHALIER, C.: *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*. Paris: Albin Michel, 1998.

¹⁶ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 181.

dzi“ etického vzťahu, v ktorom sa enigmaticky manifestuje Dobro, ale tiež „najvyšší zákonodarca“ (Kant). Až na tejto úrovni možno interpretovať Levinasov princíp heteronómie. Kant v *Základoch metafyziky mravov* interpretuje heteronómiu ako zdroj všetkých nepravých princípov mravnosti, ktoré delí na empirické (vyplývajúce z princípu blaženosti) a racionálne (vyplývajúce z princípu dokonalosti). Heteronómia označuje heteronómiu vôle. „Vôľa si nedáva zákon sama sebe, ale zákon jej je daný cez nejaký cudzí podnet prostredníctvom prirodzenosti subjektu, naladenej na vnímavosť voči nemu.“¹⁷ Zdôrazňujem hutnosť tejto definície: objavuje sa tu problematika cudzieho, prirodzenosť subjektu a jeho vnímavosť, citlivosť. V kantovskom zmysle sa Levinasova etika javí ako heteronómna. Je to však o niečo zložitejšie.

Dalo by sa povedať, že mravnosť má svoj pôvod v exteriorite v dvojakom zmysle (nemôže vychádzať z interiority, lebo by bola len do seba uzatvoreným, sebareferenčným kruhom). Pasivita mravného subjektu spočíva podľa Levinasa v tom, že je od začiatku vyzvaný tvárou iného človeka k tomu, aby zaňho prevzal zodpovednosť, ale hlavne v tom, že bol pred možným každým vedomím vlastnej slobody vyzvaný k tomu, aby konal dobro; že v sebe zvláštnym spôsobom prechováva citlivosť voči druhému ako zranenie, ktoré sa nechce zahojiť. Toto zranenie je idea nekonečna v nás alebo túžba po Inom, ktorého jediným adresátom je náš blížny. Nejde o citlivosť či vnímavosť v zmysle prirodzeného sklonu, lebo jeho cieľom nie je vlastné blaho. Jeho absolútna neľahostajnosť (*non-indifférence*) predstavuje vyklonenie z bytia-pre-seba. Je to „myslenie, ktoré viac než myslí“¹⁸, nie je to však nejaký nesmierny objekt vedomia, lebo *conditio sine qua non* pôvodu mravnosti je udalosť stretnutia. Práve v tomto zmysle sa u Levinasa objavujú aspekty slobody a aktivity. Túžba po Inom je zároveň výzva aj prosba, príkaz (nie vďaka zákonu, ale citlivosti), ktorý k ničomu nenúti. Ten, kto stanovuje zákon, by sa nemal povyšovať, nemal by to zneužívať. Vôľa v tomto prípade nie je puďená zvnútra navonok, naopak, slobodne si volí medzi

¹⁷ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 74.

¹⁸ LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 46.

dvoma tendenciami vlastnej prirodzenosti. Keď druhému hovorím „áno“, keď pritakávam potrebám a požiadavkám, ktoré čítam z jeho tváre, konám v súlade s vlastnou vyššou prirodzenosťou – prirodzenosťou stvoreného bytia. Ak sa však vzdávam zodpovednosti, vraciam sa k bytiu, ktoré sa riadi princípom sebazáchovy, čo znamená, že sám seba vylučujem z oblasti etiky, následkom čoho prichádzam aj o vlastnú slobodu (zostáva mi už len zdanlivá sloboda týkajúca sa mojich vlastných možností – zaniká každá inakosť). Takže keď človek, vyzvaný Tvárou, volí (namiesto spokojnej starosti o vlastné dobro) svätý nepokoj o dobro Druhého, prekračuje oblasť prirodzenej determinácie a vstupuje do oblasti, ktorej vládne absolútny princíp dobroty. Situácia, v ktorej takto volí, však vôbec nie je pohodlná: niet času na premýšľanie, tobôž nie na oporu v zákonoch, podľa ktorých mám či nemám ďalej postupovať. Ba čo viac: subjekt nie je s týmto zákonom dopredu vôbec oboznámený – jeho formulácia je možná len *a posteriori*. Základným východiskom je výzva – samotná skutočnosť, že je tu predou mnou človek, ktorý potrebuje moju pomoc. Nemožno pred ňou uniknúť. Konanie založené na vedomí zákona sa nad ňou môže pozastaviť, prehodnotiť ju, prípadne odmietnuť, môže sa etickej výzve vyhnúť, racionalizujúc tento ústup pomocou ďalších princípov, logických dôvodov, interpretácií. Keď však predou mnou stojí Iný a očakáva podporu práve odo mňa, práve tu a teraz, nič, žiadna iná – akokoľvek racionálna – myšlienka neospravedlní moje mlčanie. Bez ohľadu na to, čo by robili na mojom mieste iní, som to ja, kto musí povedať „áno“ a prevziať zodpovednosť za všetko, čo nastane – táto nezastupiteľnosť predstavuje zdroj mojej dôstojnosti a výnimočnosti. Nie je to však konanie založené na princípe povinnosti (Kant). Povinnosť je *moja*, jej naplnenie ma určitým spôsobom uspokojuje. Pohyb je však založený na návraťe k sebe. Zdanlivo vychádza Kant z naliehavosti situácie rovnako ako Levinas: keď mi vnútorný hlas hovorí, že tomu človeku musím pomôcť, pretože trpí a „nietu času na prázdne mudrovanie“. Ibaže u oboch mysliteľov ide o celkom iné zdôvodnenie, lebo podľa Kanta,

„čo sa prihodí druhým, môže postihnúť rovnako aj mňa.“¹⁹ Opäť sa ocitáme v kruhu Ja, vzájomnosti a všeobecných zákonov. Hoci Kant vyhlasuje, že úcta k zákonu vždy smeruje k druhým osobám, neunikne pasci imanentizmu a formalizmu. Jediným čistým impulzom etického konania je totiž dobro druhého človeka. V tomto duchu Levinas definuje vlastnú etiku: je to zápletka v troch osobách.

Každá z nich má v rámci etického konania svoj nezastupiteľný význam. Ten, ktorý do nás vložil svoju – rozumu nedostupnú – ideu, je prítomný cez svojho svedka vo forme Dobra, ktoré mu preukazujeme. Etický subjekt sa musí rozhodnúť tak či onak, volí však autonómne a preberá za dôsledky svojho konania plnú zodpovednosť. Blížny je figúra núdzneho, chudáka, cieľa samého osebe. Vo vzťahu k nemu dochádza akoby k zakriveniu priestoru, vďaka ktorému nadobúda túžba po nedosiahnuteľnom Dobre (chápajú ako najvyššia platónska idea, osobný kresťanský Boh atď.) štatút dobroty – služby druhému. Iste, možno namietnuť, že idea nekonečna určitým spôsobom sprostredkuje vzťah s Iným, že ho vlastne umožňuje. To platí potiaľ, pokiaľ je u Levinasa Dobro garantom mravnosti. Levinas si však nenahovára, že by zo sveta bez boha, len na základe samotnej ľudskej prirodzenosti na úrovni starosti o vlastné pretrvanie (*conatus*), mohla automaticky vyplývať akákoľvek etická neľahostajnosť. Prvým princípom bytia je *inter-esse*, angažovanosť na vlastnom bytí, až potom angažovanosť na bytí druhých. Druhou stranou existencie ako stvoreného bytia je však prevrátenie prirodzeného poriadku. Boha možno vo svete stretnúť len nepriamo: vďaka blížnemu, ktorý je stopou jeho prítomnosti. Levinas, rovnako ako Kant, musí boha zo sveta odstrániť preto, aby urobil miesto ľudskej slobode a zodpovednosti. Mravný zákon jestvuje len pod podmienkou slobody a sloboda môže jestvovať len vďaka neprítomnosti či pasivite boha. „Zahaliť vlastnú tvár len preto, aby mohol od človeka – nadľudsky – žiadať všetko, stvoriť človeka schopného odpovede, schopného zmieriť sa s bohom ako veriteľ, a nie výlučne ako dlžník – v tom je

¹⁹ KANT, I.: *Dzieła zebrane, t. I: Pisma przedkrytyczne*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 2010, s. 18.

skutočná božia veľkosť!“²⁰ Boh je na úrovni objektívneho, rozumom pochopiteľného poriadku neprítomný. K jeho tajomstvu sa možno len priblížiť prostredníctvom etického vzťahu, kde svedčí o jeho skrytej prítomnosti čin mravného subjektu.

Pozrime sa teraz bližšie na postavy vystupujúce v tejto dráme. Kto je etický subjekt? Akú funkciu zohráva boh – je len regulatívnou ideou ako u Kanta? Kto je nakoniec adresátom etického aktu a v akom vzťahu je bezpodmienečná výzva a povinnosť voči ľudstvu?

Tretia formulácia kategorického imperatívu ukladá povinnosť považovať každého človeka (zároveň) za cieľ sám osebe. Keby sme odstránili ohraničenie „zároveň“, zrejme by sme sa priblížili k Levinasovmu mysleniu. Uviedli sme však, že úcta k ľudskej bytosti ako rozumnej prírode sama osebe nestačí. Okrem toho predstavuje takéto totalizujúce vnímanie konkrétnych osôb v zovšeobecňujúcom pojme „človek“ určité nebezpečenstvo (Leszek Kołakowski poznamenal, že napr. deti či mentálne hendikepované osoby nespádajú pod Kantov pojem človeka). Levinas by na margo tohto zovšeobecňujúceho alebo totalizujúceho myslenia uviedol, že tu v skutočnosti nejde o inakosť, ale úctu k spoločnému kritériu, meradlu – rozumu: Iný takto zostáva len (rovnakým) druhým ja, *alter ego*. Aká je podľa Kanta podstata človeka? Je súčasťou dvoch svetov: sveta prírody, v ktorom podlieha prírodným zákonitostiam a kde je jeho najvyšším princípom vlastné blaho alebo, ako by povedal Levinas, túžba po dobre pre seba. Zároveň však participuje na noumenálnej ríši, v ktorej vládne sloboda, nachádzajúca svoje uskutočnenie v podobe mravného zákona. Subjekt tu určuje samého seba ako inteligibilnú bytosť spojenú so zmyslovým svetom. V *Náboženstve v hraniciach číreho rozumu* hovorí Kant o troch podstatných predispozíciách či vlohách k dobru v ľudskej prirodzenosti. Prvou z nich je vloha k animalite ako živej bytosti – tá by zodpovedala tomu, čo Spinoza spolu s Levinasom označujú ako *conatus*, zotrvačné pudenie k sebazachovaniu (Kant priznáva, že základnou ľudskou tendenciou je egocentrizmus). Druhú vlohu Kant nazýva vlohou k ľudskosti (ako živej a zároveň rozumnej bytosti), ktorá však ešte neprerastá úroveň

²⁰ LEVINAS, E.: *Difficile liberté*. Paris: Le Livre de Poche, 2010, s. 222.

sebalásky, a preto tu nemožno hovoriť o nejakej morálnej hodnote. Až na treťom stupni, na úrovni „vlohy k osobnosti ako rozumnej bytosti a zároveň bytosti, ktorej možno pričítať jej konanie“, možno hovoriť o úcte k mravnému zákonu ako zákonu, resp. o úcte, ktorá je sama osebe dostatočným impulzom slobodnej vôle.²¹ Vloha k dobru spočíva v samotnej ľudskej prirodzenosti. Vďaka čomu nám však rozum prikazuje prostredníctvom zákona konať s takou autoritou, pričom nič nesľubuje ani nám ničím nehrozí? Pýta sa Kant. Rozum nám predkladá určitú ideu ako niečo, čo hodno nasledovať, ale my sami nie sme pôvodcami tejto idey, lebo ona sama zaujala miesto v človeku bez toho, aby sme chápali, ako ju mohla ľudská prirodzenosť prijať. Preto je lepšie povedať, že „tento vzor k nám zostúpil z nebies a prijal ľudstvo.“²² Tento úryvok je zrejme najbližšie k Levinasovej ideí nekonečna. Mojou ambíciou však nie je to, aby som na základe z kontextu vytrhnutých citácií rekonštruovala Kantovu koncepciu subjektivity. Subjekt je u Kanta, ako za bežne uvádza, bez sporu nahliadaný optikou konečnosti. Platí to však úplne? Nepredpokladá jedinečnosť človeka, jeho sloboda a autonómnosť voči prírodnej determinovanosti a štatút subjektu svätého mravného zákona určitý typ nekonečna? Uviedli sme, že u Levinasa je podmienkou mravnosti prítomnosť idey nekonečna v nás (v podobe stopy), ktorá si ako *spiritus movens* dobroty nepodriaďuje ľudskú prirodzenosť a ponecháva miesto slobode, bez ktorej by nebola možná nijaká etika. Levinasov subjekt je pôvodný etický subjekt odpovedajúci na výzvu tváre Druhého. Etický rozmer sa odvíja z exteriority, od Iného, pričom to, čo sa odohráva pri stretnutí, by nebolo možné bez určitej vlohy k dobru, vnímavosti alebo citlivosti naň. To, že tento aspekt jestvuje, má rozhodujúci význam pre nemožnosť definitívneho návratu do seba, nemožnosť zotrvať čisto len vo vlastnom bytí (oblasť imanencie). Citlivosť a vnímavosť voči Inému nám zabráňuje pohodlne odpočívať (*repos*) s odkazom na princípy. Žiadny princíp nemôže zovšeobecniť a zahrnúť inakosť.

Etika postavená na bezprostrednej účasti na bytí Druhého, bez odkazu na apriórne rozumové princípy, znamená stály nepokoj

²¹ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 66–67.

²² Ibid., s. 99.

a neistotu. V protiklade voči kantovskému systému vykazuje levinasovská etika tzv. anarchický charakter. To znamená, že prvotný eticky motivovaný akt predchádza existenciu zákona, predchádza dokonca samotnú ideu rozumu: „Mravnosť nemá svoj začiatok vo vôli podriadenej zákonu, ale v súlade s vlastným imperatívom, ktorý predchádza každému princípu.“²³ Keď to zjednodušíme, môžeme povedať, že mravnosť je u Kanta založená na reflexívnosti, kým u Levinasa vystupuje ako spontánna reakcia na „bezhlasé“ mlčanie mravného vedomia alebo jednoducho svedomia. Nejde však o nejakú prirodzenú, t. j. amorálnu či nemorálnu spontaneitu. Ide o slobodný čin subjektu, zasiahnutého alebo priamo inšpirovaného ideou nekonečna, to znamená stvoreného bytia.

Etickosť kantovského subjektu je založená na autonómnosti zachovávajúcej všeobecné racionálne princípy, ktoré si zvolila. Kantovský rozum je však stvorený rozum, hoci samotný Kant doň, pri obrane jeho absolútnej autonómnosti, zavádza heteronómny prvok idey nekonečna. Tri postuláty praktického rozumu: sloboda, božia existencia a nesmrteľnosť duše sa objavujú až *ex post* ako podmienky možného zosúladenia mravnosti s princípom osobného šťastia či blaženosti. Je tu však ešte niečo iné – niečo, čo Kant označuje na začiatku *Základov metafyziky mravov* ako dobrá vôľa. Dobrá vôľa nie je celkom ani čistá (podnecujú ju formálne a materiálne impulzy), ani svätá (pre ktorú neplatia nijaké imperatívy), nie je to však ani „zbožné pranie“. Jej dobrota spočíva v jednoduchom využití všetkých dostupných prostriedkov. Najvyššia hodnota dobrej vôle spočíva v tom, že „princíp konania je oslobodený od akéhokoľvek vplyvu náhodných dôvodov, aké len skúsenosť môže poskytnúť.“²⁴ Mravná hodnota činu sa odvíja od intencie, avšak dobrá vôľa sa prejavuje vždy konkrétnym skutkom; aby teda bolo možné hovoriť o dobrej vôli, treba sa vystaviť určitej námahe, urobiť rozhodnutie a uskutočniť ho, často napriek vlastnej pohodlnosti.²⁵ Svätosť vôle je ideál, ku

²³ CHALIER, C.: *Pour une morale au-delà du savoir*, ibid., s. 26.

²⁴ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 54.

²⁵ ŁUKÓW, P.: *Wolność i autorytet rozumu. Racjonalność w filozofii moralnej Kanta*. Warszawa: Wydawnictwo: Uniwersytetu Warszawskiego, 1997, s. 157.

ktorému sa treba donekonečna približovať. Cnosťou nazýva Kant vedomie tohto ustavičného napredovania po ceste trvalých maxím a dodáva, že je to ten najvyšší prejav konečného praktického rozumu. Zdôrazňujem skutočnosť, že problém nekonečna vyplýva z potreby garantovať mravný pokrok človeka. Cnosť nikdy nie je dokonalá, vzniká následkom boja, rodí sa z námahy, preto nebude mať etický záväzok nikdy konca. Nekonečno je v subjekte prítomné ako určitá perspektíva, nádej na uskutočnenie toho, čo sa ešte neuskutočnilo. Nemá Levinas na mysli práve toto, keď hovorí o etickej utópii a za-sľúbenej zemi ako o úlohe, ktorú máme uskutočniť? Kant sa však od Levinasa líši podstatným spôsobom v tom, že spomenutá nekonečná perspektíva sa uňho neodvíja od povinnosti, ale od šťastia, o čom svedčí napríklad to, že kantovská etika vyžaduje od jednotlivca síce mnoho (napredovanie napriek pohodlnosti, sebaapremáhanie smerom k čistému konaniu s ohľadom na zákon), jednako však ľudskú osobu ako cieľ osebe nemožno previesť len na nástroj „svätého zákona“. Dôležitý je nielen jej mravný rozmer, ale aj vlastné šťastie. Šťastie možno dokonca vnímať ako determinantu povinnosti (to znamená, že starosť o vlastné blaho môže z istého hľadiska určovať povahu povinnosti), pričom jeho absencia môže byť povinnosti na prekážku. Šťastie podľa Kanta spočíva v zhode prírody s cieľom ľudskej bytosti a určitou motiváciou, ktorá determinuje jej vôľu. Keďže je to pomerne hmľistá predstava (naozaj neviem, čo ma spraví šťastnou) a podstatným spôsobom súvisí s empirickou oblasťou, nemožno ju vziať do úvahy, keď bude reč o povinnosti. Jedinú možnosť ako zosúladiť sebalásku so zákonodarným rozumom predstavuje stav, pri ktorom sú všetky naše maximy v zhode s mravným zákonom. Kant tento stav označuje ako „zásluhu byť šťastným“.²⁶ Nezdá sa však, že by myšlienka nádeje na zosúladenie cnosti so šťastím viedla Kanta k etike zásluh a trestov v rámci budúceho života. Aby bolo možné uchrániť čistotu mravnosti, môže byť jediným impulzom spravodlivého konania predstava zákona. Inými slovami, nemáme sa riadiť len vlastnou predstavou (šťastie, blaho), ale povinnosťou. V tomto zmysle je pre vytýčenie principiálneho rozdielu medzi Kantom a Le-

²⁶ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 53.

vinasom určujúci pojem *nezištnosti* alebo „ne-za-inter-es-ovanosti“ (*dés-intér-esse-ment*).²⁷ Kant používa výraz záujem (*Interesse*) pre závislosť náhodne určovanej vôle od princípov rozumu.²⁸ Mať na niečo (o niečo) záujem označuje tiež určitú formu citu, ale Kantovi ide predovšetkým o „čisto rozumový záujem“ založený na tom, že všeobecná platnosť maximy bude pre vôľu dostatočným impulzom. Zaujímať sa o niečo znamená žiť v sebe záujem, obľúbiť si niečo, prejať túžbu po tom, aby to pretrvalo. Záujem je to, vďaka čomu sa rozum stáva praktický, t. j. príčinou alebo určujúcou vôľou.²⁹ Mravné dobro ako predmet vôle sa tu spája s najvyšším, eminentným „záujmom rozumu“ (nemožno však Kantovi uprieť určité prvky čistej nezištnosti: napr. mravný cieľ by mal byť nezištný, rovnako vôľa sa stáva nezištnou vtedy, keď prekračuje čisto formálne dodržiavanie zákonov).³⁰

Podľa Levinasa je samotný výraz mravného záujmu vnútorne protirečivý. *Interesse* označuje hlavne zainteresovanosť, záujem na (vlastnom) bytí. Etika má však zostať čistá, nekontaminovaná egoizmom bytia, má sa uskutočňovať v podobe „inak než byť“ (*autrement qu'être*), teda ako dobrota. Najvyšší princíp etiky – Iný – nevzbudzuje náš záujem v čisto kantovskom zmysle. V konfrontácii s ním nejde len o náš čisto súkromný, hoci často tak dobre maskovaný „záujem“. U Levinasa nadobúda skutočný záujem o dobro Druhého svoj mravný rozmer v pojme nezištnosti v tom zmysle, že sa tu prevracia postupnosť: už nie záujem o moje vlastné bytie, moje vlastné dobro, ale túžba po inom, po jeho dobre iniciujú etický vzťah. Túžba už nie je záujem. Nesmeruje bezprostredne k slabému a biednemu. Túžba smeruje inam, „vyššie“, k absolútne Inému, ktorým je Nekonečný. Nie je to tak, že spontánne, na základe prirodzenosti tiahnem k bytiu pre Druhého. Vďaka enigmatickej udalosti, akou je „zakrivenie priestoru“, sa túžba, pôvodne orientovaná k iným, transcendentným svetom, vracia naspäť na zem, k „tu a teraz“, k blížnemu. Vyzerá

²⁷ Levinas používa pre nezištnosť (fr. *désintéressement*) tento špecifický zápis pomocou spojovníkov, aby zvýraznil formálny aspekt bytia: *inter-esse*.

²⁸ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 39.

²⁹ Ibid., s. 99.

³⁰ Porov. ibid., s. 68.

to tak, akoby šlo o pohyb vyvolaný samotným Dobrom, ktoré však zostáva v skrytosti: jediným možným spôsobom existencie Dobra je dobrota, ktorú preukazujeme Druhému, hovorí Levinas. Synonymom dobroty alebo etiky je podľa Levinasa práve nezištnosť, ktorá je garantovaná asymetriou etického vzťahu. To znamená, že spravodlivé konanie voči Druhému (čo implikuje, že som mu niečo dlžný) nepredpokladá návrat k sebe. Jednak to vylučuje satisfakcia plynúca z dodržaného záväzku (nekonečnú zodpovednosť za Druhého nemožno vnímať ako zásluhu, ale naopak, ako vyrovnávanie nezaplatiteľnej pohľadávky)³¹, jednak vďačnosť Druhého (ktorú, samozrejme, nemožno vylúčiť, ale zároveň ju nemožno prijať, pretože podľa Levinasa by sme mali svoje mravné záväzky naplňovať, akoby sme boli mŕtvi – mŕtvi totiž neočakávajú nijakú vďačnosť).³² Nežijem teda prísluškom nejakej zásluhy či nádejou na večnú odmenu – aj preto Levinas svoju etiku označuje ako „eschatológiu bez nádeje“. Predmetom nádeje môže byť (nie celkom úplné) uskutočnenie dobra v podobe „vykúpenia“ Iného. Vlastné vykúpenie ani vlastné šťastie Levinasa nezaujímajú. Sväté nie je ani moje ľudstvo, moja zákonodarná moc, ani moja vlastná autonómia – primát má ľudstvo Druhého, konkrétny človek. V tomto zmysle je etický vzťah principiálne asymetrický, keďže Iný stojí vyššie než ja. Keď Levinas hovorí o „inak než byť“, vyjadruje tým prvenstvo Druhého. Vďaka tomu, že sa Druhý vymyká možnosti zahrnúť ho prostredníctvom poznávacej kapacity (ale tiež obsiahnuť prostredníctvom praktického rozumu za pomoci mravného zákona), problematizuje tým moje právo na bytie, pričom ma zároveň akoby vyslobodzoval z bludného kruhu egocentrizmu smerom k novej kvalite (iného ako bytia), добрote, to znamená nezištnosti. Potenciálne násilie alebo egoizmus predstavujú len jednu perspektívu vnímania hypostázy (čiže toho, kto ešte nenadobudol štatút etického subjektu). Druhú perspektívu predstavuje šťastie, slastné

³¹ Tento dlh alebo pohľadávka sa týka môjho bytia v zmysle (potenciálnej) uzurpácie miesta, ktoré bolo pôvodne určeného pre niekoho iného, rovnako ako viny za to, že som nereagoval adekvátne a bezprostredne, ale s určitým oneskorením. Nie je celkom jasné, či je Levinas presvedčený o tom, že samotné moje bytie, ktoré môže potenciálne ukrivdiť Inému, je už samo osebe previnením. V jeho textoch možno nájsť tézy o bytí ako добрote.

³² LEVINAS, E.: *De Dieu qui vient à l'idée*, ibid., s. 59.

potešenie zo sveta. „Túžba po Inom, ktorá je vyššie než šťastie, predpokladá toto šťastie, túto autonómiu zmyslového vo svete.“³³ Šťastie však nepredstavuje cieľ, ale podmienku konania. Predstava šťastia v zmysle uspokojovania vlastných potrieb je, ako sa zdá, bližšie kantovskej povinnosti starosti o vlastné blaho pri súčasnom zachovaní práva na šťastie u blízkeho. Levinas navyše pripisuje šťastiu funkciu pozdvihnutia *ipseity* za hranice bytia. Byť sebou, hovorí, znamená existovať spôsobom, ktorým prekračujeme hranice šťastia smerom k vlastnému šťastiu. Nejestvujeme však preto, aby sme boli sami sebou a zotrvali vo vlastnej ipseite, identite. Neprekračujeme bytie pre slasť. Takéto sebestačné šťastie môže byť omamné, môže nás povzniesť nad faktickú situáciu, tu a teraz, môže nás na okamih vzdialiť od miesta, kde sme potrební. Šťastie osamelej monády v bytí je podmienkou etického subjektu, no v okamihu, keď sa objaví Iný, prestáva zohrávať svoju rolu. Čas, v ktorom je nám adresované pozvanie na prevzatie zodpovednosti, je časom bdelosti, načúvania. Môže však hladného nasýtiť len ten, kto je najedený? Zdá sa, že celý proces formovania etického charakteru (opis ktorého možno nájsť v diele *Totalita a nekonečno*) je orientovaný na dosiahnutie najvyššieho cieľa: odovzdať sa Druhému, byť pre Druhého. Participácia na vlastnom bytí sa tu transformuje na čisté Dobro, transcendujúce individuálnu existenciu. Levinas teda adresuje Kantovi otázku o možnosti čistého, nezištného záujmu a navyše problematizuje samotnú možnosť založenia etiky na tom, čo je uzavreté v oblasti imanencie. V tomto zmysle radikalizuje postulát čistého úmyslu, odhaľuje obrysy individuálneho záujmu praktického rozumu (často maskovaného formou všeobecného zákona), aby nakoniec poukázal na fakt, že etiku v čistej forme nemožno nijako založiť na rozume. Som však presvedčená o tom, že jeho originálna koncepcia novej metafyziky ako etiky povstáva v polemike s Kantom.³⁴

Podľa Levinasa figúra Nekonečného, ktorý zostáva utajený, t. j.

³³ LEVINAS, E.: *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, ibid., s. 57.

³⁴ Na čo samozrejme upozorňujú všetci významní komentátori Levinasa, ktorí Kanta vymenúvajú jedným dychom hneď za Platónom, Hegelom a Heideggerom. Samotný Levinas sa explicitne vyjadruje ku Kantovi v *Dieu, la mort et le temps*, s. 67–78; 172–177, pričom je zaujímavé, že sa odvoláva primárne na *Kritiku čistého rozumu*.

akoby izolovaný od každého vzťahu, zároveň odráža pohyb túžby k môjmu, nie vždy chcenému, blížnemu. Boh je teda v určitom zmysle neprítomný. Čo znamená táto jeho neprítomnosť a aký nadobúda u Kanta zmysel? Čím sa líši od kantovskej regulatívnej idey? V tomto ohľade nás Levinas uvádza do zvláštnej dialektiky, ktorej zmysel prehĺbujú paradoxné formulácie typu: boh je neprítomný v každej reprezentácii, absolútne neprístupný tematizujúcemu vedomiu, nedosiahnuteľný prostredníctvom modlitby ako zbožného priania. Neprítomnosť evokuje prítomnosť, ktorá už dávno pominula, tvrdí ďalej Levinas, nenávratne odišla, zanechajúc po sebe len náznak stopy. Táto stopa je zároveň jediným náznakom trasy vedúcej k Druhému, a nie Nekonečnému. Je stopou vyvolenia, ideou nekonečna, ktorá v sebe zahŕňa ideu stvoreného bytia. Boh, ktorého smrť ohlásil Nietzscheho Zarathustra, bol len obyčajný bôžik, filozofické absolútno, *summum esse*, obývajúce vysnené transcendentné svety. Kým skutočné Dobro, o ktoré ide Levinasovi, prebýva v sláve a chvále, akú mu vzdáva svedok preberajúci zodpovednosť za blížneho a zároveň s ním aj za celý svet. V tomto zmysle jediným skutočným náboženstvom, „náboženstvom dospelých“, je etika chápaná ako spravodlivosť voči Druhému. Niečo podobné, hoci v odlišnom kontexte, uvádza Kant na margo čistej rozumovej viery (*Vernunftglaube*), čiže mravného náboženstva, ktorého cieľ by spočíval vo vytvorení a množení čo najväčšieho možného dobra vo svete, v konečnom dôsledku by viedol k celkovej mravnej náprave človeka. Podstata mravného (rozumového) náboženstva spočíva v takom nastavení srdca, ktoré je ochotné zachovávať a plniť všetky ľudské povinnosti ako božie príkazy. „Jeho autenticnosť spočíva v zázname nezrušiteľne uloženom v každej duši, ktorý nepotrebuje žiadne zázraky.“³⁵ Náboženstvo je skryté „vo vnútri“, ide v ňom o čisté mravné naladenie a v konečnom dôsledku o slobodu. Kant uvádza, že je to jediná posvätná a spasná viera, ktorá dokazuje vlastné presvedčenie dobrým spôsobom života. Práve dobrý život (*das gute Lebenswaldens*) predstavuje najdôležitejšiu podmienku milosti a bezpodmienečnú povinnosť (cesta vedie od cnosti k milosti a nie naopak). Svätý mravný

³⁵ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 122.

zákon – božský prvok v človeku – vyžaduje sväté mravy, premenu života. Čo teda znamená svätosť? Je to „zmýšľanie vo všeobecnej a čistej zhode konania so zákonom ako zárodkom, z ktorého sa má rozvíjať každé dobro. Toto zmýšľanie vychádza zo svätého princípu, ktorý človek poňal do svojej najvyššej maximy“³⁶, je to nezlomná snaha viesť dobrý život. Mravnosť ako svätosť vedie za hranice rozumu, k nadprirodzeniu.

Rovnakým spôsobom hovorí Levinas o ideáli svätosti. Práve rozmer svätosti je preňho tým naozajstným ľudským poriadkom. Svätosť je nepopierateľne najvyššia hodnota, je bránou novej ontologickej úrovne: poriadku milosti a obety. „Ideál svätosti sprevádza ako utopický ideál celý náš život.“³⁷ Prikazuje (nie z pozície sily, ale slabosti) nielen bytie „pre“, ale aj „za“ iného, vyzýva k obetovaniu vlastného života, k zastúpeniu blížneho v okamihu jeho smrti. Ak chceme túto utópiu dobra vziať naozaj vážne, nestačí však podľa Levinasa len viesť dobrý život v zhode maxim s mravným zákonom. Riadiť sa ideálom svätosti znamená zabudnúť na seba, na snahu o vlastnú dokonalosť. Znamená to žiť mimo vlastného života, byť neustále pripravený vzdať sa v prospech Iného všetkého, čo mám a čím som. Levinasovu etiku však nemožno interpretovať len čisto cez prizmu krajného ideálu svätosti. Jestvuje viacero úrovní dobra a striktné dodržiavanie krajných etických záväzkov voči blížnemu môže byť v konkrétnej situácii v ostrom protiklade s jeho skutočným záujmom či potrebou.

Uvažovali sme o svätosti. Odkazuje k pojmu boha alebo je to čisto sekulárny pojem? Boh, hovorí Kant, je pravzor (*Original*) dobra v rozume. Pojem boha ako najvyššieho dobra má svoj pôvod v „idei mravnej dokonalosti, ktorú rozum nastoľuje *a priori* a neoddeliteľne ju spája s pojmom slobodnej vôle.“³⁸ Pojem boha teda primárne nevychádza zo špekulatívneho rozumu, ale z etiky. Každé „nahliadanie“ boha je možné len prostredníctvom mravnej optiky. To isté tvrdí aj Levinas. Vyvarujme sa však mylného úsudku založeného čisto na

³⁶ Ibid., s. 104.

³⁷ POIRIÉ, F.: *Emmanuel Levinas: qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture, 1987, s. 100.

³⁸ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 34.

podobnosti tvrdení. Niečo iné myslí tými istými slovami Kant, niečo iné Levinas. Levinas pripúšťa jediný možný rozmer Božej existencie: etický vzťah, svedectvo vydávané udelením pozitívnej odpovede na pozvanie k dobrému činu. Nemali by sme zabúdať na to, že u Kanta vyplýva pojem božstva z vedomia čisto mravných zákonov a potreby rozumu uznať existenciu moci, ktorá môže týmto zákonom garantovať „celý, vo svete možný účinok zodpovedajúci mravnému konečnému cieľu.“³⁹ Keď hovorí o bohu, chce Kant, rovnako ako Levinas, uniknúť nástrahám modlárstva (spredmetnený boh), fetišizmu (boh ako prostriedok uspokojovania vlastných potrieb), ale aj rozličným podobám „mystického poblúznenia“. Keby sa boh sprítomnil, keby jestvoval v prítomnosti, nebola by možná mravnosť ani nezištnosť. Aj v tomto bode sa obaja filozofi zhodujú. Neistota vo veci jeho reálnej existencie a večného života je teda garantom čistoty mravnosti. Boh nie je bytosť jestvujúca nezávisle od mojej existencie, je to čistá idea vo mne; mravne praktický, sám seba určujúci rozum alebo tiež najdôležitejší mravný princíp. Hoci boh nemôže byť objektívne daný, prichádza na myseľ ako nevyhnutný praktický pojem.

Kant sa teda pokúša vytvoriť čistý pojem boha na báze praktického rozumu (na čo by Levinas zrejme odvetil, že to, čo je netematické, nemožno konceptuálne uchopiť). Mravný pojem boha zahŕňa dohromady tri aspekty: svätosť ako zákonodarcu, dobro ako vládcu a spravodlivosť ako sudcu. V mravnom ľudskom živote imitujú „boží obraz“. Popri ideáli svätosti Kant s Levinasom často hovoria aj o добрote a spravodlivosti. Pre Kanta však dobrota neznamená ničím neregulované šialenstvo v (levinasovskom) zmysle bezhraničného ustupovania pred tvárou Iného. Takáto dobrota by preňho bola prejavom patologického citu, ktorý môže vyústiť tak do mravného, ako aj nemravného správania. Vo svojich *Úvahách o pocite krásna a vznešena* uvádza: „Je neprijateľné, aby sa naše vnútro vzrušovalo pri akejkolvek nežnosti ku každému človeku a utápalo sa v smútku pri jeho trápení, inak by cnostný človek, neustále v slzách súcitu, rozrucujúc sa ako Hérakleitos, nebol napriek tomu pri všet-

³⁹ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 137.

kej dobrosrdečnosti ničím iným než súcitným zaháľačom.“⁴⁰ Prejav dobroty, sama osebe úctyhodná spoluúčasť na osude blížnych býva často slabá a slepá. V skutočnosti (mravne) dobrý nie je spontánny a nezištný prejav dobra, ale konanie „vskutku všeobecne prospešné a v súlade s povinnosťou.“⁴¹ V okamihu, keď dobrota nadobúda formu všeobecnej priazne k človeku, stáva sa spravodlivosťou – cit nadobúda všeobecný charakter, stáva sa vznešenejší (a chladnejší, menej osobný).

U Kanta je vzťah mravného zákona a dobra, na rozdiel od Levinasa, proporcionálny. Lebo mravný zákon určuje a determinuje pojem dobra, kým podľa Levinasa každý zákon a mravnosť vystupujú vo vzťahu k pôvodnému prejavu dobroty ako sekundárne. Dobro je imanentné, prebýva vo vnútri každého z nás ako prirodzená predispozícia, aby sa však mohlo navonok prejaviť, potrebuje transcenciu. Dobro je vo mne, ale nepochádza odo mňa, a preto nemôže prispievať k môjmu mravnému zdokonaľovaniu, ale práve naopak; predstavuje dlh, ktorý nekonečne splácam Inému. Dobro sa prebúda vďaka exteriorite – Iný ma iniciuje, je podmienkou môjho mravného konania. Bez transcencie Iného nemožno hovoriť o добрôte ani mravnosti. A hoci Kant tvrdí niečo podobné, totiž že tie najmocnejšie sily ovládajúce naše srdce sú tie vonkajšie a nemožno ich zúžiť len na oblasť uspokojovania vlastných potrieb, že tie najvzrušujúcejšie žriedla našich duševných poryvov nás unášajú mimo nás, „smerom k iným rozumným bytostiam“, skutočná transcencia, absolútna inakosť Iného ako cieľa osebe nemajú v rámci jeho systému žiadne miesto. Tieto vonkajšie sily nepredstavujú mravný zákon, ktorý ako jediný determinuje našu vôľu. Už samotný výraz „vzrušenie“ naznačuje skutočnosť, že Kant hovorí skôr o oblasti pocitov a sklonov, bez stopy po mravnom dobre. V človeku sa odohráva večný boj dvoch síl či protichodných tendencií: samolúbosti, ktorá všetko prevádza na seba, a všeobecného dobra, vďaka ktorému tiahneme k iným ľuďom. Samotné víťazstvo druhej tendencie však ešte automaticky neznamená mravný spôsob života. Obe sily

⁴⁰ KANT, I.: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AA 02:216.

⁴¹ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 22.

sa prirodzene menia prostredníctvom mravného zákona: z chaosu protichodných tendencií povstáva harmónia založená na cnosti, opierajúcej sa o rozumnú lásku k sebe samému (dobro už nebude len sklonom, ale povinnosťou).

Keďže možnosť absolútnej zhody mravnosti s prirodzenosťou je podmienkou uskutočnenia najvyššieho dobra, vyvstáva nutnosť postulovať existenciu „bytosti“, ktorá je vďaka svojmu intelektu a vôli príčinou (tvorcom) prirodzenosti. Stvoriteľova moc však nemôže obmedzovať autonómnosť rozumných bytostí. Každé dobro a zlo sú preto výsledkom slobodnej vôle. Kant v *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (O neúspechu všetkých filozofických pokusov v teodícei) z roku 1791 tvrdí, že „byť stvorením (*Geschöpf*) a ako prírodná bytosť (*als Naturwesen*) nasledovať len vôľu svojho Stvoriteľa, jednako však ako slobodne konajúca bytosť (s vlastnou, od vonkajšieho vplyvu nezávislou vôľou, ktorá môže so Stvoriteľom v mnohom nesúhlasiť) byť za svoje činy zodpovedná (...)“;⁴² znamená paradox stvoreného bytia, ktorý v sebe zahŕňa nepochopiteľnú koreláciu medzi svätosťou a zmyslovosťou, koreláciu, ktorá je obsiahnutá v mravnej predispozícii (*Empfändlichkeit*). V dôsledku toho sa Kant príznačne vyjadruje v tom zmysle, že človek je dobrý, keď ide o priazeň založenú na dobrých sklonoch, ktoré doňho zasial boh. Avšak jestvuje v ňom aj sklon k zlému konaniu, spočívajúci v sebaklame, ktorý možno vykoreniť len pomocou silného charakteru – ten si však človek musí vypestovať sám. V tomto zmysle je pozoruhodné, ako málo miesta venuje Levinas práci na sebe. Podľa neho totiž nie je ani tak prvkom mravnosti, ako skôr jej predpokladom (hoci subjekt sa uňho neformuje cestou sebazdokonaľovania, ale primárne cestou slastného užívania sveta, prostredníctvom slasti!). Nakoniec, od okamihu, v ktorom sa objavuje Iný, Levinas už neuvažuje na úrovni vnútorného, osobného života. Etickú dokonalosť, cnosť, ktorú podľa Kanta nadobúdame prostredníctvom práce na sebe a vlastnom charaktere, podľa Levinasa nadobúdame akosi automaticky zvonku, od Iného. Naozaj však v Levinasovej etike nemá miesto individuálne Ja?

⁴² KANT, I.: *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA 08:263.

Kant tvrdí, že múdrosť predstavuje spojenie dobroty a spravodlivosti. Spravodlivosť predpokladá dobrotu zákonodarcu, ale spravodlivosť sama nie je ešte dobrotou. Keď sa teda zákonodarstvo začne riadiť dobrotou, začne strácať na vážnosti a prestáva jestvovať ako silné a stále vedomie povinnosti. Svätosť zákona je na prvom mieste a добрôte prepožičiava systematickosť a poriadok. Spravodlivosť predstavuje ohraňovanie dobroty prostredníctvom zákona. Práve tento dôsledok kantovskej filozofie zodpovedá okamihu, v ktorom dochádza k vynoreniu sa problematiky všeobecného a zákona u Levinasa. Pretože nikdy sa neocitáme výlučne v situácii tvárou v tvár druhému a preto, že môj záväzok prekračuje konkrétneho jednotlivca a rozširuje sa na všetkých ľudí, musí prvotná neohraňovaná zodpovednosť nadobudnúť konkrétny rámec. Dobro sa u Levinasa premieňa na spravodlivosť vďaka objaveniu sa Tretieho (človeka). Až spoločenský rámec dáva vzniknúť symetrii, rovnosti a vzájomnosti, v rámci ktorých sa dostáva Ja k slovu (k vlastným právam). Poriadok dobroty a poriadok spravodlivosti, hovorí Levinas, sú vzájomne neodlučiteľné. Zákon je kvázi korektív principiálne nespravodlivej asymetrie blízkosti. Dobrota je zase živý zdroj zákona. Bez nej by spravodlivosť stratila všetok cit pre krivdy páchané voči jednotlivcovi. Takto dochádza k prieniku a vzájomnému obohacovaniu oboch etických rozmerov; na jednej strane nás chránia pred tyraniou neosobného zákona, na druhej strane pred stavom úplného odovzdania sa druhému.⁴³

Spravodlivosť predpokladá súbeh rozumu, zákonov a inštitúcií a štátneho zriadenia. Ideál etického štátu, aký načrtáva Levinas, do istej miery zodpovedá predstave Kanta o zmysle štátu či etickom spoločenstve (*gemeines Wesen*). Takýto etický a občiansky stav by predstavoval zjednotenie slobodných a rozumných osôb, pričom by bol založený na cnosti. Pri absencii jednotiaceho princípu by sa ľudia vzdalovali od spoločného cieľa, ktorým je najvyššie dobro, pričom by dochádzalo k oslabeniu ich vlastných mravných predispozícií. Podmienkou možnosti dosiahnutia najvyššieho dobra ako

⁴³ Porov. LEVINAS, E.: *Autrement qu'être où au-delà de l'essence*, ibid., s. 251–256; *Entre nous. Essai sur le penser à l'Autre*, ibid., s. 34–44.

spoločného dobra je zjednotenie jednotlivcov prostredníctvom zákonov pochádzajúcich od božského zákonodarcu (v tomto prípade najvyššieho rozumu). Takéto zákonodarstvo je obmedzením ľudskej slobody iba v tom zmysle, že sloboda jednotlivca jestvuje v súlade so všeobecným zákonom, spolu s ostatnými slobodami jednotlivcov, pričom ich nijakým spôsobom neobmedzuje. Hoci je to nesporne istý druh rozumového násillia, v skutočnosti nikomu nespôsobuje žiadnu ujmu. Takéto etické spoločenstvo vybudované na cnostných zákonoch je podľa Kanta možné jedine v podobe božieho ľudu, (neviditeľnej) cirkvi.

Levinas nepripúšťa takto postavený ideál jednoty a totality založený na rozume. Existencia štátu je legitímna za predpokladu dodržiavania princípu spravodlivosti, no nie v zmysle legality založenej na krehkej harmónii antagonistických spoločenských síl, ale ako zakorenenie v individuálnej zodpovednosti. Podľa Levinasa štát nie je založený na zhode v otázke uznania určitých všeobecne záväzných zákonov. Svoj pôvod odvodzuje od existencie „spravodlivých a svätých“, ktorí ho neustále chránia pred degeneráciou vo forme technokracie alebo tyranie neosobného zákona. Štát ani zákon sa nesmú vymaniť spod vplyvu prvotného „zákona“ dobroty. Skutočná univerzalita, o ktorej hovorí Levinas, znamená ľudstvo vpísané do tváre Iného, ktorá s pozvaním k добрôte paralelne vyzýva k spravodlivosti. Prvotný zákon teda nie je univerzálnosť neosobných zákonov, vyplýva z bytostnej plurality jedinečných (nie primárne rozumných, ale prostredníctvom Dobra mne zverených) ľudských osôb. Kantovu politickú filozofiu hodnotí Levinas týmito slovami: „Rozum umožňuje ľudskú spoločnosť, avšak spoločnosť, ktorej jednotliví členovia by boli len obyčajnými rozumami, by sa ako spoločnosť rozplynula. Veď o čom by celkom rozumná bytosť mohla hovoriť s inou celkom rozumnou bytosťou? Rozum nemá plurál: čím by sa vzájomne od seba líšili odlišné rozumy? Ako by bola možná kantovská ríša účelov, keby rozumné bytosti, ktoré ju tvoria, neuchovávali ako princíp individuácie svoju požiadavku šťastia, tak zázračne zachránenú pri stroškotaní zmyslovej prírody?“⁴⁴

⁴⁴ LEVINAS, E.: *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, ibid., s. 124.

Je však Levinas pri hodnotení Kanta v tomto prípade spravodlivý? Nevykladá ho cez prizmu filozofickej tradície vychádzajúcej z ontológie imanencie a nedeformuje niektoré jeho tvrdenia? Levinas predsa priznáva, že „praktický rozum“ predstavuje jednu z tých filozofických ideí, ktorým sa podarilo prekročiť vpísanie do bytia. Na základe čoho však môžeme oddeliť tento azda najdôležitejší aspekt rozumu od kontextu, ktorý Levinas považuje primárne za ontologický konštrukt? V tomto bode sa zastavme. Levinas uvádza, že podľa Kanta je rozum (poňatý ako neosobný *logos*) základom spoločnosti, kým Kant jasne opakuje, že jednotiacim princípom má byť cnosť. Cnosť, t. j. „pevne zakotvené zmýšľanie (*Gesinnung*) plniť svoju povinnosť“⁴⁵, implikuje existenciu mravného zákona, ale zároveň je niečo viac – jeho (principiálne nedokonalým) naplnením a uskutočnením. Cnosť je spojená so všeobecným zákonom, ale hlavne s charakterom jednotlivca a jeho spôsobom života. Kantovi teda zrejme nejde v prvom rade o podriadenosť zákonu (tomu, ktorý som vytvoril a uznal za vlastný). V protiklade k Levinasovej myšlienke pôvodnej pasivity je Kantov subjekt aktívny; nekoná len na základe povinnosti, ale rovnako vzhľadom na túto povinnosť formuje aj vlastný charakter a bojuje o nadvládu cností nad svojimi prirodzenými sklonmi. Možno potom tvrdiť, že cnosť nie je individuálna? Je síce pravda, že Kant kladie do vzájomnej súvislosti najvyššiu hodnotu človeka s aspektom všeobecnosti, to znamená so schopnosťou zákonodarstva, ktorá je spoločná všetkým rozumným bytostiam, ale je otázne, či to musí hneď znamenať „stroskotanie zmyslovej prírody“.

Dôvod je ten, že Levinas interpretuje zmyslovosť inak ako Kant. Zmyslovosť v širšom zmysle slova rehabilituje ako podmienku možnosti etiky. Predchádza rozum a každý zákon. Pociťovať znamená byť uspokojený, jednoducho si užívať bez predstavovania a dvojznačnosti, znamená to „byť u seba doma“, „žiť z...“. Toto bytie sebou a pre seba predchádzajúce bytiu pre iného sa javí ako pôvodná rovina zakladajúca vzťah s transcenciou. Podmienkou tejto udalosti je však to, že zostávajú súčasne akoby zatvore-

⁴⁵ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 65.

né i otvorené dvere k exteriorite. Imanencia oddeleného subjektu musí byť reálna, na druhej strane je to však práve ona, ktorá prijíma heteronómiu ponúkajúcu iný osud, než je osud animálneho sebauspokojenia na zmyslovej úrovni. Predpokladajme, že takto „pripravené“ bytie stretáva Iného. Výzva, ktorú mi adresuje, je vpísaná do jeho tváre (ktorá je, samozrejme, niečím iným než zmyslovou formou – predstavuje ideu nekonečna, ktorá znamená „mimo významov“). Zmyslovosť nie je v protiklade s mravnosťou. Dotyk Inakosti sa sprvoti javí ako slabosť a zraniteľnosť (*vulnérabilité*), konštituuje však, „najväčšie tajomstvo vtelennej subjektivity“. V protiklade k celej západnej tradícii vychádzajúcej z neoplatonizmu a v súlade s Bibliou zdôrazňuje Levinas vtelené stvorené bytie. Práve vďaka telu som tým, čím som, osobou zaberajúcou konkrétny priestor. Levinas nevníma človeka z anjelskej perspektívy, ale ako bytosť z mäsa a kostí. V ríši ideí moja zodpovednosť, a preto aj hodnota osoby ako mravnej bytosti, zaniká: niet tu nikoho, kto by ku mne úpenlivo natahoval prázdnu dlaň. Láska k blížnemu je práve táto odpoveď na jeho potrebu. Čo však v prípade, že nič nepotrebuje? Vtedy sa moja existencia môže veľmi ľahko premeniť na „uzurpovanie vlastného miesta pod slnkom“. Zázrakom stvorenia je mravný subjekt, bytosť schopná dialektiky, v ktorej prežíva zákon bytia, rovnako ako mravný zákon. Je možné, že keď dominuje mravný zákon (do takej miery, že ho bude možné nazvať dobrotou), bude moja existencia ospravedlnená. Bytie nemá samo osebe nijakú hodnotu. Iba neustále vyvíjaná mravná snaha môže čiastočne splatiť dlh. Iba vďaka dobrej vôli môže mať súcno absolútnu hodnotu, tvrdí Kant.⁴⁶ Dobrá vôľa nutne nepredpokladá odmietnutie všetkých prirodzených sklonov, práve naopak, tým, že jej jediným mravným impulzom bude povinnosť, vytvorí hierarchiu, v rámci ktorej (namiesto toho, aby ich poprela) očistí a usporiada ostatné popudy. V mravnej oblasti podľa Kanta absentuje zmyslovosť preto, aby bolo možné očistiť a uchrániť jej všeobecnosť. Priznáva však pozitívny štatút rozumnej sebaláske založenej na dodržiavaní etických pravidiel. Naopak, Levinas vytvára zo zmyslovej zrani-

⁴⁶ KANT, I.: *Kritika soudnosti*, Praha: Odeon, 1979, s. 222.

teľnosti východiskový bod morálky: avšak od okamihu vstupu do etického vzťahu už nejestvuje žiadna možnosť sebalásky, uzatvára C. Chalierová.⁴⁷ Možno to neplatí úplne. Právo „byť pre seba“ je človeku dané vďaka spravodlivosti, ktorá ho ospravedľňuje prostredníctvom Tretieho. V poriadku spravodlivosti, ktorý, ako som hovorila, je paralelný s dobrotou, pretože v skutočnosti nikdy nie sme na svete celkom sami.

Bibliografia

- FORTHOMME, Bernard, 1979. *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris: La pensée universelle. ISBN 2711692558.
- CHALIER, Catherine, 1998. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*. Paris: Albin Michel. ISBN 978-2226099877.
- KANT, Immanuel, 190ff. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.
- KANT, Immanuel, 190ff. *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*.
- KANT, Immanuel, 1979. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon.
- KANT, Immanuel, 1996. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda. ISBN 8020505075.
- KANT, Immanuel, 2004. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram. ISBN 8071496359.
- KANT, Immanuel, 2010. *Dzieła zebrane, t. I: Pisma przedkrytyczne*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika. ISBN 978-83-231-2493-1.
- KANT, Immanuel, 2013. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad. ISBN 978-80-7429-350-4.
- LEVINAS, Emmanuel, 1992. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin. ISBN 2-7116-1120-5.
- LEVINAS, Emmanuel, 1991. *Entre nous. Essai sur le penser à l'Autre*. Paris: Le Livre de Poche. ISBN 978-2253063452.
- LEVINAS, Emmanuel, 1997. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Le Livre

⁴⁷ CHALIER, C.: *Pour une morale au-delà du savoir*, ibid., s. 116.

- de Poche. ISBN 978-2253942054.
- LEVINAS, Emmanuel, 1999. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH. ISBN 978-8086005208.
- LEVINAS, Emmanuel, 2000. *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*. Paris: Kuwert. ISBN 978-2-253053511.
- LEVINAS, Emmanuel, 2004. *Autrement qu'être où au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche. ISBN 978-2253053521.
- LEVINAS, Emmanuel. 2010. *Difficile liberté*. Paris: Le Livre de Poche. ISBN 978-2253034278.
- ŁUKÓW, Paweł, 1997. *Wolność i autorytet rozumu. Racjonalność w filozofii moralnej Kanta*. Warszawa: Wydawnictwo: Uniwersytetu Warszawskiego. ISBN 9788390709116.
- POIRIÉ, François, 1987. *Emmanuel Levinas: qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture. ISBN 9782737700057.

Preklad: Pavol Sucharek

doc. Mgr. Pavol Sucharek, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

pavol.sucharek@unipo.sk