

## K LEVINASOVEJ ANALÝZE FILOZOFICKEJ PODSTATY HITLERIZMU

DAGMAR SMREKOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

Hoci sa myslenie francúzskeho filozofa Emmanuela Levinasa rozvíjalo paralelne s tvorbou takých autorov ako Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, Mounier, Foucault – ktorých filozofické koncepcie sú u nás dobre známe a aj relatívne prebádané –, Levinas bol do nášho filozofického prostredia uvedený pomerne neskoro: prakticky až v minulom desaťročí, a to najmä vďaka prekladom jeho diel do češtiny i publikovaním kvalitnej komentárovej literatúry v českom a čiastočne i v slovenskom jazyku (ide najmä o preklady analýz francúzskych autorov ako Catherine Chaliè a Renaud Barbaras, ale aj o analýzy českých autorov Jolany Polákovéj a Miroslava Petříčka, u nás najmä o preklady a pôvodné štúdie D. Rukriglovej, dizertačnú prácu, preklad a pôvodné štúdie R. Karula a i.). Oneskorený záujem o Levinasovu filozofiu v našich podmienkach zrejme súvisí nielen s dlhodobou nedostupnosťou jeho diel, ale i s faktom, že tu chýbali intelektuálne priaznivé stimuly na jeho recipovanie. Jednoducho, aj u nás sa musela vytvoriť atmosféra priaznivá pre prijatie tohto originálneho autora. Aj u nás museli filozofi dozrieť na pochopenie typu filozofovania vedeného optikou vzťahu k druhému ako k radikálne *inému*; optikou, ktorá sa vzpiera tomu, aby uchopila toto *iné* bytie kategóriami *toho istého*, a ktorá sa naopak snaží nielen zachovať jeho *inakosť*, ale ju aj prijať v jej svojbytnosti, ba dokonca sa jej podriaďiť.

Levinasovu rozsahom nevel'kú prácu *Niekoľko reflexií o filozofii hitlerizmu* z r. 1934 pokladáme za akési teoretické predmostie k jeho eseji *O úniku* (napísanej o rok neskôr), ako aj k idei vinúcej sa naprieč celým jeho dielom a implikujúcej presvedčenie, že bytie nie je už prameňom dobra (explicitne vyjadrené v postuláte primátu etiky vo vzťahu k ontológii).

\* \* \*

Hitlerizmus je primitívnou filozofiou. Nie je púhou nákazou alebo bláznovstvom, ale vzkriesením brutálnych síl národa, oživením „tajnej nostalgie nemeckej duše“, „prebudením primitívnych citov“. Filozofia hitlerizmu svojou podstatou „spochybňuje samotné princípy ľudskej civilizácie“ ([1], 7 – 8). Týmto slovom uviedol E. Levinas svoje reflexie o filozofii hitlerizmu, reagujúc tak na jednu z najväčších kataklyziem v dejinách ľudstva, živenú nenávisťou k druhému človeku, ktorej bol živým súčasníkom i obeťou zároveň.<sup>1</sup> Článok publikovaný v pokrokovej katolíckej

<sup>1</sup> Vojnové udalosti tragicky zasiahli aj Levinasa a jeho rodinu. Jeho rodičia a súrodenci žijúci v Litovsku boli zavraždení a sám Levinas bol internovaný a strávil štyri roky ako väzeň v pracovnom tábore v Nemecku.

revue *Esprit* pomohol tomuto časopisu získať kredit v očiach antihitlerovskej opozície.

Poznamenajme, že kým napr. Levinasov filozofický inšpirátor Heidegger sa otvorene politicky angažoval v prospech nacizmu a jeho generačný druh P. Ricœur ešte v marci r. 1939 (t. j. v čase fungovania koncentračných táborov) dal najavo svoju nezorientovanosť,<sup>2</sup> Levinas v značnom predstihu, t. j. v krátkom časovom odstupe od nástupu Hitlera k moci, identifikoval hitlerizmus ako civilizačnú hrozbu.<sup>3</sup>

Levinas – a to treba zdôrazniť – reaguje na fenomén hitlerizmu ako filozof. Nejde mu o vyjadrenie nejakého morálneho pocitu či nejakej emotívne podfarbenej osobnej mienky alebo náhodného hodnotiaceho súdu. Vedomý si hrozivej nebezpečnosti hitlerizmu, chce naň jednoznačne upozorniť preniknutím k „veci samej“, k podstate tohto fenoménu, a to obnažením určitej *filozofie*, určitej koncepcie človeka, ktorú v sebe skrýva. Chce odhaliť povahu toho stavu ducha, ktorý čerpá z elementárnych, primitívnych zdrojov, predurčujúc tak špecifický vzťah človeka k svetu, ako aj k vlastnému osudu. Názov *Niekoľko reflexii o filozofii hitlerizmu* signalizuje, že autorovi nejde o komplexnú analýzu daného fenoménu. Článok je vecný, chce presvedčiť originalitou poznatku a silou argumentov a podnieť čitateľa k ostrážitosti, sledujúc krok za krokom presne vytýčený cieľ: extrahovať filozofický fundament, základný princíp, prvotnú intuíciu hitlerizmu, aby tak odhalil skutočný význam toho, v čom sa tu odporuje európskej civilizácii a jej hlavnej idei, ktorou je primárne nesená, t. j. idei slobody.

Hitlerizmus predstavuje v Levinasových očiach radikálne spretrhanie všetkých pút s tými myšlienkovými prúdmi európskej kultúry – s judaizmom, kresťanstvom, osvietenským liberalizmom ba i marxizmom –, ktoré tým či oným spôsobom obhajujú ideu slobody v jej celistvosti a uznávajú ju ako univerzálny princíp v opozícii k rasistickému partikularizmu. Reflexie sa nesú v znamení úsilia objasniť zdroje, ktoré túto ruptúru umožnili.

---

<sup>2</sup> P. Ricœur, veľká autorita súčasnej morálnej filozofie, v článku z marca r. 1939 publikovanom v revue *Terre Nouvelle* vyzýval na politiku zmierenia s nemeckými ideami dynamizmu a vitálnej energie.

<sup>3</sup> Reedíciu Levinasovej práce *Niekoľko reflexii o filozofii hitlerizmu* z r. 1997 dopĺňa hutný komentár M. Abensoura [2], jedného z iniciátorov a neúnavných obhajcov návratu politickej filozofie na francúzsku intelektuálnu scénu. M. Abensour považuje Levinasove reflexie o hitlerizme v rámci jeho diela za výnimočný text, keďže autor sa v nich odvažuje interpretovať socioálno-historický fenomén pomocou fenomenologickej techniky, aby tak vyjvil jeho bezprecedentný charakter. Fundamentálna idea fenomenológie (ktorá spočíva v potvrdení špecifickosti vzťahu k svetu, realizujúcej sa prostredníctvom citov) sa tu aplikuje ako „uhol pohľadu“. Levinas ju využíva na to, aby odhalil, ako city (tieto médiá intencionality) „spriadajú svet či rysujú fundamentálny spôsob bytia“ ([2], 37) vlastný hitlerizmu. Trúfalosť takého podujatia bola z hľadiska francúzskeho komentátora o to väčšia, že filozofické kritiky podobného druhu v danej dobe absentovali – až na text G. Batailla *Psychologická štruktúra fašizmu* (*La structure psychologique du fascisme*) z r. 1933, resp. 1934.

Východiskom analýzy je idea slobody, ktorú sa autor snaží predstaviť v rozmanitosti jej dimenzií. Vychádza z toho, že politickými slobodami sa jej obsah nevyčerpáva, pretože tým, čo má pre európsku civilizáciu určujúci význam (určujúci v zmysle koncepcie ľudského osudu), je „vedomie absolútnej slobody človeka zoči-voči svetu a možnostiam, ktoré ho podnecujú k činom“ ([1], 8). Levinas, podčiarkujúc intenzitu tohto pocitu slobody a z nej prameniacci impulz k neustálej premene človeka, dospieva k výlučne negatívnemu vymedzeniu: Slobodný človek vo všeobecnom zmysle slova „nemá históriu“ ([1], 9).

Všimnime si, že v rozpore s predchádzajúcou filozofickou predstavou – a azda i proti logike zdravého rozumu – sa tu otázka ľudskej slobody tematizuje ako korelátívna s vymanením sa spod diktátu času. Levinas vidí totiž v minulosti a jej neodvolateľnej, nezrušiteľnej povahe najhlbšiu limitáciu iniciatívy človeka a jeho možností. Ľudský čas preto už nemá kontinuálny charakter. Nemožno prehliadnuť, že autor tu do určitej miery anticipuje neskoršiu sartróvsku ideu zbezvýznamnenia minulosti, ktorá u Sartra vyústila do paradoxnej podoby „voľby svojej vlastnej minulosti“ (keď minulosť nielenže nemá dosah na prítomnosť, ale naopak, ona sama nadobúda vo svetle projektu nový zmysel). Problémom je totiž to, že minulosť ako hotová, uzavretá vec sa vymaňuje spod nadvlády človeka, ale zároveň je bremenom, ktoré svojou váhou naďalej človeka zaťažuje. Triumfujúca minulosť nedáva človeku inú možnosť ako pokračovať v tom, čo tu bolo. Naproti tomu skutočná sloboda z tohto zorného uhla znamená možnosť zvrátiť ireverzibilitu času, napraviť nenapraviteľné, počíta teda s možnosťou urobiť hrubú čiaru za minulosťou a rozhodnúť sa pre nový začiatok.

Levinas, prechádzajúc v skratke dejinami ideí, skúma a porovnáva potencie jednotlivých prúdov niest' toto poslanstvo. Bohyňa osudu Moira stelesňuje podľa neho pocit prirodzenej bezmocnosti gréckeho človeka vo vzťahu k času a z toho prameniacci tragiku jeho osudu. Naproti tomu judaizmus a aj kresťanstvo sa mu javia ako cesty umožňujúce triumfovať nad minulosťou a odoslať ju do zabudnutia – či už cez postoj ľútosti a odpustenia, alebo cez ideu prísľubu spásy. Čas tu teda stráca svoju ireverzibilitu, a tým i svoju moc nad ľudským osudom. Autor síce chápe, že sloboda – v morálnom zmysle slova – tu nie je ľahko dostupným ideálom ani efektom rozmarnej vôle. Považuje ju však za základ kresťanského pojmu duše, pretože realizovaná voľba sa pre ňu nestáva putom: Človek má moc oslobodiť sa od toho, čo bolo, vymaňiť sa zo svojich predošlých záväzkov a znovu nájsť svoju pôvodnú nepoškvrnenosť. Minulosť teda nie je pre človeka bremenom.

Liberalizmus posledných storočí obratne odstránil dramatický aspekt tohto oslobodenia, ale zachoval z neho podstatný element v podobe „zvrchovanej slobody rozumu“ ([1], 12). Levinas v ňom vidí zachovanie židovsko-kresťanského motívu slobody, aj keď oslobodenie cestou milosti nahradila autonómia. Neprehliada však dôsledok tohto situovania ľudského rozumu na piedestál nadradenosti nad reálnym, ktorým je vyhlbenie priepasti medzi človekom a svetom. Inými slovami, schémy poznania aplikované na fyzický svet nie sú pre človeka ako morálnu bytosť platné.

Okamih, v ktorom si rozum začína starostlivo strážiť svoju autonómiu, svoj odstup od skutočnosti, je v autorovej optike bodom odvratu moderného politického a filozofického myslenia od tradície. Namiesto sveta zdravého rozumu (nezriedka zaslepeného) nastupuje svet vykonštruovaný idealistickou filozofiou a úplne rozumu podriadený. A platí to podľa neho aj o francúzskych materialistoch, predchodcoch demokratickej ideológie a *Deklarácie ľudských práv*, keďže aj oni prijali ideu rozumu oddeleného od materiálnych, sociálnych a psychologických determinácií.

Človek liberálneho sveta si podľa Levinasa nevolí svoj osud pod váhou Dejín. Je teda schopný odpútať sa od determinácií minulosťou a zostať jasný, pretože si od svojich možností udržiava odstup. Pravda, otázne je to, či si rozum touto schopnosťou prekračovať dané, ktorou sa ustanovuje ako číra sloboda, nepripravuje vlastnú pascu spoliehaním sa na to, že jeho svetlo postačuje na zahnanie tieňov iracionalizmu. Z neskoršieho vývoja Levinasovho filozofovania je zrejmé, že autonómia v jeho očiach ešte nie je garantom ľudskosti chápanej v jej morálnej dimenzii a že morálka bude od subjektu vyžadovať zosadenie zvrchovaného ja vo vlastnom vedomí a uprednostnenie druhého pred sebou samým.<sup>4</sup>

Koncepciu človeka, v zmysle ktorej garantom jasnosti rozumu je jeho schopnosť udržať si od svojich možností odstup, ako prvý v dejinách podľa Levinasa spochybnil marxizmus. Svojou tézou „bytie určuje vedomie“ dal signál, že prestal vnímať rozum ako výraz ríše účelov, oddelenej od materiálnych potrieb ľudí. Fakt, že hmota a spoločnosť odopreli bezvýhradnú poslušnosť rozumu, sa podľa autora premietol do chápania dejín ako triedneho boja, ktorý predchádza rozum a vnucuje mu svoje riešenia. Veda, morálka a estetika nie sú potom ničím nezávislým, ale „v každom okamihu reprodukujú túto fundamentálnu opozíciu medzi buržoáziou a proletariátom“ ([1], 14). Z autorovej úvahy je zrejmé, že marxizmus sa mu javí ako ideový smer idúci proti prúdu európskej kultúry prinajmenšom v tom, že v sebe obsahuje narušenie liberalistickej vízie harmonického rozvoja „ducha slobody“.

Levinas má však ďaleko od toho, aby robil jednostranné hodnotiace sudy, ktoré by zastrelili fakt, že k spoločnej idei (v danom prípade k obhajobe slobody zvrchovaného ja vo vzťahu k svetu a k vlastným možnostiam, teda k oslobodeniu človeka od existenčných podmienok, ktoré ho spútavajú) sa dá prísť rozličnými cestami. Nemožno totiž prehliadnuť jeho jednoznačné úsilie rozpoznať v marxizme tendenciu pokračovať istým spôsobom v rozvíjaní ideálov Francúzskej revolúcie, t. j. nepripisovať téze o podmienenosti vedomia materiálnym bytím fatálny význam. Na jednej strane síce pokladá za fundamentálnu intuíciu marxizmu, ideu nevyhnutnej spätosti rozumu s určitou situáciou, zároveň však uznáva, že v marxizme táto závislosť, táto pripútanosť ľudí k existenčným podmienkam zdedeným z minulosti nie je vymedzená nijako radikálne. Neuniklo mu totiž, že cieľom marxistickej kritiky ekonomických pomerov bolo oslobodenie ľudí od ekonomickej závislosti, a nie ich zotročenie. Autor doslova hovorí: „Uvedomiť si svoju sociálnu situáciu pre samotného Marxa znamená oslobo-

---

<sup>4</sup> Otázku asymetrie medziosobného a jeho možných modifikácií u Levinasa detailnejšie sleduje R. Karul v štúdií venovanej komparácii idey zodpovednosti u Levinasa a Sartra [3].

diť sa od fatalizmu, ktorý táto situácia so sebou nesie“ ([1], 15).

\* \* \*

Je zrejmé, že pre francúzskeho filozofa existuje jeden dôležitý bod, v ktorom sa tieto inak diferentné koncepcie človeka, prináležiace k myšlienkovkej tradícii európskej moderny, zbiehajú. Je ním dôvera v slobodu, či už ňou majú na mysli slobodu morálnu, slobodu rozumu, slobodu politickú, alebo sociálnu slobodu. Práve tento vzťahový bod umožňuje autorovi vymedziť hitlerizmus ako radikálnu opozíciu proti európskemu pojmu človeka.

Levinas si však všimol, že hitlerizmus „filozoficky“ ťažil zo slabého miesta idealizmu, ktorým bol postulát ducha ako absolútne oddeleného od tela a absolútnej slobody voľby, keď telo predstavovalo pre autonómiu vedomia traumou. Chápalo sa totiž len ako „prekážka, ktorú treba prekonať“, aby sa uvoľnil slobodný duchovný elán. Na príklade bolesti možno však vidieť, že subjekt nedisponuje absolútnou slobodou: Akokoľvek sa totiž náš duch bolesti vzpiera, neprestáva byť uzavretý v tele. Vedomie, že každý takýto pokus o vymanenie sa spod závislosti od tela je márný, generuje beznádej. A hitlerizmus je myslením, ktoré – obrazne vyjadrené – parazituje na tejto pôvodnej idei cudzoty tela a z toho prameniach zmätkoch.

Spôsob, akým to robí, spočíva v svojráznej rehabilitácii tela. Základom „novej“ koncepcie človeka je totiž priznanie dôležitosti pocitu tela, ktorej západná filozofia takpovediac neprišla príliš na chuť. Hitlerizmus nahradil primát ducha primátom skúsenosti tela, čím sa mal zrušiť traumatický charakter telesného zakotvenia človeka. Je to však forma úskoku, ktorá vťahuje človeka do otroctva – varuje autorov text. Paradox spočíval v tom, že situácia, v ktorej sa človek ocitol a ktorá ho koniec-koncov zotročovala, nebola vo vzťahu k nemu ničím vonkajším. Naopak, predstavovala samotný základ jeho bytia, samotný modus jeho existencie. Vedomie bezmocnosti človeka vo vzťahu k vlastnému osudu tu vyrastalo zo špecifického vzťahu k vlastnému biologickému telu – zo vzťahu *pripútanosti* – s celým bremenom fatalizmu, ktorým bola takáto forma vzťahu k telu kontaminovaná.

V liberalizme platilo, že mysteriózne hlasy krvi, výzvy dedičnosti a minulosti sa podriaďovali rozhodnutiu zvrchovaného Ja. To znamenalo, že náhodné okolnosti nemohli subjekt spútať, že sa nad ne dokázal ako slobodná bytosť povzniesť. To podstatné, čím sa podľa autora hitlerovská koncepcia človeka odvracia od európskej moderny, spočíva v tom, že „podstata človeka nespočíva už v slobode, ale v istom druhu pripútaní“ ([1], 19). Byť sám sebou neznamenal už nadobudnúť odstup od náhodností, ktoré by chceli spútať suverénne Ja. Znamenalo to naopak uvedomiť si túto pôvodnú nevyhnutnú pripútanosť k svojmu biologickému telu, ba dokonca ju aj akceptovať.

Čo sleduje autor zvýraznením tejto korelácie medzi pocitom identity a prijatím pripútanosti k telu? Akceptovanie situácie pripútanosti sa dá v danom kontexte chápať ako pritkanie zrodu novej dimenzie ľudského bytia, nového modu existencie, podľa „ideálu germánskeho človeka“ ([1], 21), pripútaného pokrvnými vzťahmi, ako aj typom myslenia k tým, ktorí sú rovnakého pôvodu. Za prijatím nadvlády tela

a pripútanosti k biologickému sa tak v skutočnosti skrýva kapitulácia subjektu pod bremenom determinovanosti minulosťou, rezignácia človeka (zaťaženého dedičnou predurčenosťou) na svoju zvrchovanosť.

Skúsme sa na vec pozrieť optikou rozšírenou o aspekt neporušiteľnosti prirodzených biologických hraníc. Je zrejme, že autonómia, ktorou si moderný človek ako slobodná bytosť zaisťuje odstup od sveta, vymanenie sa spod vonkajších závislostí a možnosť konať podľa vlastných zákonov (čo je idea po prvýkrát explicitne vyjadrená J. J. Rousseauom) sa v hitlerizme nesuspenduje tým, že by sa do biologického organizmu ľudskej bytosti implantoval „cudzí zámer“, t. j. že by sa prostriedkami géovej techniky deformovala schopnosť človeka porozumieť sebe samému ako kultúrnej rodovej bytosti (čo je reálna hrozba, pred ktorou dnes dôrazne vystríha napr. J. Habermas). Paradox vidíme naopak v tom, že biologická prirodzenosť človeka zostáva síce nedotknutá, no na druhej strane fakt, že Ja je v nej násilne uväznené, zásadne redukuje jeho možnosti slobodne o sebe rozhodovať.

Levinasova analýza napokon smeruje k tomu, aby odhalil rasizmus hitlerizmu ako logický dôsledok idey pripútanosti vedomia k telu. Ukazuje totiž, že tento spôsob limitácie slobody (uchľujúci sa k jej degenerovaným formám) sa prejavil nielen v koncepcii človeka, ale zasiahol aj chápanie spoločnosti a štruktúru myslenia. Každá sociálna štruktúra založená na súhlase slobodných vôlí, ktorá sa neopiera o pokrvnú komunitu, sa stala podozrivou a bola označená za lživú. A za rovnako lživú sa pokladal aj obraz sveta vygenerovaný myslením, ktoré by sa chcelo od neho odpútať. Pravdou nacizmu je teda taká forma pripútania, ktorá vyúsťuje do organickej zviazanosti individua so svojím národom. Univerzalita sa tu vťahuje do hry v nebezpečnej podobe negácie akéhokoľvek cudzieho elementu. Inými slovami, „ak rasa neexistuje, treba ju vynájsť“ ([1], 20).<sup>5</sup>

\* \* \*

Z Levinasovej analýzy jasne vyplýva, že idea nevyhnutnej pripútanosti k biologickému telu nie je nevinnou úchyľkou zblúdeného rozumu, ale hrozivo nebezpečnou zbraňou v rukách architektov totalitného režimu. Odmietnutie priznať masám schopnosť autonómne o sebe rozhodovať, popretie ich schopnosti byť aktérmi dejín (sprostredkované cez vedomie pripútanosti) – to sú spôsoby, ako ich politicky ovládnuť. V tomto kontexte sa ozrejmuje poslanstvo, ktoré chcel autor svojimi reflexiami komunikovať: „Rasizmus stojí nielen proti tomu či onomu partikulárnemu hľadisku kresťanskej a liberálnej kultúry. Nespochybňuje len tú alebo onú dogmu demokracie, parlamentarizmu, diktátorského režimu alebo religióznej politiky. Spochybňuje samotnú ľudskosť človeka“ ([1], 24).

Vzniká otázka, ako si vysvetliť túto radikálnu ruptúru s európskou civilizáciou,

---

<sup>5</sup> Tento redukcionistický prístup, ako ukázal J. Pauer, nachádza svoje pokračovanie v logike nových rasistov: „Vrodenými črtami vzájomnej odlišnosti jednotlivých osôb a skupín sa zdôvodňuje ich separovanie a udržiavanie ich homogenity“ ([4], 104). Tam i tu (v hitlerizme i v koncepcii človeka jeho novodobých nástupcov) sa sloboda degraduje tým, že osoba nemôže nijako prekročiť hranice toho, čo jej prírodná lotéria náhodne prisúdila.



akú predstavovala rasistická koncepcia človeka. Aj na túto otázku nachádzame u Levinasa odpoveď. Podľa neho táto zvrátená koncepcia sa mohla zrodiť len preto, že západná filozofia sa proti nej nedokázala dostatočne poistiť. Postulát autonómie sám osebe totiž negarantuje autentickú dôstojnosť ľudského subjektu, ak nie je podporený požiadavkou náležitej zodpovednosti za druhého.

Ak autor v reflexiách o hitlerizme používa tak trochu nadnesene a aj prekvapivo termín „filozofia“, znamená to, že nechápe hitlerizmus len ako politickú či ideologickú doktrínu. Vníma ho aj ako atak na samotné základy nášho myslenia o svete a o ľudskom osude – atak, ktorým sa zároveň obnažujú limity moderného európskeho rozumu s jeho absolutizovaním slobody ducha (limity odzrkadľujúce sa napr. aj v krehkosti foriem demokracie alebo medzinárodného práva). V tom vidíme dôvod, prečo autor popri akcentovaní hrozivej nebezpečnosti hitlerizmu vysúva do popredia aj jeho filozofickú závažnosť.

V tomto kontexte sa núka ešte jedno doplnenie. Kým v reflexiách z r. 1934 sa hitlerizmus vymedzuje ako výraz elementárnych, presnejšie primitívnych citov, v dodatku k americkému prekladu tohto článku z r. 1990 nemožno prehliadnuť istý významový posun: Autor chápe krvavé barbarstvo národného socializmu ako produkt „podstatnej možnosti elementárneho zla, ku ktorému môže priviesť správna logika“ ([1], 25).

Zlo je teda z jeho pohľadu prítomné v samotnom elemente bytia. Bytie a jemu implicitná starosť o seba (heideggerovský motív), ako aj subjekt priority sústredeny na seba nesú negatívnu konotáciu – neznamenajú už pozitívnu moc (moc sebarozvíjania, sebazdokonaľovania tak, ako ju vyjadruje spinozovský princíp *conatus*). Francúzsky filozof vidí v tomto pohybe koncentrovania sa na seba snahu pretrvať za každú cenu a navzdory všetkému a všetkým, teda manifestovať svoju moc ako násilie, ako dominanciu nad druhým.<sup>6</sup> V reakcii na to sa vo svojej etickej koncepcii usiluje zvrátiť asymetriu prameniacu z egoizmu a identifikovať v štruktúre stretnutia s druhým prednostne príkaz „Nezabiješ!“ (odvodený od zraniteľnosti tváre).

Podľa nás pre rozvinutie filozofického myslenia akcentujúceho zosadenie zvrchovaného Ja z vlastného piedestálu – v záujme potvrdenia neľahostajnosti k druhému – má (popri iných ideových impulzoch) zvláštny význam aj impulz vychádzajúci z osobnej i filozofickej konfrontácie autora s fenoménom hitlerizmu a s rozpoznaním civilizačnej hrozby ukrytej v jeho podstate.

---

<sup>6</sup> M. Muránsky bližšie špecifikuje pôvod nezriedka oprávnených obáv, v zmysle ktorých etika založená na autonómii môže vyznievať ako spôsob násilia jedného človeka na úkor slobody druhého. „Kto chce zavádzať záväzky a normy do sféry osobného a medziľudského života, správa sa mocensky alebo siahá späť k tradičným konceptom religióznej autority“ ([5], 564).

## LITERATÚRA

- [1] LEVINAS, E.: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*. Paris 1997.
- [2] ABENSOUR, M.: Le Mal élémental. In: LEVINAS, E.: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*. Paris 1997.
- [3] KARUL, R.: Rovina porovnania. Sartre a Levinas. In: *Filozofia*, 2005, č. 5.
- [4] PAUER, J.: *Nechuť byť spolu*. Bratislava 2004.
- [5] MURÁNSKY, M.: Imperatív slobody v Kantovej filozofii. (K dvestoročnému výročiu úmrtia Immanuela Kanta). In: *Filozofia*, 2004, č. 8.

---

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/6137/26.

---

PhDr. Dagmar Smreková, CSc.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava I  
SR