

Jon Grošelj
**LEVINAS:
OD OBLIČJA DO
ODGOVORNOSTI**

249-258

NOVO POLJE CESTA I 4
SI-1260 LJUBLJANA
JON.GROSELJ@GMAIL.COM

::POVZETEK

EMMANUELA LEVINASA SO POMEMBNO zaznamovali fenomenologija, judovstvo in pa tudi izkušnja druge svetovne vojne. Kljub izjemnemu vplivu, ki ga je imel nanj Heidegger, se je kasneje oddaljil od njegove ontologije ter naredil pomemben preobrat v mišljenju etike kot *prve filozofije*. Na novo je premislil razmerje med subjektom in Drugim, ki se daje v obličju in ga ni možno zaobjeti v dokončnem spoznanju ali sistemski zamejitvi. Drugi me postavlja pred zahtevo neskončne in asimetrične odgovornosti, hkrati pa me tudi napoteva na presežno. Članek želi pokazati, da Levinasova etika predstavlja zanimiv poskus utemeljitve odgovornosti do Drugega, ki se zoperstavlja današnji instrumentalizaciji človeškega življenja.

KLJUČNE BESEDE: etika, Levinas, obličje, Drugi, odgovornost, fenomenologija, transcendenca

ABSTRACT**LEVINAS: FROM FACE TO RESPONSIBILITY**

Emmanuel Levinas was importantly defined by phenomenology, Judaism and also by the experience of WWII. Despite the tremendous influence by Heidegger, Levinas later distanced himself from his ontology and affirmed ethics as the first philosophy. He put particular emphasis on the relationship between the subject and the face of the Other, which defies ultimate recognition and evades any ontological framework. The Other subjects me to the infinite and asymmetrical responsibility and directs me to transcendence. This paper seeks to demonstrate that Levinas' ethics is an interesting attempt of justifying the responsibility towards the Other, raising its voice against today's instrumentalization of human life.

KEY WORDS: *ethics, face, the Other, responsibility, phenomenology, Levinas, transcendence*

::1. UVOD

Ko je šel Emmanuel Levinas kot študent v Strasbourg poslušat očeta fenomenologije, Husserla, se je soočil s filozofijo, ki ga je zaznamovala za vse življenje. Tam je kasneje odkril tudi Heideggerja, za katerega je menil, da njegova filozofija ključno zaznamuje filozofski diskurz 20. stoletja. Kovač meni, da mu je "Heidegger s svojo knjigo *Bit in čas* ostal do konca vzor fenomenoloških

analiz. Toda Levinas mu ni mogel slediti v njegovi izpeljavi fenomenologije v ontologijo. Raje se je vrnil nazaj k pravi Husserlovi fenomenologiji in jo sam radikaliziral v drugo smer, to je v etiko.” (1998: 12)

Francoski akademski prostor mu je razprl nov horizont izvirne fenomenološke izpeljave. Celotno Levinasovo delo se “vpihuje v skicirani duhovnozgodovinski okvir francoske fenomenologije in mu daje samosvoj, osebni pečat predvsem s svojo zakoreninjenostjo v ortodoksnem judovstvu in s tematizacijo osebne usode, ki ga je doletela zaradi njegove etično-verske opredeljenosti.” (Kocijančič, 1998: 146-47)

Levinasa pa ni izoblikovala samo fenomenološka šola s Heideggerjem na čelu in njegova usidranost v judovstvu. Nanj so pomembno vplivali tudi klasiki zahodne in ruske književnosti z vsemi etičnimi prvinami in problemi, ki jih vedno znova izpostavljajo. V njem so prebujali vprašanja o človeškem smislu in ga spodbudili k raziskovanju življenja z vsemi iztočnicami, ki se dotikajo smisla in eksistence, na katere se ključno navezuje vprašanje etike.

Vse to je vplivalo na njegov obrat znotraj filozofskega pojmovanja etike, ki jo je postavil na piedestal filozofiranja - etika je zanj *prôtê philosophia* (prva filozofija), kar pa je Levinasa do neke mere oddaljilo od klasičnega pristopa k fenomenologiji. V njegovi filozofiji se prepletajo judovstvo, grška filozofska tradicija, fenomenologija in zgodovinska izkušnja nacizma.

Levinasa je pri zahodni filozofski tradiciji motilo to, da je po njegovo “vsa dotedanja racionalistična filozofija silila v totalnost človekove misli, kjer bi moralo postati vse razumljeno in osvojeno [...]. Potem pa nastopi tisti pravi izstop, ki bi ga smeli primerjati z Mojzesovim eksodusom iz Egipta v obljubljeni deželi [...]. Iskanje obljubljene dežele mu torej pomeni iskanje Neskončnosti na obličju drugega.” (Kovač, 1998: 12)

::2. IZVORI LEVINASOVE FILOZOFIJE

Judovstvo predstavlja tisti horizont, iz katerega je Levinas izhajal in ki je določal njegovo pojmovanje etike kot prve filozofije. Ta primat etičnega v judovstvu se v *Tori* kaže kot prva resničnost judovskega samorazumevanja, ki je po svojem bistvu etična in ne ontološka. *Tora* je obveznost in zavezanost človečnosti; njeni zakoni pozivajo k etični samouresničitvi človeka. (Etična) pravičnost je pred (ontološko) resnico” (Klun, 1995: 143) Določenost z judovstvom pomeni pri Levinasu predvsem poudarek na primatu pravičnosti in ne na razkritju resnice (*aletheia*). Odgovor na etični poziv ni v zahtevi po umevanju, temveč v dejanju (prav tam: 144).

Naslednja velika prelomnica za Levinasa je bilo srečanje s Husserlovo fenomenologijo, ki jo je poslušal kot študent in s katero se je ukvarjal tudi v

svoji disertaciji (z naslovom *Teorija intuicije v Husserlovi fenomenologiji*). Ta vpliv se pri njem še posebno pozna v izrazih, ki jih je uporabil v svoji etiki in fenomenologiji obličja. Husserlova filozofije je Levinasu priskrbela jezik in analitična sredstva, ki so potrebna za artikulacijo konceptov, kot so zavest, izkušnja, Bit, resnica in Drugi. Veliko nasprotje s Husserlovo mislijo bo v Levinasovem poudarku na etičnem odnosu do Drugega. Zavest, namesto da je zavest o nečem, je za Levinasa predvsem zavest Drugega (Morrisson, 2005: 44).

Temeljno razlikovanje med Levinasom in Husserlom bo kasneje veljalo tudi glede razmerja med stopnjami konstitucije. Če je za Husserlovo fenomenologijo značilna posredniška vloga čutov (glede na intencionalnost teoretske zavesti), pa je hotel Levinas čutom povrniti njihovo vlogo. Husserlovo tematizirajočo intencionalnost je smatral za izdajo prvotnega intendiranja, ki onemogoča pristno mišljenje drugosti (Klun, 1995: 147). Prvotno intendiranje se vedno dogaja na ravni čutov in telesa kot *toposa* konkretizirane etične odgovornosti - preko telesa se nam Drugi daje v svojem obličju. Če je za grški *nous* in *theoria* značilno preseganje čutov, pa judovstvo poudarja ravno človeka v vsej telesnosti, ki je (bolj kot k spoznanju) poklican k pravičnemu delovanju (prav tam, 144-145).

Husserlov učenec Martin Heidegger je v knjigi *Bit in čas* omogočil, da se je fenomenologija razvila kot eksistencialna analitika zgodovinske tu-bitosti. To je pomenilo znaten premik od Husserlovega pristopa transcendentalnega jaza, ki je do neke mere izvzet iz zgodovinskosti. V Heideggerjevem pristopu je Levinas odkril, da si ontologija in fenomenologija nista nasprotni, kljub temu pa je Levinas, v nasprotju s Heideggrom, iskal možnost razkritja odnosa z Drugim, ki bi presegel vprašanje biti in se premaknil k vprašanju subjektivnosti in njeni relaciji k pravemu Drugemu (Poleshchuk: 2010, 2).

Pravzaprav je Levinas do Heideggrove filozofije hitro zavzel držo opozicije, za kar je bila v veliki meri odgovorna judovska izkušnja druge svetovne vojne in Heideggerjev rektorski govor, kjer je izrazil svojo naklonjenost nacionalsocializmu (Klun, 1995: 147). Prav tako je menil, da Heidegger v svoji ontološki razsežnosti ne daje dovolj pomena etičnemu izkustvu odnosa do Drugega, ki je za Levinasa bolj temeljno kot razumevanje biti (Klun, 2002: 332).

Enega od glavnih problemov zahodne ontološke tradicije je Levinas videl v poskusu prisvajanja (razumevanja) biti. Zgodovinsko gledano pa je prepoznal, da sta idejo človeške svobode razvili "judovstvo in grštvo, povzelo pa jo je krščanstvo. Judovstvo prinese s seboj 'veličastno poslanico', da človek ni vezan na preteklost in da je zato njegova lastna krivda, če ostaja ujetnik zgodovine in časa. [...]. Krščanstvo z mislijo, porojeno že v grštvu, o razločenosti duše od telesa, po kateri je duša organ svobode, ki lahko zdrobi ječo telesa, vpelje

predstavo 'neskončne svobode'; svobode, ki jo nobene verige ne morejo preprečiti." (Hribar, 1995: 160)

Takšno svobodo je evropska civilizacija uspela doseči, ni pa je ohranila, temveč se je kasneje zakoreninila v določenem razumevanju (prisvajanju) biti. Primer tega je nacionalsocializem, ki je v ospredje postavil "germanski ideal človeka", po katerem naj bi spet prišlo do sovpadne združitve mišljenja in biti, tako da bi bilo mišljenje le modus biti, usmerjeno zoper idejo svobode. Ideja o transcendenci kot človekovem prehajanju čez bit je spet ukinjena in odpravljena." (prav tam: 161). Tudi to je prispevalo, da je Levinas po drugi svetovni vojni (najprej v tekstu *Il y a* (1946), naredil dokončen premik in namesto o biti in bivajočem začel uporabljati pojmovno dvojico eksistence in eksistirajočega (prav tam: 162). Eksistenca tako označuje čisto prisotnost - s tem pa jo bolj zavaruje pred vsakršnim poskusom prisvojitve.

Pravzaprav sta za Levinasovo razumevanje biti značilni dve obdobji. V prvem, ki doseže vrh v delu *Totalité et Infini*, je Levinas poskusil preseči zaprtost fenomenologije v "totaliteto biti". V drugem obdobju pa se je dokončno obrnil stran od metafizične spekulacije in se (pogojno rečeno) vrnil nazaj k Husserlovi fenomenologiji. Svojo etiko je poskusil predstaviti na način, ki ne bo niti ontološki niti antiontološki, temveč drugačen-kot-bit (*autrement qu'être*) (Klun, 1995: 146). Etiko je poskusil 'konkretizirati' in jo vezati na utelešenega človeka, pri čemer ga je navdihovalo "ponovno 'odkritje' Husserlove pasivne sinteze, tj. pasivnih stopenj konstitucije v človekovi zavesti. Le-ta se nanaša predvsem na časovno zavest (*Zeibewusstsein*) ter na analizo občutij (*Empfindungen*) kot prvotnih (pasivnih) plasti pri zaznavanju. Na tej pasivni stopnji (brez aktivne udeležbe subjekta) govori Levinas o intencionalnosti, ki je drugačna od intencionalnosti teoretične oziroma objektivirajoče zavesti. [...] Na tem pred-mišljenjskem področju, v človeku kot čutnem subjektu, je mesto etike. Etika tako postane konkretnjša od vsake (mišljene) konkretnosti." (prav tam)

::3. OBLIČJE IN ODGOVORNOST

Obličje Drugega nas kliče k odgovornosti in nas postavi v radikalno pozicijo asimetričnosti. Po Levinasu sem namreč jaz vedno bolj odgovoren od Drugega in zanj prevzemam odgovornost "pa čeprav bi me stalo življenja. [...] Sam vse prenašam. [...] Ne zaradi takšne ali drugačne moje dejanske krivde ali zaradi napak, ki bi jih storili, marveč, ker sem odgovoren z vso odgovornostjo, ki je odgovorna za vse druge in za vse, kar zadeva druge, celo za njihovo lastno odgovornost. Sam imam vedno večjo odgovornost kot vsi drugi." (Levinas, 1998: 65)

Pomen obličja pa se ne nanaša na fizično zunanost, temveč na samo bistvo

D drugega, saj po Levinasovo D drugega najboljše srečamo takrat, ko sploh ne opazimo njegovih telesnih značilnosti. "Kadar opazujemo barvo oči, z drugim nisem v socialnem odnosu. V odnosu do obličja sicer prevladuje zaznava, a tega, kar je za obličje svojstveno, se ne da omejiti le na zaznavo. [...]. Obličje je pomensko, je pomenskost brez konteksta." (prav tam: 57)

Drugi, ki se kaže v sebi lastnem obličju, je točka absolutne etične vrednosti, ki nas vpelje v repozicioniranje lastnih sodb in pomenov in v nas sproži predrugačenje vrednostne sodbe. Še preden se zavedamo in razumevamo, smo že nagovorjeni od D drugega. Slednji nas (kot ontološka entiteta) nagovarja večpomensko in na več nivojih lastne uprtosti v svet.

Obličje D drugega nas nagovori, poseže v naš svet individualnega in nam vselej kliče: "Ne ubijaj! [...] Prepoved ubijanja ne onemogoča umorov, čeprav moč prepovedi pušča sledove slabe vesti po storjenem zlu v slabi vesti - to je zlobnost zla. [...] Ne ubijaj! Je prva beseda obličja. In to je ukaz. Ko se pojavi obličje, nastopi ukaz, kot če bi mi govoril gospodar ali učitelj. Toda obličje drugega je istočasno golo, za katerega lahko vse storim in za katerega sem dolžan vse storiti." (prav tam: 58-59)

Obličje D drugega pa nas hkrati tudi ogroža in v nas vzbudi občutek šibkosti, ki nas nezavedno poziva k nasilju, k nadvladi, k političnemu diskurzu mi-oni, k sovražnemu pogledu na polje izven sebe, na borbo za prevlado. "Dokler sem sam s svojo bitjo in mi gre le zanjo, me to na ravni odnosa z drugim neogibno vpotegne v boj vseh z vsemi, v vojno za preživetje in prevlado in v politični bolj za priznanje." (Hribar, 1995: 351) Prebudi se torej drugi del našega jaza, ki hoče zagospodariti in škodovati. Vendar pa je tu že klic D drugega, klic k odgovornosti, ki nam preprečuje, da bi ubijali v vsakem pomenu besede.

Drugi torej vselej terja od mene odziv, me postavlja v razmerje pasivnosti, šibkosti in neizmerne odgovornosti, sem na nek način vselej že prepozen. Ko odgovorim Drugemu, že zaostajam za njegovo potrebo, saj je "drugi vedno pred nami. Vedno nas prehiteva. Res je, potrebe drugega so vedno večje, kakor pa naše zmožnosti. Vedno, kadar odgovorim na stisko drugega sem že prepozen. Podobno kakor nevesta iz Visoke pesmi, ki pohiti k vratom, vendar je prepozna, njen ljubi je že odšel (Vp 5,6). [...] Drugi me torej s svojim pogledom pokliče v preroško službo. Ko sprejemam to izvoljenost - in tej, pravi Levinas, ni mogoče ubežati - odgovarjam znova kot prerok Izaija." (Kovač, 1998: 15-17)

Soočenje z obličjem D drugega je pravzaprav že odkrivanje smisla, ki ga "ne podeljujem jaz, temveč ga sprejemam. Ta smisel je izvorno torej neodvisen od moje moči in dejavnosti." (Hribar, 1995: 353) Lahko bi celo rekli, da mi je smisel *zadan*, saj me prebudi v odgovornost kot najbolj samolastni možnosti tu-bit. Drugi je torej obličje, ki mi govori, jaz pa mu odgovarjam, z njim sem

vedno v komunikaciji. Govor pa je večpomenski. Obličje lahko govori tudi brez besed, lahko kriči ali se smeji, ne da bi odprlo usta. Obličje govori že s tem, ker sploh omogoča pogovor. Obličja me torej nagovarja že samo s svojo prisotnostjo, lahko pa tudi samo z izrečenim, o čemer Levinas piše: "V govoru sem v resnici vedno razlikoval med izrekati in izrečenim. Da mora izrekanje vsebovati tudi nekaj izrečenega, je nujnost iste vrste kot ta, ki jo nosi v sebi družba z zakoni, ustanovami in socialnimi odnosi [...]. Izrekati je način, kako pozdraviti drugega. A drugega pozdraviti pomeni mu že odgovarjati." (Levinas, 1998: 58-59)

Vendar je bolj kot povedano pomemben sam dej izrekanja, saj je že to pristop Drugemu, kajti "kar je povedano, ne pomeni toliko kot pa samo dejanje povedati. Povedati mi ni toliko pomembno zaradi vsebine in informacije kot zaradi dejstva, da se naslavljam na sobesednika." (prav tam: 34) Bistvo je torej v uprtosti na Drugega in v naslavljanju nanj. Z njim pravzaprav niti ni potrebno spregovoriti - obličje namreč že govori namesto ustnic. Takšna komunikacija je že odprtost do skrivnosti Drugega in odprtost k Absolutnemu.

Odnos do Drugega nas torej 'prebudi' v odgovornost. Vendar pa ne gre za odnos do naključne eksistence 'tam zunaj', temveč do Drugega v njegovem obličju. Soočenje z Drugim je radikalen klic k odgovornosti, vendar ne (primarno) Drugega do mene, temveč predvsem mene do Drugega, saj odgovornost "pripada izključno meni in je človeško ne morem zavriniti. To breme je najvišja čast za mojo edinstvenost. Moj jaz je nezamenljiv in je jaz sam, kolikor sem odgovoren." (prav tam: 67)

Levinas nikakor ne izniči človekove subjektivitete, temveč jo s poudarjanjem etične odgovornosti poudari - na nek način jaz obstajam šele takrat, ko odgovarjam za Drugega. "Etična subjektiviteta je čista odgovornost in kot taka že vnaprej določena od Drugega. Pred (v smislu predhodnosti) ontološkim 'jazom' (*moi*) v imenovalniku je etični 'me' (*soi*) v tožilniku. To pomeni, da je Drugi globlje v meni kot moj refleksivni jaz. Etična subjektivnost je Drugi-v-meni (*l'Autre dans le Même*), je razsrediščenje mojega jaza. Gre za etično odstavitvev (*déposition, destitution*) subjekta v specifičnem postmodernem smislu ter obenem njegovo etično izpostavitvev (*exposition*). Etična subjektivnost ni zaprtost človeške notranjosti, temveč izpostavljenost, sprejemljivost (*réceptivité*), 'gostoljubnost' (*hospitalité*) za Drugega." (Klun, 2002: 337)

Pravzaprav bi lahko potegnili vzporednice med etičnim in ljubezenskim odnosom, v katerem "drugačnost in dvojnost ne izgineta. Ideja ljubezni, ki bi bila zlitje dveh bitij v eno samo, je napačna romantična ideja. Ginljivost ljubezenskega odnosa je prav dejstvo, da obstajata dva, kjer drugi ostaja popolnoma drugi." (Levinas, 1998: 47) Ne odgovarjam torej več samo zase, saj je moja subjektivnost vpeta v občečloveško odgovornost, ko drugemu prihajam

naproti, zaradi česar je "najprej za-drugega. [...] Bližina ne pripada intencionalnosti, posebno pa ne pripada dejstvu, da bližnjega poznam." (prav tam: 64)

Ta odgovornost pa ne pomeni histerične *zaskrbljenosti za Drugega ali* posevnosti v odnosu, temveč dopuščanje drugačnosti Drugega, ki me postavlja v trpni položaj asimetrične odgovornosti.

::4. PREKO OBLIČJA DO NESKONČNEGA

Levinas, sicer izhajajoč iz fenomenologije, se odmakne od koncepta biti-k-smrti (*Sein-zum-Tode*) in naredi 'kopernikanski obrat': človeško bit odpre neskončnemu. V središču te nove odprtosti je odnos. Ne več samo bit in osamljeni individuum, odnos je tisti preobrat, ki sproži zasuk v razmerju do Drugega, kajti po Levinasu "resnično človeško življenje ne more ostati samozadostno in v svoji enakosti z bitjo, mirno življenje. Da se človeško življenje prebujata k drugemu, se pravi, da je vedno pripravljeno strezniti se." (prav tam: 79)

V heideggerjanski perspektivi določa našo eksistenco zamejenost v individualno, ki pa je vedno naproti smrti, v kateri nas ne more nihče nadomestiti. Levinas pa nas želi odpreti Absolutnemu in neskončnemu, h kateremu ne moremo pristopiti drugače kot preko obličja Drugega. Nekaj podobnega je hotel verjetno povedati Kierkegaard s svojo prisposodbo dvojnih vrat: vrata do Boga in do bližnjega se odpirajo sinhrono. Ko znam pristopiti k bližnjemu, pristopam tudi k Bogu. V pristopu k obličju je "gotovo tudi neki pristop k ideji o Bogu. Pri Descartesu ostaja ideja Neskončnosti teoretična ideja, ostaja zrenje, spoznanje. Sam pa mislim, da odnos do Neskončnega ni spoznanje, marveč Hrepenenje." (prav tam: 61)

Ko se odprem Drugemu, tedaj se torej odprem tudi neskončni odgovornosti. Ko se odpiram obličju, se odpiram nepoznanemu, odpiram se skrivnostnemu - Drugega ne morem v celoti spoznati, ne morem ga do kraja racionalno premeriti - je vedno tudi skrivnost. "Specificum Levinasove misli je v tem, da eksistencialno resničnost človeškega vidi kot epifano navzočnost radikalno apofatičnega Absoluta. [...] Tisto onkraj biti je jedro in nemir Levinasove misli." (Kocijančič, 1998: 149)

V zadnji instanci se torej odpiram neskončnemu, ki "mi prihaja na misel v pomenu obličja. Obličje pomeni Neskončno. [...] Etična zahtevnost je zahteva po svetosti. [...] svojstvenost pri razmerju z Neskončnim je v tem, da to ni razkritje." (Levinas, 1998: 69)

Resničnost obličja Drugega ni zamejena zgolj v resnici zaznave ali predstave. Ker ga ne morem do kraja racionalno prepoznati, ga tudi ne smem reducirati v zgolj pojavnost. Njegova resničnost je na začetku klic "'Tukaj sem!'. [...] Kakšen pomen ima torej? Rekel sem, da subjekt, ki reče: 'Tukaj sem!', priča

o Neskončnosti. S tem pričevanjem, katerega resnica ni resnica predstave ali zaznave, se odvija razodetje Neskončnosti. S tem pričevanjem samim se povečuje slava Neskončnosti. Izraz 'slava' ne pripada govorici duhovnega zrenja." (prav tam: 70)

Etični odnos torej presega racionalno spoznanje - slednje je za Levinasa drugotnega pomena. Etični imperativ do drugega sega globlje, spusti se v globine onkraj-spoznavnega, tja, kjer se začne svetlikati brezmadežna svetloba razodetja, ki pokaže tu-zemsko v novi luči. "Etično pričevanje je namreč razodetje in ne spoznanje." (prav tam)

::5. ZAKLJUČEK

Levinasova etika je na nek način preseganje določenosti filozofije kot sistema, ki teži k totalnosti, zvajanju na eno. Etični odnos je pravzaprav odpiranje k transcendenci Drugega. Drugega sicer želim doseči in razumeti, hkrati pa to ostaja tudi ne-zmožnost. S tem se snuje horizont, ki postavi fenomenologijo odnosa na raven udeležnosti v absolutni raznolikosti, ki pa vodi do Absolutnega. Če pomeni dejstvo bivanja za Levinasa ujetost, nezmožnost ubega, pa me etično razmerje do Drugega osvobaja.

Levinas pomen etičnosti in odgovornosti odpre v nove širjave. To razmerje ne temelji več zgolj na spoznanju in prepoznavanju, temveč na neskončni ne-enakosti, ki je vgrajena v skrivnost Drugega. Iz tega izhaja etični imperativ, ki ga ne razumem, temveč me doleti. Vendar to ni breme, temveč pravzaprav blagoslov, saj hrepenim tudi po neskončnem in nepoznanem - kar lahko slutim ravno v Drugem.

Fenomenologija, ki jo razvije Levinas, pomeni novo mišljenje intersubjektivnosti, ki jo zaznamuje odgovornost in klic Drugega kot skrivnostnega svetlikanja presegajočega. V tem odnosu se odpre novi horizont, ki ga označuje razprtost prebivanja ter sluteče približevanje k Absolutnemu. Odnos biti-k-Drugemu omogoča razodevanje življenja v vsej svoji skrivnostnosti. Daje pa misliti tudi to, da je kakršen koli etični sistem, ki ne upošteva transcendence Drugega, vprašljiv, saj reducira človeka na biološko in fizično določenost, v tem primeru pa le-ta lahko postane zgolj še sredstvo in ne več cilj na sebi.

::LITERATURA

- Cohen, R. (2006): "Levinas: thinking least about death - contra Heidegger." V: *International Journal of Philosophy of Religion*, 60, 21-39.
- Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, T. (1995): *Fenomenologija II*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, T. (1995): "Heidegger in Lévinas." V: *Nova revija: mesečnik za kulturo*, 14, 152-172.
- Klun, B. (1995): "Levinas med judovstvom in fenomenologijo." V: *Nova revija: mesečnik za kulturo*, 14, 143-151.
- Klun, B. (2002): "Levinasov pojem etike." V: *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, 30, 331-343.
- Kocijančič, G. (1998): "Drugi čas? Drugačen drugi? Fenomenologija kot hermenevitični problem." V: *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Kovač, E. (1998): "Vznemirjujoča neskončnost." V: *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Levinas, E. (1991): *Totality and infinity: an essay on exteriority*. London: Kluwer.
- Lévinas, E. (1998): *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Morrison, G. (2005): "Levinas' Philosophical origins: Husserl, Heidegger and Rosenweig." V: *He-
throp Journal*, 46(1), 41-59.
- Poleshchuk, I. (2010): "Heidegger and Levinas: Metaphysics, Ontology and the Horizon of the Other." V: *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 10(2), 23-41.
- Taminiaux, J. (2008): "Levinas and Heidegger: A Post-Heideggerian approach to Phenomenological Issues." V: *Journal of Chinese Philosophy*, 35, 31-46.