

I. BIĆE UOPŠTE

Razlikovanje između onoga ko egzistira i same egzistencije, između individue, roda, kolektiviteta, Boga, koji su bića ili substantivi, i događaja ili čina egzistencije, nameće se za filozofsku meditaciju, ali se s jednakom lakoćom i briše. Mišljenje se, kao vrtoglavica, udubljuje u prazninu glagola *egzistirati*, o kome se, kako izgleda, ne može ništa reći i koji postaje inteligibilan jedino u svom participu – egzistirajući – u onome ko egzistira. Misao neosetno klizi sa pojma bića kao bića – onoga putem čega neko egzistirajuće egzistira – na ideju uzroka egzistencije, na jedno “bivstvajuće uopšte”, na jednog Boga, čija će suština sadržavati samo egzistenciju, ali koja će u njoj biti “bivstvajuće” a ne čin, ili akcija, ili čist događaj, ili delo bića. Biće će biti pobrkano s “bivstvajućim”.

Teškoća razdvajanja bića i bivstvajućeg, i tendencija da se jedno ispituje u drugom nisu svakako nešto slučajno. One proističu iz navike da se trenutak – atom vremena – smešta s onu stranu svakog događaja. Relacija između “bivstvajućeg” i bića ne povezuje dva nezavisna člana. “Bivstvajuće” je već načinilo ugovor s bićem (drukcije ne bi znalo da ga izoluje). Ono jeste. Ono već vrši nad bićem istu onu dominaciju koju subjekat vrši nad atributom. Ono je vrši nad trenutkom koji je, prema fenomenološkoj analizi, nerastavljiv.

Ali, možemo se zapitati da li je to prijanjanje “bivstvajućeg” za biće prosto dato u trenutku, da nije ostvareno putem samog prekida (*stance*) trenutka (*instant*)? Da trenutak nije sam događaj preko koga se u čistom činu, u čistom glagolu bića, u *biću uopšte*, postavlja jedno “bivstvajuće”, jedan substantiv koji se ispostavlja kao gospodareći? Da trenutak nije “polarizacija” bića uopšte? Početak, izvor, rođenje nude upravo jednu dijalektiku u kojoj ovaj događaj usred trenutka postaje opažljiv. “Bivstvajuće” koje

IMA

EMANUEL LEVINAS

S francuskog preveo Branko Romčević

počinje ne treba da pronade samo uzrok koji ga stvara, već takođe i da eksplicira ono što u njemu prihvata egzistenciju. Rođenje nije primanje jednog zaveštanja ili poklona od strane nekog preegzistentnog subjekta; čak i stvaranje *ex nihilo*, koje na strani stvorenog podrazumeva čistu pasivnost, nameće mu u trenutku pomaljanja, koji je još uvek trenutak stvaranja, jedan čin nad njegovim bićem, gospodarenje subjekta nad svojim atributom. Početak je već to posedovanje i ta aktivnost bića. Trenutak nije načinjen iz jednog bloka, on je artikulisan. Tom artikulacijom on se odvaja od večnosti koja je prosta i strana događaju.

Šta bi, razrešen od “bivstvujućeg” koji njime dominira, bio događaj bića uopšte? Šta znači njegova *opštost*? Svakako nešto drugo nego *opštost roda*. Već “nešto” uopšte, čista forma objekta – koja izražava ideju “bivstvujućeg” uopšte – postavlja se izvan roda, pošto ne silazi ka vrstama dodavanjem specifičnih razlika. Ideja “bivstvujućeg” uopšte već zaslužuje ime transcendentnog koje su srednjovekovni aristotelovci primenjivali na jedno, na biće, i na dobro. Ali *opštost bića* – onoga što čini egzistenciju bivstvujućeg – nije jednaka toj tu-transcendenciji. Biće se opire svakoj specifikaciji i ne specificira ništa. Ono nije ni neki kvalitet koji neki objekt nosi, niti podrška kvalitetima, niti čin nekog subjekta, a ipak u formuli “ovo je” – biće postaje atribut; ili slično atributu, budući da smo neposredno obavezni da izjavimo da ovaj atribut ne dodaje ništa subjektu. Ne treba li, stoga, u samoj teškoći da se razume kategorija prema kojoj biće pripada nekom “bivstvujućem”, videti znak bezličnog karaktera bića uopšte? Biće uopšte, ne postaje li ono biće nekog “bivstvujućeg” putem jedne inverzije, putem događaja – kojim ćemo se dalje u ovom tekstu još zanimati – koji je trenutak? I ako se, samo sobom, biće opire ličnoj formi, kako mu onda pristupiti?

2. NOĆ

Zamislimo povratak svih bića – stvari i lica – u ništavilo. Nemoguće je staviti taj povratak u ništavilo izvan svakog događaja. Ali šta je to samo ništavilo? Nešto se dešava, pa bili to i noć i tišina ništavila. Neodređenost tog “nešto se dešava” nije neodređenost subjekta, ne odnosi se na neki substantiv. Ona označava, poput zamenice trećeg lica u bezličnoj formi glagola, ne više nekog slabo poznatog autora akcije, već karakter same te akcije koja, u neku ruku, nema autora, on je anonimna. Tu bezličnu, anonimnu konzumaciju, koja je međutim neodvojiva od bića, onu koja žubori u temelju samog ništavila, mi utvrđujemo izrazom *ima (ily a)*. To *ima*, u svom odbijanju da preuzme neku personalnu formu, jeste “biće uopšte”.

Mi ne primenjujemo ovaj pojam na neko “bivstvujuće”, ma koje ono bilo – spoljašnje stvari, ili unutrašnji svet. Ono *ima* zapravo transcendiraju unutra-

šnjost kao i spoljašnjost, i čak onemogućava samu njihovu razliku. Anonimni tok bića zaposeda, preplavljuje svakog subjekta, ličnost ili stvar. Razlikovanje subjekt-objekt, preko kojeg pristupamo egzistirajućima, nije tačka polaska za jedno mišljenje koje pristupa biću uopšte.

Ako izraz iskustvo nije neprimenljiv na jednu situaciju koja predstavlja apsolutno isključenje svetlosti, onda bismo mogli reći da je noć sâmo iskustvo onog *ima*.

Pošto su oblici stvari rastvoreni u noći, pomrčina noći – koja nije objekt, niti kvalitet nekog objekta – obuzima poput nekog prisustva. U nesanici u kojoj smo zaptiveni, mi nemamo posla ni sa čim; ali to ništa nije ništa jednog čistog ništavila. Ne postoji više ni *ovo* ni *ono*, ne postoji “nešto”. Ali ta univerzalna odsutnost je, na svoj način, jedna apsolutno neminovna prisutnost. Ona nije dijalektički pandan odsutnosti i ne možemo je putem nekog mišljenja razumeti. Ona je neposredno tu. Ne postoji diskurs. Ništa nam ne odgovara, ali ta tišina, glas te tišine se čuje i zastrašuje poput “tišine beskonačnih prostranstava” o kojoj govori Paskal. Reč je o onom *ima* uopšte, a da nije važno ono što postoji, a da ne možemo dodati substantiv tom izrazu. Ono *ima* je bezličnog oblika, kao “kiši” (*il pleut*) ili “toplo je” (*il fait chaud*). Suštinski anonimati. Duh tu ne stoji naspram neke shvaćene spoljašnjosti. Spoljašnjost – ako se držimo tog izraza – ostaje bez korelacije s nekom unutrašnjosti. Ona nije data, nije svet. Ono što se naziva vlastitim ja, njega samog, noć preplavljuje, zaposeda, davi. Nestanak svih stvari i nestanak vlastitog ja vode do onoga što ne može nestati, do samog događaja bića u kome se – srećom ili nesrećom – participira, bez preuzimanja inicijative, anonimno. Biće postoji kao neko polje sile, kao tegoban ambijent koji ne pripada nikome, već se kao univerzalan vraća u samo središte negacije koja ga odstranjuje, i to na sve nivoe te negacije.

409

Postoji noćni prostor, ali to nije više prazan prostor, prozirnost koja nas odvaja od stvari i istovremeno nam dopušta da im pristupimo, prozirnost putem koje su one date. Pomrčina ispunjava noćni prostor kao sadržaj, on je pun, ali sasvim pun ništavilom. Možemo li govoriti o njegovom kontinuitetu? On je svakako neprekinut. Ali tačke noćnog prostora se ne odnose jedne prema drugima kao u osvetljenom prostoru; ovde ne postoji perspektiva, one nisu situirane. To je jedno tiskanje tačaka.

Ova analiza, međutim, nema za cilj da ilustruje tezu Moša Tirpena o Hofmanovim pričama: noć je odsutnost dana. Odsutnost perspektive nije isključivo negativna. Ona postaje nesigurnost. Ne radi se uopšte o tome da stvari prikrivene pomrčinom izmiču našoj slutnji i da postaje nemoguće unapred odmeriti njihov dolazak. Nesigurnost ne dolazi od stvari dnevnog sveta koje noć sakriva, ona prois-

tiče iz činjenice da ništa ne dolazi, da ništa ne stiže, da ništa ne ugrožava: ova tišina, ova mirnoća, ovo ništavilo senzacija, konstituišu jednu gluvu, apsolutno neodređenu pretnju. A to je zapravo žestoka neodređenost. Ne postoji određeno biće, bilo šta vredi za bilo šta. U toj igri reči se izgovara pretnja čiste i proste prisutnosti onog *ima*. Nemoguće je pred tom mračnom invazijom zamotati se u sebe, vratiti se u svoju ljušturu. Izloženi smo. Sve nad nama je otvoreno. Umesto da služi bićima, noćni prostor nas predaje biću.

Dakle, stvari dnevnog sveta ne postaju, u noći, izvor “užasa pomrčine” zato što pogled ne uspeva da osmotri njihove nepredvidljive pobude. One, naprotiv, tom užasu pozajmljuju njegov fantastični karakter. Pomrčina ne modifikuje samo njihove konture za viziju, već ih vodi ka neodređenom, anonimnom biću, u koje neprimetno otiču.

410 Takođe, možemo govoriti o noćima u po bela dana. Osvetljeni predmeti mogu nam se pojaviti u svom sumraku. Takav je nestvarni, izmišljeni grad koji se pronalazi nakon iscrpljujućeg putovanja; stvari i bića do nas dolaze kao da više nisu u svetu, plivajući u haosu njegove egzistencije. Takva je i “fantastična”, “halucinantna” stvarnost kod pesnika, poput Remboa, čak i kad imenuju najprisnije stvari, najuobičajenija bića. Potcenjena umetnost nekih romansijera realista i naturalista, uprkos njihovim ispovedanjima vere i njihovim predgovorima, proizvodi isti učinak: ona bića i one stvari koji se udubljuju u svoju “materijalnost”, prisustva koja postaju užasavajuća svojom gustinom, svojom težinom, svojim oblikom. Izvesni pasaži kod Uismansa, kod Zole, mir i nasmejani užas u Mopasanovim pričama, ne donose samo, kako se ponekad misli, jednu “vernu” ili preteranu sliku stvarnosti, već prodiru – iza forme koju otkriva svetlost – u tu materijalnost koja, daleko od toga da odgovara filozofskom materijalizmu ovih autora, konstituiše mračni temelj egzistencije. Oni čine da se stvari pojave u noći poput monotonog prisustva koje nas guši u nesanicu.

Bez želje da u umetničkom delu tražimo rigorozni ekvivalent jednom filozofskom konceptu, kao i interpretaciju detalja koji se primenjuju na sve artikulacije jednog pojma, mi nalazimo u sledećem tekstu Edgara Poa,¹ koji je povezan sa smrću, jedno osećanje veoma blisko onome što nazivamo onim *ima*.

¹ Cf. *Mecure de France* od 16. novembra 1911, p. 804-805, priča nazvana “Gubljenje daha”, u prevodu M.-D. Kalvokoresija. Navedeni deo bio je uklonjen od strane samog autora iz konačne verzije koja je uključena u *Broadway Journal*, jer, prema prevodiocu, sama priča je za Edgara Poa predstavljala parodiju na Karla i Emersona, dok je uklonjeni deo predstavljao čistog Edgara Poa.

“Ovo dakle, meditirao je moj duh, ova pomrčina koja je opipljiva i koja pritiska jednim osećanjem gušenja – ovo – ovo je zaista smrt. Ovo je smrt – strašna smrt – sveta smrt. Ovo je smrt kakvu je podneo Regulus – kao i Seneka. To je tako – to je tako dok ću ja uvek ostati – uvek – uvek ću ostati. Razum je ludilo, Filozofija je obmana. Niko neće spoznati moja uzbuđenja, moj užas, moje očaja-nje. Pa ipak, ljudi će nastaviti da filozofiraju, da se glupiraju. Uopšte ne postoji, dobro vidim, ovde – posle – ovo. Ovo – ovo – ovo je jedina večnost – i to kakva, o Belzebube! – kakva Večnost – biće koje je rasprostrto u ovoj neizmernosti, ovoj strašnoj praznini – u stanju odvratne, mutne, beznačajne anomalije – bez kreta-nja, ali sa željom da me pokrene – bez moći, ali gramzivo za moć – nikad, nikad, nikad.”

Treba zapaziti ponavljanja, koja donose ritam pre nego sadržaj situaci-je, taj ritam odsutnosti ritma, koji je zapravo sav sadržaj.

Strah od toga da se bude živ sahranjen, što znači istrajno podozrenje da smrt nije u dovoljnoj meri smrt, da se u smrti *postoji*, pojavljuje se kao temeljna emocija Edgara Poea. U mnogo repriza on eksplicitno razrađuje ovu temu kroz svo-je priče. Situacija koja se ponavlja gotovo identično kroz njegovo delo i koja, možda, konstituše Poovu fantastičku tajnu jeste neminovnost jednog događaja kome se pristupa i koji se nemoćno sledi, i za tren oka, svaki izlaz je zatvoren; osoba se nala-zi zatvorena u grobu, uništena; ali, u toj uništenosti ona se hvata u koštac s egzisten-cijom. To je situacija u koju se osoba prenosi čak i u samoj smrti, kao da je umreti značilo *biti* usred ništavila.

411

3. UŽAS BIĆA

Doticanje onog *ima*, to je užas. Već smo obeležili njegovo neizričito javljanje u no-ći, poput neodređene pretnje samog prostora, oslobođenog svoje funkcije stecišta za predmete, za pristup bićima. Na tome treba insistirati.

Biti svestan – to znači biti odlepljen od onog *ima*, pošto egzistencija sve-sti konstituše subjektivnost, pošto je ona subjekt egzistencije, što će reći, u izvesnoj meri gospodarica bića, i stoga imena, u anonimatu noći. Užas je, u neku ruku, kre-tanje koje će ogoliti svest od same njene “subjektivnosti”. Ne tako što će je ugasiti u nesvesnom, već bacajući je u jednu *impersonalnu budnost*, u jednu *participaciju* u smislu koji Levi-Bril daje toj reči. Subjekt je okamenjen.

Novina ideje o participaciji, koju je uveo Levi-Bril da bi opisao jednu egzistenciju u kojoj užas igra ulogu dominantne emocije, sastoji se u razaranju ka-tegorija koje su dotad služile za opisivanje osećanja proizvedenih onim “svetim”. Ako kod Dirkema ono sveto odskače od profanog bića usled osećanja koja izaziva,

ta osećanja i dalje su osećanja jednog subjekta pred nekim objektom. Identitet nijednog od tih članova ne čini se dovedenim u pitanje. Čulni kvaliteti svetog objekta, koji su bez zajedničke mere sa emocionalnom moći koju on oslobađa i sa samom prirodom te emocije, kao nosioci “kolektivnih predstava” svedoče o toj disproporciji i neadekvatnosti. Kod Levi-Brila to je sasvim drukčije. U mističkoj participaciji, koja je potpuno različita od platonističke participacije rodu, identitet članova se gubi. Oni se lišavaju onoga što konstituiše samu njihovu supstancijalnost. Participacija jednog člana u drugom ne sastoji se u zajedništvu nekog atributa; jedan član *jeste* drugi. *Lična* egzistencija svakog člana, kojom gospodari subjekt koji jeste, gubi taj karakter ličnosti i vraća se nerazlikovnom temelju; egzistencija jednog preplavljuje drugog i, samim tim, nije egzistencija Jednog. Mi u njoj prepoznajemo ono *ima*. Inpersonalnost svetog u primitivnim religijama, koje je za Dirkema “još uvek” inpersonalni Bog iz koga će jednog dana proisteći Bog razvijenih religija, ocrtava, sasvim suprotno, jedan svet u kome ništa ne priprema objavu jednog Boga. Pre nego na Boga, pojam onog *ima* upućuje nas na odsutnost Boga, na odsutnost svega “bivstvujućeg”. Primitivni su apsolutno pre Otkrovenja, pre svetlosti.

412 Užas nije, ni na koji način, strah od smrti. Primitivni ne svedoče, po Levi-Brilu, o smrti kao prirodnoj činjenici, nego kao o indiferentnosti. U užasu, subjekt je lišen svoje subjektivnosti, svoje lične egzistencije. “Mučnina”, kao osećanje egzistencije, nije još uvek depersonalizacija, dok užas izokreće subjektivnost subjekta, njegovu partikularnost “bivstvujućeg”. On je participacija u onom *ima*, onom *ima* koje vraća u krug totalne negacije, u ono *ima* “bez izlaza”. To je, ako se može reći, nemogućnost smrti, univerzalnost egzistencije čak i u njenom poništavanju.

Ubiti, kao i umreti, znači tražiti izlaz iz bića, ići tamo gde dejstvuju sloboda i negacija. Užas je događaj bića koji usred te negacije vraća natrag, kao da se ništa nije pomerilo. “A to je”, kaže Magbet, “neobičnije od samog zločina.” U ništavilu koje stvara zločin, biće se kondenzuje sve do gušenja i zadobija upravo svest u “gubljenju” svesti. Leš – to je ono užasno. On već u sebi nosi svoj sopstveni fantom, on najavljuje svoj povratak. Utvara, fantom, konstituiše sam element užasa.

Noć daje fantomski izgled predmetima koji je još uvek ispunjavaju. “Čas zločina”, “Čas poroka” – zločin i porok nose u sebi i beleg neke nadrealne stvarnosti. Sami zlikovci uznemiruju poput utvara. Taj povratak prisustva u negaciji – ta nemogućnost da se pobegne od jedne anonimne i nepropadljive egzistencije, jeste ono najdublje u šekspirovskom tragizmu. Fatalnost antičke tragedije postaje fatalnost nepopustljivog bića.

Sablasi, fantomi, veštice, nisu samo Šekspirov danak svom vremenu ili ostatak upotrebljene građe. Oni dopuštaju da se konstantno krećemo po toj granici bića i ništavila, gde biće prodire u samo ništavilo, kao “mehuri u zemlju” (*the Earth hath bubbles*). Hamlet ustuknuje pred “ne biti” zato što u njemu predoseća povratak bića (*to dye, to sleepe – to sleepe, per chance to Dreame*). U Magbetu, pojava Bankove sablasi podjednako tvori odlučno iskustvo “bezizlaznosti” egzistencije, njenog fantomskog povratka kroz pukotine kroz koje je bila izgnana. “*The times has bene, that when the Braines were out, the man would dye, and there an end; But now they rise againe... and push us from our stooles. This is more strage then such a murther is.*” To da postoji kraj, to je nemoguće. Užas se ne svodi na opasnost. “*What man dare, I dare; Approach thou like the rugged Russian Beare, etc. Take any shape but that, and my firme Nerves shall never trembe... Hence horrible Shadow, unreall mock'ry hence...*” Magbeta užasava senka bića: biće koje se ocrtava u ništavilu.

Užas noći, kao iskustvo onog *ima*, ne otkriva nam dakle opasnost smrti, niti čak opasnost patnje. To je suštinska tačka cele ove analize. Čisto ništavilo hajdegerovske teskobe ne konstituise ono *ima*. Užas bića suprotstavljen je teskobi ništavila; strah od bića a ni najmanje strah za biće; biti plen, biti predat nečemu što nije “nešto”. Noć je iščeznula s prvim zrakom sunca, užas noći više se ne definiše. “Nešto” se javlja kao “ništa”.

Užas izvršava osudu na neprekidnu stvarnost, na “bezizlaznost” egzistencije. “To nebo i taj svemir sve precima mi vrvi. O, kamo ću? Zar u Had, u hadsku tminu brže? Ne, ruke mojeg oca u Hadu urnu drže!”² Fedra otkriva nemogućnost smrti, večnu odgovornost svog bića u punom univerzumu – neraskidiv angažman – u kome njena egzistencija nema više ništa lično.

Mi, dakle, suprotstavljamo užas noći, “tišinu i užas pomrčine”, hajdegerovskoj teskobi, a strah od bića strahu od ništavila. Dok teskoba, kod Hajdegera, ostvaruje “biće ka smrti”, zaplenu i razumevanje na neki način, užas noći, “bez izlaza” i “bez odgovora”, jeste neotklonjiva egzistencija. “Sutra, avaj, treba opet živeti”, sutra koje je sadržano u beskonačnosti onog danas. Užas besmrtnosti, večitost drame egzistencije, neophodnost da je se zauvek preuzme – optužuje je.³

2 Ž. Rasin, *Fedra*, IV, 6, prev. Tomislav Popić. (*prim. prev.*)

3 *Tomas Mračni* Morisa Blansoa otvara se nad opisom jedne situacije koja prilično tačno odgovara onome što mi nazivamo onim *ima* (posebno poglavlje II, p. 13, 16). Situacija noći, rastvaranja subjekta, užasa, prisutnosti odsutnosti, stvarnosti, nestvarnosti. Samo kretanje stila konstantno podražava taj povratak bića usred samih stavova ili negativnih kretanja koji ga uklanjaju, njegovo proizvođenje je kroz njegovu negaciju.

4. “IMA” I NIŠTAVILO

U trenutku kada, u posljednjem poglavlju *Stvaralačke evolucije*, Bergson pokazuje da je pojam ništavila jednak ideji precrtanog bića, čini se da se nazire situacija koja je analogna onoj koja nas vodi do pojma onog *ima*.

Negacija – koja, po Bergsonu, ima pozitivan smisao kao kretanje duha koji odbacuje jedno biće da bi mislio neko drugo – primenjena na totalitet bića, ne bi više imala smisla. Negirati totalitet bića, to, za svest, znači zaroniti u jednu vrstu pomrčine u kojoj se ona, u najmanju ruku, zaustavlja kao delanje, kao svest o toj pomrčini. Totalna negacija bila bi, dakle, nemoguća, a mišljenje ništavila – iluzija. Ali, bergsonovska kritika ništavila zainteresovana je samo za neophodnost jednog bivstvujućeg, jednog “nešto” koje egzistira. On pristupa biću, u celoj svojoj kritici, kao nekom “bivstvujućem” i stiže do jednog rezidualnog *bivstvujućeg*. Pomrčina u koju uranja svest, budući da svaki njen tračak bleđi u biću, tako je shvaćena kao sadržaj. Činjenica da je to sadržaj postignut negiranjem svakog sadržaja, ostaje nerazmotrena. Dakle, u tome se sastoji sva originalnost situacije. Pomrčina, kao prisutnost odsutnosti, nije neki potpuno prisutan sadržaj. Ne radi se o nekom “nešto” koje ostaje, nego o samoj atmosferi prisutnosti, koja se kasnije svakako može pojaviti kao neki sadržaj, ali koja je izvorno impersonalni događaj, a-substantiv noći i onog *ima* – kao gustina praznine, kao žamor tišine. Ne postoji ništa, ali postoji biće, kao polje sila. Pomrčina je igra egzistencije koja bi se igrala čak i da nije bilo ničeg. Upravo radi izražavanja te paradoksalne situacije mi uvodimo izraz “ima”. Mi želimo da skrenemo pažnju na to biće-gustinu, atmosferu, polje, koje se ne identifikuje sa predmetom koji je obdaren tom gustinom ili uhvaćen dahom egzistencije ili situiran u jedno polje sila. Želimo da skrenemo pažnju na egzistencijalnu gustinu same praznine, praznine svekolikog bića, ili praznine same praznine, ma koji stepen negacije da je na nju samu primenjen. Negacija ne vodi do bića kao strukture i organizacije objekta. Ono što se afirmiše i nameće u ekstremnoj situaciji koju smo zamislili – a kojoj pristupamo u noći i u onom tragičkom – jeste biće kao impersonalno polje, bez vlasnika i gospodara, u kome su negacija, poništavanje i ništavilo događaji poput afirmacije, stvaranja i trajanja, ali događaji koji su impersonalni. Kao prisutnost odsutnosti, ono *ima* je izvan kontradikcije; ono obuhvata svoju kontradikciju i njome dominira. U tom smislu, biće nema izlaza.

Ideja smrti i teskobe pred smrću mogla je u modernoj filozofiji biti suprotstavljena bergsonovskoj kritici ništavila. “Ostvariti” mišljenje ništavila ne znači videti ništavilo, nego umreti. Kao smrt i stav prema smrti, negacija bića se razlikuje od nekog ravnodušnog mišljenja. Ali, s druge strane, ništavilo je mišljeno nezavisno od onog *ima*, u jednom nerazumevanju univerzalnosti onog *ima*; dijalektički

karakter prisutnosti odsutnosti prolazi neprimećen. Polazi se od bića koje je jedan sadržaj ograničen ništavilom.

Ništavilo je od strane egzistencijalista, u saglasju s celokupnom zapadnom filozofijom, ispitivano kao granica, kao kraj bića, kao okean koji ga udara sa svih strana. Ali treba upravo pitati – a to će nagovestiti ograničenu perspektivu u koju se smešta naš govor o onom *ima* – da, budući nemislivo kao granica ili negacija bića, ništavilo nije moguće kao interval i prekid, ako svest sa svojom moći zaborava, suspenzije bića, *epoché* nema pribežište od egzistencije u kojoj participira, ako, u univerzalnosti onog *ima*, taj interval ništavila, taj prekid, taj *trenutak*, nije sam uslov *hipostaze*, a to će reći pojave nekog substantiva, nekog imena, pojedinačnog usred anonimnog i univerzalnog žuborenja onog *ima*.

Izvornik: Emmanuel Levinas, *L'intrigue de l'infini*, Paris 1994, Flammarion, pp. 101-113.