
**EMANUEL LEVINAS
LICEM-U-LICE S
IMPERIJOM?**

BRANKO ROMČEVIĆ

Žorž Bataj je pre više decenija, u eseju “Sad i normalni čovek” (pridodat *Erotizmu*), zapazio da jedno delo, kao što je ono Markiza de Sada, može steći širi krug poštovalaca ili čak obožavalaca tek pod uslovom da se njegova oštrica istupi, da se liši smisla i redukuje na “buku bez posledica”. Ako je za Markiza de Sada život predstavljao traganje za zadovoljstvom, a zadovoljstvo uništavanje života, i ako bi otuda pravilno bilo zaključiti da se za njega život vrhuni u poricanju života, onda je, veli Bataj, “jasno da društvo ni za trenutak ne bi prihvatilo takvo tvrđenje kad bi ono bilo ozbiljno shvaćeno” (Bataj 1980: 204). Premeštajući akcente, tumačeći zadovoljstvo kao ugodu autonomne ličnosti izvan dohvata bola ili traume, homogenišuća recepcija u stanju je da jednu, po sebe prvobitno opasnu i time odbojnu misao, prevede u kompleks bezopasnih dopadljivosti, da je ispostavi, recimo, kao ideju seksualnog oslobađanja i otpuštajuće harmonizacije duševnih energija, koje potom deluju optimizirajuće lekovito na društvenu celinu, i tako je uvede u služenje utilitarnim svrham. Zato bi, kaže dalje Bataj, veće izglede na ispravno pristupanje Sadu imali oni koje njegovo delo ogorčuje, oni “koji su u Sadu videli zlikovca”, koji su u njemu prepoznali opasnost i stranputicu, nego oni koji su za njega puni nesmotrene hvale, oni koji su ga olako prihvatili.

Ali, zar je Sad jedini čije je delo zadesila takva sudbina? Nije li dvadeseti vek bio pozornica na kojoj se odigralo mnogo sličnih komada, koji počinju rađanjem neke misli čija radikalnost dovodi do uzbune, do aktiviranja raspoloživih zaštitnih mehanizama ugrožene ustaljenosti, koja zatim kroz niz poteza otupljivanja dopušta da se ono što je isprva

preteće i strano, nekako održi, a zapravo – uglavnom kroz kompromise žargonske upotrebe i uvek izobražavajuće domestikacije – izgubi, ili, u boljem slučaju, marginalizuje? Pomenimo ovde, potpunije slike radi, i Frojda, čiji važni antropološki nalazi – uzmimo onaj iz *Nelagodnosti u kulturi* (i tu ciljano biramo jedan, prema opštem mišljenju, popularniji njegov spis) po kojem je čovek, shodno svojoj “prirodi”, u konstantnom iskušenju da na svom bližnjim zadovolji svoju agresiju, da ukrade njegov rad, da ga seksualno zloupotrebi, da ga opljačka, ponizi, nanese mu bol i patnju, i da ga ubije – teško da bi bili manje mučni od onih Sadovih i u većoj meri adekvatni idealu socijalne homogenosti, međutim Frojda, koga raznorazne pedagogije i ustanove društvenog učenja, uprkos svemu, uspevaju da odomaće u javnom diskursu, srozavajući ga sve do figure zaštitnika iskupljujućih ispovedanja i društveno okrepljujuće iskrenosti u stvarima telesnosti i seksualnosti, a u suštini nastojeći da od njega sačine – kako to već izlazi iz Fukoovih *Nadzirati i kažnjavati* i *Istorije seksualnosti* – nekakvog apostola panoptičkog nadzora i disciplinske moći.

432 Mnogi, kako ih je Peter Sloterdijk nazvao, “majstori opasnog mišljenja” iskusili su sličnu “fenomenologiju recepcije”, koja se začinje od trenutka kada njihovo mišljenje krene da privlači veću, inicijalno zabrinutu, pažnju ka sebi. Uz Sada i Frojda ovde navodimo i Ničea, Hajdegera, Fukoa, Lakana, Deridu – samo neke od brojnih čije su se uistinu zbunjujuće i dezorijentišuće ideje barem delimično ugradile u savremenu oficijelnu kulturu, postajući tako napokon priznate, a u stvari “buka bez posledica”.

Ono što će se u tome svemu ispoljiti kao možda najzagonetnije, jeste uvlačenje u tu igru i onih koji su se, od svojih početaka pa zadugo, držali postrance, koji kao da su se čak intenzivno sklanjali od velike medijske pozornice. Takav je slučaj Emanuela Levinasa, čiju zagonetnost uvećava i to što on, za razliku od prethodno pomenutih, nije nikad ni bio smatran za *philosophe maudit*. Neke od ključnih reči njegovog mišljenja – da li je isuviše profano ako navedemo samo jednu: *drugo*? – danas su uvrštene u jezičko-politički košmar korektnosti i funkcionišu u širem sklopu jedne silovitosti koju je ono smeralo da dovede u pitanje i iza nje se probije ka nečem zaista sasvim drugom. Poštovanje drugoga, odgovornost za drugo, otvorenost za ono izvan sebe – svi ti bitni Levinasovi koncepti sada, okamenjeni u jedan politički (ili para-politički) vokabular, pothranjuju isti onaj ontološki imperijalizam čijem je zaobilaženju, ako ne i podrivanju, Levinas posvetio hiljade stranica. No, iako moćan, taj ambijent daleko je od toga da bi bio i jedini referentni okvir za čitanje, komentarisanje i tumačenje Levinasovog rada. Nalazeći se u njemu, on se ipak u njemu ne iscrpljuje; i tu, s druge strane, možda nije

zgorog reći da, ako se Levinasovo delo zaista pročita (mada ne gajimo iluziju da bi se baš na Levinasovom korpusu mogla uvežbavati Ničeova *Redlichkeit* čitanja *teksta kao teksta*),¹ nije teško shvatiti da će levinasovska “logika” pre iscrpiti (iznuriti) taj okvir, nego što će se u njemu rastvoriti. Jer, drugo (*autre*) – i drugo kao drugo koje je, kako Levinas kaže u *Totalitetu i beskonačnom*, *drugi (autrui)* – se nepokolebljivo opire homogenišućoj arhitekturi ontološkog izricanja koje ga doziva i koje očekuje da će ga ponudom ulaženja u epohu miroljubive subzistencije pripitomiti. Susret s drugim, naprotiv, nije nešto proračunljivo, nešto što bi se tehnikama “održivog razvoja” uspelo isplanirati tako da uvek bude obuhvatljivo ili svarljivo, već *avantura*, a sam Levinas putem izraza *etička avantura* označava upravo traumatski razvoj relacije prema drugom. Kada je drugo pozvano, pa makar i kao tek oslovljeno, da li je moguće da se avantura u koju, insistiramo na tome, vodi drugo, a ne isto, izbegne? Avantura, što će ovde reći: *trauma*.

U ovom radu mi ćemo nastojati da promišljamo avanturu, približavajući je njenom latinskom etimonu, kao sinonimnu s etikom. *Adventura*, ono što će – prema srednjovekovnom narodnom latinskom – tek doći, usud ali i neizvesnost, jeste sav sadržaj etičkog. Tako glasi hipoteza kojom ćemo se ovde baviti. Građa za njeno (tetičko) konsolidovanje dolazi dobrim delom iz dva naročita izvora, tokom par hiljada godina neumorno komentarisana i tumačena, ali i pored toga još uvek dovoljno zagonetna, pa i tajnovita, da se pažnji ne bi dopustilo da sa njih skrene.

Levinasovo delo je tačka u kojoj se, takoreći, oba stiču: ponekad na način gotovo nerazmrsivog i jedva inteligibilnog teozofskog konglomerata, a češće kao precizno isklesani i razgraničeni blokovi sa jasno čitljivim tragom svojeg porekla. Time Levinas, sve u skladu s vlastitim nalazima, ne bi bio postavljen u neki otužno izmiriteljski, između-istoka-i-zapada *compositum*, već bi se pokazao kao evropski mislilac *par excellence* – jer, “šta je Evropa? Biblija i Grci” (Levinas 1988: 155). Nažalost, ovom prilikom i ovim tekstom nećemo “kontrastirati” ta dva izvora, već će – usled sasvim ličnih ograničenja – Grci i ono što se naziva načinom grčkog mišljenja (filozofija) odneti prevagu u formulisanju i izražavanju, što bi, opet, i po samom Levinasu – to ćemo nastojati da pokažemo – bilo u određenom smislu neophodno.

¹ U taj filološki ideal ničeovske *Redlichkeit* (ispravnosti) i njene aporije posvećuje nas nova “luda” knjiga Novice Milića, *Istina apokalipse* (Čačak 2003, Gradac). Za njen etički *modus operandi* upućujemo na drugi jedan spis istog autora: v. Milić 1999, poglavlje “Slučaj Niče”.

Zajedno sa fizikom i logikom, etika se prvi put javlja kao odvojeni predmet proučavanja u Platonovoj školi. Od tog doba mišljenje se pretvara u filozofiju, filozofija u nauku (*episteme*), a nauka postaje prevashodno pitanje škole i školskog izučavanja. Tim prelomom u zapadnom mišljenju, disciplinarnost se ispostavlja kao nužni *credo* svakog misaonog, a u stvari saznavnog poduhvata, koji bi pretendovao da se nazove ozbiljnim ili naučnim.

Prva opsežna sistematizacija znanja, ona Aristotelova, postavlja etiku kao znanje koje se odnosi na ljudsko delovanje (*praxis*). Ona prednjači među drugim praktičnim znanjima – onima koja odgovaraju praktičnom načinu života – kakva su i politika i ekonomija. Ispod ovih znanja (po vrednosti) se nalaze ona poetička (proizvodna), koja odgovaraju životu poradi pukog užitka. Iznad svih njih stoje teorijske nauke, one kroz koje se iskazuje teorijski način života (po Aristotelu najvredniji), a te su: fizika, matematika i teologija. Ova poslednja promatra biće kao biće, i po tome je vrednija od drugih, koje odvajaju samo poneki deo bića i istražuju ga. “Postoji znanost koja promatra biće kao biće i njegove prisutnine po sebi” (Aristotel 1985: 75) – veli Aristotel, ustanovljujući na taj način dostojanstvo *ontologije* kao *prve filozofije*.

434

Međutim, prvenstvo *ontologije* nad etikom kod Aristotela je dvostruko. Jednom je ona nadvisuje kao vrsta znanja, a drugi put to čini u njenom domenu, budući da je teorija, tj. *kontemplacija bića*, po Aristotelu najuzdignutija *vrline*. Zašto je to tako? Aristotel navodi nekoliko razloga. Um je, ceni on, čovekova najvrednija i najviša unutrašnja moć, a ta vrednost i uzvišenost odlikuju i objekte njegovog znanja; *kontemplacija* je najstalnija čovekova delatnost – u njoj se može ustrajavati duže nego u bilo kojoj drugoj; ova delatnost donosi i najveće uživanje, a pokazuje se i kao samodovoljna, s obzirom na to da filozof u upražnjavanju ove vrline može samstvovati, i da ukoliko više samstvuje, utoliko je više filozof; na kraju, *kontemplacija* se ne voli radi nekog drugog dobra, već radi nje same. “I zato, ako je um u poređenju s čovekom, to jest s ljudskom prirodom, nešto božansko, onda je i život saobrazan umu božanski u poređenju sa običnim ljudskim životom.” (Aristotel 1958: 75) To znači da je *ontologija* – premda takva pozicija može delovati paradoksalno – i kao znanje i kao praksa vrednija od etike. Stoga biva da etika nije sasvim merodavna ni u tom srednjem pojasu nauka koji joj je dodeljen kao vlastiti. Ona se kruniše znanjem (onim o božanskoj naravi *kontemplacije*) koje podvostručuje prednost *ontologije*.

Takav stav prema etici postao je uzoran za celokupnu potonju filozofiju, u kojoj se usled privilegovanja ontoloških relacija etički diskurs pojavljuje kao

onaj drugorazredni (ponegde čak i kao razbibriga ili odmor od pravog filozofskog rada). Budući da svekolika spoznaja odnosa i činjenica kojima je uređena sfera bivstvujućih podrazumeva činjenicu da ta bivstvujuća najpre egzistiraju, prvenstvo ontologije izgleda ne kao nešto što bi trebalo obrazlagati ili dokazivati, već kao najprostija očiglednost. Čak i Hajdeger, u čiju podozrivost prema aristotelovski shvaćenoj ontologiji inače ne treba sumnjati, podzidava taj središnji kanon zapadnog filozofiranja: “ako sada, shodno temeljnom značenju reči *ethos*, ime etike treba da kaže da ona promišlja boravak čoveka, onda je ono mišljenje koje misli istinu bića kao izvorni element čoveka kao eksistirajućeg, već u sebi iskonska etika. Ali to mišljenje onda nije tek etika zato što je ontologija. Jer ontologija uvek misli samo bivstvujuće u njegovom biću” (Heidegger 1998: 49).

2

Ako je filozofija, kako to Levinas često iznosi, uvek prevashodno ontologija, filozofija Istog, filozofija imanencije i moći, rastvaranja Drugog u Istom, ako je njen odnos prema drugosti neotklonjivo *alergijski*, i ako je njen vlastiti amblem Odisej, koji “kroz sva svoja stranstvovanja” (Levinas 1974: 188) suštinski teži jedino povratku kući, zašto onda nastojati da se kroz filozofsku pojmovnost i leksiku misli Drugo, zašto onda ne ostaviti filozofiju u njenim ontološkim odisejama i ne okrenuti se u tom poduhvatu ka nekim drugim resorima, pogotovo ako se uzme u obzir i to da Levinas kao Odiseju protivan primer navodi Avrama, čija se povest prvobitno objavila u jednom drukčijem, ali zasigurno dovoljno razgranatom diskurzivnom miljeu, dovoljno bogatom da bi mogao da prihvati svu složenost mišljenja u kojoj se Levinas kreće? Zašto, drugim rečima, Levinas želi da odnos s Drugim koji ne bi bio automatski vođen naumom o asimilaciji Drugog nazove *metafizikom* – vršeci jedan, kako u odnosu na tradiciju tako i u okvirima savremenog mišljenja, bezmalo šokantan obrt kojim bi se ontologija otrzala od metafizike i s njom se sukobljavala – a ne radije s religijom, ili nečim trećim? Zar ne bi bilo moguće van filozofskog domena nešto o svim tim stvarima prozboriti?

435

Odgovor na ova pitanja ne može biti ni lak ni jednostavan. Upisati, u tu svrhu, i Levinasa u opšti tok koji je nastao Platonovim institucionalizovanjem mišljenja u filozofiju značilo bi baviti se njime preko posredujućeg člana, bez bitnijeg osvrta na sasvim specifične razloge koji ga obrazuju kao filozofa. Posezanje za Levinasovim pokušajem filozofske autobiografije, za tekstom “Potpis” iz *Mukotrpane slobode*, koji sumira njegov put od ranih dana frajburškog naukovanja fenomenologije do kasnijih pariskih čitanja Talmuda, možda bi i bilo instruktivno poradi iskolčivanja nekog orijentira za snalaženje u Levinasovom opusu, ali ne i zadovoljavajuće

za ono što nas interesuje. Jer Levinasov “odabir” filozofije mora se pokazati kao nužan, mimo njegovog biografskog izlaganja vlastitog misaonog razvitka – kao neophodnost, ili radije bezizlaznost jednog prihvatanja. U suprotnom, izručili bismo se opasnosti da Levinasova “filozofičnost” ispadne nešto proizvoljno, učinak spleta empirijskih okolnosti, pa tako i njegovo “prevrednovanje” ontologije nešto što je, u krajnjoj liniji, opcionalno ili čak izlišno za njegov rad. Tada ne bismo otklonili mogućnost postojanja nekog drugog ili trećeg, ne-filozofskog puta za mišljenje Drugog.

Grčko rešenje za nedoumicu *filozofija: da ili ne?* oslonjeno je na sam opseg bavljenja filozofijom: “Baviti se filozofijom’ znači dvoje: ispitivati i samo to da li se treba baviti filozofijom; i drugo: posvetiti se filozofskom razmatranju” (Aristotel 1987: 110). I pitanje koje se postavi izvan nje – pitanje o njoj – već se izgovara u njejoj unutrašnjosti. Čim je pozvana, ne možemo je se više otarasiti, a Levinas kao da taj stav i proširuje (jer ne postavlja izričito uslov pozvanosti) govoreći, u tekstu “Bog i filozofija” (1975), da i ne filozofirati, znači opet filozofirati.²

436 Filozofija je uvek tu, odnosno, svaki diskurs o njoj već je njen, pa bi se i svako odmetništvo (od nje) odvijalo u režimu sve produbljenijeg i sve tešnjeg pripadanja. “Ne bismo znali da odbacimo Spise a da ne znamo da ih pročitamo, niti da učutkamo filologiju bez filozofije, ni da zaustavimo, ako bi bilo potrebno, filozofski diskurs ne filozofirajući i dalje.” (Levinas 1976a: 82) Zaustaviti filozofski diskurs, to znači i dalje filozofirati; ako se već okrenemo ka filozofiji, onda je vraćanje u prethodno stanje, stanje bez filozofije, neizvodljivo, osim kao sve dalje i dalje prodiranje (propadanje?) u filozofiju. Međutim, nužnost prvog i otvarajućeg okreta ka filozofiji time još nije objašnjena. A bez tog objašnjenja nad Levinasovim uranjanjem u filozofiju – iako bi samo njegovo kretanje kroz filozofiju sada nekako već bilo obrazloženo – lebdeće skepsa nekog možda-to-i-nije-moralo-tako.

Dovde je izvesna mogućnost početnog izbora još uvek bila određujuća za potonju porobljenost filozofijom. U tekstu “Bog i filozofija” Levinas ustanovljuje postojanje drukčije uslovljenosti. Tu je za njega filozofski diskurs ona sila koja za

2 Razmatrajući domete te pan-filozofičnosti u savremeno doba, Levinas u *Difficile liberté* kaže da je “Aristotel u svojoj proslavljenoj formuli ‘treba filozofirati da se ne bi filozofiralo’, u osnovi definisao krajnju mogućnost filozofije, filozofiju XX veka” (Levinas 1976a: 260). Da li je, po Levinasu, Aristotel time programirao i Hajdegerovo pitanje o kraju filozofije i zadatku mišljenja?

sebe preuzima pravo završne reči svakog razumevanja: “on prinuđuje svaki drugi diskurs da se opravda pred filozofijom” (Levinas 1994: 241). Odakle filozofiji to, kako Levinas kaže, “dostojanstvo poslednjeg i kraljevskog diskursa”? Pre svega zahvaljujući “rigoroznom podudaranju između mišljenja filozofije i ideje stvarnosti koju to mišljenje misli” (*ibid.*). Ta podudarnost znači da mišljenje treba da se pridržava isključivo onoga što spada u “rad” bića (odvažavamo se da tako prevedemo ili već protumačimo Levinasov izraz *geste d'être*), i da se mišljenje i ono mišljeno rasvetljavaju u “fosforescenciji” pokazivanja bića stvarnosti, a “pokazati se, rasvetliti se, to upravo znači imati smisao” (Levinas 1994: 242). Tako po Levinasu i racionalnost valja shvatiti kao pojavu mišljenja po nalogu energije “rada” bića, a tako se, s druge strane, pitanje bića razrešava kao stvar razumevanja, pretvara se u “intencionalnu tematizaciju u jednom iskustvu” (*ibid.*, 244), u jednom Ja.

Ako treba misliti Drugo, ono što je transcendentno i što samim tim pruža otpor imanenciji bića, jednako kao i okupljanju u intencionalnoj pažnji, onda najpre treba prihvatiti (ma koliko to bilo neugodno) da ono što bi ga najviše uzdiglo, zapravo ne dobacuje prag razumljivosti. Tu ni religiozno ili teološko mišljenje ne može pomoći: “Religiozno mišljenje, koje se poziva na religiozna iskustva tobože nezavisna od filozofije, ukoliko je zasnovano na iskustvu, odnosi se već na 'ja mislim' i sasvim je uključeno u filozofiju” (*ibid.*, 249). Iz tog razloga suštinska dilema ne bi se ticala odabira adekvatnog diskursa (filozofskog ili nekog drugog), nego bi glasila: ili odustati od mišljenja Drugog, ili se ipak u njemu okušati, što znači: kroz filozofski diskurs, filozofirajući. Levinas se kladio na filozofiju, dakle na mišljenje Drugog, smatrajući da, iako bi nakon izloženog primata filozofije izraz *mišljenje bića* u strogom smislu predstavljao pleonazam, to udvajanje ipak ima opravdanje zbog, kako on kaže, “eventualne nesaglasnosti” između ta dva. Što će reći da su možda neka vrata otvorena i za mišljenje koje ne bi bilo mišljenje bića, već nečeg s onu stranu bića, transcendentnog, Drugog.

Levinas je, tražeći ta “uporišna” vrata u istoriji filozofije, našao nekoliko značajnih mesta koja će se u njegovom radu mnogo puta ponavljati, čak toliko da danas nije redak slučaj da se o njima govori kao o tipično levinasovskim mestima. Mi ćemo ovde pomenuti samo dva. Jedno je ono s kraja šeste knjige *Države*, na kome se govori o *dobru s one strane bića (epekeina tes ousias)*: “Tako i stvarima koje se mogu saznati ne omogućuje dobro samo da budu saznate, nego od njega dobijaju i bivanje i suštinu, a samo dobro nije bivanje, već se uzvišenošću i silom izdiže iznad njega” (Platon 1957: 224). Drugo je Dekartova treća *Meditacija*, u kojoj se objavljuje ideja beskonačnog, ideja Drugog, ideja stavljena u nas, ideja s kojom se kosi u jednu meditaciju ranije uvedena subjektivnost *cogita*; njenim postojanjem subjekt se pokazuje

ne kao aktivan već kao *traumatizovan*: pred njega je stavljen zadatak da misli više nego što može da obuhvati.³

3

Da li Levinas, kada započinje razgradnju ontološke supremacije, ima u vidu da time ulazi u sukob sa bukvalno celokupnom filozofskom tradicijom, od “Jone do Frajburga” (izraz R. Bernaskonija) i, u njegovo vreme, Pariza, izuzetno žilavom čak i onda kada izgleda da unutar nje postoje ili se otvaraju određeni prorezi koji bi omogućili prodor ka nečem drugom?

438 Sam izraz “ontološki imperijalizam” (*l'impérialisme ontologique*), koji on koristi u *Totalitetu i beskonačnom* (v. Levinas 1976: 28) da bi imenovao praktično čitavu istoriju filozofije, nagoveštava njegovu suočenost sa ozbiljnošću i razmerama izazova u koji se upustio. Međutim, jedan izraz, ma koliko mnogo značenja uspeo u sebi da okupi, ona se u njemu nalaze kao još ne-određena ili nedovoljno razabrana, pa bi stoga bilo neophodno opsežnije taj sam izraz tumačiti do nekog pretpostavljeno zadovoljavajućeg stanja “ekstrapoliranosti” ili izloženosti. Ili – što je ne samo lakše nego i uglavnom pouzdanije – ako je moguće, usmeriti pozornost i ka drugim, tom mestu “srodnim” mestima tekstualne produkcije (ili potpisnika) o kojoj se govori. Srećom, Levinas je izneo i neke eksplicitnije naznake o tome koliko bi, u izrečnom pogledu, njegov poduhvat mogao biti rizičan. Mi ćemo sada pobliže osmotriti dva takva mesta, dva mesta na kojima Levinas kao da sam pokazuje kako bi njegov rad mogao proći u nekoj naglašenije ontološkoj lektiri (koja je i nužni posrednik za njegovo s početka ovog rada opisano prihvatanje), i kako bi nakon toga on bio pozicioniran.

3 Sajmon Kričli će na osnovu toga dedukovati celokupnu Levinasovu teoriju subjekta, procenjujući da na njoj počiva ukupan Levinasov rad. U jednom postupnom izlaganju – za koje nam se čini, uz dopuštenje da grešimo, da predstavlja ipak pomalo ironičnu demonstraciju reduktivnosti filozofskog diskursa – on će čak dokazivati da bi jedno poglavlje jedne Levinasove knjige tu bilo, takoreći, samo sušće njegove misli: “Celokupna argumentativna tendencija izlaganja u *Drukčije od bića...* jeste da se pokaže kako je subjektivnost zasnovana u *senzibilnosti* (poglavlje 2) i da se senzibilnost opiše kao blizina s drugim (poglavlje 3), blizina čiji je osnov nađen u *zamenjivanju* (poglavlje 4), koje predstavlja suštinski pojam *Drukčije od bića*. Dakle, ako je središte Levinasovog mišljenja njegova koncepcija subjekta, onda se središnje razmatranje subjekta dešava u poglavlju “Zamenjivanje” iz *Drukčije od bića*” (Critchley 1999: 235).

1) U “Tragu drugog”, gde razrađuje mogućnost dovođenja u pitanje teze po kojoj bi suština čoveka i istine bilo *razumevanje bića*, on beleži da ka njoj (tezi), “mora se priznati, izgleda da vode teorija, iskustvo i diskurs” (Levinas 1974: 190).⁴ Dakle, mora se priznati. Ali šta se to *zapravo* mora priznati? Pre svega to da je razumevanje bića matricni oblik svekolike teorije, iskustva i diskursa. Ali to će onda reći da se u tom priznanju sadrži i jedno važnije priznanje, priznanje da bi napustiti razumevanje bića zarad nečeg sasvim drukčijeg, a opet raditi u “polju” filozofije – što Levinas od samih svojih početaka nastoji da čini – značilo staviti se s onu stranu celokupne povesti teorije, iskustva i diskursa, odnosno, *doći pod njihov udar*. – Sem ukoliko se ono zbilja tek neznatno “izgleda” u Levinasovom “izgleda da vode” (*semblent conduire*) ne pokaže kao neka, u srce samog raspleta udenuta “spasonosna” tačka skretanja, koja bi na kraju ipak uspela da teoriju, iskustvo i diskurs odvede negde drugde, da tu svojevrсну negativnu utopiju preokrene u nešto zbilja drugo.

2) Ali, ako bi to već bilo tako, ako bi se pokazalo da ono “izgleda” nema tu moć skretanja, kako bi onda Levinasovo mišljenje bilo arhivirano – jer, ako razumevanju bića pripadaju teorija, iskustvo i diskurs, samim tim mu pripada i moć arhiviranja i arhivarskog katalogizovanja – šta bi tu (u povesti) stajalo pod odrednicom “Levinas”? Levinas je, kako se čini, odmerio i taj ulog svog nepokoravanja ontologiji. U *Drukčije od bića...*, pišući o subjektu kao taocu drugog i o optužbi pre krivice koja na sopstvo pada u susretu s drugim, on opaža da je takva jedna postavka za kontemplativni pogled, “za poredak mirnog posmatranja (*contemplation*), naprosto bezumna (*insensée*)” (Levinas 1999: 171). *Insensée* – bezumno, ali i ludo i besmisleno. To je, dakle, ono što bi neka ontološka CIP beleška o Levinasu kazivala.

Kako bi se mogao rezimirati status levinasovskog vladanja pred i pod budnim okom i “duhom” te kontemplacije i onog razumevanja bića? Ako ontologija, kako Levinas drugde kaže, “ne samo da kruniše naše praktične odnose s bićem” već je i “suština svake relacije s bićima, pa čak i svake relacije u biću” (Levinas 1998:

4 Ako je svako iskustvo, kako se smatra, iskustvo imanencije i stoga autonomno, onda bi se kontakt sa drugim, koje budući da je drugo nije u vlasti imanencije i autonomije, morao odigravati kao *heteronomno iskustvo*. Ali, sva filozofija je filozofija imanencije, i sva filozofija razabire svoje predmete u vidokruhu bića, pa bi zato i pokušaj nečeg takvog kao što je heteronomno iskustvo, shodno njoj, morao biti nemoguć. To je, u najkraćem, Levinasova linija razmišljanja u pasusu kome su navedene reči završnica.

14), onda, svakako, reč “imperija”⁵ nije nipošto preterana kao oznaka za interpretativne, aksiološke i arhivarske sisteme, kao i kriteriologije koje se nad takvim osnovama otvaraju; stoga, podići glas protiv tog Levijatana – glas koji, budući da je izgovoren diskursom koji je unapred njegov, ne može a da makar u prvom trenutku ne zazvuči kao glas bezumnika i ludaka – jeste, koliko čin bezumlja i ludosti, takođe i, s onu stranu ontološke razumljivosti, čin izvan-redne hrabrosti.

Šta se onda može reći o Levinasovoj poziciji koja se, ako već nije u “središtu” filozofije (jer joj se, kao ontologiji, korenito suprotstavlja), ipak prema filozofiji određuje i kroz nju se oblikuje i izražava, i da li je to uopšte pozicija, ako pozicija i pozicionalnost takođe pripadaju ontologiji?⁶ Sam protiv svih? Licem-u-lice s Imperijom?

4

Levinasovo mišljenje je od samih svojih početaka prožeto nepoverenjem prema ontologiji. Još u tekstovima iz prve polovine tridesetih opaža se narastajuća rezervisanost za Hajdegerovu ideju da su prelomni događaji u zapadnoj civilizaciji “post-presokratovski” zaborav bića, uzimanje bića za izvrsno bivstvujuće, i kasnije krivotvorno prevođenje nosećih reči ranog grčkog mišljenja u latinski jezik i rimski svetozor. Levinas, koga mnogi smatraju najdarovitijim interpretatorom Hajdegerove filozofije iz perioda *Bića i vremena*, sa tekstom “Da li je ontologija fundamentalna?” (1951) ulazi u – manje-više direktan – objedinjeni obračun kako s tradicionalnom ontologijom, tako i s onom Hajdegerovom, obračun koji svoj vrhunac dostiže u *Totalitetu i beskonačnom* (1961), “koji u izvesnom smislu može da bude čitan i kao anti-bivstvovanje-i-vrijeme” (Pepercak 2003: 83).

5 Tu je važno ne izbegavati ono što je za Levinasa zaista bezmerno značajno: Imperiji pripada i Hajdeger, koji iako, kako je sam iznosio, nije želeo da po vlasti saznanje relacije već da uzdrma uvreženi intelektualizam teorijskog mišljenja, kroz ideju o razumevanju bića ipak uspeva da prokrijumčari (mada smo otvoreni za prigovor da sama ta reč možda i nije najprikladnija) od ontologije neodvojivu kontemplativnost, i time, recimo tako, Imperiji čak pridoda izvesnu gipkost koju sa naglašenije ukrućenom kontemplacijom ona nije imala.

6 U meri u kojoj pozicija podrazumeva ras-prostiranje – zauzimanje položaja u prostoru – ona bi po Levinasu, barem iz jednog razloga bila neotklonjivo ontološka, što za njega znači ubilačka: zato što zauzimanje nikada nije neimperijalno, čak i u onome *Da* (tu) *Dasein*-a (tu-biće) postoji opasnost da zauzimam “mesto nekog drugog i na taj način, konkretno, da ga teram u izgnanstvo, ... , da ga ubijem” (Levinas 1998: 198).

Ontologija tipski pristupa bivstvujućem iz otvorenosti bića i nastoji da mu prida značenje počev od bića. “U tom smislu, ona ga ne poziva, već ga samo ime- nuje. I time vrši nasilje nad njim i poriče ga.” (Levinas 1998: 21) Bivstvujući koji je drugi, i koji nam dolazi u susret, naprotiv, ne ulazi u celosti u otvorenost bića u ko- joj se mi kao saznavajući već nalazimo. Ono što nam od njega pristize iz otvorenosti bića, to je podložno našem razumevanju, i time posedovanju. To mogu biti njegov istorijat, njegove navike, običaji, stil života i sl., i mi ga na osnovu toga zbilja razu- mevamo, ali razumevanje nije sve, i našem zahvatanju nešto izmiče, a to nešto je upravo sam bivstvujući, bivstvujući kao drugi, onaj koji se ne da asimilovati ili iden- tifikovati. Prema Levinasu, nastojanje da se s bivstvujućim postupi na asimilujuće poistovećujući način, njegovim razumevanjem iz otvorenosti bića – tendencija je celokupne filozofije od Parmenida do Hajdegera. Ona vodi ka poricanju drugog kao drugog, odnosno, ka njegovom totalnom poricanju, koje Levinas drukčije na- ziva *ubistvom*.

Ubistvo drugog bi bilo prvi čin i poslednja reč ontologije, njena struk- tura i njena krajnja posledica. A to nije bez biblijskih odjeka. Figura koja bi – pri- dodata uz merodavnost grčkog Odiseja za filozofiju – otvarajući biblijski pristup ontologiji, omogućila kristalizaciju ubistva kao ontološke kategorije, jeste Kain:

Tada reče Gospod Kajinu: gdje ti je brat Avelj? A on odgovori: ne znam; zar sam ja čuvar brata svojega? (*Postanje*, IV, 9)

Levinas na sledeći način osvetljava ontološko ustrojstvo te scene: “Kajinov odgovor je iskren. U njegovom odgovoru jedino nedostaje etika; tu postoji samo ontologija: ja sam ja, a on je on. Mi smo ontološki razdvojena bića” (Levinas 1998: 147-8).

Međutim, zar i sam Hajdeger nije – doduše u drugim terminima i drukčijim putevima – prepoznao istu tu zloćudnost ontologije, i to značajno pre Levinasa?

Ontologija kao aristotelovska prva filozofija, određujući smisao bića kao prisutnost (*ousia* i *parousia*), vrši povlašćivanje vremenskog modusa *sadašnjosti*. Levinas je sa tom Hajdegerovom polazišnom dijagnozom sasvim saglasan i tu nećemo pogrešiti ako se, radi maksimalno mogućeg pojašnjenja smisla (i to čak striktno haj- degerijanskog) te povlašćenosti, pozovemo na Levinasovo ostenzivno “tumačenje” francuske reči za “sad”, *maintenant*: držeci-rukom (v. Levinas 1998: 165). Dakle, smisao bića kao prisutnosti bio bi u tome da je ono nešto raspoloživo (“rukodr- žno”), nešto čime se može (pa stoga i treba) gospodariti. Takvom antičkom odgovo- ru na pitanje o biću bilo je potrebno da, uz interventno posredovanje latinskog

prevođenja grčkog *physis*-a u *natura*-u, kao i *hypokeimenon*-a u *substantia*-u, puni kapacitet svog nasilja pronade u novovekovnom i modernom – gospodarenju saobraznom – određenju samog saznanja kao pred-stavljanja: “Pred-stavljanje ovdje znači: prisutno prinijeti pred sebe kao nasuprot-stojeće, dovezati ga onome tko predstavlja i u tom ga dovezivanju povratno *prisiliti sebi* kao merodavnom području” (Heidegger 1969: 22; kurziv je naš). Ali biće treperi s onu stranu sadašnje-prisutnog, bivstvjućeg, i ako se to već uvidi, u horizontu bivstvjućeg ono je ništa, i Hajdeger nije preza od toga da tu konsekvencu sasvim nedvosmisleno obelodani: “Ništa je Nije bivstvjućeg i, na taj način, bivstvovanje /biće – B.R./ iz perspektive bivstvjućeg” (Heidegger 2003: 113). Drugim rečima, *biće je Drugo*, a nasilje koje se odigrava kao pomenuto *prisiljavanje sebi*, jeste upravo isto ono nasilje koje kod Levinasa zatičemo opisano izrazima ubistva i asimilacije.

Sa takve “platforme”, do koje Levinas sledi Hajdegera, potrebno je, po ovom drugom, vratiti se natrag ontologiji i izvršiti ono što on naziva njenom *destrukcijom*, koja nije nikakav akt poništavanja, već je “razbijanje te sastojine na izvorna iskustva u kojima bijahu dobivena prva i otada vodeća određenja bitka” (Heidegger 1988: 24).⁷ Taj bi zadatak, veli Hajdeger, trebalo da bude vođen kao prisvajanje ili preobražavanje onoga što je o biću već predato. Ta destrukcija je, zapravo, *dekonstrukcija*: “razgrađivanje, skidanje i odstranjivanje – ali jedino historijskih izrijevka o povijesti filozofije” (Heidegger 1972: 19).

To je ono mesto na kome se Levinas odvaja od Hajdegera. Levinasa ne interesuje vraćanje “izvornim iskustvima” iz kojih su proistekla prva određenja bića, jer bi to za njega značilo učiniti, na kraju krajeva, povlašćenom jednu problematičnu tradiciju i zaboraviti na Drugo kao Drugo koje je Drugi, tj. drugi Čovek. U kojoj je meri posvećenost zadatku destrukcije ontologije, odnosno, uspo-

⁷ Reči: “biće”, “bivstvovanje”, “bivstvo”, “bitak” – sve su to pokušaji da se na “naš” jezik prevede nemačka glagolska imenica *Sein*, i svaki od njih ima svoj osnov legitimnosti. Ali, prava zabava za čitaoca nastaje kada im se pridruže i odgovarajući “parnjaci” za *Seiende*: “bivstvjuće”, “bivajuće”, “biće”. Francuski jezik je u tim stvarima jednak s nemačkim: *être* i *étant*. Mi smo se premišljali da li da baš pri svakom već prevedenom citatu u kome bi se pojavili, izvršimo korekciju sa “biće” i “bivstvjuće”, ali smo na kraju odlučili da ponegde to ne činimo, kako bi se ostavila mogućnost da se to bogatstvo “našeg” jezika (navodnici, naravno, aludiraju na trenutnu utrojenost “tog” jezika, pred “strašnim sudom” ipak ujedinjenog – u BHS; sa živim interesovanjem pratimo i mogućnost pridodavanja još dva slova za eventualno dozezanje “četvorstva”: CG ili, ko će ga znati, MN) možda pokaže ne kao nedostatak već – što da ne? – kao izraz bogatstva (samog) bića.

stavljanju fundamentalne ontologije, usmerila Hajdegera ka suštinskom zapostavljanju Drugoga, koji je bivstvujući, to će se moći isčitati sa tri bitne strukture *Bića i vremena*:

1) Briga (*Sorge*), jedan od nosećih pojmova fundamentalne analitize tu-bića, jeste za Hajdegera odnos koji tu-biće (čovjek u svojoj ontološkoj dimenziji) ustanovljava sa bićem, briga za biće, a ne za drugo bivstvjuće, za drugog čoveka. Briga, u svakom slučaju, kod Hajdegera definitivno nije – to je za Levinasa ono glavno – “izaslanica” odgovornosti za drugog čoveka;

2) Sa-Biće (*Mitsein*), o kome Hajdeger govori u §24 *Bića i vremena*, jeste pojam kojim se priznaje egzistencija nesvodivo Drugih, ali ona ne otvara prolaz ka jedinstvenosti Drugoga – do čega je Levinasu naročito stalo – već ka zajedništvu sa Drugima: tu-biće kao biće-u-svetu jeste sa-biće sa Drugima; “svijet tubitka jest *zajednički svijet*. U-bitak jest su-bitak s Drugima. Njihov unutar-svjetski bitak-po-sebi jest su-tubitak” (Heidegger 1988: 135). Dakle, ono *Mit*–jeste oznaka za nekakvo *pored* ili *pokraj*, a ne upućivanje na suštinsko prilazjenje Drugome, pa Levinas, čini se s pravom, zaključuje da je *Mitsein* “samo jedan momenat našeg prisustva u svetu i nema središnje mesto” (Levinas 1998: 155);

3) Biće-ka-smrti (*Sein zum Tode*) – tim izrazom Hajdeger zahvata, kako sam kaže, konačnost tu-bića kao njegovu najvlastitiju mogućnost (što, inače, predstavlja slepu mrlju klasičnog humanizma), sa čijom izvesnošću u korak ide i neizvesnost, “neodređenost njezinog Kada”, njena neproračunljivost i nedokučivost na osnovu već poznatih slučajeva smrti. Autentično biće-ka-smrti (koje, za razliku od svakodnevnog, prosečnog i neautentičnog bića-ka-smrti ne nastoji da joj, uvek-već-bezizgledno, utekne ili je zaboravi, skrene misli od nje itd.) “jest istrčavanje u jedno Moći-biti *onog* bića čija je vrsta bitka *sâmo* istrčavanje... Projektovati sebe prema najvlastitijemu Moći-biti reći će: moći razumeti sama sebe u bitku ovako razotkrivenog bića: egzistirati” (Hajdeger 1988: 298 i 299). Time, po Hajdegeru, autentično tu-biće ne postaje rob svoje konačnosti kao nekakve mane, već se, naprotiv, zadobija kao otvoreno i slobodno. Što se Levinasa tiče, tu je na delu tipično kavinovska ontologija, pitanje koje se prevashodno tiče onog razumeti-sebe, jedno “ja sam ja, a on je on”, u kome svako tu-biće i umire “za sebe” – u svojoj autentičnosti ili neautentičnosti – gde nema mesta za umiranje-za-druge, koje bi po njemu bilo “smisao ljubavi u njenoj odgovornosti za bližnjeg” (Levinas 1998: 263).

443

Za Levinasa je *Biće i vreme* predstavljalo “čudo fenomenologije” i najvažniju filozofsku knjigu dvadesetog veka. Levinas čak ide dotle da je stavlja rame uz rame sa Platonovim *Fedrom*, Kantovom prvom *Kritikom* i Hegelovom *Fenomenologijom duha*. Sve “ostalo” bilo bi manje važno! Iako Levinas čovek-građanin nije mogao oprostiti Hajdegeru njegovu rektorsku “epizodu”, iako Levinas interpretator pronalazi da *Biće i vreme* sadrži mnoge zakutke koji bi ga mogli učiniti otvorenim za susret s jednom filozofijom hitlerizma, Levinas filozof ne želi da iz tih razloga podlegne ignorantskom raspoloženju kakvo je osamdesetih godina prošlog veka pokrenula knjiga Viktora Farijasa (*Hajdeger i nacizam*): “Ipak ne mogu da poričem: Mont Blan je Mont Blan” (Levinas 2003: 188). Taj “Mont Blan” bio je presudan i za Levinasovo otpočinjanje, za otpočinjanje jednog Levinasa koji, pak, u svojoj poznijoj fazi na sledeći način sumira svoju blizinu ali i udaljenost od Hajdegera: “Eto ontologije kroz *tu-biće* zabrinuto za biće i eto bića-u-svetu koje zadržava prvenstvo i povlašćenost *Eigentlichkeit*-a (Autentičnosti) u odnosu na brižnost za drugoga. Brižnost zacelo obezbeđenu, ali i uslovljenu bićem-u-svetu; približavanje drugome, zacelo, ali polazeći od poslova i radova u svetu, bez susretanja lica, bez toga da smrt drugoga znači *tu-biću*, onom preživlom, više od ponašanja i emocija vezanih za pogreb i uspomene” (Levinas 1998: 261).

444

5

Odvajanje od Hajdegera nalagalo je Levinasu da samu hajdegerijansku “inspiraciju” pokuša da izvede iz kruga ontologije.

Za Levinasa, teorija je *najpre* odnos u kome spoznajuće biće pušta biću koje se spoznaje “da se pokaže poštujući njegovu drugost i, bez obzira na sve, ne obilježavajući ga tom relacijom spoznaje”, koja, pak, po njemu na tom stupnju još uvek jeste *transcendencija*, relacija sa stvarnošću koja je beskonačno udaljena od stvarnosti onoga ko spoznaje i Levinas uz nju stavlja naziv “metafizika”: “u tom smislu metafizička želja bila bi suština teorije” (Levinas 1976b: 26) Međutim, teorija, premda je u prvom redu vođena metafizikom kao dopuštanjem da se drugo pojavi i poštuje u svojoj nesvodivoj drugosti i udaljenosti, predstavlja i takav prosede koji se izvršava razumevanjem *logosa bića*, što za Levinasa znači pristupanjem biću koje se spoznaje sa ciljem da ga se saobrazi onom spoznajućem. To je sada trijumf *slobode Istog*, Istog koje razumevajućom spoznajom prenosi Drugo u sopstveni identitet, Istog koje ne zna za granicu svoje unutrašnjosti: “ništa ne primiti, ili biti slobodan” – kaže Levinas, odbijajući da prihvati Drugog putem identifikacije može biti išta sem sloboda ignorancije ili neprimanje Drugog. Tako shvaćena teorija je ontologija, koja, odustajući od metafizičke želje i opčinjujuće spoljašnjosti kojom se ta želja hrani, odelotvo-

ruje svoje akte poništavanja Drugog putem trećeg, posredujućeg termina. Ovaj se pretežno ovaploćuje kao biće različito od bivstvjućeg, u svakom slučaju kao srednji, po Drugo neutralizujući termin, kao medijum istine. Hteti razumeti bivstvjuće počev od razumevanja bića, istinu bivstvjućeg vezati za otvorenost bića, to je, shodno Levinasovom mišljenju, prinuđivanje bivstvjućeg da se pojavi na “pozadini koja ga prerasta”. Tada bivstvjuće dobija raspoloživ obris, ali gubi lice; ono individualno postaje obuhvaćeno ne u svojoj individualnosti, već opštosti. Replicirajući tako Hajdegeru, Levinas utvrđuje da je biće “poziv na subjektivnost”, na nasilje subjektivnosti, beležeći i ovo: “utvrditi prioritet *bića* u odnosu na *bivstvjuće*, to znači već se izjasniti o suštini filozofije, podrediti relaciju s *nekim* ko je bivstvjući (etička relacija) relaciji sa *bićem bivstvjućeg*, koje, bezlično, omogućava zaplenu, dominaciju nad bivstvjućim (u relaciji znanja), podređuje pravdu slobodi” (*ibid.*, 29).

Šta podrazumeva pravda, koju Levinas kao etičku instancu *par excellence* stavlja naspram slobode? Po Levinasu, pravednim se može nazvati tek onaj odnos u kome poštujemo beskonačnu udaljenost (nesvodivost) Drugog, i u kome, s onu stranu vidokruga bića, u njegovom otporu – *etičkom otporu* Drugog – poistovećivanju (koji je, podseća Levinas, i “otpor ubistvu”) razabiremo ne čvrstinu čijem savladavanju još nismo dorasli, nego samu nepredvidivost Drugog, njegovu pustolovnost i pustolovinu – njegovu *avanturu* – transcendenciju za koju smo, međutim, *odgovorni*, odgovorni da je ne ubijemo. A to je splet u kome smo prikraćeni za izvesnu slobodu, slobodu ontološkog nasilja, koje je uvek nasilje poistovećivanja, dakle negiranja, tj. ubistva drugog.

Da li sada etika može *prethoditi* ontologiji? Maločas smo izneli Levinasovo mišljenje po kome se teorija “račva” na metafiziku i ontologiju, i po kome metafizika predstavlja onaj ambijent u kome je Drugo poštovano kao Drugo. Metafizika se javlja onda kada teorija *izlazi iz sebe* i *kritikuje sebe* kao ontologiju, kao *dogmatizam*, kao neograničenu slobodu spontanosti i identiteta. “*De facto* posteriorna, metafizika je kao kritika ontologije *de jure* i filozofski prva” (Derrida 2001: 32). To dovođenje u pitanje Istog, njegovih moći negiranja i identifikacije, Levinas naziva *etikom*.

“Treba, dakle, reći da prva filozofija nije ontologija, briga, pitanje ili poziv Bića, nego etika, obaveza prema drugome” – piše Moris Blanšo povodom Levinasa, podozrevajući da njegov diskurs o Drugom vrši dubok rez nad našim “olakim klanjanjem pred ontologijom” (Blanchot 1969: 78).

Za razliku od ontologije koja polazi od onog prisutnog i istog, i ka čemu teži da se – putem, kako to Levinas, prizivajući Hegela, ume povremeno da kaže, *identiteta identičnog* i *neidentičnog* – vrati, etika bi zaista morala poći od nečeg drugog. To drugo jeste ono *beskonačno*, ili, beskonačno u konačnom. Već smo izneli da Le-

vinas crpi misao o beskonačnom iz kartezijanske treće *Meditacije* (samo to pribegavanje Dekartu kao polazištu činilo bi od njega i dalje fenomenologa). Njen *etički obrt* – praktično neopažen u viševekovnim recepcijama kartezijanizma – sada bi trebalo približiti. (Beležimo uzgred da je Levinas od tog “otkrića” verovatno mogao načiniti, po modelu Hajdegerovog *close reading* intervala između prvog i drugog izdanja Kantove prve *Kritike* i neku zasebnu knjigu, s naslovom tipa *Dekart i problem ontologije*.)

Meditativni subjekt, koji je, zaposednut sumnjom, doveden dotle da možda ima osnova da smatra istinitim jedino to da ama baš ništa nije sigurno (*certum*), u drugoj *Meditaciji* dobija svoj ontološki razlog, svoj čvrsti osnov, u samoj činjenici mišljenja, u tome da dok misli (dakle i dok sumnja) jeste. Možda je to na prvi pogled tek neznatno, pa zato treba razložiti sva značenja tog *misli*: sumnjati, razumevati, tvrditi, negirati, hteti, ne-hteti, zamišljati i osećati. To već “zaista, nije malo ako sve te stvari pripadaju mojoj prirodi!”, veli Dekart, i odmah osigurava stečeno vlasništvo retoričkim upitom: “Ali zašto joj ne bi pripadale?” (Descartes 1963: 43). Takva je oprema meditativnog subjekta, koja od njega, kako se veruje, čini moć planetarnog dometa.

446 Međutim, već u trećoj *Meditaciji* ta izdignutost biva dovedena u pitanje. Tu se meditiranje susreće s idejom Beskonačnog, koja je drugog “roda” u odnosu na sve ostale ideje. To je ideja koja ne može da obuhvati svoj *ideatum*⁸ – poklapanje tzv. logičkog i tzv. realnog postojanja, koje u slučaju svega ostalog makar nije isključeno, za Beskonačno ostaje sasvim bezizgledno. Ideja Beskonačnog “nije produkcija ili fikcija mog duha, jer *nije u mojoj moći* da joj išta oduzmem ili dodam” (*ibid.*, 78; kurziv je naš), to je “ideja koja je stavljena u nas”,⁹ i to znači da se subjekt već tu, u tekstu koji ga ustanovljuje, ispostavlja kao *pasivnost* (pasivnija od svake pasivnosti, rekao bi Levinas), kao *neintencionalna svest*, slamajući tako – jednu meditaciju ranije nabačeni – nacrt aktivnog subjekta, kadrog da, zahvaljujući tome što poseduje volju i intencionalnost, važi kao ono prvobitno i prvorazredno. I upravo tu, u tekstu De-

8 Volja nam može biti ravna božanskoj, ali moć našeg predstavljanja je ograničena – tako to Dekart “opravdava”. Kod Kanta, pak, stvari isto tako stoje kada se govori o uzvišenom. Upravo u trenutku paralize duševnih moći subjekta, paralize uzrokovane diskrepancijom između, kako on kaže, *shvatanja i obuhvatanja*, objavljuje se događaj uzvišenog. Zato neki komentatori Levinasov diskurs o Drugom vezuju za Kantovu “Analitiku uzvišenog” (*Kritika moći suđenja*).

9 “Ideja koja je stavljena u nas’ – da li se ova stilska figura slaže sa subjektivnošću *cogita*?” (Levinas 1994: 253)

kartovih *Meditacija*, gde je, prema uvreženim tumačenjima, trebalo da se dogodi postavljanje vladavine Jednog, odigrava se provala Drugog.

No, Levinasu je umesto svih egzgetskih nadmudrivanja važnije da se uvidi sam etički prevrat koji je u tome sadržan: ako Beskonačno dolazi do mene (ili ja do njega) putem jedne neadekvatne ideje, ako ja dakle ne mogu da ga saobrazim ideji koju o njemu imam – ako ne mogu da ga identifikujem ili asimilujem – i koju je ono stavilo u mene, onda ja moram da ga – i to po njegovom nalogu, po sili njegove nepodatnosti mom gospodarenju – prihvatim i poštujem, da mu se, u najkraćem, povinujem i da se, tako, prema njemu odnosim etički, a ne ontološki. Što znači da se umesto da istrajavam u angažovanju na izvođenju procesa po zadatim pravilima geometrijskog projektovanja sistema, prepuštam avanturi jednog nepredvidljivog susreta, nad kojim nemam nikakvu vlast ili kontrolu. Šta, tada, mogu “učiniti” s Drugim? Ako je ono zaista drugo, ako ja nemam nikakvih moći nad njim, onda ga jedino mogu pustiti da bude, a to po Levinasu znači da mogu, odnosno moram ispuniti najpre njegov imperativ upućen meni, koji glasi: *ne ubij!*

Da li je Beskonačno samo neko neodređeno Drugo? Ne, ono je, zapravo, oznaka svake drugosti kao ne-izvorne datosti, kao ne-razumljive (nesaznatljive) odvojenosti, što znači da se u transcendentnosti Beskonačnog javlja ne samo Drugo (447 *Autre*), koje se kao naziv kod Levinasa često odnosi na Boga, nego i Drugi (*Autrui*) kao drugi čovek, kao bivstvujući. Da bi pojačao taj, kako ga – čak i u naslovu jedne knjige – precizira, *humanizam drugog čoveka*, Levinas u *Totalitetu i beskonačnom* zapisuje i jednu rečenicu koja bez tog pojašnjenja samog “horizonta” beskonačnosti teško da bi bila shvatljiva: “*Drugog kao drugog je drugi*” (Levinas 1976b: 55). Ono gde se drugost “za nas” najvidljivije “utelovljuje”, to je drugi čovek, koji, s obzirom na svoju nesvodivu beskonačnost, znači: “taj pogled koji preklinje i zahteva, koji može preklinjati samo zato jer zahteva, lišen svega jer ima pravo na sve” (*ibid.*, 60).

Levinas veli da ideja Beskonačnog predstavlja za refleksiju “paradoksalni čvor” (*le noeud paradoxal*), čvor koji vezuje istinu (otvaranje i obelodanjivanje) i tajnu (transcendenciju). Prema njemu, reč je o “nepovratnom aficiranju konačnog beskonačnim” (Levinas 1998: 281), međutim aficiranju koje nadilazi klasičnu filozofsku negaciju kojom se jedno suprotstavlja drugom u borbi za konačnu hegemoniju. Transcendencija Drugog koju posvedočuje treća *Meditacija* nije tek neuspela imanencija. U tom slučaju ona bi bila samo slom jednog projekta i ništa više. Ovde se dešava jedno otklizavanje koje, iako u određenom pogledu osujećujuće, vodi ka nečem, kako Levinas u *Totalitetu i beskonačnom* kaže, “boljem od mišljenja”, “boljem” od uvek-već digestivnog razumevanja.

Ako “misliti beskonačno, transcendentno, Stranca, ne znači misliti neki objekt” (Levinas 1976b: 33) (a ne znači zato jer oni nisu dati u objektnoj obuhvatljivosti), onda to znači iskoračiti iz suštinskog antagonizma subjekt-objekt odnosa; naravno, ukoliko subjekt nije figura slobodnog vlasnika-delatnika kakvu predlaže druga Meditacija. A on to *de facto* nije, jer ako beskonačno nadilazi ideju beskonačnog u nama, onda ono osporava i slobodu spontanosti u nama. Ako je, pak, ta sloboda osporena, onda sam ja pokoren, ali ne nasilno, već *poučno*:

Pristupiti Drugome u diskursu, to znači prihvatiti njegov izraz u kojem on stalno prerasta ideju što odnosi misao. To, dakle, znači *primiti* od Drugoga s onu stranu sposobnosti vlastitog Ja, a pravo mu je značenje: imati ideju beskonačnog. Ali, to znači i biti poučen. Odnos s Drugim (*Autru*) ili Diskurs odnos je ne-alergički, etički, ali taj prihvaćeni diskurs je jedno poučavanje. Ali poučavanje se ne vraća majeutici. Ono dolazi iz spoljašnjosti i donosi mi više no što sadržim (*ibid.*, 35).

448 Kako se snaći u ovim redovima? Pristupanje Drugome kroz diskurs, to je kartezijski susret s idejom Beskonačnog, i taj susret jeste prihvatanje izraza Beskonačnog, ali izraza koji je takav da neprestano nadržava ideju, odnosno, preplavljuje diskurs koji nastoji da ga iskaže. To je pokorenost, svakako, ali budući da je to odnos prihvatanja (ne-alergije) i time etike, on se vodi ne iz zaključanosti u smerani totalitet vlastitog Ja, nego iz otvorenosti za primanje nečeg što je više od onog što je već u meni – i to ne na način potrebe koja referiše na prethodno postojeći nedostatak – za pouku, to jest predavanje Drugoga. Zašto se to sve ne odrigrava po nekoj majeutičkoj shemi? Pa zato što majeutika, koja je babičko porađanje znanja iz trudne glave, iako sadrži ono *pomoću-Drugoga*, vredí prevashodno za *ono-iz-sebe*, dok bi neko više-od-onog-što-je-već-u-meni podrazumevalo da pouka ili predavanje dolazi zaista *izvan* mene.¹⁰ Stoga nas “samo apsolutni stranac može poučiti” (*ibid.*, 58).

¹⁰ Žak Derida je, apostrofirajući u majeutičkoj veštini element *obmane filozofa*, povodom istih tih redova, napisao o Levinasu: “Ovaj učitelj nije nikada odvojio svoje poučavanje od neobične i teške misli o poučavanju – majstorskom poučavanju u figuri ‘prihvatanja’, preciznije, prihvatanja u kome etika prekida filozofsku tradiciju porađanja i osujećuje lukavstvo učitelja koji pokušava da se zakloni iza figure babice. *Studija* o kojoj govorimo ne svodi se na majeutiku. Ova mi otkriva samo ono za šta sam već kadar, kaže Levinas” (Derrida 1997: 41-42).

(Ko je apsolutan? Onaj ko je razrešen od svih odnosa, što će, po Levinasu, reći: onaj ko je prošao, apsolutno prošao, onaj ko je *odsutan*, ko ne zaprema horizont prisutnosti; dakle, onaj ko je bez-inter-esan, razrešen od *esse*-a, od bića. Zato Levinas i govori o apsolutno Drugom ili apsolutnom strancu, čak o ne-relacionoj drugosti, verujući da ontološka opna samog diskursa, koja bi nalagala da se se Drugo misli isključivo kao *Drugo od* i stranac kao *stranac u odnosu na*, u relacijama, biva transcendirana deskripcijom drugosti kao bezinteresne, razrešene, odsutne, čak i ako sami nazivi, izvan upotrebe u jednom etičkom jeziku, nose drukčije upute. Da li se ta apsolutnost kompromituje relacijom, kakva bi bila levinasovska relacija s Drugim, relacija u kojoj Isto kroz ideju beskonačnog govori Drugom i prima njegovo predavanje? Ne, jer Levinasovo Drugo je – i u “Tragu drugog” Levinas tu vezu izričito utvrđuje – nalik Plotinovom Jednom, koje ne-relacione relacije ostvaruje putem emanacije; kod Levinasa se na tom položaju nalaze vizitacija i epifanija lica, kao i trag Drugog, čija “manifestacija je jedan višak u neizbežnoj paralizi manifestacije” (Levinas 1974: 194) – baš poput viška koji je emanat.)

Apsolutni Stranac, koji je Drugo i Beskonačno, onaj kome se u ideji (“nepopravljivo” neadekvatnoj, koja se o njemu ima) govori i onaj od koga se kroz taj govor prima pouka, predavanje Drugog, proizvodi se kao Želja za Beskonačnim (*le Désir de l'Infini*), i to ne kao želja koja bi se u posedovanju onog željenog umirila – 449
ova Želja nije sebična (*sopstvenička* – doslovno uzeto), ne zatvara ono željeno u želeće sopstvo (ona, najposle, to i *ne može*), i kao takva, kao ne-sebična i ka sopstvu ne-vraćajuća, ona po Levinasu jest *dobrota*: dobrota s onu stranu bića.¹¹

Strukturu želje za beskonačnim Levinas nalazi opisanu još u Platonovom *Fedru*. Reč je o *zanosu*: “do najdragocenijih dobara dolazimo zanosom, ukoliko nam se on daje kao božji poklon” (Platon 1985: 131), dakle, ukoliko nam dolazi od Beskonačnog, odnosno, Drugog. Taj poklonjeni zanos, ili, kako ga Levinas (naglašavajući i izgled koji mu može slediti iz njegove nametnutosti subjektu) naziva, “op-sednutost” Beskonačnim, nije ništa pozitivno iracionalno, već prekid sa *pravilom* i *običnim stanjem*, kao i – što je s obzirom na razliku ontologija-etika neobično važno – prekid onog aristotelovskog samstvovanja filozofa, kome sada pridolazi iskustvo spoljašnjeg i zbilja novog, stranog.

Zanos nosi (ili zanosi) želju za Drugim ka Drugome, ali ona u Drugome ne pronalazi svoje zadovoljenje ili skončavanje. Zadovoljenje pripada potrebi, a

¹¹ Sam način na koji se Drugo, kroz nadmašivanje ideje Drugog u vlastitom Ja, javlja, Levinas je nazvao Licem (*Visage*), koje, pak, nije nikakva tematizacija Drugog, budući da nikada ne izlaže totalitet svojih svojstava. To je jedna od velikih Levinasovih “tema” kojima se u ovom radu nećemo baviti.

želja ide ka izvesnom odlaganju zadovoljenja, u svom permanentnom produbljivanju i uvećavanju čije je ime nezajajljivost. Istina te nezajajljivosti je, s onu stranu zadovoljstva i njegovog principa, *uživanje*: paradoksalni odnos koji je Levinas u “Tragu drugog” nazvao *hranjenjem novim gladima*.¹² (Uostalom, ako je Drugo Beskonačno, kako bi ono pa i moglo biti zaposednuto, bilo to potrebom, bilo to željom?)

To neobično i vrtoglavo hranjenje, jeste istovremeno i vrtoglavo praznjenje – “relacija s Drugim dovodi me u pitanje, prazni me od mene samog i ne prestaje da me prazni, otkrivajući mi tako uvek nove izvore. Nisam ni znao da sam tako bogat, ali nemam više nikakva prava da išta zadržim” (Levinas 1974: 193). E, to je već momenat u kome se Drugo pokazuje kao *neblagodarno*, kao *heteronomija* koja zahteva i progoni, momenat u kome etička avantura, koju ovde možemo zvati i *uživanjem* u beskonačnom, zadobija izgled traume.

Otkud trauma? Ako je, kako Dekart kaže, “u meni na neki način prvobitniji pojam o beskonačnom nego o konačnom” (Descartes 1963: 69), dakle nego pojam o meni samom, onda je sopstvo zaista izvorno pasivno i izloženo Beskonačnom, odnosno, Drugom, spoljašnjem. Levinas ne preza da iz toga izvede konsekvence po kojima ono onda mora biti shvaćeno kao “žrtva jednog progonjenja koje parališe svako preuzimanje koje bi se moglo probuditi u njemu da bi ga postavilo *za sebe*” (Levinas 1999: 159). Na šta se odnosi taj izraz “svako preuzimanje”, pogotovo ako se radi o preuzimanju *za sebe* (*pour soi*)? Levinas tu, iznad svega, ima u vidu mogućnost, tj. nemogućnost, da jedno aktivno vlastito Ja zaposedne sopstvo; sopstvo je već u “vlasti” Drugog i vlastito Ja ne može ga preuzeti na sebe, *za-sebe*, što znači da ne može izvršiti čin identifikacije. Međutim, ako je sopstvo okrenuto ka Drugom i Drugima, ako ono nije uvedeno u jedno *za-sebe* vlastito Ja, ono, u svojoj goljoj izloženosti ne može postojati sem kroz modus *za-druge*, ili, *za-sve* (*pour tous*). Postojati kao ono *za-sve*, znači pre svega podnositi *odgovornost za sve* (za sve Druge), i to odgovornost koja nije rezultat odluke da se odgovornost preuzme, pa koja samim tim može biti odlučena i drukčije (tada sopstvo ne bi bilo pasivno), odgovornost koja proističe iz statusa koji mu je (sopstvu) dodeljen samom njegovom izvornom pasivnošću: “sopstvo je iz najdubljeg temelja talac”

12 Recimo da se time ostvaruje i jedna potencijalno vrlo plodotvorna blizina Levinasa sa Lakanom. Simptomatično bi bilo i to što se Lakanova misao o *jouissance* naročito razvija u spisu *L'ethique de la psychanalyse* (*Seminaire*, t. VII). Dosad nismo bili u prilici da naiđemo na tekstove tipa *Levinas avec Lacan*, ali slutimo da bi to moglo postati jedan od trendova u nadolazećim tumačenjima Levinasa.

(*ibid.*, 179). A to sve upućuje na suštinsku žrtvenost sopstva, na njegovu nezaustavljivu progonjenost, pa tako traumatizovanost, bez koje bi vlastito Ja pokušalo da na njega položi svoja prava.

Ovde treba snažno naglasiti jednu specifičnost levinasovske etike u odnosu na onu tradicionalnu, “ontološku” etiku. Sva dosadašnja etika je, bilo da osvetljavamo njen utilitaristički ili deontološki ugao, pretpostavljala nužnost određene uzajamnosti priznanja, nužnost recipročnosti onih koji dele situaciju nazvanu etičkom. Iz Levinasove perspektive o tome bi se moralo misliti kao o manje-više snishodljivom proračunu po kome uvažavamo ukoliko želimo da i sami budemo uvaženi, po kome damo da bismo dobili, te zato i kao o putu ka ubistvu drugog. Uistinu, moja odgovornost za slobodu drugoga ne sme biti nadahnutu brigom za moju vlastitu slobodu – onda to ne bi bila odgovornost za drugoga (etika) već pokušaj utvrđivanja i osiguravanja *moje* vlastite slobode (ontologija): vođenje drugog ka *ja*, njegovo s-vođenje na Isto. “Sloboda drugoga nikada ne bi mogla započeti u mojoj... Odgovornost za drugoga ne može imati početak u mom angažmanu, u mojoj odluci.” (*ibid.*, 25) Odbijanje te ne-simetričnosti i ne-recipročnosti u korist uzajamnosti odnosa Levinas imenuje kao “Kainovu treznu hladnoću”.

451

6

Ono što Levinas određuje kao nužno za razvijanje jedne strogo etičke misli, to je *etički jezik*. Kao prvo, ne bio bio jezik koji u jakom smislu tematizuje – tematizacija usmerava izložena svojstva neke “stvari” u okupljenost spoznajuće pažnje, koja u totalizaciji tih svojstava postiže “stvar” kao objekt, kao raspoloživi predmet, dakle kao uvek-već ontološki pred-stavljenju. Dalje, taj jezik bi razlabavio korelativnost izricanja prema izrečenom. Svako izricanje (*parole?*) standardno stoji u odnosu prema onome što je već izrečeno, prema sedimentiranim značenjima i upotrebnoj gramatici, gramatici i leksici jednog jezika (*langue?*). Odatle ono dobija svoju razumljivost, svoju saopštivost i prenosivost. Međutim, za Levinasa u tome stoji ontološka srž jezika, “orakul u kome se imobilize izrečeno” (*ibid.*, 18), dakle aparat koji ometa da ono izrečeno zadobije svoju sopstvenu putanju ili sebi prokrči neki nezavisni put značenja i opstanka – *oracle immobilisateur* koji nastoji da spreči ako već ne samo izricanje, a ono “makar” značajnost i smislenost izricanja nečeg drukčijeg od bića. Zato je, veli Levinas, “služeći jezik” (*langage ancillaire*), iako izneverava izricanje onog izvan bića, nešto neizbežno. Ali, u četvrtom poglavlju iste knjige (*Drukčije od bića...*) nalazi se rečenica koja počinje ovako: “Etički jezik kome smo pribegli...” (*ibid.*, 184). Da li to znači da je neizbežnost *služećeg jezika* ipak podrivena, da je *oracle immobilisateur*–u ne-

ka kretnja možda izmakla? Sam Levinas ni pre ni posle toga ne daje neko eksplicitno i zadovoljavajuće objašnjenje.

Možda bismo daljim čitanjem mogli doći do odgovora. Jedno, za taj cilj važno mesto, nalazi se pri kraju uvodnog poglavlja; na njemu Levinas pokušava sažeto da promisli izlaganje koje će uslediti: “Različiti pojmovi koje izaziva pokušaj da se iskaže transcendencija uzajamno se dozivaju. Neminovnosti tematizovanja u kojima se oni izriču nalažu podelu na poglavlja a da se teme u kojima se ovi pojmovi prezentuju ne prilagođavaju nekom pravolinijskom razvijanju, kao što se ne bi mogle ni stvarno izolovati budući da se uzajamno senče i odražavaju. Jasnoća izlaganja, prema tome, ne trpi možda ovde samo zbog nespretnosti izlagača” (*ibid.*, 37). Drugo glasi: “Izrazi u vidu metafora etičkog jezika nalaze se kao prikladni za izvesne strukture deskripcije: za smisao približavanja koje se jasno razlikuje od znanja” (*ibid.*, 184).

452 Kako govoriti etički? Etički govor se ne odigrava u analitičkom niza-
nju pojmova prema logičkoj hijerarhiji ili vremenskom redosledu, već kroz splet (ili preplet) pojmova, pojmova srodnih, pojmova koji se “uzajamno dozivaju”, “uzajamno senče” i jedni se u drugima ogledaju. Budući da iz toga nije moguća linearna progresija diskursa, izvesna jasnoća koja bi se prema njenom modelu postavila za uzornu, propada. Tematizovanje je još uvek neophodno, i ono bi vodilo ka podeli izlaganja na izdvojive celine, ali tematizovanjem implicirana puna izolacija tih celina bi izostala jer, iako klasifikovani, nijedan od tematizovanih pojmova ili grupa pojmova ne poseduje svoju celovitost – njihovi delovi nalaze se u drugim pojmovima kao što i oni sadrže delove drugih pojmova, pa se stoga jedni drugima obraćaju i jedni druge zahtevaju, što, opet, ne znači da tu postoji neki neparcijalizovani izvorni ili pra-totalitet, budući da nema nikakve iscrpne liste tih pojmova ili pojmovnih skupova – oni se nižu u jednom nezaustavljivom (nezajajljivom) izricanju.¹³

13 To Levinasovo pojmovno “zbitije” kao da je pomalo zaslepelo Pola Rikera, koji, usredsređujući se na repetitivnost kao jedan od neminovnih učinaka odsustva linearne progresije, procenjuje da se u *Drukčije od bića...* izvan prvog poglavlja (Obrazloženje) i ne odigrava neko značajnije izlaganje: “sve je rečeno u onome što je imenovano kao *Obrazloženje* (p. 13-42) i, u neku ruku, ponovljeno u kratkim završnim stranicama” (Ricoeur 1997: 3). Mi smo saglasni sa Rikerom u tome da je praktično svaka tema ove knjige izneta u njenom prvom poglavlju, ali mislimo da bi, usled bogatstva i razgranatosti obrade, koji ponekad dovode do prilično iznenadnih skretanja, bilo nedopustivo izreći procenu koja bi defavorizovala njen ostatak.

Samo izricanje bi se, budući da u etičkom jeziku ono uspostavlja “mekši” odnos s izrečenim i tako otvara prolaz za *jedinstvenost* Drugoga, s jedne strane odvijalo kao ne-kalkulantski i vrtoglavi proboj jezičkih ustaljenosti, što bi nesumnjivo predstavljalo i mogućnost (manje željenu) da se, s druge strane, izgubi, kako Levinas reče, “jasnoća izlaganja”, da se proizvede jedan hiper-inventivni diskurs čiji bi status, usled raskinutih veza s jezičkim konvencijama, bio izložen riziku nerazumljivosti, pa tako i sumnjivosti – što je, pak, rizik (opklada) na koji Levinasovo sučeljavanje s Imperijom kao da unapred pristaje.

Upotreba metafore, kojoj se u tom jeziku ne pribegava kao nekom nužnom zlu nego se ona štaviše zahteva, ima da izrazi jedan jedini smisao, smisao približavanja, u kome etički jezik izvodi svoju ključnu razliku u odnosu na “rad” bića i njegov, služeći jezik: odvajanje od znanja. Ali, kako se izvodi odvajanje od znanja u događaju blizine i kako samom blizinom ne razoriti beskonačnu udaljenost koja je garant neprelaznosti Drugog u Isto? Levinas razrešava te nedoumice preko figure *dodira Drugoga* (*contact d'Autrui*). “Biti u dodiru: ne dovesti drugoga u položaj da poništi svoju drugost, niti ukinuti sebe u drugome. *U samom dodiru, dodirujuće i dodirnutu su odvojeni*” (*ibid.*, 132; kurziv je naš), što znači da sama udaljenost Drugoga, približena u činu dodira, nije smanjena ili poništena; odvojenost dodirujućeg i dodirnutog biva u dodiru potvrđena. Dodir izvorno uzet, po Levinasu jeste milovanje, beskonačno ne-podudarajuće i ne-asimilujuće, koje, pak, posredstvom reflektujuće svesti može da se izrodi u puko pipanje, opažanje tzv. čulnih kvaliteta i tim putem u tematizovanje i predstavljanje, jednom rečju, u znanje i gospodarenje. Dakle, dodirivanje kao milovanje, kao blizina, ide s onu stranu znanja, puštajući Drugoga da bude u svojoj beskonačnoj udaljenosti – “etički jezik je sam smisao približavanja koje prekida sa znanjem” (*ibid.*, 145). Tom približavanju podastiru se ključni izrazi/metafore Levinasovog diskursa kao što su (navodimo samo poneke) lice (*visage*) i milovanje (*caresse*), ali i – u naglašenoj neblagodarnosti Drugoga – proganjanje (*persécution*) i opsednutost (*obsession*).

Levinas tu vrši i jedan, od strane komentatora retko opažan prevrat, koji međutim sasvim podržava onaj kojim je ranije odvojio metafiziku od ontologije: sada je to izmeštanje metafore iz domena retorike. Dok metafora čini etički jezik mogućim – doduše ne kao slobodna i razigrana, već kao pažljivo vođena smislom blizine – retorika, s druge strane, zadržava kod Levinasa platonovsko značenje lukavštine. Njena specifična narav za Levinasa se sastoji u propagandi, laskanju, diplomatiji, kojima se Drugome pristupa ne s lica, već zaobilazno, kako bi se izmamio njegov pristanak, njegovo “da”, kojim će njegova drugost ući u proces rastvaranja. Zato je, veli Levinas, retorika “nasilje par excellence, to jest nepravda” (Levinas

1976b: 55). Ne-nasilna metafora izlazi iz tog kruga, u čijem središtu po njemu stoje pedagogija, demagogija i psihagogija.

Ali etički jezik nije tek jedan mogući jezik, jezik među drugim jezicima, koji se može odabrati ili ne. Na isti način na koji etika prethodi ontologiji, etički jezik prethodi onom standardnom, služućem jeziku, on nije tek jedan medijum kroz koji će se etika izraziti već je on etika sama, budući da ono “nepovratno aficiranje konačnog beskonačnim”, kojim se etika otvara, jeste pre svega *situacija u kojoj se Drugome pristupa kroz diskurs*, da bi ga se prihvatilo, da bi se od njega primila pouka, odnosno, predavanje.¹⁴

8

Ipak, Levinasovo razmišljanje o etici kao pustolovnom susretu s Drugim daleko je od toga da bi se u celosti sukobljavalo s filozofskom tradicijom. Već sam grčki početak etike odigrao se u tom znaku, a ono što bi, nakon svega, predstavljalo svojevrsnu bizarnost jeste činjenica da se svedočanstvo o tome u novije doba probilo zahvaljujući Martinu Hajdegeru!

Reč je, naravno, o Heraklitu i onom njegovom fragmentu koji se smatra prvim etičkim zapisom uopšte: *karakter je čoveku sudbina* (fr. 119). Da bi se dokučilo 454 izvorno grčko značenje ove izreke potrebno je, po Hajdegeru, pre svega dopustiti da se oglase grčke reči koje stoje u temelju “karaktera” i “sudbine”, a te su: *ethos* i *daimon*. *Ethos* je, nalazi Hajdeger, kod Grka značio mnogo toga: karakter, običaje, osećanje, čud, ljudsku prirodu, ali i boravište, mesto koje čovek nastanjuje, kao i prirodnu obdarenost čoveka ili zajednice, duh (koji uključuje navike i običaje). Iz takvog semantičkog obilja izvršiti svođenje ka esencijalistički obojenom “karakteru” pre stoji u funkciji prikrivanja ostalih značenja kako bi prisvajanje ranog grčkog mišljenja i njegovih tekovina moglo da se odigra unutar i u korist jednog svetonazora (rimsko-latinskog i kasnije onog modernog) koji mu je stran, nego što predstavlja tek

14 Dodajmo ovde i Deridinu opasku o tome kako se iz svih tih “parametara” oblikuje specifični Levinasov stil, koji i pored svega toga (ili, čak, *zahvaljujući svemu tome*) ostaje provokativan za teksutalnu analizu: “Levinasovo pisanje, koje samo za sebe zaslužuje celu jednu studiju i čiji se stilistički gest, ... , ponajmanje može razlučiti od namere, zabranjuje prozaičnu dezinkarnaciju u pojmovnoj shemi koja je prvo nasilje svakog komentara. Levinas zaista preporučuje ispravnu upotrebu proze koja raskida sa dionizijskim šarmom ili nasiljem i zabranjuje poetsku obuzetost, ali to ništa ne menja: u *Totalitetu* i *beskonačnom*, upotreba metafore, iako je zadivljujuća i najčešće, ako ne i uvek, s one strane retoričke zloupotrebe, sadrži u svom patosu najodсутnija kretanja diskursa” (Derrida 2001: 13).

neintendiranu žrtvu u procesu doseganja neke izražajne preciznosti i semantičke čistoće. Uostalom, slično uskraćivanje snašlo je i grčku reč *daimon*, koju moderni prevodi navedenog Heraklitovog fragmenta prepoznaju u smislu sudbine, usuda, udesa i sl., dok još pokoja njoj pripadna značenja, poput “Bog” ili “duh”, bivaju većinom potisnuta. Ukoliko bismo neka od tih značenja *ethos*-a i *daimon*-a vratili u igru (koja se ne sme razumeti kao etimološko poigravanje, budući da se radi o samom temelju etike), onda bi nam se otvorilo jedno polje razumevanja koje ne bi ispunjavao zvuk esencijalizma i determinizma, koji inače odjekuje iz Heraklitove izreke ukoliko *ethos* ostaje isključivo stvar karaktera, a *daimon* sudbine, kao onog već zacrtanog i propisanog.

Po Hajdegeru, ako smeramo da zaista oživimo heraklitovski ambijent nastanka pomenute izreke, onda njen prevod mora kazivati da “čovjek stanuje, ukoliko je čovek u blizini Boga” (Hajdeger 1998: 47). Hajdeger veli da *ethos* tu označava otvorenu oblast koju čovek nastanjuje, pri čemu otvorenost pušta da čoveku pristigne ono što mu pripada kao suština – a to je bez-sušastvenost, ek-sistencija, razmeštanje. *Daimon*, što Hajdeger prevodi sa “Bog”, nije teološki prepoznato božanstvo (kao ono najviše i najopštije), nego biće kao razmaknuto od bivstvjućeg, biće kao horizont budućnosti, kao razlika ili Drugo. Tako bi heraklitovski početak etike govorio da je čovek u svom svakodnevnom životu okrenut ka onome što tu svakodnevicu nadilazi, i da tek time čovek nastanjuje otvorenost koja mu je za nastanjivanje data; ili: “(običan) boravak je za čoveka ono otvoreno pribavljanje Boga (neobičnoga)” (*ibid.*, 49).¹⁵ – Levinas, koliko nam je poznato, nije komentarisao ovo Hajdegerovo tumačenje Heraklita; ono ipak iznosi tipično levinasovske postavke: Drugo u Istom, ili, otvorenost za avanturu, za drukčije od istog i svakodnevnog. Ali, dok Levinas u tom odnosu apostrofira blizinu udaljenosti Drugog, blizinu Drugog koje opседа i progoni Isto, Hajdeger se okreće čovekovom ek-sistiranju ka Drugom, gde se težište analize ne tiče želje za Drugim nego izolovanog i usamljenog ek-sistiranja koje se preko odnosa s Drugim tek mora zbrinuti, pa tako ispada kao da se okret ka

455

¹⁵ Slično rešenje predlaže i Novica Milić: “Duh, vrsta božanstva, 'demon' najpre je sila koja je nepoznata, po pravilu bez imena, ali takva koja ne zna za smrt, beskrajno obnavljanje živog. To bezimeno besmrtno pripada etosu čoveka; on sebi gradi etiku oko jednog demona” (Milić 1999: 55). Nije zgorog, u svrhu naziranja “levinasovskog” “štimumga” koji je pokretao i obavirao to susretanje neobičnog, izneti i sledeći Fukoov nalaz: “Za Grke, etičku supstancu predstavljali su činovi koji su u svojoj jedinstvenosti povezani sa zadovoljstvom i željom; to je bilo ono što su oni nazivali *aphrodisia*, a koji su se razlikovali od hrišćanske 'puti' kao i od seksa” (Foucault 1994: 619).

ontologiji sam od sebe nameće: “Ako sada, shodno temeljnom značenju reči *ethos*, ime etike treba da kaže to da ona promišlja boravak čoveka, onda je ono mišljenje koje misli istinu bića kao izvorni element čoveka kao eksistirajućeg, već u sebi iskonska etika. Ali to mišljenje onda nije tek etika zato što je ontologija. Jer ontologija uvek misli bivstvujuće u njegovom biću” (već citirano). Ako ostavimo po strani Hajdegerov ontološki zaključak, njegova interpretacija Heraklitove “iskonske etike” pokazuje (i to neobično nedvosmisleno) da Levinasovo mišljenje Drugog ima čvrstog osnova u ranogrčkom mišljenju, i da stoga ako ga i natkriljuje izvesna ne-komunikabilnost s kasnijom tradicijom, to, zapravo, kao teret pada najpre na samu tu tradiciju koja je učinila zakonomernim jedan zaborav – ali ovog puta ne bića nego etike.

9

Mnogi od onih koji se danas bave Levinasom u taj posao su ušli putem Deridine dekonstrukcije, interesujući se prevashodno ne za samog Levinasa, nego za mogućnost da se preko njega osmotri kako bi to stajalo s etikom sa dekonstruktivnog stanovišta, da bi se na kraju sve vratilo k Deridi. Da li će i ovaj tekst podražavati taj “aliteracijski” model? Jer, i mi smo se u jedno vreme, upravo na podsticaj Deridine studije 456 *Nasilje i metafizika* – prvobitno objavljena 1964., pa reprintovana 1967. u *Pisanju i razlici* – počeli zanimati za Levinasa. Nismo sigurni.

Već s početka sedamdesetih pojavili su se radovi koji su nastojali da etabliraju liniju Derida-Levinas, i to bez pozivanja na taj Deridin tekst, s idejom da se dekonstruktivni gestovi i strategije iz *O gramatologiji* nadovežu na Levinasovo mišljenje, po modelu gde-je-Levinas-zastao-Derida-je-produžio. Takva tendencija vidljiva je već u studiji Rožea Laporta “Dvostruka strategija” (koja u ogromnoj literaturi o Deridi ostaje zasigurno jedna od najboljih) iz 1973. Ne ulazeći u detalje u Laportove spekulacije o Deridi i Levinasu, ovde ćemo razmotriti samo jednu njegovu misao o Levinasu, koja izrasta iz uverenja da je Derida ponudio obuhvatniji program.

Laport je, analizirajući Levinasovu tezu o tragu kao tragu apsolutno prošlog, kao nečemu (ili, pak, ničemu) što ukazuje na “apsolutno proteklu prošlost” koju nijedno sećanje ne bi moglo obnoviti u sadašnjosti (učiniti je dakle prisutnom), uputio na sledeće redove iz *O gramatologiji*: “ako trag upućuje na apsolutnu prošlost, to je zato što nas on obavezuje da mislimo prošlost koju više nije moguće razumeti u obliku modifikovane sadašnjosti, kao sadašnju prošlost. Kako je, dakle, prošlost uvek značila sadašnju prošlost, apsolutna prošlost zadržana u tragu ne zašluguje naziv 'prošlost'... Pojmovi *sadašnjosti*, *prošlosti* i *budućnosti*... Metafizički pojam

vremena uopšte ne može adekvatno opisati strukturu traga” (Derrida 1967: 97). Na osnovu Deridinog potcrtavanja ova tri pojma Laport sugerije, ceneći da time ističe Deridinu prednost nad Levinasom, sledeću stvar: “Dekonstruisati ne samo prisustvo, već sam pojam vremena – to je prvi posao, jer treba iznova potpuno promisliti ono što se zove sadašnjošću, prošlošću i budućnošću, ono što treba da nastavimo tako da zovemo (ali kao precrtano)” (Laporte 1973: 239). Ono što je sumnjivo u Laportovom prigovoru da s Levinasom pristize dekonstrukcija prisutnosti a da Derida ide još dalje, dekonstruišući čak sam pojam vremena, moglo bi se sažeti ovako: ako ontološki pojam vremena – iz koga proističe i podela na tri vremenske ekstaze – počiva na povlašćivanju sadašnjosti/prisutnosti, onda bi dovođenjem u pitanje te povlašćenosti bila uzdrmana i celokupna pojmovna građevina koja je na njoj nikla. Što znači da bi dekonstrukcija prisutnosti, u isti mah i sama sobom, bila već i dekonstrukcija samog pojma vremena.

Ipak, sada nam je daleko važniji sam Deridin pokušaj da, u *Nasilju i metafizici*, izađe na kraj s Levinasom. To je jedan od prvih obimnijih radova o Levinasu uopšte, i njemu Levinas u nemaloj meri duguje svoju širu poznatost. I nakon ovog teksta Derida je u više navrata pisao o Levinasu (a često se na njega pozivao i u tekstovima koji se nisu njime bavili). Kada je reč o *Nasilju i metafizici*, čini nam se da nalaz Hristofa fon Volcogena po kojem je Deridinin čitanjem Levinas vraćen “nazad na tradiciju, od koje je on polemički odskočio” (Volcogen 2003: 38), sasvim ispravno opisuje kretanje i ciljnu tačku Deridinog prvog pretresanja Levinasa. Sada ćemo probati da pokažemo koje bi etape tog “vraćanja” protiv “polemičkog odskakanja” mogle biti problematične. Nazad ka Imperiji?

457

Koje su to Deridine zamerke Levinasu? Nećemo nastojati da ih sve pobrojimo i komentarišemo, to bi zahtevalo odvojen rad knjiških dimenzija. Usmerićemo se na dve za koje nam se čini da su od presudnog značaja, budući da se odnose na prelomne tačke Levinasovog mišljenja: zabranu da se Drugi shvati kao fenomen mog ega i opravdanost njegove kritike ontologije. Derida u svom osporavanju pokušava da za obe stvori solidnu zaleđinu uz pomoć Huserla i Hajdegera.

Da li je Levinasu zaista bila potrebna školska lekcija kakvu mu je Derida održao (očitao)? Zar je moguće da je Levinas, iako je svoj filozofski put započeo kao Huserlov učenik, prevideo upravo Huserlov dokaz o tome da transcendentelni drugi nikako ne može da nam bude dat izvorno (jer tada bi on prestao da bude drugi) nego isključivo putem analoške aprezentacije kao alter-ego? Zar je moguće da Levinas nije obratio pažnju na to da za Hajdegera biće nije isto što i izvrsno bivstvujuće? (S jednim dodatnim “zar?” na onom prvom, jer Levinas je i sa-prevodilac na

francuski Huserlovih *Kartezijanskih meditacija* u kojima se ovaj problem naširoko elaborira; iako nije tako retka pojava, prevodilačko slepilo nam ne se ne čini kao izgledna opcija u ovom slučaju.)

Da bi se pravilno razumela Deridina motivisanost potrebno je dati još nekoliko naznaka. U godini u kojoj piše svoj prvi tekst o Levinasu, Derida još uvek ne barata rečju i pojmom dekonstrukcije. Ali određena ideja već je tu. To je ideja hajdegerijanske destrukcije kao raz-gradnje – “razgrađivanja, skidanja i odstranjanja”, prema već citiranim Hajdegerovim rečima – filozofske tradicije, pa tako na mestu na kome “srađivanje” Levinasa s tradicijom dobija odlučni zamah, Derida kao da polaže račun: “Mi se pitamo o smislu jedne nužnosti: postavljanja u tradicionalnu pojmovnost kako bismo je razorili” (Derrida 2001: 53). Jednu stranicu ranije, taj smisao nužnosti odnosa između postavljanja i razaranja određen je kao “*problem odnosa između pripadnosti i proboja*” (*ibid.*, 52). Da problem tog odnosa nije tek neznan i da je Levinas svega toga bio svestan, to smo nastojali da demonstriramo izlažući razloge njegovog preuzimanja filozofskog diskursa, kao i razloge s kojih on smatra da bi neka dublja pripadnost mogla voditi ka zaboravu proboja. Da je Deridina pozicija na navedenim mestima u najvišem stepenu hajdegerijanska, to možemo nagovestiti (time ne pretendujemo da izvedemo neki jači dokaz) i ukazivanjem na jedno naročito značenje reči koju on koristi – *percée*, proboj, otvor, ali i *šumski prosek*, a to je već opasna blizina *šumskim putevima* (*Holzwege*) o kojima Hajdeger, u kratkom proslavu čitatelju, piše: “U šumi su putevi koji se, mahom zarasli, naglo prekidaju tamo gde još nije kročila ljudska noga. Oni se zovu šumski putevi. Svaki od tih puteva ima svoj poseban pravac, ali u istoj šumi. Često se ima utisak da su slični jedan drugom. Ali to je samo takav utisak” (Heidegger 2000).

Kritična tačka za Levinasa nije nesličnost puteva, nego *njihova nedovoljna nesličnost*, njihova krajnja – odisejski vraćajuća – pripadnost “istoj šumi”. Za njega se ne radi o tome da se nađu neki drukčiji *Holzwege*, već naprosto o tome da se ode s onu stranu “šume”. Pre nego što se pozabavimo pitanjem održivosti Deridinog vraćanja Levinasa u pripadnost “šumi”, moramo reći i da je Deridin hajdegerizam već par godina kasnije postao značajno zamršeniji, pa se on, zapravo, vrlo rano dokazao kao jedan od najpromućurnijih Hajdegerovih kritičara.¹⁶ Ali, u *Nasilju i metafizici* prihvaćeno hajdegerijanstvo igra protiv “polemičkog odskakanja”, iako, s druge strane, ne izostaje ni veliko divljenje za Levinasa (pre svega u uvodnom delu teksta). Sada se, pak, vraćamo na ona dva Deridina prigovora Levinasu.

¹⁶ Mislimo na njegov tekst “Ousia et gramme” iz *Marges de la philosophie* (Paris 1972, Éd. de Minuit).

1) Huserl, koji je među prvima identifikovao problem statusa Drugog a da ga u istom trenutku nije napustio, ovako o tome razmišlja: “Ali kako je s drugima ego koji ipak nisu puka predodžba i predočeno u meni, sintetička jedinstva mogućeg potvrđenja u meni, nego po svom smislu upravo *drugi*? ... Kad bi se zbilja da je vlastita bitnost drugoga izravno pristupačna ona bi bila samo momenat moje vlastite biti i konačno bismo on sam i ja sam bili jedno te isto... Ovdje se mora nalaziti stanovita posredovnost intencionalnosti koja polazi od dakako uvijek u temelj smještenog donjeg sloja *primordijalnog svijeta* i predstavlja *suprisutnost* koja nije sama tu i nikad ne može postati samoprисutnost. Radi se dakle o nekoj vrsti činjenja *su-prisutnim* jednoj vrsti *aprezentacije*” (Husserl 1975: 113 i 127). Ta aprezentacija po Huserlu je analoškog tipa, drugi koji nije izvorno predstavljiv (koji je, dakle, izvorno nepristupačan) “zamisliv je samo kao analogon od vlastitog”, i “pojavljuje se po svojoj smislovnoj konstituciji kao *intencionalna modifikacija* mojeg tek objektiviranog ja... drugi kao fenomenologijski, kao *modifikacija mene samog*, modifikacija mojeg samstva” (*ibid.*, 131). Shodno Levinasu, to bi bio put slamanja transcendentnog u transcendentalnom. Za njega, sama asimetričnost etičkog odnosa nalaže mi da Drugog, koji mi zasigurno nije izvorno dat, ne shvatim onda ni po vlastitoj slici, da ni ne pokušavam da ga pretpostavim kao meni nalikujućeg. Ako bih to činio, saobrazio bih ono nepoznato poznatom, postavio bih sebe za njegov izvor (što mi je prvobitno jasno da nisam), on bi se posredno javio kao fenomen mog ega (*modifikacija mojeg samstva*), a to bi ga svelo na mene, ja bih ga time asimilovao, što u levinasovskom univerzumu znači da bih ga *ubio*. Dakle, po Levinasu se iskustvo Drugog “ne ostvaruje prostim 'variranjem' samog sebe i projektovanjem jedne od tih varijanti van sebe” (Levinas 1998: 41), jer to variranje ne može da izbegne a da ne ispadne sebi-vraćajuće.

459

Derida u toj stvari snažno podržava Huserlovo stanovište. Po njemu, jedina alternativa Drugome kao alter-egu, jeste Drugi u izvoru vlastitog ega, i “ako ne bih išao prema drugome preko analoške aprezentacije, ako bih ga dosezao neposredno i izvorno, u ćutanju i preko sjedinjavanja sa njegovim sopstvenim doživljajima, drugi bi prestao da bude drugi” (Derrida 2001: 70). Analoška aprezentacija osigurava Drugog od asimilacije, u njoj Drugi biva priznat kao Drugi, kao jedno ne-Ja, i Levinasovo protivljenje Huserlu stoga bi neminovno afirmisalo ono protiv čega deklarativno ustaje – razobručeno nasilje prema Drugome: “odbijanje da se u njemu u tom smislu vidi ego jeste, u etičkom poretku, sami gest svakog nasilja” (*ibid.*, 72). Da

li je to baš tako, da li se levinasovska alternativa mora obrazovati od članova kakvi su, s jedne strane, neposredna datost Drugog za moj ego (kao stvar u svetu) i, s druge strane, njegova posredna datost kao alter-ega?

Ako bih na Drugog gledao kao na alter-ego, onda bih zaista morao iz toga izvući i onu konsekvencu koja Deridi nije promakla, da je “drugi za mene ego za koga znam da se prema meni odnosi kao prema drugom” (Derrida 2001: 72), ali tada bih već zaigrao na kartu *recipročnosti* našeg odnosa, *znao* bih da sam ja Drugom ono što je Drugi meni, i tako bih počeo da uvlačim drugost Drugog u jedno kretanje koje se okončava njenim nestankom. Derida tu, doduše, ima u vidu ono što je precizno odredio kao “transcendentalnu simetriju dve empirijske asimetrije”, i ukoliko bi ono “empirijsko” bilo sinonimno sa “etičkim”, onda bi moglo delovati kao da je on predupredio “stvarno” (ontičko) nasilje recipročnosti. Međutim, da li bi ta “transcendentalna simetrija” zaista mogla biti postavljena kao uslov koji čini mogućom etičku a-simetriju? Ne spada li ona ipak negde drugde?

Po Levinasu je “*malo važno* šta je drugi u odnosu na mene, *to je njegova stvar*; za mene, on je *pre svega* onaj za koga sam odgovoran” (Levinas 1998: 140; kurziv je naš). “Malo važno” nije isto što i “nevažno” i tome ćemo se ubrzo vratiti, ali ono što je sada bitno, to je Levinasov stav da u etičkom odnosu u kome kroz neadekvatnu ideju govorimo Drugom, *u odnosu koji je prvi*, koji prethodi onom saznajnom, dakle u odnosu odgovornosti, nije na meni da uopšte zapitkujem šta bi Drugi mogao biti u odnosu prema meni i da li sam ja njegov Drugi; to je, kako Levinas veli, “njegova stvar”. Već samo pitanje “šta je Drugi?” *tu* bi počelo da nagriza njegovu drugost, da je uređuje kao predmet, i moja zaokupljenost pitanjem o njegovom štaštvu bila bi odvrćajući element za moju radikalnu odgovornost prema njemu. Drugi bi bio izgubljen u tematizaciji.

Da li to znači da se dotično pitanje uopšte ne sme postaviti, da je ta zabrana za saznajnu moć definitivna? Ako je Drugi, “*pre svega* onaj za koga sam odgovoran”, to onda svakako ne zabranjuje da se o njemu pitam i da o njemu odgovorim na huserlovski ili deridijanski način. Levinas, najposle, to i čini, ali to Deridi izmiče. Derida je, naime, neposredno pre nego što je uleteo u tvrđenje neophodnosti Drugog kao alter-ega, citirao rečenicu iz Levinasove *Vreme i drugo* ne bi li njome dokazao da Levinas odbacuje ideju o Drugom kao alter-egu. Evo te rečenice: “Drugii kao drugi nije samo alter-ego” (Levinas 1997: 66) – “*Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego*”. Šta time Levinas kaže? Da li zbilja to da Drugi nije alter-ego? Naprotiv, on kaže da drugi *jest*e alter-ego, ali da on *nije samo to*. Ono *pas seulement* Derida naprosto ispušta iz vida, i stoga izvitoperuje Levinasov stav o tom pitanju.

Levinas, u stvari, prihvata mogućnost recipročnosti i jednakosti, i po njemu one ne bi bile tek implicirane u razumevanju Drugog preko analoške prezentacije, nego bi ta transcendentalna simetrija bila ono što ih čini mogućim. Pitanje je samo dokle to seže.

U tekstu "Vlastito ja i totalitet" (iz 1954., što znači da ga je Derida mogao uzeti u obzir u *Nasilju i metafizici*) Levinas piše o figuri sagovornika, onoga s kojim stojim licem-u-lice, kome govorim i koji mi govori, i uviđa da ako bi moje priznanje sagovornika išlo iz položaja potčinjenosti, ono bi usled nedostatka mog dostojanstva bilo bezvredno. Stoga je neophodno da se govorenje tu koncipira kao "jedna relacija među slobodama koje se ne ograničavaju niti se poriču, već se recipročno potvrđuju" (Levinas 1998: 53), to su dve međusobno transcendentne slobode, a relacija koja ih povezuje jeste *poštovanje*, u kome "zapovest koju dobijam mora takođe biti zapovest da ja zapovedam onome ko meni zapoveda" (*ibid.*, 54), pa je tako u izvoru svega pretpostavljena ona Deridina situacija u kojoj je "drugi za mene ego za koga znam da se prema meni odnosi kao prema drugom". Poštovanje kao odnos među jednakima svoj puni smisao dobija u "uvođenju jednakosti u svet izručen delovanju i smrtonosnim borbama sloboda" (*ibid.*, 55), dakle u svet totalnog pustošenja, svet ontološkog imperijalizma i nasilja, kao određen prekid, čime ono, ipak, ne postaje nešto poslednje ili krajnje, jer: "poštovanje povezuje pravednog čoveka s njegovim saveznikom u pravdi pre no što ga povezuje s čovekom koji ište pravdu" (*ibid.*, 54). A čovek koji ište pravdu (*homme qui réclame justice*) – tek je to Drugi u etičkoj dimenziji, Drugi ka kome nas vodi Želja i koji nas dovodi u pitanje. Onaj poštovani Drugi jeste takođe transcencencija, ali transcencencija koja bi bila manje solidarna s etikom a više s nečim drugim, što bi ovde bila *ontologija*. Levinas sasvim jasno određuje adresata ove analize poštovanja i sagovorništva: "ontologija bića i istine (*l'ontologie de l'être et de la vérité*) ne bi smela da prenebregava tu strukturu odnosa licem u lice" (*ibid.*, 53). Transcendentalna simetrija je nužna, ali ne za odnos etičke asimetrije, već za recipročnost relacija u ontološkoj perspektivi. Ontologija neće prihvatiti Drugog kao zbilja Drugog, ona će snažno odbiti "traumatizam čuđenja" pred Drugim, ali bi, ceni Levinas (realistično?), morala uvažiti recipročnu transcendentnost kao jednu strukturu odnosa licem-u-lice, i tim uvažavanjem postati *manje* nasilna. Ta struktura nije i jedina struktura odnosa licem-u-lice, ali je jedina koja bi se – kao nauk predat od fenomenologije – preporučila ontologiji, koja, pak, nije ono prvo. Dakle, Derida je u pravu, Drugi jeste alter-ego, ali *pas seulement* alter-ego, pa tako Derida nije u pravu – postoji i jedna prvobitnija istina o Drugome, istina da odgovor na pitanje "Šta je Drugi?" nije najpre moja stvar već stvar tog Drugoga, i da je "malo važno šta je drugi u odnosu na mene" dokle god sam ja za njega od-

461

govoran. Tek iz pozicije ne-odgovornosti ja pitam šta je on, i tada je ono “najbolje” što mogu postići Drugi kao alter-ego. Ali postoji i nešto “bolje” od znanja...

2) Deridina “ontologičnost” još drastičnije se očituje u njegovom sučeljavanju Levinasa s Hajdegerom, koje se odvija u znaku nastojanja da se Levinas prokaže kao neko ko nije razumeo čak ni ontičko-ontološku diferenciju! Evo šta Derida piše: “Nema, dakle, nikakve moguće 'dominacije' 'odnosa sa bićem bivstvujućeg' nad 'odnosom' sa bivstvujućim... biće nije visina, ono nije gospodar bivstvujućeg, jer je visina odredba bivstvujućeg. Malo je tema na kojima je Hajdeger toliko nastojavao: biće nije izvrsno bivstvujuće” (Derrida 2001: 89). Govoriti u terminima privilegije ili prvenstva o biću bivstvujućeg značilo bi promašiti sam smisao bića, tretirati odnos bića i bivstvujućeg kao hijerarhijsku opoziciju, koja je, pak, moguća samo između dva bivstvujuća. Sam takav pokušaj vodi u totalno povlačenje bića, u njegovo zaturanje i zaborav. “Odnos prvenstva može postojati samo između dve određene stvari, dva bivstvujuća. Biće, *ne budući ništa* van bivstvujućeg – ... – ne bi mu moglo ni na koji način *prethoditi*, ni u vremenu, ni po dostojnosti itd.” (*ibid.*, 87)

462 Sada se vraćamo ranije navedenim redovima iz *Totaliteta i beskonačnog*. U njima se Levinas usredsređuje na izvestan prioritet: “Utvrđiti prioritet *bića* u odnosu na *bivstvujuće*, to znači već se izjasniti o suštini filozofije, podrediti relaciju s *nekim* ko je bivstvujući (etička relacija) relaciji sa *bićem bivstvujućeg*, koje, bezlično, omogućava zapleću, dominaciju nad bivstvujućim (u relaciji znanja), podređuje pravdu slobodi” (Levinas 1976b: 29).

Da li Levinas tu zaista govori o privilegiji bića nad bivstvujućim? Na prvi pogled da, ali čim je izrečena, ta privilegija dobija ekstenziju u vidu objašnjenja koje precizira da je tu, zapravo, reč ne o biću i bivstvujućem kao nekakvim zasebnim entitetima ili bivstvujućima, nego o samom *odnosu*, to jest, *odnosima*, jednom prema biću, i drugom prema bivstvujućem. Ko ostvaruje te odnose, ko je tu u poziciji da bira između ta dva odnosa? Bivstvujući, bivstvujući je taj ko čini izbor između odnosa sa bićem i odnosa sa bivstvujućim. To, onda, ne znači da on bira *sâmo* biće ili *sâmo* bivstvujuće (ako ih je na taj način, kao nekakve “*sâmo*”, uopšte moguće izdvojiti), već određen odnos. Kakav odnos? Da bi se to shvatilo, otvorićemo Hajdegerov *Uvod u metafiziku*, negde pred sam kraj, i citirati: “Ispitivanje čoveštva određuje se sada u svome pravcu i sezanju *jedino* iz ispitivanja *bića*” (Heidegger 1997: 183). Reč je, dakle, o *odnosu ispitivanja*. Između dva ispitivanja koja pominje (čoveštva i bića), Hajdeger potpuno nedvosmisleno uspostavlja odnos prioriteta. Ako čoveštvo “kao ta-

kvo” i biće “kao takvo” ne bi mogli zbog ontološke razlike među sobom imati odnose prioriteta, prethođenja i dominacije,¹⁷ to ne stoji i za njihova ispitivanja. Dva ispitivanja već jesu, kako bi Derida rekao, “dve određene stvari, dva bivstvujuća”, i stoga se među njih može postaviti neko prethođenje ili izbor prethođenja. Ako bismo, sporeći se s tim, rekli da taj prioritet dolazi od same “stvari”, onda bismo na nju, “stvar” (biće), preneli odgovornost za neposredno uređivanje odnosa među bivstvujućima kakvi su ispitivanje bića i ispitivanje bivstvujućeg. Tada bi bivstvujući koji je čovek, recimo filozof, bio razrešen odgovornosti za to koje će ispitivanje dobiti prioritet. Da li bi u tom slučaju odgovornost imala ikakvog smisla? Bi, ali samo kao odgovornost za biće i za njegov diktat, kao Briga za biće, iz koje ako i proistekne briga za bivstvujuće, ona ima karakter nečeg nepokolebljivo izvedenog i drugorazrednog. Drugi za koga bih bio odgovoran tu se ne bi mogao pojaviti, barem ne u odnosu govorenja Drugome s lica i predavanja Drugoga. U tome bi se sastojala Levinasova dilema, *ali i poeta*, i Derida bi, tako ispada, mogao da bira između toga da se zalaže za radikalnu neodgovornost koja ispušta relaciju prema Drugome i time Drugoga (koji je bivstvujući), ili toga da – eto zbilja sasvim neočekivanog preokreta – nije dovoljno promislio pitanje ontološke razlike.

Probajmo sada, nakon posredovanja Deridinim pokušajem vraćanja Levinasa u tradiciju, da dodatno osnažimo njegovu (Levinasovu) razliku u odnosu na Hajdegera. Hajdegerovo biće jeste Drugo, i verujemo da je to razlog brojnih nesporazuma u vezi opravdanosti Levinasove kritike fundamentalne ontologije. Ali, to Drugo nije Drugi, jer Drugi je bivstvujući i Hajdeger bi toga radi (obrta ka Drugome) morao narušiti ono što mu je, kako izgleda, najvažnije – ontološku razliku. Levinasovo Drugo je s one strane bića, kao i s one strane ontološke razlike – zato se ono može pojaviti s ove strane bivstvujućeg, odnosno, kao Drugi, do čega – ili, recimo to sad bez okolišanja: *do koga* – je Levinasu prevashodno stalo. 463

Derida je u kasnijim godinama značajno revidirao svoj stav prema Levinasu. Ali, nijednom ne dovodeći u pitanje – koliko je nama poznato – *Nasilje i metafiziku*. Štaviše, njegova potonja bliskost Levinasu snažno je uslovljena ili potpunim zaboravom ili krajnjim minimiziranjem oštrice kakvu je ova rana studija predstavljala. Tako neke dve decenije docnije možemo pročitati:

¹⁷ Čovek bi, prema Hajdegeru, bio momenat (doduše presudan) u izvesnoj topologiji bića: “suštinu čoveka unutar pitanja bića, shodno skrivenom upućivanju početka, valja poimati i osnivati *kao ono mesto*, koje biće sebi iznuđuje za otvaranje” (Heidegger 1997: 183).

Pred jednim mišljenjem, kao što je ono Levinasovo, ja nikada nisam imao primedbi. Spreman sam da se složim sa svim što on kaže. To ne znači da mišlim istu stvar na isti način; ali razlike je jako teško odrediti: šta znači u tom slučaju razlika u idiomu, jeziku, pisanju? Ja sam pokušao da, čitajući ga, postavim jedan broj pitanja Levinasu, koja se tiču njegovog odnosa prema grčkom logosu, njegove strategije, njegovog mišljenja o ženskosti na primer, ali ono što se tu dešava nije u poretku neslaganja ili distance. (Derrida & Labarrière 1986: 74)

Zar je moguće da se u *Nasilju i metafizici* nije desilo nikakvo neslaganje ili distanca, da je istaknuta razlika naprosto razlika u idiomu, jeziku i pisanju, ali da ona stoji naspram jednog tako čvrstog saglasja u tetičkoj ravni, u poređenju s kojim gubi na značaju? Recimo bez ostatka: *nije moguće*. I to ne stoga što nam se tu nešto ne bi dopadalo, nego zato što – ponavljamo – *Nasilje i metafizika* udara na same osnove Levinasovog mišljenja, na njihovu održivost.

LITERATURA¹⁸

- Aristotel, *Nikomahova etika*, Beograd 1958, Kultura, prev. Radmila Šalabalić.
- Aristotel, *Metafizika*, Zagreb 1985, SNL, prev. Tomislav Ladan.
- Aristotel, *O duši / Nagovor na filozofiju*, Zagreb 1987, Naprijed, prev. Darko Novaković.
- Bataj, *Žorž, Erotizam*, Beograd 1980, BIGZ, prev. Ivan Čolović.

18 Kada je reč o Levinasovim spisima, svugde gde je to bilo moguće koristili smo domaće prevode, uz manje korekcije, i to prema sledećim izvorima: *Le temps et l'autre*, Montpeiller 1979, Fata Morgana; *Totalité et infini*, Le Haye 1961, Martinus Nijhoff; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Haye 1974, Martinus Nijhoff; *Entre-nous*, Paris 1991, Grasset. Time nipošto ne želimo da korimo domaće prevodioce Levinasa ili umanjimo njihove, pravo govoreći, nemale zasluge. Njima (Nerkezu Smailagiću, Spasoju Čuzulanu i Ani Moralić), naprotiv, dugujemo veliku zahvalnost jer su izvršili približavanje jednog koliko vrednog i zanimljivog, toliko i teško čitljivog korpusa knjiga i tekstova, iskušavajući se – u to nemamo nikakve sumnje – u jednoj ekstremno *difficile liberté*.

- Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, Paris 1969, Gallimard.
- Critchley, Simon, “The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis”, *Questioning Ethics (Contemporary Debates in Philosophy)*, ed. Richard Kearny and Mark Dooley, London and New York, 1999, Routledge, pp. 230-242.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Paris 1967, Éd. de Minuit.
- Derrida, Jacques, Labarrière, Pierre-Jean, *Altérités*, Paris 1986, Osi-ris.
- Derrida, Jacques, *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997, Galilée.
- Derrida, Jacques, *Nasilje i metafizika*, Beograd 2001, Plato, prev. Sanja Todorović.
- Descartes, René, Paris 1963, *Les méditations métaphysiques*, PUF.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits* (t. IV), Paris 1994, Gallimard.
- Heidegger, Martin, *Doba slike svijeta*, Zagreb 1969, Biblioteka Sveučilišta u Zagrebu, prev. Boris Hudoletnjak.
- Heidegger, Martin, *Uvod u Heideggera*, Zagreb 1972, Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH, prev. Ivan Salečić.
- Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Zagreb 1988, Naprijed, prev. Hrvoje Šarinić.
- Heidegger, Martin, *Uvod u metafiziku*, Vrnjačka Banja 1997, EIDOS, prev. Vlastimir Đaković.
- Heidegger, Martin, *O humanizmu*, Niš 1998, Gradina, prev. Milan Denčić.
- Heidegger, Martin, *Šumski putevi*, Beograd 2000, Plato, prev. Božidar Zec.
- Heidegger, Martin, *Putni znakovi*, Beograd 2003, Plato, prev. Božidar Zec.
- Husserl, Edmund, *Kartezijanske meditacije*, I, Zagreb 1975, prev. Tomislav Ladan.
- Laporte, Roger, “Une double stratégie”, *Écart* (zbornik), Paris 1973, Fayard, pp. 205-264.
- Levinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, Vrin.
- Levinas, Emmanuel, *Difficile liberté*, Paris 1976, Albin Michel.
- Levinas, Emmanuel, *Totalitet i beskonačno*, Sarajevo 1976, Svjetlost, prev. Nerkez Smailagić.
- Levinas, Emmanuel, *A l'heure des nations*, Paris 1988, Éd. de Minuit.

- Levinas, Emmanuel, *L'intrigue de l'infini*, Paris 1994, Flammarion.
- Levinas, Emmanuel, *Vrijeme i drugo*, Podgorica 1997, Oktoih, prev. Spasoje Ćuzulan.
- Levinas, Emmanuel, *Među nama*, Sremski Karlovci i Novi Sad 1998, IKZS, prev. Ana Moralić.
- Levinas, Emmanuel, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, Nikšić 1999, Jasen, prev. Spasoje Ćuzulan.
- Levinas, Emmanuel, “Intencija, događaj i Drugo”, *Odgovornost za drugog (Aspekti Levinasove filosofije)*, ur. Drago Perović, Luča XVIII (2001) i XIX (2002), Nikšić 2003, pp. 179–190, prev. Drago Perović.
- Milić, Novica, *Ljuba, ili o etici*, Čačak i Beograd 1999, Gradac / Libretto.
- Pepercak, Adrian, “Nekoliko teza za Levinasovu kritiku Hajdegera”, *Odgovornost za drugog (Aspekti Levinasove filosofije)*, nav. izd., pp. 83–93, prev. Drago Perović.
- Platon, *Država*, Beograd 1957, Kultura, prev. Albin Vilhar.
- Platon, *Ijon / Gozba / Fedar*, Beograd 1985, BIGZ, prev. Miloš N. Đurić.
- Ricoeur, Paul, *Autrement*, Paris 1997, PUF.
- Volcogen, Hristof fon, “Između emfaze i podozrenja”, *Odgovornost za drugog (Aspekti Levinasove filosofije)*, nav. izd., pp. 23–47, prev. Drago Perović.