

## I. BIĆE I ISTO

Vlastito Ja je identifikacija u jakom smislu, ono je izvor samog fenomena identiteta. Identitet vlastitog Ja nije, zapravo, permanentnost nekog neizmenljivog kvaliteta. Ja sam ja sâm ne zbog neke crte karaktera koju isprva identifikujem da bih potom našao da sam joj isti. To je otuda što sam ja od prve isti – *me ipse*, ipseitet – onaj koji može identifikovati svaki predmet, svaku crtu karaktera i svako biće.

Ta identifikacija nije prosto “ponavljanje” sopstva: “A je A” vlastitog Ja, uvek je “A zabrinuto za A” ili “A koje uživa u A”, “A koje je povijeno nad A”. Ono *izvan vlastitog ja* traži se u potrebi: ono *izvan mene jeste za mene*. Tautologija ipseiteta jeste egizam.

Istinska spoznaja u kojoj vlastito Ja “pušta da deluje” i da blista jedno strano biće, ne prekidat tu izvornu identifikaciju, ne namamljuje bespovratno vlastito Ja izvan njega samog. Biće ulazi u sferu istinske spoznaje. Postajući tema, ono, izvesno, čuva jednu stranost u odnosu na mislioca koji ga obuhvata. Ali u istom trenutku ono prestaje da se sukobljava sa mišlju. To strano se, na neki način, naturalizuje čim se združi sa spoznajom. Ono u sebi – i, prema tome, *drugde* van mišljenja, *drukčije* od mišljenja – ne poseduje divlje varvarstvo drugosti. Ono ima smisao. Biće se rasprostire u beskonačnim slikama koje iz njega emaniraju, proširujući se putem jedne vrste sveprisutnosti kako bi prodrlo u unutrašnjost ljudi. Ono se, da bi se pro-izvelo, pokazuje i zrači, kao da je sama punoća njegove drugosti preplavila misteriju koja ga prekriva. Iako iznenađuje vlastito Ja, biće dovedeno u istinu ne drugojačujuje identitet vlastitog Ja. Skrivenost iz koje ono dolazi obećava se istraživanju. Time se ona otvara kao jedna budućnost čija noć nije ništa drugo do neprozirnost proizvedena gustinom pretpostavljenih providnosti

---

## TRAG DRUGOG

---

EMANUEL LEVINAS

*S francuskog preveo Branko Romčević*

(očiglednosti). Sećanje zamenjuje samu prošlost u toj budućnosti u kojoj se istorijsko istraživanje i interpretacija izlažu opasnosti. Tragovi nepovratne prošlosti uzeti su za znake koji utvrđuju otkriće i jedinstvo jednog Sveta. Prioritet budućnosti među “ekstazama” vremena konstituise spoznaju kao razumevanje bića. Taj prioritet jemči adekvaciju Bića i Mišljenja. Ideja bića preko koje filozofi tumače nesvodivu stranost Ne-Ja time postoji po meri Istog. Ta je ideje od sebe adekvatna.

Biće bivstvujućeg – Razlika po sebi i, prema tome, Drugost – osvetljava, po Hajdegeru, isto onoliko koliko se izmiče i uvek već zaboravlja. Ali pesnici i filozofi podstiču (izazivaju), na trenutak, njegovu neizrecivu suštinu – i to opet u terminima svetlosti i tame, otkrivanja i skrivanja, istine i ne-istine – to će reći u prioritetu budućnosti – tu da je Biće bivstvujućeg približeno (privučeno).

Intencionalnost koja se putem fenomenološkog kretanja zapaža u temelju prakse i afektivnosti, potvrđuje činjenicu da samosvest – ili identifikacija sopstva – nije inkompatibilna sa svešću o... ili svešću o biću. I, obratno, sva težina bića može se odlučiti u igrama interioriteta i držati u blizini iluzije – toliko je rigorozna adekvacija. Pojavljivanje bića je moguće pojava. Senka je uzeta za žrtvu, žrtva je ostavljena za senku. Dekart je mislio da bi se putem samog vlastitog ja mogli shvatiti nebo i sunce, uprkos svoj njihovoj veličanstvenosti. Svo iskustvo, pasivno kakvo jeste, predusretljivo kakvo jeste, preobraća se u istom trenutku u “konstituciju bića” koje (iskustvo) prima, kao da je ono što je *dato* bilo izvedeno iz sopstva, kao da je smisao koji ono nosi bio zgotovljen od strane vlastitog ja. Biće nosi u sebi mogućnost idealizma.

Zapadna filozofija koincidira sa otkrivanjem Drugog u kome Drugo, manifestujući se kao biće, gubi svoju drugost. Filozofija je, od svog detinjstva, pogodena užasom Drugog koje ostaje Drugo, jednom nesavladivom alergijom. Zbog toga je ona suštinski jedna filozofija bića, zbog toga je razumevanje bića njena poslednja reč i fundamentalna struktura čoveka. Iz istog razloga ona postaje filozofija autonomije i imanencije, ili ateizam. Bog filozofa, od Aristotela do Lajbnica, preko Boga sholastičara – jeste bog adekvatan umu, shvaćeni bog koji ne bi mogao ugroziti autonomiju svesti, koja sebe pronalazi kroz sve svoje avanture, vraćajući se sebi kao Odi-sej koji, kroz sva svoja stranstvovanja, ide jedino ka svom rodnom ostrvu.

Filozofija koja nam je preneti navodi ka tom povratku ne samo teorij-sku misao, već svako spontano kretanje svesti. Ne samo što svet shvaćen umom pre-staje da bude drugo jer se svest u njemu pronalazi, već sve što je *stav* svesti, a to će reći vrednovanje, osećanje, delovanje, rad i, na jedan opštiji način, angažman, pred-stavlja u poslednjoj analizi samosvest, a to znači identitet i autonomiju. Hegelova fi-lozofija predstavlja logički ishod te osnovne alergije filozofije. Jedan od najdubljih

modernih tumača hegelijanizma, Erik Vejl, divno je to izrazio u svojoj *Logici filozofije*, pokazujući kako se svaki stav umnog bića pretvara u kategoriju, što će reći da se razumeva u jednom novom stavu. Ali on misli, saglašavajući se sa filozofskom tradicijom, da je svršetak kategorija koja resorbuje sve stavove.

Čak i ako život prethodi filozofiji, čak i ako savremena filozofija, koja sebe želi kao anti-intelektualističku, insistira na tome da egzistencija prethodi esenciji, da život prethodi inteligenciji, čak i ako Hajdeger postavlja razumevanje bića kao blagodarnost i pokornost, predusretljivost moderne filozofije za mnogostrukost kulturnih značenja i igre umetnosti rasterećuje Biće od njegove drugosti i predstavlja oblik pod kojim filozofija daje prednost iščekivanju nad delovanjem, ostajući indiferentna za Drugo i Druge, odbijajući svako kretanje koje je bez povratka. Ona se čuva svakog neispitanog gesta, kao da je lucidnost starosti trebalo da popravi nesmotrenosti mladosti. Delovanje koje je unapred vraćeno u svetlost koja je trebalo da ga vodi – tako možda glasi sama definicija filozofije.

## 2. KRETANJE BEZ POVRATKA

Međutim, transcendencija bića koja se opisuje imanencijom nije jedinstvena transcendencija o kojoj govore sami filozofi. Filozofi nam donose takođe enigmatičnu poruku s onu stranu Bića.

395

Transcendencija Dobrog u odnosu na Biće, *epekeina tes ousias*, jeste drugog stepena, i ne postoji obaveza da se odmah vrati u hajdegerovsko tumačenje Bića koje transcendirira Bivstvujuće.

Plotinovsko Jedno postavljeno je s onu stranu Bića, a takođe i *epekeina nou*, Jedno o kome govori Platon u prvoj hipotezi Parmenida, jeste strano definiciji i granici, mestu i vremenu, identitetu sa sobom i razlici u odnosu na sebe, sličnosti i nesličnosti, strano biću i spoznaji za koje, uostalom, svi ovi atributi konstituišu kategorije. Ono je druga stvar u odnosu na sve to, *druga* apsolutno, a ne prema nekom relacionom članu. Ono je Neotkriveno; ne zato što bi sva spoznaja bila suviše ograničena ili suviše mala da bi primila njegovu svetlost, već zato što je *Jedno*, te stoga što postati spoznatim implicira dvojnost koja se već ne uklapa u jedinstvenost Jednog. Jedno nije s onu stranu bića zato što je zakopano i skriveno. Ono je zakopano zato što je s onu stranu bića, zato što je sasvim drukčije od bića.

U kom smislu me se, onda, tiče *apsolutno drugo*? Treba li u kontaktu – na prvi pogled nemislivom – sa transcendencijom i drugošću da napustimo filozofiju? Da li bi transcendencija bila moguća samo za jedan slep dodir, ili za veru neodvojivu od ne-značenja? Ili, naprotiv, ako platonistička hipoteza o Jednom, koje je Jedno iznad bića i spoznaje, nije razvijanje sofizma, ne postoji li onda neko iskustvo o

tome, ali različito od onoga u kome se Drugo pretvara u Isto. To bi bilo iskustvo zato jer bi bilo kretanje ka Transcendentnom, ali i zato što se u tom kretanju Isto ne gubi ekstatično u Drugom i opire se pesmi sirena, niti se rastvara u žuborenju nekog anonimnog događaja. To bi bilo iskustvo koje i dalje ostaje kretanje Istog, kretanje jednog vlastitog Ja; iskustvo koje, prema tome, pristupa Transcendentnom u jednom označavanju koje neće biti unapred određeno. Postoji li značajnost označavanja koja ne bi bila ravno pretvaranju Drugog u Isto? Može li postojati nešto tako neobično kao što je to iskustvo apsolutno spoljašnjeg, protivrečno u sebi kao što bi to bilo neko heteronomno iskustvo? U potvrdnom slučaju, mi, zacelo, ne podležemo iskušenju i iluziji koji bi se sastojali u tome da se putem filozofije iznova nađu empirijske datosti pozitivnih religija, nego ćemo osloboditi jedno kretanje transcendencije koje se utvrđuje kao mostobran “druge obale”, bez koga prosta koegzistencija filozofije i religije u dušama i čak civilizacijama nije ništa do neprihvatljiv kukavičluk duha; u istom slučaju moći ćemo, takođe, da dovedemo u pitanje tezu po kojoj je krajnja suština Čoveka i istine *razumevanje Bića bivstvujućeg*, ka kojoj, mora se priznati, izgleda da vode teorija, iskustvo i diskurs.

396 Heteronomno iskustvo za kojim tragamo bilo bi jedan stav koji se ne može pretvoriti u kategoriju i čije se kretanje ka Drugom ne vraća na identifikaciju, ne vraća se na svoju tačku polaska. Nije li nas ono snabdelo onim što sasvim prosto nazivamo dobrotom, i delima bez kojih dobrota nije ništa drugo do san bez transcendencije, jedna pusta želja, prema kantovskom izrazu?

Ali otuda treba misliti Delo ne kao površinsko vrenje jednog temelja koji nakon svega ostaje identičan sebi samom, kao energiju koja, kroz sve svoje transformacije, ostaje jednaka samoj sebi. Ne treba ga više misliti kao tehniku koja putem poznatog negativiteta svodi jedan strani svet na svet čija se drugost pretvorila u moju ideju. Obe koncepcije nastavljaju da afirmišu biće kao identično sa samim sobom i svode njegov fundamentalni događaj na mišljenje koje je – a to je neizbrisiva lekcija idealizma – mišljenje sebe, mišljenje mišljenja. *Radikalno mišljeno delo jeste zapravo jedno kretanje Istog ka Drugom, koje se nikad više ne vraća na Isto*. Mitu o Odiseju koji se vraća na Itaku mi bismo želeli da suprotstavimo povest o Avramu koji zauvek napušta svoju otadžbinu da bi otišao u još nepoznatu zemlju, i zabranjuje svom slugi da vrati čak i njegovog sina na tu tačku polaska.

Delo mišljeno do kraja zahteva radikalnu velikodušnost Istog koje u Delu ide ka Drugom. Ono, sledstveno tome, zahteva *neblagodarnost* Drugog. Blagodarnost bi bila upravo *povratak* kretanja svom izvoru. Ali, s druge strane, Delo se razlikuje od igre ili od čistog trošenja. Ono se ne sastoji u prostom gubitku, i nije mu dovoljno da potvrdi Isto u njegovom identitetu, ograničeno ništavilom. Delo nije

ni neko čisto sticanje zasluga, ni neki čisti nihilizam. Jer, kao i onaj koji lovi zasluge, tako i zastupnik nihilizma uzima sebe za cilj – u očiglednoj blagodarnosti svoga delovanja. Delo je, dakle, relacija s Drugim, koje je dosegnuto a da se ne pokazuje dodirnutim. Ono se oblikuje izvan mrzovoljnog naslađivanja u gubitku i utehama, kojima Niče definiše religiju.

Ali polazak bez povratka koji, međutim, ne hodi u prazno, jednako bi izgubio svoju apsolutnu dobrotu ako je delo isprosilo svoju nadoknadu u neposrednosti svog trijumfa, ako je ono nestrpljivo dočekalo trijumf svoje stvari. Jednosmerno kretanje time bi bilo izokrenuto u recipročnost. Konfrontirajući svoj početak i svoj kraj, delo bi se resorbovalo u proračunima deficita i kompenzacija, u izračunljivim operacijama. Ono bi se podredilo mišljenju. Jednosmerno delovanje moguće je jedino u strpljenju, koje, doterano do kraja, za delatnika znači: odreći se toga da se bude savremen sa svojim ishodom, delati bez ulaska u obećanu zemlju.

Budućnost za koju se delo preduzima treba da bude otprve indiferentna prema mojoj smrti. Delo koje je istovremeno različito i od igre i od proračuna jeste biće-ka-onostranosti-moje-smrti. Strpljenje se za delatnika ne sastoji u tome da odustane od svoje velikodušnosti tako što bi sebi dodelo vreme jedne *lične besmrtnosti*. Odreći se toga da se bude savremen trijumfu svog dela, to znači imati taj trijumf u jednom vremenu *bez mene*, ciljati jedno vreme s one strane horizonta mog vremena. To je jedna eshatologija bez nade za sebe, ili oslobođenje u odnosu na moje vreme.

Biće za jedno vreme koje bi bilo bez mene, biće za jedno vreme posle mog vremena, za jednu budućnost s one strane čuvenog “bića-ka-smrti”, biće-za-posle-moje-smrti – “Neka budućnost i najudaljenije stvari budu pravilo za sve sadašnje dane” – to nije neka banalna misao koja ekstrapolira svoje vlastito trajanje, već prelazak u vreme Drugog. Da li ono što takav prelazak čini mogućim treba zvati večnošću? Ali možda mogućnost žrtvovanja ide sve do kraja tog prelaska i otkriva ne-krotku crtu te ekstrapolacije: biće-ka-smrti da bi se bilo biće za-ono-što-je-posle mene.

Želeo bih da delo Istog kao kretanje bez povratka Istog ka Drugom odredim jednim grčkim izrazom, koji u svom prvobitnom značenju nagoveštava vršenje jedne službe koja nije samo potpuno blagodarna, nego zahteva, od strane onoga ko je vrši, da svoju osnovicu izloži gubitku – želeo bih da je odredim izrazom “liturgija”. Treba za trenutak izbaciti svo religiozno značenje iz ovog izraza, čak i ako jedna izvesna ideja Boga treba da se pokaže, kao trag, na kraju naše analize. Apsolutno strpljiva delatnost, liturgija, ne svrstava se kao kult na stranu dela i etike. Ona je etika sama.

### 3. POTREBA I ŽELJA

Liturgijska orijentacija Dela ne polazi od potrebe. Potreba se otvara nad jednim svetom koji je za mene – ona vraća ka sebi. Čak i kada je uzvišena, poput potrebe za spasenjem, ona je opet nostalgija, čežnja za povratkom. Potreba je sam povratak, strah vlastitog ja za sopstvo, izvorna forma identifikacije koju smo nazvali egoizmom. On je asimilacija sveta koja za cilj ima podudaranje sa samim sopstvom, ili ti sreća.

U “Himni stubovlja” Valeri govori o “želji bez nedostatka”. On se, bez sumnje, poziva na Platona koji je, u svojoj analizi čistih zadovoljstava, otkrio jednu težnju koja nije uslovljena nikakvim prethodnim nedostatkom. Ja preuzimam taj izraz Želje. Subjektu koji je okrenut sebi samom, koji je, prema stoičkoj formuli, određen onim *orme*, ili tendencijom da istrajava u svom biću, ili za koga se, prema Hajdegerovoj formuli, “u njegovoj egzistenciji radi o samoj toj egzistenciji”, subjektu koji se tako definiše putem brige za sebe – i koji u sreći ispunjava svoje “za sebe-samog” – mi suprotstavljamo Želju za Drugim koja polazi od jednog bića već zadovoljenog i nezavisnog, koje ne želi sebe. Potreba onog koji nema više potreba – ona se prepoznaje u potrebi za Drugim koji je Drugi, koji nije ni moj neprijatelj (kako je to kod Hobsa i Hegela), ni moja dopuna, kako to stoji još u Platonovoj *Državi*, koja se ustanovljuje zato što bi neka stvar nedostajala u životu svake individue. Želja za Drugim rađa se u jednom biću kome ništa ne fali ili, konkretnije, rađa se s one strane svega onoga što mu može nedostajati ili što ga može zadovoljiti. Ta želja za Drugim, koja predstavlja samu našu društvenost, nije jedna prosta relacija sa bićem u kojoj se, prema našim objašnjenjima s početka, Drugo pretvara u Isto.

U Želji, vlastito Ja se nosi ka Drugome stavljajući na kocku suverenu identifikaciju vlastitog Ja sa sobom samim, čija je potreba tek nostalgija koju svest o potrebi anticipira. Kretanje ka drugome me, umesto da me kompletira i zadovolji, uvlači u jednu situaciju koja, s jedne strane, me se ne tiče i koja bi trebalo da me ostavi ravnodušnim: “šta sam, onda, hteo da nađem na toj galiji?” Otkuda mi dolazi taj šok kada ravnodušno prođem ispod pogleda Drugoga? 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 ista zadržim. Da li je Želja za Drugim apetit ili velikodušnost? Ono Poželjno ne ispunjava moju Želju, već je produbljuje, hraneći me, na neki način, novim gladima. Želja se pokazuje kao dobrota. Postoji jedna scena u *Žločinu i kazni* u kojoj Dostojevski, povodom Sonje Marmeladovne koja posmatra Raskoljnikova u njegovom očaju, govori o “nezajazljivom sažaljenju”. On ne kaže “neiscrpno sažalje-

nje". Kao da sažaljenje koje ide od Sonje ka Raskoljnikovu beše glad koju je prisustvo Raskoljnikovo hranilo s onu stranu svake zasićenosti, uvećavajući tu glad do beskonačnosti.

Analiza Želje, koju nam je najpre bilo važno da odvojimo od potrebe, preciziraće se putem analize Drugoga ka kome se želja nosi.

Manifestacija Drugoga je, zacelo, najpre proizvedena u saglasnosti sa načinom na koji se svako značenje proizvodi. Drugi je prisutan u jednom kulturnom skupu i osvetljava se preko tog skupa, kao tekst preko svog konteksta. Manifestacija skupa osigurava to prisustvo i tog prisutnog. Oni su obasjani svetlošću sveta. Razumevanje Drugoga stoga je jedna hermeneutika i jedna egzegzeza. Drugi se daje u pojmu totaliteta kome je imanentan, a koga, shodno zapaženim Merlo-Pontijevim analizama, naše vlastite kulturne inicijative, naši telesni, lingvistički ili umetnički gestovi izražavaju i otkrivaju.

Ali epifanija Drugoga nosi jednu vlastitu značajnost koja je nezavisna od značenja koje je dobijeno od sveta. Drugi nam ne dolazi samo polazeći od konteksta, već i bez posredovanja, on znači sam po sebi. Njegovo kulturno značenje koje se otkriva i koje on otkriva, na neki način, *horizontalno*, to značenje se otkriva počev od istorijskog sveta kome pripada. Prema fenomenološkom izrazu, ono otkriva horizonte ovog sveta, ali to svetsko značenje je poremećeno i potisnuto jednim drugim prisustvom, apstraktnim i neintegrisanim u svet. Njegovo prisustvo sastoji se u dolaženju k nama, u *vršenju dolaska*. To se može izraziti ovako: fenomen koji jeste pojava Drugoga, jeste takođe *lice*, ili, da bi se taj dolazak pokazao u svakom trenutku u imanentnosti i istoričnosti fenomena, drugim rečima: epifanija lica je *vizitacija*. Dok je fenomen već slika, njegova zarobljena i nema manifestacija, epifanija lica je živa. Njen život sastoji se u odrešivanju forme u kojoj se svako bivstvuje, kada uđe u imanenciju, što znači kada se izloži kao tema, već skriva.

399

Drugi koji se manifestuje u licu, na neki način pomalja svoju vlastitu plastičku suštinu, kao jedno biće koje otvara prozor na kome se ocrtava njegova figura. Njegovo prisustvo sastoji se u tome da sa sebe *svuče* formu koja ga, pri tom, manifestuje. Njegova manifestacija je jedan višak u neizbežnoj paralizi manifestacije. Time se izražava formula: *lice govori*. Manifestacija lica je prvi diskurs. Govoriti, to je, pre svega drugog, ovaj način dolaženja iza svog pojavljivanja, iza svoje forme, otvaranje u otvaranju.

#### 4. ĐAKONSTVO

Vizitacija lica nije, prema tome, otkrivanje jednog sveta. U konkretnosti sveta, lice je apstraktno ili nago. Putem nagosti lica, nagost po sebi je jedino moguća u svetu.

Nagost lica je krajnja sažetost bez ijednog kulturnog ornamenta – jedna apsolutnost – jedna ravnodušnost usred samog njegovog proizvođenja. Lice *ulazi* u naš svet počev od jedne apsolutno strane sfere – što znači, upravo polazeći od jednog apsoluta koji je, uostalom, vlastito ime osnovne stranosti. Značenje lica u njegovoj apstraktnosti jeste, u doslovnom smislu te reči, izvan-redno. Kako je jedno takvo proizvođenje moguće? Kako dolazak Drugoga iz apsoluta, u vizitaciji lica, može a da se ni na koji način ne preobrati u otkrovenje – bilo putem simbolizacije, bilo putem sugestije? Kako to da lice nije prosto jedna istinita *reprezentacija* u kojoj Drugo napušta svoju drugost? Da bismo odgovorili na ova pitanja, prostudiraćemo izuzetnu značajnost traga i lični poredak u kome je takva značajnost moguća.

Insistirajmo za trenutak na smislu koji ima apstrakcija ili nagost lica koja nam otvara taj poredak, kao i uznemirenost svesti koja odgovara na tu apstrakciju. Ogoljeno od svoje same forme, lice je sleđeno u svojoj nagosti. Ono je jedan jad. Nagost lica je siromaštvo i već preklinjanje u ispravnosti koja me smera. Ali to preklinjanje je jedan zahtev. U njemu se poniženje ujedinjuje s uzvišenošću. A time se oglašava etička dimenzija vizitacije. Dok istinita reprezentacija ostaje mogućnost pojavljivanja, dok svet koji se sudara sa mišljenjem ne može ništa protiv slobodnog mišljenja koje je sposobno da ga u svojoj unutrašnjosti odbije, da se skloni u sopstvo, da ostane upravo slobodno mišljenje pred onim istinitim i egzistira kao ono “prvobitno”, kao izvor onoga što prima, da putem pamćenja gospodari onim što mu prethodi, dok slobodno mišljenje ostaje “Isto”, lice mi se nameće tako da niti mogu ostati gluv na njegov poziv, niti mogu da ga zaboravim – hoću reći: tako da ne mogu prestati da budem smatran odgovornim za njegov jad. Svest gubi svoje prvo mesto.

Tako prisustvo lica znači jedan nepobitan poredak – jednu zapovest – koji zaustavlja raspoloživost svesti. Svest je dovedena u pitanje putem lica. To dovođenje u pitanje se ne svodi na sticanje svesti o tom dovođenju u pitanje. Apsolutno drugo se ne reflektuje u svesti. Ono joj se opire do tačke na kojoj se čak ni njegov otpor ne pretvara u sadržaj svesti. Vizitacija se sastoji u remećenju samog egoizma vlastitog Ja – lice remeti intencionalnost koja ga smera.

Reč je o dovođenju u pitanje svesti, a ne o svesti o dovođenju u pitanje. Vlastito Ja gubi svoju suverenu koincidenciju sa sobom, svoju identifikaciju u kojoj se svest trijumfalno vraća sebi, kako bi počivala na sebi. Pred zahtevom Drugoga, vlastito Ja se izbacuje iz tog počivanja i ne predstavlja već proslavljenu svest o tom izgnanstvu. Svaka ljubaznost bi razorila ispravnost etičkog kretanja.

Ali dovođenje u pitanje te divlje i naivne slobode, sigurne u svoje pribežište u sopstvu, ne svodi se na to negativno kretanje. Dovođenje u pitanje sopstva



jeste upravo prihvatanje apsolutno drugog. Epifanija apsolutno drugog jeste lice u kome me Drugi oslovljava i nagoveštava mi jedan poredak putem svoje nagosti, putem svog siromaštva. Njegovo prisustvo je zahtev za odgovorom. Vlastito Ja ne postaje naprosto svesno ove neophodnosti odgovora kao da se radi o obavezi ili dužnosti o kojoj bi ono trebalo da odluči. U samoj njegovoj poziciji postoji odgovornost skroz-naskroz, ili đakonstvo, kao u 53. poglavlju *Isaije*.

Biti vlastito Ja tada znači ne moći se izvući od odgovornosti. Taj višak bića, ta preteranost koju zovemo “biti vlastito ja”, ta ispučenost ipseiteta u biću, izvršava se kao napetost odgovornosti. Dovođenje u pitanje vlastitog Ja od strane Drugog čini me solidarnim sa Drugim na jedan neuporediv i jedinstven način. Ne solidarnim kao što je materija solidarna sa blokom čiji je deo, ili kao organ sa organizmom u kome funkcioniše – ovde je solidarnost takva odgovornost kao da celokupno zdanje postanja počiva na mojim ramenima. Jedinstvenost vlastitog Ja znači da niko ne može odgovoriti umesto mene. Odgovornost koja prazni vlastito Ja od njegovog imperijalizma i egoizma – pa bio to i egoizam spasenja – ne transformiše ga u momenat univerzalnog poretka. Ona ga potvrđuje u njegovom ipseitetu, u njegovoj funkciji podrške univerzumu.

Otkriti u vlastitom Ja jednu takvu orijentaciju, to znači identifikovati vlastito Ja i moralnost. Vlastito Ja je pred Drugim beskonačno odgovorno. Drugo, koje izaziva to etičko kretanje u svesti, i koje remeti dobru savest koincidencije Istog sa samim sobom, nosi jedan višak koji je neadekvatan intencionalnosti. A to je Želja: goreti jednom vatrom drukčijom od vatre potrebe koju zasićenost utoljuje, misliti s onu stranu onoga što se misli. Zbog tog viška koji se ne može asimilovati, zbog tog s onu stranu, mi smo relaciju koja spaja vlastito Ja sa Drugim nazvali Idejom Beskonačnog.

Ideja beskonačnog je Želja. Ona se, paradoksalno, sastoji u tome da se misli više nego što je mišljeno, čuvajući međutim to mišljenje u njegovoj prekomernosti relativnoj mišljenju, u tome da se uđe u odnos sa onim nepojmljivim, garantujući mu pri tom status nepojmljivog. Beskonačno nije, dakle, korelat ideje beskonačnog, kao da je ideja neka intencionalnost koja se ispunjava u svom objektu. Čudo beskonačnog u konačnom, to je jedan poremećaj intencionalnosti, to je poremećaj tog apetita za svetlošću: suprotno zasićenosti u kojoj se utoljuje intencionalnost, beskonačno izbacuje iz sedla svoju ideju. Vlastito Ja u relaciji prema Beskonačnom jeste nemogućnost zaustavljanja hoda unapred, nemogućnost da se, prema Platonovom izrazu iz *Fedona* napusti svoj položaj; to, bukvalno, znači nemati vremena za povratak. *Štav nesvodiv na kategoriju – eto, to je to*. Ne moći bežati od odgovornosti, nemati unutrašnje skrovište u kome se možemo vratiti sebi, hodati unapred bez ob-

zira na sebe. Porast zahteva u odnosu na sebe: što se više suočavam sa svojim odgovornostima, sve sam odgovorniji. Moć sačinjena od nemoći – eto dovođenja u pitanje svesti i njenog ulaska u sticaj odnosa koji odudaraju od obelodanjivanja.

## 5. TRAG

Ali ono *s one strane* odakle dolazi lice, nije li ono jedna shvaćena i obelodanjena ideja? Ukoliko izvanredno iskustvo Ulaska i Vizitacije čuva svoju značajnost, to je zbog toga što ono *s one strane* nije tek neka zavesa u dnu pozornice iz koje nas traži lice, ono nije neki “drugi svet” iza sveta. Ono *s one strane* je upravo s one strane “sveta”, što znači s one strane svakog obelodanjivanja, kao Jedno iz prve hipoteze *Parmenida*, koje transcendirira svako saznanje, bilo simboličko ili označeno. “Ni slično ni neslično, ni identično ni ne-identično”, kaže Platon o Jednom, isključujući ga time iz svakog otkrivanja, čak i indirektnog. Simbol još uvek vraća ono simbolizovano u svet u kome se pojavljuje.

Pa šta, onda, može biti ta relacija sa odsutnošću, radikalno zaštićenom od obelodanjivanja i skrivanja, i koja je to odsutnost koja čini vizitaciju mogućom, ali se ne svodi na tajnovitost, pošto ta odsutnost nosi jednu značajnost, ali značajnost u kojoj se Drugo ne pretvara u Isto?

402

Lice je apstraktno. Ta apstrakcija nije, svakako, nešto nalik sirovoj čulnoj datosti empirista. Niti je ona trenutni prekid vremena u kome bi se vreme ukristilo s večnošću. Trenutak pripada svetu. On je zasecanje vremena koje ne krvari. Ali apstrakcija lica je vizitacija i dolazak. Ona remeti imanenciju a da se ne fiksira u horizonte sveta. Apstraktnost lica se ne postiže nekim logičkim procesom, polazeći od supstancije bića i idući od pojedinačnog ka opštem. Ona, naprotiv, ide ka tim bićima, ali se ne meša s njima, udaljava se od njih, razrešava se. Njena čudesnost potiče od nečeg što je drukčije od onog odakle dolazi i u šta se već povlači. Ali taj dolazak od drugde nije simboličko vraćanje tom drugde kao terminu. Lice se predstavlja u svojoj nagosti, ono nije forma koja prikriva – ali time i indikuje – neki temelj, ono nije fenomen koji zaklanja – ali samim tim i ono što odaje – neku stvar po sebi. U suprotnom, lice bi se pobrkalo s maskom koja ga pretpostavlja. Ako je *označiti* jednako sa *indikovati*, onda bi lice bilo ne-označitelj. Sartr će reći na jedan veoma važan način, ali zaustavljajući analizu prerano, da je Drugi jedna puka rupa u svetu. On ishodi iz apsolutno Odsutnog. Ali njegova relacija sa apsolutno odsutnim (odakle dolazi) *ne indikuje, ne otkriva* to Odsutno; međutim, Odsutno ima značenje u licu. Ali ta značajnost nije za Odsutno način da bude dato uprazno u prisustvu lica – to bi nas opet dovelo do nekog vida obelodanjivanja. Relacija koja ide od lica do Odsutnog, jeste izvan svakog otkrivanja i svakog skrivanja, treći put, isključen ovim

protivrečnostima. Kako je taj treći put moguć? Ali, da li smo imali pravo da istražujemo to odakle lice dolazi kao sferu, kao mesto, kao svet? Da li smo bili dovoljno verni zabrani da se ono *s one strane* istražuje kao svet iza našeg sveta? Poredak bića bio bi tako opet pretpostavljen, poredak koji ima jedino status otkrivanja i skrivanja. U Biću se otkrivena transcendencija preokreće u imanenciju, izvan-redno se uklapa u jedan poredak, Drugo se apsorbuje u Isto. Ne odgovaramo li u prisustvu Drugoga na jedan poredak u kome značajnost ostaje neoprostivi poremećaj, apsolutno protekla prošlost? Takva značajnost jeste značajnost traga. Ono *s one strane* odakle dolazi lice znači trag. Lice se nalazi u tragu apsolutno proteklog Odsutnog, apsolutno prošlog, sklonjenog u ono što Pol Valeri naziva “duboko nekad, nikad dovoljno nekad”, koje nikakva introspekcija ne bi znala da otkrije u Sopstvu. Lice je upravo jedinstveno otvaranje u kome značajnost Transcendentnog ne ukida transcendenciju da bi je uvela u imanentni *poredak*, već se u njemu naprotiv, transcendencija održava kao uvek protekla transcendencija transcendentnog. Relacija između označenog i označavanja u tragu nije korelacija, nego sama *nepravičnost*. Tobaže medijatizovana i indirektna veza znaka sa označenim jeste još uvek pravičnost, zbog toga što je obelodanjivanje ono što neutralizuje transcendenciju. Značajnost traga nas postavlja u jednu bočnu relaciju, nepretvorivu u pravičnost (ono što je neshvatljivo u poretku obelodanjivanja i bića), koja odgovara jednoj nepovratnoj prošlosti. Nijedno pamćenje ne bi znalo da sledi trag te prošlosti. To je nepamtljiva prošlost i to je, moguće, večnost, čija značajnost nije strana prošlosti. Večnost je sama ireverzibilnost vremena, izvor i utočište prošlosti.

403

Ali ako se značajnost traga u istom trenu ne transformiše u ispravnost koja još uvek obeležava znak – koji otkriva i uvodi označeno Odsutno u imanenciju – to je zbog toga što trag označava onostranost Bića. Lični poredak na koji nas obavezuje lice, nalazi se *s one strane* Bića. *Onostranost Bića je treća osoba*, koja se ne definiše Sobom-Samom, ipseitetom. Ona predstavlja mogućnost tog trećeg pravca radikalne nepravičnosti koja izmiče bipolarnoj igri imanencije i transcendencije, karakterističnoj za biće, gde imanencija uvek pobeđuje transcendenciju. Profil koji, putem traga, uzima ireverzibilna prošlost, jeste profil onoga “On”. Ono *s one strane* otkuda dolazi lice jeste treća osoba. Zamenica *On* izražava upravo neizrazivu ireverzibilnost, već uteklu svakom otkrivanju kao i svakom skrivanju i – u tom smislu – apsolutno neobuhvatljivu ili apsolutnu, transcendenciju u jednu ab-solutnu prošlost. *Onitet* treće osobe je uslov ireverzibilnosti.

Ova treća osoba koja se u licu već povukla od svakog otkrivanja i svakog skrivanja, koja je prošla – ovaj onitet nije neko “manje od bića” u odnosu na svet u koji prodire lice; on je sva enormnost, sva preteranost, Beskonačnost apsolutno

drugog koja izmiče ontologiji. Vrhovna prisutnost bića je neodvojiva od ove vrhovne odsutnosti koja temelji samu eminenciju vizitacije.

## 6. TRAG I “ONITET”

Ako se značajnost traga sastoji u označavanju koje ne dovodi do pojavljivanja, ako ona ustanovljuje nekakvu relaciju s onitetom, relaciju koja etička i lična, i koja – to je obaveza – ne obelodanjuje, i ako prema tome trag ne pripada fenomenologiji – razumevanju “pojavljivanja” i “sebe otkrivanja” – onda bismo mogli barem da joj se približimo drugim jednim putem, situirajući je polazeći od fenomenologije koju ona prekida.

Trag nije znak poput drugih znakova. Ali on igra i ulogu znaka. On može biti uzet za znak. Detektiv ispituje kao znak sve ono što obeleži na mestima zločina kao voljno ili nevoljno delo zločinca, lovac ide za tragom divljači koji odražava aktivnost i kretanje životinje koju želi da upuca, istoričar otkriva stare civilizacije kao horizont našeg sveta na osnovu ostataka od njihovog postojanja. Sve se razvrstava u neki red, u neki svet, u kome svaka stvar otkriva drugu ili se otkriva u svojoj funkciji.

404 Ali, shvaćen na taj način kao znak, trag ima u odnosu na druge znakove još uvek nešto izuzetno: on znači izvan svake intencije da se načini znak i izvan svakog projekta kome bi bio cilj. Kada se, u transakcijama, “plaća čekom” da bi plaćanje ostavilo traga, trag se upisuje u sam poredak sveta. Autentični trag, naprotiv, remeti taj poredak. On dolazi u nad-utisku. Njegova izvorna značajnost se ocrtava, na primer, u otiscima prstiju koje ostavlja onaj ko je želeo da izbriše svoje tragove u nastojanju da izvrši savršen zločin. Onaj koji je ostavio tragove brišući svoje tragove, taj nije želeo ništa ni da kaže ni da učini putem tragova koje je napravio. On je poremetio red na jedan nepopravljiv način. On je apsolutno prošao. *Biti* u smislu *ostaviti trag*, to znači proći, poći, razrešiti se.

Ali, u ovom smislu, svaki znak je trag. Povrh onoga što znak znači, on je i prolazak onoga ko je isporučio znak. Značajnost traga podvostručuje značenje emitovanog znaka u pogledu komunikacije. Znak stoji u tom tragu. Takva značajnost pronašla bi se za neko pismo na primer, u pisanju i stilu tog pisma, u svemu onome što čini da, u vreme same emisije poruke, koju dobijamo polazeći od jezika tog pisma i od njegove iskrenosti, neko prođe čisto i prosto. Taj trag može biti nanovo uzet za znak. Neki grafolog, neki poznavalac stilova ili neki psihoanalitičar, moći će da interpretira jedinstvenu značajnost traga da bi tu pronašao zapečaćene i nesvesne, ali realne namere onoga ko je poslao poruku. Ali ono što tada u grafiji i stilu pisma ostaje specifično trag, to ne označava nijednu od tih namera, nijedan od

tih kvaliteta, ne otkriva niti prikriva upravo ništa. U tragu je prošla jedna apsolutno protekla (*révolu*) prošlost. U tragu se zapečaćuje njen ireverzibilni prevrat (*révolution*). Obelodanjivanje koje restituše svet i vodi u svet, i koje je vlastito nekom znaku ili značenju, ukida se u tom tragu.

Ali, ne bi li trag tada bio teret samog bića izvan njegovih činova i njegovog jezika – nezgrapan, ne zbog svog prisustva koje ga svrstava u svet, već samom svojom ireverzibilnošću, svojom ab-solutnošću?

Trag bi bio sama neuništivost bića, sva njegova moć u odnosu na svaku negativnost, njegova beskrajnost nesposobna da se zatvori u sebe, i na neki način, suviše velika za diskreciju, za interiornost, za Sopstvo. A mi smo, zapravo, hteli da kažemo da trag ne ostvaruje relaciju sa onim što bi bilo manje od bića, već da on obavezuje u odnosu na Beskonačno, na apsolutno Drugo.

Ali ta superiornost superlativa, ta visina, to konstantno uzdizanje ka moći, to preterivanje ili beskonačna nadlicitacija i, izrecimo tu reč, to božanstvo, oni se ne dedukuju iz bića bivstvujućeg, niti iz njegovog otkrovenja – čak i ako je ovo savremeno nekom prikrivanju – niti iz “konkretnog trajanja”. Oni znače, počev od jedne prošlosti koja nije ni *indikovana*, ni signalizirana u tragu, ali ipak remeti poredak, ne koincidirajući ni sa otkrovenjem, ni sa skrivanjem. Trag je umetanje prostora u vreme, tačka u kojoj se svet priklanja jednoj prošlosti i jednom vremenu. To vreme je povlačenje Drugog i, prema tome, na svaki način degradacija trajanja, koje je u sećanju potpuno. Njegova superiornost ne počiva u nekom prisustvu u svetu, već u jednoj ireverzibilnoj transcendenciji. On nije modulacija bića bivstvujućeg. Kao On i treća osoba, on je, u neku ruku, izvan distinkcije bića i bivstvujućeg. Samo biće koje transcendirira svet može ostaviti trag. Trag je prisustvo onoga što, pravo govoreći, nikada nije bilo tu, onoga što je svagda prošlo. Plotin je razumeo procesiju koja polazi od Jednog, ne kompromitujući ni nepromenljivost, ni apsolutnu odvojenost Jednog. To je situacija, najpre čisto dijalektička i kvazi-verbalna (ona se ponavlja povodom Inteligencije i Duše, koje ostaju sa svojim principima u njihovom višem delu, inklinirajući se samo preko njihovih nižih delova, što je još uvek ikonografsko), u kojoj se izuzetna značajnost traga ocrtava u svetu. “Kada se radi o principu koji prethodi bićima, Jednom, ono ostaje u sebi; ali iako ostaje, to uopšte nije neka stvar različita od njega koja proizvodi bića saobrazna njemu; ono treba samo da ih izrodi... ovde, trag Jednog rađa suštinu, a biće je samo trag Jednog” (*Eneade* V, 5).

Ono što u svakom tragu nekog empirijskog prolaska, s one strane znaka kojim on može postati, čuva specifičnu značajnost traga, to je moguće samo kroz njegovu situaciju u tragu te transcendencije. Ta pozicija u tragu – koju smo nazvali

*onitet* – ne počinje sa stvarima koje, same od sebe, ne ostavljaju trag, već proizvode učinke, što će reći da ostaju u svetu. Kamen je ogrebaio drugi kamen. Ogrebotina može, svakako, biti uzeta za trag; u realnosti, bez čoveka koji je uzeo kamen, ogrebotina je samo učinak. Ona je jednako malo trag kao što je šumski požar trag groma. Uzrok i posledica, čak i ako su odvojeni vremenom, pripadaju istom svetu. Sve što se nalazi u stvarima izloženo je, čak i ono što je u njima nepoznato: tragovi koji ih obeležavaju deo su te punoće prisutnosti, njihova istorija je bez prošlosti. Trag kao trag ne vodi samo ka prošlosti (*passé*), već je sam prolaz (*passé*) ka jednoj prošlosti udaljenijoj od svake prošlosti i svake budućnosti, koji su još uvek u mom vremenu, ka prošlosti Drugog, u kojoj se ocrtava večnost – apsolutna prošlost koja stiže sva vremena.

Apsolutnost prisutnosti Drugog koja je opravdala interpretaciju svoje epifanije u izuzetnoj ispravnosti tikanja (*tutoiment*), nije prosto prisustvo u kome su, na kraju krajeva, i stvari prisutne. Njihova prisutnost spada u sadašnjost mog života. Sve ono što konstituše moj život, zajedno s njegovom prošlošću i budućnošću, okupljeno je u sadašnjosti/prisutnosti u kojoj mi stvari dolaze. Ali lice svetli u tragu Drugog: ono što se tu predstavlja je u toku razrešavanja mog života i posećuje me kao već razrešenog. Neko je već prošao. Njegov trag ne označava njegovu prošlost – kao što ne označava ni njegov rad ili uživanje u svetu, on je remećenje sâmo, koje se utiskuje (u iskušenju smo da kažemo da se urezuje) s nepobitnom važnošću.

Onitet ovog *On* nije *ono* stvari koja nam je na raspolaganju i kome Buber i Gabrijel Marsel s pravom pretpostvljaju Ti kako bi opisali ljudski susret. Kretanje susreta se ne dodaje nepokretnom licu. Ono se nalazi u samom tom licu. Lice je sobom samim vizitacija i transcendencija. Ali lice, sasvim otvoreno, može istovremeno biti u sebi zato što je u tragu oniteta. Onitet je izvor drugosti bića u kojoj ono po-sebi objektivnosti sudeluje, izneveravajući ga.

Bog koji je prošao nije model kome bi lice bilo slika. Biti po slici Božijoj ne znači biti Božija ikona, nego nalaziti se na njegovom tragu. Objavljeni Bog naše judeo-hrišćanske spiritualnosti čuva svu beskonačnost svoje odsutnosti, koja se nalazi u samom ličnom poretku. On se pokazuje samo putem svog traga, kao u 33. poglavlju *Izlaska*. Ići ka Njemu, to ne znači slediti taj trag koji nije znak, to znači ići ka Drugima koji ostaju na tragu.

**Izvornik:** Emanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, Vrin, pp. 187-202.