

---

## HOTELSKA PROGONJENOST SUBJEKTA

---

BRANKO ROMČEVIĆ

*Umesto da napiše tumačenje, kao što sam je zamolio, ona je razvila prvobitnu fantaziju, ulepšavajući svaku drugu reč, tako da se činilo da sam postigao samo to da sada moram da savladam herkulovski zadatak i pročitam vrlo dugačak i neuredan tekst.  
D.M. Tomas, Beli hotel*

**A**ko bismo u obilju Levinasovih radova tražili rečenicu koja bi na najbolji način mogla da sažme celokupan program subjekta i subjektivnosti, verujemo da bi ova bila među najjačim kandidatima: “Sopstvo je sub-jectum: ono je pod teretom univerzuma – za sve odgovorno.”<sup>1</sup> Subjekt je samom svojom subjektivnošću, uzetom u značenju potčinjenosti, nosilac odgovornosti. Odgovornost dolazi od Drugoga i ide ka Drugome i Drugima, a izvor joj je u ne-fenomenalnosti Drugoga, u njegovoj prekomernosti koja opsega subjekta i time ga prinuđuje na odgovor. Drugi dolazi kontingentno, tako da ga nijedno *a priori* ne može predvideti ili uračunati. Kao takav, on prekida moju spontanost i, u tom sklopu, moju moć biranja. Opsedajući me, on pred mene stavlja odgovornost koja nije posledica mog angažmana. Levinas kaže: “odgovornost za koju sam, kao onaj koga niko ne može zameniti, pozvan i određen”;<sup>2</sup> pozvan i određen – kroz arhetipske likove Drugoga, likove siročeta, udovice i stranca, u dvostrukoj epifaniji zahteva i molbe.

Heteronomnost odgovornosti ima infrastrukturnu poziciju. Po Džonu Kaputu, Levinasov “heteronomizam” pokazuje visok afinitet “prema jednoj porodici ‘re-’ reči, koje simbolizuju pogled koji se vraća (*re-turns*), odašilje nazad (*re-*) drugome, obzir (*re-gard*) za drugoga, kao i beleg njegovog heteronomnog držanja i bezmerne uljudnosti, njegovog po-štovanja (*re-spect*) i njegove re-sponziv-

---

<sup>1</sup> Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, Nikšić 1999, Jasen, prev. S. Ćuzulan, str. 176. Prevod mestimično modifikujemo prema: E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Le Haye 1974, Martinus Nijhoff.

<sup>2</sup> *Ibid.*

nosti (*re-sponsiveness*)”.<sup>3</sup> Ta sugestija otvara vrata za dalekosežne zaključke. Ako je elementarna situacija susreta u kojoj je od mene zahtevan odgovor na govor Drugoga (pa bio to i govor očiju ili gole kože), odgovor u kontingentnom događanju njegovog Lica, to znači da je odgovornost onog “evo me!”, odgovornost subjekta u akuzativu, matrični slučaj za sve ostale u kojima se javlja prefiks *re-* kao oznaka povratnosti, odnosno, uzvratnosti na zahtev Drugoga. Samim tim je *re-sponsum* stariji kako od *re-spectum*-a, tako i od *re-ligio*. Odgovornost za Drugoga stoji u osnovi poštovanja za Drugoga, jednako kao i u osnovi obnavljanja veze s transcendentijom u onom *re-ligare*, u kome *transcendens* može biti i Bog. Odgovornost starija od Boga? Čak i da je tako, odmah bismo morali da se suočimo sa sledećim stavom da time i subjekt – kao “mesto” sticanja odgovornosti – mora biti mišljen kao stariji od Boga. Levinas se tim pitanjima nije bavio i nama se čini da na njih možda i nije moguće dati jednoznačan odgovor, ali smo, kad već zađosmo u taj argumentativni rukavac, navedeni da poverujemo da se baš u tome krije objašnjenje zašto u tumačenju treće Meditacije Levinas uporno izbegava da imenuje Boga, zašto ostaje pri beskonačnom (držeci neopredeljenom čak i opoziciju između Drugog [*Autre*] i Drugoga [*Autrui*]) koje prethodi i subjektu i odgovornosti subjekta. Bog religije izvire iz relacije odgovornosti, i kao takav on je *posterioran* u odnosu na sve konstituente te relacije, pa tako i subjekta. Da bi utekao vlastitom dedukovanju iz nekog prvobitnijeg principa, dakle vlastitom padu, Bog bi morao biti izmaknut iz svakog “re-”, što znači da bi morao da se povuče i misli *izvan svake religije*. To bi, ujedno, bio i razlog zašto levinasovska religija uglavnom nije skopčana s verom u Boga.

---

3 John Caputo, *Against Ethics*, Bloomington 1993, Indiana UP, str. 61. S Kaputom, inače, ne delimo mišljenje oko brojnih pitanja. Pomenuti *heteronomizam* kod njega je u opoziciji prema *heteromorfizmu*, a preko tih pojmova on govori o figurama Rabina i Dionisa, odnosno, o Levinasu i Ničeju. Pri tom Kaputo odgovornost shvata kao ničeovsku re-aktivnost i spremno izjavljuje kako su “odgovornost, religija, obzir prema drugome reaktivni, ropski, pseći” (*ibid.*, str. 62). Smatramo da je to ipak pogrešno, jer reaktivnost levinasovske odgovornosti bila bi, u Ničeovim koordinatama, samo tehnička a ne i suštinska. Reaktivnost koju je kritikovao pisac *Genealogije morala* je bitno egoistička, mrziteljska, i – sagledana iz levinasovske vizure – predstavlja ništa drugo do *conatus essendi*, dok je reaktivnost odgovornosti o kojoj Levinas govori razrešena od bivstvovanja i stoga ne-egoistička. Ničeova genealogija morala prepoznala je izvor opšteg moralisanja u potrebi slabih (reaktivnih) da podjarne one jake (aktivne), u egoizmu slabih i duhom bolesnih kojima jedina je uгода da snažne duhove obore na kolena. U tome bi se ona verovatno mogla, mada ne vidimo razlog za to, čak i dovesti u vezu s Levinasovom kritikom ontologije i ontološkog egoizma.

Pre nego što nastavimo s eksplikacijom odgovornosti u strukuri zamenjivanja, trebalo bi da obratimo pažnju na jedan modus asimetričnosti subjekta i Drugoga. Levinas je u više navrata kritikovao zapadno mišljenje kao odiseju Istog, kao kretanje koje se okončava zatvaranjem kruga. Radikalno mišljeno, delo etike moralo bi napustiti princip kružnosti i stupiti u kretanje bez povratka. Drugi, međutim, izgleda da rezerviše sebi odisejsko pravo na kružni rad. Ako Drugi stavlja u mene odgovornost za sebe, i ako ja odgovaram njemu i za njega, onda mu ja vraćam njegovu pošiljku – on je taj koji počinje i zatvara krug odgovornosti. Tu ništa ne bi vredelo isturanje načelnog argumenta po kome je Drugi – uvek Drugi, uvek u razlici, i kao takav konstitutivno nezaustavljiv. Jer, ovde govorimo o Drugome u specifičnoj ulozi inicijatora i krajnjeg korisnika odgovornosti subjekta. Stvar bi moglo da izvuče ukazivanje na dijahronijsku razdvojenost odašiljanja (postavljanja) i primanja odgovornosti. Omeđena tim krajnostima, odgovornost prolazi kroz subjekta i preobražava se; ako Drugi ne bi računao s time, on bi bio sam-samcat i ne bi ni zahtevao nikakvu odgovornost. Stoga postavljena odgovornost nije istovetna s onom od strane Drugoga primljenom i kretanje odgovornosti odista nije kružno. Sam Levinas nije razmotrio mogućnost takvog shvatanja ili nesporazuma. Struktura kojom on unapred diskredituje sve nedoumice tog tipa jeste *odgovornost za odgovornost Drugoga*. Levinas veli da se time označava jedan stepen odgovornosti više koju subjekt ima u odnosu prema Drugome, što znači da se time sprečava da kretanje odgovornosti postane kružno. Takav, emfatički rad odgovornosti, Levinas naznačava pojmom vrtloga (*le tourbillon*): “vrtlog: trpljenje i patnja drugoga, moje žaljenje zbog njegovog trpljenja, njegov bol zbog mog žaljenja, moj bol zbog tog bola itd., zaustavlja se u meni. Ja – to je ono što u celoj toj iteraciji sadrži jedan korak više”.<sup>4</sup> Cenimo da Levinasovo pominjanje iteracije u poslednjoj rečenici odaje njegovu suočenost s mogućom nedoumicom. Tako je subjekt onaj koji se stara i da se kretanje odgovornosti ne zatvori u krug, neko ko uvek raspolaze potezom više i ko je time, u stvari, *odgovoran za odgovornost samu*. Levinas to ne kaže, ali tok njegove analize zahteva da se i ta konsekvencija izrekne.

207

Jedinstvenost subjekta potiče od njegove odgovornosti kao njegove izabranosti. U tome je on nezamenljiv: niko ne može preuzeti njegovu jedinstvenost. Kao nezamenljiv, on, pak, zamenjuje Drugoga: “nezamenljivo *par excellence*, jedinstveno Ja se zamenjuje za druge”.<sup>5</sup> Zamenjivanje, moje stupanje na mesto Drugoga, moje podnošenje njega i za njega i moja podčinjenost (sub-jektivnost) njemu – to je suština odgovornosti. Subjekt u svemu tome ne nalazi i ne može da pronađe nikakav spokoj. Jedan stepen odgovornosti više, koji on uvek mora biti spreman da priloži i

4 Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva...*, str. 179.

5 *Ibid.*, str. 178–179.

izvede, jeste ono što ga čini beskonačno odgovornim, a to znači da njegova opsednutost Drugim ima konkretan izraz u njegovoj *progonjenosti* (*persécution*) od strane Drugoga. Levinas uvodi pojam progonjenosti usled toga što sam subjekt ne može ničim ograničiti zahteve Drugoga (ako bi mogao, onda ne bi bio subjekt u smislu *sub-jectu-ma*), tako da se oni moraju misliti shodno tački u kojoj dostižu svoju krajnju kondenzaciju, a to je progonjenje. Ako tu odliku etičke situacije promislimo iz horizonta koji je već uspostavljen višestrukom odgovornošću subjekta, doći ćemo do zapanjujućeg rezultata: subjekt koji je odgovoran za odgovornost samu i za odgovornost Drugoga, odgovoran je samim tim i za Drugoga kao svoga progonitelja i njegovo progonjenje!

Levinas u svom radikalizmu ide još dalje i, "sравnjujući" ideju o progonjenju s početnim stavom o subjektu kao onome ko izvire iz Drugoga, ko je na scenu postavljen u padežu optužbe i zahtevom Drugoga, veli da se kroz sav intenzitet nužne neblagodarnosti Drugoga probija odredba po kojoj je "*sopstvo iz najdubljeg temelja talac*".<sup>6</sup> Drugi i subjekt su sada odvojeni ponorom i njihova asimetrija kao da dostiže svoj vrhunac. Čini se da dalje od toga naprosto nema kud. Oko toga ne možemo a da se, bar zasad, ne saglasimo sa Polom Rikerom: "Izgleda mi da je paroksizam hiperbole povezan ovdje sa ekstremnom – štaviše skandaloznom – hipotezom da Drugi više nije učitelj pravednosti, kao što je bio slučaj u *Totalitetu i beskonačnom*, nego napadač koji, kao napadač, ne zahtijeva time ništa manje gest praštanja i ispaštavanja".<sup>7</sup> Doista, interval između *Totaliteta i beskonačnog* i *Drukčije od bivstvovanja* mogao bi se razumeti i kao transformacija u mišljenju Drugog kojom ovaj prestaje da se prikazuje kao blagodarani. Sada bi se čak i pouka ili predavanje Drugog ispostavili kao moguća nadoknada za moju odgovornost i dobrotu, te stoga kao nešto što kompromituje bezuslovnost mog odnosa prema Drugome. Osnov za talačku poziciju subjekta postavljen je nedugo nakon *Totaliteta i beskonačnog*, u "Tragu drugog", u stavu da bi "blagodarnost bila upravo *povratak* kretanja svom izvoru";<sup>8</sup> ona bi mogla da abolira subjekta od njegove odgovornosti, od griže i razjedanja, od kontrakcija i teskobnog vraćanja u sebe, i tako da ga uputi umesto napred ka Drugome i odgovornosti za Drugoga – nazad ka spokoju i spontanosti koji su prethodili kontingentnom udaru Drugoga i njegovoj epifaniji. Sada, figura taoca iskazuje kretanje bez povratka, odnosno, delo etike u striktnom smislu. Figura stranca kao učitelja dobija svoje *konačno* etičko usmerenje tek kada se u njoj eksplicira momenat neblagodarnosti, sada

---

6 *Ibid.*, str. 179 (kurziv je naš).

7 Pol Riker, *Sopstvo kao drugi*, Beograd 2004, Jasen i Službeni list SCG, prev. S. Čuzulan, str. 346.

8 Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, Vrin, str. 191.

uveden preko progonjenja i – na strani subjekta – talaštva. Stoga, koliko god “ekstremno” i “skandalozno”, uvođenje progonjenja i talaštva sprečava da se delo etike pretvori u delo Istog, u njegovu odiseju. Ono što taoca smešta na najdublji etički položaj, to je njegova *bezuslovnost* – on je jedini koji *a priori* ne može nikakve uslove da zahteva, i – eto obrta – baš zato je on sam onaj krajnji uslov. Zbog toga Levinas govori o *matričnosti* taoca: “Položaj talaštva je temelj na osnovu koga su u svetu mogući pobožnost, samilost, praštanje i blizina, čak i neka sitnica na koju nailazimo, čak i ono prosto 'nakon vas, gospodine'. Bezuslovnost taoca nije granični slučaj solidarnosti, nego uslov svake solidarnosti.”<sup>9</sup> Dakle, talaštvo je ono što uslovljava i odigravanje svega što se konvencionalno smatra etikom.

Talac kao emfaza subjekta (potčinjenog, *sub-jectum*-a) daje etičko značenje i onim svakodnevnim, banalnim uljudnostima kojima smo u stanju da “udostojimo” druge. Tako bi njihovo talačko poreklo otkrivalo da i u takvim činovima, često automatizovanim i bez jasnih motiva u pogledu Drugoga, progovara ne moja sloboda da učinim ovo ili ono, nego “obaveza jednog nepamtljivog duga, za koji se ne sećam da je ikad napravljen. Ta obaveza, koja nije voljna, drži me u stanju pasivnosti”.<sup>10</sup> Ukoliko svakodnevna uljudnost treba da ima etičko značenje, ona mora biti shvaćena počev od taoca. Talac je onaj ko “pasivno trpi težinu i teret Drugoga”<sup>11</sup> i u svojoj izabranosti i jedinstvenosti on, tek on kao do maksimuma intenzivirani subjekt, jeste otrgnut od *co-natus essendi*-ja, od brige za sebe.<sup>12</sup> Isključivo talaštvo, kao zbirni pojam ili naziv za bez-

209

---

9 Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva...*, str. 179.

10 Jill Robbins, “Introduction: 'Après Vous, Monsieur!'”, u: E. Levinas, *Is It Righteous to Be?*, (*Interviews with Emmanuel Levinas*), ur. Jill Robbins, Stanford 2001, Stanford UP, str. 7.

11 Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva...*, str. 180.

12 Levinas ne tvrdi da stvari tako uistinu (ontički) stoje. U jednom intervjuu iz osamdesetih, on je, na pitanje o životnoj neostvarivosti takve situacije (intervjuer je promućurno zapazio da to ne samo što bi bilo praktično neizvodljivo za subjekta, već bi predstavljalo čak i eventualno terorisanje Drugoga koji bi mogao biti užasnut mojom beskonačnom predanošću), rekao: “Ja ne znam da li je ta situacija neostvariva u životu. Ona nije ono što se naziva prijatnim, neosporno, ona nije ugodna, ali ona jeste dobro. Ono što je veoma važno – a ja to mogu da tvrdim mada sam nisam svetac, niti predstavljam sebe kao sveca – to je da se može reći da je čovek koji je istinski čovek, u evropskom smislu reči, koji potiče od Grka i iz Biblije, to je čovek koji shvata svetost kao krajnju vrednost, kao neprikosnovenu vrednost. Naravno, veoma je teško to propovedati, propovedanje uopšte nije veoma popularno i čak izaziva smeh u razvijenom društvu” (Emanuel Levinas, *Među nama*, Sremski Karlovci i Novi Sad 1998, IKZS, prev. A. Moralić, str. 274).

uslovnu predanost Drugome, osigurava etički *Sinnggebung* aktima solidarnosti u, hajdegerovski rečeno, prosečnoj svakodnevici. Moj pra-dug, dug iz nepamtljive prošlosti, dug pre svakog sporazuma i ugovora, jeste – to je Levinasova poenta – nešto što me odlikuje kao subjekta, to je uslov pod kojim je moja subjektivnost (moje sopstvo) uopšte moguća, nešto što stoji na početku (ili pra-početku), na subjektu kao Drugom u Istom. Zašto govorimo o nepamtljivoj prošlosti? Pa zato što se proces obavezivanja odigrava na nivou sopstva, pre nego što pristigne svesno Ja koje bi jedino bilo kadar da putem retencionalnih modifikacija organizuje svest o dugu i pamćenje duga.

Pokušamo li sada da rezimiramo ovih nekoliko komponenti mišljenja Drugoga – odgovornost za odgovornost Drugoga, zamenjivanje, progonjenje i talaštvo – bićemo dovedeni do toga da zajedno s Levinasom izvedemo zaključak o *suštin-skoj žrtvenosti subjekta*. Sam Levinas veli da je odnos sa Drugim transcencija “tek ako se pođe od subjektivnosti shvaćene kao sopstvo – od *ispadanja* i razvlašćivanja, od skupljanja u kome se Ja ne pojavljuje nego se žrtvuje”.<sup>13</sup> Nama je ta žrtvenost značajna ne zbog toga što se njome osvetljava još jedna strana levinasovske subjektivnosti, nego zbog onoga što se njom priziva. Ima mnogo načina da se to “prizvano” uvede ili objasni, mnogo validnih referenci da mu se odredi položaj. Mi se odlučujemo za Renea Žirara koji, na početku svoje verovatno najznačajnije knjige, kaže da je prinošenje žrtve “neka vrsta zločina”, ali istovremeno i “nešto veoma sveto”, nešto što “ima svoju tajnu”.<sup>14</sup> Jasno nam je da bi, preneto na slučaj kojim se bavimo, tajna bila rezervisana za odnos u koji Drugi posvećuje subjekta time što mu naređuje i progoni ga, kao i da bi – spolja gledano – progon Drugoga mogao delovati kao nasilje zločinstva (iako on to nije, budući da je, premda naporan i mučan, odnos Drugoga prema subjektu ipak *meontološki*, što znači s one strane mogućnosti poništavanja kakvo se događa u zločinstvu; onaj ko bi vršio zločin ne bi bio Drugi, jer bi izgubio Lice). Ali, Levinas ne bi stavio akcenat na svetost žrtve, na svetost subjekta, već bi, ako bi se i došlo do svetosti subjekta, to bilo postignuto zaobilazno, idejom o svetosti Drugoga, odakle bi se svetost proširila i na etički odnos subjekta i Drugoga. Izvesno je, međutim, da bismo i kod njega mogli reći da tamo gde ima žrtvovanja, ima i svetosti. On je, tvrdeći da Drugi koji dovodi subjekta u pitanje sam ne može biti ispitan (jer time bi postao recipročan, Rečen, Isti) od strane Istog, rekao da time želi da kaže “da se ne može svetost dovesti u pitanje... Prioritet drugog nada mnogom nazivam svetošću (*sainteté*)”.<sup>15</sup> Tako je svetost Drugoga kulminacija svekolikog hermene-

13 Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva...*, str. 181.

14 Rene Žirar, *Nasilje i sveto*, Novi Sad 1990, KZNS, prev. S. Stojanović, str. 9 i 10.

15 Emmanuel Levinas, *Autrement que savoir*, Paris 1988, Éd. Osiris, str. 72.

utičkog nastojanja oko etike i etičkog profilisanja odnosa Istog i Drugog. I ukoliko je subjekt Drugo u Istom, onda i on mora da ponese svoju “dozu” svetosti, ako ona već nije uračunata u dostojanstvo njegove žrtve. U navedenim rečima Levinas je, u stvari, *raslojio* svetost, tako da se ona s jedne strane odnosi na Drugoga kao neupitnog, a s druge na sam *prioritet* Drugoga, dakle na odnos u kome on ima prvenstvo, na odnos Istog i Drugog. Čini se da je Levinas u poslednjoj fazi svog života bio spreman da etiku odbaci u korist svetosti. Tu, pak, možemo ostati samo na onom “čini se”, budući da o tome nema jasnih tekstualnih tragova (zato i govorimo o poslednjoj fazi njegovog života a ne njegovog rada), a najrelevantnije svedočanstvo predstavlja Deridino sećanje na razgovor koji je jednom prilikom vodio s Levinasom, tokom koga je ovaj, kako Derida izveštava, izjavio: “Znate, često se govori o etici da bi se opisalo ono što ja radim, ali ono što mene nakon svega zanima nije etika, ne samo etika, to je sveto, svetost svetog”.<sup>16</sup>

Ceo taj argumentativni klanac može se razumeti i kao dovršenje Levinasovog mišljenja. Ako ono pronalazi svoj konačni izraz u knjizi *Drukčije od bivstvovanja*, i ako je njeno četvrto poglavlje (“Zamenjivanje”), kako je to sam Levinas tvrdio, ono oko koga se gradi cela knjiga, onda vrhunac zamenjivanja u žrtvovanju treba uzeti kao najozbiljnijeg konkurenta za Levinasovu završnu reč. Robert Bernaskoni je, tragajući za pitanjem na koje bi zamenjivanje bilo odgovor, za pitanjem koje motivise tu konačnu reč, rekao da je jedno od njih svakako “pitanje transcendentálnih ili kvazi-transcendentálnih uslova žrtvovanja”.<sup>17</sup> U tom pogledu, budući da se ono etičko na kraju prikazuje kao žrtvovanje, ceo pojmovni lanac koji vodi ka žrtvovanju treba videti kao spisak apriornih uslova etike, te je onda i Levinasov rad transcendentálna dedukcija zamenjivanja, tj. žrtve kao njenog završetka. Ali, po Bernaskoniju, daleko veći ulog stoji na drugom pitanju, koje se, nalazi on, tiče same *etičke situacije* ili značenja *konkretnog iskustva*. On veli da se kod Levinasa zamenjivanje naprosto događa. Kontingentnost u kojoj Drugi dolazi to potvrđuje. Bernaskoni, pridodajući tome i Levinasovo mišljenje da se usled toga transcencija može pokazati i kao nemisliva u tradicionalnim kategorijama (jer one predstavljaju i kriterijume, dok dolazak Drugoga remeti svaku zadatu kriteriologiju), iz toga zaključuje da se jedna linija Levinasovog mišljenja o zamenjivanju mora uzeti kao nalog da se izvrši proširenje tradicionalnih koncepcija, zahvaljujući kome bi ono

211

---

16 Jacques Derrida, *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997, Galilée, str. 15.

17 Robert Bernasconi, “What is the question to which ‘substitution’ is the answer?”, *The Cambridge Companion to Levinas*, ur. S. Critchley i R. Bernasconi, Cambridge 2002, Cambridge UP, str. 250.

počelo da “utiče na naš pristup konkretnim situacijama tako da uspemo da ih vidimo kao etičke”.<sup>18</sup> To znači da bi se u krajnjoj liniji moglo “razlabaviti” i Levinasovo u više navrata izneto uvrenje o etici kao nečemu što samo po sebi ne nosi i ontičke nužnosti. Bernaskonijev “pristup konkretnim situacijama” sugerije, naprotiv, da bi svojevrsno izoštravanje receptivnosti pomoglo da se mnoge epifanije Drugoga i Drugih koje kod bivstvovanja-u-svetu prolaze neopaženo – kao takve misle i prepoznaju.

Kako bi se mogle prepoznati te “etičke situacije” i ta “konkretna iskustva”? Da li bi iz Levinasove etike moglo da se izvuče neko normativno načelo kojim bi se one identifikovale i bile stavljene pod jasan režim imperativa i vrednovanja? Bernaskoni se time nije bavio, ali određena pomoć u odgovoru na to pitanje pristiže nam od Sajmona Kričlija. Pošavši od toga da je Drugi onaj o kome ništa ne znam, o kome nemam nikakvu proverljivost ili izvesnost, on navodi *Otela* kao priču s levinasovskom poukom. Sav *Otelov* tragizam sadžan je, po Kričliju, u njegovoj potrebi da o Drugome stekne neopozivo znanje. U tom nastojanju on je bio spreman da prihvati i laž za istinu, odnosno, bilo šta što bi popunilo istinosnu prazninu kao potrebu za istinom – te tako, nasamaren u lažnom uverenju, ubija *Dezdemonu* koju voli. Kričli smatra da se upravo na *Otelovom* primeru vidi ono što Levinas nastoji da kaže, ono što je *Otelu* zbilja nedostajalo, ono što u svojoj ontologičnosti i interesnosti nije mogao da uvidi ili da pročita s lica Druge – a što bi se uz dodatna posredovanja moglo dovesti i u rang imperativa – naime da “kraj izvesnosti može biti početak poverenja”.<sup>19</sup>

---

18 *Ibid.*

19 Simon Critchley, “Introduction”, *The Cambridge Companion to Levinas*, ur. S. Critchley i R. Bernasconi, str. 26. Ovaj argument može biti poguban ako se dodatno ne osigura. Jer, ovako bi ispalo da bi, sledeći kontrapoziciju, *Otelo* imao pravo da ubije da je sumnja u počinjeno neverstvo mogla da se verifikuje. Stoga naglašavamo da u ovom konceptu poverenje nije zamena za izvesnost kao nešto bolje, već je uzeto za ono najbolje. Prema njemu, put izvesnosti, bilo da dovede do osvedočavanja u “nepovoljan ishod” ili ne, unapred je obeležen egoističkim zahtevom, čija je ubistvo najdrastičnija mogućnost. Svakako da egoistička ljubav i ubistvo nisu isto, ali pokretačka sila takve ljubavi (zaštita vlastitih interesa) može voditi i ka ubistvu. Kričlijeva pouka se ne tiče opozicije pogrešno/ispravno svedočanstvo, nego potrebe za svedočanstvom kao takve. Ideja o početku poverenja tvrdi da se *treba* “kladiti” na poverenje, makar ono bilo iznevereno, jer se u njemu odigrava bezrezervno otvaranje ka Drugome koje, sve dok se događa, zace-  
lo ne ide putem ubistva.



Iako je filozofski odmaknuta od argumentacije iz *Totaliteta i beskonačnog*, figura taoca ostvaruje genealogiju sa ranijim radom. Tamo je Levinas izvršio transformaciju kojom je intencionalnost mogla da opstane kao ime i za neegoističkog subjekta, rekavši: “zadržali smo termin intencionalnosti, svesti o... Ona je pažnja prema reči, ili prihvatanje lica, gostoprimstvo (*hospitalité*) a ne tematizacija”.<sup>20</sup> Preokrenuvši smer intencionalnosti – umesto aktivnog izlaska ka spoljašnjosti, on joj dodeljuje njeno pasivno prihvatanje, prihvatanje Lica i, preko navedene pažnje prema reči, govora Drugoga u njegovoj epifaniji – i lišivši je moći tematizacije i tim putem mogućnosti zaplene onog što je izvan subjekta, Levinas je zapisao i jednu kratku zaključnu rečenicu koju navodimo na francuskom: “*Le sujet est un hôte*”;<sup>21</sup> u domaćem prevodu ona glasi: “Subjekt je gost”, što nas tera da se zapitamo kako može da bude gost neko ko u intencionalnom aktu izražava gostoprimstvo? Nesporazum je omogućen dvoznačnošću francuske imenice *hôte*. Ona jednako znači i “gost” i “domaćin”; poreklo joj je u latinskom *hospes* (*hospitis*), koje označava kako osobu koja pruža, tako i onu koja uživa gostoprimstvo. Recimo da je smisao Levinasovog problematizovanja subjekta u *Totalitetu i beskonačnom* takav da je on, ipak, radije domaćin nego gost.<sup>22</sup> Intencionalnost kao gostoprimstvo zahteva da se ono *hôte* razume na takav način da subjekt bude, što bi rekao “naš” narod, domaćinski subjekt. Međutim, značenjska podeljenost *hôte*-a dopustila je Levinasu da napuštajući postavku o subjektu kao domaćinu ne napusti i njen jezički izvor. I u *Drukčije od bivstvovanja* subjekt je *hôte*, ali kao gost, kao onaj koji u sebi samom gostuje budući da on sam pripada

213

---

20 Emanuel Levinas, *Totalitet i beskonačno*, Sarajevo 1976, Veselin Masleša, prev. N. Smailagić, str. 282. Prevod modifikujemo prema: E. Levinas, *Totalité et infini*, Le Haye 1961, Martinus Nijhoff.

21 *Ibid.*

22 Derida je, međutim, ostajući u okvirima *Totaliteta i beskonačnog*, samo gostoprimstvo rastumačio kao gostovanje: “Domaćin koji prima (*host*), onaj koji prihvata pozvanog ili primljenog gosta (*guest*), domaćin koji prihvata i koji jeste ili samo sebe shvata vlasnikom mestâ, u stvari je istovremeno i onaj koji je primljen u sopstvenu kuću. On prima gostoprimstvo koje sam nudi u svojoj sopstvenoj kući, on ga prima od sopstvene kuće – koja mu u osnovi ne pripada” (J. Derrida, *Adieu, à Emmanuel Lévinas*, str. 79). Da bi izveo zaključak, Derida je sledeću rečenicu napisao na takav način da bi nam bila potpuno nerazumljiva ukoliko je ne bismo najpre naveli u njenom izvornom obliku: “L’hôte comme *host* est un *guest*”. Sama homonimija vrši zagušenje u francuskom jeziku, te mu je zato bilo nužno da posegne za engleskim. Budući da srpski, kao i engleski, raspolaže odvojenim imenicama za domaćina i gosta, mi ćemo tu rečenicu prevesti kao: “*Hôte* kao domaćin jeste gost.”

Drugome. A kao takav, on svoj emfatički vid postiže kao talac, čemu na ruku ide i to što je francuska reč *otage* (talac) direktno izvedena (istisnuta) iz *hôte*. U starom francuskom talaštvo se odnosilo na konačište (*logement*) i boravište (*demeure*), a taocima su bili nazivani oni koji su kao gosti boravili u suverenovom zarobljeništvu; uz malo slobode mogli bismo ih osloviti i kao “boravioce”. U najkraćem, *otage* je bio suverenov *hôte* (zapazićemo, uzgred, da ni suveren nije mogao – s obzirom na to da je *hôte* i “gost” i “domaćin” – a da istovremeno i sam ne bude *otage*-ov *hôte*). Dakle, “hotelska” egzistencija subjekta – koja nije ništa drugo doli njegova “hotelska” progonjenost ili, čak, “hotelska” teskoba – jeste ono što ga kvalifikuje za taoca. Stoga Levinasovo uvođenje taoca u *Drukčije od bivstvovanja* nije tako naglo i radikalno odvojeno od ranijeg rada.

214 Talaštvo je proizvod emfaze gostoprimstva, njegove superlativizacije, a dvosmislenost *hôte*-a omogućava da se prepozna ne samo kontinuitet od *Totaliteta i beskonačnog* do *Drukčije od bivstvovanja*, već i onaj koji bi poznije radove povezao s onim poratnim. Jer, subjekt koji je u jednom trenutku ispostavljen kao gostoprimljiv, jeste onaj koji je dotle morao da prevali put započet hipostazom od anonimnog *ima*. Hipostaza je bila trenutak zahvaljujući kome se on prvi put susreo s odgovornošću koja je sputala njegovu slobodu, a čija je razgranata verzija gostoprimstvo za Drugoga. Premda je raniji Levinas – u knjizi *Od egzistencije do egzistirajućeg* – slobodu subjekta u času njegovog otrgnuća od onog “*ima*” konceptualizovao kao uslov odgovornosti, on ju je u isti mah prepoznao i kao granicu slobode, pa je već tada progovorio o paradoksu slobode koja, čim se javi, skončava u odgovornosti, dakle ne-slobodi.<sup>23</sup> To nas navodi da zaključimo kako je Levinasovo tumačenje subjekta od svojih početaka bilo postavljeno na kurs otvaranja za Drugoga, kojim se dovodi u pitanje *conatus essendi* samog subjekta, njegova sloboda i njegov egoizam. Zato smo i neskloni da paroksizam talaštva razumemo kao drastičan rez u odnosu na njegov prethodni rad. Mi u tome vidimo dosledno razvijanje pojmovne konstelacije koja je postavljena još četrdesetih godina. Nekoliko stranica ranije izneli smo da bi pozicija talaštva mogla da se razume kao transformacija Levinasovog mišljenja. Sada tu transformaciju treba precizirati ne kao preokret s kojim dolazi do napuštanja dotadašnjih stavova, nego kao čin kojim se popunjavaju argumentativne pukotine koje bi mogle ispasti propusne za povratak egoističkog subjekta. Posezanje za talaštvom je, tako, usmereno na učvršćivanje i ojačavanje a ne odbacivanje pozicije koja je svoje prvo solidno uobličie-

23 “Sloboda sadašnjeg/prisutnog pronalazi granicu u odgovornosti kojoj je uslov. To je najdublji paradoks pojma slobode... Samo je slobodno biće odgovorno, što znači već neslobodno” (Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris 1986 [orig. 1948], str. 135).

nje dobila u *Totalitetu i beskonačnom*. A to zahteva da sada kažemo da je i naše prethodno saglašavanje s Rikerovom ocenom o tome da Drugi više nije učitelj pravедnosti nego napadač, bilo oslonjeno na *emfatičnost* talaštva, na to da iako u Drugome kao progonitelju nije manifestna figura stranca kao učitelja, ona jeste latentna, nešto što Drugi kao progonitelj, budući ultimativni izraz drugosti, u sebi već sadrži mada aktuelno ne demonstrira, kao što i slučajevi svakodnevne solidarnosti nisu neposredno vidljivi kao slučajevi talaštva ali su omogućeni pozicijom talaštva.

U jednom od razgovora vođenih s Filipom Nemoom (u zimu 1981), Levinas je – izloživši koncepciju po kojoj je subjekt odgovoran za progonjenje koje trpi, i dobivši nakon toga zaprepašćeni usklik svoga sagovornika: “Vi dotle idete!” – talaštvo odredio čak kao izvor *humanizma*. Levinas je najpre prihvatio da položaj talaštva nije nešto što bi subjektu prijalo, i dodao da se talaštvo za vlastito Ja može pokazati i kao nehumano. Ali, odmah potom je rekao da je “humanost humanog – pravi život – odsutna” i da je humanost “u svojoj izvornoj brižnosti” “bivstvovanje koje se razrešava svog stanja bivstvovanja: bez-inter-esnost”.<sup>24</sup> Ako je talac onaj ko se potpuno razrešio od bivstvovanja, onaj ko je apsolutno ne-egoističan, i ako je humanost, kao remboovski *vrai vie*, u stvari od-sutna, onda je nesumnjivo i talaštvo ultimativna humanost. Na tom fonu treba razumeti i sledeće Levinasove reči: “Biti čovek, to znači: živeti kao da nismo jedno biće među drugima.”<sup>25</sup> Dakle, to *ne znači* biti-izuzetno-bivstvovanje, biti-drukčije-bivstvovanje, već upravo: *drukčije od bivstvovanja*. Zapravo: *biti na način čoveka*, to znači *drukčije od biti*. To će reći da se u talaštvo uliva i središnja misao poznijeg Levinasovog mišljenja, i da, ulivajući se, u talaštvo pronalazi i humanost kao pravi život.

215

## TRAUMA I NESVESNO

Levinasovska subjektivnost kao jedno-za-drugo, kao Drugo u Istom i kao talaštvo, u svim tim likovima eksponira otvorenost koja može biti višestruka. Prva bi bila otvorenost objekata jednih za druge u jedinstvu univerzuma, onako kako to objašnjava Kantova treća analogija iskustva,<sup>26</sup> dok bi druga bila intencionalnost svesti. Njena

---

24 Emmanuel Levinas, *Ethique et infini*, Paris 1982, Fayard, str. 96.

25 *Ibid.*, str. 97.

26 Njihova otvorenost je *a priori* nužna, jer “jednovremenost supstancija u prostoru ne može se drukčije saznati u iskustvu nego pod pretpostavkom njihovog međusobnog uzajamnog delanja” (Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Beograd 1990, BIGZ, prev. M. N. Popović, str. 169). Ako njihovo “međusobno uzajamno delovanje”, otvorenost jednih prema drugima, ne bi bilo pretpostavljeno, onda ne bi bilo moguće da dve i više stvari postoje u jednom vremenu.

heterološka modifikacija je gostoprimstvo; Levinas je ovde razmatra s obzirom na njen izvorni oblik i veli da je to ekstaza ek-sistencije koja animira svest, koja je pozvana da odigra ulogu u drami primordijalnog otvaranja suštine bivstvovanja. Takva ekstaza intencionalnosti je utemeljena u istini bivstvovanja. Ali otvorenost ima i treće značenje, koje Levinas u knjizi *Humanizam drugog čoveka* određuje kao “ranjivost izložene kože”.<sup>27</sup> To nije ni otvorenost bivstvovanja, ni otvorenost svesti za otvorenost bivstvovanja, niti otvorenost objekata jednih za druge, zahtevana simultanošću percepcije. Otvorenost ranjivosti jeste otvorenost subjekta kao telesnog, kao utelovljenog sopstva. Ranjivi subjekt je onaj koji je podložan patnji od Drugog i za Drugog. Ranjivost je ono svojstvo koje možda najupečatljivije uspeva da ga odredi u opoziciji prema subjektu kao *ego cogito*. Ranjivost, s druge strane, nije nikakva slabost ili lomljivost – kako se sugeriše u podnaslovu jedne obimne studije o levinasovskom subjektu.<sup>28</sup> Levinasov subjekt je, naprotiv, otporan na lomljenje, jer lomljenje bi značilo opoziv njegove misije, njegovog *zamenjivanja*, i utoliko bi lomljivost predstavljala otklizavanje ka subjektovom posustajanju i re-ontologizovanju. Uvođenje talaštva kao argumentativnog tkiva koje popunjava sve eventualne otvore kroz koje bi se ontologija vratila u igru, izgubilo bi svaki smisao ukoliko bi se dopustilo da ono slabi subjekta. Ono, doduše, stavlja na probu njegovu izdržljivost, ali subjekt koji bi se slomio pod odgovornošću *zamenjivanja* ne bi ni bio etički subjekt. I sam Levinas je o tome govorio, premda u fusnoti, ali sasvim određeno, prilikom objašnjavanja da etička nemogućnost da se odgovornost izbegne svakako nije i ontološka nemogućnost, a da to ni najmanje ne obezvređuje etički smisao odgovornosti. To je, inače, standardni topos poznijeg Levinasa, samo što je ovog puta on našao za shodno da obrazloženje ponudi u malo grubljem vidu, rekavši da odgovornost, krivica, progonjenje i talaštvo u svakom slučaju “nisu realnost za ‘tatine sinove’”.<sup>29</sup> Mi smatramo da bi lomljivost bila ono što pripada subjektu kao “tatinom sinu” – ontološkom subjektu koji u nekom trenutku može i da, slomivši se u ranjivosti i ranjenosti, otkáže svoju odgovornost za Drugoga – dok ranjivost (bez lomljivosti) i istrajnost u ranjivosti pripadaju etičkom subjektu. Prihvatiti odgovornost i njen teret – koji nije teret bivstvovanja – može samo subjekt koji je jak: samo jak subjekt može biti ranjiv. Lomljivost – to je ranjivost bez snage podnošenja, dok onaj ko prihvata odgovornost za odgovornost Drugoga, ko je odgovoran i za progonjenje koje trpi od Drugoga a

216

---

27 Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, 1972, Montpellier, Fata Morgana, str. 92.

28 Gerard Bailhache, *Le sujet chez Levinas (Fragilité et subjectivité)*, Paris 1994, PUF.

29 Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva...*, str. 205.

da prethodno ništa nije skrivio, taj u samoj svojoj izloženosti i ranjivosti nudi i svoju snagu za Drugoga.

Ranjivi subjekt je, po Levinasu, subjekt koji je podložen *traumi* (mada bi, striktno uzev, trebalo reći da to sve pada ujedno: subjekt nastaje u traumi i tako se otkriva kao ranjiv i traumi podložen). S druge strane, moglo bi se čak reći da Levinasov subjekt, čiju smo transcendentalnu dedukciju već izložili, započinje u traumi ili traumom. Jer, kontingentni dolazak Drugoga kao progonitelja i, s njim, dolazak progonjenja, predstavlja dolazak, kako Levinas veli, *traumatizma progonjenja*. Da je to tačka otpočinjanja subjektivnosti, to je ono što, kako se čini, Levinas želi da kaže sledećim rečima: “Progonjenje ne dolazi naknadno subjektivnosti subjekta i njegovoj ranjivosti; ono je samo kretanje vraćanja-u-sebe, rekurencije.”<sup>30</sup> To će reći da se u samom činu progonjenja konstituiše delatnost u sebe vraćajućih kontrakcija koje formiraju subjekta kao sopstvo. Što znači da je kod Levinasa, kao i u Frojdovoj drugoj topografiji, *trauma izvor subjektivnosti*. U tome možda ne bi bilo ničeg iznenađujućeg da se sam Levinas nije u mnogo navrata izjasnio protiv psihoanalize kao participanta u, kako ga je nazvao, modernom antihumanizmu humanističkih nauka. Mislimo da se u toj stvari mora dati za pravo Sajmonu Kričliju, koji je tvrdio da takva situacija zahteva da se Levinasovo protivljenje psihoanalizi tretira kao simptom i da se taj segment Levinasovog teksta protumači nasuprot u njemu deklariranim namerama.

217

Zanimljivo je da je njegovo programsko odbacivanje psihoanalize, zabeleženo u prvoj verziji “Zamenjivanja”, bilo obrisano iz teksta “Zamenjivanja” koji je objavljen kao četvrto poglavlje knjige *Drukčije od bivstvovanja*. Levinasu je bilo jasno da njegov diskurs o sopstvu kao lišenom svesti, odsečenom od *ego cogito*, može asocirati na obnavljanje frojdovskog *Unbewusstseins*-a. Ali, Levinas odlučno odbija mogućnost da se sopstvo ispostavi kao nesvesno, navodeći sledeće razloge: “Nesvesno u svojoj tajnovitosti ponavlja igru koja je odigrana u svesti, naime, traženje značenja i istine kao traženje sopstva. Dok je to otvaranje na sopstvu izvesno zapušeno i potisnuto, psihoanaliza još uvek uspeva da probije i obnovi samo-svest. Iz toga sledi da naša studija neće slediti put nesvesnog.”<sup>31</sup> Glavni prigovor, vidimo, tiče se analitičke tendencije da se nesvesno obnovi za svest, da se potisnuti sadržaji rekreiraju u svesti, da se – levinasovski rečeno – ono što je postalo dijahronijski

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 169.

<sup>31</sup> Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings*, ur. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley i Robert Bernasconi, Bloomington i Indianapolis 1996, Indiana UP.

odvojeno, ono što je kao prošlost nepovratno oteklo, zadrži i sinhronizuje u Rečenom svesti. Doista, terapijski *credo* psihoanalize, izražen u Frojdovoj krilatici *Wo Es war, soll Ich werden* (tamo gde je bilo Ono, neka bude Ja), čini osnovanom takvu vrstu kritike. I sve bi se lako završilo na tome da Levinas nije bar dva puta izneo i drukčije vrednovanje psihoanalize. Prvi put čak dosta rano, 1954. u tekstu "Vlastito Ja i totalitet" (preštampan 1991. u knjizi *Među nama*), Levinas kaže da "psihoanaliza baca temeljnu sumnju na najnepobitnije svedočenje samosvesti",<sup>32</sup> i zbog toga je izdvaja kao diskurs koji vodi ka destrukciji (ne u smislu prostog razaranja već hajdegerovske *Destruktion*) vlastitog Ja, njegovom razvlašćivanju u sopstvu. Drugo takvo mesto je tekst "Zamenjivanje", i to u obe njegove verzije. Zbilja je neobično to što se u jednom te istom tekstu autor različito izjašnjava o jednoj stvari, pa makar ta "stvar" bila i jedno celokupno teorijsko polje. Evo šta Levinas sada veli u tom tekstu za nesvesno:

218

Progonjenje je traumatizam – nasilje *par excellence*, bez upozorenja i bez *a priori*, bez moguće odbrane, bez *logosa*. Progonjenje dovodi do izmirenja sa sobom bez prethodnog pristanka te, prema tome, uzduž i popreko preseca noć *nesvesnog* (*nuit d'inconscient*). Upravo u tome leži smisao nesvesnog – noć u kojoj se vrši preokretanje jastva u sopstvo pod traumatizmom progonjenja (*traumatisme de la persécution*) – pasivnost pasivnija od svake pasivnosti, s ovu stranu identiteta, odgovornost, zamenjivanje.<sup>33</sup>

To su tri vrlo zkusnute rečenice, u njima je okupljeno gotovo sve ono što smo razmatrali pod pojmom subjektivnosti. Kada je reč o "bečkoj delegaciji", očigledno je da je "koncept nesvesnog, *pierre angulaire* psihoanalize, strateški poreknut i zatim ponovo uveden".<sup>34</sup> Pre nego što se upustimo u nagovešteno simptomalno čitanje, potcrtaćemo neke stvari koje se tiču problematike o kojoj je do sada bilo reči.

U navedenom delu Levinas iznosi pet karakteristika koje obrazuju progonjenje kao traumatsku povredu. Pre svega nasilje, a zatim izostanak upozorenja, *apriorija*, moguće odbrane i *logosa*. Izostanak upozorenja, *apriorija* i moguće odbrane direktno sledeju iz kontingentnosti javljanja Drugog, odnosno, njegovog Lica. Njegov iznenadni udar ih sam po sebi – *a priori* – remeti, onemogućava ili osporava.

---

32 Emanuel Levinas, *Među nama*, str. 39.

33 Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva...*, str. 188.

34 Simon Critchley, "The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis", *Questioning Ethics (Contemporary Debates in Philosophy)*, ur. R. Kearny i M. Dooley, London i New York 1999, Routledge, str. 234.

Budući da Lice Drugoga dolazi izvan sveta, ono time dolazi i izvan poretka logosa, koji je eminentno mundan. Ali otkud nasilje? Zar Drugi nije kod Levinasa već opisan kao onaj ko je svojim jadom izložen nasilju Istog? Kako je moguće da se sada Drugi javlja kao onaj ko vrši nasilje nad Istim? Levinas ne daje izričit odgovor na ta pitanja. Čini se da je stvar u tome da se traumatizam progonjenja, koji on ne preza da odredi čak kao nasilje *par excellence*, kao takav javlja u horizontu samog iznenađenja i prekida subjektive spontanosti, u horizontu inicijalnog udara Drugog. Nasilje koje bi bilo nasilje *par excellence* pripadalo bi, međutim, kako je sam Levinas rekao, tiraninu, koji nije Drugi utoliko što ne dolazi s Lica već indirektno. Ako je zaobilaznost ono što odlikuje tiranina (i, sledstveno, nasilnika i teroristu), onda Drugi ne može biti tiranin. Ali, kako onda razumeti njegovo nasilje, naročito ako je ono *par excellence*? Sve zavisi od tumačenja ovog poslednjeg. Ukoliko *par excellence* uzmemo u značenju “po prevashodstvu”, onda nasilje traumatizma progonjenja postaje nasilje *prekida* subjektive samostalnosti i spontanosti, nasilje prvog trenutka koje omogućava da se – u narednom potezima – subjekt posveti u tajnu Drugoga, i njime se Drugi ne iskazuje kao zli tiranin. Smatramo da ovde, kao i u slučaju izvornog poricanja subjektive slobode, stoji da je nasilje ono što vređa najpre, a da se zatim ulazi u proces koji veliča, uzdiže i nadahnjuje. Ako bismo, s druge strane, ono *par excellence* uzeli u značenju “više nego bilo šta drugo”, onda bismo morali da utvrdimo Levinasovu neopreznost u tumačenju, koja bi zahtevala ili da se reformuliše određene tiranina, ili da se mišljenje Drugog bitno izmeni. Budući da ovo *par excellence* ipak nije nedvosmisleno odlučeno u drugom značenju, smatraćemo da govoreći o nasilju koje bi bilo nasilje *par excellence* Levinas naprosto nije obratio pažnju na moguće nesporazume, te ćemo ga uzeti u značenju prevashodstva, u značenju koje ga “usklađuje” s ostatkom Levinasovog diskursa.

219

Kada govorimo o vezama s psihoanalizom, one su obeležene kolosalnom ambivalentnošću. Brojne razlike između dve verzije “Zamenjivanja”, koje se u velikoj meri tiču onih delova u kojima se Levinas izjašnjava o psihoanalizi ili o pozicioniranju traume – govore tome u prilog. Tako je, recimo, u prvoj verziji tog teksta izričito pomenut “izvorni traumatizam” (*le traumatisme originel*), dok je iz druge izbačen. Evo kako Levinas briše vlastite tragove i zatire već zauzetu poziciju.

Prva verzija:

Subjekt je onaj ko, kao u *Tužaljka* 3:30, “pruža obraz onome ko udara i zasićuje se porugom”. Ovde nije u pitanju ponižavanje, kao da je samo trpljenje, u svojoj empirijskoj suštini, magična snaga otkupa. Upravo stoga, u trpljenju, u *izvornom traumatizmu* i vraćanju u sopstvo, gde sam odgovoran za ono

što nisam hteo, apsolutno odgovoran za progonjenje koje trpim, mi je i nana neta poruga.<sup>35</sup>

Druga verzija:

“Neka pruži obraz onome ko udara i neka se zasiti porugom”, u trpljenju koje se podnosi tražiti to trpljenje (a da se ne dopusti nastupanje čina koji bi se sastojao u izlaganju drugog obraza) ne znači iz trpljenja izvući neku magijsku snagu otkupa, nego znači u traumatizmu progonjenja preći od pogrde koja se trpi na odgovornost za progonitelja i, u tom smislu, od trpljenja na ispaštanje za drugoga.<sup>36</sup>

Pored toga što u drugoj verziji termin “izvorni traumatizam” izostaje, u njoj se pojavljuje i nastojanje da se težište izlaganja premesti na razjašnjenje subjektive sudbine. Njena ontička neslavnost kao da je zahtevala da je Levinas u etičkoj perspektivi obdari i nekim drugim smislom osim golog trpljenja, pa tako ona sada biva izložena kroz prizmu ispaštanja. Trpljenje kao trpljenje ne otkriva smisao tereta koji se podnosi, dok ispaštanje već ukazuje na vrlo smislenost trpljenja. Samo, tu treba biti obazriv: ispaštanje nije iskupljenje, ono je *delo* etike, a delu pripada, kako je to u 220 “Tragu drugog” zabeleženo, “bivstvovanje-za-posle-moje-smrti”, nešto u čijem dovršenju onaj ko trpi neće moći da uživa ili pronade utehu i nekakvu, makar i neznatnu, egoističku računicu; garantovan je samo pravac smislenosti, ali ne i savremenost s njenim ispunjenjem. Levinasu je, očividno, bilo stalo do toga da u poznijem izdanju “Zamenjivanja” naglasi taj aspekt “udarca” i “poruge”, i to nam se čini legitimnim, posebno ako se ima u vidu i to da time subjektu – kako na drugom mestu možemo pročitati – nije ponuđena nikakva uteha: “svu utešnu stranu etike ja prepuštam religiji”.<sup>37</sup> Međutim, ostaje nejasno zbog čega je ispao “izvorni traumatizam”, pogotovo ako se zna da nije izbačeno pominjanje “noći nesvesnog”. Moguće da je briga za subjekta – Levinasovo ustuknuće pred sopstvenim radikalizmom – dovela do toga da trauma kao izvor subjekta bude naprosto izbačena, ali onda smo suočeni s pitanjem: da li se trauma može tek tako prognati s pozicije izvora, odnosno, u kojoj meri je Levinasov subjekt objašnjiv ukoliko mu izvor nije *eksplicitno* traumatski? Reč “eksplicitno” smo naglasili zbog toga što se i iz drugog izdanja “Zame-

---

35 Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings*, str. 90 (kurziv je naš).

36 Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva...*, str. 169.

37 Emanuel Levinas, *Među nama*, str. 145.



njivanja” trauma može razumeti kao izvor subjekta – zbilja, jedva da je potreban ikakav napor da bi se takav položaj traume dedukovao na osnovu raspoloživog izraza “traumatizam progonjenja”, na osnovu određenja subjekta kao Drugog u Istom, odnosno, sub-jectuma, i na osnovu dolaska Drugog kao kontingentnog; iz te tri premise izvorni položaj traume kao da se već sam nudi našem razumevanju – ali pitanje se tiče samih razloga za izbacivanje termina. Ako je Levinasu bilo potrebno da zbog ma čega izbegne asociranje svog rada s psihoanalizom, verujemo da bi onda pre intervenisao tamo gde je pomenuo noć nesvesnog, ili je, pak, u pitanju nešto drugo, složenije? Navedena nekonzistentnost dve verzije “Zamenjivanja” kao i navedena nekonzistentnost unutar druge verzije možda će se unekoliko razjasniti ako pokušamo da ih baš psihoanalitički protumačimo. Po nama, sve to postaje nimalo neobično ukoliko se shvati da je Levinasov rad u jednom trenutku došao do upućenosti na psihoanalitičke nalaze; pojmovi traume i nesvesnog naprosto su neizbežni u dedukciji etičkog subjekta. S druge strane, Levinas se pred tim otkrićem morao povući u zazor, budući da se već osvedočio i kao kritičar psihoanalize, smatrajući da ona dovodi u pitanje svetost čoveka. Prema tome, izneta ambivalencija je okvir koji pronosi i sinhronizuje Levinasov afinitet i zazor u pogledu psihoanalize.

Bilo kako bilo, Levinas je na jednom mestu pridevskim putem izoštrio značenje traumatizma na takav način da nije ostavio dilemu oko njegove izvornosti. U trenutku u kome je preduzeo objašnjenje traumatizma kao onoga što prethodi svesti, nad čime svest ne može da izvrši tematizujuću ili intencionalnu zaplenu, on je rekao da je u pitanju “zaglušujući traumatizam” (*traumatisme assourdissant*), koji “preseca nit svesti koja bi trebalo da ga prihvati u svojoj sadašnjosti”.<sup>38</sup> “Zaglušujući traumatizam”, zapravo, može da posluži i kao objašnjenje izraza “kontingentni udar Drugoga” koji smo već koristili na prethodnim stranicama. Samo zaglušenje dolazi od iznenadnog remećenja subjekta u njegovom miru i spontanosti. Po Kričliju, uzeta u modusu zaglušnja, “trauma je ‘ne-intencionalna afektivnost’, ona raznosi moju subjektivnost kao eksplozija, kao bomba koja detonira bez upozorenja, kao metak koji me pogađa u mraku, ispaljen iz nevidljivog pištolja i od strane nepoznatog napadača”.<sup>39</sup>

Zanimljivo je da je Levinas par redova nakon što je uveo zaglušujući traumatizam, upotrebio još jedan tipično analitički izraz – *transfer* – kako bi objasnio da je “taj transfer [ka traumi – B. R.]... upravo sama subjektivnost”.<sup>40</sup> Kričli iz to-

---

38 Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva...*, str. 168.

39 Simon Critchley, “The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis”, str. 236.

40 Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva...*, str. 169.

ga izvodi tezu po kojoj je levinasovska subjektivnost “konstituisana u transferencijalnoj relaciji ka izvornoj traumi; to znači da je subjekt konstituisan – bez njegovog znanja, pre kognicije i rekognicije – u relaciji koja nadmašuje reprezentaciju, intencionalnost, simetriju, korespondenciju, koincidenciju, jednakost i recipročnost”.<sup>41</sup>

Takvim tumačenjem subjekta Levinas je – i pored u *Totalitetu i beskonačnom* iskazanog protivljenja oslanjanju filozofije na pomoćne discipline kakve su psihoanaliza i sociologija – potvrdio Frojdove nalaze. Kao što je poznato, Frojdova prva topografija zasnivala je subjektivnost na principu zadovoljstva, nalazeći u radu sna kao radu želje (i ispunjenja zadovoljstva) bogat interpretativni materijal za njegovo opravdanje. Međutim, suočavanje s ratnim neurozama i njihovom etiologijom, posebno u slučajevima prisilnih neuroza, neuroza ponavljanja iliti *traumatskih neuroza*, navelo je Frojda da tu perspektivu odbaci (jer nije bilo načina da se trauma harmonizuje s principom zadovoljstva), a sama promena bila je sažeta naslovom spisa koji je otvorio novu – metapsihološku – fazu analitičkog rada, *S one strane principa zadovoljstva*. To “s one strane” jeste *trauma*, i Kričli veli da bi se Frojdovo kretanje od prve do druge topografije moglo označiti kao prelaz od *Traumdeutung*-a do *Trauma Deutung*-a.

222

U traumatskoj neurozi deluje prisila koja teži da ponovi sam izvor traume. Evo kako je Frojd na jednom od mnogih mesta opisuje:

Prisilna neuroza pokazuje se u tome što su bolesnici zabavljeni mislima za koje se u stvari ne interesuju, osećaju u sebi nagone koji im se čine vrlo čudni, i prisiljeni su na radnje čije im izvršenje ne pričinjava doduše nikakvo zadovoljstvo, ali čije im je neizvršenje sasvom nemoguće. Misli – prisilne predstave – mogu same po sebi biti besmislene, ili pak samo ravnodušne za dotičnu individuu, često su sasvim budalaste, u svim slučajevima one su ishod jedne napregnute misaone aktivnosti koja bolesnika iscrpljuje i kojoj se on vrlo nerado predaje. On mora protiv svoje volje da mudruje i razmišlja, kao da se radi o njegovim najvažnijim životnim zadacima.<sup>42</sup>

Sve one stvari za koje ton Frojdovog diskursa kao da iskazuje čuđenje – mudrovanje i razmišljanje protiv svoje volje, nevoljna prisila, neizbežno izvršenje u odsustvu za-

---

41 Simon Critchley, “The Original Traumatism”, str. 237.

42 Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu*, Novi Sad 1981, Matica srpska, prev. B. Lorenc, str. 241–242.

dovoljstva – okupljaju se u pojmu *heteroafekcije* kao ticanja ili odnošenja koje dolazi od Drugog. Ono što Frojd ustanovljuje kao silu koja pritiska subjekta a nad kojom on nema nikakve vlasti niti mogućnosti da je svojom voljom obuhvati i promeni, prisila da se u transferu ponove događaji koji subjekta progone, nije li to ono što je Levinas opisao kao Drugo u Istom? Nije li to precizan opis opsesivnog progonjenja koje čini Drugi? Nije li, drugim rečima, frojdovski subjekt traume korespondentan Levinasovom sub-jectumu? Radi pojačavanja utiska navešćemo i Frojduvu karakterizaciju po kojoj prisile ponavljanja tamo “gde se nalaze u suprotnosti s principom zadovoljstva, pokazuju demonski karakter”.<sup>43</sup> U kakvom se svetlu *sada* pokazuje trauma? Zar njeno dovođenje u područje *daimona – anthroposovog daimona* – ne pokazuje, zapravo, njen *etički karakter*?<sup>44</sup> Frojdov tekst o traumi sve vreme operiše na pojmovnom terenu koji se u Levinasovom radu pokazao kao etički, mada Frojd samu etiku ne imenuje. Ipak, celokupna arhitektura traumatske neuroze je priziva. Alteritet kao ključ za njeno događanje, kao njen izvor, alteritet kome se subjekt bez svoje volje pokorava i ne može da prestane da mu se pokorava, a da pri tom ne oseća nikakvo zadovoljstvo ili nadoknadu, jeste onaj koji kod Levinasa zahteva subjekta kao odgovornog, onaj koji omogućuje i započinje etičku relaciju. U tom spoju, u kome etički subjekt traume dobija svoje analitičko utemeljenje, etika donosi jedno razumevanje nesvesnog kao “noći u kojoj se vrši preokretanje jastva u sopstvo pod traumatizmom progonjenja”, a koje iznosi na videlo ono ključno u traumatskoj neurozi: nezaustavljivo vraćanje subjekta traumi, pod komandom Drugoga, usled koje imperijalizam vlastitog Ja biva uvučen u kontrakcije izloženog sopstva. Kao i kod Frojda, svest i refleksija dolaze naknadno – posteriorni su u odnosu na izvor kojim ne mogu da ovladaju.

223

A kako bi Levinasov subjekt izgledao iz perspektive Frojdove metapsihologije? Kričli je pokušao da na to pitanje odgovori sledećim opisom:

Verovatno ovako: pod učinkom traumatizma proganjanja, zaglušujućim šokom ili nasiljem traume, subjekt postaje jedno iznutra podeljeno ili raspadnuto sopstvo, jedna unutrašnjost koja je radikalno ne-sa-sobom-podudarajuća, zjapeća rana koja neće zaceliti, subjekt rastrgnut kontaktom sa izvornim traumatizmom koji proizvodi zastrašenu unutrašnjost, nepristupačnu za

---

43 Sigmund Frojd, *S one strane principa zadovoljstva*, Novi Sad 1994, Svetovi, prev. M. Avramović, str. 36.

44 Aludiramo, naravno, na prvi etički zapis uopšte: *ethos anthropos daimon*, verujući da Heraklit preko njega nije hteo da čoveku pripiše karakter kao sudbinu, već da odredi etiku kao područje otvaranja ka Drugom.

svest i refleksiju, subjekt koji *želi* da prisilno ponovi izvor traume, subjekt koji postaje ono što Levinas naziva rekurencijom sopstva bez identifikacije, rekurencijom traume koja je otvorena ka smrti, ili – bolje – otvorena za pasivno kretanje samog umiranja (*le mourir même*), umiranja kao prvog otvaranja ka drugosti, kao nemogućnosti mogućnosti kao izuzetne mogućnosti etičkog subjekta.<sup>45</sup>

Konstituisanje subjekta se događa kroz traumu i heteroafekciju, kroz ono što nije on sam, u dodiru s *realnim*; u tim aktima on je lišen iluzije da je ono na šta nailazi zapravo on sam ili nešto što je sam proizveo i postavio. Tu je, po nama, od izuzetne važnosti Kričlijeva poenta po kojoj heterogenost Dobra postaje razumljiva tek kada se sagleda izvan principa zadovoljstva: “Bez relacije s onim što poziva i izaziva subjekta, s pozivom koji je iskušan kao relacija s Dobrim na način koji premašuje princip zadovoljstva i bilo koje obećanje sreće (bilo koji *eudaimonizam*), ne bi bilo etike.”<sup>46</sup> Put etike – s one strane principa zadovoljstva, ali i s one strane *eudaimonia*-e – otvoren je tek ukoliko se na njega stupa kroz traumu.

224 Već smo rekli da levinasovski tretman subjekta kao onoga ko izvire iz traume i pokorava se Drugome otvara vrata svojevrsnoj etici psihoanalize. Da li u tom kontaktu etika Drugoga dobija svoju psihoanalizu? Ne, jer jedno od imena koja sam Levinas daje traumatizovanom subjektu jeste “psihizam” (*psychisme*). Osmotren iz ugla psihičkih procesa, subjekt se osvetljava kao *duša*, a Levinas u prvom trenutku samo prenosi na taj novi pojam dve glavne odredbe subjekta, da bi mu potom pridao jednu specifičnu ekstenziju: “Duša je drugi u meni. Psihizam, jedan-za-drugog, može da bude opsednutost i psihoza; duša je već zametak ludila.”<sup>47</sup> Drugi u meni i jedan-za-drugog se sada vezuju za dušu, ali duša, *psychè*, u svemu tome trpi rastrzanje koje sa stanovišta analize psihičkih procesa mora da se odredi kao ludilo. Ukoliko je duša, kao i subjekt, određena kao Drugi u meni i zamenjivanje, onda ludilo nije tek jedna, već njena suštinska mogućnost: šta bi drugo sem ludila bilo subjektovo ispaštanje pod progonom Drugoga, njegovo trpljenje kontrakcija koje ga sabijaju u sopstvo? Kakav status ima to ludilo? Ono je transcendentno, ono je poremećaj totaliteta ili de-sinhronizacija poretka, ludilo dobrog s one strane bivstvovanja.

---

45 Simon Critchley, “The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis”, str. 239–240.

46 *Ibid.*, str. 240.

47 Emanuel Levinas, *Drukčije od bivstva...*, str. 107.

1990.

SVAKO MUŠKO TRIPUT VREDI  
GOVORILE SU BRKATE TETKE VRAČARE  
KAO DA SE U ZIMNICI  
SKUPLJALA SNAGA ZA  
KISELA PREDVEČERJA  
I OBILNU KIŠU

ISPOD NASTRESNICE  
KAO DA SE OD SUŠENICE  
PRAVILO NOVO NANOVO  
POKOJNOG TRIFUNA I  
SUŠENIH REBARA IZ OSTAVE



6

