

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Срђан Д. Мараш

ЕРОС И ОДГОВОРНОСТ
ЛЕВИНАСОВА „АН-АРХЕОЛОГИЈА“
ЉУБАВИ

докторска дисертација

Београд, 2013

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Srdjan D. Maras

EROS AND RESPONSIBILITY
LEVINAS „AN-ARCHEOLOGY“ OF LOVE

doctoral dissertation

Belgrade, 2013

Ментор:

др Младен Козомара
доцент
Филозофски факултет
Универзитет у Београду

Чланови комисије:

Датум одбране:

Ерос и одговорност
Левинасова „ан-археологија“ љубави

Резиме

У раду се покушало показати како између ране Левинасове етичке љубавне концепције која се базира на етичкој еротичности и позне доктрине која се ослања на мотив и тему одговорности за Другог нема никаквих битних разлика и да се у суштини, када се оне упореде, белодано показује да се ту чак ради о једном истоветном етичком учењу (овде подвлачимо да овај став у својој основној изведби није у дослуху са Левинасовом мишљу, пошто наш аутор негде од краја шездесетих година константно ради и на разлици између ероса и одговорности, која у позном периоду постаје и једна од упадљивих и доминантних разлика до које нарочито држи). Следствено овом основном ставу указано је и на то како рано и позно Левинасово дело, када се посматрају у њиховој одвојености али и у њиховој целовитости која обухвата и она питања која се само посредно дотичу проблема љубави, представљају тек варијације на идентичну тему, на основно питање етички структуриране љубави, пошто се ово питање показује као централно и одлучујуће у целокупном делу нашег аутора које оставља на периферији сва остала питања. Другим речима, у намери да се покаже како су рана етичка еротика и касна етичка одговорност битно укрштене у својим основним поставкама и циљевима, тако да се за позно остварење може рећи да представља само наставак и даље развијање онога што је већ у раном остварењу било истакнуто као главно обележје тога дела (подвучено је да се у бити ради о терминолошким преинакама и другачијим формулацијама које евентуално тек радикалније наглашавају етичко значење међуљудске љубавне релације), скренута је, непосредно и посредно, пажња и на то да између раног и позног остварења нашег аутора у оном битном смислу нема никаквих пресудних и драматичних разлика.

Посредством теме љубави, дакле, која је фундаментална у овом делу и која га у потпуности обележава, постаје могућно говорити и о његовом укупном

тематском јединству. Показало се да у тачци у којој се открива оно што је суштинско у овом делу, како се у тој истој тачци истовремено обелодањује и његово суштинско јединство. А ово, бивајући обезбеђено одлучујућим тематским јединством које омогућује етички структурирана љубав, посредно заправо бива издејствовано основним карактеристикама етичког ероса, алтеритетом, плуралитетом, асиметријом и трансценденцијом, које у међувремену постају и темељна обележја позне етичке одговорности. Оно што у ствари Левинасову етику и чини етичком, односно оно што његову међуљудску релацију коју скицира чини етичком, јесу управо ова њена наведена својства. Њихова посебност и изнимност доводе се у везу са тиме што су интерпретирана на један крајње необичан начин који се противи готово свим познатим начинима њихове обраде. Схваћен у својој особеној апсолутности, алтеритет нам се указује у једној безмало револуционарној светлости, а то важи подједнако и за остала својства која се, гледано из перспективе досадашње већинске традиције мишљења, појављују такође на један потпуно нов и непознати начин. У том контексту она су овде онда и била изложена једној одређеној критици с обзиром да се природно наметала сумња у могућност да се алтеритет другог заиста исказује као један апсолутно спољашњи алтеритет, и да се исто тако плуралитет, асиметрија и трансценденција могу испољавати у форми извесног несаобразног и несамерљивог плуралитета, односно у облику једне радикалне и неповратне асиметрије, и у последњем случају у виду специфичне безграничне и бесконачне трансценденције. Показало се чак да су та обележја етичке релације и у својим претпостављеним истуреним ванредним етичким ликовима подложна упливу онтологије, која им се најчешће на један подземан начин намеће снабдевајући их на концу својим препознатљивим значењима која остају прилепљена за универзални хоризонт бића. Будући да Левинас ипак гради своју етичку интерперсоналну релацију на особеним карактеристикама ових обележја, која су јасно уобличена већ у раној еротици и која су непосредно и директно онда привезана уз позну одговорност, није у раду случајно поменуто да се довођењем у питање њиховог етичког порекла радикално доводи у питање и замишљени статус етике као привилеговане форме стварности у односу на ону коју

означава онтологија, и да се тиме коначно доводи у питање и читав етички пројекат.

Показало се заправо како у једној интерпретацији љубави као што је ова Левинасова, која је неисторијска и која истовремено полаже наде у историју, и то у један њен одређени давнашњи период, искрсавају разноврсне тешкоће да се она покаже уверљивом и истинитом. Пре свега појавила се озбиљна сумња да ова теорија, која неисторијски прилази феномену љубави и која ни на који начин не рачуна на историјски развој љубави, која потцењује њене модерне појаве и савремене манифестације, може уопште полагати право да у историји и повесним догађајима тражи и проналази разлоге за своје тврдње. Али када је већ то урадила онда се појавила и друга озбиљна сумња која је била скопчана са тиме што је у давнашњој јеврејској традицији пронађен модел љубави који би наводно требао бити универзалан. Сумња се односила како на то што је баш у тој традицији пронађен тај модел љубави, тако и на уверење по коме би управо тај модел требао бити универзалан. Најозбиљнија сумња се међутим односи на то што понуђени универзални модел љубави наводно означава једну чисту љубав, која би по претпоставци требала бити апсолутно ослобођена сексуалности и ужитка. Схваћена као безусловно жртвено и етичко искуство, ова љубав је у погледу свог порекла измештена из општег либидиналног изворишта и бива лоцирана у спољашњост међуљудске релације, која се третира и као једино могуће место избијања љубави. Међутим у форми у којој се љубав показује као једно тек жртвено и етичко искуство, као обавезност и дужност према оном другом, она губи своје препознатљиве одлике и поприма једно крајње неуобичајено обличје. Последња сумња се управо и односила на то да она у том обличју може заслуживати да буде сматрана и називана љубављу.

У хоризонту дакле у ком је целокупна Левинасова теорија о љубави на одређен начин доведена у питање, у ком су њени водећи појмови, основне поставке и примарни циљеви изложени једној радикалној скепси, тешко је очекивати да нам може послужити и као једна теорија која даље шири критичке и друштвено-историјске еманципаторске потенцијале ероса. Напросто, као једнострану еротологију која потпуно запоставља материјалну страну ероса и истиче тек његову

идеалну страну, Левинасова теорија не успева да се покаже као једна довољно образложена теорија. Одсуство дијалектике на плану идеализације ероса као и одсуство читаве материјалистичке дијалектике којом би еротика била прожета чине ову теорију на концу једном ипак скученом и ограниченом теоријом о љубави. Утолико и предложена реинтерпретација, уколико би уопште била могућа, а наше сумње у том погледу ипак нису мале, ишла би, како је у раду истакнуто, искључиво у правцу њене наглашене дијалектизације.

Кључне речи: ерос, одговорност, субјективност, алтеритет, плуралитет, асиметрија, трансценденција, ан-архија, етика, онтологија.

Научна област: филозофија

Ужа научна област: естетика

УДК 111. 852

Eros and Responsibility
Levinas „an-archeology“ of love

Summary

In this work we have tried to show that early Levinas' ethical love conception based on ethical eroticism does not demonstrate much difference from his late doctrine relying on motive and theme of responsibility for the Other and that basically, comparing these two concepts, it can be clearly seen that we have an identical ethical teaching (here we would like to underline that this attitude is not in compliance with Levinas thought, since our author from the early sixties constantly works on the difference between Eros and responsibility, which in the late period of his work becomes one of his distinctive and dominant differences, he cares about in particular). According to this fundamental statement it has been pointed out that early and late work of Levinas, when being considered separately but as a whole unit as well, the latter including the problem of love only indirectly, do not represent but a variation of the identical subject, of the basic issue of ethically structured love, since this question is the central and crucial one in the whole work of our author, thus leaving aside all other issues. Said differently, in order to show how the early ethical eroticism and the late ethical responsibility are inherently blend in their fundamental assumptions and aims, in a way in wich it can be said that the late work represents just a continuation and further development of what in the earlier opera was emphasized as its main feature (it has been underlined that it is about terminological

modifications and diverse formulations which may only emphasize the radical ethical meaning of interpersonal love relation), the attention has been directly and indirectly diverted to the fact that essentially there are neither crucial neither dramatic differences between earlier and late work of our author.

Thus, through the subject of love, which is fundamental in this work and which enlightens it completely, it becomes possible to speak about its overall thematic unity. It has been shown that the point which reveals the essence of this work is the point revealing its essential unity as well. And this, being enabled by deciding thematic unity based on ethically structured love, has been in fact indirectly obtained by the basic features of ethical Eros, alterity, plurality, asymmetry and transcendence, which at the same time become the crucial features of the later ethical responsibility. In fact, what makes Levinas ethic so ethical, that is what the interpersonal relation he has drawn makes so ethical, are the aforementioned features. Their uniqueness and exceptionality are associated in the mode of an extremely unusual interpretation opposed to almost all known way of their procession. Comprehended in its particular absoluteness, alterity has appeared in its revolutionary light, and this is valid for the other features as well, which viewed from the perspective of recent major tradition of thought, appear also in the completely new and unknown mode. In this context these features then have been exposed to a certain criticism as there was imposed naturally a doubt in the possibility that alterity of the other is expressed as an absolute external alterity, and that in the same way the plurality, asymmetry and transcendence may be expressed in the form of the certain indefinite and immeasurable plurality, or in the form of the radical and irreversible asymmetry, and in the latter case in the form of the specific limitless and infinite transcendence. It has been seen that these features of ethical relation even assuming extraordinary ethical faces are under influence of ontology, which imposing itself silently furnish them with its recognizable meanings that remain attached to the universal horizon of being. As Levinas however builds his ethical interpersonal relation on the particular characteristics of these features, which are clearly formulated already in the early eroticism and which are directly or indirectly related to the late responsibility, becomes clear that it has not been mentioned accidentally in the work that questioning their ethical origin radically puts into question the imagined status of ethic as a privileged

form of reality in relation to the one meant by the ontology, and thus putting into the question the whole ethical project.

In fact, it has been shown that an interpretation of love as the one offered by Levinas, which is not historical but which at the same time is laying its hope in the history, in its specific, old period, has arisen diverse difficulties so as to prove itself credible and truthful. Primarily, there has emerged a serious doubt that this theory, having a non historical approach to the phenomenon of love and not accounting in any way on the historical development of love, underestimating its modern appearances and contemporary manifestations, may claim at all its right in the history and historical books to search the reasons for its assumptions. But having already done it, there appeared the other serious doubt associated with the fact that in the old Jewish tradition was found the model of love that allegedly should have been universal. The doubt was related to how was possible to find that model of love in that tradition as well as to conviction that this kind of model was universal. However, the most serious doubt is related to assumption that the offered universal model of love is the notion of pure love, which presumably would mean a love absolutely deprived from sexuality and pleasure. Understood as unconditionally sacrificing and ethical experience, this love is originally displaced from the common sources of libido and it is located in the exterior of interpersonal relation, considered as the only possible place where love could happen. However, in the form in which love is shown as a sacrificing and ethical experience, as an obligation and responsibility for the other, it loses its distinguishing characteristics and assumes an unusual form. The last doubt, finally, was related to whether in such a form it can deserve to be considered and called love.

In the light in which the whole Levinas theory of love was in some way put under question, in which its crucial notions, basic postulates and primary goals were exposed to a radical skepticism, it is highly difficult to expect that this theory can serve as a theory which spreads further critical and social-historical emancipator potential of Eros. Simply, as a one-sided erotology completely neglecting the material side of Eros, emphasizing its ideal side only, Levinas theory does not manage to prove itself as a sufficiently founded theory. The absence of dialectics on the plan of idealization of Eros as well as absence of the whole materialistic dialectics, that would pervade the eroticism, make this theory just

a limited theory of love. Therefore, the proposed reinterpretation, if however possible, and we do not hide our doubts in this matter, as we have already mentioned in the work, would be based primarily on the emphasized dialectication.

Key words: eros, responsibility, subjectivity, alterity, plurality, asymmetry, transcendence, an-archy, ethics, ontology.

Scientific field: philosophy

Narrow scientific field: aesthetics

UDC 111. 852

Садржај

УВОД	1
Претходна напомена	1
1. Мишљење, ум, филозофија	7
2. Етика, метафизика, онтологија	22
3. Одговорност за Другог, самоодговорност и одговорност за другог	34
4. Етички и онтолошки ерос	41
I СУБЈЕКТИВНОСТ	60
1. Хипостаза	62
2. Уживање	68
3. Рад	76
4. Патња	82
5. Смрт	87
6. Време	99
7. Друштвеност	107
8. Еротика	115
9. Плодност	130
10. Субјективност, интерсубјективност (ерос и језик)	146
11. Субјективација/објективација	160
II АЛТЕРИТЕТ	165
1. Женскост	168
2. Синовство	187
3. Други као такав	199
4. Алтерација и идентификација	208

III ПЛУРАЛИТЕТ	221
1. Друштво удвоје	224
2. Трансупстанцијација	242
3. Супституција	255
4. Идентитет и разлика	267
IV АСИМЕТРИЈА	278
1. Ерос и плодност	281
2. Лицем у лице	291
3. Одговорност за Другог	300
4. Асиметрија/симетрија	310
V ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈА	320
1. Е(ро)тика с оне стране бивствовања	324
2. Етика с оне стране етике	332
3. Етика с оне стране бивствовања	338
4. Трансценденција/иманенција	341
VI АН-АРХИЈА	348
1. Етика с ове стране бивствовања	350
2. Етичко а priori и онтолошко а posteriori	359
3. Амнезија и анамнеза	366
4. „Ан-археологија“ и археологија	371
ЗАКЉУЧАК	377
ЛИТЕРАТУРА	395
ПРИЛОГ 1.	402
ПРИЛОГ 2.	403
ПРИЛОГ 3.	404
БИОГРАФИЈА	405

УВОД

Претходна напомена

Данас је готово излишно и више него непотребно указивати, па и подсећати на то да је Левинасово (Levinas) мишљење у својој бити и у својој особености развијено у знаку идеје *љубави*, и да је ова идеја, безмало од самог почетка развоја тог мишљења па све до његових завршних формулација, остала његова кључна компонента и карактеристика, као и уопште његова нит водиља. Познато је, наиме, па и у ширем кругу тумача и коментатора овог мишљења, да је од тренутка када је Левинасова мисао постала независна од својих интерпретативних феноменолошких преокупација, и када се осамосталила у односу на филозофије својих узорних претходника Хусерла (Husserl) и Хајдегера (Heidegger)¹, то мишљење је одмах у својој суштини испољило црте које ће га на одређен начин обележавати до самог

¹ Све до друге половине тридесетих година Левинас се није усуђивао да обелодани властито мишљење, и у том периоду он је углавном био посвећен анализи, приказу и интерпретацији Хусерлових и Хајдегерових радова. Његова најзначајнија дела из тог времена су: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Vrin, Paris, 2001 и *Martin Heidegger et l'ontologie* (1932), у *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Vrin, Paris, 2001, стр. 77–110. Као његов први значајнији самостални рад узима се спис: *De l'évasion* (1935), Fata Morgana, Montpellier, 1982. С тим што не би требало губити из вида ни то да је годину дана раније објавио чланак у коме се такође могу препознати битне црте његовог будућег мишљења. Реч је о раду под називом: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), Ed. Payot & Rivages, Paris, 1997. Уп. *Неколико рефлексција о филозофији хитлеризма*, Филип Вишњић, Београд, 2000.

краја, а оне су управо биле скопчане са основном идејом љубави која је у овом мишљењу схваћена у једном посебном и апстрактном етичком смислу.

У почетку је ова идеја обрађивана и развијана под непосредним називом *еротике*, да би у зрелом и поготово у касном мишљењу она била третирана у корпусу основне етичке концепције *одговорности за Другог*. Мада је у међувремену, између ова два периода, Левинас развио своју филозофију у правцу једног етичког радикализма који ће касније искључивати еротику из пројекта етике одговорности, нама већ на овом месту остаје да приметимо и то у раскораку са мишљењем нашег аутора, при чему би то била и једна од основних теза у овом нашем раду, *да између раног етичког пројекта еротике и оног касног који се везује за принцип одговорности и не постоје неке пресудне или одлучујуће разлике, а поготово не неке битне разлике*. Једноставно, и у једном и у другом случају меродавна би била идеја љубави која је повезана са оном *другости* (како то иначе најчешће бива кроз традицију, где су теме и идеје љубави и другости готово увек међусобно испреплетане и тесно повезане), при чему би та идеја љубави у оба случаја била схваћена у једном нарочитом етичком кључу. И етички ерос из раног периода и етичка одговорност из оног позног испољавају једну љубав, како се верује, неоптерећену онтолошким и материјалистичким карактеристикама. Специфичном *етичком* идеализацијом љубави коју спроводи у оквиру своје начелне *идеализације* етике, Левинас у ствари покушава на један нови начин дати одлучујући смисао појму и идеји љубави како би она коначно постала и истинска животна спона међу људима.

На страну сада што он при том посеже и за једним давнашњим и готово архаичним узором љубави, па на тај начин своје мишљење одмах излаже и оном приговору да је *неисторијско* и *несавремено*. При чему му овде паралела са Ничеовим (Nietzsche) мишљењем не би била ни од какве користи, јер је ово мишљење ипак у једном битно друкчијем смислу неисторијско и несавремено. О томе ће свакако више речи бити касније.

Друга ствар или боље рећи други проблем који у општим потезима износимо у овој претходној напомени и који желимо посебно нагласити у овом раду, тиче се управо наведене *архаизације* љубави коју Левинас спроводи у склопу своје

принципијелне *анархизације* етике. Уздижући етику на „не-онтолошки“ и „пре-онтолошки“ „ан-архички“ ниво, он тиме аутоматски и саму љубав, на којој почива и на коју се своди та етика, пројектује на *не-онтолошку ан-архичку* раван. Међутим, у том случају наш аутор би морао објаснити, а он то, како изгледа, ипак не чини, или бар то не чини на један убедљив и довољно образложен начин, како љубав бивајући нешто *не-онтолошко* и *не-историјско* може у исто време бити и једно *конкретно свакодневно људско искуство*. При чему се Левинас, да ствар буде сасвим замршена и нејасна, развијајући анархички карактер љубави чак директно позива на *саму историју*, и то на једно сасвим одређено историјско искуство, на једно, како већ рекосмо, давнашње, па и архаично, национално јеврејско историјско искуство.

Но конфузан и противуречан однос који наш аутор гаји у односу на историјско искуство, драстично се показује у оном тренутку када се он позива на *елементарна људска осећања* у покушају оправдања анархичног карактера етике. Левинас је наике уверења како етика долази до изражаја још у људским узвицима, у усклицима и урлицима, у ономе што је елементарно у човеку. Па ипак, у том случају он би морао извести и крајње консеквенце, и то било у правцу једног универзализма који искључује било какав привилеговани партикуларизам, што би онда подразумевало и потпуну корекцију његовог мишљења на оном месту где оно фаворизује једно посебно национално и историјско искуство, што он упркос свему не чини већ пре механички и недијалектички одржава коегзистенцију универзализма и партикуларизма, хуманизма и национализма, или би пак с друге стране морао извести консеквенце у правцу једног радикалног партикуларизма, који би подразумевао и одређену историзацију и национализацију онога што је општељудско и уопште својина целог човечанства, што наш аутор, ипак, опет, не чини.²

² Чак и Сајмон Кричли (Simon Critchley), један од бољих познавалаца Левинасовог дела, на овом месту, по нашем схватању, остаје прекратак у свом мишљењу јер уочава тек ауторов потез у правцу универзализације, док сасвим занемарује или превиђа онај у смеру партикуларизације који чини једно са овим претходним. Кричли је наике уверења како Левинас својим мишљењем успева *универзализовати* оно што је партикуларно, при чему се позива и на Патнамово (Hilary Putnam) тврђење по коме су у Левинасовој филозофији „сви људи јевреји“. Но, Кричли не запажа да је уједно реч о *партикуларизацији* онога што је универзално, да се *сви људи* покушавају учинити *јеврејима*. При чему ни Патнам, како изгледа, не погађа ствар када каже да су у Левинасовом

Да се заправо рећи како Левинас својом анархичком концепцијом етике само додатно компликује ионако већ довољно замршене односе какви се показују између етике и онтологије, када се ова релација осмотри у својој инверзној форми и под превлашћу етике. Насупрот класичној преовлађујућој *онтологизацији* етике, наш аутор не предлаже само особену *етизацију* онтологије него и нарочиту *неонтологизацију* и *анархизацију* етике, која би ову требало апсолутно да заштити од сваког уплива онтологије. На тај начин он, међутим, опет уводи једну противуречност у своје мишљење, за коју такође, како се нама чини, не налази адекватно решење. Једноставно, не види се како би етика, ако је већ апсолутно одвојена од онтологије, могла на било који начин а камоли на суштински да утиче на ову. Или, говорећи речником који се односи на *љубав*, не види се како би ова у ствари могла означавати *апсолутну трансценденцију* и истовремено бити суштинска ознака свакодневне међуљудске комуникације, а да та разлика није и дијалектички испосредована, као што није.

И трећа ствар на коју овде, на самом почетку, покушавамо скренути пажњу, додуше, као и у претходним случајевима опет грубо и у облику који је донекле и неправедан према основној интенцији мишљења нашег аутора, везана је за позну Левинасову *реафирмацију онтологије* у склопу укупног етичког пројекта. Додељујући најзад онтологији и то у целокупном њеном опсегу заслуге које јој с правом припадају, као и укрштајући њено особено универзално искуство које она са собом доноси са оним које се везује за етику и њено анархично порекло, *онтологизујући* сада етику заправо на један нови и истовремено стари, добро познати начин, Левинас је на концу био на добром путу да у крајњем исходу суштински испосредује значења етике и онтологије, чиме би у бити предупредио своје фаворизовање етике на рачун онтологије, као што би на тај начин вероватно етику и онтологију довео у један међусобно равноправан положај. Но, може се сада већ и наслутити, то се није догодило. Наш аутор је остао тврдоглаво при ставу како

мишљењу *сви људи јевреји*, пошто се чини, ако се већ држимо те матрице, да би се пре могло рећи да су, по том мишљењу, људи тек *потенцијално* јевреји. Јеврејство је у Левинасовој филозофији заиста пре схваћено као *задатак* за нејевреје, него као једна готова и довршена чињеница која има своје реално и несумњиво место у постојећој стварности. Види ближе Simon Critchley, *Introduction*, у: *The Cambridge Companion to Levinas* (edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi), University press, Cambridge, 2002, стр. 1–33; Hilary Putnam, *Levinas and Judaism*, у: *The Cambridge Companion to Levinas*, стр. 33–63.

је етика *изворнија* и *универзалнија* од онтологије и како међу њима није могућа никаква еквиваленција.

Одбијајући да етику и онтологију подвргне једном дијалектичком савезу који се отворено наметао већ од *Тоталитета и бесконачности*³ и баш преко теме *љубави*, где је ова схваћена у једном узорном амбивалентном смислу⁴, Левинас је захваљујући том свом особеном и наглашеном *антидијалектичком* импулсу – за који се мора рећи да га је на крају ипак сувише скупо коштао јер је своју филозофију његовом оштрицом изложио тешким и озбиљним питањима и приговорима на које она у бити није могла ваљано одговорити – и саму своју етику, коначно, у њеном неонтолошком и анархичком издању ограничио на решења која су суштински механичка и неисторијска. – Разуме се, о овоме као и о осталим наведеним стварима, и поред других дакако, више и детаљно у наставку овог рада.

Најпосле, овде у исти мах скрећемо пажњу и на то да се Левинасова филозофија, када се она посматра у њеном једностраном и апстрактном значењу, у оном преко кога и она, хегеловски говорећи, садржи у себи моменат истине, не може у исто време довољно преценити, с обзиром на сав значај који има као и на вредност коју она са собом доноси у констелацији савремених филозофских струјања. „Револуционарна“ у смислу у ком је то мало која савремена филозофија, будући да готово ниједна као она не доводи на један тако радикалан начин у питање онтологију и уопште укупну филозофску традицију, и уједно, „рестауративна“ и „контра-револуционарна“ на начин на који је то, опет, мало која савремена филозофија, с обзиром да мало која као она на један начелан и на један тако упоран начин истрајава на идеји љубави и на ономе што је у бити једно превазиђено историјско становиште, Левинасова филозофија у исто време на изванредно ипак кохерентан и строго развијен феноменолошки начин излаже једно мишљење у његовом основном домаћају и непосредном важењу. Стога би она на посебан и упечатљив начин представљала *изазов* за савремено филозофско мишљење, чији је несумњиви сапутник и верни пратилац на његовом трновитом и неизвесном путу. И то у редовима који следе никада не би требало губити из вида

³ *Totalité et infini* (1961), Martinus Nijhoff, La Haye, 1968. Уп. *Тоталитет и бесконачност*, Јасен, Београд, 2006.

⁴ *ТБ*, стр. 229–231.

нити сметнути с ума, иако то увек неће бити једноставно под теретом и присилом критичког ума, за чију се ваљану употребу, ако уважимо, примерице, Кричлијеве упуте, управо залаже и сама Левинасова филозофија, која под истуреним именом *етике* покушава заправо нагласити *радикални* потенцијал *критике*. С тим што је Кричли још уверења – и ми овде следимо ту сугестију – како Левинасова филозофија показује свој критички карактер тек тада када јој и ми сами приступамо критички, када јој се отворено супротстављамо и када је ишчитавамо на начин који се директно противи ауторовим израженим намерама.⁵

Прилазећи дакле овој филозофији путем једног *quaestio facti* на рачун оног *quaestio juris*, при чему се то односи како на њено мишљење тако и на језик којим се она служи⁶, далеко смо уједно од било какве идеје по којој би јој било могуће прићи тако што би се разматрали сви проблеми које она покреће и развија. Намера нам је да тек у светлости одређене перспективе коју смо изабрали и у хоризонту засебне тематике која нам се наметнула и која нам се учинила посебно важном

⁵ Овде, поред већ наведеног Кричлијевог рада, рачунамо и на два следећа његова дела: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas.*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007; *The original traumatism: Levinas and psychoanalysis*, у: *Questioning Ethics* (edited by R. Kearny and M. Dooley), Routledge, London/New York, 1999, стр. 230–242.

⁶ Када је реч о језику и терминологији којој у овом раду прибегавамо дужни смо нагласити како она у одређеној мери одступа у односу на ону која је карактеристична за Левинасов језик. То је урађено свесно и намерно у покушају да се дистанцирамо од извесне усиљености и патворености које прате тај језик у његовој (немогућој) амбицији да се ослободи уобичајене граматике и стандардног правописа као и свих битних обележја онтолошког језика. Тим пре нам се то чини нужним што сам Левинас у свом науку стварања једног посебног етичког језика коначно ипак прибегава средствима која су тек онтолошка. У том контексту овде посебно скрећемо пажњу на то да важни термини као што су „ан-архија“, „не-археологија“, „не-онтологија“ или „дија-хронија“, који се код Левинаса готово увек и по правилу пишу са цртицом која би наводно имала сасвим одређену етичку функцију и упућивала би на њихово етичко и трансонтолошко порекло, у нашој употреби свуда тамо где није реч о приказу Левинасове мисли бивају углавном сведени на своје препознатљиве форме. То се односи и на појмове „Другог“ и „Добра“ који се у Левинасовом језику безмало увек пишу са почетним великим словом које би такође наводно наглашавало њихову специфичну етичку трансонтолошку природу. Кажемо „безмало“, јер Левинас ни по овом питању није сасвим доследан. Ту и тамо у његовим текстовима наилазимо на странице где се говори о „анархији“, „дијахронији“, „другом“ и „добру“. Што се пак тиче израза који је дат у поднаслову овог рада и који је наш, Левинас га, колико је нама познато, не користи, говоримо дакле о „ан-археологији“, мишљења смо да он на један примеран начин изражава знање које би се односило на ан-архију. Уосталом, у оној мери у којој се каже да је ан-архија, ако следимо Левинасову мисао, „ранија“ и „старија“ у односу на архе, нема сумње да би се у подједнакој мери морало рећи да би и археологија била млађа у односу на једну ан-археологију. Тиме додуше није сугерисано и то да нам је идеја о једном таквом знању прихватљива. Чини нам се, напротив, да би свака замислива анархеологија у крајњем битно оцртавала извесан археолошки план. Коначно, што се тиче појмова који се односе на онтолошку диференцију одлучили смо се за опозицију *биће/бивствујуће* с тим да би појам *бивствовања* био резервисан за онај појам *бића* који у Левинасовој терминологији истиче *глаголски мисао бића*.

покушамо сагледати њене реалне домете и њен могући критички потенцијал. То нам се не чини немогућим у хоризонту у ком је за основну тему одабрано њено централно питање љубави које је пресеца целом њеном дужином и ширином, као и у обзору у ком је за водеће становиште узета дијалектика, схваћена у једном слободнијем али и ограниченом облику. При том, разуме се, није речено и да смо дорасли овим захтевима и да је наш приступ изабраном предмету на висини изазова који се као такав намеће сваком покушају да се на тај начин боље разуме, промисли и евентуално домисли Левинасова мисао. Свесни ограничености нашег мишљења, бићемо задовољни ако барем не одлутамо са стазе којом канимо да се крећемо.

1. Мишљење, ум, филозофија

Подсећања ради и као уводна битна назнака нек одмах буде истакнуто да је за Левинаса непобитно да је грчко филозофско наслеђе, како сâм каже, „непрекорачиво“ и уједно „место последњег смисла бића“. Грчки језик и са њим тесно скопчану филозофију је, по њему, напросто немогуће „претећи“, јер је то *језик универзалности чистог и апсолутног сазнања*. Свако значење, свака разумљивост и сваки дух, наглашава наш аутор, морају бити *преведени* на грчки језик, морају у њему задобити *смисао и крајње значење*. Драстичан и узоран пример тога је, како се истиче, превод Библије на грчки језик од стране Седамдесеторице (Septuaginta), који управо симболизује ту „неопходност“ и „нужност“.

Само би за неупућене, уосталом, у Левинасово дело могло бити изненађење када се каже да се његова филозофија, макар у смислу неких својих начелних одредби, несметано уписује у главни ток филозофске традиције којој припадају имена попут Платона (Platon), Аристотела (Aristotel), Декарта (Descartes), Канта (Kant), Хегела (Hegel), Хусерла и Хајдегера. Ту се пре свега мисли на то да и Левинас препознаје филозофију као једно *умно* мишљење, као једно *умовање* које, како сам каже у феноменолошком кључу, представља такав облик мишљења да у

мишљењу оног мишљеног ово доводи до умности тек с обзиром на начин како се оно појављује и приказује у самом мишљењу. Ово враћање мишљеног на мишљење које мисли, које промишља у себи оно мишљено, овај корак мишљења од мишљеног ка мишљењу, били би незаобилазни за филозофију и по нашем аутору.⁷ Платоново *ентузијастичко мишљење*, Декартов *cogito*, Кантово *јединство трансценденталне аперцепције* и његово *критичко, трансцендентално мишљење*, те Хегелова самосвест и *апсолутна рефлексивност*, као рефлексивност о рефлексивности, као модерна и развијена варијација аристотеловског мотива *мишљења мишљења*, као и Хајдегерово *фундаменталноонтолошко мишљење бивствовања*, упркос свим разликама и то не малим које се појављују између ових мишљења код дефинисања самог смисла филозофског мишљења (што се поготово односи на мишљење овог последњег аутора чија је филозофија декларативно усмерена управо у правцу критике преовлађујуће традиције аутореклексивне, схваћене филозофије, али и она, противно својим намерама, како се неретко примећује, не само да свој узвишени предмет мишљења смешта у саму унутрашњост мишљења, него и ово на његовим врхунцима излаже у форми једног респектабилног критичког и аутореклексивног мишљења), биле би, по Левинасовом схватању, препознатљиве форме једног особеног и јединственог умног кретања које, коначно, у *идентитету*, у *апсолутном идентитету*, и то у оном *хегеловске провенијенције*, у *идентитету идентитета и неидентитета* – при чему се то односи и на свако постхегеловско мишљење – задобија свој пуни и експлицитни смисао, свој изричит смисао⁸.

Исто тако, у дослуху са традицијом, и код Левинаса би филозофија као умно мишљење била још схваћена као једна свеобухватна, свеопшта или универзална интериоризација сваког вишка, сваке спољашњости и трансценденције. Она би била једна форма урачунавања и поунутравања сваког могућег другог и друкчијег смисла; или, како већ то наш аутор небројено пута истиче: *филозофија нужно има право на последњу реч и све у крајњем мора бити изражено у и на њеном језику*.⁹

⁷ Упореди нпр. Е. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Vrin, Paris, 1986, стр. 232. Види: Е. Левинас, *Кад Бог упада у мишљење*, НИП Глас Херцеговине, Требиње, 2008, стр. 186.

⁸ Види *КБУМ*, нар. стр. 143, 172.

⁹ Погледати нпр. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Martinus Nijhoff, 1978, стр. 256–267 и нарочито 260. Уп. *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања*, Јасен, Никшић, 1999, стр. 247–256 и нарочито 251.

Овде, иначе, остављамо по страни могућу и у одређеној мери оправдану замерку како Левинас, ипак, одвећ олако поистовећује крајње различита схватања филозофије кроз њену историју. Да занемарује и чак превиђа кључне разлике које долазе до изражаја у водећим филозофијама. Да не води рачуна ни о томе да су те разлике довеле до тога да је и сама филозофија доведена у питање. Да је на концу негирана и ликвидирана у име једног мишљења које би наводно било зрелије и одговорније од ње. При чему се ова зрелост и одговорност мишљења доводе у везу са *напуштањем* његове *ауторефлексивне* бити у смеру једне *митологије* мишљења која, слично позитивизму иако на начин који је супротан овоме, познаје и признаје само оно што је непосредно и позитивно дато. Све ово, дакле, макар на овом месту, држимо у другом плану, јер, иако Левинас на један *вулгаран* начин прилази историји филозофије, његова упрошћавања су ипак аналитички изведена и коректно изложена у својим апстрактним и сведеним облицима. Не може се наине порећи да филозофија од Платона до Хајдегера наслеђује одређену онтолошку црту, као што се не може порећи да она и у својим антифилозофским и антиауторефлексивним облицима позајмљује на посебним местима и на особен начин битне традиционалне особине ауторефлексивног филозофског поступка. Утолико има смисла Левинасово уверење како читаву филозофску традицију красе *онтологизам* и *епистемологизам*, па чак и тамо или онда где и када изгледа да су у другом плану.

На крају крајева и он о филозофији говори у *једнини*. За њега не постоје само различите филозофије него и оно што им је заједничко. И ту је хегеловску лекцију углавном савладао.

Међутим, оно најважније у Левинасовом мишљењу тиче се ипак *реза* који оно прави у тој владајућој филозофској традицији. Наине, иако би филозофија и овде била схваћена као *место последњег смисла бића*, као место *чистог* и *универзалног смисла* у коме све тек задобија прави и истински смисао, односно, у коме било који и било какав смисао мора задобити смисао да би уопште као такав, као некакав смисао имао смисла, да се не би напросто извргнуо у нешто бесмислено, апсурдно, филозофија ипак уједно не би била и место *првог смисла бића*, место на коме започиње смисленост или место на коме сам почетак задобија

смисао. *Филозофија није на почетку*, каже Левинас, јер постоје идеје које свој изворни смисао имају другде, изван филозофије, у *предфилозофским искуствима* која претходе грчком искуству и његовом језику, иако у последњој инстанци те идеје морају бити преведене на овај језик да би уопште поседовале смисао. Једноставно, према мишљењу нашег аутора, не би свака разумљивост, свако значење и сваки дух, свака форма смисла била сводива на смисао *знања*, на смисао *присутности* и *бивствовања* који се везују за грчко мишљење и филозофију, иако у крајњем управо у грчком духу бивају уписани и коначно осмишљени.¹⁰

С тим у вези Левинас још истиче да ако је питање о *значењу* разумљивости или о *разумљивости* оног разумљивог, тј. ако је питање о значењу смисла или о *смислу самог смисла*, односно ако је питање о томе што значи ум, што значи ум у свом *умовању*, оно „претходно“ и „властито“ питање филозофије, онда би већ и по тој претпоставци, како се наглашава, ум био позван и да стално одржава *будном* своју умност.¹¹ Јер, на овом нивоу, на нивоу чисте или беспредметне умности постоји опасност, како сматра наш аутор, да се ум изроди у једну врсту самољубивог кретања и егзистирања, да се изједначи са једном формом нарцисоидног и херметичног кретања. Стога, уколико се задатак филозофије и ума састоји у „самоосигуравању апсолутног извора“, како се овде верује, било би неопходно, каже Левинас, и да филозоф „брише траг својих властитих корака и, непрестано, трагове брисања трагова у методички бескрајном кретању“¹². Захтева се, заправо, једна форма *перманентног* и *бесконачног* умовања, једна форма, ако нам је дозвољено тако рећи, „критичког“ критицизма, доследног кантовства (са Кантом против Канта), или чак „критичког“ спекулативизма, једна форма радикалног постхегеловског, „спекулативног“ антихегелијанизма (са Хегелом против Хегела).

Али, да не би било никакве дилеме, овде је важно подвући да Левинас пре свега рачуна на Хусерла,¹³ а мање на Канта, и још мање на Хегела у свом

¹⁰ Уп. нпр. *КБУМ*, стр. 140–152.

¹¹ *Исто*, стр. 31–52 и 140–152.

¹² *ДБ*, стр. 38–39.

¹³ Када је реч о укупном Левинасовом односу према Хусерлу онда поред већ инструктивне и чувене студије *Теорија интуиције у Хусерловој феноменологији (ТН)* погледати и његов рад из 1940. године

антихегеловском отпору. По Левинасу, наимае, није довољно када се тек критички ум хипостазира за основног покретача, као што је то случај у Кантовом мишљењу. Критицизам овог аутора у разлици спрам догматизма не истиче – како се верује – толико захтев за бесконачним мишљењем колико потребу да се предметно мишљење испосредује самомишљењем; да се оно пуко објективно мишљење учини и заиста објективним посредством субјективног мишљења. Тек хусерловско мишљење, по убеђењу нашег аутора, радикализује захтев критичког мишљења у правцу његовог бесконачног напредовања. Такође, слично критицизму, упркос свом наглашеном посткритицизму који се огледа и у радикализацији захтева за аутореклексивом, ни спекулативизам, према Левинасу, не успева да изнедри облик отвореног и бесконачног мишљења. Чак, напротив, управо би овај облик мишљења, како се наглашава, репрезентовао сазрелу и врхунску форму апсолутно херметичног мишљења.

Нама, међутим, и на овом месту остаје да приметимо како, упркос тачних и дубоких увида о природи и карактеру модерне идеалистичке филозофије, Левинас, чини се, ипак олако прелази преко разрачунавања која су се одиграла унутар самог круга идеалистичке традиције. Како губи из вида сву сложеност и темељност разговора који су се водили у том периоду у тој традицији, а који су се управо својим великим делом тицали проблема могућности „захватања“ оног *спољашњег и трансцендентног*. Довољно је сетити се у којој је мери кантовски испостављен проблем *ствари по себи* утицао на читаву ту традицију или у којој је мери хегеловски гест поистовећивања *умног и стварног* утицао и на читаву постидеалистичку филозофску сцену, као и на савремену филозофију у смислу покушаја измирења реалних антагонизама. Да не говоримо о романтичарско-идеалистичкој корекцији а гророс проблема *природе* која је управо вођена и мотивисана критиком субјективног и апсолутног идеализма. Испада, најпросто, да Левинас, помало необично, одвећ фихтеански гледа на развој и судбину немачког класичног идеализма. Као да је овај у целини био одређен једностраном бригом о развоју унутрашњег кретања. Као да се сва његова енергија исцрпљивала у

под називом *L'œuvre d'Edmond Husserl* у *EDE*, стр. 11–75 као и рад *Positivité et transcendance*, P.U.F., Paris, 2000, те напoкoн текст *Réflexions sur la „technique“ phénoménologique* у *EDE*, стр. 155–173.

покушају афирмације онога што је унутрашње и субјективно, и то на рачун онога што је спољашње и што важи на један објективан начин. Да не говоримо о томе да Левинас запоставља сву *дијалектику* која је при том била одлучујућа у извођењу одређених закључака, као и уопште њену пресудну улогу у процесу посредовања субјективног и објективног мишљења. Једноставно, третирајући и саму дијалектику као једну форму субјективног мишљења, као субјективну дијалектику субјективног и објективног мишљења, наш аутор у потпуности пориче и дијалектици дијалектички карактер.

Но, остављајући овај проблем овде по страни, да не би губили нит излагања, још важније питање, према Левинасовом схватању, од оног које се тиче могућности особене самокритике ума, о чему је малопре било речи – и ту је његов допринос савременом мишљењу пресудан јер са собом доноси једну новост – јесте оно да ли се овај ум, који се по већ назначеној претпоставци коначно увек своди, како се овде наводи, на „трагање за починком, смирењем и помирењем, тежећи вазда оном последњем или приоритету Истога“, самим тим и не удаљава од оног ума кога наш аутор именује као „живи“, „суспензивни“ (суспензија бивствовања - *epoche* које овде није тек фаза у поступку трансценденталне редукције већ поприма и једно етичко значење), „пре-изворни“ и „ан-архични“ ум.¹⁴

Левинас, наиме, уводи у мишљење и уопште у људско искуство још један ум који би се битно разликовао од традиционално схваћене рационалности, од класичног ума који свој извор има у давнашњем грчком искуству. При томе се тврди да је овај анархички ум „ранији“ и „старији“ у односу на грчки ум, да му претходи и да одлучујуће утиче на његово крајње значење. Порекло овог анархичког ума треба потражити, по Левинасовом уверењу, у јеврејском искуству и Библији која описује то искуство. За разлику од грчке рационалности која би на својим врхунцима, како се потцртава, била одређена *знањем* које ради на ширењу утицаја *слободе*, и које је уопште меродавно за процес укупне еманципације, јеврејска рационалност би, како сматра наш аутор, била везана за *одговорност* која проистиче из *међуљудске комуникације*. Но, и један и други ум, како се истиче, карактерише *универзалност*. Оба се односе на човечанство у целини, иако је

¹⁴ КБУМ, стр. 50.

њихово порекло у одређеним националним ентитетима и њиховим историјским искуствима. Као што грчки изум ума не представља тек део фолклора грчког партикуларизма, тако ни јеврејско искуство етичке асиметричне међуљудске комуникације – како се верује – не обогаћује тек особеност јеврејског партикуларизма. И хеленизам и хебраизам укључују у себе, по овом схватању, укупно људско искуство.¹⁵

Враћајући се сада на тек назначени могући проблематични однос између два ума и на начелну разлику која их одваја, чак супротстављајући њихове апстрактне, партикуларне интересе, говор о „самокритици“ ума у подручју анархичне рационалности не би подразумевао као у случају онтолошке рационалности, где ум у свом властитом кретању, у свом напредујућем унутрашњем раду умовања, треба да одговара, сходно једном, по уверењу нашег аутора, умном историјском захтеву који је свој експлицитни израз, како се тврди, задобио код Канта, *трагању за једнакошћу са самим собом, за једном самоадекватном која би била боља од евентуално већ досегнуте адекватности неадекватности*¹⁶, него би се овде у првом реду радило о томе да је овај анархички ум, као битно другачији у односу на онај онтолошки, условно и преступнички говорећи, *критичка* и *самосвесна* димензија онтолошког ума, савест и путоказ захваљујући којима овај последњи избегава да буде затворен у сопствене границе. Другим речима, анархички ум би усмеравао и подстицао онтолошки ум на *трансцендентно кретање*, на одређено самопревазилажење које би било несводљиво на његово иманентно напредујуће самокритичко кретање.

Тако Левинас, како изгледа, битно *удвостручује* и повећава „самокритички“ потенцијал онтолошког ума, јер с једне стране стимулише његов иманентни рад аутокорекције и, с друге, спречава могућност његовог сопственог постварања,

¹⁵ Ово уверење Левинас не истиче само у разговорима и дискусијама које води са својим саговорницима, а неки од тих разговора као и поједине дискусије су објављене, засебно или у склопу ширих списа, и то је мање-више познато, него оно долази до изражаја и у његовим многобројним радовима, при чему су у овом случају од посебне важности они списи који су посвећени специјално питању јеврејства и његовој историји, националној и религиозној. Ту пре свега имамо у виду следеће радове: *Difficile liberté – Essais sur le judaïsme* (1963), Le Livre de poche, Paris, 2012; *Quatre lectures talmudiques* (1968), Les Editions de Minuit, Paris, 2001; *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Les Editions de Minuit, Paris, 1977; *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Les Editions de Minuit, Paris, 1982.

¹⁶ *КБУМ*, стр. 50.

обезбеђујући га од најгоре фетишизације. Левинас, заправо, па неретко и упркос себи, ни на који начин не доводи у питање онтолошки план, па тиме ни оно мишљење и ум који се везују уз тај план. Његова је намера, првенствено, да том плану дода још један, који би био битно другачији у односу на њега и приде изворнији и по пореклу и по важности.

У извесном смислу и, уз одређено читање – тек да напоменемо – у овом науку би се заиста могле препознати суштински важне критичке црте једног будућег мишљења које остаје верно уму и критичкој традицији. Јер, ширећи унутрашњи самокритички потенцијал ума путем његовог нарочитог оспољавања, ексцентрирајући његову самосвојну центричну усредсређеност, ово мишљење би можда могло представљати значајан прилог идеји специфичне трансформације филозофије у правцу једног *плуралистичког рационализма* који не би био непријатељски расположен према монистичким упливима. Већ је у садашњој савременој филозофији на делу неколико таквих сличних покушаја. И о томе ће нешто више речи бити касније.

Међутим, ако Левинас и „шири“ подручје онтолошке рационалности, ако јој умножава развојне путеве и потенцира њене алтернативне могућности, тиме што уводи анархичну рационалност у њену близину, он, у исти мах, парадоксално, овој последњој не обезбеђује никакво критичко упориште. Испоставља се да је ова анархична рационалност форма *догматске* посткритичке рационалности. Штавише, она уједно представља крајњу *самокритичку* инстанцу онтолошке рационалности и *позитивну некритичку* форму неонтолошке рационалности. Тако нам се посредно још једном открива онај тип рационализма, нимало редак у дугогодишњој историји идеја, за који је карактеристично да хипостазира *почетак* као нешто *апсолутно непосредно*. При чему се ова његова непосредност, ова изворност, у овом нашем случају и *преизворност*, узима као нешто *аутентично* и *апсолутно истинито*. У овом облику рационалности почетак је увек меродаван и недостижан. Он је оно узорно, идеја која се подражава и у којој се учествује. С тим у вези, дедукција је, природно, урођена црта сваког рационализма аутентичности. Није на одмет још истаћи да у антихегеловској интерпретацији *почетка* анархичне рационалности, Левинас се чини јако близак Хајдегеру у његовој интерпретацији

почетка фундаменталноонтолошке рационалности, ма колико год и он сам пристајао на Адорнову (Th. Adorno) дијагнозу Хајдегеровог мишљења. *Жаргон аутентичности* у једну руку несумњиво предано прати и ову ан-архичку мисао и њен скрупулосни етичкоонтолошки језик.

Да не говоримо о томе да овом приликом чак и не проблематизујемо статус једне такве рационалности, иако смо уверења да има смисла поводом анархичне рационалности, баш као и у случају оне фундаменталноонтолошке, пре говорити о извесној *митологији* неголи о филозофији. Питање је, наиме, да ли су мишљење о Бићу и оно о Другом својеврсне митологизације онтологије и филозофије алтеритета. Испада да је још Шелинг (Schelling) био најдоследнији у покушају формирања једне рационалности апсолутног почетка. Њему није промакао удео митологије у једној таквој конструкцији.

На овом месту, сада, морамо нешто рећи и о назначеној начелној повезаности ума и онога што је непосредно, независно од конструктивизма везаног за питање апсолутног почетка. Горе је већ било истакнуто да Левинас анархичну рационалност доводи у везу и са предфилозофским искуствима. Полази се од тога да би ум, као *стална будност* и перманентна пробуђеност, као један облик *несанице*, нужно морао представљати такво буђење које буди и продрмава и *само стање будности*. Односно, он мора, како се већ ту каже, бити „ремећење“ Истога од стране Другог у етичкој диференцији, која се управо као „не-индиференција“ не препушта кретању супротстављања и помирења до крајњег помирења. У вези с овим пре-изворним или ан-архичким, живим умом, Левинас се онда у наставку пита да ли би се с оне стране интелигибилности и рационализма идентитета, свести, присутности и бивствовања, с оне стране интелигибилности иманенције, ипак чула и једна *рационалност* и један *рационализам трансценденције*, један *мисао* коме би припадао *приоритет* у односу на онај бивствовања и који се не би могао исказати ни у оквиру онтичке ни у оном онтолошке појмовности, у смислу који би већ као такав, по себи, како се истиче, био извесна рестрикција, одређена суспензија смисла.¹⁷ То би по Левинасу онда отварало једну могућност смисла и умности у којој „не-филозофирати не би још увек значило филозофирати“, а да то у

¹⁷ Исто, стр. 80.

исто време не значи и пад у пуко мишљење или у нешто што заостаје за ваљаним смислом. Реч би, напротив, била о смислу и умности која се открива још у *усклицима, вапајима, у оном непосредном, у сусрету, поздрављању, обраћању*, где не долази до неког „дабављења“ ума, како каже наш аутор, него се „посведочује“ једно довођење филозофије у питање које она не може накнадно преузети¹⁸.

Другим речима, повезујући ум са оним најнепосреднијим, „натурализујући“ у извесном смислу значење анархичне рационалности, Левинас не намерава да у било ком смислу науди уму и рационалности. Њему није стало до тога да укаже на неке подземне снаге које би својим субверзивним потенцијалом могле нашкодити уму. Он се не позива на значење и значај онога што је неумно. Он не заговара било какав ирационализам. Управо обрнуто, он се свим својим силама труди да ојача рационализам, њему је стало до онога што важи на један интелигибилан начин, што се супротставља сваком облику где ум долази у један подређени положај. Позната је његова скепса и аверзија у односу на сваку форму ентузијазма која у себе не укључује умну потпору. Левинас заправо жели, како је већ истакнуто, да прошири подручје и значење рационалности. Он покушава да је повеже и са оним садржајима који кроз историју нису довођени у везу са умом, осим негативно. Наглашава се да је готово увек била реч о томе да су ту на делу неумне снаге, оно што се разликује од ума и што му се чак потенцијално или стварно супротставља.

Па ипак, ово Левинасово позивање на *само искуство* и на оно што је најнесводљивије у искуству (што његову филозофију, како исправно примећује Дерида (Derrida), смешта у *емпиризам*, и то у једну врсту радикалног емпиризма, различитог додуше од сваког емпиризма позитивистичке провенијенције¹⁹), као покушај *рационализације* претпостављеног ирационалног материјала, осим што доприноси укупном развоју рационалности и повећава простор њеног важења, компликује у исти мах и сам њен смисао уколико се ова у ту сврху измешта у подручје недоступно уму онтологије и са њом скопчане рационалности. Но, о том јазу који одваја не-онтолошку од онтолошке рационалности више ће речи бити касније. Овде имамо на уму нешто друго.

¹⁸ Исто, стр. 19, 104.

¹⁹ Жак Дерида, *Насиље и метафизика*, Плато, Београд, 2001, стр. 110–111.

Тешкоћа је у томе што Левинас основна људска искуства преводи у посебну историјску раван. Што их партикуларизује, национализује и историзује. Заиста је тешко прихватити основаност „јудаизације“ ускликâ, сусретâ, ословљавања и обраћања. Као да би се јевреји наводно на посебан начин дивили, сусретали, међусобно ословљавали и поздрављали. Или као да би у особености њихове свакодневне комуникације остали требали видети нешто универзално на уштрб онога што је национално и партикуларно. Уосталом, зашто то не би важило за сваки национализам и партикуларизам? Не посеже ли Левинас за једним сумњивим етноцентризмом? Да ли је Библија тек покриће за једну нарочиту националну и религиозну еуфорију? И није ли, коначно, можда пре хришћанство у разлазу и раскиду са јудаизмом отшкринуло врата универзализму? Није ли нам тек оно открило и обзнанило универзалну поруку? На крају крајева, зар није управо филозофија, барем имплицитно, прва указала на смисао универзалног?

Релативно независно од досадашњег тока казивања, али у битној повезаности са нашом темом, подсетимо сада и на то да би филозофија, по Левинасу, свој извор или родно место имала у *знању* које иде до *самосвести*, што би требало да каже да се са знањем завршава све што пристигне у „људски психизам“ и да се све при том одмерава кроз *знање* и *свест*.²⁰ Напросто, све доживљено изражава се нужно кроз и као *искуство*, које се онда, даље, сабира у јединство знања, ма какве биле његове димензије и његови модалитети. Ту Левинас урачунава и контемплацију и вољу, афективност, осетилност, разум, самосвест. Уосталом, то би по овде истакнутом уверењу било „оно имплицитно знање које оправдава широку употребу коју Декарт у *Медитацијама* чини са изразом *cogito*“²¹.

Поред тога, *мишљење* као знање би већ као такво, према Левинасу, заправо значило *схватање*, један захват на ономе што је научено и према томе оно би још означавало и *поседовање*. *Хватање* у овом схватању не би било схваћено само као метафора. Оно је, по Левинасу, једна унапред дата „техничка заинтересованост“ која представља нацрт једне, сада, и „отеловљене праксе“. Мишљење као знање би

²⁰ КБУМ, стр. 170.

²¹ Исто, стр. 171.

већ било својеврсно *руковање*. Како се каже, „присутност постаје држање руком и садашњост (main-tenant)“.²²

У форми знања, пак, мишљење се односи на оно мишљено, па је оно, такође, већ као такво, како то феноменолошки разумева Левинас, *екстатично*, изван себе. Но и као такво, оно уједно остаје код себе сама или у самом себи, враћа се себи, остаје при себи, бива *присебно*. Реч је заправо о једној *присебној вансебности*, разумној, разборитој екстази. Оно спољашње се нужно преузима у том умовању, које је схваћено као једна *иманенција*. Оно што мишљење сазнаје или што научи у том свом искуству, то је напосто оно *друго властитости* самог мишљења, *његова другост*, оно друго *његовог бића*. Мишљење као знање, каже наш аутор, учи само оно што *већ-увек* некако зна, што се већ *унапред* укључује у *унутрашњост* самог мишљења као *сећање* које се може евоцирати. *Мајеутика* није тек одређена врста знања, како истиче Левинас, већ би била суштинска одлика сваког знања.²³ Она се на крају увек своди, како се даље наглашава, на оно *Ја мислим* трансценденталне аперцепције, које би, по Левинасу, представљало и коначну форму духа као знања, као што би то такође на концу била и *хегеловска самосвест*.²⁴

Дакле, иако би мишљење, као мишљење мишљења, као рефлексија о рефлексији, излазило унеколико из себе да би мислило оно што је предмет његове мисли, оно ипак наступа, по Левинасу, полазећи од истог *Ја мислим*. Оно при том, додуше, иде од једног појма ка другом, како се истиче, али ова дијалектика у којој себе проналази ово мишљење не би била и *дијалог*; или би у најбољем случају представљала платоновски дијалог *душе са самом собом*. При чему дух који тако мисли не престаје бити *један*. Ум би у овим оквирима нужно био *један*, каже Левинас, и у том случају више се нема коме нешто саопштити, јер ништа не остаје изван ума, свака спољашњост бива поунутрена. У том смислу се и наглашава да *монизам* не би био тек карактеристика одређене филозофије, него је он суштинска црта ума и сваке рационалности која остаје везана за онтологију.²⁵

²² Исто, стр. 171.

²³ О „духу знања“ види више у *Transcendance et intelligibilité* (TIn), Labor et Fidès, Genève, 1984.

²⁴ Упореди на пример *ТБ*, стр. 21–23, 29, 30.

²⁵ *КБУМ*, стр. 174.

Управо из тих разлога Левинас и подупире став како овај „умни мир“ свој мир дугује претходној „не-индиференцији“ за другог човека, „друштвености“ са њим, која би била *релација са другим као таквим, са ближњим*, а која је наравно друкчија од релације у којој доминира представа о бићу тог другог, о његовој суштини, егзистенцији итд. Односно, овој релацији, овом дијалогу који почива на претходном разумевању бића, претходио би, по овом схватању, један ранији „дијалог“ који би тек омогућавао да се уопште може ступити у један дијалог платоновског типа.²⁶

Овај претходни, анархични дијалог, као *етичка асиметрична интерсубјективна релација трансцендентног значења*, не би у ствари ни на који начин припадао поретку сазнања; он не би означавао никакав сазнајни дијалог, па ни неки хипотетички, апсолутни и савршени дијалог знања. Он би био сасвим изван сазнајне парадигме, изван епистемологије и по том обележју он би се разликовао од свих до сада познатих форми дијалога које своје порекло имају у оном платоновског типа. У том смислу се исправно примећује да Левинасова филозофија не спада у савремену филозофију дијалога. Постојала би значајна разлика између његовог мишљења и оног Буберовог (Buber), Марселовог (Marcel), па и Јасперсовог (Jaspers) или још раније оног Фојербаховог (Feuerbach) (када је реч о овом аутору, онда не треба сметнути с ума да је он, по Марксовим (Marx) речима, утемељивач истинског материјализма управо тиме што је друштвени однос човека према човеку поставио за принцип своје филозофије²⁷; и, уопште, може се рећи да је заправо са марксизмом, а не са савременом филозофијом дијалога, друштвени интерсубјективни однос доспео у центар филозофских истраживања; ова последња марксизму у том погледу много више дугује него што је изгледа спремна да то призна и прихвати; то би и за Левинаса, у оном смислу у коме се и за његово мишљење каже да афирмише једну филозофију „дијалога“, у једној значајној мери подједнако важило), која су такође на одређен начин афирмисала филозофију дијалога. За све ове филозофије било би карактеристично да у међуљудском односу уочавају пресудно полазиште и централно питање

²⁶ Види *Par-delà le dialogue* у *Altérité et transcendence* (AT), стр. 93–103.

²⁷ Уп. К. Маркс, *Економско-филозофски рукописи из 1844. године* у: Маркс/Енгелс, *Рани радови*, Напријед, Загреб, 1976, стр. 315.

филозофије. Но, свака би од њих на свој начин наглашавала и сазнајни карактер дијалога, као што и истиче симетричност, реципрочност и узајамност међуљудског односа. Док је Левинас, управо обрнуто, „дијалог“ изградио на *етичкој* основи, на *асиметрији* и *хетерогеној комуникацији*. С тим у вези, посебно би биле индикативне његове напомене које даје поводом Буберове дијалогске филозофије.²⁸

Међутим, иако се анархична дијалогска констелација одликује једном несводљивом *хетерономијом*, која на пресудан начин обележава карактер тог преизворног односа, његово етичко порекло и утемељеност у једном апсолутном и спољашњем *алтеритету*, она у тој својој хетерономној егзистенцији, како се чини, ипак уједно подлеже учинцима једне специфичне *аутономије*. То поготово долази до изражаја у Левинасовим касним радовима, када се Други на један радикалан начин поунутрује у структуру субјективности постајући њен пресудни чинилац.

Насупрот, најпре, раширеном уверењу по коме Левинас једноставно изокреће однос аутономије и хетерономије у корист ове друге, дужни смо нагласити да он на онтолошком плану уопште не коригује постојеће односе, па тиме ни овај који регулише моћ и немоћ самозаконодавства. И наш аутор, наиме, баш као и Кант или један Хегел, узимајући их овде поводом овог питања заједно у њиховој разлици, слично третира опозицију аутономије и хетерономије. Онтолошка превласт аутономије у односу на хетерономију ни у његовом мишљењу не би била спорна. То иде чак дотле да он у онтологији препознаје једну *свеобухватну аутономију* и да без много зазора упућује и на њихову еквиваленцију, на *јединство аутономије и онтологије*. Све што је хетерономно у онтологији бива у крајњој инстанци *аутономизовано*, сведено на меру аутономије и на њене унутрашње процесе. Сама се разлика, заправо, између аутономије и хетерономије тумачи и као њихово *аутономно јединство*. При чему се ово јединство, на један хегеловски начин, третира као једно више, синтетичко јединство које се уздиже изнад момената диференције које обухвата у себи.

И као што се на овом онтолошком плану, где аутономија има предност у односу на хетерономију, сусрећемо са једном особитом *аутономизацијом* хетерономије, тако се и на анархичком плану, где је постулирана апсолутна

²⁸ Погледати у вези с тим *КБУМ*, стр. 170–185.

хетерономија, такође сусрећемо, иако сада у раскораку са Левинасовим намерама, са једном *аутономизацијом* хетерономије, која би опет на свој начин била особена и различита од оне која краси онтолошки план.

У овом случају, наиме, није реч о једној аутономизацији која произилази из значајне премоћи коју би аутономија имала у односу на хетерономију, него се ради о једној аутономизацији којој подлеже владајућа и апсолутна *хетерономија*. Ова би била, условно говорећи, у власти нарочите аутономије у оној мери у којој су силе апсолутног алтеритета успеле да се *интериоризују* унутар саме субјективности. Ако имамо у виду да је у касним Левинасовим радовима Други поунутрен и увучен у само средиште субјективности, да је њена структура описана као „*Друго-у-Истом*“, онда бива недвојбено да је са том извршеном *иманентизацијом* нарочите врсте онога што је трансцендентно, у исти мах урађена и својеврсна *аутономизација* онога што је хетерономно.

Јер, није реч само о томе да се Други уселио у структуру субјективности, да је постао посебна унутрашња снага која одлучујуће утиче на профил Истога или Ја, него се ради и о томе да је спољашњи, алтернативни говор Другог постао *унутрашњи* и *самосвојни* говор субјективности. Други се више не обраћа Ја извана, не ословљава га и не условљава га једним императивним захтевом из једне спољашње перспективе, не говори му једним удаљеним, туђим и недоступним гласом, већ му се обраћа из саме *унутрашњости* субјективности, позива га и етички му наређује из самог *средишта субјективности*. Страни језик Другог постао је тако *домаћи* и *властити* начин казивања Ја, као што и у психоаналитичкој теорији, по једном њеном развијеном и разглашеном увиду, говор других, спољашњи говор постаје глас савести, унутрашњи говор.

Укратко, аутономизација хетерономије у кругу владајућег аутономног онтолошког јединства и, аутономизација хетерономије у кругу утопистичке анархичне апсолутне хетерономије, постају незаобилазне одреднице једне опозиције за коју се а *limine* и без устезања може рећи да у значајној мери одређује Левинасову мисао.

2. Етика, метафизика, онтологија

Залажући се на аристотеловски начин, али и у духу једног особеног „самокритичког“ „онтолошког“ геста, за *етику као прву филозофију*, Левинас не заговара обичан и, у наше време већ готово, стереотипни повратак на класичну етику, на ону дисциплину која, историјски гледано, у систематској подели филозофије, од самих почетака развоја њеног мишљења, заузима једно сасвим одређено и посебно место унутар владајућег онтолошког хоризонта. Штавише, скицирајући својеврсну „не-онтолошку“ етику, наш аутор се, сходно овој својој замисли, опредељује за једну сасвим особену етику која би била битно другачија у односу на ту класичну, и то како традиционалну тако и модерну етику. Ближе посматрано, Левинас говори о једној етици која би била *онострана* класичној опозицији онтологије и етике, јер се ова разлика, по његовом суду, у досадашњем току историје идеја испостављала тек као специфично *јединство онтологије и етике*. Односно, Левинасово је уверење да је традирана разлика између онтологије и етике, *онтолошка разлика* између онтологије и етике, уједно у исти мах и *онтолошко јединство*, онтолошко јединство *онтологије и етике*.

Другим речима, Левинас не врши никакво преокретање односа између онтологије и етике, макар не у њиховим наслеђеним, класичним облицима, при чему би дошло до једноставне замене положаја и елементарне смене у привилегијама. Наш аутор, заправо, уопште не интервенише у традиционални онтолошки план где се оцртава констелација могућих односа онтологије и етике, већ назначује једну сасвим нову и специфичну регију, један надређени ниво који претходи оном онтолошком, и који самим тим измиче свакој замишљеној инверзији односа онтологије и етике, која је могућа и одвија се тек у класичној онтолошкој равни.

Историјски гледано, *етика* је у развоју мишљења, како сматра Левинас, увек заузимала једно одређено, изведено и периферно место у простору шире онтолошке перспективе. Она се упорно и доследно тумачила и третира као својеврсна *онтолошка етика*. У тим оквирима, *морал* има смисла и своје значење стиче тек у претпостављеним границама једне *конфигурације бића*. Само

бивствовање, начин и структура бивствовања, претходно и одлучујуће утичу на процену и важење једног моралног чина. *Добро* напросто упућује на *биће*, на најбољи могући *начин бивствовања*. На страну сада да Левинас и у самој онтологији, у историји идеја бележи трагове који оспоравају примат онтологије и њено одлучујуће значење.

Уједно, на исти начин, баш као и класична етика, тако и *класична метафизика*, како сматра Левинас, задобија своје битно значење и развија свој смисао тек полазећи од надређене *онтолошке стварности*. Наиме, питање о *бивствујућем*, о *бивствујућем као таквом*, те оно о међуодносу бивствујућих, па и само питање о бићу бивствујућих увек се затиче у кругу *првенственог питања о бићу*, о *бићу као таквом*, унутар хоризонта питања о истини и смислу бића, односно унутар саме разлике између бивствујућег и бића, како се већ ту Левинас хајдегеровски изражава.

Овде је дакако у исти мах приметна и одлучујућа разлика у односу на самог Хајдегера. Евентуални *заборав бића* је од другостепене важности за Левинаса, јер он не утиче на првобитни значај бића и на његову универзалну владавину. Управо обрнуто, заборав бића на један радикалнији начин истиче општост и доминацију бића. Овде, такође, остављамо по страни једно битно уверење, истакнуто од стране Дериде, Жана Греша (Jean Greisch) и још неких аутора, да је Хајдегера мисао о бићу у суштини удаљена од сваке онтологије. По мишљењу ових аутора, Левинасова мисао о Другом и Хајдегера мисао о бићу оцртавају сличан развој кретања у односу на онтологију.²⁹

Било како било, тек, за разлику од *метафизике* и *етике*, које би, по овде назначеном мишљењу, потпадале под доминантан положај саме *онтологије*, те би у том погледу имало смисла говорити о *онтолошкој метафизици* и *онтолошкој етици*, сада се скицира једна етика која *претходи* онтологији у оквиру које се наилази на класичну метафизику и класичну етику. Односно, ова *не-онтолошка етика* претходила би систему класичне онтологије у којој затичемо као њене подсистеме метафизику и етику. Није нимало случајно, уосталом, да је у својим

²⁹ Жак Дериде, *Исто*, стр. 83–113; Jean Greisch, *Éthique et ontologie. Quelques considérations hypocritiques*, у: *L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris, 1993, стр. 15–47.

раним радовима Левинас *поистоветио метафизику и етику*, и да је најпре за *метафизику* говорио да је *прва филозофија*. Етика се као водећи појам који уједно наткриљује појмове *еротике*, *религије* и *метафизике* појављује тек у његовим радовима из шездесетих година. Декаду раније о њој се још увек говори у кругу доминантне метафизичке перспективе. Па чак и у *Тоталитету и бесконачности*, раду из шездесетих година који је на велика врата увео појам етике, није заправо до краја извесно да ли је етика однела превагу над еротиком, религијом и метафизиком.

У основи, када је реч о „не-онтолошкој“ етици, или о етици која је онострана онтологији и која јој уједно претходи, која је као такву тек чини могућом, онда се ради о томе да се ова неонтолошка етика разликује од оне онтолошке која свој извор има, разуме се, у онтологији. Друкчије речено, између неонтолошке и онтолошке етике постојала би битна, пресудна разлика тако да је било какво поистовећивање међу њима немогуће. Дакле, најпре би долазила неонтолошка етика, која би утемељивала онтологију, што је и чини етичком, те се у том смислу и може говорити о *етичкој онтологији*, која би тек онда, на темељу свог етичког порекла, омогућавала другачију етику која потпада под њену надлежност. Реч би била наравно о *онтолошкој етици*.

Све би ово, *mutatis mutandis*, важило у истој мери и на идентичан начин и за *метафизику*. *Не-онтолошка метафизика* претходи онтологији и ову чини *метафизичком*, па тек онда ова *метафизичка онтологија* отвара простор за *онтолошку метафизику*. Конкретно говорећи, бивствујуће као такво и однос између бивствујућих имали би првенство у односу на питање бића, које би тек накнадно, на другом, подређеном нивоу опет одлучивало о питању међуодноса бивствујућих. Премда овде, ипак, остаје питање није ли на овом месту Левинас остао и прекрatak, пошто није, како изгледа, до краја испратио ову своју мисао, и то није једино место на коме се тако нешто догађа. Видећемо то касније. Недовољна феноменолошка строгост, па била она и хотимична, и већ пословична дијалектичка запуштеност с времена на време обележавају ову, у начелу, феноменолошки увежбану и онтолошки развијену мисао.

Резимирајући укратко, може се рећи да је неонтолошка етика оно *претходно*, оно што претходи и самој онтологији. Ако је онтологија извор и оно изворно, онда би етика била, како истиче Левинас, оно *пре-изворно*. Она је, како се још метафорично каже, онтолошкија од онтологије, узвишенија, „хипербола“ или „емфаза“ онтологије.³⁰ Ова *неонтолошка етика* представљала би тако и својеврсни „етички трансцендентализам“³¹, ако већ кажемо да је у једном битном смислу *онтолошка етика* извесни *онтолошки трансцендентализам*.

Скица односâ који се развијају између етике, метафизике и онтологије, изгледала би онда овако:

Метафизика → Онтологија → Онтолошка метафизика

Етика → Онтологија → Онтолошка етика

Метафизика и Етика → Онтологија → Онтолошка метафизика и Онтолошка етика

Неонтолошка метафизика → Метафизичка онтологија → Онтолошка метафизика

Неонтолошка етика → Етичка онтологија → Онтолошка етика

Неонтолошка метафизика и неонтолошка етика → Метафизичка онтологија и Етичка онтологија → Онтолошка метафизика и Онтолошка етика

Метафизика → *Онтологија*: метафизика претходи онтологији јер је међуоднос бивствујућих или егзистирајућих, како се већ Левинас изражава, примаран у односу на разумевање бивствовања или егзистирања бивствујућих или егзистирајућих. Поред тога, наглашава се да метафизика иде даље од онтологије, јер се ова зауставља пред оним жељеним, апсорбујући га нужно на крају, док метафизику жељено покреће и продубљује њену жељу. Утолико је метафизика, као метафизичка жеља и мишљење које се не зауставља пред оним мишљеним и које га не присваја, једно мишљење које сеже даље од теорије која се поистовећује са онтологијом; једно мишљење, као мишљење које мисли више него што мисли или

³⁰ Овде смо, ипак, дужни указати на чињеницу како Левинас на различитим местима другачије карактерише појмове емфазе и хиперболе. У једном случају он их тумачи у строгој етичкој перспективи, док их у другом интерпретира у онтолошком кључу. У вези с тим уп. нпр. *ДБ*, стр. 270, 271 и *КБУМ*, стр. 116, 117.

³¹ Реч је о синтагми коју је сковао Т. де Боер (Th. de Boer), један од значајнијих коментатора Левинасовог мишљења, чија се интерпретација истог и развија у хоризонту пројектованог етичког трансцендентализма. Више о томе у *An Ethical Transcendental Philosophy*, у: *Face to Face with Levinas* (Edited by Richard A. Cohen), State University of New York, 1986, стр. 83–115.

може мислити, боље и друкчије мишљење од оног за које је меродавна корелација ноесе и ноеме.

Онтолошка метафизика: питање о бивствујућем бива подређено оном о бићу, питање о међуодносу бивствујућих бива подређено оном о бићу бивствујућих и, уопште, питање о бићу бивствујућих бива подређено оном о истини и смислу бића као таквом, питању о самој разлици бића и бивствујућег.

Онтолошка етика: питање о моралу је секундарно у односу на питање о бићу. Начин постојања претходно и одлучујуће утиче на морално значење једног чина. Добро увек упућује на начин постојања, на најбољи могући начин постојања.

Метафизичка онтологија: питање о бивствујућем претходи оном о бићу. Питање о међуодносу бивствујућих је примарно у односу на оно које се тиче бића и одлучујуће утиче на њега.

Етичка онтологија: питање о Добру претходи оном о бићу и одлучује о његовом значењу. Добро је с оне стране бивствовања и тек оно чини могућим сам смисао бивствовања.

Неонтолошка метафизика: интерсубјективна етичка релација као место догађања трансценденције претходи чину разумевања бића саме те релације. Метафизика претходи онтологији и условљава је у њеном одлучујућем утицају на њену властиту саприпадну метафизику. Тако овде долази до изражаја сва разлика између неонтолошке и онтолошке метафизике.

Неонтолошка етика: добро је с оне стране бивствовања, као што је и етички интерсубјективни однос с ове стране разумевања бића тог односа. Тако трансценденција овде у исти мах означава и једно с ове стране као и оно с оне стране. Ан-архија и Друкчије од бића.

Ова скица свакако подразумева ближа и прецизнија појашњена, тим пре што је опремљена и оптерећена како појмовима, проблемима и решењима који припадају Левинасовој раној филозофији, тако и оним који обележавају његову касну мисао, а између та два мишљења, као што је познато, постоје и значајне разлике које се, упркос видљивом континуитету у основној намери и главним

темама које се провлаче кроз то дело, не могу и не смеју превидети или омаловажити.

Реч је најпре о томе да Левинас различито тумачи *онтолошку диференцију* у својим раним и касним радовима. Све до друге половине шездесетих година важи, уопштено и инверзно, хајдегеровско разумевање које подвлачи разлику између бића и бивствујућег. Још се у *Тоталитету и бесконачности* наглашава и развија сва супротност између бића и бивствујућег.³² Док у позним радовима, пресудно у оним из седамдесетих година и највидљивије и најинтензивније у *Друкчије од бивства или с оне стране бивствовања*, биће се више не узима као нешто што је тек супротстављено бивствујућем, што је различито у односу на њега, већ се управо обрнуто у исто време истиче и његово јединство са бивствујућим. Сада се говори о бићу као „јединству бивствовања и бивствујућег“ и као „двозначности бивствовања и бивствујућег“.³³ При чему и „с оне стране бивствовања“ више не значи окрет у правцу где бивствујуће почиње да господари својим бивствовањем, где се разлика између бића и бивствујућег преокреће у корист бивствујућег, како је то важило у раном мишљењу, него се том синтагмом сада изричито упућује на смер кретања „с оне стране онтолошке диференције“, што пре свега подразумева напуштање терена онтолошке диференције и релативизацију саме разлике између бића и бивствујућег, па и у оној форми у којој бивствујуће задобија превласт у односу на бивствовање. У основи, истиче се смисао једне *трансценденције* која је *с оне стране двозначности и јединства бивствовања и бивствујућег*.

Другим речима, Левинас је у свом раном раздобљу мишљења док је још увек на одређен начин држао до онтологије, онтолошког језика и онтолошке диференције, покушавао да решење своје горуће мисли о изласку из бивствовања пронађе у формули која изокреће однос бивствовања и бивствујућег, и то на тај начин да бивствујуће задобија превласт у односу на бивствовање неутрализујући га у облику подређености. *С оне стране бивствовања* значило би тако у *сусрет бивствујућем*. Но у свом каснијем мишљењу, са напуштањем вере у онтологију уопште, он еволуира у правцу у коме више у онтолошкој диференцији не

³² Види *ТБ*, нарочито Одсјек I, *Исто и Друго*, стр. 19–89.

³³ Види *ДБ*, посебно пажњу обратити на Поглавље I, *Бивствовање и себе-разрешење-од-бивствовања*, стр. 15–40 и на одељак под називом *Двозначност бивства и бивствујућег*, стр. 65–75.

препознаје само разлику већ и јединство које наткриљује ту разлику. Сада му се разлика између бивствовања и бивствујућег показује и као њихово суштинско јединство. Наиме, та разлика означава сáмо бивствовање, сáмо биће. Или, друкчије речено, каже се да је бивствовање *јединство разлике између бивствовања и бивствујућег*. Утолико синтагма *с оне стране бивствовања* у касним радовима увек подразумева ону *с оне стране онтолошке диференције*. Излазак из бивствовања, што остаје водећи мотив и у овим позним радовима, захтева напуштање онтолошке диференције, јер се ова више не испоставља као чиста диференција. Чак напротив, од краја шездесетих година, Левинас ће у овој диференцији увек препознавати један суштински и пресудни *идентитет* чији би она била тек моменат.³⁴

Мало је рећи да је ту очигледан не само радикални антихайдегеровски нагласак, већ још више и онај антихегеловски. Не треба никад сметнути с ума да је Левинас сматрао да је укупно западноевропско мишљење, које у целини потпада под сумњу код нашег аутора, свој врхунац досегло у Хегеловом принципу *идентитета идентитета и неидентитета*.

Узгред, у *критици принципа идентитета*, Левинасу је можда још и најближа *критичка теорија друштва*. И то није једина сличност која се може потцртати у аналогiji са Адорновим и Хоркхајмеровим (Horkheimer) радовима.³⁵ Заједнички им је и критички став у односу на *онтологију*. И у Левинасовом мишљењу и у оном критичке теорије друштва онтологија оличава форму *коначног мишљења*. Она фетишизује постојеће односе и спречава сваку трансценденцију. Отуда и у једном и у другом мишљењу имамо као битну компоненту и својеврсну *реафирмацију метафизике*. У једном случају она описује апсолутну

³⁴ У вези с овим види Волфганг Н. Кревани (W. N. Krewani), *Промјена појма бивствовања код Левинаса*, у: *ЛУЧА XVIII (2001) XIX (2002), Одговорност за Другог. Аспекти Левинасове филозофије*, Никшић, 2001/2002, стр. 72–83. Види и Левинасов коментар који је дао у Предговору другог издања *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, Paris, 1998, на примедбу коју је у вези његове опозиције бивствујуће/бивствовање изнео Ж. Л. Марион (J. L. Marion) у својој књизи *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977.

³⁵ Овде су од посебног значаја за нас следећи радови: Т. Адорно, *Негативна дијалектика*, БИГЗ, Београд, 1979; Т. Адорно, *Три студије о Хегелу*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1972; Т. Адорно, *Филозофска терминологија-увод у филозофију*, Свјетлост, Сарајево, 1986; Т. Адорно, *Чему још филозофија*, у: *Чему још филозофија*, Центар за културну дјелатност, Загреб, 1982, стр. 23–37; Макс Хоркхајмер, *Традиционална и критичка теорија*, БИГЗ, Београд, 1976; М. Хоркхајмер, *Помрачење ума*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1963.

трансценденцију, док у другом она наглашава историјски развој мишљења и ствари. Поред тога, и у једном и у другом мишљењу потцртава се *спрега онтологије и тоталитета*.³⁶ Тоталитаризам се третира као онтолошки дериват, појава која се мора довести у уску везу са развојем и напретком онтологије. При чему су и једна и друга критика тоталитета и тоталитаризма у великој мери мотивисане и догађајима везаним за Други светски рат. Овај се не узима као случајна историјска епизода, па ни као негативност на хегеловски начин која би у даљем току историје задобила позитивно значење. Управо обрнуто, оба мишљења, иако на битно другачије начине, покушавају да се дистанцирају од хегеловског наслеђа.

Но, осим ових сличности и других које повезују ове две теорије, постоје и значајне разлике између ове две врсте мишљења. Али нас овом приликом занима једино она која се тиче разумевања природе филозофије, јер је управо она повезана са третманом онтологије. Важно је да се она истакне, с обзиром да у њеној перспективи избија Левинасов поглед на филозофију уопште, као и на онтологију.

Дакле, упркос томе што и у Левинасовом мишљењу и у оном критичке теорије друштва доминира критика онтологије, ова у њима поприма битно другачије црте. *Критичко, негативно* мишљење, као једно у основи *историјско* мишљење, доводи пре свега у питање *савремену онтологију*. Оно признаје онтологији заслуге у прошлости, у времену у коме је она могла имати и имала је еманципаторску улогу, али јој ускраћује право да она у садашњем тренутку може на било који начин бити актуелна. Негативно мишљење критикује сада како начин мишљења који се везује за њу, тако и област мишљења коју обухвата. Спорна је и њена властита пракса, као и усмереност на њен специфични предмет. Њен властити неисторијски карактер мишљења, као и издвојена, апстрактна предметност бића, чине је потпуно депласираном. Али, аутори негативног мишљења не пропуштају при том и да уоче и нагласе како то онтологију не чини сада и мање опасном. Она наставља да живи као митологија и идеологија. Служи конформизму, опортунизму и подстиче и развија ирационалне снаге и садржаје.

³⁶ Када је реч о појму *тоталитета* код Левинаса видети и његов текст *Totalité et totalisation* у *AT*, стр. 57–69.

За разлику, пак, од представника критичке теорије друштва, Левинас, који у основи не гаји историјско мишљење, дискредитује *онтологију у целини*. Његова критика онтологије не обухвата само њен савремени лик, већ се тиче и њене најдубље прошлости. Он не пропушта да истиче кроз читаво своје дело како је филозофија од самих својих почетака окренута циљевима који су директно супротстављени *хуманизму*. У ствари, по њему, филозофија је тек у ретким тренуцима своје историје успевала да искорачи испод сопствене онтолошке сенке.³⁷ Међутим, његова критика онтологије је усмерена искључиво на њен *предмет*. Левинас, наиме, проблематизује *питање бића*. Он је убеђења да ово питање није примарно и да оно свој значај дугује једном ранијем или старијем питању које се тиче *трансценденције*. Али његова критика онтологије, која је усмерена на њену област бављења, ни на који начин не дотиче и сам њен *начин мишљења*. Чак, како изгледа, Левинас као да упражњава *онтолошки начин мишљења*. Овде је од мале важности разлика на којој он сâм настоји када говори о својим раним и касним радовима. Очигледно је да би ту на делу био један исти начин мишљења. И ту је круцијална разлика између његовог мишљења и оног које одликује критичку теорију друштва. Док ова води борбу против онтолошког *начина мишљења*, Левинас у својој борби против онтологије *упражњава њен начин мишљења*. Има ли још потребе додати да се у том погледу он чини много ближим Хајдегеру него Адорно, чији је начин мишљења битно другачији у односу на онај који развија мислилац онтолошке диференције. Не заборавимо ни то да Левинас у својој позној филозофији свесно и намерно реafirмише онтологију, као што не смемо заборавити ни то да када конституише етику као прву филозофију он не негира онтологију нити задире у њена права и важење. Извршена детронизација није довела у питање њен опстанак и њено меродавно значење.

Када је, пак, реч о малочас споменутом мотиву *заборава бића* који је одиграо пресудну улогу у формирању Хајдегеровог мишљења, битно је истаћи да је он

³⁷ „Та се релација трансценденције – макар то било само за тренутак у њеној чистоти – показује и у филозофијама знања. Она се показује као онострано бивствовања код Платона, као „улажење-кроз-врата“ *intelle-ctus*-а код Аристотела, затим као величање теоријског ума у практичком уму код Канта; код самог Хегела то се показује у виду тражења признања од стране *другог човјека*; она се показује у непрекидном обнављању трајања код Бергсона који је, можда, у томе више него у схватању интегралног чувања прошлости схватио саму дијахронију времена; она се показује и код Хајдегера у отрежњењу ума.“ (КБУМ, стр. 149.)

такође и код Левинаса утро пут у развоју његовог мишљења. И при том није толико реч о томе да је Левинас уместо заборава бића, у разлици спрам Хајдегера, постулирао *заборав Другог* као основни мотив свог мишљења, колико је реч о томе да је већ од *Избављења*, макар на један несвесни начин, заборав бића и уопште заборав бића и небића – како већ сâм то истиче – заборав њихове разлике скицирао будуће путеве његове *етике с оне стране бивствовања*. Јер, заборав као „индиференција“ или „игноранција“ у односу на онтолошку диференцију, припремио је и омогућио уједно етичку „не-индиференцију“ за Другог, где се сâма диференција између Ја и Другог испоставља као неиндиференција Ја за Другог.

Што се тиче позног израза *друкчије од бића*, важно је тек подсетити да њиме Левинас наставља развијати своју мисао о *изласку из бивствовања*, започету у *Избављењу*, где је њен први израз „бекство“ или „избављење“. Оно треба да омогући излазак из бивствовања, „ексценденцију“ која означава апсолутну трансценденцију.³⁸ Како Жак Ролан (J. Rolland) и многи други истичу, реч је тек о другој формулацији и другачијој терминологији која у бити остаје верна иницијалној замисли.³⁹ *Друкчије од бића*, које није једно *бити* друкчије, на другачији начин *бити*, означава напросто једно *друкчије него бити*, на *другачији начин од бити и бића* и при том још у исти мах *друкчије него не бити*, на *другачији начин од не бити и небића*. Јер небити у својој бити већ претпоставља бити, оно је преплављено њиме, каже Левинас, кад год покуша да га потисне или негира. *Негација* је корелативна бићу, истиче се, и стога није подесна да изрази *трансценденцију*, значење оног друкчије од бића и уопште етички смисао асиметричне интересубјективне релације. Она остаје заробљеник *онтологије*. Није нимало случајно онда да Левинас у шекспировској дилеми *бити или не бити* не препознаје битно питање људске егзистенције. Та опозиција не изражава истинску алтернативу, она не досеже до истинског смисла трансценденције.⁴⁰ То је и основни разлог зашто наш аутор генерално не гаји претеране наде у моћ оног

³⁸ DE, види нарочито стр. 94–98.

³⁹ Погледати Роланов Увод (Introduit) у Левинасов рад *О Избављењу*, *Sortir de l'être par une nouvelle voie* (13–88), нарочито стр. 15–17. Поред тога види и J. Rolland, *L' Ambiguïté comme façon de l'autrement*, у: J. Rolland/J. Greisch, *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, стр. 427–445. Уп. такође F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique*, Ousia, Bruxelles, 1989, стр. 7–22.

⁴⁰ Види нпр. E. Levinas, *Le temps et l'autre* (1948), Fata Morgana, Montpellier, 1979. Уп. *Вријеме и друго*, Октоих, Подгорица, 1997, стр. 24, 25, 53, 54.

негативног и уопште у критичке потенцијале мишљења, сада би могли рећи и у разлици спрам схватања аутора критичке теорије друштва који су управо негативно и критичко мишљење експлицитно супротставили свакој онтологији.

Када је посреди позни и одлучујући појам *ан-архије*, којим се радикално наставља развијати смисао етичке и неонтолошке првенствености у односу на онтологију из раног и средњег раздобља, онда Левинас њиме у бити покушава да утврди један хоризонт који би био „ранији“ или „старији“ у односу на онај археолошки, онтолошки. Но, „почело“ или „архе“, да се тако изразимо у изнудици пошто наш аутор заправо не рачуна ни на какво почело, ни на какво архе, које он уводи и на коме настоји, не би било неко напросто ново или другачије почело, па оно чак не би било ни неко евентуално „прапочело“ у односу на неко одређено почело или уопште у односу на почело као такво. Левинас, по сопственом уверењу и признању, не уводи у оптицај ни било какво ново почело ни било какво ново прапочело у дугој археолошкој традицији. Напротив, он покушава да прекине са том традицијом, археолошком и онтолошком.⁴¹

У том смислу, *анархичкој* равни, коју скицира наш аутор, одговара једно „почело“ које у ствари и није никакво почело, „архе“ које заправо није никакво архе, никакво позадинско почело које управља укупном онтолошком стварношћу. Свака археологија би, по овом схватању, у крајњој линији припадала онтологији, као што би и свака онтологија са своје стране захтевала једну археологију. „Ан-археологија“ би пак као не-археологија била *с оне стране* сваке онтологије, оно *онострано*, *трансцендентно* у односу на било какву археологију. Или, још конкретније говорећи, следећи Левинаса, она би означавала оно *с ове стране* сваке онтологије, оно *овострано* у односу на сваку археологију.

Када, пак, говоримо о *етици* у специфичном значењу које јој приписује Левинас, а које првенствено подразумева њено неонтолошко порекло, потребно је подсетити да се она у том свом препознатљивом неонтолошком значењу почиње појављивати педесетих година у радовима који претходе *Тоталитету и бесконачности*. У радовима из четрдесетих година, у *Времену и другом* и у *Од егзистенције ка егзистирајућем*, етичко значење се везује уз *еротику*. Етика ту још

⁴¹ Упореди ДБ, Поглавље IV (Замјењивање), *Начело и анархија*, стр. 150–156.

увек нема самостално значење. Чак и у педесетим годинама она није доминантна јер у том периоду предњачи име и значење *религије*.⁴² Она описује основни карактер интерсубјективне релације који се показује у амбиваленцији близине и одстојања. Тек у *Тоталитету и бесконачности* етика добија свој развијени и образовани појам који повезује значења асиметричне другости, које је истакнуто у *еротици*, асиметричног интерсубјективног саговорништва, које наглашава *говор*, и оног близине и одстојања које потцртава *религија*. У *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања* и другим позним радовима, значење етике се додатно диференцира у правцу који се везује још уз смисао *осетилности*, па све до оног *супституције*.

У сваком случају, неонтолошка етика би, за разлику од онтолошке која потпада под онтологију и промишља добро у перспективи бића, полазила од Добра које претходи онтологији и моралу у његовој зависности од ње. Између Добра и добра постојала би читава једна пресудна и одлучујућа разлика.

На крају овог одељка следи и пар речи о *метафизици* која се поглавито одређује у *Тоталитету и бесконачности* иако је живо присутна у радовима из четрдесетих и педесетих година. У овом раду из шездесетих она се дефинише као *прва филозофија*. На тај начин метафизика замењује онтологију и скида је са трона. Чак јој се и радикално супротставља. Истичу се њихове непомирљиве разлике: онтологија се повезује са тоталитетом и насиљем а метафизика са бесконачношћу и миром; онтологија одговара на захтев бића а метафизика описује међубивствујући однос; онтологија карактерише историјски развој западне мисли, док метафизика има своје порекло у искуству које претходи Западу; онтологија се везује за грчке изворе и за њихову идеју слободе, док метафизика има основ у јеврејској традицији

⁴² Реч је о следећим радовима: *L'ontologie est-elle fondamentale?* (1951), у *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Bernard Grasset, Paris, 1991, стр. 13–25. Уп. *Да ли је онтологија фундаментална?*, у *Међу нама*, ИКЗС, Нови Сад, стр. 10–24; *Ethique et esprit* (1952), у *DL*, стр. 15–27; *Liberté et commandement* (1953), Fata Morgana, Montpellier, 1994; *Le Moi et la Totalité* (1954), у *EN*, стр. 25–53. Уп. *Властито ја и тоталитет*, у *MH*, стр. 24–59; *Une religion d'adultes* (1957), у *DL*, стр. 27–47. Уп. *Религија одраслих*, у *Источник*, бр. 10, лето 1994, стр. 13–22; *Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine* (1957), у *EN*, стр. 53–68. Уп. *Леви-Брул и савремена филозофија*, у *MH*, стр. 59–77; *La philosophie et l'idée de l'infini* (1957), у *EDE*, стр. 229–249; *Réflexions sur la "technique" phénoménologique* (1959), у *EDE*, стр. 155–173; *La ruine de la représentation* (1959), у *EDE*, стр. 173–189; *Intentionnalité et métaphysique* (1959), у *EDE*, стр. 189–201.

и слободи претпоставља одговорност. И још многе друге разлике, коначно, истакнуте у овом раду, међусобно одвајају онтологију и метафизику.

Међутим, у касним радовима Левинас избегава употребу појма метафизику јер му овај сада звучи одвећ онтолошки. Но, он ипак у овом случају не посеже отворено за провереним модусом стапања разлике у више јединство. Не повезује олако онтологију и метафизику у више онтолошко јединство. Не усуђује се да тек тако и уобичајено надреди и претпостави етику у њеном неонтолошком значењу онтолошком јединству разлике онтологије и метафизику. Понекад чак изгледа да на овом примеру одустаје од тог правила. Па се онда и овде показује да Левинас своје колебање плаћа ипак сувише скупо. Мора се признати, ако се хоће право, да у његовим радовима ту и тамо наилазимо на лоше двосмислености. Разлоге треба свакако потражити и у помањкању или што је још горе у потпуном изостанку уплива дијалектике у његово мишљење.

Али независно од ових примедби, и у овом случају би остајала на снази, барем на један несвестан, имплицитан и прећутан начин, сва разлика између етичке и онтолошке метафизику. Етичка метафизика би сведочила о једној релацији која је несводива на онтолошку антиципацију или синтезу. Бесконачност коју описује и развија метафизика не подјармљује ниједан тоталитет. Док онтолошка метафизика, у разлици спрам етичке, не успева да се ослободи онтолошких оквира. Она у најбољем случају первертује уобичајени онтолошки поредак не доводећи га у бити у питање. То се најбоље види на примеру Левинасовог раног појма *хипостазе* који описује догађај у коме се натеже однос метафизику и онтологије на штету метафизику.⁴³

3. Одговорност за Другог, самоодговорност и одговорност за другог

Етичка одговорност за Другог, као особени и *преизворни* смисао или *смисао* преизворности саме, претходи, по Левинасовом суду, смислу *онтолошке*

⁴³ Левинас детаљно описује појам и значење *хипостазе* у својим радовима из четрдесетих година. Види *ЕЕ*, стр. 107–165 и *ВД*, стр. 26–35.

самоодговорности или онтолошке *одговорности за себе*, која као свој нужни момент садржи и *онтолошку одговорност за другог* и уопште за оне друге. При чему ова претходећа *неонтолошкоетичка одговорност* – преизворна и анархична одговорност за Другог, поред тога чини уопште могућим и сам *смисао онтолошкоетичке самоодговорности*, у чијем окриљу наилазимо и на класичну *онтолошкоетичку одговорност за другог*.

Другим речима, не само да *онтолошкоетичка одговорност за другог* има свој *извор* и *порекло* у *онтолошкоетичкој самоодговорности*, него би и ова своју могућност и реално важење у потпуности дуговала смислу *неонтолошкоетичке* или *анархичне одговорности за Другог*.

С тим у вези на овом месту не би требало губити из вида да *етичка одговорност за Другог*, тиме што *претходи* сваком смислу *онтолошкоетичке одговорности за себе и друге*, не би значила и некакав превид или заборав смисла онтолошкоетичке одговорности, као да би у овој етичкој одговорности за Другог ишчезао сваки захтев за самоодговорношћу, па тиме и онај за одговорношћу за друге. У ствари, ако пратимо логику мисли нашег аутора, испада да би се само у хоризонту онтолошкоетичке одговорности могло догодити, као што се и догађа, да се с ума сметне захтев за самоодговорношћу или онај за одговорношћу за друге. Да се у некој врсти претеране самоопседнутости заборави онај други, или да се у препуштености оном другом обеснажи и релативизује сваки значај самоодговорности.

Поред тога, важно је још истаћи да *разлика* између *онтолошкоетичке самоодговорности* и *онтолошкоетичке одговорности за другог* потпада, по Левинасу, под *онтолошкоетичко јединство самоодговорности и одговорности за другог*. Односно, по овом схватању, *разлика* између онтолошкоетичке самоодговорности и оне одговорности за другог у исти мах би се испостављала и као њихово *јединство*. Опет, хегеловски говорећи, у кругу *онтолошкоетичке одговорности* реч би била о *апсолутном самоодговорном јединству самоодговорности и одговорности за другог*.

Ако се мало боље погледа бива заправо видљиво да се и у поднебљу онтолошкоетичке одговорности сусрећемо са *једном разликом* која фигурира као

момент у надређеном јединству. Поновимо, реч је о разлици *самоодговорности и одговорности за другог* у оквиру *синтетичког јединства онтолошкоетичке самоодговорности.* Самоодговорност би напросто била привилегована. Она би утемељивала саму могућност *одговорности за другог.* Левинасу је једноставно незамисливо да би се у простору онтолошкоетичке одговорности могао осамосталити смисао одговорности за другог и друге. Као да би ова могла у одсуству било ког смисла самоодговорности самостално опстати. То је по уверењу нашег аутора немогуће. *Одговорност за другог и друге* црпи сав свој смисао из *изворне самоодговорности.* Коначно, у самој *унутрашњости самоодговорности* почиње се развијати *смисао одговорности за другог и друге.*

У том погледу лако се може приметити да Левинас узорно следи владајућу филозофску (онтолошку) традицију. Још једном се, наиме, показује да он не интервенише у наслеђени онтолошки план, да не деструише и не деконструише онтолошку традицију, него се, управо обрнуто – ово ће многим вероватно у најмању руку звучати необично – смерно надовезује на њу. У његовом случају чак изостају било какве корекције. Он не посеже ни за каквим адаптацијама и модификацијама. О трансформацијама се тек не може говорити. На крају крајева, Левинас је један од ретких славних савремених филозофа који није одустао од саме филозофије, од њене историје и традиције, који се није придружио хору оних који су прогласили њен крај. Напротив, он је разним поводима и у различитим контекстима истицао да су *спекулативне вежбе филозофије и њен критички потенцијал неопходнији него икад.*⁴⁴ Као и да данашње време и проблеми који оптерећују нашу збиљу готово нужно изискују филозофију, умни напор да се прозре, промисли и разуме стварност чији смо савременици.

Овде смо опет у искушењу да истакнемо како је то још једна заједничка тачка коју Левинас дели са ауторима критичке теорије друштва. Јер једва да се изван видокруга ове традиције и, изван одређене марксистичке перспективе, указују филозофије које су остале верне уму и критичкој традицији мишљења. С тим што на овом месту остављамо по страни све разлике које деле ове две врсте мишљења,

⁴⁴ Види *Dialogue with Emmanuel Levinas. Emmanuel Levinas and Richard Kearney у: Face to face with Levinas* (Edited by Richard A. Cohen), State University of New York, 1986, стр. 33.

па и оне које се тичу њихове интерпретације ума и критике. Као и евентуалну дилему, да ли заиста Левинасово, религиозно обојено, мишљење борави на висини испоручених захтева који наглашавају првенство ума и, поготово, пресудни значај критичког мишљења у покушају да се измире савремени антагонизми.

Враћајући се сада на мало пре оцртану разлику која одваја два плана, неонтолошкоетички или анархички и онај онтолошкоетички, а поводом смисла одговорности, где би за први план била одлучујућа одговорност за Другог а у другом би предност имала самоодговорност, да се рећи како би у наредном кораку важило и следеће: *на неонтолошкоетичком плану бићемо одговорници за себе и друге у оној мери у којој смо одговорници за Другог; док, на онтолошкоетичком плану бићемо одговорници за другог и друге у оној мери у којој смо одговорници за себе.* С тим што се не би смело сметнути с ума да се, према Левинасовом мишљењу, нити у „простору“ неонтолошкоетичке анархичне одговорности сусрећемо са смислом онтолошкоетичке одговорности за себе и друге, нити се у простору онтолошкоетичке одговорности сусрећемо са смислом неонтолошкоетичке анархичне одговорности за Другог.

Механичка и шематска раздвојеност ова два плана, неонтолошкоетичког и онтолошкоетичког, одликује Левинасово мишљење у целини. Дуж свих његових магистралних токова и основних струјања провејава ова начелна дихотомија. То је свакако и највећа слабост овог мишљења. Недостаје свака ближа повезаност као и било каква међусобна условљеност између два главна хипостазирана плана. Привилегован је неонтолошкоетички план и њему је остављено да пресудно утиче на онај онтолошкоетички. Овоме се оспорава било каква аутономија. Задобија значај тек у перспективи слеђења и надовезивања на примордијални етички план. Овај безмало узрочно утиче на онтолошкоетичку конфигурацију. Што и није изненађујуће, уосталом, када се зна да уз сваки шематизам и механицизам обично иде и нека врста каузалистичке настројености.

Одсуство било какве дијалектике у равни унутрашњих разлика преноси се и на општи ниво. Формални хегелијанизам, испоштован и овом приликом у облику принципијелног синтетичког неонтолошкоетичког јединства разлике неонтолошкоетичког и онтолошкоетичког момента, бива дезавуисан

антидијалектичким и механичкотетичким устројством тог идентитета. Левинасово мишљење је једним делом заправо показатељ како се хегелијанизам, ослоњен тек на позитивитет и спекулацију, и лишен уверљиве моћи рада негације и уопште дијалектике, срзава у своју супротност, у пуки логички конструктивизам и произвољни историјски детерминизам.

Овом приликом исто тако не желимо да пропустимо да укажемо на још једну пресудну и битну разлику која постоји између неонтолошкоетичке одговорности за Другог и онтолошкоетичке одговорности за себе и другог: етичка одговорност за Другог би била једна *асиметрична* одговорност за Другог, или, како се још каже, она би била одређена безусловна и неуступљива одговорност која се одиграва или догађа, парадоксално, као један *симетричан сусрет лицем-у-лице*; док би онтолошкоетичка одговорност била једна *симетрична* и реципрочна одговорност за другог, која се, опет парадоксално, одиграва и догађа као један *асиметричан сусрет с оним другим ја*. Или, опет, нешто другачије речено: неонтолошкоетичку одговорност за Другог карактерише *етичка асиметрија* и *трансцендентна симетрија* у форми интерсубјективне релације лицем-у-лице; док би онтолошкоетичку одговорност за другог карактерисала *етичка симетрија* и *трансцендентална асиметрија* у форми самоодноса, као начин односа са другим ја.

Одговорност за Другог → Самоодговорност → Одговорност за другог

Неонтолошка етичка одговорност за Другог → Онтолошкоетичка самоодговорност →
Онтолошкоетичка одговорност за другог

Етичка одговорност за Другог: етичка асиметрија и трансцендентна симетрија

Онтолошкоетичка одговорност за другог: етичка симетрија и трансцендентална асиметрија

На овом месту неће бити згорег да истакнемо још једну крупну дилему и да понешто кажемо, макар у грубим цртама, о проблему који можда и суштински доводи у питање Левинасов етички пројекат и који свакако одлучујуће утиче на целокупну рецепцију његовог дела.

Познато је да значајнији коментатори и интерпретатори Левинасове мисли нису пропустили указати на то како је његово мишљење, насупрот уобичајеном

очекивању које у њему препознаје изверзирану форму филозофије алтеритета, у бити заправо једна одлучна и радикална *филозофија субјективности*.⁴⁵ При чему није реч једино о томе да је и сам Левинас у своја два главна рада, у *Тоталитету и бесконачности* и у *Друкције од бивства или с ону страну бивствовања*, изричито поставио захтев да његово мишљење служи у сврху *одбране и истицања једне нарочите етичке субјективности*⁴⁶, колико се ради о томе да је он и у својим раним и у оним касним радовима увек и искључиво описивао *порекао* и *структуру субјективности*. Нигде се наике Левинас не упушта у разматрање *природе* и *бити* онога што је *друго* и *другачије*. О томе се увек говори на један изразито *негативан* начин. Наглашава се шта то друго није и шта не може бити. У извесном смислу и у одређеној мери може се рећи да овај левинасовски говор о другом и друкчијем наликује оном кантовском о *ствари по себи*, који би такође припадао посебној врсти *негативног говора*.

Позитивни говор, пак, у разлици спрам овог негативног, био би намењен опису структуре онога што је *исто* и *идентично*. Иако је субјективност у раним и касним радовима различито дефинисана, неспорно је да се и у првој и у сазрелој фази мишљења увек радило о опису њеног настанка, као и о начинима њеног развоја и модалитетима њеног особеног етичког кретања. Без обзира, дакле, да ли је реч о еротској субјективности, о хипостази и ексценденцији, или о одговорности за Другог, о изложености и осетилној рањивости, и без обзира да ли је реч о трансценденцији или о оном друкчијем, увек се радило о томе да се истакне одређен *начин постојања субјективности*, специфична *онтологија субјективности*.⁴⁷

⁴⁵ Овде у првом реду имамо у виду радове следећих аутора: G. Baillache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas*, P.U.F., Paris, 1994, нар. стр. 329–343; E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Ed. Jerome Millon, Grenoble, 1992, нар. стр. 5–45; B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendance*, P.U.F., Paris, 1979, нар. стр. 7–31, 94–120, 359–369; F. Perez, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan, Paris, 2001, нар. стр. 11–23; Simon Critchley, *Introduction*, у *The Cambridge Companion to Levinas* (edited Simon Critchley and Robert Bernasconi), Cambridge University Press, 2002, стр. 1–33, нар. стр. 19–23; Robert Bernasconi, *What is the question to which 'substitution' is the answer?*, у *The Cambridge Companion to Levinas*, стр. 234–252.

⁴⁶ Види *ТБ*, Предговор (7–15) и нар. стр. 11,12. Што се тиче *ДБ*, погледати Претходна напомена, стр. 11–12, Поглавље I, стр. 21–23, Поглавље V, стр. 199–212.

⁴⁷ Поводом одговорности види следеће: „У тој књизи (*ДБ*) говорим о одговорности као битној структури која је прва и основна структура субјективности. Ја субјективност описујем етичким терминима. Етика овдје не долази као додатак претходној егзистенцијалној бази; у етици, схваћеној

Али овде сада долазимо до оне раније назначене дилеме и живог горућег проблема који оптерећује Левинасову мисао. Ако је наине недвојбено да је његово мишљење својеврсна филозофија субјективности, и да ова промишља настанак, развој и кретање субјективности, да увек упућује на њен начин постојања, на одређену онтологију која јој лежи у основи, онда се напросто природно намеће дилема везана за кључни став овог мишљења по коме етика замењује онтологију са трона филозофије. Ако се добро размисли и с обзиром на све наведено о филозофији субјективности, намеће се суштинско питање о томе да ли је заиста могуће замислити као оправдан овај радикалан прелаз од онтологије ка етици као првој филозофији? И још, да ли би уистину етика на пројектованом анархичком нивоу успевала да избегне и искључи онтолошко залеђе? И то се не тиче дакле само ране еротскоетичке субјективности, где еротика описује начин постојања субјективности у односу на узорну другост *женскости*, већ и оне касне, где у случају етичке одговорности за Другог опет имамо на делу опис једног особеног начина постојања субјективности у односу на оно што је апсолутно друго. Зар ова специфична онтологија субјективности, напokon, не би упућивала пре на једну *фундаменталну* и *онтолошку* етику него на постулирану анархичку и неонтолошку етику? У ком би то смислу, одговорност за Другог, када се већ зна да назначује онтолошку могућност субјективности, за разлику од самоодговорности и одговорности за другог могла искорачити из онтологије субјективности и онтолошке етике у правцу једне неонтолошкоетичке субјективности и анархичке етике?

Не губећи ниједног тренутка из вида ова питања желимо истаћи да је евидентно макар то да би само Левинасово решење – ако нам га је уопште и понудио – ишло у правцу парадоксалне сугестије како је етички *начин постојања* субјективности или *онтолошка* етика у ствари једна *не-онтолошка* етика у којој *етички* начин постојања не би означавао и *онтолошки* начин постојања. Или, где

као одговорност, веже се чвор саме субјективности... Одговорност заиста није атрибут субјективности, као да би субјективност постојала сама од себе, без етичке релације; субјективност није нешто за себе; она је, да кажем још једанпут, од почетка за неког другог... Одговорност која је одговорна за одговорност другог... Субјективност иде до супституције за другог. Она преузима судбину или безусловност таоца. Субјективност је од почетка талац; она одговара до испаштања за друге..." (ЕБ, стр. 33–35)

начин постојања заправо не би представљао *начин постојања*, где *онтологија* не би упућивала на себе већ на *етику*. Укратко речено, не би се радило о два различитим онтологијама, него о два потпуно одвојена рационална режима чију је несамерљивост и трансцендентност немогуће иманентноонтолошки превладати.

4. Етички и онтолошки ерос

Оно што је речено поводом односа између етичке одговорности за Другог и онтолошкоетичке самоодговорности и одговорности за другог, готово се у целини, структурално гледано, сада може пренети и на однос који је Левинас развио између *етичког* и *онтолошког ероса*. Наиме, *етичка еротска асиметрија* одвијала би се као *трансцендентна симетрија лицем-у-лице*, док се *онтолошкоетичка еротска симетрија* одвија као *трансцендентална асиметрија* „надређивања“ и „подређивања“. При том одређење неонтолошкоетичког асиметричног ероса као трансцендентне симетрије важи подједнако за *ерос* из раних Левинасових радова, где је дословце означаван као „место догађања трансценденције“⁴⁸ и као „асиметрична интерсубјективна релација“⁴⁹ у којој нема ничег од „моћи“, „борбе“, „сазнања“ и „поседовања“⁵⁰, као и за *љубав* или *одговорност за Другог* из његових позних радова, која је увек виђена као специфична не-онтолошка, пре-изворна и ан-архична релација.

Али се и овде одмах поставља питање није ли и у овом случају Левинас ипак потценио укупни онтолошкоетички смисао, па онда и његово специјално значење које се везује за ерос. Јер баш као што је и приликом говора о етичкој одговорности за Другог обезвредио значај онтолошкоетичке одговорности за другог, одричући овој сваку аутономију и подводећи је под доминацију не само неонтолошкоетичке одговорности за Другог већ и оне онтолошкоетичке самоодговорности, тако је и сада, поводом ероса, у потпуности одбацио сваки самостални значај

⁴⁸ *ЕЕ*, стр. 164.

⁴⁹ *Исто*, стр. 165.

⁵⁰ *ВД*, стр. 71.

онтолошкоетичког ероса, свдећи га на периферно отеловљење *уживалачког ероса* који се „задовољава“ као „пука потреба“⁵¹.

Неће бити на одмет на овом месту још напоменути како се чини да између Левинасовог *онтолошкоетичког ероса* и Фројдовога (Freud) *сублимног ероса* постоје и значајне, па и упадљиве сличности. И да исто тако између левинасовски *онтолошки схваћене сексуалности* и оне фројдовске постоји блиска и чак сродна веза, колико год то у први мах изгледало необично и звучало сувише провокативно. Разлика се, заправо, помаља тек када се упореди левинасовски неонтолошкоетички или анархички план са овим фројдовским, онтолошким.⁵²

Оно што, међутим, генерално, највише повезује феноменологију и психоанализу садржано је у чињеници да оне уопште не упражњавају *историјску анализу* у својим проучавањима. То се онда односи, разуме се, и на посебну тему ероса, тако да и за феноменологију и за психоанализу важи да су за њих еротске категорије – *неисторијске*. Њихов особени апстрактни, структурални и неисторијски прилаз феномену ероса има за последицу једно ипак ограничено и сувише уско виђење овог феномена.

{Узгред буди речено, кад смо већ код Левинасовог односа према *историји*, оно што је ту карактеристично везано је за чињеницу да се он према њој односи на један изразито двосмислен начин који међутим није уопште издиференциран а још мање дијалектичан (одавно је примећено да је то општа феноменолошка бољка од које су дакако боловали и Хусерл и Хајдегер). Наш аутор се, наиме, с једне стране, директно позива на историју да би развио и образложио своје мишљење, које тако бива непосредно и апсолутно одређено историјом, и да невоља буде већа, он се позива тек на једно, што ће ипак рећи, на једно апстрактно историјско искуство, и то на давнашње, предмодерно, традиционално, „архаично“ и „анахроно“, национално јеврејско историјско искуство (ништа самој ствари у бити не помаже уколико се евентуално претпостави, као што то Левинас и чини, да је то искуство на било који начин и из било којих разлога значајније од осталих у традицији); док

⁵¹ *ТБ*, стр. 230.

⁵² Нек овде буде тек споменуто да је још пре Левинаса Б. Вишеславцев покушао засновати једну етику на основама извесног преображеног ероса који би при том био у одређеној вези и са Фројдовим сублимним еросом. Види више у: Б. Вишеславцев, *Етика преображеног ероса*, Република, Москва, 1998.

се, с друге стране, наш аутор у исти мах самовољно лишава захтева да његово мишљење буде дијалектички захваћено предметом којим се бави и тако уистину задобије историјски карактер, уједно избегавајући не само свако упоредно историјско искуство (усамљена и апстрактна аналогија између јеврејског и грчког, односно јудејског и хеленског историјског искуства, извршена је у крајњој линији више на штету него на корист компаративне методе), него се индиферентно и комотно односи и према укупном наслеђу модерне, усредсређујући се тек на један њен савремени тренутак, на јеврејски удес изазван нацистичком агресијом (и опет овде ништа самој ствари у бити не би помагало уколико би се претпоставило да је та епизода на било који начин значајнија од свих осталих у модерној историји).

Укратко, постојала би огромна и значајна несразмера између Левинасовог покушаја да у историји пронађе разлог и потпору за своје мишљење – или, што би било још горе, да ово послужи тек у сврху оправдања једног одређеног историјског тренутка, иако то не би било баш у духу Левинасовог мишљења, које декларативно у јеврејству не следи његов фолклор већ истиче његову универзалну људску поруку – и његовог самоувереног одбацивања коришћења било каквог савременог издиференцираног историјског мишљења, чијим би се посредством, ваљда је неспорно, тек омогућавао истински увид у битне структурне карактеристике једне епохе као и у однос који постоји између различитих епоха, али и уопште увид у укупни развој и кретање које историја има као таква. }⁵³

Неисторијски карактер Левинасовог мишљења у потпуности би се показивао дакле, следећи оно што је речено, на примеру теме *љубави* која заузима повлашћено место у делу нашег аутора. Он је заправо један од ретких савремених мислилаца који су након радикалног искуства што нам га је донела психоанализа и свега онога што је она оставила за собом поводом тог предмета, посегнуо за једном систематском и консеквентном мисаоном реafirмацијом проблема љубави. Додуше, за разлику од психоанализе и посебно Лакановог (Lacan) доприноса разумевању овог појма, који су сасвим у служби његовог модерног, савременог развијања, Левинас покушава да рестаурира једно антикварно искуство љубави

⁵³ Овом приликом скрећемо пажњу на један кратак Левинасов текст у коме се посредно, па и непосредно, може препознати нешто од овога што је речено о његовом разумевању историје. Види *Le sens de l'histoire* у *DL*, стр. 338–342.

које би било везано за јеврејску библијску традицију. У том погледу, не можемо а да не приметимо, његово би мишљење већ на том основном нивоу, нема никакве двојбе, изазивало бројне недоумице.

Међутим, оно што је још озбиљније и још сумњивије у том Левинасовом подужећу везано је, како је већ речено, за чињеницу да он уопште не узима у обзир могућност да су и еротске категорије – *историјске* категорије. При чему је парадокс садржан у томе што Левинас у самој историји проналази аргумент за своје мишљење, и то полазећи од једног одређеног историјског тренутка, а да у исти мах не осећа потребу да и само своје мишљење у њему самом, у његовој унутрашњости учини историјски и дијалектички издиференцираним.

Но, оно што би било „скандалозно“ у Левинасовој мисли тиче се његове намере, спроведене у дело, да то одређено историјско искуство љубави за којим посеже, измести из историје лоцирајући га уједно у *надисторијску* раван којој приписује и *надонтолошко* значење. Тако испада да једно давнашње, традиционално предмодерно историјско искуство љубави постаје у исти мах *неонтолошка*, *трансонтолошка*, *етичка* и *анархична* збиља. Другим речима, љубави се предцира једно универзално значење и владајући положај а да она при том у исти мах бива лишена сваког наслеђа модерне и било ког савременог обележја. Односно, једном одређеном историјскоонтолошком догађају љубави приписује се анархично порекло и универзално значење, а да се при том у исто време сваком другом историјскоонтолошком догађају љубави пориче не само могући анархички карактер, него и сваки парцијални значај који би могао имати као један одређени самостални историјскоонтолошки догађај љубави.

Тако се напросто одмах намећу многобројна питања која, чини се, у најмању руку провоцирају самоувереност коју је испољила Левинасова мисао када је у питању тема анархичне љубави, али и додатно заостравају несигурност те мисли када је на делу промишљање историјског искуства љубави, ако је тог промишљања и у елементарном облику уопште и било. Недвојбено је наима да се Левинас од самог почетка залагао за етички карактер љубави, али је такође несумњиво да је од самог почетка зазирао од било какве ближе анализе која би улазила у развојни историјски простор еротике. Као што је пример анархичне, анахроне љубави нашао

у давнашњем апстрактном јеврејском искуству љубави, тако је буквално читаву сферу онтолошке историјске еротике подвео под грчки, платонистички принцип земаљске афродите или *ниже еротике*.

У том погледу најпре упада у очи Левинасово уверење како је тек *јеврејска свакодневица* изнедрила етичку љубав. И да само *Библија* описује и сведочи једно љубавно искуство које премашује границе онтологије. Не претерује ли ипак овде наш јеврејски аутор када фаворизује једну националну и религиозну скупину и када у Библији наводно налази чврсте налазе за једну апсолутну одговорност? Да не говоримо о томе у којој мери важи његово убеђење по коме је етичка љубав и *анархична љубав*, у смислу у ком јој то сâм приписује. Да ли се заиста изван јеврејства, на све четири стране света, нигде не сусрећемо са формом етичке љубави? И да ли се заиста у Библији искључиво сусрећемо са смислом анархичне одговорности за Другог? Зар не наилазимо често у њој на примере и исказе који управо потврђују смисао једне онтолошке одговорности за другог? Како пренебрегнути многобројна места која наглашавају симетричан, реципрочан и узајамни међуљудски однос? Сетимо се како је само натегнуто и патворено Левинасово тумачење чувене библијске сентенце *љуби ближњега свога као себе самога*.⁵⁴ Напокон, зар грчки текстови, да не помињемо оне источне, не истичу на одређен начин такође елементе етичке љубави? И, у крајњем, како оправдати апстрактан прелаз љубави из једне историјскоетичке конфигурације у ону анархичкоетичку?

Левинас не нуди, као што је већ раније речено, никакво критичко упориште за ту своју основну тезу. Он једноставно догматски постулира етичку љубав као анархичну љубав. Преузима једну конкретну историјску форму љубави и измешта је у исто време из историје. Тако она поприма надисторијски карактер и постаје узорна норма која се следи. Ништа овде у бити не помаже нашем аутору када каже да његова етика није нормативна, да не прописује никаква правила и да не захтева никакво морално држање. То би важило тек у једном далеком и изведеном смислу. У суштини, већ од својих раних радова из четрдесетих година где се назире појам *лица* и оцртава релација *лицем-у-лице*, његова етика поприма један нарочити

⁵⁴ Упореди нпр. *КБУМ*, стр. 118, 119.

императивни карактер. Лице Другог издаје „налог“, „наредбу“, оно проговара на један ауторитативан начин и захтева одређену пажњу, ишчекује посебну врсту одговора. У каснијим радовима нормативни и императивни карактер ове етике само добијају на јачини и значењу. Особено поунутрење Другог у субјективности Ја интериоризује и саму етичку заповест. Дешава се нешто слично процесу у коме се преплићу Ја и Над-Ја. Спољашња опомена постаје савест. Принуда која се трпела као нешто страно и окротно постаје унутрашња, домаћа ствар код које се осећамо најпријатније. Одвија се нарочита интимизација која би се генерално могла супротставити процесима отуђивања. Да не улазимо овом приликом, макар не на овом месту, у проблем у којој је мери ова етичка интимизација која нам се натура и доиста имуна на процесе постварења и алијенације. Нисмо сигурни да субјективност структурирана као „Друго-у-Истом“ заиста сасвим избегава учинке једне фетишизације.

Што се тиче Левинасовог односа према еротици у њеном историјском трајању, најављено је да он њу „надисторијски“ посматра у платоновском кључу ниже еротике. Додуше, у радовима који претходе *Тоталитету и бесконачности*, како у оним из педесетих година, тако поготово у оним из четрдесетих где се експлицитно тематизује проблем ероса, Левинас нигде не разматра ову нижу еротику. У *Од егзистенције ка егзистирајућем* и у *Времену и другом* он говори искључиво о етичком еросу и њега директно супротставља овој нижој еротици. Каже да у њему нема ништа од „моћи, сазнања и поседовања“, што су кључне одлике онтолошке еротике. Чак се и у *Избављењу* на један прећутан и имплицитан начин назире овај етички ерос иако се у овом раду из тридесетих година ерос нигде и не спомиње. Но, тешко је отети се утиску да се иза израза „интимна потреба“ не крије ерос и то управо овај етички, с обзиром на то да је ова потреба пре повезана са ослобођењем него са задовољавањем, и пре са жељом и избављењем него са појудом и уживањем.⁵⁵ Реч је дакако о ослобођењу, о „бекству“ и „избављењу“ од бивствовања, као и о „метафизичкој жељи“, о трансценденцији која описује етичку путању, која је први пут управо у овом раду из тридесетих година оцртана. Као што је уопште и централни мотив Левинасовог мишљења о напуштању бивствовања ту

⁵⁵ DE, стр. 100–115.

постављен. И приде је назначено да се мора кренути „новим путем“⁵⁶, који је већ у *Од егзистенције ка егзистирајућем*, раду који се надовезује на *Избављење*, добио препознатљиве еротскоетичке обресе⁵⁷, као што се и опис који се у овом делу из тридесетих година односио на *интимну потребу* сада у *Од егзистенције ка егзистирајућем* готово у целини тиче феномена *љубави*⁵⁸.

Све до *Тоталитета и бесконачности*, дакле, доминира говор о *етичком еросу*. Овај означава узорну асиметричну интерсубјективну релацију и описује место и начин догађања трансценденције. Но од шездесетих година, иако се доминација етичког ероса и даље не доводи у питање, и чак, штавише, етички смисао *љубави* бива све дубље радикализован, Левинас не испушта више из вида значење и значај *онтолошког ероса*. Овај се сагледава у перспективи *платонизма*, барем како је виђен у овом етичком мишљењу, што у првом реду подразумева да се ерос везује за поредак бивствовања који у себе укључује онај светлости и сазнања. Тако еротика бива недвосмислено повезана са *онтологијом*, *феноменологијом* и *епистемологијом*.

Другим речима, ради се о томе да Левинас од *Тоталитета и бесконачности* не игнорише више *онтолошку еротику*. Он уважава чињеницу да се ерос везује уз поредак бивствовања и уз онај сазнања и имања. Напушта своје раније уверење како у еросу нема ништа од *моћи*, *сазнања* и *поседовања*. Иако то чини у склопу „парадигматичне двосмислености“ коју приписује еросу, тако да онтолошка еротика представља тек једну страну укупне еротике чија је друга страна она етичка.

Но, убрзо након *Тоталитета и бесконачности*, еротика више не означава двосмислено јединство етичког и онтолошког ероса. Већ у радовима из шездесетих година који одмах долазе након *Тоталитета и бесконачности*, видљива је разлика која долази до изражаја и која ће у целини обележити Левинасову позну мисао. *Еротика почиње означавати само онтолошку еротику и ерос се односи само на онтолошки ерос*. Док дотадашњу етичку еротику и етички ерос замењују етичка *љубав* и етичка одговорност за Другог. У контексту радикализације етике и етичког

⁵⁶ Исто, стр. 127.

⁵⁷ ЕЕ, стр. 144–165; посебно види 163–165.

⁵⁸ Исто, стр. 65–68.

значења, еротика Левинасу почиње служити као очигледни контраст, као онтолошки негативан пандан етичкој љубави одговорности за Другог.

Друга је ствар што је ова љубав, ова одговорност за Другог у ствари само *друго име* за етички ерос, оно које до крајњих граница исказује етичко значење еротике. Као да Левинас ипак превиђа чињеницу да је и његов ерос из четрдесетих година такође екстремно наглашавао етички карактер. Позна исфорсирана опозиција еротике и одговорности за Другог напросто непотребно замагљује једну раније солидно постављену диференцију.

Уосталом, већ је пре било речено да је еротика прва форма коју је Левинас истакао и описао у функцији развијања етичке релације. Ако је етика прва филозофија код овог мислиоца, онда је исто тако несумњиво да би и *еротика* била *прва етика* у његовом мишљењу. *Алтеритет, асиметрија, плуралитет, трансценденција*, што су све основне карактеристике његове етике, задобијају своја прва па и трајна уобличења управо у *еротици*. Питање је, заправо, с обзиром да се у радовима из четрдесетих година још нигде не говори о етици, да ли се еротика из тог периода уопште може посматрати тек као етичка манифестација или се пре, с пуно разлога, може говорити о једном њеном самосталном значењу и ексклузивном значају који задобија у овом мишљењу. У тим годинама је ерос важио као „место догађања трансценденције“ и као начин, „пут изласка из бивствовања“. Тек ће почев од текста из 1949. године под називом *Трансценденција речи*, поред ероса и *говор* сада имати једно препознатљиво етичко значење. Говор ће у наредним годинама имати све већи значај у опису етичке релације, па ће у *Тоталитету и бесконачности* бити детаљно обрађиван, а у касним радовима, поглавито у *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања*, он ће задобити једну развијену етичку форму и имаће првенство у односу на остале етичке инстанце.

Значај који говор има у последњем периоду Левинасовог стваралаштва заведе је, међутим, одређене ауторе и коментаторе Левинасовог дела да у њему виде и кључну етичку компоненту која карактерише читаво то дело. Вероватно најзначајнији аутор међу њима Етјен Ферон (Etienne Feron), чињеницу да се у раним Левинасовим радовима уопште не говори о *говору* оправдава тиме да је овај

у тадашњем периоду још увек играо онтолошку улогу, тако да ни тадашња истуреност еротске проблематике не означава и превагу еротике у односу на говор.⁵⁹ При чему додатно сматра да је говор у свом есенцијалном етичком значењу ипак имплицитно присутан преко теме рођења субјекта, односно, именице у глаголском догађају бивствовања. *Хипостаза* би, наиме, означавала настанак једног супстантива, именице у безличном кругу глаголског егзистирања.

Оно што је, међутим, спорно у овом Фероновом резоновању тиче се превида, свесног или несвесног, да је већ тада ерос имао *истакнуто* етичко значење. Етика би управо у *еротици* имала своје *иницијално* значење. Поред тога, имплицитно етичко важење говора ипак остаје у сенци експлицитног етичког важења ероса. Овај има апсолутно првенство у односу на говор управо у погледу *етичког* и *трансцендентног* значења.

На крају крајева, термину „етика“ претходио би и онај *религије*. Он је у радовима из педесетих година одлучујуће одређивао *асиметрију* међуљудског односа. Религија је означавала *истовременост близине и растојања* која се дешава у етичкој интерсубјективној релацији. Левинас је, по сопственом признању, одабрао тај назив јер он најбоље симболизује особену повезаност која одликује асиметрични интерсубјективни, међуљудски однос. Иначе, преузео је тај појам у значењу које религији приписује Огист Конт (Auguste Comte) у својој *Позитивној политици*. Наглашава се да религија у овом етичком значењу не би садржавала ништа од мистике, празноверја или теологије.⁶⁰ Но несумњиво је уједно да је Левинасова мисао снажно религиозно обојена и у једном традиционалнијем, класичном смислу, те да је онда то непосредно утицало и на његов став да асиметрију међуљудског односа посматра и тумачи у перспективи једног у основи религиозног односа. У том погледу може се још рећи да је поистовећујући етику са

⁵⁹ Е. Ферон, нав. дело, нар. стр. 75–117.

⁶⁰ „Ми ту повезаност с другим која се не своди на представљање другог, већ на његово позивање, и где позивању не претходи разумевање, називамо *религијом*... Изабравши термин религија – а не изговоривши реч Бог нити реч *свето* – ми смо најпре имали на уму смисао који том термину даје Огист Конт на почетку своје *Позитивне политике*. Никаква се теологија, никаква мистика не крије иза управо понуђене анализе сусрета с другим... Ако реч религија ипак треба да најави да се релација с људима, несводива на разумевање, самим тим удаљује од упражњавања моћи, али у људским лицима досеже Бесконачност – ми ћемо прихватити ту етичку резонанцу ове речи и све те кантовске одјеке. Религија остаје однос с бивствујућим као бивствујућим...“ (*Да ли је онтологија фундаментална?* у *МН*, стр. 19.)

религијом Левинас свакако направио корак даље у односу на Канта и Кјеркегора (Kierkegaard), који су етику и религију на свој начин исто тако доводили у блиску везу, али никада у толикој мери и никада на начин да би све битне разлике међу њима биле избрисане. И код једног и код другог аутора етика и религија су не само сачувале своје препознатљиве црте, него су и нове разлике успостављене међу њима. У Левинасовом мишљењу, пак, дошло је напросто до извесног међусобног стапања етике и религије, као што је уосталом дошло до међусобног стапања филозофије и религије.

Строго гледано, враћајући се сада корак назад и занемарујући на тренутак ову суштинску повезаност етике и религије, тек ће почев од *Тоталитета и бесконачности* Левинас заправо учврстити појам *етике* као и уопште своју етичку концепцију, као што ће тек од тог периода уједно почети бивати отворен за један смисао *онтолошке еротике*.⁶¹ Под формулом еротског *амбигвитета* који се у том раду потцртава, долази до једног сасвим новог изражаја разлика између *етичког* и *онтолошког ероса*.⁶² Левинас почиње уважавати платонистичку традицију, али само у кругу и хоризонту онтологије. Не занемарује се више онтолошки ерос, али се исто тако никада не долази и у искушење да се он на било који начин доведе у ближу везу са оним етичким. Тако и овде, као и у ранијим радовима из четрдесетих и педесетих година, остаје на снази сва крутост поделе између ове две еротике. Она је ублажена тек у оној мери у којој је онтолошкој еротизи продужено право на постојање. Али се она овде дефинитивно своди на нижу еротику.

Међутим, оно што је проблематично у овом нешто измењеном Левинасовом схватању онтолошке еротике, везано је за ту спроведено спајање ниже еротике и Платонове еротике у њеној целини. У најмању руку је чудно и необично да Левинас сасвим превиђа и занемарује Платонову *вишу еротику* и смисао *небеске афродите*. Тим пре је то изненађујуће када се зна да је у Платоновом мишљењу, као што то и сами називи казују, нижа еротика подређена високој и да ова битно премашује значење које се везује уз ону другу, и да је приде смисао синтагме *Добра с оне стране бивствовања*, која Левинасу служи као основни мотив његовог

⁶¹ Уп. *ТБ*, стр. 28–34, 229–241.

⁶² *Исто*, стр. 229–231, 244–247.

мишљења, у директној вези са еротиком. *Трансценденција, ерос и истина су код Платона нераздроживо повезани. Дијалектика, еротика и филозофија* биле би испреплетане на један међусобни и неразмрсиви начин. Па како је онда и зашто Левинас испустио из вида ову повезаност? Тешко је замислити да је није био свестан, као што је још теже замислити да није знао за *рационализацију* и *идеализацију* које прате Платонову еротику. Готово да смо у изнудици да признамо како је скоро невероватно ово својеврсно физиолошко и материјалистичко Левинасово читање и тумачење Платоновог дела. Заиста је тешко одолети утиску како Левинас једним делом „силује“ Платоново мишљење. Зар је могао да не зна или да превиди *степеновање* које се везује уз Платонову еротику? Да испусти из вида *градацију* која указује на више еротске стадијуме где једна телесност нема готово никаквог удела? Или, како сваки наредни степен представља корак даље у правцу уопштавања еротике? И то у тој мери и на тај начин да она на врхунцу развоја губи малтене свој почетни еротски изглед? Еротика без еротике – па зар то не би била и његова еротика? Етичка еротика, баш као и ова Платонова идеалистичкоетичка еротика?

С тим што се поводом овога нешто заиста мора рећи и у прилог Левинасовом мишљењу. Мада он то тако нигде изричито и не каже, очигледно је да је у његовим очима цела Платонова еротика смештена у подручје *онтологије*.⁶³ Процеси уопштавања и идеализовања који се везују уз ту еротику представљали би тек узастопне фазе у њеном онтолошком кретању. На самом крају напредовања и уопштавања имали би идеју Добра која се такође онтолошки тумачи као најбољи могући *начин постојања*. При чему је јасно да у оваквој интерпретацији искрсава оно разумевање Платона које строго раздваја идеју *онтолошког Добра* од оне *неонтолошког* или *надонтолошког, Добра с оне стране бивствовања*.⁶⁴ Тако би Левинас могао доћи до свог става који одваја анархичкоетичку еротику од оне онтолошкоетичке.

⁶³ Још у *Времену и другом* јасно је у општим потезима оцртана разлика између његове еротологије и оне Платонове. Види *ВД*, стр. 56–57, 67–74, 76–79.

⁶⁴ Када је реч о разликама у интерпретацији мотива „Добра с оне стране бивствовања“ уп. нпр. *ТБ*, стр. 85–88 и *ДБ*, стр. 37, 146–147.

Но, не желећи овом приликом и да улазимо у перипетије које прате разумевање тог скрупулозног места код Платона, нагласимо тек да је несумњиво барем то да ту трансценденција Добра с оне стране бивствовања не повлачи за собом изузеће ероса; него, управо обрнуто, испада да је ерос, схваћен у најширем могућем смислу који укључује и везу са знањем, мишљењем и филозофијом, повлашћена и чак једина снага која је у дослуху са *истином* и *трансценденцијом*. И то је опет нешто, мора се рећи, што не би ишло на руку Левинасовој интерпретацији Платоновог учења.

Оно што још додатно оптерећује ту интерпретацију везано је за чињеницу да Левинас не уважава *божанску*, односно, *демонску природу* Платоновог ероса. Као да и овог пута заборавља или занемарује један битан увид који осветљава не само Платонову еротику него и целокупну његову филозофију. Да ствар буде додатно мутна и сумњива, Левинас преузима управо Платонов појам *ентузијазма*, који код овог аутора има пресудну улогу у разумевању специфичне природе ероса и саме филозофије, да би описао нарочите одлике *анархичке, рационалне љубави* коју пројектује у оквиру своје начелне замисли о етици као првој филозофији.⁶⁵

Подсећамо, ентузијазам код Платона означава *божанско надахнуће*, инспирацију која има божанско порекло. Ова *божанска сила* тера и принуђује на песничку, религиозну, гаталачку и филозофску делатност. При чему између ове четири врсте занесењачких пракси привилеговано место припада филозофији и њеном *еротском заносу*.⁶⁶ Оно што би одликовало овај особени занос и што га одваја од осталих примерених поезији, религији и предвиђању, тичало би се *посебне повезаности знања и заноса* која је остварена у његовом случају. Љубав је већ код Платона уврштена у *рационални* поредак, већ би ту она у извесном смислу била виђена као једна умна, рационална сила која путем мишљења које је прати прозире своје тамно и ирационално порекло, иако та рационализација није сасвим до краја и изведена (но романтизам свакако не би имао веће право на платонизам од класицизма или просветитељске филозофије). Али, за разлику, рецимо, од песничког заноса који се карактерише апсолутном превлашћу заноса и потпуним

⁶⁵ Види *ДБ*, стр. 174–176, 212–217, 224–230.

⁶⁶ Платон, *Федар*, у *Ијон. Гозба. Федар*, БИГЗ, Београд, 1979, стр. 131–133, 139–144.

одсуством знања, тако да би добро песничко дело обележавало изостанак песникове свести о сопственом песничком поступку, песник наине не би био у стању да објасни на који начин производи своје стихове,⁶⁷ *филозофски занос карактерише узајамни испреплетани однос знања и заноса*. Еротика упућује на специфичну форму *занесеног знања и зналачког заноса*.⁶⁸ Код Платона, наине, филозофија не представља још увек *чисто знање* нити је напросто сводива на *манију*. Она још увек није у потпуности изнутра и самостално одређена као што није тек спољашња манифестација божанске силе. Другим речима, Платонов филозоф би већ стекао независност у односу на присилу божанског уплива путем свесног посредовања истог, али још увек не би стекао и самосталност. Његово мишљење не би било ослоњено на себе сама већ би у својој независности од маније истовремено зависило од ње. Тек ће од Аристотела – као што нам је познато – филозофско мишљење постати апсолутно и самостално. Код Платона филозоф би још увек представљао једну врсту *занесеног зналаца*. Он не говори додуше тек под диктатом божанске заповести али исто тако не говори ни из чисте унутрашњости мишљења. Код њега није на делу ни пуки занос ни чисто мишљење. Он занесено мисли и уједно промишља властити занос.

Екстатични карактер његовог мишљења као и рашчарана, демитологизујућа и већ узнапредовала рационализујућа природа истог, чине да Платонов филозоф оличава мисаону фигуру особене *вансебне присебности* и *присебне вансебности*. Екстаза и фронеzis (phronesis), екстаза и софросине (sophrosine), падали би уједно код њега.

Код Левинаса, пак, налазимо двоструки однос према ентузијазму. У радовима који претходе *Тоталитету и бесконачности* о ентузијазму се говори негативно. То поготово долази до изражаја у раду из 1957. године под називом *Религија одраслих*. У њему, као и у оном из 1934. године *Неколико рефлексија о филозофији хитлеризма*, критикује се смисао оног елементарног, сировог и суровог. Апострофира се заједнички језик јудаизма, хришћанства и ислама, оно што је заједничко свим монотеизмима, као што се и истичу основне људске вредности

⁶⁷ *Ијон*, стр. 10–15.

⁶⁸ *Гозба*, стр. 71–85.

које су у њима промовисане. Ове монотеистичке религије се директно доводе у супротност у односу на паганске и религије нуминозног које наглашавају моћ чини, природу, оно свето, екстазу и ентузијазам. Левинас изједначује свето са насиљем. Сматра да оно као и ентузијазам повређује слободу. *Религија одраслих*, sazрела религија би по њему напросто била несводива на ентузијазам; она би нужно попримала *рационални* и *етички* карактер и била би неминовно везана за међуљудски однос.⁶⁹

Очито је, дакле, да се овде ентузијазам третира као ирационална сила, као *ирационализам* који је изравно супротстављен сваком рационализму. У њему се препознаје непосредна, незрела религиозна форма која одговара тек на елементарне људске захтеве. С друге стране, рационализам је у овом периоду Левинасовог стваралаштва, поред тога што је већ изражено етички обојен, још увек снажно повезан и са идејом *слободе*. Ова се директно супротставља сваком смислу ентузијазма будући да је овај, како је већ речено, директно угрожава. Укратко, у овом раздобљу важила би суштинска разлика између *етичког рационализма* и *ентузијастичког ирационализма*.

Међутим, у каснијем периоду Левинасовог стваралаштва мења се значење па и значај који ентузијазам има у етичком пројекту. О њему се говори позитивно и он поприма етички карактер. Он више не означава форму примитивне и незреле религије. Као што се више и не везује за оно што је непосредно и елементарно. У њему се не препознаје једна ирационална снага, некакав регресиван и конзервативни нагон; већ, управо обрнуто, он се сада сагледава у контексту етичке међуљудске релације, он се тиче једне супериорне рационалности, оне анархичке, која није надређена само ирационалности него и онтолошкој рационалности. И сама *светост* попримала би једно радикално етичко значење. Она се одваја у односу на оно што је тек сакрално. Бива скопчана са одређеном десакрализацијом односа и излази на видело, дакле, у етичкој асиметричној интерсубјективности, у једној њеној специфичној деритуализованој, рашчараној и лаицизираној форми.

У сваком случају, ентузијазам не означава више некакво пијанство, он се не представља као једна узвишена опијеност; њему сада заправо бива страна свака

⁶⁹ Уп. *НРФХ* и *Религија одраслих* у *DL*, стр. 27–47.

екстатична манија, свака платонистичка карактеризација. У касним Левинасовим радовима он се, управо супротно, како је речено, изричито доводи у везу са оним што је *рационално*, и то са једном радикалном рационалношћу која је својеврсни супер-его у односу на онтолошку рационалност. Ентузијазам се сада дефинише као *буђење*, као константно и бесконачно буђење ума које му не допушта никакав самозаборав. Или се њиме, што је исто, указује на перманентну пробуђеност Истог или Ја која долази од Другог, и која не допушта никакво искључивање или асимилацију Другог која би долазила од Ја у његовом забораву Другог.⁷⁰

Ово особено надахнуће које долази од Другог и које запоседа Ја у његовом бићу оцртава тако саму структуру *субјективности*. Ја у својој унутрашњости бива опседнуто Другим а да му при том ова опседнутост ни на који начин заправо не припада. Она му долази извана, од стране Другог и као таква заокупља његову интиму. Поунутрена апсолутна спољашњост Другог чинила би тако само надахнуће Истог. „Надахнуће које је психизам, сам живот душе. Али психизам који може да значи ту другост у истом без отуђивања, као инкарнација, као оно бити-у-својој-кожи, као другога-имати-у-својој-кожи.“⁷¹

При чему је овде важно истаћи да би Ја било надахнуто Другим *упркос себи и против своје воље*. Оно наине није у прилици или у моћи да на било који начин изазове, призове и позове Другог, као што није ни у моћи да га опозове. Анархична одговорност за Другог се увек одвија на уштрб било ког хтења или било какве воље. Она је сама изазвана и представља изравни одговор на заповест која долази од Другог. Ја је погођено налогом, изабрано и условљено једним императивом, а да на било који начин не би било заслужно за ту изабраност и јединственост која га обележава у том избору.⁷²

Да се на овом месту приметити и извесна сличност са Платоном. Као што је овај аутор ентузијазам објашњавао преко божанске силе која превазилази сваки људски утицај, која спопада и обузима појединце независно од њихове воље и принуђује их на одређено делање, тако и Левинас, у свом позном стваралаштву, ентузијазам поистовећује са једном *трансценденцијом* која остаје изван хоризонта

⁷⁰ КБУМ, стр. 45–52.

⁷¹ ДБ, стр. 174.

⁷² Исто, стр. 206–212.

сознајног и вољног ангажмана. При чему и он, иако на један битно другачији начин, снабдева ентузијазам божанском опремом. Овде је Други, условно говорећи, одређена божанска инкарнација, својеврсни божји изасланик, начин конкретног божјег присуства. Док Платон божанство оприсутњује путем неодређене, апстрактне и безличне силе. Левинас, у ствари, опет условно и грубо говорећи, истиче божанство тако што га обезбожује. Он на одређен начин демитологизујући и атеизујући божанство покушава да га афирмише. Посежући за специфичним обликом иманентизације трансценденције, смештајући ову у свакодневну међуљудску комуникацију, он се труди да је на један *енормни* начин нагласи.

Али исто тако не треба сметнути с ума да би код Левинаса ентузијазам био *универзалан* и да он погађа свако Ја. Ниједна субјективност не би била изузета од одговорности. И то је спојиво са тиме да је Ја јединствено у својој одговорности. Да га нико не може заменити или представљати у погледу његове одговорности у односу на ту заповест која му долази од Другог. *Етички индивидуализам* и *ентузијастички универзализам* подједнако би одређивали анархичку одговорност за Другог.⁷³ Док је код Платона ентузијазам схваћен партикуларно. Он се тиче и захвата одређену скупину људи. Он би био недемократски, аристократски, елитан и езотеричан.

У основи, пак, Левинас преузима појам *надахнућа* у значењу које истиче својеврсни самозабрав, будући да првенство припада односу са Другим. Самооднос је у овом случају другостепен у односу на ову примордијалну релацију са Другим. *Аутоафекција*, како каже наш мислилац, заостаје или касни за овом особеном опседнутошћу Другим, која исто тако на један специфичан унутрашњи начин али другачије врсте, баш као и аутоафекција, покреће и развија Јаство.

У Левинасовој анархичкој етици просто више није реч о односу Јаства и Себства већ о оном Јаства и Другог. Не појављује се овде Други на хоризонту односа који се развија између Јаства и Себства, како је то иначе доминантно важило кроз традицију, него се он у непосредности релације коју успоставља са Ја надвисује изнад дијалектике која развија односе између Ја и оног Се. Акузативна

⁷³ Исто, стр. 210.

субјективност – себство, овде би била секундарна у односу на ону вокативну, која се везује за ословљавање и обраћање и која наглашава међуљудску комуникацију.

Ово ванредно или „изван-редно“ анархично присуство Другог у Ја, које се, по овом схватању, не може представити и које никада не постаје садашње, које надахњује Ја и чини саму „пнеуму душевног живота“ Левинас још назива *траумом*. Ради се о једном изненадном, драстичном и непредстављивом упаду и „провали“ Другог у Ја, које се „ушуњало попут лопова“ у окриље субјективности и врши на њу, кроз њу и у њој, како се истиче, екстремни притисак да изврши наређену етичку заповест. У ствари, њој није остављено никакво време за одговор, нити би јој била остављена било каква могућност да пронађе неко уточиште, неко место за скривање од тог позива на изравни одговор и на радикалну одговорност. Напросто, на ту страну и спољашњу наредбу која је интериоризована и долази изнутра могуће је одговорити, наглашава Левинас, само са речима „ево ме“ и спремношћу да се безусловно испуни испоручени налог. Чак, још прецизнија би била формулација - „пре него ме позову ја ћу им се одазвати“, каже наш аутор, јер смо ми заправо увек у закашњењу у односу на тај позив и захтев који долази од Другог. Ми вазда каснимо на заказани сусрет са њим. У питању је, како се истиче, особено подвргавање заповести које у извесном смислу претходи њеном чувењу, које је раније у односу на дато обећање и наглашава једну верност која је старија од сваке заклетве која би јој могла лежати у основи. Левинас се још служи терминима *завета, побожности, сведочанства, пророковања* или *профетизма* да би описао ову анархичну верност која је ранија у односу на трансцендентално јединство аперцепције, где би увек затицали, како напомиње, религију у границама чистог ума.⁷⁴

Аутоматизам који се овде захтева бива обезбеђен, како испада, тиме што је дошло до нарочитог преокрета у опозицији *унутрашње* и *спољашње*. Видели смо да надахнуће Истог или Ја долази од Другог, који је апсолутно изван и трансцендентан, а инспирише Ја на такав начин да анахроно проваљује у њему, пре сваког времена и пре сваке представе која би била у стању да представи ту провалу, као и изнад или изван сваког сећања које би накнадно могло призвати успомену на

⁷⁴ Исто, стр. 172–181.

тај чин. Ова специфична трауматска провала и анахрона интериоризација апсолутне спољашњости доводи тако у питање изворни идентитет који почива на одређеној превласти онога што је на иманентан начин унутрашње. Но она, упркос свој афирмацији онога што је спољашње, етичку заповест ипак смешта у саму унутрашњост, и то у њено срце преображавајући је при том и у *унутрашњи глас* субјективности. Како каже Левинас: „Унутрашњост није неко тајно мјесто негдје у мени: она је то преокретање у коме оно што је у еминентном смислу спољашње – управо на акту те еминентне спољашњости, због те немогућности да остане ‚садржај‘ и слиједом тога, да наступи у некој теми – чини, као бесконачно, изузетност од бивствовања, мене се тиче и погађа ме, наређује ми кроз мој властити глас. Заповијест која се исказује кроз уста онога коме заповиједа. Оно бесконачно спољашње постаје ‚унутрашњи‘ глас.“⁷⁵

И опет би овде имали једну упадљиву сличност са Платоном. У његовом мишљењу ентузијазам, у свим својим облицима, на овај или онај начин увек подразумева нарочито *поунутравање* божанске силе, као и предавање божанског ауторитета носиоцу тог ентузијазма. Платонов песник, свештеник, пророк, па чак и сам филозоф у одређеном погледу, говоре у име Бога, изражавају његове речи које постају и њихове властите. Гранична и неразмрсива испреплетаност унутрашњег и спољашњег говора, властитог и туђег, самосвојног и репрезентативног, била би константна одлика свих фигура које припадају описаним екстатичним праксама.

Да ствар буде додатно занимљива, подсетимо и на то да је још у *Тоталитету и бесконачности* Левинас, поводом Платона, на једном месту јасно и недвосмислено указао на позитивни значај који имају ентузијазам и делиријум као што је и истакао њихов несводљиви рационални карактер у том мишљењу. Након што је несразмерност која се појављује код Декарта између идеје бесконачног која је положена у мисао и коју ова не може ни садржавати а камоли обухватити назвао *надахнућем*, и након што је теорију делатног ума код Аристотела исто тако довео у везу са особеним поунутравањем оног апсолутно спољашњег, он у наставку тог дела текста каже о Платону следеће: „Против мишљења које упражњава онај који мисли ‚својом главом‘, Платон афирмише вриједност делиријума који долази од

⁷⁵ Исто, стр. 221.

Бога, афирмише ‚крилато мишљење‘, а да при том делиријум овдје нема ирационалистички смисао. Он је само ‚раскид, по божјој милости, са обичајима и правилима‘. Четврта врста делиријума је сам ум који се уздиже до идеја, што чини мишљење у вишем смислу. Опсједнутост једним Богом – ентузијазам – није ирационалан, него представља крај усамљеног или унутрашњег мишљења, почетак једног истинског искуства нечег новог и ноумена – што је већ Жеља.“⁷⁶

Отуда и наше изненађење када Левинас превиђа, занемарује и чак намерно одбацује ерос у свом позном раду у покушају да заснује један етички и анархички рационални ентузијазам који при том у исти мах доводи у везу са љубављу. Да не говоримо о томе да је већ у његовом најранијем стваралаштву ерос имао једно изразито наглашено етичко значење. Поставља се напросто питање како је било могуће да се Левинас кроз залагање за једну етичку метафизику директно позива на Платонову „четврту врсту делиријума“ и на једно са њим повезано „мишљење у вишем смислу“, дакле на *ерос* и *филозофију*, а да уједно при том у једном битном смислу сам ерос као и *филозофију* *искључује* из тог подузећа? Зар овде није на делу једна очигледна противуречност?

⁷⁶ *ТБ*, стр. 35.

I СУБЈЕКТИВНОСТ

Пође ли се сада од већ назначене мисли да је Левинасова филозофија у првом реду својеврсна *филозофија субјективности* која описује порекло, развој и кретање субјективности у правцу трансценденције, онда се у следећем кораку одмах мора истаћи да оно што суштински карактерише ово разумевање субјективности и у раном и у касном периоду ауторовог стваралаштва, везано је управо за покушај њеног *измештања* из подручја *онтологије*, то јест за покушај да се она безрезервно доведе у везу са једном *апсолутном трансценденцијом*.

У најранијој фази ова апсолутна трансценденција је одређивана појмом *ексценденције*, који је требао да истакне разлику у односу на традиционални појам *трансценденције*, који је по тадашњем Левинасовом уверењу припадао онтологији и изражавао је тек пуноћу и савршенство бића, али не и прекорачивање његових граница. Ексценденција је, пак, требала за разлику од онтолошке трансценденције, да нагласи једну *не-онтолошку* апсолутну трансценденцију. Заједно са овим појмом ексценденције, Левинас у *Избављењу* лансира и појам *избављења* (l'evasion), који такође треба да означи раскид са онтологијом и напуштање бивствовања. При чему је увек реч о бегу *субјективности*, о опису њеног кретања у правцу једне замишљене апсолутне трансценденције. И *бекство*, *избављење* као и *ексценденција* тичу се, дакле, саме *субјективности*, говоре о њеном положају

унутар бића као и о њеној потреби да се одатле извуче, да напусти биће у потпуности, апсолутно.⁷⁷

Напомене ради, иако се Левинас већ у радовима из четрдесетих година који долазе одмах након *Избављења* не служи више појмом ексценденције да би означио апсолутну трансценденцију, него се управо користи оним *трансценденције* који је раније критиковао, овај задржава сва својства оног ексценденције да би опет упутио на значење које надилази онтологију и које истиче апсолутну трансценденцију.⁷⁸ И опет би дакако била реч о трансценденцији субјективности, о опису њеног кретања које наглашава излазак из бића, неповратно и апсолутно избављење из пуноће и савршенства његовог бивствовања.⁷⁹

Овај појам трансценденције, који у међувремену поприма и једно екстремно етичко значење, у свом неонтолошком виду остаје доминантан до друге половине шездесетих година, када га почиње све више потискивати синтагма *друкчије од бића*. При чему израз *другачијости* који се открива у овој синтагми не би оцртавао друкчији *начин* бивствовања, већ упућује на оно што је *друкчије од* бивствовања. Другим речима, и ова позна синтагма, која припада претпостављеном етичком језику, бива усмерена на превазилажење, напуштање онтологије. У том погледу, између ње и раног појма *избављења* не би било никаквих битних разлика. И у једном и у другом случају наглашава се оно што измиче свакој онтологији и што јој ни на који начин не припада.⁸⁰ Приде, и у случају синтагме *другачије од бића*, опет би на делу био опис *структуре субјективности*, оцртавање њених етичких модалитета кретања. Једном речју, и *ексценденција*, и *избављење*, и *трансценденција*, као и *другачије од бића*, скицирају развој и кретање *субјективности изван подручја онтологије*.⁸¹

Сада би се опет вратили, конкретније, Левинасовој младалачкој етапи и његовим радовима из четрдесетих година, *Времену и другом* и *Од егзистенције ка егзистирајућем*, где се већ детаљније говори о пореклу субјективности, о начину њеног настанка као и о њеном развоју у правцу једне етике изван онтологије. Ту се

⁷⁷ *DE*, стр. 91–100.

⁷⁸ *ВД*, стр. 42–47.

⁷⁹ *ЕЕ*, стр. 159–166.

⁸⁰ У вези с тим види J. Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, у *DE*, стр. 15–18.

⁸¹ *Исто*, стр. 15–30 и 61–73.

најпре сусрећемо са пресудним појмом *хипостаза*. Видећемо да се и овим појмом покушава обележити једно специфично *неонтолошко* држање субјективности, с тим што ће хипостаза за разлику од пре наведених појмова у исти мах бити одређена и једним несводљивим *онтолошким* значењем. Она ће важити као истовремена ознака за онтологију и етички пробој, за несавладиву иманенцију и неуспелу трансценденцију. Мада дефинише настанак субјекта у опреци спрам бића, она у исто време запечаћује његову судбину у границама бића.

1. Хипостаза

Конкретно узев, *хипостазом* Левинас именује један гранични догађај који истовремено обележава две ствари – настанак субјекта и крај владавине бића. У *анонимности* бивствовања, које наш аутор одређује неологизмом *има*, где биће на један апсолутни начин господари бивствујућим, и где се чак говори о бићу без бивствујућег, у једном тренутку, и то из непознатих разлога, долази до преокрета: бивствујуће или егзистирајуће, како се радије изражава Левинас, ступа у однос према бићу, према свом бивствовању или егзистирању и то на такав начин да у извесном смислу преузима контролу над њим. Оно, наиме, не само да више није потчињено бићу, већ у неку руку почиње и да утиче на њега и да га суштински одређује. Тако владавина бића над бивствујућим бива замењена овом бивствујућег над бићем. При чему ова владавина бивствујућег над бићем у исти мах означава настанак субјекта и отвара перспективу слободе. Она истиче, како каже наш аутор, *мужевну* моћ субјекта, потцртава да је нешто у *његовој власти*, да *господари* нечим што му је уистину подвлашћено, да је у *његовој слободи* да поступа на одређени начин.⁸²

Другим речима, ослобађање и растерећење бивствујућег од бивствовања, или егзистирајућег од егзистирања, означава уједно процес у коме искрсавају *субјект* и са њим нераздруживо скопчана *слобода*. Наглашава се да је реч о узајамно испреплетаним и неразмрсивим процесима који карактеришу иницијалну

⁸² ВД, стр. 26–30.

субјективност и почетну слободу. Левинас, наиме, не пропушта да подвуче како је ту на делу тек „прва слобода“, слобода започињања а не она слободне воље, и како је у питању тек почетни стадијум у развоју субјективности,⁸³ али баш из тог разлога хипостаза и представља онај нужни и неопходни услов у правцу даљег развоја субјективности, као што уопште и представља онај темељни догађај који битно и пресудно утиче на све остале могуће форме и модалитете кретања *с оне стране бивствовања*. Видећемо у наставку да су сви остали „развијенији“ облици субјективности које излаже Левинас зависни од овог иницијалног и граничног догађаја хипостазе.

Речено је да Левинас не објашњава порекло хипостазе и да је то по његовом уверењу немогуће урадити, али то не значи да он не описује стања или ситуације у којима се порађа сам догађај хипостазе. Да ствар буде занимљива, отпор бивствујућег у односу на биће настаје у оним тренуцима и на оним местима, како се истиче, када су јачина и интензитет окованости бићем најснажнији. У *несаници*, *мучнини* и *стиду* најјаче се осећа присуство бића и наша изложеност њему, тврди се,⁸⁴ али се баш из тог разлога услед неподношљивости пунине, позитивности и анонимности бивствовања, коме смо остављени на милост и немилост, рађа и жеља да се оно напусти, да се изађе из бивствовања.⁸⁵ И несаница, и мучнина, и стид – потцртава се – симболизују једно стање у коме смо у потпуности заокупљени собом и приковани за властито биће, при чему је све то праћено и свешћу да је ту посредни и једна безизлазна ситуација.⁸⁶ Но, управо дакле у тренутку када нам се чини да нема никакве помоћи и да смо сигурно осуђени на пропаст, јавља се жеља да се премости постојеће стање. Међутим, ни мучнина, ни несаница,⁸⁷ и још мање стид, који можда, како се наглашава, понајбоље истиче нашу прикованост бићем, не успевају да нас у значајнијој мери ослободе властитог бића.

Тек се у специфичним стањима *умора* и *лењости*, како се подвлачи, може назрети природа отпора коју једно бивствујуће пружа у односу на биће. Ту се најјасније уочава дистанца у односу на биће, која је кључна за настанак

⁸³ Исто, стр. 29.

⁸⁴ DE, стр. 111–120.

⁸⁵ EE, стр. 109–114.

⁸⁶ DE, стр. 111–120.

⁸⁷ EE, стр. 110–113.

субјективности и слободе која је прати. Јер, и за умор и за лењост било би карактеристично да их прати одређена врста суздржаности, као и узмицања и одбијања, што су неопходна и пресудна својства као и нужни услови да би дошло до хипостазе. Повлачење у односу на егзистенцију, неспремност упуштања у било какво делање, непристајање на било какав чин или праксу, суштинске су одлике ових стања.⁸⁸ При чему је важно истаћи да када Левинас говори о њима он онда има у виду оно њихово својство које их везује за само биће, за егзистенцију. Он занемарује њихова физиолошка и психолошка објашњења и третира их искључиво као онтолошке феномене. Реч је о „узмицању пред егзистенцијом која сачињава њихову егзистенцију... постоји једна врста замора који је замор од свега и свачега, али нарочито од себе сама. Оно што замара, то није нека особена форма нашег живота – наш миље, зато што је баналан и суморан, наша околина, зато што је вулгарна и окрутна – замор циља на саму егзистенцију“⁸⁹. У том смислу, умор би представљао једну врсту оглушивања на позив егзистенције, на онај, како се тврди, спинозистички позив бића на *истрајавање*⁹⁰. Он репрезентује једно суштинско непристајање и одбијање да се истраје у бићу. И то постиже путем особеног *кашњења* у односу на биће, те на тај начин и успоставља одређено одстојање у односу на њега, на основу чега се и пружа прилика бивствујућем да постане субјект.

Слично умору – истиче се – и *лењост* би представљала једну врсту *устезања* у односу на било какво чињење. Она сведочи о једном *повлачењу пред сваким делањем*, па и оним најмањим које урачунава минималан напор, а да то не подразумева, како се наглашава, пуку беспосленост или неку врсту одмора, разбигриге, као што не указује ни на неку врсту неодлучности у односу на изборе које ваља направити. Него напротив – тврди се даље – у њој се као и код умора препознаје једна темељна „онтолошка“ *аверзија* према било каквом напору, према било каквом акту који се уписује у садашњост или који води према некој будућности. При чему овде није реч о томе да би страх, или неки други могући

⁸⁸ Исто, стр. 30–41.

⁸⁹ Исто, стр. 31.

⁹⁰ Када је реч о Спинози погледати и следеће Левинасове радове: *Le cas Spinoza* у *DL*, стр. 164–171 и *Avez-vous relu Baruch?* у *DL*, стр. 171–184, као и *L'arriere-plan de Spinoza* у *ADV*, стр. 201–209.

разлози били криви за ово неповерење које се ту излаже, него се ово неповерење тиче саме егзистенције, како се истиче, оно изражава сумњу у сам смисао бића.⁹¹

Међутим, враћајући се сада на главно одређење догађаја који ремети економију чистог бивствовања, мора се рећи да хипостаза не би ипак била само догађај у коме се бивствујуће ослобађа од бића и у коме искрсава субјект као такав, него би она, како нам се сугерише, истодобно била и онај догађај у коме се бивствујуће, ослобађајући се од бића и заузимајући одстојање у односу на њега, „скупља“ и организује у више јединство у коме тек стиче своју целовитост. Реч је у ствари о томе да бивствујуће као једно у бити слободно бивствујуће, као субјект или Ја, мора и да преузме *одговорност за своје биће*, и то утолико пре, истиче се, уколико жели да остане један слободан субјект међу осталим слободним субјектима. Ова субјектова самоодговорност, ова усредсређеност на властито биће се овде тумачи као вид „преоптерећености собом“ и као облик „самозатрпавања“, које у крајњем спречава и онемогућује субјект да се, ослобађајући се од бића, ослободи и себе сама. Тако ова самозаокупљеност (везаност и прикованост за себе⁹²) представља и ону цену коју субјект мора да плати у процесу ослобађања од бића.⁹³

Испада на крају, дакле, да хипостаза није само почетна „денеутрализација“ и својеврсна „суспензија“ анонимног бића, процес у коме се бивствујуће ослобађа од бића и у коме се рађа субјект са његовом слободом, него она у исто време сведочи и о једној неотклоњивој и нерастворивој одређености бивствујућег његовим бићем. Хипостаза – истакнимо то – напосто није само почетна етапа на путу изласка субјективности из бића, једна прелиминарна етичка авантура, већ је она у исто време и једна солидна онтолошка карика која снажно везује бивствујуће за његово

⁹¹ *ЕЕ*, стр. 32–39.

⁹² Мотив *прикованости за властито биће* појављује се у најранијим Левинасовим радовима из тридесетих година које објављује у ревији *Мир и право* као и у чланку *Неколико рефлексија о филозофији хитлеризма*, где се јавља у форми *прикованости за властито јеврејство* као и у оној *прикованости за властито тело*. Након ових раних радова он говори искључиво о *везаности за властито биће*, мада то свакако не значи и одустајање од ових младалачких идеја. Напротив, оне су и даље садржане у овом основном одређењу, али су услед строге усредсређености мишљења на саме принципе онтологије остале у другом плану. Односно, имплицитну критику онтологије каква се навешћује у овим радовима из тридесетих година, замењује експлицитна критика онтологије у наредним радовима у којима се већ отворено постулира етика као замена за онтологију.

⁹³ *ВД*, стр. 31–34.

биће. И у томе је садржана основна разлика између њене трансценденције и оне каква је дата у избављењу и ексценденцији. Хипостаза напросто ослобађа једну *релативну* трансценденцију која није у стању да досегне ниво једне етичке апсолутне трансценденције, како је она већ замишљена у Левинасовој филозофији, иако би представљала припрему за њу.

Ако је, уосталом, услов самосталности бивствујућег у оквиру анонимног бића одређен његовом могућношћу „полажења од себе“ и „враћања себи“, како се наводи, онда се тим чином идентификовања бивствујуће заправо *затвара* у себи, оно остаје *усамљено* и третира се као *монада*. Левинас стално наглашава да хипостаза означава *садашњост*, да је она својеврсни почетак и изворно започињање које обележава једну „пукотину“ у бесконачној економији бића. Нешто, субјект, започиње тако што *полази од себе*, он је то *започињање* и *самополажење*. Али, субјект, као истовремено *враћање себи* и нужност самозаокупљености и самоодговорности уједно обележава и *немогућност* изласка из себе. *Његова слобода бива ограничена његовом одговорношћу*. И у томе би, како се истиче, био највећи парадокс: једно слободно биће бива мање слободно уколико је самоодговорније.⁹⁴

А ова самоодговорност субјекта не би била ништа друго, по Левинасу, него чиста *материјалност*.⁹⁵ Затвореност у себе, прикованост за сопствено биће, брига за властити опстанак која се испољава још у свакодневици, само су одсјаји материје која је сама монада. Материјалност би, према овом схватању, у ствари била релација између Јаства и Себства у којој се Ја оптерећује и затрпава собом. Долазило би до особеног удвостручавања које би отежавало и у крајњем онемогућавало Ја да уистину изађе из себе.⁹⁶ Тако би ова усамљеност субјекта и његова онтолошка изолација коју репрезентује хипостаза противречила оном њеном смислу по коме се она показује као почетни стадијум у правцу напуштања онтологије. И уопште, *усамљеност* добија у Левинасовој мисли једно крајње двоструко значење: с једне стране она упућује на једну ригидну онтолошку монадологију на коју се гледа неблагонаклоно, док се с друге стране истиче њен

⁹⁴ Исто, стр. 31.

⁹⁵ Исто, стр. 31–33.

⁹⁶ Исто, стр. 32.

пресудни значај у етичком догађају сусрета са оним Другим. Само би усамљена, одвојена и самостална субјективност, како се истиче, била у стању да буде отворена за заповест која долази са лица Другог. Као етичка увертира, хипостаза и са њом установљено „двојно егзистирање“ представљали би суштинску основу будуће етичке плуралистичке егзистенције.⁹⁷

Па ипак, упркос овој амбиваленцији која се протежира, остаје отворено питање није ли та двосмисленост заправо усиљена и вештачка? Јер, како помирити и ујединити два крајње супротстављена става, када се у овом случају чак не нуди ни једно хегеловско формално решење? Како хипостаза може бити етичка етапа на путу коначног напуштања онтологије, ако се уз њу већ везује једно одређење усамљености које се супротставља оном које карактерише етички сусрет лицем-у-лице? Како су спојиви онтолошка самоћа субјекта, његова монадичка затвореност и иманентна изолација са његовом етичком друштвеношћу, дијалошким отвореношћу и трансцендентном изложеношћу? Субјект би у етичкој релацији био одговоран пред оним Другим једино у мери у којој је самосталан, и то у оном контексту у коме је самоћа суштинско одређење његове индивидуације, као што је и његова аутономија у односу на биће, која изостаје у хипостази, неприкосновена и апсолутна. Како онда усагласити, да не говоримо о некаквој идентификацији, ову етичку субјективност чији је *conditio sine qua non* крајња, атеистичка усамљеност са оном онтолошким, коју самоћа која је краси тако чврсто и ригорозно држи у границама бића?

У сваком случају и, независно од ових питања, остаје да се подвуче како хипостаза дефинише једну субјективност чија би основна структурна својства била *полажење од себе и враћање себи*. Ово истичемо с обзиром на чињеницу да су за рану субјективност, све до друге половине шездесетих година, ова структурна својства била одлучујућа. Код описивања субјективности у њеним најразличитијим формама увек се ишло од тога да она некако започиње од себе, да у себи самој има извор свог порекла, као што би и у себи самој налазила разлоге за сопствено напредовање. Али, исто тако, за сву рану субјективност је карактеристичан мотив враћања себи самој. И то одликује и најразвијенију субјективност, ону еротску, која

⁹⁷ Исто, стр. 29, 76, 77.

упркос томе што представља пробој у правцу истинске трансценденције, у коначном, у оном Другом и у другости уопште опет проналази себе саму. Видећемо то у наставку, али ћемо пре него што дођемо до еротике и плодности рећи у међувремену нешто и о осталим формама субјективности, које су омогућене догађајем хипостазе и које представљају већ развијене облике и модалитете субјективности, који на концу и доводе до еротске субјективности. Мислимо пре свега на оне форме субјективности које се развијају у догађајима и феноменима *уживања, рада, патње, смрти и времена*, који су управо овим редоследом навођени и третирану у Левинасовом мишљењу у покушају да се скицира пут кретања субјективности у правцу једног несводивог алтеритета и апсолутне трансценденције.

Штавише, обавеза да се проговори нешто више и о овим феноменима не тиче се једино потребе да се назначи предворје еротике или да се оцртају границе онтолошке субјективности, него је посредни и принуда да се јасно разграниче рана и касна субјективност, како би се у њиховим другачије одређеним етичким структурама препознала пресудна разлика која одваја рану етичкометафизичку субјективност од оне касне етичкоанархичке. Јер, за ову последњу, као што се зна, не би више било одлучујуће кретање од Ја ка Другом, од Истога ка Различитом, од унутрашњости ка спољашњости, већ би *она од почетка била опседнута и непосредно запоседнута оним Другим, који је смештен у њеном средишту и изнутра је аутоматски етички преображава. Субјективност је у касним радовима, тек подсећамо, увек структурирана као „друго у истом“*.⁹⁸

2. Уживање

У уживању, пак, субјективност, како сматра Левинас, поприма једну већ развијенију форму, јер ту на одређен начин бива превладано *јединство бивствујућег* које представља крајњу тачку догађаја хипостазе. Оно, подсећамо, дефинише везаност бивствујућег за себе, његову оптерећеност и заокупљеност

⁹⁸ Види *ДБ*, стр. 43–48 и 166–181.

собом, и то након што му је пошло за руком да се унеколико ослободи бића и постане субјект. У хипостази се, наиме, бивствујуће одваја у односу на биће, и ова сепарација одређује процес субјективације, али се тиме услед саме одговорности за властито биће којој бивствујуће бива непосредно изложено и која га везује за њега самог, не допуштајући му да се одвоји у односу на себе, у крајњем оно ипак мора помирити са остајањем у границама бића.

Занимљиво је при том најпре истаћи да је Левинас још у *Избављењу*, у раду где је по први пут лансирао тезу о потреби *трансцендирања бића*, у уживању препознао један феномен који је тесно повезан са проблемом бића и уопште са оним који се тиче могућности изласка из бића. То уверење он ће не само гајити и развијати до самог краја, већ ће у својим позним радовима уживању приписати и једно специфично *етичко значење*. Оно више неће означавати тек један онтолошки феномен на путу етичке трансформације, него ће задобити сасвим прецизан етички профил који ће га ситуирати у анархичку равн. Тако за разлику од раних радова, где је уживање у бити увек било смештено унутар бића, и где је увек припадало сазнању и уопште поретку светлости и појављивања, у позним радовима оно ће бити разматрано у једном аспекту који не припада подручју бића, па тиме ни оним сазнања и појављивања која се везују за њега.

Што се тиче *Избављења*, Левинас у том раду доста простора посвећује опису функционисања уживања, опису његове специфичне структуре као и динамике особеног кретања које се везује за њега, а све у циљу покушаја указивања на његову трансцендентну природу.⁹⁹ Тим пре је то интересантно и важно напоменути јер у том раду још увек нема говора о хипостази, о догађају који конституише субјективност, као што још увек нема ни говора о еротици, макар не оног експлицитног, а она ће почев од четрдесетих година послужити и важити као модел за форму апсолутне трансценденције. Но, да одмах не буде никакве забуне или дилеме, никада Левинас у раном периоду свог стваралаштва па самим тим ни у овом раду, није уживању приписао апсолутни значај нити га је било када повезао са могућношћу апсолутне трансценденције. Тако он у *Избављењу* поводом уживања каже да је оно тек „обећање“ избављења из бића, али не и модалитет избављења, не

⁹⁹ *DE*, стр. 107–111.

и само избављење. Оно обећава напуштање бића али никада не успева и да испуни то обећање, тако да се ту ради, како се истиче, и о једном „варљивом“ обећању, с обзиром да уживање у ствари није кадро да досегне апсолутну трансценденцију.¹⁰⁰

Конкретно гледано, описујући специфичну динамику која краси уживање, Левинас најпре сугерише да оно не представља некакво „стање“ већ једно *непрестано протицање тренутака*, где сваки у сукцесивном низу бива замењен и надвладан оним следећим. Уживање се, како се истиче, одвија у једној атмосфери „грознице“ и „егзалтације“, и оно нема ништа заједничко са некаквом „усредсређеношћу“ која му се често приписује. Никаква чврстина и постојаност га не одликују, него, управо обрнуто, ту се сваки тренутак распрскава у низ нових, које баш као и те претходне, у њиховом интензивном и грозничавом кретању које обећава избављење, ипак чека иста судбина. Уосталом, како се потцртава, у томе и јесте садржана екстатична природа уживања, перманентни самозаборав и доследно самоодрицање. Уживање би, по Левинасовој сугестији, у бити био један афективни догађај који се исцрпљује у том вртоглавом кретању промицања тренутака, где сваки обећава избављење и у том обећању умире не испунивши га. Чак и у оним тренуцима када уживање достиже врхунац, и када у одређеном моменту бива постигнуто задовољство, ни тај тренутак, како се испоставља, не показује чврстину, јер и он ускоро бива замењен осећањем разочарења које неминовно прати онај задовољења. Разлог томе, како се верује, опет лежи у несразмери између очекивања, побуђених обећањем, и њихових испуњења. Једноставно, уживање не успева да удовољи властитим жељама и оно никада није на висини сопствених испоручених захтева.¹⁰¹

Заправо, посматрајући опет ствари у перспективи субјективности, имали би на концу то да у уживању субјект, иако у њему за разлику од хипостазе достиже одређен степен самоодрицања и успева да се у неку руку ослободи од себе сама, на крају процеса ипак, упркос томе, након што је апсорбовао у себе објект уживања, бива опет неминовно враћен и упућен на себе. Другим речима, мада уживање представља нарочиту „екстазу“, јер, како се подвлачи, омогућује субјекту једну

¹⁰⁰ Исто, стр. 110.

¹⁰¹ Исто, стр. 110.

врсту „изласка из себе“, напуштање своје унутрашњости у правцу спољашњости ствари које затиче изван себе, оно би на завршетку ипак означавало само један „идентитет“ који је усвојио „диференцију“ и само једну *иманенцију* која је себи присвојила *трансценденцију*. Односно, померајући сада нагласак у правцу проблема трансценденције, истиче се да, премда уживање као особена екстаза „нагриза“ и чак у извесној мери „раствара“ јединство субјекта успостављено хипостазом доводећи га озбиљно у питање, оно на крају крајева ипак не би успевало и да „раскине“ то јединство, па самим тим не би успевало ни да субјект учини „самосталним“, као што не успева ни да бивствујуће сасвим одвоји од његове фамилијарне везаности за биће.¹⁰²

Па ипак, оно што уживање у очима Левинаса чини изузетним феноменом садржано је у томе да је оно, на темељу догађаја хипостазе и са њом изборене слободе субјективности у кругу позитивности и анонимности бића, ову слободу и одлучност субјекта *радикализовало* и довело до тачке у којој се натезе и напреже њен однос са оним што јој је туђе, далеко, неприступачно, извањско и трансцендентно. Са уживањем је напросто, грубо речено, пољуљан ауторитет унутрашњости и идентитета, и самим тим је у исто време отворен пролаз за једну могућу будућу истинску трансценденцију.

Јер, ако је хипостазом учвршћена власт субјекта над самим собом и проширено подручје важења иманенције, онда испада да је са уживањем и њему саприпадним процесом развлашћивања субјекта које се у њему и преко њега одиграва, са тим посебним „самозаборавом“ који не означава некакво самоишчезавање него „почетно самоодрицање“, како наглашава Левинас – истичући још да је ту реч о првом облику излажења из себе, о почетном самоодрицању, јер се између Јаства и Себства, што је темељни однос у хипостази, сада у уживању умеће свет, тако да се Ја више не враћа себи изравно већ се у одређеној мери преко „плодова света“ отуђује и одваја у односу на себе – отворено и ослобођено поље једне могуће трансценденције која уистину надмашује иманенцију хипостазе.

¹⁰² Исто, стр. 108, 110.

Појављује се једноставно један интервал између Ја и Се, каже Левинас, захваљујући коме се субјект више не окреће себи непосредно. То између је *свет*, материјалност у којој се субјект самозбрињава и укоренењује у својој егзистенцији. Хипостаза и са њом изборена слобода субјективности нужно воде тај самозаокупљени субјект у свет материјалности у коме тек може ту своју владавину над собом учврстити. Тако је, парадоксално, место и начин његовог самозбрињавања и унутрашњег осигурања у исто време и место и начин његовог својеврсног развлашћивања и самозаборава. Сумарно говорећи, екстазом уживања субјект успева у једну руку да прекорачи властиту иманенцију.¹⁰³

Но – а опет у вези са могућношћу трансцендирања која се остварује путем ове екстазе – уживање не би сведочило само о дистанци која се успоставља између Јаства и Себства, него оно сведочи и о растојању које се развија између *субјекта* и *објекта уживања*. Уживање, наиме, не би било само апсорпција објекта већ би означавало и једну „самоапсорпцију“, *уживање уживања*. Уживање се задовољава, како истиче Левинас, већ на нивоу осета мириса и укуса с обзиром да се још ту смирује глад.

На овом месту се сада већ навешћује и етички смисао уживања који ће Левинас нарочито развијати у својим позним радовима. Он ће бити најтешње повезан са смислом и значењем *осетилности*¹⁰⁴, која ће се у том периоду развити у један од основних етичких феномена.¹⁰⁵ Међутим, то не значи и да је етички смисао уживања раније био непримећен и у том смислу занемарен. Више је реч о томе да се о њему говорило мање на један експлицитан начин, а више на један који је драматизовао његов повлашћени онтолошки положај. Још се у радовима из четрдесетих година, у *Времену и другом* и у *Од егзистенције ка егзистирајућем*, говори о једном смислу уживања који претходи оном по коме се оно своди на апсорпцију објеката. Наводимо овом приликом по један одломак из ових радова који белодано то показују: „Човјеков живот у свијету не одвија се преко објеката који га испуњавају. Можда није тачно кад се каже да живимо да бисмо јели, али

¹⁰³ Исто, стр. 108, 109; ВД, стр. 40, 41.

¹⁰⁴ Види ДБ, стр. 87–91, 112–124.

¹⁰⁵ Више о самој осетилности, о њеном значају у укупном Левинасовом делу види у F. Perez, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan, Paris, 2001. Погледај такође G. Bailhache, нав. дело, стр. 240–253 и F. Ciaramelli, нав. дело, стр. 90–96.

такође није тачно рећи да једемо да бисмо живјели. Кад се мирише један цвијет онда се на мирису зауставља сврховитост чина. Прошетати се значи удисати ваздух не због здравља, него због ваздуха¹⁰⁶; „ми удишемо ваздух да би га удисали, једемо и пијемо да би јели и пили, тражимо склониште да би се склонили, учимо како би задовољили нашу радозналост и шетамо како би се прошетали. Све то није поради живота. Већ је све то живот.“¹⁰⁷.

Да не говоримо сада и о томе да је у *Тоталитету и бесконачности* тај смисао већ јасно и развијено истакнут. Илустрације ради, ево и једног подужег одломка из овог рада, из II поглавља *Унутрашњост и економија*, који зорно сведочи о том прелиминарном значењу уживања које ће у доцнијем периоду на одређен начин еволуирати и у једно сасвим специјализовано етичко рухо: „живимо од добра јела и пића, од ваздуха, воде, свјетлости, од призора, рада, идеја, спавања, итд... То нису предмети представа. Ми од њих живимо. Оно од чега живимо, такође није средство за живот у смислу у коме је перо средство за писање које омогућава да се пише; то није ни циљ живота као што је општење циљ писма. Ствари од којих живимо нису оруђа, па чак ни употребна средства у хајдегеровском смислу ријечи. Њихово постојање се не исцрпљује кроз употребни шематизам који им лежи у основи, попут постојања чекића, игала или машина... Осим тога, док инструмент претпоставља сврховитост и означава зависност од другог, живјети од...значи сушту независност, независност уживања и његове среће која је изворни модел сваке независности... Свако уживање је у том смислу храњење... Управо тај начин за чим да се храни својом властитом активношћу јесте уживање. Живјети од хљеба не значи, дакле, ни представити хљеб, ни радити на њему ни радити кроз њега. Свакако, треба зарађивати свој хљеб и треба се хранити да би зарадио свој хљеб, тако да је хљеб који једем још и оно чиме зарађујем свој хљеб и свој живот...Живи се од свог рада који осигурава наше постојање; али се од свог рада живи и зато што он испуњава (чини радосним или тужним) живот...однос живота према својој властитој зависности од ствари је уживање које је, као срећа, независност... Гола чињеница живота никада није гола. Живот није

¹⁰⁶ ВД, стр. 40.

¹⁰⁷ ЕЕ, стр. 67.

гола воља за бивствовањем, онтологија *Sorge* за тим животом. Однос живота према самим условима живота постаје храна и садржај тог живота. Живот је љубав према животу...стварност живота је већ на висини среће и, у том смислу, с оне стране онтологије. Срећа није никакав случајни догађај бивствовања, јер се за срећу жртвује и само бивствовање...“¹⁰⁸

У *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања* и осталим позним радовима, пак, како смо већ натукнули, овај особени претходни смисао уживања поприма и један наглашени и истурени етички призив. И овде се полази од тога да осет укуса, или онај мириса, имају једно самостално значење. Кушање, како каже Левинас, најпре значи „загристи хлеб“, што је несводиво на „узимање-у-руке“ и на било који интенционални однос сазнања или поседовања. Оно не би одражавало неко знање које стоји у позадини тог осета, нити би призивало некакву допунску радњу која би се нужно надовезивала на њега; већ, напротив, оно има једно аутономно значење које наглашава самосврховитост уживања у разлици спрам његове усмерености на објекте. Напросто, кушање се задовољава у самоме себи, оно је догађај који се у основи односи на себе, живот који ужива властити живот или који се њиме храни, како се већ истиче, оно је један „егоизам“ који се „омотава око себе сама“.¹⁰⁹

И управо захваљујући том егоизму који налази задовољство у самоме себи, значење укуса, па и мириса, према Левинасу, може задобити значајност значења „једно-за-друго“, то јест може попримити једно несводљиво *етичко значење*. Штавише, тек као неспутано самозадовољавање, као одређен облик апсолутног самозадовољства, уживање може постати предусловом онога што наш филозоф назива „осетљивошћу за Другога“ или „рањивошћу која је изложеност спрам Другога“, што су све позне одреднице за етику и за етички асиметрични међуљудски однос. Потребно је наине да се претходно ужива у свом хлебу, каже се ту, да би његово давање другом имало смисла, и то не стога, подвлачи се, да би се себи приписала заслуга што се он даје, „него да би се тиме дало своје срце – да

¹⁰⁸ *ТБ*, стр. 92–94.

¹⁰⁹ *ДБ*, стр. 113.

дајући себе дајемо“.¹¹⁰ Тек као одлучно „откидање-себе-од-самог-себе“, као „болно-одвајање-од-самозадовољства-уживања“, као „чупање хљеба из својих уста“, давање има свој пуни смисао. Као једно „против-своје-воље“ и *упркос себи*, које суспендује сваку моћ хтења и било какав вољни захтев, оно може значити „за – Другога“, а то постиже баш или тек преко уживања, јер само оно – истиче се – уистину омогућује прелаз од егизма ка осетљивости, односно, од онтологије ка етици. И то је оно што је овде најважније. „Једино субјект који једе може бити за – другога или значити. Значење – један-за-другог има смисао само између бића од меса и крви“¹¹¹, или, „само зато што је уживање, осјетљивост може бити рањивост или изложеност другоме“.¹¹²

Може се на концу приметити како уживање, баш као и хипостаза, у овој интерпретацији подлеже једној нарочитој двосмислености која, независно од своје крајње ваљаности па и успешности, које су у најмању руку свакако упитне, с једне стране свакако изоштрава и радикализује потенцијале уживања, омогућавајући му особену трансценденцију која прекорачује онтолошке оквире, док га везује у исто време за једну непрекорачиву иманенцију онтолошке провенијенције, и, с друге стране, како та двосмисленост уживања у својој антидијалектичкој бити ипак у исто време компликује и отежава пројектовану намеру прелаза из онтологије у етику, са једног археолошког плана на замишљену анархичку раван. Јер, у крајњој линији, како је могуће да нарцисоидни карактер уживања истовремено гарантује *онтолошки егоцентризам* и *етички алоцентризам*? Да и археолошко, трансцендентно или историјско априори, и ан-архичка ана-хроност буду истодобно на његовим рубовима?

Тим пре би то било упитно када се већ зна да Левинас не посеже за *методом негације*, коју данас из разумљивих разлога суштински најпре везујемо за оне филозофије које би своје непосредно порекло имале у спекулативној дијалектици, као што су критичка дијалектика, за коју се данас готово поуздано може рећи да историјски обележава врхунац модерне филозофије, затим историјско-материјалистичка дијалектика која несумњиво означава најзначајнију филозофску

¹¹⁰ Исто, стр. 112.

¹¹¹ Исто, стр. 115.

¹¹² Исто, стр. 115.

појаву на почетку савременог доба, и коначно негативна дијалектика, која свакако репрезентује најозбиљнију теоријску праксу посвећену проблему савремених друштвених антагонизама. С тим у вези поставља се напосто питање не приступа ли Левинас одвећ комотно проблему *супротности* и оном *противречности* када у својој потреби за једним утемељеним и валидним „монистичким“ плурализмом, што је свакако позитивно и вредно поштовања, занемарује сваку дијалектику и уопште свако мишљење које се на одређен начин (а ти су модалитети заиста разноврсни и разуђени) надовезује на модерну идеалистичку традицију и на савремену материјалистичку филозофију? Не ризикује ли да у том случају своје мишљење уписује у поље оних филозофија које су више у служби одређених интереса и које су пре на страни одбране једне од сукобљених сила, него што су на послу досезања правде и истине, у покушају да се затечене непријатељске контрарности и контрадикције трансформишу у један пријатељски однос и поредак? Није нимало случајно, уосталом, како изгледа, да наш аутор упркос томе што у центар своје филозофије поставља принцип међуљудског односа, у исто време потцењује сву сложеност и слојевитост историјских друштвених супротности у чијим се средиштима налази управо социјална интерсубјективна релација. На тај начин он, упркос сопственом декларативном залагању за критичке потенцијале филозофије, више у ствари доприноси одржању и репродуковању постојећих друштвених антагонизама, него што заиста учествује и у њиховом проказивању и ликвидирању.

3. Рад

Самоодстојање и кретање у правцу спољашњости ствари остварено путем уживања, наставља, по Левинасовом уверењу, да се развија у *раду*¹¹³, који би такође представљао релацију према објектима датим у свету.¹¹⁴ У том смислу, рад као и уживање, омогућава субјекту „растерећење“ у односу на властиту

¹¹³ ВД, стр. 47–49.

¹¹⁴ ТБ, стр. 136–146.

егзистенцију, отварајући му на изглед простор за једну трансценденцију која прекорачује везаност бивствујућег за његово биће. Као директан и бруталан захват на самим стварима, рад, како сматра Левинас, чак и драстичније од уживања сведочи о *трансцендирању* граница бића. За разлику од уживања које и у конзумацији и апсорпцији ствари често остаје на њиховој површини, да не говоримо о томе да их оно ужива и у њиховом одсуству, како је напред већ било речено, рад понирући у дубину ствари све до њихове мрачне и елементарне материје која им лежи у основи, омогућава још дубљи „самозаборав“, како се истиче, и још веће „самоодрицање“¹¹⁵.

Међутим, с друге стране и опет у разлици спрам уживања које на одређен начин ипак респектује извањскост ствари, рад оличава активност која се исцрпљује у „поседовању“ ствари. Он је у својој првој интенцији, како каже Левинас, „енергија стицања“, захват поседовања који жели да има у својој власти предмет који поседује. Заправо, наш аутор овде истиче једну суптилну разлику између уживања, које би представљало форму поседовања без стицања, где се ради о једном поседовању које нема у свом поседу предмет који побуђује поседовање, и рада који управо манифестује поседовање „стицања“, поседовање које има у свом поседу оно што поседује. Као „поседовање ради самог поседовања“, рад у ствари, наглашава Левинас, отеловљује саму *онтологију*. У оној мери у којој се показује као укидање независности, другости и спољашњости ствари, рад је оличење онтологије и *тоталитета* који се везује уз њу. Или, другачије истакнуто, као насушно кретање у правцу властитих потреба преко трансценденције ствари, рад се у бити супротставља свакој истинској трансценденцији и представљао би њену суштинску разлику.¹¹⁶

Укидајући и неутралишући предмет у његовом самосталном постојању, одлажући, суспендујући или савлађујући његову природу, рад, тврди се даље, раствара предмет у његовој предметности, негира његово биће и премешта га у подручје небића. Захватајући у саму материју, у њену безличну неодређеност, рад је извлачи из те анонимности и обликује је према потребама поседовања и

¹¹⁵ Исто, 137–140.

¹¹⁶ Исто, стр. 137.

пребивалишта, које почива на владавини рада кроз чију се активност омогућује поседовање ствари. Чврстина, постојаност и супстанцијалност ствари били би могући тек захваљујући активности рада. Но, иако захвата у саму бит ствари, рад заправо не представља некакво насиље, према Левинасу, јер се он не примењује на нешто што има лице и што пружа етички отпор. Ствар је ништавна, наводи се, и њен је отпор узалудан и ништаван. Само би *паганизам*, по уверењу нашег аутора, могао у бићу ствари, у њиховом постојању препознати и нешто што надилази њихову пуку *приручност*.¹¹⁷

А ова недвосмислено упућује, подсећа се, на непосредну везу која постоји између рада и мануелног захвата који му у суштини лежи у основи. Као орган захватања, хватања и стицања, рука обезбеђује раду одлике располагања и господарења. Захваљујући спретности руку, њиховој моћи и вештини да продру у срж ствари, могуће је да имамо нешто у својој власти и да располажемо тим имањем. Посед који имамо, пребивалиште где смо настањени, у директној су вези са активношћу наших руку и са радом који улажемо управо у сврху стицања и осигурања. Имајући у виду да Левинас поистовећује активност рада са онтологијом, онда је природно да он и рад руку, сам мануелни захват такође сматра на одређен начин еквивалентним онтологији.¹¹⁸

Оно што је, пак, сада важно подвући с обзиром на ову начелну назначену везу мануелног подужећа, рада и онтологије, садржано је у томе да Левинас никада није одустао од те своје идеје, па је самим тим ни у каснијем периоду свог стваралаштва није кориговао у правцу који би истицао евентуално етичко значење рада. За разлику од уживања, коме је, како смо видели, у позном мишљењу наменио једну специјалну етичку функцију, иако је и оно раније третирано као један онтолошки феномен, раду је он до самог краја одрицао било какво етичко значење. Или, боље рећи, рад би отварао или наговештавао етичку димензију једино у оном смислу у ком би он на темељу догађаја хипостазе и са њом изборене трансценденције бића, на одређен начин даље продубљивао почетно самоослобађање субјективности и иницијалну слободу повезану са њом. Но, већ би

¹¹⁷ Исто, стр. 138–141.

¹¹⁸ Исто, стр. 138–140.

у другом кораку као неуспешна трансценденција и тврдокорна иманенција био миљама далеко од етичког захтева који аналитички захтева напуштање онтолошког хоризонта. Као онтолошка категорија која истиче повратну делатност субјекта и његову крајњу усамљеност, рад је до самог краја фигурирао у Левинасовој мисли као сушта супротност етичким релацијама које афирмишу хетерогене или друштвене односе.¹¹⁹

Или, опет, говорећи речником који се тиче саме субјективности и њеног места, положаја и значења у процесу рада, испоставља се да једном успостављена у хипостази и ослобођена у уживању, субјективност у раду добија нови замах додатно се растеређујући властитог бића, али и да у исти мах бива поново причвршћена и прикована за њега услед крајње немоћи и неспособности да се ослободи себе у подужењу самозбрињавања, путем располагања стварима и њиховим поседовањем. Једноставно, у раду субјективност бива онтолошка, како се истиче, и она никада не досеже етички ниво који би подразумевао пре свега њено стварно самопревазилажење, као и респектовање онога што јој је предметно и спољашње. У раду, ствари и предмети никада не бивају остављени и вредновани у њиховој затеченој самосталности, као што ни сама субјективност никада не успева да се издигне изнад властите самоодговорности у смеру етичке алтернативне одговорности.

¹¹⁹ Ова идеја о раду који се узима као нешто недруштвено, као активност која не утиче на друштвене односе и процесе, која ни на који начин не структурише друштвени развој нити битно условљава формирање друштвене свести у директној је супротности са оном мишљу о раду по којој се он третира као основна снага која утиче на друштвени развој, која мења постојеће друштвене односе и успоставља нове, и која при том уједно уобличава и саму свест човечанства која се показује непосредно зависна од радне делатности. Овде тек подсећамо на ову мисао о раду која је своју најразвијенију форму свакако задобила у Хегеловом и Марксовом мишљењу. Када је реч о Хегелу, иако рад првенствено долази до изражаја још у сфери субјективног духа, та се мисао о раду можда највидљивије показује у сфери објективног духа, у дистинкцији коју успоставља између обичајности и моралности, где долази до изражаја један нови, модерни појам *праксе*, који више није као у предмодерним временима строго одвојен од оних *theoria-e*, *tehne* и *poiesisa*, него се развија и у карактеристично јединство тих одређења, тако да пракса не означава више пуку моралну праксу, већ се преображава у једну општу практичку, произвођачку делатност као самоделатност, у смислу управо *рада* на себи као начина стварања „новог човека“. Док би код Левинаса имали нешто управо супротно. У његовом мишљењу целокупна област практичког бива редукована на етички момент који узурпира и економско и политичко подручје, тако да се његова мисао на необичан начин показује као једно мишљење која пада испод онога што је већ у антици на изврстан начин било јасно издиференцирано. Индикативно је да Левинас у бити нигде не говори о пракси.

Важно је сада приметити да, за разлику од говора о уживању коме је Левинас приписивао и онтолошко и етичко значење, посежући за неубедљивим амбиваленцијама, у случају рада он избегава да се користи истим оружјем те на тај начин, како се чини, успева да своје мишљење учини плаузибилнијим када је у питању тема и проблем субјективности. Ова у раду не бива виђена и разматрана као онтолошкоетички феномен, који би у неком његовом претпостављеном својству имао гаранцију за своје двоструко порекло и двосмислено значење. Тек подсећамо, еголошка структура уживања подједнако и истовремено сведочи о онтолошком и етичком карактеру субјективности у уживању. И видели смо какве то тешкоће у рецепцији изазива. То је у случају рада избегнуто. Он је одмах и неупитно ситуиран у онтолошки простор. Никада се није дошло у искушење да се тврди како би рад, сходно својој инерцији да удаљава и растеређује субјективност у односу на њено биће, смештао ову и у етичкоанархичку раван у којој би се уједно манифестовала као један неонтолошки феномен.

Па ипак, то не значи и да је Левинас у случају питања рада избегао сваку двосмислицу, и да је тој својој очигледној слабости и до краја успео одолети. Упркос томе што је субјективност у раду интерпретирао онтолошки и што није допустио да она у њему задобије и једно радикално етичко значење, он јој је ипак у процесу и делатности рада предвидео једну етичку улогу.

Хипостазом конституисана субјективност била би, сходно мишљењу које се овде излаже, приморана да у свету који је окружује, у свакодневици и материјалности која је њен природни елемент, обезбеђује свој опстанак. Упућен на себе и оптерећен собом, након што је стекао сопствено важење и слободу која се везује уз њега, субјект доспева у нужди да у задобијеној одговорности за себе *истраје у свом бивствовању*. И, парадоксално, у тој борби за властити опстанак он бива приморан да се *удаљи у односу на себе*, како се наглашава, да направи одстојање у односу на сопствену егзистенцију и да се упути у правцу спољашњости ствари, које у виду „плодова“ и у модусу „приручности“ треба да му осигурају егзистенцију. На тај начин, уживање и рад и доспевају у први план. Путем уживања субјект приступа плодовима и у њима самима, па и независно од њихове пробитачности, налази задовољство; док у напору рада убира плодове и поунутрава

спољашњост ствари, трансформишући их у предмете својине и у посед своје владавине. Тиме, како се закључује, субјект и осигурава па и проширује своје место пребивалишта, као што и осигурава и развија и саму своју егзистенцију.

У овом основном смеру, сада је то већ читије, јасно се истиче *онтолошко* значење рада. Па ипак, и то је оно што смо овде у бити хтели да истакнемо, остаје на снази пројектована *етичка улога* рада која се састоји у томе да он, након што је у хипостази конституисана и у уживању ослобођена субјективност, наставља да проширује поље субјектових етичких могућности путем подстицања напредујућег хода отуђивања субјективности у односу на властито биће, и то упркос томе што би крајњем превагу односио његов онтолошки статус.

Овде се већ може назрети па и сагледати назначена напетост између онтолошке и етичке улоге рада у процесу развоја субјективности. Док, с једне стране, путем рада Левинас учвршћује па и развија онтолошко значење субјективности, он с друге, преко њега додатно отвара и проширује простор њених етичких могућности. Премда, како смо већ навели, никада не пада и у искушење да радну субјективност ситуира у етичкоанархичку раван, нити јој предидира било какво радикално етичко значење, он јој ипак додељује једну завидну и незаменљиву етичку улогу. На тај начин он, мада избегавајући да и овом приликом читав проблем уведе у простор основне амбиваленције која кружи око сукоба радикално схваћене етике и онтологије, потпомаже да се она ипак развије на једном нижем и периферном нивоу: оцртава се сукоб између онтологије и једне умерене етике која је на путу да постане радикална и анархична. Немогуће је наине отети се утиску да се читава проблематика сада пресликава на један подређени ниво, и да се она исто тако покушава решавати сличним средствима. Рад би наине требао својом еманципаторском улогом да у исто време побољшава онтолошки потенцијал субјективности и да развија њене етичке могућности. Очигледно је да ту на делу још једна двосмисленост која опет не налази своје решење, будући да остаје да лебди у тој својој неодређености. Нити бива превладана у правцу неког онтолошког јединства које садржи као свој момент етичку истину рада, нити бива усмерена у простор једне константне етичке негације која се, макар по претпоставци, никада не смирује у неком онтолошком позитивитету. Тако би опет

иза формалног и привидног јединства онтолошке провенијенције царовале пуке разлике и антагонизми који не налазе оправдање и смирење.

4. Патња

Ако се сада присетимо шта је било у бити речено о уживању и како је била скицирана његова структура, која би се састојала од низа расутих и растворених тренутака, онда се *патња*, по сугестији нашег аутора, налази на супротном полу од уживања. Њу би управо одликовала, како се наводи, једна тотална или апсолутна „усредсређеност у тренутку“. Нигде као у патњи, у интензивном болу који нас обузима и који присно проживљавамо, тренутак не би био тако чврст, упоран и постојан.¹²⁰

Ту онда лежи и разлог зашто у патњи *усамљеност* субјекта бива највећа, како се истиче. Јер, опет, нигде као у патњи, у немилосрдном болу који доживљавамо и који нас излаже најгорим невољама, нисмо тако усамљени и препуштени самима себи упркос помоћи коју нам други пружају. Може се рећи, као што се овде и каже уосталом, да усамљеност у свом чистом виду понајвише долази до изражаја управо у *болу*. И да се у њему она манифестује као једна „непревладива“ и „немилосрдна“ реалност. Другим речима, осећај усамљености бива *најјачи* у патњи која нас спопада, као што би и осећај немогућности да јој се одупремо био њен саставни, нераздвојни пратилац.¹²¹

Е сад, ако имамо у виду да је по Левинасовом уверењу *усамљеност* једна од *темељних онтолошких категорија*, и да је превладавање усамљености субјекта у правцу његове *друштвености* ознака „прекорачивања“ *онтологије у смеру етике*, онда бива очигледним како *патња*, по овом схватању, концентрише и кристализује *онтолошко значење*. На известан начин, онтологија би у патњи достигала свој врхунац. Преко хипостазе, уживања и рада, где је самоћа субјекта такође представљала његово централно обележје, она би у патњи задобијала и једно

¹²⁰ ВД, стр. 49.

¹²¹ Исто, стр. 49.

развијено и апсолутно значење које субјективност неразмрсиво везује за онтологију. Видећемо у наставку како патња у близини *смрти*, као један у основи *гранични феномен*, представља у бити жижну тачку која одваја али и која у исто време повезује онтологију и етику. И опет ћемо се дакако сусрести са проблемом који је у вези са овом новом/старом амбиваленцијом.

Но, овде, пре тога потребно је истаћи још и то да Левинас говори о патњи у њеном радикалном значењу, односно о болу у његовом „неиздржљивом“ облику, пре свега рачуна на *физички бол*. Јер, за разлику од моралног бола у коме је могуће, како се истиче, сачувати достојанство и где је још увек на делу извесна дистанца у односу на њега, и где смо још увек у прилици да се „одвојимо“ у односу на себе, како се даље наводи, у случају физичког бола били би сасвим приковани за властито биће и у немогућности да се поставимо изван сопственог доживљаја бола. Ту бивамо, како се подвлачи, у потпуности изложени патњи која нас изнутра изједа и, уједно, били би темељно увучени у властиту егзистенцију чије се тежине готово не можемо ослободити.¹²²

Оставићемо овде, ипак, штедљивости ради, по страни дилему која се отвара овим разликовањем физичког и моралног бола, које опет као да уводи у оптицај једну двосмисленост сумњиве израде, јер се, с једне стране, путем физичког бола наглашава онтолошки карактер патње али се у исти мах њиме навешћује, како ћемо тек видети, рађање једног *отпора* који се у међувремену уписује у етички регистар. Док, с друге стране, препознајући у моралном болу једно растојање које се развија између субјекта који пати и бола који доживљава, па и једну дистанцу која се у самом субјекту који пати ствара, Левинас као да истовремено прећутно упућује на хипотетички етички карактер овог бола и на његов још-увек незрели онтолошки потенцијал.

Било како било, испољавала се у форми физичког или моралног бола, тек, по овом схватању, у патњи се показује сва *бруталност* и *немилосрдност* бића. Бивамо у потпуности изложени усуду наше егзистенције са пропратним осећањем да смо у немоћи да се извучемо из постојећег стања, и да смо унапред осујећени у евентуалном покушају да се изборимо на крај са том ситуацијом. Сва јачина и

¹²² Исто, стр. 49.

жестина патње била би садржана у осећању да смо приморани на њу и да је не можемо избећи, да не постоји никакво прибежиште где би јој могли умаћи. Овај осећај прилепљености за бол који нас обузима и који нас у целини прожима, преносио би се онда, тврди се, и на читаву нашу егзистенцију. Осећање да смо приковани за њу на такав начин да нас ништа од ње не би могло одвратити, преплављивао би нас. Овде се везаност за властито биће несумњиво доживљава на један радикалан и уједно трагичан начин. У овом смислу патња би на још један убедљивији начин од муке рада представљала отеловљење онтологије. Бол би на један ванредан и искључив начин заокупљао и тотализовао читаво наше биће.¹²³

Оно што би такође, додатно – како се још истиче – у случају патње појачавало утисак да је ту на делу један граничан и ексклузивни феномен, садржано је у томе да би она поред тога што манифестује биће у целини, у исти мах, како изгледа, неутрализовала и могућност *ништавила*. Бег у празнину и неодређеност ништавила, на страну небића, у патњи бива унапред обесмишљен. У том смислу она је погубнија и од саме смрти, како се наглашава, јер ова ипак у својој тајновитости отвара перспективу будућности.¹²⁴ Смрт је, за разлику од патње која нас редовно изравно погађа и која свагда има свој садашњи смисао, некако увек удаљена у односу на нас, присутна тек у нашој свести и у антиципацији којом је призивамо и на одређени начин замишљамо. Утолико је она свакако мање директна од патње која је увек непосредна и стварна.¹²⁵

Није нимало случајно, уосталом – подсећа нас Левинас – да се наношењем бола и изазивањем патње увећава зло у односу на оно које би се изазвало смрћу. Ова нас, макар по претпоставци, ослобађа бола док патња настоји да га одржи и интензивира. Одгађање или суспензија смрти често иду у корист пролонгирања патње и у корист умногостручавања њених ефеката. Презир и још више мржња, као екстремни облик показивања и обделавања зла, сведоче о томе како се путем понижавања и повређивања у исти мах одлучно одржава живот на развалинама повреда, које се наносе да би се управо трпело и подносило зло, како би се изазвала максимално могућа патња. Зло патње је једноставно непобитно, како се истиче,

¹²³ Исто, стр. 49.

¹²⁴ ТБ, стр. 214, 215.

¹²⁵ МН (*Бескорисна патња*), стр. 123–128.

тако да искуства немоћи, пасивности и крајње напуштености која се везују за њу само организују њено зло.¹²⁶

У овом крајњем, граничном и моралном смислу био би зацементиран онтолошки карактер патње. Међутим, по свом старом обичају и овде Левинас прави одлучан заокрет додељујући патњи и једно несводљиво етичко значење. И то чини на начин који је много ближи оном који се односи на уживање него оном који се тичао радне активности. Као што је, наиме, у случају уживања развио два сасвим опречна значења, онтолошко и етичко, тако је и овом приликом, у случају патње слично поступио. Сетимо се, раду је доделио тек једну скромну епизодну етичку ролу.

Елем, не презајући од тога да и патњу упише у етички регистар – што је уосталом сасвим природно и очекивано за разлику од његове амбиције да уживање и еротику смести у тај поредак, што је у најмању руку двојбено и неочекивано, поготово ако долази од аутора који сада додуше на један савремени и деконструктивистички начин опет покушава да истакне моралистички арсенал филозофије – он јој намењује једно пресудно етичко значење које ће у његовим позним радовима најприближније везивати управо за главни појам *одговорности за Другог*. Али, Левинас се при том потрудио да ни овде ствар не прође без посебне драматургије. Овом приликом, у случају патње, он не посеже за провереном методом којом у исти мах једним те истим својством обезбеђује два крајње опречна значења. Управо супротно, он сада етички профил патње гради на једној њеној карактеристици која није била видљива и истакнута у њеном онтолошком лику. Ту је, подсећамо, увек била реч о томе како Ја доживљава и проживљава сопствену патњу. Увек се радило о болу субјекта у његовој усамљености, у самоћи његове изолације на коју га наводи и принуђује сама јачина бола. Присуство других, помоћ коју добија од њих и њихово милосрђе не би били у стању да на било који начин утичу на његову принципијелну изолованост којој је беспошtedно изложен и изручен. – Овде је важно приметити да Левинас рачуна и са једним *онтолошким значењем друштвености*, које се битно разликује од оног њеног етичког на коме ће градити основне поставке своје филозофије.

¹²⁶ Исто, стр. 125, 126.

А када је реч о *етичком значењу* патње, онда се више не ради о муци коју Ја сам трпи и подноси већ о оној коју сноси због *патње Другог* и других који би такође били они Други. Он у овом смислу не би патио због тога што би сам неким случајем био повређен и понижен, него пати из разлога што Други пати. Његова патња била би у вези са патњом других и била би неодвојива од њихове судбине. У извесном смислу, његова патња је и одговор на патњу Другог и других, која се доживљава и као позив упућен Ја да се притекне у помоћ онима који пате и који су угрожени. Ова врста одговора била би елементарна етичка обавеза и она се очекује од свакога коме је позив за притицање у помоћ упућен.¹²⁷

Овде се већ јасно уочавају обриси етичке ситуације која ће у каснијем периоду еволуирати у аксиоматску ситуацију *одговорности за Другог*. „Јединственост“ Ја, његова „неуступљивост“ и „незаменљивост“, „опшност“ захтева који се односи на свако Ја, „асиметрија“ међуљудског односа у коме је Ја подређен Другом, као и радикалност захтева који иде дотле да се очекује патња Ја због патње Другог и других, очекивање да се Ја сажали над Другим и над његовим положајем стављајући се у исти мах у његов положај, готово је идентично ономе што ће се и касније излагати када се буде захтевала одговорност Ја за саму одговорност Другог и других, и где ће се захтевати да се Ја у својој неуступљивој и незаменљивој етичкој улози постави на место Другог бивајући уједно одговоран за његову властиту одговорност.

На овај начин, дакле, Левинас развија етичко значење патње које се везује за њену *погођеност патњом других*, и то значење он суштински разликује у односу на њено онтолошко значење које је у вези са патњом коју *сам субјект* трпи. Али, упркос томе што он овом приликом успева избећи сумњиви парадокс, који би у форми која одговара патњи коју субјект проживљава или пак у оној сапатње, требао да изрази два крајње различита значења, остаје ипак на снази још једна двосмисленост која опет доводи у питање централни наум: покушај да се на фону замишљене разлике онтологије и етике конструише и темељна диференција између археолошке онтологије и анархичке етике.

¹²⁷ Исто, стр. 127, 128.

Као што смо видели, Левинас у патњи препознаје и онтолошки и један етички феномен. Приде, он патњи приписује како радикално онтолошко значење тако и радикално етичко значење. С једне стране, он у патњи проналази ситуацију у којој се испољава сва пуноћа и немилосрдност бића, заједно са искуством темељне и тоталне усамљености која погађа субјект; док, с друге стране, он патњи прилепљује једно искључиво етичко значење, које ће у каснијем периоду његовог стваралаштва попримити и анархични карактер. Уосталом, већ је речено како рани говор о етичкој патњи наликује оном касном о етичкој одговорности. Имајући то сада у виду, и не наводећи опет наше разлоге на основу којих гајимо сумњу у могућност недијалектичких решења парадоксалних ситуација, и уопште у могућност да је предметима могуће прићи шематски и са унапред припремљеном методологијом која не води рачуна о бићу самих предмета, а феноменолошком поступку, као што је познато, то уопште није страшно, мора се рећи макар то да је у најмању руку споран не само „прелаз“ већ и обезбеђење „прелаза“ онтолошке патничке субјективности у облик етичке сапатничке субјективности. Зашто ова, рецимо, не би била тек модус, латералан или субверзиван, оне прве? Није коначно уопште јасно на основу чега се фаворизује етичко значење патње, кад је већ ово једном *провалијом* одвојено у односу на оно онтолошко? Ако се већ калкулише једном несамерљивом разликом, ако се већ истиче неупоредивост и несаобразност два одвојена модела патње, како онда објаснити *првенство* или *претходност* једног од њих? Како је заправо могућа анархична патња? И у чему би било првенство етичке патње? Напоследку, ако се и пристане на тај сценарио, да није опет можда на делу тек још једно онтолошко лукавство, маневрисање које треба да прикрије или чак да открије како се иза леђа наводне анархичке етике играју неке важне онтолошке игре?

5. Смрт

Било је речено да је у извесном смислу патња, по овом схватању, погубнија и од *смрти*, да за разлику од ове настоји да продужи и интензивира бол, чинећи га у

неком тренутку неподношљивим. И да, поред тога, показује сву немилосрдност и сав тоталитет бића осујећујући уједно у заметку сваки покушај бега у ништавило. Отварајући димензију будућности само у оној мери у којој покушава садашњост учинити вечном, патња се показује битно различитом у односу на *смрт*, која је у једном посебном и пресудном смислу управо везана за перспективу *будућности*.

Међутим, и у једном другом смислу, како истиче наш аутор, патња се испољавала као нешто што је најближе смрти. И то је, могли бисмо рећи, на одређен начин и опште познато. Патња је, наиме, у свом непосредном и ударном значењу осећање близине смрти, својеврсно искушавање смртоносних мука и болова, начин на који се сама смрт интимно и директно указује или начин на који се она у првом реду навешћује. Но, осим овога, патња би, како сугерише Левинас, у још једном битном смислу била блиска смрти. Она би представљала и „предзнак“ или „предукус“, антиципацију нечега што је у ствари вероватно и јаче и разорније од ње саме, а што се надовезује на њу. Реч би била, наравно, о смрти. Бол као такав, истиче се, садржи нешто као „пароксизам“, као да најављује неки догађај који представља већу претњу од патње по саму субјективност. Као да би тек тим догађајем, заправо, дефинитивно била нарушена и угрожена егзистенција субјективности и, уједно, трајно била запечаћена њена могућност бега у ништавило или она избављења од бића.¹²⁸

Ризикујући да, између осталог, постанемо и досадни својом инсистенцијом на томе да Левинас, свесно или несвесно, често посеже за којекаквим неубедљивим двосмислицама, не можемо па и не смемо уосталом прећутати то да он и овом приликом, говорећи с једне стране о патњи субјекта као о нечему што је погубније и драстичније од смрти, и с друге у исти мах о томе да та патња тек представља увод у разорни и непрекорачиви догађај смрти, развија једну сумњиву и тешко одрживу амбиваленцију. Кажимо још само то да се тиме додатно доводи у питање смисао замишљене разлике између етичке и онтолошке патње, пошто се тек сада, ако већ патња бива надмашена у онтологији смрти, не види где би заправо било стварно место етичке патње у тој конфигурацији која, као да не зна за разлику

¹²⁸ ВД, стр. 50.

између два опречна значења патње, или, као да јој то уопште није важно, ако се тако може рећи.

У сваком случају, Левинас у *смрти* препознаје онај догађај којим коначно бива доведена у питање *онтолошка владавина субјекта* унутар крајње доминације *бића*. Смрт би означавала *границу одлучности субјекта*, како се подвлачи, она би представљала завршни чин процеса који је започео хипостазом, која је омогућила субјекту да постане активан и да буде одважан. Сада, у смрти, субјект као да губи ту своју способност, он не би више био господар тог догађаја нити би у његовој власти било да му се одупре. У смрти он на изврстан начин губи своју власт субјекта и уопште своју моћ којом се испоставља као субјект. Тако смрт довршава развој онтолошке субјективности који је подстакнут хипостазом, најављујући у исто време један догађај чији господар не би био субјект. У ствари, већ је у патњи унеколико дошло до тог преокрета којим је власт и активност субјекта доведена у питање. Мучећи се у боловима који га спадају и обузимају, субјект више није био у моћи да се суштински избори са тим стањем које га у бити надмашује. Отпор се безмало аутоматски уписивао у структуру бола који се напросто трпи и подноси. *Немоћ* и *пасивност* које га прате били би обележја сваке истинске патње. А ова и смрт, верује се, заокружују и дефинишу онтологију у њеном укупном обиму важења.¹²⁹

Е сад, у принципу када одређује смрт Левинас полази од тога да она представља *тајну*, нешто *непознато* и *недоступно сазнању*, и то не у оном смислу по коме би важило да је она још увек једно недоступно и неистражено подручје које се отима сазнању и које још увек не бива њиме захваћено, него у оном по коме она уопште и није приступачна захвату сазнања, по коме би као таква била неискусива и непредстављива. Дакле, одбијајући да смрт поистовети са ништавилком и приписујући јој једно особено значење тајновитости, Левинас нема амбицију и да је препусти егзотици и езотерији. Смрт није тајновита, каже се, из разлога што још увек није постала предметна сазнању, што јој ово још увек није пришло на један прикладан и одговарајући начин, већ је она таква зато што би у начелу била неподложна сваком откривању, што је непредметна светлу и сазнању.

¹²⁹ *ТБ*, стр. 208–212.

Ово би било у немоћи да јој приступи, по себи и као такво би било немоћно и неприкладно у односу на њену тајну. У том смислу релација према њој уопште се не може описати у терминима сазнања, како се одлучно истиче, нити се она на било који начин може представити или предвидети у перспективи светлости и бића.¹³⁰

Једноставно, пред смрћу субјект би се налазио у једном положају и у једној релацији где ни на који начин не би био у моћи и да у бити утиче на ту релацију. Смрт му се указује и прикрада му се попут лопова, каже Левинас. Она је увек нешто туђе, страно, различито и другачије. Субјект није у прилици ни у моћи да је преузме јер је она нешто сасвим *друго* у односу на њега.¹³¹ Она је чак, како се то посебно наглашава у овом мишљењу, оно *апсолутно друго*, што ће рећи да је у питању једна таква другост чије се само биће састоји у тој другости. Ова не би била тек један периферни и саприпадни квалитет већ би била сам носилац тог квалитета. Као апсолутна другост која измиче сваком захвату субјекта, смрт такође обесмишљава сваки напор и сваку борбу коју би овај могао водити са њом. Заратити са смрћу било би узалудно, како се истиче, јер је победник унапред познат.¹³² – Овде је важно приметити да Левинас смрти у онтолошкој равни додељује један, чини се, ненадмашни и апсолутни статус који је немогуће превазићи. Ако се држимо духа и слова његових речи, испада да би победа над смрћу унутар онтологије једноставно била немогућа.

Исто тако, као апсолутна другост и као оно неухватљиво и непрозирно за сам субјект, тек би смрт у бити, како се подвлачи, отварала димензију будућности. Смрт би била „аутентична будућност“ јер се не може навестити и предсказати. Она никада није у садашњости и овој увек за корак измиче. Али, с друге стране,

¹³⁰ ВД, стр. 50, 51.

¹³¹ Овде неће бити на одмет указати и на битну разлику која одваја ову Левинасову интерпретацију смрти од оне коју Хајдегер нуди у *Битку и времену* (Напријед, Загреб, 1985, стр. 262–304). Тим поводом Левинас се сам на разним местима осврће на Хајдегерову анализу. Ево шта о томе укратко каже на једном месту: „Бивствовање ка смрти је у Хајдегеровој аутентичној егзистенцији највиша лудост, па самим тим и највиша одлучност. Оно је преузимање последње могућности егзистенције од стране Dasein-а што управо омогућава све друге могућности и што према томе чини могућном саму чињеницу да се схвати једна могућност, а то је дјелатност и слобода. Смрт је, за Хајдегера, догађај слободе... Смрт код Хајдегера није, као што каже Ж. Вал, "немогућност могућности" него "могућност немогућности". То, наизглед византијско (сувишно), разликовање, од фундаменталне је важности“. (ВД, стр. 51) Види и *De la description à l'existence у EDE*, стр. 129–153, нар. стр. 143–152 као и *La mort et le temps у DMT*, стр. 15–137.

¹³² ВД, стр. 55, 56.

она би својим пробојем у садашњост увек обележавала и нестанак субјекта. Другим речима, субјект и смрт никада не би делили заједнички простор, ако је тако дозвољено рећи. Када је субјект ту, онда је смрт далеко, каже Левинас, а када је смрт ту, онда више нема субјекта. Стога он и подвлачи да је самоубиство у ствари немогуће и да оно пре означава једну контрадикцију. Јер би немогуће било преузети оно што се заправо не може преузети. Као „будућносна“ тајна или тајна непрозирне сутрашњице, смрт суштински измиче субјекту у његовом кретању ка њој. Она је неухватљива у самом чину у ком се обистињује.¹³³

Па ипак, упркос томе што смрт отвара димензију аутентичне будућности и што се преко ње у крајњој линији тек навешћује време, она ипак ово, по Левинасовом уверењу, не доводи и до правог и истинског важења. Будући да се смрт не може преузети од стране субјекта, те да она сходно томе никоме не може ни припадати у садашњости, а време ипак подразумева, како се сугерише, везу будућности и садашњости, специфичну испреплетаност временских димензија, онда испада да смрт ипак не би била у стању времену подарити суштинска обележја. Ако субјективност и смрт раздваја један непремостиви понор, како се верује, односно ако су садашњост и будућност међусобно одвојене и несаобразне временске димензије, онда, како Левинас наглашава, и не би могло доћи до помирења између субјективности и смрти. Ова, ипак, директно угрожава егзистенцију субјективности и све оно што непосредно приања уз ову, као што је њена кроз хипостазу стечена слобода. Ова пред трансценденцијом смрти губи свој смисао и показује се излишном, баш као што се и одлучност и активност субјекта пред њом показују узалудним.¹³⁴ Поставља се још и питање како се уопште и може говорити о смрти субјекта, о „мојој смрти“, ако би смрт означавала оно апсолутно друго и апсолутну трансценденцију?¹³⁵

Према томе, иако смрт означава један несводиви и апсолутни алтеритет који открива димензију аутентичне будућности и навешћује саму могућност времена, она ипак по Левинасовом мишљењу не обзнањује и етички алтеритет, премда је овај свакако настао у близини оног смрти, јер је наследио карактеристике

¹³³ Исто, стр. 52–54.

¹³⁴ Већ у *Избављењу* Левинас истиче како смрт не представља „ни излаз ни решење“ (стр. 97).

¹³⁵ *ВД*, стр. 58.

апсолутне другости и трансценденције које се везују за алтеритет смрти. Уосталом, неспорно је да говор о *другом* као централна тема Левинасовог опуса управо започиње од проблема смрти и од питања која су скопчана са њеним алтеритетом.

Бива заправо очигледним на концу како онтологија смрти коју развија Левинас у великој мери одговара оној која се односи на патњу. Независно од тога да ли ћемо прихватити да је патња погубнија од смрти или ћемо стати уз мишљење да тек ова доводи патњу до њеног врхунца, несумњиво је да патња и смрт у овој интерпретацији добијају статус пресудних онтолошких карика које процес започет догађајем хипостазе доводе до његовог онтолошког окончања. Субјективност и са њом повезана слобода, рођене у хипостази, и ослобођене у уживању и раду, у патњи и смрти испољавају се у својој немоћи и у бити ишчезавају. Или, опет, нешто другачије речено, онтологија субјективности развијана почев од хипостазе, у патњи и смрти долазила би до своје крајње границе.

И, баш као што смо у случају онтолошке патње запазили једну контрадикцију која оптерећује њено важење и саму њену вредност, а која се тичала тога да она у облику физичког бола колико год субјект везивала за његово биће у исти мах подстиче и његов отпор, а у облику моралног бола дозвољава субјекту специфично одстојање у односу на себе, па тиме као да продужава тенденцију ослобађања субјективности од њеног бића, која се родила у догађају хипостазе и која је развијена у знаку етике, тако се и у случају онтологије смрти може приметити једна противречност која отежава њену рецепцију. Кључне карактеристике везане за смрт, њен нарочити алтеритет и трансценденција која се везује за њу, истодобно би учвршћивали њен онтолошки карактер и отварали етичку перспективу која ће управо преко својстава алтеритета и трансценденције засијати у својој пуној и правој светлости. На тај начин Левинас би већ на нивоу онтологије смрти, поред тога што ову доводи до крајње сумњивих резултата, најављивао компликације које ће задесити и његову етику смрти, с обзиром да се ова по назначеној претпоставци већ уписује у онтологију смрти. Упркос отворено испољеним намерама нашег аутора да свуда јасно и недвосмислено раздвоји онтолошка и етичка значења, можемо видети да се њему иза леђа најчешће догађа дијалектика која се развија између етике и онтологије. Као што је онтолошка патња била инфицирана

присутвом етике и као што је етичка патња повратно отвара онтолошку перспективу, тако сада и онтологија смрти, како се може уочити, садржи у себи етичке моменте, а видећемо да се и његова етика смрти, па и независно од њеног почетног уписа у онтологију смрти, повратно односи на онтологију у њеним различитим манифестацијама.

Дакле, баш као што је патњи поред њеног онтолошког приписао и етичко значење, тако је Левинас и у случају смрти развио једну специфичну етику која опет одговара оној која се односи на патњу. Стога има смисла, ако пажљиво пратимо ту мисао, рећи како је, баш као и у случају патње где говоримо о онтолошкој и етичкој патњи, тако и у случају смрти, упркос грубости и накарадности такве терминологије, дозвољено говорити о онтолошком и етичком умирању. А ово, у свом првом и непосредном значењу, у разлици спрам онтолошке смрти, надвисује фаталност и непредвидљивост које се везују за њен онтолошки лик. Видели смо да смрт својом изненадном провалом у садашњост ликвидира субјект. Њено насиље и јесте садржано у томе да она и без икакве најаве или упозорења, а под константном и бескрупулозном претњом, може погодити субјект било када и било где. Када је пак реч о етичком значењу смрти, онда би по сугестији овог мишљења умирање попримало један смисао који би надилазио зацртану онтолошку судбину смрти.¹³⁶

При чему је, као и када је било речи о патњи у њеном етичком облику „саучешћа“, где је тек патња оног Другог и других отвара и ширила субјектове могућности, ослобађајући етички спектар субјективности под теретом властите патње, и сада, у случају када смрт задобија етичку нијансу, исто тако посреди једна брига и одговорност за оног Другог који страда и умире, где тек ова перспектива открива Јаству хоризонт у ком на неки начин може превладати удес своје смртности. Не би дакле овде више била реч о смрти Ја, о смрти субјективности или о „мојој смрти“, како је већ истицано, већ би у питању била смрт оног Другог која на посебан начин дира или дотиче Ја. Ово би, у присуству умирућег или у његовом одсуству изазваног смрћу, осећало кривицу и одговорност за његово умирање и за његову смрт. Смрт Другог, по свом значењу и налогу који нас позива да не

¹³⁶ Види *Le moi pour la mort d'autrui* у G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, стр. 295–329.

останемо равнодушни у односу на њу, при чему би били дужни и да је „преузмемо“ у њеној непреузимаљивости, претходила би смислу и значењу властите смрти, како се наглашава. Коначно, устукнути пред одговорношћу за умирућег значило би и постати саучесником у његовој смрти, саучесником у насиљу убиства које се извршава над Другим. Није случајно, каже Левинас, да се у патњи ближњих и оних других који су окупљени око умирућег, увек може запазити и одређени осећај кривице који једноставно произилази из осећаја преживелости, из помисли да су изузети и привремено суспендовани из тог догађаја који је погодио неког другог, оног Другог, и да они при том сnose кривицу и одговорност за то изузеће.¹³⁷

У сваком случају, у бризи и одговорности за Другог који умире, у осећају кривице која нас прожима пред умирућим и у чину „преузимања“ његове смрти, зачиње се, како подвлачи Левинас, један смисао *умирања за Другог* који је сасвим различит од оног који одликује наш однос према властитој смрти. *Жртвујући* се за Другог, подносећи себе саме као жртву на олтар ради избављења Другог, ми као да у извесном смислу ипак отварамо могућност *победе над смрћу*, која је у онтолошком хоризонту, како се истиче, немогућа. Заправо, Левинас прави суштинску разлику између природног и неумитног умирања које се уписује у зачарани круг бивствовања и које представља завршну онтолошку карику, и овог, етичког, у лику умирања за Другог, које је као одговоран чин у односу на патњу и смрт других у ствари особени начин исказивања *љубави* према Другом и другима.¹³⁸ Не треба наине губити из вида да у овој интерпретацији *одговорност за Другог у бити означава љубав посвећену Другом*. Она би била тек друго име за *љубав*, оно које *натезе* и *радикализује* њено етичко значење. *Одговорност за Другог, као начин умирања за Другог би, дакле, била начин вољења Другог*. Или, *одговорност за Другог, као начин вољења Другог јесте начин умирања за Другог*. *Као што би и умирање за Другог, vice versa, било начин бивања одговорним пред Другим и тиме начин исказивања љубави Другом*.

Мада је већ на почетку овог одељка било натукнуто да се анализа смрти код Левинаса надовезује на ону патње, и да ову прати у њеним битним елементима, да

¹³⁷ Види *DMT*, стр. 20–30.

¹³⁸ *Исто*, стр. 25–30.

постоји упадљива сличност у њиховом тумачењу, тек сада се напokon може рећи да је аналогија готово доследно извршена. Подсећамо на пар детаља: прво, код патње је, за разлику од уживања, строго разлучено њено етичко значење од оног онтолошког на начин да није посегнуто за неким њеним јединственим својством; исто је то урађено и у случају смрти, где се њена онтологија везује за смисао властите смрти а њена етика за смисао умирања за Другог. Друго, у свом онтолошком облику патња се показује као крајња манифестација усамљености субјекта и као ситуација тоталног присуства бића; и, опет, све је исто и у случају смрти – и она упућује на неутешну самоћу субјекта и на немилосрдну пуноћу бића. И треће, онтолошко значење патње се показало у исти мах као незрела онтологија и као хипотетичка етика, што смо оквалификовали као једну контрадикцију, која постоји онда и у случају онтолошке смрти, где њен апсолутни алтеритет и трансценденција у исто време потврђују онтологију и отварају етички хоризонт.

Оно што сада желимо истаћи је то да се ствар не мења ни када је реч о етици смрти, која такође у главним цртама прати скицирану путању етичке патње. Најпре се паралела намеће у погледу тога да и патња и смрт у етичком смислу означавају усмерење субјективности у правцу Другог и других, при чему је само Ја уједно равнодушно за властиту судбину. У том контексту, и патња и смрт у свом етичком облику задобијају битно другачије значење у односу на оно своје онтолошко, које је и у једном и у другом случају у крајњем одражавало бригу субјективности за сопствену егзистенцију. Затим се и у патњи због патње Другог и других, и у умирању за Другог и друге, назначује један смисао бриге и одговорности за Другог која иде до крајњих консеквенци, где се већ субјективност сасвим извлачи из поља самоодговорности. Наиме, у овим случајевима одговорност за Другог не би представљала тек једну форму одговорности за себе, него би она, управо обрнуто, у индиференцији за властито сопство уједно означавала, како се каже, и „неиндиференцију“ за судбину оног Другог. И као што смо напоследку код патње у њеном етичком издању приметили тешкоће које се односе на могућност да се иза патње због патње Другог и других можда крије или открива особена субверзивна форма онтолошке патње, тако смо и сада у случају смрти у нужди да признамо како

је могуће да се иза смисла умирања за Другог, опет можда крије или открива тек једна специјална форма онтологије смрти која овој даје једно посебно и ванредно значење.

Постоји, најзад, и изван ових сличности, још једна ствар која додатно оптерећује важење и вредност замишљене разлике између етике и онтологије смрти. Ако је већ унутар ове последње захваљујући алтеритету смрти и њеној трансценденцији отшкринут етички хоризонт, онда испада да је етика смрти, у којој описани алтеритет и трансценденција попримају другачији акценат, при чему та промена поред тога што наглашава етичко значење у исти мах на одређени начин реafirмише онтологију, корак назад у односу на оно што је постигнуто у оквиру онтологије смрти. *Умирање за Другог*, као специфичан и екстремни начин *бивствовања субјективности*, могло би да буде само ознака и потврда *онтологије* у њеном укупном обиму важења. Но тиме одмах улазимо и у централни проблем читаве Левинасове филозофије који се односи на могућност да етика, и то онако како је замишљена у том мишљењу, супротно уверењу нашег аутора, може бити протумачена као једна *фундаментална онтологија*. Мада је о томе већ и раније било речи, осећамо потребу како због значаја тако и због тежине тог проблема да и на овом месту треба нешто о томе узгредно казати, тим пре што је тај проблем у тесној и дубокој вези и са питањем субјективности.

Без обзира да ли је реч о етици из раног периода Левинасовог стваралаштва или о оној из његовог позног која се везује за појам ан-архије, и у једном и у другом случају било би недвојбено да се ради о својеврсним *филозофијама субјективности*. И у једном и у другом случају етика би описивала генезу, структуру и начин постојања субјективности: раније хипостаза, полагање од себе и враћање себи, брига и стрепња за егзистенцију Другог; касније, Друго у Истом, опседнутост Другим и одговорност за Другог.¹³⁹ Напросто, нису у праву они тумачи и коментатори Левинасове филозофије када је одређују као филозофију алтеритета. Нигде наш аутор, како је већ и раније било речено, не описује генезу, структуру, кретање или начин постојања оног Другог.¹⁴⁰ И то није нимало случајно.

¹³⁹ Исто, стр. 186–190 и 201–206.

¹⁴⁰ Види *ЕЕ*, стр. 115–165.

У његовом разумевању апсолутног алтеритета полази се од тога да је Други *трансцендентан*, што ће рећи да је недокучив, неприступачан, несазнатљив, немислив па и несказив. У том погледу, што је такође већ натукнуто, било би извесне сличности са Кантовим појмом *ствари по себи*.

Ако се сада све то има у виду онда и не би требало да је претерано изненађење када се каже да је Левинасова етика, као својеврсна филозофија субјективности, у бити једна *онтологија*, или, ако се хоће, једна *онтолошка* етика. Јер, као филозофија субјективности, она се на овај или онај начин стално односи на *биће* субјективности и непрестано утврђује *начин постојања* субјективности. И то не важи само уопштено. У конкретном случају филозофије која је пред нама, то би било перманентно на делу. Свуда би била реч о *егзистенцији* субјективности и о *модалитетима* те *егзистенције*, кроз све трансформације кроз које та филозофија пролази. При чему би етика служила томе да оцрта један *специфични* и *екстремни* начин постојања субјективности. Не треба наиме сметнути с ума да и у форми патње и у оној умирања за Другог још увек бива реч о *модалитетима бивствовања* субјективности. Привид је да је у тим околностима услед пројектоване индиференције за властито сопство напуштено тло бића и онтологије. Неиндиференција за Другог, као усмерење које је у непосредној вези са том индиференцијом у односу на себе, и даље сведочи и говори о субјективности, о њеном начину постојања или бивствовања. Етика, заправо, како смо већ рекли, покушава да из темеља напрегне и радикализује онтолошки статус субјективности. У том контексту би се и могло истаћи да је реч о једној *фундаменталној етици*, али то само потврђује њен осведочени онтолошки карактер и суд с почетка да је ту ипак реч о једној *особеној фундаменталној онтологији*.

Међутим, као што је већ познато, Левинас не да не смешта своју етику у онтологију, па тако не дозвољава ни да она буде протумачена као каква фундаментална етика, јер зна да би је на тај начин ипак ситуирао у онтолошки оквир, него ју је он отворено и експлицитно супротставља онтологији и поставља је на један ниво који је, по његовом уверењу, изнад онтолошког. Или, простије говорећи и у духу нашег аутора, етика би била *ранија* и *старија* у односу на

онтологију. Она би јој претходила на један начин који је анахрон и анархичан, пресудно утичући на њену историјску и укупну вредност.

Али, питање које се онда нужно намеће јесте оно на чему у ствари Левинас заснива своје уверење да његова етика излази из подручја онтологије и да јој ни на који начин не припада? Мада он то не каже баш директно, поготово не у облику који му ми овде покушавамо наметнути, очигледно је да је мишљења како *етичка егзистенција*, која се по његовом уверењу избавља из бића, напушта онтолошко тло. Својим *другачијим* начином постојања етичка субјективност би успевала искорачити из царства бића и онтологије. Као начин бивствовања *опседнутости* оним Другим, она би надвладала тоталитет бића и била би усмерена у правцу који води с оне стране бивствовања.

Не желећи овом приликом да извлачимо било какве крајње закључке, намера нам је тек да ово мишљење тестирамо његовим властитим средствима. Проблем је заправо у суштини садржан у томе што Левинас на један ексклузиван начин чита и интерпретира појмове *бића*, *егзистенције*, *постојања* и *бивствовања*. Мада су сви ови појмови по њему основни онтолошки појмови који дефинишу саму онтологију у целокупном њеном обиму и важењу, он их, када му је то потребно у етичке сврхе, напосто игнорише и прелази преко њих као да не постоје. При чему се у ствари управо њима служи да би дочарао етичко значење и једино преко њих му и успева да укаже на њега. Подсећамо, Левинас говори о етичкој *егзистенцији*, о етичком, *другачијем начину постојања*, о осетилности, рањивости, опседнутости оним Другим, као етичким *начинима бивствовања субјективности*. Другим речима, Левинас као да препоручује да у специјалном етичком случају *егзистенција* не би означавала *егзистенцију*, *начин постојања начин постојања*, а *другачијост* као *начин бивствовања* не би означавала и *начин бивствовања*, као што ни њено избављујуће кретање у правцу који води с оне стране бивствовања не би припадало модалитетима кретања који воде порекло од бића. Некако би, по овом схватању, субјект или егзистирајуће у свом етичком избору изласка из бића, уједно излазило и из своје егзистенције. Као да би од тренутка када је одлучило да напусти обзор бића било уједно под милошћу какве решености која га ослобађа властитог бића. Друга је ствар што Левинас заправо не објашњава како долази до тог преокрета и

како је он омогућен. Он нигде, колико је нама познато, не разјашњава ту дилему, нити било где, на било ком месту, уопште улази у разматрање тог питања. Као да је сматрао да је ту ствар јасна, чита и непроблематична, тако да је непотребно било какво њено даље испитивање. Међутим, тешко је тако нешто претпоставити код овог аутора кога управо красе одлике темељности и исцрпности у раду. Пре ће бити да је овде, као и у случају хипостазе где је њено порекло оставио у тами, опет посегао за једном „митологијом“ која би послужила као довољан гарант за предложено решење. Занимљиво је при том да се и проблем порекла хипостазе и овај порекла егзистенције, да тако кажемо, односе на питање субјективности, на питање њеног настанка и на питање њене трансформације.

Коначно, како год с тим ствари стајале, неупитно је макар то да је овај проблем и то питање кључно место у целокупној Левинасовој филозофији, које тек треба да баци последњу светлост или сенку на његово дело. Тешко је замислити да би изван видокруга тог питања његово мишљење могло бити ваљано и објективно интерпретирано. Што опет, наравно, не значи да му се у одређеној мери не би могло прићи и искоса или заобилазно.

6. Време

Видели смо да већ Левинасова онтологија смрти рачуна са једним особеним значењем времена, које се показује у димензији *будућности*, коју сама смрт навешћује. Ова, како је речено, у својој непрозирности и тајновитости најављује један могући смисао аутентичне будућности, с обзиром да се ова у смрти ни на који начин не да предсказати или навестити. У том контексту се онда и каже да је већ ту на делу отворен смисао и једне *апсолутне* будућности.

Али је убрзо исто тако било речено да је у свом онтолошком значењу и домаћају смрт у немоћи и да уистину успостави праву релацију са временом. Смрт не би представљала, како се тврди, никакву временску релацију и у том смислу она уопште не би била кадра да нам време „испоручи“, и још мање да нам га у свом истинском бићу представи. Јер, будућност, која се њоме најављује, не би „ступала“

у однос са садашњошћу, па је тиме одмах обесмишљен сваки говор о времену које почива, како се овде верује, на испреплетаности свих димензија које му припадају. Проваљујући насилно у садашњост, смрт ликвидира субјективност па тиме ова у њој и у будућности која се са њом повезује не проналази никакав смисао. У смрти субјект једноставно није у стању да се очува, како се истиче, он не би био кадар да одржи своју субјективност, да сачува своје биће и да истраје у својој егзистенцији. На тај начин смрт само манифестује сав раздор који постоји између ње и субјективности. Они се налазе у једној непомирљивој супротности која се у онтолошким оквирима не може разрешити. – Не треба овде нарочито напомињати да се овом својом посебном феноменологијом и онтологијом смрти Левинас у бити надовезује на читаву традицију онтологије смрти, која је такође константно описивала и наглашавала јаз који одваја субјективност од смрти у којој она никако не успева пронаћи свој крајњи смисао.

Међутим, ни у својој етици смрти која на изглед отвара могућност „победи над смрћу“, па тиме како се чини и озбиљује могућност развоја истинске темпоралности, Левинас на концу не придаје смрти онај значај који би јој допустио и да пресудније утиче на судбину времена; што ће рећи, у овом конкретном случају, да се време у свом етички схваћеном хоризонту опет не да свести на релацију смрти, јер ова у суштини ипак не би оцртавала перспективу асиметричне интересубјективне релације, која је по Левинасовом уверењу неопходни и нужни услов сваке истинске могућности времена. Додуше, лако је уочити да се са оваквим ставом нашег аутора у значајној мери онда опет доводи у питање његова етика смрти, за коју се чинило да је смислом „умирања за Другог“ постигла адекватацију са *етицом одговорности за Другог*. Ја, које, наиме, на одређен начин *преузима* смрт Другог, испољава етику одговорности за Другог. У „бризи“ за Другог, у „кривици“ коју осећа због патње Другог, тј. у „патњи“ због патње Другог и у „умирању“ за Другог да би се преузела његова смрт, Ја у јединствености и асиметричности свог положаја у односу на Другог несумњиво манифестује етику одговорности за Другог. Но, ако се ствар још мало боље сагледа, изгледа да је посреди једно суптилно разликовање које Левинас спроводи између асиметрије етичке интересубјективне релације и оне асиметрије која карактерише етику смрти. Испада

заправо да је сва разлика у томе што би смрт Другог уједно означавала и раскидање интересубјективне релације. Ова би потенцијално важила, у свом етичком облику и значењу, све до оног тренутка док је Други жив. Док пати, док је у боловима, па били они и неподношљиви, па чак и на самртним мукама, он би још увек био унутар могућег хоризонта етичке интересубјективне релације. Али чим издахне, чим напусти живот и оде у смрт, немогуће би било више говорити о етичкој асиметричној интересубјективној релацији.

И, у извесном смислу, мора се рећи да је Левинас доследно и коректно извео ову своју мисао до краја. Јер не треба заборавити да је за њега интересубјективна релација искључиво *међуљудски однос* који се успоставља између две живе индивидуе. Друга је ствар што се он у овој интерпретацији онда суочава са другим тешкоћама које озбиљно доводе у питање не само његову етику смрти, него и уопште његову етику субјективности као и његово мишљење о Другом. Ако, наиме, етика смрти још увек не би представљала етику одговорности за Другог, онда ни његова етика субјективности још увек не би одговарала етици одговорности за Другог, пошто је несумњиво да је етика смрти једна етика субјективности, па и у оном смислу за који се сам Левинас залаже. Субјект који умире за Другог је жив, реч је о живом појединцу који свој живот прилаже као жртву за живот Другог. Исто се дешава и када је у питању говор о Другом. Ако је овај, као што се тврди, апсолутно трансцендентан, и то не само у смислу да је непредстављив, немислив и неисказив, него и у оном да надмашује сваки претпостављени трансцендентализам и егоизам који би се могли везивати уз њега, онда би било недозвољено у једном битном и строгом смислу приписивати му и сам *живот*. Па и у том случају, и нарочито у том случају, када би само живот био његова одредница, да ли би се смело говорити о *етичкој интересубјективној релацији* као *међуљудском односу*? На крају крајева, ако се мало боље промисли, упркос свом декларативном залагању за *хуманизам* (Другог), својим мишљењем о апсолутној трансценденцији и апсолутном алтеритету Левинас се једним значајним делом подједнако уписује и у савремену антихуманистичку филозофску традицију. Питање је, наиме, да ли је његово мишљење, у одређеном погледу, ближе

савременим формама егзистенцијализма и антропологизма или оним онтологизма и археологизма?

Враћајући се сад на наше почетно питање времена и на ауторову констатацију да смрт, упркос томе што навешћује аутентичну будућност, не успева отворити истинску перспективу времена која подразумева непосредну везу између свих временских димензија, при чему је посебно било истакнуто да будућност мора бити на неки начин преузета у садашњости од стране субјекта да би заиста била аутентична и апсолутна, аутор нас у наставку суочава са мишљу по којој *будућност*, као оно што је *друго* и то на један *апсолутан начин*, отвара у бити *релацију према другости* и према оном што је друго, и то полазећи од тога да би и само *време као такво* у бити било *релација према оном другом*.¹⁴¹

Основно је да *време*, према Левинасу, није карактеристика једног *усамљеног субјекта*. Оно не би било уписано у његову *структуру*, како је то рецимо решено код Канта или Хајдегера. Левинас у ствари посеже за једним, могло би се рећи, врло необичним и деликатним решењем које је готово револуционарно: време је, каже се, *дело успостављене асиметричне интерсубјективне релације лицем-у-лице*. И, додатно, *време* би заправо било *сама та релација*; оно би означавало однос према ономе што је *друго* и *другачије* и још би спецификовало однос према Другом који се остварује у етичком међуљудском односу.¹⁴²

Но, пре него што нешто више кажемо о овом новом смислу времена које нам се овде открива, дужни смо да се накратко опет вратимо смрти и једном особеном значењу *мноштва* које се везује за њу, јер ће и оно баш као и њена будућност отшкринути врата етичким могућностима субјективности које ће се испољити у асиметричном међуљудском односу.

Усамљеност је, видели смо, *темељно одређење субјекта* у његовој *онтолошкој егзистенцији* и уједно *темељна онтолошка категорија*. Усамљеност бића и усамљеност субјекта у бићу ишли би заједно. Но, почев од смрти и њене тајновитости, или, боље рећи, почев од њене другости и трансценденције коју у својој непрозирности обећава, у самом бићу субјекта, у његовој усамљеној

¹⁴¹ Види *De l'instant au temps par l'autre* у G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, стр. 18–34.

¹⁴² *ВД*, стр. 61.

егзистенцији пред тим лицем смрти увлачи се, каже Левинас, нешто „туђе“ и „непознато“ што му ни на који начин не би припадало. То друго смрти чини да се субјект почиње отуђивати у односу на себе, у односу на властито биће. При чему треба одмах додати да би се овај вид самоотуђивања субјекта разликовао у односу на онај смисао отуђивања којима је био изложен у уживању и раду. Тамо он није био на удару неке спољашње и непрозирне силе. Напротив, увек се радило о једном унутрашњем односу и о једној напетости која се рађала у бићу самог субјекта. Док, овде, под претњом смрти, субјект се суочава са једном другошћу која не представљала и његову другост. Друго смрти није и друго самог Ја. Оно не борави у бићу субјекта на један присан и прихватљив начин, већ се намеће као једна страна и неразумљива сила која истрајава у тој својој другости и тајновитости.

Оно што се овде заправо жели сугерисати јесте то да догађај смрти означава *границу онтологије и границу усамљености бића и субјекта у бићу*. Напросто, када смрт ступи на сцену, субјект хтео-не хтео не бива више усамљен у свом бићу. Његова егзистенција се у том тренутку „обогаћује“ или „оптерећује“ једном другошћу коју не може никада сасвим присвојити. На тај начин би се онда рађала једна *мноштвена* егзистенција, према Левинасу, један плурал који не би представљао тек одређени момент у некој надређеној сингуларној егзистенцији. Другим речима, смрт би својим тајновитим и у бити непреузимаљивим алтеритетом порађала једну самосталну плуралистичку егзистенцију, која би била, како се верује, апсолутно незамислива у хоризонту онтологије.¹⁴³

Сада се још једном навраћамо на питање времена, посматрано у одређеном контексту, и на скицирану асиметричну интерсубјективну релацију лицем-у-лице, која би по назначеној претпоставци обележавала и одређивала само време. Мада смрт, како смо могли видети, отвара простор за настанак једне плуралистичке егзистенције, и њој би опет имали да „захвалимо“ на могућности отварања етичког хоризонта који се повезује и са једним особеним смислом множине, она ипак сходно својој немоћи да властиту будућност приближи садашњости и себе учини прихватљивом за Ја, не би била у стању или не би успевала и да се уједно наметне као једна истинска плуралистичка интерсубјективна релација. Тек тамо, поучава

¹⁴³ Исто, стр. 56.

нас Левинас, где будућност „ступа“ у непосредни однос са садашњошћу, где је веза међу временским димензијама чврста и нераскидива, и где је субјект у стању да у извесном смислу „преузме“ будућност наспрам које стоји сучелице, можемо очекивати да ће се остварити *етички интерсубјективни однос*. Али то онда у исти мах не значи, како се још истиче, и да је будућност престала бити другачија и трансцендентна, односно да је сада постала приступачна и сасвим преузимљива. Као оно апсолутно друго и страно што унапред осујећује сваку антиципацију и пројекцију које се односе на њу, будућност би остајала неприступачна садашњости чак и када је присутна у њој и када ова у лику субјективности „задире“ у њу, преузимајући је на одређени начин. Јер би будућност била одређена другошћу, по основном уверењу које се овде излаже, и она ту другост не би могла отуђити пошто она није неко својство или квалитет те будућности. Сажето говорећи и у духу ауторових речи, *не одређује се другост будућношћу, него будућност другошћу*.¹⁴⁴

Време се, у сваком случају, озбиљује тако што будућност „ступа“ у садашњост, која у лику субјективности „задире“ у ту будућност, при чему овај продор у правцу будућности није и дело једне усамљене субјективности, него је последица успостављене међуљудске релације. Ова, како каже Левинас, остварује само време, јер се управо у њој обистињује етичко присуство будућности у садашњости које је неопходно да би се време озбиљило. А то се постиже захваљујући томе што је оно друго и апсолутно друго у међуљудској релацији у ствари – Други. *И само би ова релација, по Левинасу, која означава једну асиметричну интерсубјективну релацију између Ја и Другог, где Ја у том односу бива доведен у питање од стране тог Другог и где у исти мах бива очуван у својој субјективности у том односу, заслуживала да се назове – етичком*. Што ће још рећи, да би се само у њој и само преко ње могло извршити намеравано *излажење из бића*.¹⁴⁵

На одређен начин већ се сада заправо јасно показује сва разлика која одваја ову етичку интерсубјективну релацију лицем-у-лице од оне која се развија у смрти, ако се у смрти наравно уопште и развија било каква релација. Док, дакле, у

¹⁴⁴ Исто, стр. 61–65.

¹⁴⁵ Исто, стр. 58–62.

релацији према тајни смрти, која се такође одвија као једна релација према ономе што је друго, време није неопходан предуслов, нити се та релација у бити одиграва у временском хоризонту који је схваћен на један етички начин, већ она потпада под онтолошке оквире и правила која се везују за доминацију бића, тако да је субјект пред смрћу не само трајно изложен бићу већ је и у опасности да угрози и изгуби своју субјективност, дотле у *етичкој интерсубјективној релацији* која се одиграва у *времену* и која сама остварује *могућност времена*, не само да бива очувана него је и афирмисана, како се верује, *субјективност субјекта и његова слобода*, и то у апсолутној изложености будућности и трансценденцији оног Другог.

Као релација према оном што је друго, према оном спољашњем, трансцендентном и бесконачном, и као релација према самом Богу коначно, рећи ће Левинас, време обележава најзад и само *кретање субјективности у правцу оностраниности бивствовања*.¹⁴⁶ При чему у том случају оно мора бити схваћено у својој „дија-хронији“, како се истиче, која подразумева размак или растојање између тренутака који му припадају. Они се не би надовезивали нужно једни на друге нити би проистицали нужно једни из других. Сукцесивност ту није меродавна, али зато јесте њихова независност и самосталност која времену подарује специфични карактер.¹⁴⁷ Захваљујући овој својој дијахронији, време заправо и одређује судбоносно етичку интерсубјективну релацију, с обзиром да тек у њеној перспективи бива могуће замислити један однос који се у исти мах испоставља и као *одсуство сваког односа*.¹⁴⁸ Као релација према ономе што је апсолутно друго, етички однос се у исто време, каже Левинас, показује и као *једна релација без релације*. Ту је на делу, како се још истиче, једна релација без заједничких релата коју истовремено одликује њихова близина и одстојање. При чему она уједно не би била релација знања нити би било речи о екстази. У овим случајевима, вели Левинас, друго се поништава у својој другости или се Ја губи у њој. Док етичка релација напротив демонстрира један однос у коме је другост Другога респектована и сачувана и у којој је у исти мах и субјективност Ја очувана и афирмисана. Та могућност *растојања, неподударања и одсуства*

¹⁴⁶ Исто, стр. 61–64.

¹⁴⁷ ДБ, стр. 23–27, 63–65, 105–108.

¹⁴⁸ ДМТ, стр. 122–129.

поистовећивања који красе етичку релацију, а која је дата у паралели са близином и асиметричном зависношћу које је такође одликују, била би у вези баш са феноменом *неистоветности* који је дат у *дијахронији времена*. Јер време управо подразумева и релацију и отклон у односу на свако *подударанье*.¹⁴⁹

Остаје да се подвуче како је Левинас субјекту у једној његовој битној припадности времену наменио посебно етичко значење и како му је на тај начин трасирао пут у правцу оностраности бивствовања. Ако би у смрти онтологија долазила до својих крајњих граница (усамљеност субјекта који умире и његова неутешна изрученост бићу), и ако би се већ ту на мала врата увлачила етика (изнимни смисао умирања за Другог који отвара изгледе за победу над смрћу), онда би се могло рећи да би у времену и преко њега етика дефинитивно ступала на сцену. Усамљеност субјекта бива превладана једном *друштвеношћу* која надилази ону која се открива пред лицем смрти (туђе, стране, неподношљиво и непреузимаљиво присуство). Друштвеност интересубјективне релације лицем-у-лице не укључује само апсолутни алтеритет и недосеживу трансценденцију, него подразумева и *близину* односа који се развија између Ја и Другог. А ова близина и растојање који истовремено карактеришу ову релацију (одвојеност субјекта, његова сепарација у односу на Другог у етичкој релацији која не само да није у раскораку са близином која се захтева у том односу, него је, како Левинас истиче, чак и нужан услов да би се уопште развио један етички однос) били би у директној вези са специфичним карактером времена који се показује у његовој дијахронији (треници који су одвојени једни у односу на друге, који не проистичу једни из других).

Рецимо овде још само једно да то што овом приликом није спомињана *прошлост* у хоризонту развоја и значења темпоралности не значи уједно да је она на било који начин маргинализована у односу на остале временске димензије. Видећемо, управо обрнуто, када касније буде било речи о ан-архији, у којој је мери она важна и то управо у контексту наведене *дијахроније времена*.

¹⁴⁹ ВД, стр. 66.

7. Друштвеност

Речено је, подсећамо, да је *усамљеност* темељна онтолошка категорија која се односи како на самоћу субјекта у бићу, тако и на сáму самоћу бића. Уједно је било истакнуто да је та усамљеност доведена до својих крајњих граница у феноменима *патње* и *смрти*, где је субјект у потпуности изложен и изручен бићу чију пуноћу и немилосрдност свим својим бићем осећа и трпи. И на концу је још, сходно томе, било наглашено да је *субјективност*, која је рођена у хипостази и даље развијана у уживању и раду, у патњи и смрти дошла до свог *коначног онтолошког развоја*, и да је у исти мах и сама *онтологија* у тим феноменима досегла свој врхунац.

Али је убрзо након тога, и већ на нивоу анализе смрти – како смо видели – речено да се иза или, боље рећи, испред онтологије помаља једна етика која је сасвим изван онтолошког хоризонта. У *етици смрти*, у модалитету *умирања за Другог*, субјективност би у извесном смислу „превадала“ коб своје онтолошке судбине, јер би успевала да властитој смрти прида један етички смисао, па би на тај начин у неку руку и себи успевала прибавити једно трансцендентно важење које је отрже из наручја онтологије. Но пре свега треба рећи то – и овог пута не узимајући у обзир критике које смо раније износили – да је још у онтологији смрти Левинас открио етички хоризонт када је уз смрт везао, касније препознатљива етичка обележја, *апсолутни алтеритет* и *аутентичну будућност*. Својом апсолутном и тајновитом другошћу смрт је, како се истиче, у само биће субјекта увела један смисао несводљиве множине, најављујући етичку плуралистичку егзистенцију, док је својом непрозирном и непредсказивом будућношћу отворила перспективу *времена* које ће у асиметричној интерсубјективној релацији задобити *етичко значење*.

А оно ће то постићи захваљујући својој *дијахронији* која, за разлику од синхроније која почива на континуитету и сукцесивитету временских тренутака, допушта њихов дисконтинуитет и перманентно обнављање. У том контексту је онда и било могуће развити једну етичку релацију која би истовремено урачунавала близину и одстојање, што су својства која су управо омогућена

дијахронијом времена. И оно до чега је било нарочито стало Левинасу у покушају да укаже на особени етички смисао међуљудске релације, садржано је у намери и покушају да се она обезбеди од утапања у релације *знања* и у оне које доводе до *фузије*, а то је управо опет било омогућено дијахронијом времена која дозвољава да се у интимној близини одржи суштинска *неподударност*. Захваљујући њој, како се верује, Ја се у асиметричној етичкој интерсубјективној релацији не губи у Другом нити Други бива увучен у Ја. Екстаза и апсорпција не би биле одлике ове релације.

Оно што је сада неопходно нагласити јесте то да је још у *другости смрти* на одређен начин отворена перспектива *друштвености*, која ће у етици смрти већ бити развијена на начин који ће бити јако близак оном који карактерише *истинску друштвеност* која се показује и обистињује у *етици одговорности за Другог*, али и која би тек у склопу свог специфичног темпоралног идентитета сасвим одговарала овој етици. Другим речима, етика се унеколико појављује још на обзору онтологије, на нивоу онтологије смрти и много видљивије, разуме се, у етици смрти, да сада не говоримо опет и о томе како је етичка перспектива откривена још и у хипостази, те даље развијана у уживању, раду и патњи, где је управо назначеним редом константно охрабривана и оснаживана. Но, тек је са претпостављеном *победом над смрћу*, са *смрћу саме смрти*, да тако кажемо, која се најављује у етици смрти а извршава у асиметричној интерсубјективној релацији која се збива у времену, етика и коначно у свом целокупном обиму и значењу обелодањена.

У првом реду и у суштини то сада значи да се она показује као једна *етика друштвености*, и то у разлици не само у односу на онтологију усамљености него и у односу на *онтологију друштвености*. Одмах ће се приметити на основу досадашњег казивања како се тиме претпоставља да се онтологија друштвености своди на онтологију усамљености и како се у њу уписује целокупним својим арсеналом. Сви облици друштвености који се развијају унутар онтолошког хоризонта падали би, рећи ће Левинас, на терет субјекта и они не би били у стању ни да одгоде а камоли да спрече његову крајњу упућеност на себе. У бити, субјект је увек сам, у свим (онтолошким) друштвеним играма он сам себе увек затиче као самца који ће сам, и упркос присуству других, такође умрети. У овом погледу,

Левинас се опет чини јако близак Хајдегеру који је исто тако, као што је познато, наглашавао усамљеност тубића у његовом бићу.¹⁵⁰ Друга је ствар што се Левинас за разлику од Хајдегера и критички односи према тој чињеници, и што у крајњој усамљености не препознаје и једно дефинитивно стање. Она би, по њему, обележавала тек простор онтологије, њену владавину и њен тоталитет, и не би се односила на етику која држи до друштвености и у којој је то стање усамљености схваћено на један негативан начин. За Хајдегера би, опет, с друге стране, било каква етика изван онтологије била апсурдна ствар.

У принципу, етика друштвености је схваћена у анархичком кључу и то још у раном периоду када се није рачунало са тим појмом. Од самог почетка је асиметрична интерсубјективна релација смештена у једно „време“ и у један „простор“ за које се каже да су изван сваког замисливог времена и простора, и да су „ранији“ или „старији“ у односу на њихове онтолошке верзије. С тим што би се и овде морало рачунати са једном амбиваленцијом. Јер није реч о томе да би се ова друштвеност догађала изван нама познатог подручја искуства, као да би она стицала важење у једном нама непознатом и трансцендентном подручју стварности, што би више одговарало слици коју нам дају научне и уметничке фикције, него је посреди пре то да би се управо у самом искуству, на његовом дну изналазио један смисао који би у исти мах и прекорачивао то искуство. Пре је већ било речено да се Левинасова филозофија од њених тумача и коментатора неретко одређује и као емпиризам, као једна форма радикалног емпиризма, додуше различитог од оног позитивистичке провенијенције. – Овде остављамо по страни сумњу која се односи на овако замишљени појам анархије и са њим скопчани појам искуства, као што овом приликом нећемо улазити у перипетије које неминовно следе када се овако повежу емпиризам и етика и то у разлици спрам рационализма и онтологије. О томе је већ било нешто речи а и биће их и касније још.

Конкретно узев, етички интерсубјективни однос се сматра анархичким јер се између осталог одвија већ на елементарном нивоу ословљавања и обраћања, у сусрету и поздрављању пре сваког познанства и пријатељства и пре сваког сазнања које имамо или разумевања које гајимо. Према Левинасу, ословљавање и обраћање,

¹⁵⁰ Види Мартин Хајдегер, *Битак и вријеме*, Напријед, Загреб, 1985, стр. 262–304.

сусрет и поздрављање садржавају у себи етички смисао и етичку поруку који претходе сваком онтолошком значењу које се зачиње од тренутка када почињемо разумевати те чинове. У међуљудском сусрету, *говор* поздрављања, ословљавања и обраћања претходи чину разумевања који карактерише људско мишљење. Овде је разлика у односу на Хајдегерову мисао више него видљива и драстична. Реч би била о два опречна мишљења.¹⁵¹

Левинас при том иде чак и даље, па тврди да се етика открива још у људским *узвицима* и *усклицима*, и уопште у свему ономе што је сирово и вулгарно. Она је на делу дакле већ у ономе што је основно и примитивно. Објашњење је да у узвицима и усклицима, или још у уздасима и дрхтајима на пример, долази до речи патња и молба која дозива у помоћ. Њихов говор не би напросто био природан и неутралан, рећи ће Левинас, он не би одражавао тек људски анималитет, него и друштвеност која се везује за човека, и то не у мањем степену.¹⁵²

Раније је већ било речи о томе како је ова мисао која покушава непосредно довести у везу *етику* и *натурализам* у најмању руку двојбена. Подсећамо да се преко својеврсне „историзације“ етике и још сумњивије „историзације“ природе покушало остварити помирење етике и натурализма. При чему је уједно стално афирмисан *антинатуралистички карактер етике* од кога се никада није одустало. У ствари, слободно се може рећи да је са развојем овог мишљења паралелно јачала и тенденција која је све више удаљавала етику од натурализма, што је уосталом разумљиво па и очекивано ако се има у виду да је натурализам законито чедо онтологије. Тим пре и тим више онда чуди да је Левинас истовремено и у континуитету развијао мисао која сада повезује етику и натурализам, независно од тога како је интерпретирао овај последњи. Напокон, покушај да се и натурализам измести из онтологије само би удвостручило проблем.

И као што је литвански филозоф покушао да у одређеном историјском искуству заснује анархичку етику, тако је и у самом *искуству* потражио потпору за њу. Сада би емпирија, као што је то у претходном примеру била историја, требала да послужи у сврхе посредовања етике и натурализма. При чему би и овог пута

¹⁵¹ Види *Да ли је онтологија фундаментална?* у МН, стр. 10–24.

¹⁵² Уп. нпр. *КБУМ*, стр. 104, 105.

требало повести рачуна о једној тананој разлици која се сада односи на *емпиризам* и *емпиризам*. Један би и даље потпадао под власт *онтологије* а други би наводно излазио из њеног домена потврђујући у исти мах *етику* у њеној супротности спрам онтологије. Па би се и овде онда најмање морало рећи то, како покушај да се и емпиризам измести из онтологије само, како се чини, удвостручава проблем.

У сваком случају и независно од ових коментара неспорно је да Левинас покушава своју етику засновати у ономе што би било *прво* или, боље рећи, што би било раније или старије, како сам каже, од било чега што је до сада у историји идеја важило као прво. Као ан-архичка, његова етика би била ранија у односу на сваку онтолошку етику, које би редом полазиле од неког принципа који им лежи у основи. На тој анархичкој платформи Левинас онда даље гради етичку структуру међуљудског односа, коју смо већ више пута означили као *асиметрију* интересубјективне релације лицем-у-лице (узгред, од мале је важности то што је он у својим каснијим радовима углавном одустао од ове синтагме *лицем-у-лице*; у бити, он ју је није напустио него је само, као што је и у другим приликама то чинио, посегао за другачијим термилошким решењима која су требала да радикализују етичко значење међуљудског односа). У основи, акценат је на томе да се Други не третира као *друго ја*, као *alter ego*, него и као оно што је *различито од Ја*, што је несводиво на њега. При чему ова диференција није у вези њихових физичких и психичких разлика које су природне, него се тиче чињенице да је Други већ као такав, у својој и по својој другости, оно што је различито у односу на Ја. Другост не би била тек једно од својстава Другог, па она не би била ни његова суштинска карактеристика, већ је она његова *идентитетска ознака* у којој се испољава и исцрпљује. Други се у етичком односу показује као оно што јесте, као Други и апсолутна другост. Истини за вољу, Други се показује, како се истиче, у оном смислу да се и *не показује*, он се појављује на начин да се *не појављује*; за њега би се заправо морало рећи да је феномен само у значењу одређене *нефеноменалности*, као што би и његово *присуство* у етичкој релацији било ознака одређеног *одсуства* које је уписано у то претпостављено присуство.¹⁵³

¹⁵³ У вези са овим погледати нпр. *Филозофија и буђење у МН*, стр. 106–123.

И овде би онда бивало очигледним како Левинас не развија никакву метафизику другости. Као што би у исто време било очигледно и то да он своју етику покушава изградити на једном парадоксу, за који, међутим, нити тражи нити налази, не само дијалектичка решења, већ ни она феноменолошка. Он феноменологију развија и интерпретира до тачке у којој се она почиње сукобљавати са собом. С тим у вези, ако се доследно прати његова мисао, има смисла у одређеном погледу рећи за његову етику да је и својеврсна *нефеноменологија* или чак *антифеноменологија*.¹⁵⁴ Али у том случају свакако остаје и дилема везана за ту ствар. Није сасвим јасно и још је мање саморазумљиво оно мишљење које с једне стране у *феноменолошком кретању* долази до нефеноменолошке *етике*, док с друге ову етику у исто време *строго одваја* од *феноменологије* и *онтологије*. Опет нам се и на овом месту чини да би Левинасу од највеће користи била дијалектика. Јер управо она демонстрира како једно кретање развијајући се до својих крајњих консеквенци долази до тачке у којој се почиње супротстављати себи. Разлика као саморазлика и другобиће као отуђено биће сведоче о тој промени. Но, дијалектика је Левинасу напросто мрска.

Враћајући се сада на оцртану структуру међуљудског односа, главно је у етичкој перспективи нагласити *асиметричност* тог односа. Најједноставније речено, и то Левинас најчешће тако и исказује, она подразумева да Други за Ја није и оно што је Ја за Другог. Сва одговорност би падала на леђа субјекта. На њему би било да изврши етичку обавезу, да одговори на налог који долази од Другог. Он није у моћи да га одгоди или раскине јер је под принудом и присилом да испуни задати захтев. Исто тако, он се не може решити те обавезе тако што ће је пренети на неког другог. Сваки субјект је *јединствен* у својој одговорности, према Левинасу, као што је и одговорност *свачија*. *Етички индивидуализам* и *универзална*

¹⁵⁴ Када је реч о Левинасовом односу према феноменологији видети и следеће радове: *Emmanuel Lévinas et la phénoménologie* у *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie* (Sous la direction de J.L. Marion), P.U.F., Paris, 2000, стр. 43–330; Etienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Ed. Jerome Millon, Grenoble, 1992, нар. стр. 268–320; Marc-Alain Ouaknin, *Méditations érotiques*, Ed. Payot & Rivages, Paris, 1998, нар. стр. 25, 26, 33–45; S. Strasser, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas* у *Revue philosophique de Louvain* (RPhL 75), 1977, стр. 101–124; Ж. Дерида, *Насиље и метафизика*, стр. 15–27.

етика овде иду заједно.¹⁵⁵ А и једно и друго би још једном потврђивали изнесени став да је Левинасова етика једна *филозофија субјективности*.

На овом месту је још потребно подвући како је асиметрични етички међуљудски однос, за разлику од оног симетричног, реципрочног и тоталног онтолошког односа где је Други, како се верује, увек већ унапред познат као друго ја, једна *отворена релација*, рећи ће Левинас, која се не би могла херметизовати, конзервирати и превазићи у једном погледу који би је споља надгледао и обухватао. Својом отвореношћу, хетерогеношћу и бесконачношћу она се принципијелно опире сваком захвату тотализовања. Једноставно, етичка релација није ни „просторна“ ни „појмовна“. Ја и Други не деле заједнички простор нити су у својој етичкој свези појмовно обухватљиви. У том контексту треба онда стално држати на уму да је етичка интерсубјективна релација у основи једна темпорална релација и то у значењу дијахроније која се приписује времену.¹⁵⁶

Резимирајући укратко, може се рећи како се тек у овој *асиметричној интерсубјективној релацији* (оно што је речено за синтагму лицем-у-лице важи на сличан начин и за ову *интерсубјективне релације*. И ова би одражавала рани Левинасов онтолошки речник који ће ускоро бити замењен оним етичким. С тим што би ово вероватно био још драстичнији пример јер директно пркоси претпостављеном смислу и значењу апсолутног алтеритета. *Други наима не би био субјект*. Но ми смо мишљења да појам интерсубјективне релације, баш као и онај лицем-у-лице, сасвим добро пристаје замршеној и парадоксалној етичкој релацији с обзиром да у себи садржи и све напетости које оптерећују ту релацију. Да не говоримо о томе да они можда у крајњој линији и истинитије представљају друштвеност која се жели постићи и исказати.) *апсолутна другост* појављује у свом пуном и коначном етичком значењу, тј. у лику Другог који управо представља апсолутну, трансцендентну и бесконачну другост која ништа не дугује онтологији. Други у онтологији, по Левинасу, напросто није присутан. Он се само навешћује у етици (онтологији) смрти али тек да би истакао етичку перспективу

¹⁵⁵ Види нарочито Р. Hayat, *La philosophie du l'individualisme éthique*, предговор за *Liberté et commandement. Transcendance et hauteur*, Fata Morgana, Montpellier, 1994, стр. 7–30; Р. Hayat, *Emmanuel Lévinas. Éthique et société*, Editions Kime, Paris, 1995, нар. стр. 63–87.

¹⁵⁶ Види *ТБ*, стр. 21–26, 33–38.

субјективности. Од тренутка, пак, када етика ступи на сцену и када њена асиметрична међуљудска релација постане стварност и суштинска чињеница живота, питање Другог постаје прво и пресудно питање. Стога ће Левинас већ у својим раним радовима из четрдесетих година одмах по постављању асиметричне интерсубјективне релације на примарно место фаворизовати питање Другог у односу на остале појмове и проблеме.¹⁵⁷ А у тој перспективи област *еротике* ће постати одлучујућа.¹⁵⁸

Но, није реч само о томе да у етичкој друштвеној релацији искрсава Други, него се ради и о томе да тек у тој асиметрији односа искрсава *етички субјект*. Најављен још у хипостази, те грубо ослобођен у уживању и самозаборављен у раду, он под теретом бића коначно страда у патњи и умире у смрти. Накратко, у жртви сапатништва и у оној умирања за Другог чију смрт у крајњем не може преузети, он искушава истинску етичку егзистенцију. Али његово истинско рођење дешава се ипак у асиметричном међуљудском односу где је у позицији да развије своје етичке потенцијале изван бремена и хоризонта бића. И видећемо ускоро да и када је реч о субјективности повлашћено место има подручје *еротике*.

Остајући верни нашем помало дивљем обичају да се поводом сваког важног предмета огласимо и неким питањима која проблематизују ставове који се износе у овом, на свој начин, бескрупулозном мишљењу, не пропуштамо ни овом приликом да тако поступимо. Али ћемо се овог пута ограничити само на пар питања која се иначе постављају од стране Левинасових тумача и коментатора када је посреди овај аспект који се тиче смисла друштвености. Најпре се доводи у питање могућност *појављивања* Другог када се већ сав смисао иманенције везује за Ја, за субјект. Јер, ако би Други заиста био трансцендентан, као што се каже, о каквом би се његовом појављивању онда уопште и могло говорити? Зар не би било неопходно да је и Други једно Ја, један *ego*, једна емпиријска и трансцендентална субјективност да би се могао указати и појавити? Како онда разумети с тим у вези, ако се већ претпоставља апсолутна спољашњост Другог, пројектована стварност „упада“, „провале“ и „пробоја“ Другог у Ја, у само средиште субјективности? Следствено

¹⁵⁷ Уп. *ВД*, стр. 67–78.

¹⁵⁸ *ЕЕ*, стр. 144–145, 161–165.

томе, како је могуће, под претпоставком апсолутног алтеритета, да се Други уопште може наметнути субјекту као мера, узор и захтев који изискује моментални одговор? Једном речју, ако би етика била несаобразна и несамерљива са онтологијом, како би онда уопште могла утицати на њу? Како је могуће о томе озбиљно и смислено говорити?¹⁵⁹

8. Еротика

Како је већ више пута било истакнуто Левинас је још у својим радовима из четрдесетих година развио тезу по којој *ерос* задобија кључну позицију у етичком пројекту. Интерсубјективна асиметрична релација лицем-у-лице, у којој онтолошка субјективност бива доведена у питање од стране етичког алтеритета, своју првобитну, узорну и суштинску форму проналази у *еротској друштвености*. Ова се показује као основни модел и битни модалитет етичке трансценденције која оставља за собом поредак бића и онтологију.¹⁶⁰ И упркос томе што се у каснијем периоду ерос све више потискује па и деградира на онтолошки ниво, он у свом изворном етичком значењу наставља у ствари, па и у инат самом Левинасу, да и даље представља парадигматичну етичку релацију, иако бива репрезентован у лику одговорности за Другог. Јер ова у свим својим карактеристичним обележјима тек наслеђује својства етичког ероса, која се показују и као пресудне одлике саме етичке друштвености. Апсолутни *алтеритет*, радикална *асиметрија*, непоткупљиви *плурализам*, *дијахронија* времена, *трансупстанцијални* идентитет, ексцендентна *трансценденција* и *преонтолошка* семантика еротскоетичке интерсубјективне релације, биле би основне карактеристике и етичке одговорности за Другог. Мењају се само поједини називи али суштина остаје иста. Љубав и даље важи као име за етичку релацију и она оцртава њене главне одредбе. Или, боље рећи, *рана еротскоетичка љубавна интерсубјективна релација лицем-у-лице* и у облику *позне етичкоодговорне међуљудске релације* наставља да означава љубав.

¹⁵⁹ Види Ж. Дерида, нав. дело, стр. 50–62, 70–74.

¹⁶⁰ *ЕЕ*, стр. 164, 165.

Одговорност за Другог би заправо била само други назив за љубав помоћу кога се жели истаћи њено радикално етичко значење, које, међутим, није недостајало ни раном еросу.¹⁶¹

Но, чини се да и сâм Левинас то неретко превиђа, поготово када упоређује онтолошки ерос са овом етичком одговорношћу. Њему тада готово као да никако и ни у једном тренутку не пада на памет да се та врста аналогije не може пренети и на ону која се односи на везу која постоји између етичког ероса и одговорности за Другог. Коначно, он сâм стално напомиње како је одговорност за Другог, као љубав без ероса, и *љубав лишена ужитка*, што је у ствари потпуно идентична формулација оној из раног периода где је љубав редовно одређивана као *жеља лишена задовољства*.¹⁶² У основи, реч је заправо о томе да Левинас у свом каснијем мисаоном стваралаштву настоји избећи употребу речи ерос, као што то ради и са овом љубави кроз читав период, јер су то по њему већ увелико истрошени и искомпромитовани појмови, бременити онтолошким значењем и тоталитарним претензијама које им се редовно приписују.¹⁶³ У подuzeћу крајње етичке идеализације подручја еротике он покушава напросто да се отресе и самог појма еротике. Друга је ствар, и то је оно што је овде спорно, што је он овим термилошким преинакама покушао љубави подарити и једно специјално, ексклузивно значење које у крајњем екстремно супротставља еротiku и одговорност. Као да би сва сличност која постоји између ероса протумаченог на начин метафизичке жеље и етичке одговорности у лику љубавне агапе постала не само небитна, него као да би и одједном ишчилела и мистериозно се повукла.

Да при том не говоримо и о томе како у замишљеној перспективи крајње супротстављености ероса и одговорности упитним постаје не само етичко *првенство* ове последње већ и њен *суверени* етички идентитет. Наиме, не само да се поставља питање о „аутентичности“ релације одговорности за Другог, будући да она сва своја есенцијална својства наслеђује од еротске релације, него се подједнако доводи у питање и њена имуност у односу на онтолошку девијацију којој би, слично еросу, и сама могла подлећи. Јер, што коначно гарантује етичкој

¹⁶¹ Исто, стр. 144, 145.

¹⁶² Исто, стр. 65–67.

¹⁶³ Уп. *Филозофија, правда, љубав у МН*, стр. 138–161.

одговорности да ће бити заштићена од онтолошке деградације? Да се неће појавити у форми онтолошке *бриге* или *респекта* који се показују у присуству других? Или да се неће под плаштом апсолутне одговорности преобратити у пуки формализам *самилости*, *саучешћа* и *солидарности*?

Коначно, пропуштајући прилику да дубље и храбрије испосредује значења онтолошког и етичког ероса, чију је везу сâм наслутио и назначио у *Тоталитету и бесконачности*, чиме би еротологији, поред особених и ванредно значајних анализа које је спровео на плану *спиритуализације* и *идеализације* еротског подручја, подарио, можда сличног квалитета, и оне које би се односиле на његову *материјализацију* и *профанаацију*, Левинас је касније готово нужно морао остати слеп за чињеницу да се у случају ероса и одговорности ради тек о различитим режимима једног те истог држања и настојања. Да се не само *ерос* у својим крајњим манифестацијама показује као један *режим одговорности*, него да се и сама *одговорност* открива као једна у себи *еротски мотивисана пракса*. И то не само у оном елементарном смислу да би била подстакнута љубављу и да у бити оличава један љубавни однос, него и да се у својим конкретним и идеалистичким модалитетима развића, као и у најсублимнијим етичким облицима које досеже и поприма, она у суштини развија и уобличава као једна истрајна „сексуална енергија“. *Либидинозни* карактер етичке одговорности био би неразлучиво повезан са оним *идеалистичким* онтолошке еротике. Левинасова еротологија показује заправо зачуђујућу инверзну блискост са психоанализом јер би обе на један апстрактан начин покушавале поопштити еротско искуство. Док ова последња то чини у знаку сексуалности, прва се прихвата нарочите идеализације која се везује за етику. Но, иако обе теорије на одређен начин стреме једном универзалном решењу, и једна и друга би у крајњем ограничавале еротско искуство, свдећи га на урођену сексуалност и стечену алтернативну одговорност. Испада у ствари да представљају тек два супротна пола еротске платонистичке планете чије би евентуално посредовање, уколико би уопште било могућно, можда било од не мале важности за даљи развој еротологије.¹⁶⁴

¹⁶⁴ С обзиром на то да се значење еротике и код Фројда и код Левинаса развија у директној повезаности са питањем субјективности, није на одмет овде указати и на слично структурирање

Стиче се утисак, најзад, да је Левинас и поред тога што је на свој начин генерализовао једно посебно значење ероса испустио из руку могућност да универзализује његов потенцијал. Као да није био спреман да у њему препозна једну животну силу која је свугде присутна и која је од нарочите важности за људску егзистенцију. У страху од убитачне онтолошке еротике, која на својим рубовима и врхунцима борави у близини смрти, он је посегао за једном редукованом, безазленом и умирујућом еротиком. Међутим, ни ова његова малокрвна еротика свакодневља не успева, како се показује, да се удаљи од близине смрти. Управо обрнуто, већ се у онтологији смрти, као што смо видели, пробија једно етичко значење љубави везано за могућност отпора, као што се и у етици онтологије смрти једним особеним смислом сапатње и саучешћа најављује коначна победа над смрћу. Да би најзад у темпоралној интерсубјективној етичкој релацији, чији узорни модел представља еротика, смрт била превладана императивним налогом који долази са лица Другог и који забрањује убиство, налажући још при том одговорно држање које иде до жртвовања и умирања за тог Другог. Укратко, и Левинасова еротолошка концепција, упркос њеном подозрењу у односу на традиционалну бинарну опозицију ероса и танатоса, остајала би на одређени начин и у једном битном смислу унутар њених оквира.

И, опет, слично Фројдовој психоанализи, и она би наглашавала чврсти дуализам љубави и смрти, мада за разлику од ње она би га развијала у једном ограниченом и апстрактном спектру. Подсећамо, иако указује на то да се нагони живота и смрти преплићу и међусобно повезују, Фројд у исто време увек подвлачи да се ради о два квалитативно различита принципа. Ни то што су зло, агресија и деструкција природни попут воље за комуникацијом, односно ни то што је нагон смрти урођен попут оног ероса и што је приде конзервативан и регресиван, што би неживо претходило ономе што је живо и што би циљ свег живота била смрт, тако да постоји природна тежња да се вратимо у првобитно стање (тзв. присила понављања), све то не би био разлог, како се ту истиче, не би било довољно да се

*места и порекла субјективности код ових аутора. Подсећамо да и Фројд и Левинас говоре о једној пререфлексивној, прекогнитивној субјективности, несвесној и осетилној, где се истиче и јаз који постоји између свести и субјективности. Види Simon Critchley, *The original traumatism: Levinas and psychoanalysis*, у *Questioning Ethics* (edited by R. Kearny and M. Dooley), Routledge, London/New York, 1999, стр. 230–242.*

доведе у питање и начелна раздвојеност ова два основна нагона.¹⁶⁵ Док Левинас, откривајући у смрти принцип радикалног алтеритета и онај апсолутне будућности који ће постати одлучујући приликом конституисања љубавне етичке релације, не престаје у исти мах да показује како је победа над смрћу која се остварује у овој релацији једно од њених главних обележја. Испоставља се једноставно да су и психоанализа и Левинасова еротолошка доктрина превиделе могућност суштинског унутрашњег присуства *насиља* у еросу, иако су и једна и друга, свака на свој начин, унутар својих дискурса на одређен начин потврдиле тезу да је *област еротизма* својеврсна *област насиља*. У Левинасовом случају то се пре свега односи на подручје онтолошке еротике. У том простору он је ерос чак поистоветио са насиљем тако да његово мишљење у тој равни не заостаје много за оним једног Маркиза де Сада (Marquis de Sade), Бодлера (Baudelaire), Ружмона (Rougemont), Валерија (Valéry) или Батаја (Bataille), који се могу сматрати водећим еротолошким писцима, поред још неколицине аутора, почев од Платона, који је међу првима указао на то да је подручје еротике у основи један простор тираније. Но Левинас није допустио да и у сфери етичке еротике сила има било какву улогу. Поготово је симптоматично што је он и *плодност* изузео од уплива насиља у њен домен, иако је она одвајкада третирана као подручје које сила природно настањује. Шопенхауер (Schopenhauer), рецимо, који је Левинасу на одређен начин вероватно најближи по питању *интринсичне повезаности ероса и плодности*, није никада сметнуо с ума да се циљ плодности крије и у позадини насилних еротских односа.¹⁶⁶ Шта тек рећи о Батају који је сматрао да је отрзање бића из стања дисконтинуитета, које је резултат чина размножавања, увек крајње насилно. Као дисконтинуирана, издвојена и усамљена бића ми имамо потребу, каже Батај, да се вратимо у првобитно стање континуитета које је претходило нашем рођењу, а то изворно стање изражава смрт, тако да је она и најнасилнија форма отрзања бића из дисконтинуитета постојања. Но и сам еротизам, тврди се даље, и то у свим својим манифестацијама сведочи о покушају да се апстракција бића, његов

¹⁶⁵ Сигмунд Фројд, *С оне стране принципа задовољства*, Светови, Нови Сад, 1994, нар. стр. 37–42, 64–67; С. Фројд, *Ја и Оно*, Светови, Нови Сад, 1994, стр. 96–104; С. Фројд, *Нелагођност у култури*, Матица Српска, Нови Сад, 1981, стр. 314–331. С. Фројд, *Нова предавања за увођење у психоанализу*, Матица Српска, Нови Сад, 1979, стр. 173–207.

¹⁶⁶ Артур Шопенхауер, *Метафизика полне љубави. О женама*, ИП Књига, Нови Београд, 2003.

дисконтинуитет, замени формом и осећајем континуитета, једним јединством бића за којим чезнемо и коме тежимо чак и када осећамо да је оно нешто недостижно и неухватљиво. Због тога би еротизам у свим својим облицима био насиље на граници смрти, насиље на рубовима убиства и самоубиства. У њему би увек била реч, подвлачи се, о покушају уништења структуре затвореног и издвојеног бића не би ли се тај дисконтинуитет превладао у правцу првобитног континуитета бића.¹⁶⁷

Па чак и у Маркузеовој (Marcuse) *нерепресивној цивилизацији*, која би се једном апстрактном асоцијацијом у неку руку могла приближити Левинасовој етичкој „заједници“, а коју одликује нерепресивна сублимација еротских енергија које надилазе властите објекте еротизујући затечене нееротске односе, и која се сматра принципијелно супротстављеном оној која почива на репресивној десублимацији која фаворизује принцип стварности у односу на онај ероса, не негира се апсолутно удео силе у процесу ослобађања спутаних и потиснутих нагонских потреба. Градећи идеју о нерепресивној цивилизацији на једној специфичној реинтерпретацији Фројдове доктрине која повезује цивилизацијски развој са принципом потискивања, и која начелно супротставља принципе стварности и задовољства, Маркузе, потврђујући ову схему тек у оквиру одређеног историјског контекста, у једном марксистичком духу долази и до става да би и тековине репресивне цивилизације могле допринети постепеном укидању потискивања.¹⁶⁸

Остаје нејасно у сваком случају како је сâм Левинас могао негирати удео силе у плодности и у етичкој еротици, па и у структури његове властите одговорне етичке еротике. Тим пре ако се зна да у његовој еротолошкој концепцији етичка одговорност поприма једно радикално, екстремно значење које ју неминовно отрже из конвенционалних па и ексклузивних комуникативних пракси. Како напослетку, изван пројектованог утопистичког етичког пројекта, тумачити гест *одговорности за одговорност оног Другог*, преузимање кривице која је његова и подношење терета туђег убиства на властитим плећима, ако не и као врсту отвореног и бескрупулозног насиља како над сопственим бићем тако и над бићем оног Другог,

¹⁶⁷ Жорж Батај, *Еротизам*, БИГЗ, Београд, 1980, нар. стр. 15–30.

¹⁶⁸ Херберт Маркузе, *Ерос и цивилизација*, Напријед, Загреб, 1985.

коме је на тај начин у бити ускраћена могућност испаштања и уопште суштинског сучељавања са собом. *Забрана и осујећење* саморефлексије како на страни Јаства тако и на страни Другог, тешко да би се могли интерпретирати у склопу некаквог пацифизма, па био он и етичке или месијанске природе. Ту би присуство силе пре било очигледно. Није згорег на овом месту још подсетити на чињеницу да је Левинас већ у *Тоталитету и бесконачности* скицирао етику у најближем дослуху са једном концепцијом *мира*, и да је тај савез у исти мах супротставио оном који би по њему повезивао *онтологију* и *рат*.¹⁶⁹ Мирни, етички отпор о коме он говори неретко се од стране интерпретатора доводио и у везу са *гандизмом*. Но, ни по овом питању Левинас није до краја остао доследан јер је позном реafirмацијом онтологије и свега онога што спада у њен домен отворио простор и за другачију артикулацију ратне силе. С тим у вези је видљив и његов, у најмању руку, двосмислен однос према питању ционизма рецимо, и уопште према питању репресивне државне интервенције, независно од тога да ли се ради о држави с либералним или социјалним предзнаком.¹⁷⁰ Корекција етичке ситуације мотивисана разлозима правде једва да би се и могла замислити изван хоризонта силе и насиља. Преостаје тек разлика која се тиче питања легалитета употребе силе, док би њена легитимност била неспорна.

Али и изван подручја правде, унутар уже љубавне етичке перспективе развијају се односи који би се једино уз помоћ силе могли структурирати. Голотиња изложености Другоме, осетилност и рањивост које се уз њу везују, па позиција талаштва у односу на судбину Другог, као и покрет супституције којом се та судбина преузима на себе, незамисливи би били у одсуству једног преступничког геста. Њихов нападни и екстремни карактер природно их ситуира у простор силе. Помало у ствари чуди да је Левинас, који је иначе посебно осетљив за разноврсне нијансе насиља, чему је свакако допринело и његово поразно и трагично лично искуство у сусрету са нацистичким насиљем, у овим радикалним и искључивим облицима могао превидети первертоване форме насиља. Ако је већ целокупну онтолошку сферу оптеретио једним неподношљивим и

¹⁶⁹ *ТБ*, стр. 7–10.

¹⁷⁰ Види *Бескорисна патња* у *МН*, нар. стр. 132–136 као и *Мислити-на-другог* у *МН*, нар. стр. 278.

бескомпромисним насиљем, онда је у најмању руку необично његово прећуткивање насиља које се открива и на плану етичке структуре. Сувише је, како се чини, поједноставио ствар када је онтолошком насиљу грубо супротставио пројектовану ненасилну етичку идилу. Некако одвећ бајковито звучи претпоставка да би етика била имуна у односу на силу и насиље, и да не би било могуће говорити о етичком насиљу као што је могуће говорити о оном онтолошком. Као да би тек егоцентризам био насилан али не и алоцентризам.

Поред тога, није занемарљива чињеница да Левинасова етичка доктрина борави у близини савремене идеологије о људским правима, мада се уједно не може довољно нагласити и сва разлика која их одваја на част Левинасовом филозофском интелектуализму.¹⁷¹ Међутим, не можемо се отети утиску да је наш аутор своје мишљење развио у правцу преовлађујућег савременог *сентиментализма* чију је појаву и развитак предвидео још Ниче. Претерана осетљивост људи нашег времена у савезу са својим наличјем кога одликује бездушна бруталност истих, неутешна је и несумњива дијагноза овог доба. У том смислу, насупрот данашњем свуда раширеном говору о Добру иза кога се неретко крију и обелодањују најгнусније намере и најбезочнија дела, требало би, чини се, размислити о томе да би нас тек својеврсни антихуманистички дискурс „зла“ и особене „комуникативне праксе зла“ могли, парадоксално, можда одржавати у близини добра. У том погледу би нарочито инструктивно било Бодријарово (Baudrillard) дело које се отворено залаже за „стратегije зла“.¹⁷² Коначно, читав савремени антихуманистички дискурс у лику једног Алтисера (Althusser), Лакана, Фукоа (Foucault) и других мислилаца на различите начине сведочи о повећаној напетости која се развија на рубовима добра и зла. Док Левинас, попут неких других савремених мислилаца као што су Сартр (Sartre) или Дифрен (Dufrenne) рецимо, упркос свом особеном хуманизму *другог човека*,¹⁷³ ипак остаје веран хуманистичкој традицији, па на тај начин по нама из назначених разлога (кажимо

¹⁷¹ Ово, између осталих, истиче и Ален Бадју (Alain Badiou) у *Постоји ли други*, Трећи програм лето-јесен, 2006, стр. 66.

¹⁷² Види Жан Бодријар, *Прозирност зла*, Светови, Нови Сад, 1994, нар. стр. 67–84; Жан Бодријар, *Пакт о луцидности или интелигенција зла*, Архипелаг, Београд, 2009, нар. стр. 106–142.

¹⁷³ Погледај *Humanisme et an-archie* у *НАН*, стр. 65–83 и *Pour un humanisme hébraïque* у *DL*, стр. 406–412 као и *Antihumanisme et éducation* у *DL*, стр. 412–433.

то сада овако – одвећ израван и неизверзиран однос према добру) и слаби шансе свог мишљења у борби са текућим антагонизмима у покушају „досезања“ добра. Уосталом, његов алтернативни хуманизам који се развио у опреци спрам оног класичног, одговара једној давнашњој слици човека тако да битније не доприноси идеји формирања *новог човека*, што би била основна идеја и нит водила како савременог хуманизма тако и савременог антихуманизма, како то на пример Бадју (Badiou) истиче¹⁷⁴.

Враћајући се сада на нашу основну преокупацију у овом одељку која се тиче питања места и значаја ероса у контексту проблематике развоја филозофије субјективности у правцу оне интересубјективности, с посебним акцентом на питање успостављања узорне интересубјективне релације, где би еросу, како се испоставља, припадао пресудни и централни положај, потребно је у наставку и ближе показати у ком би смислу ерос, по Левинасу, заслуживао ту привилегију да буде третиран као парадигматична интересубјективна релација, односно, на који би начин асиметрични међуљудски етички однос задобијао у еротици своје конкретно уобличење.

Речено је да смрт, према Левинасу, упркос томе што са собом доноси могућност апсолутног алтеритета и ону апсолутне будућности, не представља решење, будући да негира егзистенцију субјективности која њеним надоласком који је битно погађа бива уништена. Левинас, како је већ било подвучено, никако не пристаје на било које решење које доводи у питање саму субјективност. Чак напротив, његово мишљење је стално у функцији одбране субјективности и свакако у једном одређеном и одлучном смислу оличава филозофију субјективности. И сáмо време, најзад, које смрт наизглед обећава својом специфичном димензијом будућности, бива неостварено, пошто будућност, како се истиче, никако не успева да постане садашња. Субјект никада није у прилици и да преузме смрт. Између њега и смрти влада однос ексклузивне дисјункције: или има субјективности и смрт је још увек далеко, или је смрт наступила и субјект би већ био мртав. Стога Левинас и захтева озбиљење времена као предуслов истинске етичке релације. Мора бити могуће, сматра он, да будућност ступа у садашњост и да ова задира у

¹⁷⁴ Ален Бадју, *Стољеће*, Антибарбарус, Загреб, 2008, стр. 14–15, 160–168.

будућност. Само би на тај начин, преко специфичне испреплетаности временских димензија, како се верује, био омогућен опстанак субјективности у присуству апсолутног алтеритета. И то бива остварено, по нашем аутору, тек у асиметричној интерсубјективној релацији чији би прототип и узорни модел представљао *еротски однос*.

У етичкој асиметричној интерсубјективној релацији, дакле, у којој субјект, Ја бива доведен у подређен и пасиван положај у односу на онај који заузима Други, и у којој његова сама субјективност бива доведена у питање одсуствујућим присуством тог Другог, али и у којој она претрајава и остаје сачувана, смрт, како се верује, у одређеном смислу бива коначно превладана. На тај начин долази и до својеврсног преплитања филозофије субјективности и оне етичке интерсубјективности с обзиром да би се тек у оквиру ове последње гарантовао опстанак субјективности, као што би се тек и на путу развоја оне прве могло стићи до етичке друштвености. Дијахронијски размак између Ја и Другог у коме се сусрећу садашњица Јаства са будућношћу оног Другог, обезбеђивао би у исти мах очување субјективности и њено превазилажење у правцу етичке субјективности. А ова би била могућа, дакле, тек у поднебљу асиметричног међуљудског односа, у апстрактним оквирима етичке интерсубјективне релације.

Прву и суштинску форму или конкретно уобличење ове релације Левинас налази дакле у еротском односу. Још у својим радовима из четрдесетих година он је еротици доделио пресудну улогу у етичком пројекту. Ту се о еросу говори као о *путу изласка из бивствовања и као конкретном модалитету остваривања апсолутне трансценденције*. Тако тенденција отворена и омогућена догађајем хипостазе, те даље „развијана“ путем уживања, рада, патње и смрти, коначно бива доведена до свог циља у етичком љубавном односу. Напуштање сфере бића бива у потпуности остварено путем етичке еротике. И тако ће остати до самог краја. Љубав ће кроз читав период важити као пут и начин остваривања етичке трансценденције. У својој позној формули одговорности за Другог она ће бити доведена до своје дефинитивне форме.

Чак се поставља и питање о првенству између еротике и етике с обзиром да се о овој последњој конкретније почиње говорити тек у педесетим годинама, и да

ће она заправо тек од *Тоталитета и бесконачности* задобити своје пуно значење, док је ерос промовисан у узорну асиметричну интерсубјективну релацију још у радовима из четрдесетих година. Еротика је несумњиво прво име за ову релацију па је чак и назив *религије* ранији у односу на онај етике. Религиозни карактер ове интерсубјективне релације огледа се у њеној специфичној структури која наглашава особену *повезаност и близину* лица која је сачињавају. И религија и етика би дакле долазиле након еротике, и да ствар буде додатно занимљива, и једна и друга би у својој бити наслеђивале својства која су прво била приписивана еротизи: алтеритет, асиметрија, плурализам, дијахронија, трансценденција, биле би основне карактеристике еротске релације, које су касније постале и главне одлике етичке релације, и то како оне из *Тоталитета и бесконачности*, тако и оне која је развијена у *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања* и другим позним радовима. Према томе, с разлогом се може поставити питање није ли еротика ранија у односу на етику и није ли пре етика изведена из еротике, него што је, како се то истиче и од стране самог аутора у каснијем периоду, еротика деривирана из етике. Међутим, ако се изузму ова крајња гледишта остаје да се примети како се еротика и етика од самог почетка налазе у једној врсти међусобног односа, тако да је готово немогуће говорити о некаквој еротизи без етичког предзнака, као и о некаквој етици лише еротског изгледа. Ерос је одмах третиран у једном *етичком* кључу, увек се говори о *етичком* еросу и о *етичком значењу* ероса, као што се с друге стране етика у свом конкретном и суштинском лику свагда појављује као један *љубавни однос*, увек се ради о *еротској* етици и увек се говори о једном специфичном *еротском* значењу етике. И то би важило како за рану етику, тако и за ону позну у којој је назив еротике деградиран на рачун оног одговорности, али не и њен истински изворни етички смисао који је касније само радикализован, ако се уопште и може говорити о некаквој радикализацији у односу на рано скицирану етичку еротику. Већ би ту ерос био схваћен у једном *екстремном* етичком значењу. Испоставља се напросто да је Левинас, па и упркос сопственом уверењу и то поготово оном каснијем, на неки начин несвесно „дијалектички“ повезао етику и еротику, тако да би имало смисла поводом његове етичкоеротолошке концепције

говорити како се ту у исти мах развијају једна *еротска етика* и једна *етичка еротика* које би биле међусобно еквивалентне.

А оно, пак, што би ту етику чинило еротичком, односно, оно што би ову еротику чинило етичком, садржано је у томе да би се, још преко смрти најављивана *апсолутна другост*, откривала тек у подручју еротике. У асиметрији еротске интересубјективности обелодањује се присуство једне изванредне другости која недостаје у другим релацијама. И само би та другост, која је једна радикална, апсолутна и трансцендентна другост, заслуживала по Левинасу да се назове етичким алтеритетом. А њено право име јесте – *Други*, где је посреди увек реч о конкретној особи, о личности и индивидуи са којом Ја ступа у нарочити међуљудски однос. При чему Ја у овом односу бива подређено и пасивно у односу на Другог. И то иде дотле да би и његова самосвојна егзистенција била доведена у питање у присуству тог Другог. Управо на тај начин Левинас и дефинише етику: она је, по њему, *довођење у питање спонтанитета Ја у присуству Другог*.¹⁷⁵ Свака активност субјекта као и слобода која му припада бивају суспендовани или реоријентисани у правцу који налаже Други. А овај би увек, по овде изложеном мишљењу, захтевао чин љубави од Ја, при чему би овај захтев долазио са *лица* Другог, које би било речито у својој немуштости и апстракцији. Превазилазећи пластичну слику коју нуди, лице Другог би из једног етичког и трансцендентног обзора испоручивало захтев Јаству који га сили да преузме одговорност за судбину тог Другог. При чему се овај, како се истиче, у првом реду обраћа Ја речима: „не смеш починити убиство“. Другим речима, Други би од субјекта захтевао једно морално и одговорно држање које неће остати равнодушно у односу на судбину Другог и где ће чак субјект активно, изван уобичајене самосвојне активности која му природно припада, преузети на своја леђа терет егзистенције Другог.

На страну сада што није сасвим јасно како то субјект може и стварно урадити ако је већ Левинас на један радикалан начин довео у питање и егзистенцију Другог. Наиме, у етичком односу не би угрожена била само егзистенција субјективности него и ова апсолутне другости. Чак би се могло рећи да је само ова уистину и угрожена будући да је егзистенција субјективности у крајњем не само очувана већ

¹⁷⁵ *ТБ*, стр. 29.

је она на један посебан начин и афирмисана. Негирана је тек њена егоистична и нарцистичка природа. Док је у случају егзистенције Другог, Левинас на један незапамћен и нефеноменолошки начин апсолутно довео у питање постојање Другог.¹⁷⁶ Овај се не третира као једно друго Ја, као его и субјект (касније ће бити речи о овом неуралгичном месту као и о неким другим где се обелодањује сва конфузија у коју запада Левинасово мишљење када му се иза леђа поткрада нова мисао која афирмише оно што је опште, неодређено и апстрактно), већ, напротив, у свом конкретном присуству, Други се показује чак и као оно што је „одсутно“, као што се и само лице Другог у својој феноменологији појављује као оно што је „невидљиво“. Тиме ова „дијалектика“ присуства и одсуства, видљивости и невидљивости, откривања и скривања, која се односи на положај Другог у етичкој релацији и коју Левинас наравно недијалектички тумачи, баца ипак крупну сенку на његов појам етичког алтеритета.

И, дакако, све што је овде *grosso modo* речено поводом етичкоеротског алтеритета важило би и за еротскоетички алтеритет. У конкретној еротској релацији Ја такође заузима инфериоран положај у односу на онај Другог, чија се другост исто тако намеће у свом етичком и трансцендентном значењу. Налажући субјекту морално и одговорно понашање које раскида са властитим егоизмом и које изравно иде у сусрет етичкој љубави, еротски Други би остајао изван видокруга моћи, знања и поседовања, што су по Левинасу одлике онтолошке еротике. Ситуација није другачија ни када је реч о позној еротици одговорности за Другог, само што би се у овом случају још више натезао и напрезао смисао етичке љубави с обзиром да би етички захтев сада долазио из саме унутрашњости субјекта. Овај би непосредно већ у својој структури био обузет и опседнут Другим, који га изнутра

¹⁷⁶ Слично Левинасу, али на начин који је, чини се, феноменолошки доследнији, Б. Валденфелс (B. Waldenfels) такође развија једну „изван-редну“ другост, али ову не сматра апсолутном или тоталном већ је радије назива „радикалном“ и „релационом“ другошћу. Наиме, за разлику од Левинаса који постулира једну апсолутну трансцендентну другост, овај аутор је уверења како оно друго и стране још увек на неки начин припада поретку коме такође у исти мах измиче. Оно се појављује, како се истиче, на „рубовима“ и у „шупљинама“ тог поретка. Ово наводимо из разлога како би указали и на друге могућности развоја једне *изузетне* другости, као и на друге *феноменолошке* могућности тог развоја које не би нужно завршавале у једној антифеноменологији. Уп. Б. Валденфелс, *Топографија страног*, Стилос, Нови Сад, 2005; Б. Валденфелс, *Основни мотиви феноменологије страног*, И.К.З.С., Нови Сад, 2010.

настањује и који га из властите нутрине позива на одговорност. Али би се и овде, и то и у једном и у другом случају, Други појављивао на један двосмислени начин који би опет укључивао дијалектику одсуства и присуства, скривања и откривања. С тим што је овде онда још теже замислити како је уопште могућ један стваран љубавни однос. Ако би Други био невидљив у својој појави и још неухватљив у својој приступачности, да не говоримо о томе да је он по уверењу нашег аутора и апсолутно одсутан у свом конкретном присуству, и да се у основи приказује у фигури *жене*, а да се при том у једној оваквој интерпретацији еротике на сваки начин покушава одстранити утицај било какве дијалектике и било каквог неоплатонизма или неохегелијанизма, онда би се заиста морало поставити питање о реалној могућности једне такве еротике. Видећемо касније када буде конкретно реч о еротском алтеритету, како Левинас бива приморан да се заузме за једну еклектичку позицију која међутим онда озбиљно компромитује његов пројектовани етички пуризам.

Но, како год с тим ствар стајала, тек, преко еротског алтеритета који се узима као почетна и узорна форма сваког етичког алтеритета, Левинас развија могућност етичке интерсубјективне релације, која бива скицирана у хоризонту и по моделу асиметричног еротског односа.

Али оно што овде нарочито желимо нагласити тиче се чињенице да у еротици није само алтеритет постао етички, већ је и сама *субјективност* ту постала етичка, и то како она рана која је рођена у хипостази и која је у својој структури одређена као полагање од себе и враћање себи, тако и она касна која је структурирана као Друго-у-Истом. Рана субјективност, чија је судбина одређена почетним догађајем хипостазе у коме се зачиње, своју потпуну еманципацију доживљава тек у еротском односу, док би у материјалности свакодневице, у уживању, раду и патњи она још увек егзистирала на један онтолошки начин, како би рекао Левинас. У случају, пак, позно развијене субјективности, ситуација је у одређеном погледу другачија пошто не постоји никакво кретање субјективности, не говори се ни о каквом њеном развоју него је она одмах дефинисана у етичком кључу. Другим речима, она не подлеже неком онтолошком процесу и развоју који би на концу требао да обезбеди прелаз у подручје етике, како се то већ дешава код ране

субјективности, него је непосредно одређена на етички начин. Али, и у једном и у другом случају, дакле, тек би у љубавној асиметрији интерперсоналног односа субјективност постајала једном етичком субјективношћу. Или, ако се већ тако хоће, само би у хоризонту ове етичкоеротске интересубјективности која се увек одвија као један конкретан друштвени однос, субјект могао изградити свој изванредни и јединствени етички карактер.

Посебно је међутим питање да ли је Левинас и успео у својој етичкој структурирацији ране и поготово касне еротске субјективности, с обзиром да се и у једном и у другом случају, како се чини, у само језгро етичке субјективности увлачи један онтолошки смисао. Када је посреди рана субјективност, онда се поставља питање могућности превазилажења структуре самоодношења која је одређена као онтолошка, с обзиром да би она у крајњем била дефинисана крутим и радикалним изразом *атеизма* којим се наглашава апсолутна онтолошка одвојеност субјективности¹⁷⁷, без обзира на то што Левинас у продужетку свагда истиче како би ова радикална сепарација била предуслов за успоставу етичке релације. Ово је иначе посебно тешко место за усвајање, и са не баш пуно изгледа да буде прихваћено као једно солидно решење, будући да претпоставља сусрет *атеистичке* субјективности и *трансцендентне* другости који свакако пре истиче њихову раздвојеност, и то начелну и потпуну. Што се тиче касне субјективности, проблем је у томе да се њена структура третира етички, како то већ предлаже Левинас. Не види се, наиме, на основу чега би структура Друго-у-Истом измицала онтолошким захтевима. Поунутравање Другог, његова иманентизација, па иако долази од њега а не од субјекта, пре би говорила о ширењу и реafirмацији подручја онтологије него што истиче некакав спољашњи етички смисао. У основи, овде Левинас, како то и сâм на различитим местима и у различитим контекстима наглашава, полази од картезијанске идеје *бесконачног у нама* коју опет тумачи на један свој особени начин.¹⁷⁸ Он јој придаје једно етичко и апсолутно трансцендентно значење које међутим изворно недостаје. Картезијански текст, управо обрнуто, могло би се рећи,

¹⁷⁷ Види *ТБ*, стр. 38–45.

¹⁷⁸ Уп. *La philosophie et l'idée de l'infini* у *EDE*, стр. 229–249; *Hors l'expérience: l'idée cartésienne de l'infini* у *DMT*, стр. 246–252 као и *Infini* у *AT*, стр. 69–91.

својом концепцијом о пореклу идеја сведочи о једној обогаћеној и развијеној онтологији.¹⁷⁹

На крају крајева, и овде је реч о томе да је наш аутор покушао на један посебан и нов начин, који међутим није ни феноменолошки ни дијалектички, да „испосредује“ значења унутрашњости и спољашњости, иманенције и трансценденције као и уопште она онтологије и етике. Видљиво је на овом примеру како је покушао трансценденцију учинити иманентном уз истовремени напор да јој очува апсолутну и трансцендентну спољашњост, као што је покушао и етички смисао који се везује за Другог на одређен начин интериоризовати и онтологизовати уз тежњу да не науди његовом спољашњем и трансцендентном значењу. Питање је, међутим, да ли би ова врста етичке „дијалектике“ пре била један облик етичке еклектике?

9. Плодност

Речено је било у одељку посвећеном проблему смрти а и касније у наредним је то више пута било поновљено, подсећамо, да је субјективност онтолошког субјекта доведена у питање догађајем смрти и да се у њеној близини она суочава са крахом властитих могућности. Настала у хипостази и опремљена слободом и иницијативом које је проводе кроз уживање, рад и патњу, она пред догађајем смрти бива заустављена и онемогућена у том свом особеном „развојном“ кретању. И то бива угрожена у ономе што би јој било највластитије и што чини њено супстанцијално језгро: у једном тренутку „развојни процес“ субјективације или „развиће“ субјективности бива прекинуто и субјект престаје да се испољава као субјект. Његова слобода, иницијатива и активност које га одликују и са којима се

¹⁷⁹ Више о односу Левинас/Декарт говоре и следећи радови: Jocelyn Benoist, *Le cogito lévinassien: Lévinas et Descartes*, у *Emmanuel Lévinas. Positivité et transcendance. Suivi Lévinas et la phénoménologie*, P.U.F., Paris, 2000, стр. 105–125; Stephane Moses, *L'idée de l'infini en nous, у Repondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, Editions de la Baconniere, 1989, стр. 41–52; R. Celis, *Entre monde et infini: la condition de l'homme moderne chez Descartes et Levinas*, Chicago/London, 1991; M. Dupuis, *Le cogito ébloui ou la noèse sans noème: Levinas et Descartes*, у *Revue philosophique de Louvain* (94, 2, 1996), стр. 294–309; Maurice Blanchot, *Connaissance de l'inconnu, у L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 2006, стр. 70–84.

поистовећује, бивају унапред осујећене и чак негиране у свом сопственом бићу. Субјект више не би био у моћи да се потврђује као један слободан, активан и предузетан субјект јер више не би био у стању да се испоставља као сам субјект. Он би био угрожен у својој егзистенцији, у својој субјективности. Другим речима, у сусрету са догађајем смрти субјект не само да више није у прилици да развија своју субјективност већ је доведен и у положај у коме више није ни у стању да сачува своју слободу и саму субјективност. Он нестаје, ишчезава у смрти која га погађа. Левинас не престаје да понавља како су субјективност и смрт у односу ексклузивне дисјункције. Једно би искључивало друго.

Међутим, уједно је било речено исто тако да би смрт својим специфичним алтеритетом који јој припада и својом нарочитом димензијом будућности која ју карактерише, парадоксално, поред тога што запечаћује судбину онтолошког субјекта, најављивала у исто време могућност једног догађаја у коме би и она могла бити побеђена, као што би поново могао бити рођен и субјект, али сада етички. При чему би смисао „победе над смрћу“ рекурирао на једну могућност коегзистенције субјекта и алтеритета која би искључивала како онтолошку апсорпцију тако и онтолошку фузију и екстазу. С тим у вези још је било речено да би то гарантовала појава етичког алтеритета који би, за разлику од оног који одликује смрт, омогућавао субјекту његов опстанак. У сусрету са Другим, етичким алтеритетом, Ја наине не само да би успевало очувати своју субјективност, већ би је развијало у свој њеној етичкој оштрини.

А то се конкретно догађа, истакнуто је касније, у асиметричној друштвености интерсубјективне релације у којој је онтолошки спонтанитет субјекта доведен у питање на рачун афирмације његове одговорне, етичке субјективности. И као што се за догађај хипостазе говорило да је родно место онтолошког субјекта, тако се и за овај асиметричне међуљудске друштвености мора сада рећи да је родно место етичког субјекта. У етичкој друштвености се наине не открива тек неонтолошки етички алтеритет, него се у њој уједно развија и неонтолошки етички субјективитет.

Док би се коначно, али на првом месту, у *еротици* као *првој етици*, као непосредном уобличењу етичке међуљудске релације, где се сусрећемо са првом и

узорном формом етичког алтеритета и са једним одговарајућим и одговорним етичким субјективитетом, конкретно, на делу развијао смисао једне ситуације у којој би смрт била надвладана и у којој би субјект био етички структуриран и *трансупстанцијализован*. Ово последње се пак дешава у *плодности* за коју се каже да је „интринсично“ повезана са еросом, будући да представља „тајни смисао“ (Б. Фортом) еротскоетичке релације или њен конкретни модалитет трансценденције који отвара и испуњује бесконачно време.¹⁸⁰ У ствари, већ би у оквиру описа саме структуре ероса чије се кретање одређује као управљеност према ономе што је будуће и бесконачно, према ономе што „још није“ и што „тек треба бити“, била најављена могућност па и стварност *плодности*.¹⁸¹

У основи, ова се не узима само у свом уском биолошком смислу него се тумачи превасходно у онтолошким и етичким категоријама. Полази се од тога да ту напросто није реч о једној крвној вези и о једном најближем сродству, где се сједињење оца и сина тумачи на тај начин да би се за сина могло рећи да представља део оца и да му суштински припада, да је супстанцијално везан за њега, као што се и с друге стране каже да се отац суштински препознаје у синовљевој јединствености, него се констатује да је ту на делу и једна таква релација где би син у исти мах представљао и нешто апсолутно друго и страно у односу на оца, он би оличавао, како се истиче, једну битно одвојену и независну субјективност.¹⁸² Другим речима, етичка интерпретација плодности подразумева да ову истовремено карактеришу *близина* и *одстојање*. Ту се инсистира на овом парадоксу који мора остати непрекорачив. Син, дакле, упркос томе што на један битан начин „припада“ оцу и што овај, па и у оваквој етичкој интерпретацији, „живи“ и у свом сину, остаје у исти мах суштински „стран“ и „апсолутно удаљен“ у односу на свог оца. Јер овај не би тек био родитељ свог сина, његов творац и покровитељ, како се наглашава, него и „странац“ у односу на њега, па и његов „непријатељ“, чије би се непријатељство довршавало тек са стицањем синовљеве самосталности. Ова би се

¹⁸⁰ *ЕЕ*, стр. 165; *ВД*, стр. 71.

¹⁸¹ *ТБ*, стр. 232-234, 239, 240-241.

¹⁸² *ВД*, стр. 74, 75.

наиме могла изборити тек у „отпору“ који се пружа очевом неприкосновеном ауторитету.¹⁸³

Прво, пак, битно одређење овако развијене и схваћене плодности везује се за идеју довођења у питање *моћи* као такве, која би по Левинасу била битно отеловљена у трансценденталној, онтолошкој субјективности, која се третира као извориште интенционалних аката.¹⁸⁴ Док би, сходно овом назначеном контрасту, плодност омогућавала развој једне етичке субјективности која би била трансцендентна, „с ону страну могућег“; што ће рећи, конкретно, да се ради о једној могућности, етичкој, која би била дата оцу како би он превладао своју властиту онтолошку егзистенцију у правцу оне етичке, „сједињујући“ се са једном апсолутно трансцендентном егзистенцијом као што је синовљева, али на тај начин што би ова при том у исти мах чврсто чувала свој радикално трансцендентни карактер. Друкчије речено, релација очинство/синовство у етичкој интерпретацији није сводива на категорије *моћи*, *имања* и *поседовања*. Не би се наиме више могло рећи, као што је то случај у онтологији, да је син својеврсна „својина“ оца, нити пак да је он његово „дело“ или некакав његов „производ“. Трансценденција сина, који се појављује као апсолутно самостална егзистенција, као и трансценденција оца у правцу етичке егзистенције, гаранција су, по овом схватању, да се појам плодности суштински супротставља оном моћи. И у једном и у другом случају превазилазе би се границе могућег. И очев и синовљев идентитет био би трансгресиван.¹⁸⁵

Ако се сада опет присетимо онога што је било речено поводом смрти када је истакнуто да она представља границу одлучности и могућности субјекта, где се он доводи у питање у својој слободи и самој субјективности, онда постаје јасно и очито како се догађај плодности у свом суштинском значењу супротставља овом смрти. Насупрот овој, која ограничава и чини коначним субјектове могућности, смештајући их у крајњем у онтолошки простор, плодност би их развијала и изван овог простора, омогућујући субјекту и могућности које су с оне стране могућег, с оне стране онтологије, које би дакле биле трансцендентне, и то у једном поглавито етичком смислу. На тај начин, путем и преко плодности Левинас би по

¹⁸³ *ТБ*, стр. 250, 251.

¹⁸⁴ *ВД*, стр. 13.

¹⁸⁵ *ТБ*, стр. 250.

претпоставци успевао да издејствује једну етику која би била спољашња и трансцендентна у односу на онтологију.

Сада и ближе посматрано, говорећи о плодности и рађању, наш аутор истиче да је реч о једном односу где би с једне стране Ја или субјект постајао *друго* а да при том у исти мах остаје Ја, субјект, док би се с друге стране у исто време Други показивао као *друго ја*, остајући и даље при том Други. Или, још ближе, у родитељству отац се поистовећује са синовљевом егзистенцијом а да при том у исти мах не престаје бити отац, то јест, ни у једном тренутку карактер родитељства не бива доведен у питање. Као што се с друге стране син, идентификујући се са оцем, не отуђује и онеобичава у односу на сопствену егзистенцију.¹⁸⁶ Ову специфичну структуру, коју Левинас назива „трансценденцијом трансупстанције“, формална логика, како сам истиче, не познаје.¹⁸⁷ И заиста, особена логика која припада мишљењу нашег аутора и коју он на разним местима, поводом разних проблема и на различитим питањима примењује, и са којом смо се и до сада у овом раду донекле упознали, делује у најмању руку ванредно и можда у оквиру ове теме плодности и највише долази до изражаја. Нигде, чини се, као овде она није у тој мери систематски спроведена.

Оно што у тој специфичној „постмодерној“ етичкој логици плодности, пак, посебно бива наглашено, тиче се у сваком случају места и значења које субјект има и задобија. Он наине не само да се поистовећује са Другим и то на такав начин да се трајно трансцендира у њему где себе изнова проналази, а да при том то не дугује чину саморефлексије или било ком другом облику самоодноса, него се у исти мах упркос тој идентификацији и даље показује као идентичан са собом. На тај начин, међутим, субјект уједно показује како етичке тако и онтолошке квалитете. Јер ако је етика, како се истиче, ознака за несумњиви однос алтернативне идентификације, онда би и онтологија била ознака за још недвојбенији однос самоидентификације. Једноставно, мора се рећи како Левинас заправо не успева у потпуности у својој намери да у етичкој и неонтолошкој конституцији субјекта овог сасвим ослободи његовог онтолошког баласта. Упркос томе што он субјекту, оцу обезбеђује етичку

¹⁸⁶ ВД, стр. 75.

¹⁸⁷ ТБ, стр. 242, 243.

егзистенцију тиме што му његову будућност везује за синовљеву егзистенцију и што осујећује њен развој у правцу будућности Истога, тако да се овде више не може говорити о томе да је субјект доспео тек у једно ново стање или тек у некакав нови положај, који би у бити наглашавали тек одређене онтолошке модификације, он уједно ипак тиме не успева субјект довести и у један положај у коме би он и сасвим раскрстио са властитом онтолошком судбином, будући да и даље наставља да „истрајава“ у егзистенцији у једној субверзивној форми „самоидентификовања“.

Ништа у бити самој ствари не помаже ни то што је та очева будућност замишљена као једна „апсолутна будућност“, која се ни на који начин не би могла навестити или предсказати, јер је наводно посреди реч о једном бесконачном и дијахронијском времену које, како се каже, „спречава очево старење кроз дисконтинуитет покољења“. Иако ово додуше не значи да време „опскрбљује“ оца који стари некаквим „вечним животом“, како се истиче, него се у првом реду ради о покушају да се он у својој егзистенцији „одржи“ и „подмлади“ путем дисконтинуиране преоријентације на синовљеву егзистенцију, то ипак не мења ништа суштинско на самој ствари. Једноставно, етички интерсубјективитет плодности не сведочи само о искрсавању етичког субјекта, него он готово у подједнакој мери истиче и сву жилавост онтолошког субјекта. Јер се овај увек појављује у позадини атеистичке, самоидентификујуће независности коју ипак и само еротско мноштво плодности са своје стране захтева, и то упркос томе што би у плодности субјекту било омогућено да изађе из себе а да се при том и не врати непосредно или посредно себи, већ би настављао да живи у форми једне ипак туђе и спољашње егзистенције. Чињеница да отац *опстаје* преко синовљеве егзистенције, да наставља да *истрајава у егзистенцији*, иако сада у форми једне етичке плуралне егзистенције, довољан је, чини се, доказ за тврдњу да онтолошки субјект није нестао у плодности. Мада у извесном смислу омогућава субјекту суштински нови етички почетак, младост коју му чиста онтологија неповратно одузима, плодност ипак, мора се рећи, у исти мах седиментира и окамењује положај онтолошког субјекта.

Левинас је, међутим, уверења како дисконтинуирано време плодности, омогућавајући субјекту апсолутно нови почетак, увек ново започињање, затвара и

запечаћује његову онтолошку судбину, отварајући му истовремену перспективу за његов неспутани етички развој. При чему се дијахронија времена плодности тумачи тако да се говори о својеврсном *опроштају* који би био учинак самог времена. И то у смислу да опроштај апсолутно разрешава сваки претходни тренутак у корист оног наредног, између којих, по овом мишљењу, не би постојао континуитет.¹⁸⁸ Другим речима, тврди се да између онтолошке и етичке егзистенције субјекта постоји јаз, те се следствено томе још истиче да ту не би могло бити речи ни о сукцесивитету па ни о њиховој симултаности. Ова последња ће ипак бити предмет сталног тумачења од стране коментатора, поготово у перспективи позног Левинасовог мишљења где су етика и онтологија на одређен начин доведене у равноправан положај.

На опроштај, иначе, који конституише дијахронијско време упућује већ и стандардни морални феномен опроштаја кривице, истиче наш аутор, додајући при том како он изокреће природни поредак ствари и како доводи у питање наизменичност тренутака обележавајући како повратност времена тако и његов дисконтинуитет. Опроштај би се односио на прошлост, на прошли тренутак, на оно што је било пре, и деловао би тако да се прошлост појављује у новом руху, као да оно што је било пре на одређен начин и није било. Ту се такорећи пружа прилика прошлости да се искупи, да се на један нови начин уобличи. Још се може рећи да се овде путем дисконтинуитета покушава сачувати или одржати континуитет. Левинас сматра да се на тај начин опроштај пре свега разликује у односу на заборав, који одликује прекид свих веза са прошлошћу, док би опроштај, вођен интересом садашњости, пре покушавао на неки начин реанимирати прошлост, обновити је у једном подношљивом и инструменталном значењу.¹⁸⁹

Па ипак, и овом приликом се показује да Левинас не успева утећи онтологији и да му се она неретко и ненадано појављује иза леђа. Јер се испоставља да се и код опроштаја, иза пројектованог дисконтинуитета времена који карактерише његову дијахронију и преко кога опроштај покушава утицати на прошлост, управо из тих истих разлога и појављује један континуитет који има надређени и чак синтетички

¹⁸⁸ Исто, стр. 254, 255.

¹⁸⁹ Исто, стр. 255.

положај. Тешко је порећи да овај пре сведочи о једној онтологији, неголи што уводи и обзнањује једну не-онтолошку етику. Као што је такође тешко отети се утиску да малопре приказани заборав пре одговара управо једној етици у левиначовском смислу, неголи што јој се у виду онтолошког контраста супротставља. Уосталом, ако доследно пратимо и тумачимо Левинасову мисао, онда нема никакве дилеме да би у овој опозицији континуитета и дисконтинуитета овом првом требало приписати онтолошку улогу а овом другом етичку.

Но, Левинас се тиме не оптерећује превише. Напротив, он опроштај који конституише дијахронијско време доводи у непосредну везу са моралним опроштајем. Као што је код овога констатована моћ утицаја на прошлост, тако се и у случају хронолошког опроштаја наглашава то исто. Истиче се да он омогућује прошлости да се појави на нов начин, и то тако да бива увек могуће поновно започињање, отварајући тиме и перспективу једног бесконачног времена које се битно разликује у односу на оно које одликује континуитет трајања, где се тренуци надовезују једни на друге и где наредни увек проистиче из претходног тренутка. Овде би, пак, за разлику од тог времена, постојао један „празан интервал“ између тренутака, или, како се још каже, једно „мртво време“ између њих које би обележавало гашење једног и искрсавање оног другог. Смрт и ускрснуће чинили би у ствари заједно време, вели Левинас, чија се „драма“ и састоји баш у тој особеној смени тренутака где сваки следећи разрешава онај ранији. На тај начин би и плодност, која остварује дисконтинуирано и бесконачно време, путем празног интервала или мртвог времена које јој оно доноси са собом, омогућавала одвајање сина у односу на оца, раскидање везе са њим, као што би с друге стране у исто време омогућавала оцу истрајавање у егзистенцији преко трансцендентне синовљеве егзистенције.¹⁹⁰

У том смислу се онда и каже да је очев идентитет, као идентитет субјекта, везан за онај синовљев и да више није садржан у себи него се проналази у Другом, у коме отац или субјект очувава и трансформише своју субјективност у ону етичке провенијенције. А њу у бити одликује, дакле, како један идентитет који претрајава тако истовремено и један несводиви и радикални алтеритет, будући да отац

¹⁹⁰ Исто, стр. 255, 256.

егзистира једну егзистенцију (синовљеву) која му је спољашња и трансцендентна. Или, опет, обрнуто речено, син увек егзистира једну егзистенцију која је на одређени начин очева, и то упркос томе што своју слободу и самосталност, и своју другост и другачијост редовно доказује и потврђује у револту спрам очевог идентитета. Левинас жели напросто да покаже како се у плодности развија један специфични идентитет, као и једна особена субјективност која не би била непосредно идентична са собом, већ би оличавала уједно како једну иманенцију тако и једну трансценденцију. Ја наиме не би било само Ја, оно би у исто време било и нешто друго него Ја; оно означава и оног другог који, поред тога што га карактерише самостална и трансцендентна егзистенција у односу на ону која одликује Ја, у исто време представља и наставак ове последње егзистенције. Други је наиме етичко Ја, могло би се рећи.¹⁹¹

Међутим, и овде се постављају многобројна питања која проблематизују једно овакво етичко и неонтолошко тумачење плодности. Најпре није уопште извесно да етика у свом пројектованом неонтолошком значењу дозвољава истовремено напоредно важење иманенције и трансценденције, као и идентитета и диференције. О томе је већ било речи. Па, ако се то коначно и допусти, онда је пре реч о томе да би ту онтологија долазила до изражаја и да се у њеним меандрима крије етика, него што би се супротно могло претпоставити. Говор о једној онтолошкој етици увек изгледа убедљивији и вероватнији од оног који развија некакву етичку онтологију. И све се то онда може применити и на питање плодности. Биће увек тешко чисто етички, на не-онтолошки левинасовски начин показати и објаснити како се отац у свом идентитету везује за онај синовљев и како се стапа са њим, развијајући се даље у његовом оквиру, али остајући при том и даље отац који истрајава у својој алтернативној егзистенцији. Све ово пре личи на једну врсту дијалектичке онтологије.¹⁹² Самој ствари не иде у прилог ни то што се

¹⁹¹ Исто, стр. 250–255.

¹⁹² Чак се и сам Левинас позива на дијалектику, на једну њену одређену форму (за коју ипак морамо рећи да остаје сасвим неодређена) у покушају да означи смисао који се везује за релацију плодности и за једно ново, специфично разумевање времена. Овом приликом издвајамо по један одломак из *ЕЕ* и *ТБ* где се то показује на један очигледан начин: „*Дијалектика* времена је сама *дијалектика* релације према другом, што ће рећи да је у питању један дијалог који са своје стране мора бити разматран у терминима који су другачији од оних који се везују за *дијалектику* једног усамљеног субјекта. *Дијалектика* друштвене релације нам нуди један сасвим нови тип појмовног повезивања.“

Левинас у опису феномена плодности ослања на онтолошки језик и што се служи изразима који потцртавају моћ, знање и поседовање, што би управо били термини са којима се сама онтологија поистовећује, по његовом властитом уверењу. Изрази типа: „ја сам мој син“ и „ја нисам он“, или, „ја имам своје дете“ и „ја немам моје дете“, поред тога што у недостатку дијалектике која се на сваки начин одбија, истичу једну сумњиву и тешко одрживу симултаност, још теже се могу замислити као да су ситуирани тек у оквиру једне нарочите не-онтолошке етичке равни.

Посебну тешкоћу причињава и питање субјективности, али сада на један нарочити начин, повезано и са питањем идентитета и диференције, с обзиром да се испоставља како се апсолутна будућност плодности опет појављује у лику једног Ја. Било је најављено наике још у оквиру чисте еротске трансценденције, па и у пољу особеног кретања метафизичке жеље са којим се унеколико идентификује кретање ероса, да је еротскометафизичко кретање жеље у својој трансценденцији бесконачно и да оно никада не добија једну одређену коначну форму. Објект жеље, истиче се, само стимулише њено кретање и никада је као такав не задовољава. Његова улога се показује у томе да је подстиче и развија у правцу бесконачности. Па ипак, и плодност, за коју Левинас каже да је апсолутна будућност, коју најављује кретање метафизичке жеље и конкретни модалитет бесконачног времена, успева тек да изнедри једну нову субјективност, етичку, но, ипак субјективност. Решавајући с једне стране преко плодности проблем субјективности, надвладавањем оне онтолошке етичком субјективношћу која се формира и развија у интересубјективности, Левинас с друге стране као да ипак превиђа питање бесконачног метафизичког кретања које је управо било повезано са плодношћу и уопште са етиком у целини. Ова је у комбинацији са бесконачношћу која се захтева, замишљена као суштинска алтернатива онтологији и тоталитету који јој битно припада. Друга је ствар што је наш аутор био уверења како плодност успева очувати субјективност и у исти мах осигурати бесконачни проток времена. Син је,

(*ЕЕ*, стр. 160); „Али, однос сина са оцем кроз плодност не развија своју снагу само у утоци и раскиду које врши ја сина као већ егзистирајуће ја. Ја своју јединост јаства добива од родитељског Ероса. Отац није само узрочник свога сина. Бити свој син, значи бити ја у свом сину, супстанцијално бити у њему, а да се ипак у њему не сачувамо као идентични. Цјелокупна наша анализа плодности је настојала да успостави ту *дијалектичку* констелацију која чува оба противрјечна кретања. Син преузима јединост оца, а ипак оцу остаје спољашњи...“ (*ТБ*, стр. 251) (подвлачења – С. М.)

по њему, конкретна етичка субјективност и конкретни модалитет испуњења бесконачног времена. Међутим, оно што се при том занемарује или заборавља садржано је у чињеници да син такође тек понавља или обнавља једну онтолошку егзистенцију. Син никада, али дословце никада – ако тачно пратимо Левинасову мисао – не успева да се сасвим еманципује у односу на оца. Његова самосвојна егзистенција би увек у исти мах била и алтернативна очева егзистенција. Он никада у потпуности не би живео само свој живот. Увек би се радило о једној *плуралној егзистенцији*.

У принципу, ова се од стране Левинаса чак доводи у везу са *етичком* егзистенцијом и начелно се супротставља *монистичкој* егзистенцији која се повезује са *онтологијом*. Међутим, упркос овом деконструктивистичком залагању за плурализам уопште и за етички плурализам, показује се да би плуралистичка егзистенција и те како спадала у онтологију. Чак би се могло рећи да она у извесном смислу можда представља и последњу етапу онтолошког интенционалног кретања где субјективност сада поприма једну особиту етичку форму. Тез (Thayse) упозорава да је плодност можда „последњи трзај *sonatus essendi-a*“, начин да се одржи субјективност у свом препознатљивом онтолошком виду, иако сада у лику једног бунтовног сина.¹⁹³ Уосталом, кад овај није био такав? Једноставно, поставља се питање не уписује ли се и плодност у зачарани круг онтологије, не развија ли и она логику која овој припада, не подлеже ли и син, конкретно говорећи, истим законитостима као и његов отац? Најзад, није сасвим бесмислена ни она констатација како плодност можда изневерава и саму етику. И како је та *етика с оне стране етике* која се везује за плодност можда и супротстављена самој *не-онтолошкој етици*. Јер, ако ова обећава излазак из бића, *рађање* својим увођењем новог бивствујућег као да увек коначно све опет враћа бићу.¹⁹⁴ Другим речима, у најмању руку постојала би напетост између *етике* и *етике с оне стране етике*.¹⁹⁵ Није сасвим извесно да однос који се развија са *женским* етичким алтеритетом у потпуности одговара оном који постоји између *оца и сина*. Или да је релација *лицем-у-лице* идентична оној која се развија *с оне стране лица*, која је усмерена у

¹⁹³ Jean-Luc Thayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, L'Harmattan, Paris, 1998, стр. 310.

¹⁹⁴ *Исто*, стр. 312.

¹⁹⁵ Погледај и В. Forthomme, нав. дело, стр. 322–335.

правцу једне неодређене апсолутне будућности, ка оном што „још није“ и што увек „тек треба бити“.

У исто време, појам плодности, онако како је развијен и протумачен у Левинасовом мишљењу, на још један битан начин провоцира близину онтологије. С обзиром да се управо преко плодности најпре уводи појам *трећег*, који ће и у раном и нарочито у позном мишљењу чак непосредно бити повезан са онтологијом, у раном преко појма *слободе* а у касном преко оног *правде*, постаје проблематичан *чисти* или *неонтолошки* етички статус плодности. Ова би пре у паралели са еросом одговарала оном односу који се развија између *етике* и *правде* у касном Левинасовом мишљењу. Као што (онтолошка) правда „коригује“ искључиви, радикални и апстрактни етички однос,¹⁹⁶ тако чини се и плодност „коригује“ апстрактно еротско „друштво удвоје“. И правда и плодност заправо представљају конкретне друштвене релације у којима је тек ситуирана изолована еротскоетичка друштвена утопија. У том смислу тек у перспективи ових конкретних постојећих друштвених односа постаје могућ говор о специфичним и ексклузивним друштвима.¹⁹⁷

Али, као што је познато, Левинас предност даје етици. У његовим очима њен утопијски простор претходи конкретној друштвеној стварности која у потпуности зависи од њега. Њено истинско значење бива сасвим детерминисано оним анархичким које се приписује етици. Али је исто тако знано да у касном мишљењу долази до промене у ставу и да се од тада рачуна са својеврсном истовременошћу етичке друштвености и оне реалне, онтолошке. Признаје се наиме, коначно, да је Трећи од почетка присутан и да је он савремен оном Другом. Мада при том не треба губити из вида чињеницу да Левинас никада није одустао од идеје етичког приоритета. Првенство етике остаје да важи и у овим назначеним околностима. И у

¹⁹⁶ „... ја не живим у свету у коме постоји само један "први са улице", у свету увек постоји и трећи, он је такође мој други, мој ближњи. Самим тим, важно ми је да знам коме од њих двоје припада првенство: није ли један прогонитељ другог? Зар људи неупоредиви, не треба да буду поређени? Преузимању на себе судбине другог човека овде, дакле, претходи правда. Ја морам изрећи суд тамо где је најпре требало да преузем одговорност. То је рађање теоретског, ту се рађа брига о правди која је темељ теоретског... У тој нужности да се позабавимо правдом, појављује се та идеја правичности, на којој је утемељена идеја објективности. У једном тренутку се јавља нужност "одмеравања", упоређивања мишљења..." (Филозофија, правда и љубав у МН, стр. 139)

¹⁹⁷ Види *ТБ*, стр. 241–256 и *ДБ*, стр. 230–247.

присутству Трећег, наиме, Други има извесно првенство, рећи ће Левинас. Обавеза према њему је ранија у односу на ону која се односи на Трећег, која је опет са своје стране могућа тек у хоризонту етичке одговорности за Другог и полазећи од ње. Изван њене перспективе, обавеза према оном Трећем изгубила би сав свој смисао, истиче наш аутор.¹⁹⁸

Па ипак, није тешко приметити да овде Левинас није сасвим доследан и да његово мишљење упада у једну противуречност и конфузију. Пре свега, није могуће да се говори о симултаности етике и правде а да се истовремено битно фаворизује етика. Ако се већ каже да Трећи постоји упоредо са Другим, и да је одмах присутан у погледу овога који захтева одговорност, онда је у најмању руку необично када се истиче однос према Другом који се такође одмах намеће у односу према Трећем. Овде би опет пре долазила до изражаја једна стандардна дијалектика која би оцртавала узајамност односа где се преплићу релација према Другом и она према Трећем. Као што би ова задња већ у себи као момент садржавала релацију према Другом, тако би и ова у себи као момент садржавала релацију према Трећем.

Иста је ситуација, наравно, и кад се проблем пребаци на терен односа који влада између *етике и политике*, јер би и ова, по Левинасу, припадала подручју онтологије. Мада у склопу своје позне ревалоризације укупне онтологије, он и политици временом придаје све већи значај, она никада у његовим очима неће задобити суштински значај. Етика ће у свом анархичком и неонтолошком значењу до самог краја бити одлучујуће уpletена у судбину политике. Међутим, једно су декларативна залагања нашег аутора а сасвим другу ствар представља мишљење које он развија и излаже. Касну *етизацију политике* прати наиме и *политизација етике*. Не би само етика била та која се инфилтрира у простор политике него би и ова у исти мах оптерећивала ону прву. Етика бива ситуирана у једну политичку стварност коју не може избећи и на коју нужно мора утицати. Додуше, ни у овом случају као ни у оном претходном који се односио на правду, Левинас није дошао до става или то себи није смео допустити, како у ствари и правда и политика

¹⁹⁸ Види *EI*, стр. 79–87, 101–108; *MH*, стр. 138–162, 271–279, 290–304.

претходе етици и како је ова могућа тек у хоризонту који оне отварају.¹⁹⁹ Испада напросто да он прави корак назад и да упркос свом неретко испољеном противљењу идеализму, идеализује своју етичку филозофију. Напоследку, не треба сметнути с ума ни његове похвалне речи о идеализму које је изговарао на почетку па и у зрелом периоду свог стваралаштва.²⁰⁰ Он једноставно никада није прихватио материјалистичку и марксистичку страну истине по којој је и свест детерминисана друштвеним условима, иако и сам марксизам, као што је познато, по том питању није био искључив већ је признавао идеализам у његовом апстрактном ставу по коме свест одређује стварност. Најзад, и сам је Левинас неким другим поводима и у другим контекстима често знао бираним речима да говори о материјализму и нарочито о марксизму. Ни то није непознато.²⁰¹

Ако се сада има у виду ово што је речено поводом правде и политике у њиховој релацији са етиком и како се Левинас односио према том питању, онда шта тек рећи за помињани однос између етике и плодности, где се чини да је ситуација још очигледнија у прилог тврдњи да је онтологија у најмању руку од самог почетка уплетена у судбину етике. Не залазећи сада у проблем о коме смо нешто раније већ изrekli понеку реч, а који се тиче дилеме да ли је плодност као етика с оне стране етике ближа етици или онтологији, на овом месту тек постављамо питање о коригујућој „онтолошкој“ функцији плодности с обзиром на утопију затворене еротске друштвене релације. Није, наиме, уопште реално претпоставити како ова последња у својој апстракцији претходи широј породичној и друштвеној заједници, којој свакако на одређени начин припада. Како год гледали на ерос, у његовом етичком или онтолошком значењу, његово место је у оквиру колективитета који га превазилази, колико год овај у својој бити био произведен управо еротском активношћу. Заправо, и у овом случају ваљало би најпре рачунати на то да су ерос и плодност у једној врсти узајамног односа и да је

¹⁹⁹ Када је реч о политици и ономе што је политичко у Левинасовом делу погледати: Ernst Wolf, *De l'éthique à la justice (langage et politique dans la philosophie de Lévinas)*, Springer, 2007; Jean-François Rey, *Lévinas. Le Passeur de justice*, Éditions Michalon, Paris, 1997; Jean-François Rey, *La Mesure de l'homme*, Éditions Michalon, Paris, 2001; Salomon Malka, *Lire Lévinas*, Cerf, Paris, 1989, стр. 39–49; Gy Petitdemange, *E. Levinas et le politique у L'éthique comme philosophie première*, стр. 327–355.

²⁰⁰ Уп. *НРФХ*, стр. 8, 9; *ДЕ*, стр. 126, 127; *КБУМ*, стр. 18–31.

²⁰¹ Види нпр. *НРФХ*, стр. 9, 10; *ТБ*, стр. 124–127; *МН*, стр. 160, 161; као и Михаел де Сен-Шерон, *Разговори са Левинасом*, Албатрос плус, Београд, 2009, стр. 19–21.

питање приоритета лишено смисла у једној таквој констелацији. *Ерос би дакако производио друштво, али увек у оквиру једног већ постојећег друштва.*

Оно што, међутим, плодност на један посебан и упечатљив начин приближава онтологији везано је за чињеницу да она у својој нарочитој и изведеној форми *братства*²⁰² поприма једну сасвим одређену корективну функцију, која има за циљ ублажавање строгости искључиве еротскоетичке релације. Ако се наине пође од тога – како нам то већ Левинас сугерише – да је син увек јединствен за свог оца и да представља оног апсолутно Другог у коме отац у исти мах „претрајава“ у својој егзистенцији, и да се то у исто време односи на сваког другог сина који отац још евентуално има, онда испада да се сваки син засебно појављује као јединствен међу осталима који су такође јединствени. То јест, он се појављује као брат међу браћом и као једнак међу једнакима. На тај начин он се међутим у исти мах показује и као онај који је нејединствен међу осталима, што се онда наравно односи и на остале синове. Сви они деле заједничку судбину. Другим речима, да се приметити како се сваки од њих појављује као син који је јединствен и истовремено нејединствен. С једне стране се показују у лику изабраног и јединог сина коме се поклања апсолутна пажња, док се с друге стране истодобно јављају у улози брата, који је једнак међу осталом браћом. Или, опет, нешто друкчије речено, испоставља се да се сваки син у братству појављује као онај који је Други и као онај који је уједно Трећи. Братство, у ствари, преко овог Трећег и образује друштво, заједницу или оно *ми*.²⁰³

Поред тога, у братству се обелодањује и *човечанство* у целини, пошто су сви људи у суштини међусобно браћа, како се истиче. У перспективи овог уверења мало је рећи да би овде, у овом исказу, посебно долазила до изражаја сва близина између етике и онтологије, и да би у сваком случају било неприхватљиво у њему препознати тек један етички став. Једноставно, у братству би проговарао и Други и онај Трећи. Но Левинас увек истиче, и то не треба губити из вида, да прво долази синовство, па братство и тек онда на крају друштво, које би своју прву и узорну форму имало у породици. Као што напослетку увек наглашава да прво долази етика па

²⁰² *ТБ*, стр. 250–253.

²⁰³ *Исто*, стр. 252.

тек онда онтологија. Он напросто, рецимо то још једном, никако не пристаје на опцију по којој би етика и онтологија биле равноправне.

Али, шта тек рећи за појам *близине*²⁰⁴, којим Левинас истодобно карактерише појам братства и којим покушава спецификовати карактер етичке релације, која се уједно показује и као однос приближавања и као однос одстојања и удаљавања. Религиозна природа ове релације, која је исказана у синтагмама типа „никад довољно близу“ или „увек ближе“, манифестује се у једном нераскидивом односу који је одликује и који се тиче неуступљиве етичке одговорности коју Ја или субјект има у односу на Другог, док се с друге стране у исто време наглашава њен секуларни и атеистички карактер који се показују како у друштвености положаја у којој се одвија, тако и у непремостивој одвојености која раздваја конкретне релате ове релације. И, опет, ову својеврсну етичку „дијалектику“, да је тако назовемо у недостатку бољег израза, која се у свом индикативном отпору спрам саме дијалектике опасно приближава некој врсти етичке еклектике, Левинас покушава наметнути у њеном стриктном пројектованом неонтолошком значењу. Као да би било могуће и религију и атеистичку сепарацију, и то истодобно и у њиховом међусобном односу, тумачити апсолутно изван онтологије и хоризонта који она открива. А то наш аутор заиста и чини. По њему је атеистичка сепарација неопходни услов за успоставу етичке релације. Само што он при том и не каже оно што каже, а то је да је атеизам онтолошки услов за етику и да ова није могућа у одсуству онтологије.

Да не говоримо даље о томе како Левинас и саму *близину* или етичку релацију препушта процесу субјективације, додуше неодређеном, којему подлеже баш као што то чини и само Ја, поготово оно позно које је структурирано као Друго-у-Истом, а онтологију је, као што смо то и до сада могли видети, тешко мимоићи у том процесу. Близина или безодносни етички однос се не појављује наине само накнадно, као резултат посебне ангажованости субјекта која је мотивисана императивним налогом који долази са адресе оног Другог, него близина уједно и пре свега представља и онај неопходни и нужни предуслов да би уопште дошло до ангажмана субјекта и етичке релације. Ова се увек одвија „у

²⁰⁴ Види *ДБ*, стр. 30–33, 87–90, 97–100, 124–137, 143–145, 225–228.

близини“ и „из близине“, полазећи „од близине“. ²⁰⁵ Као што је већ речено, коначно, близина не означава само религију, везу која се развија међу релатима ове етичке релације, већ она у исто време обележава и потпуни раскид међу њима. Она потцртава растојање, даљину која их одваја и раздваја. Но није тешко погодити да и овом приликом, и на пољу ове двосмислености коју развија, Левинас више нагиње на једну страну и то на ону која наглашава етичко значење. Он ће макар декларативно увек давати предност особеној несамерљивој разлици коју развија етичка релација у односу на специфично јединство које она такође образује. И то се може видети на бројним местима као што је рецимо ово: „... између једног које сам ја и другог за кога сам одговоран зјапи једна разлика без заједничке позадине. Јединство људског рода управо је *касније у односу на братство*. Близина је разлика – не-подударане, аритмија у времену, дијахронија отпорна на тематизовање – отпорна према сјећању које синхронизује фазе неке прошлости... Та диференција у близини између једног и другог – између мене и ближњег – преобраћа се у не-индиференцију, управо у моју *одговорност*... Близина, дакле, значи један ум прије тематизовања значења од стране мислећег субјекта, прије сабирања појмова у некој садашњости, један *пре-изворни ум* који не проистиче ни из какве иницијативе субјекта, један ан-архични ум. Један ум прије почетка, прије сваке садашњости, јер ми моја одговорност за другог наређује прије сваке одлуке, прије сваког промишљеног закључивања... Ум као једно-за-друго...“ ²⁰⁶

10. Субјективност, интерсубјективност (ерос и језик)

Уколико се прихвати мишљење, које иначе није изузето од озбиљних сумњи, да је савремено *постметафизичко* мишљење одређено покушајем превладавања филозофије субјективности, која би битно одређивала карактер модерне филозофије, у правцу једне *филозофије интерсубјективности*, како то на пример

²⁰⁵ Види *Paix et proximité* у *АТ*, стр. 138–151.

²⁰⁶ *ДБ*, стр. 249.

истиче један Хабермас (Habermas),²⁰⁷ онда остаје само да се подвуче како се и Левинасово мишљење у потпуности уписује у овај основни регистар савремене филозофије. И ако заиста стоји Хабермасово уверење да је питање *друштвености* на изванредан начин доспело у први план филозофије већ у дискусијама које су се водиле међу ранохегеловцима,²⁰⁸ и да је оно и код Фојербаха и код Маркса, па и код Кјеркегора и чак код Ничеа на један посебан начин истурено као једно од кључних питања унутар њихових филозофија, те да је потом у феноменологији, онтологији, егзистенцијализму, савременом марксизму и прагматизму постало неспорно водеће и суштинско питање које темељно одређује значај свих осталих питања,²⁰⁹ што је већ готово неспорно уверење, онда и не би требало посебно да чуди зашто је то питање и у Левинасовој филозофији постало централно и пресудно питање чије решавање одлучује о њеној укупној судбини. Тим пре што она произилази из изворног наслеђа феноменологије, која је у бити била посвећена и проблему интерсубјективности, који ју је на одређен начин готово од самог почетка оптерећивао и силио на одговарање, и које је, као што знамо, у петој *Картезијанској медитацији* задобило своју експлицитну и одлучујућу форму²¹⁰.

Међутим, већ смо се до сада ваљда навикли на раније изнесу констатацију да је Левинасова филозофија по много чему особена и да заузима једно сасвим посебно место у конфигурацији савремене филозофије. У том смислу ако следимо назначене Хабермасове сугестије, бива одмах очигледним да се Левинасова филозофија смешта у основни профил постметафизичког мишљења и да му истовремено у исти мах противречи. С једне стране и она би се дистанцирала у односу на водеће аспекте метафизичког мишљења, принцип идентитета, идеализам и теоретизам, који по Хабермасу обликују и филозофију бића и филозофију свести, и античку и средњовековну онтологију као и нововековну епистемологију,²¹¹ али би се с друге стране својим изричитим залагањем за етичку метафизику и трансцендентну жељу која јој припада и која је измешта из онтолошког тоталитета, она исто тако, уједно, опет приближавала на изванредан начин традиционалном

²⁰⁷ Јирген Хабермас, *Постметафизичко мишљење*, Београдски круг, Београд, 2002.

²⁰⁸ *Исто*, стр. 39, 50–52.

²⁰⁹ *Исто*, стр. 50–64.

²¹⁰ Е. Хусерл, *Картезијанске медитације*, Извори и токови, Загреб, 1976, стр. 113–159.

²¹¹ Ј. Хабермас, нав. дело, стр. 40–44.

наслеђу метафизике које би било верно значењу оног надвременог и уопште трансценденцији²¹². На страну сада што Левинас својом позном филозофијом чак реafirмише метафизичкоонтолошки принцип идентитета, као и значај идеализма и теоретизма у смислу својеврсне корекције етичког ригоризма и партикуларизма у правцу једног универзалног значења; и, такође, на страну то што се у Левинасовој позној филозофији метафизика с једне стране подводи под онтологију у њеној разлици спрам етике, па тиме изгледа као да је и дефинитивно напуштена у пројекту једне радикалне не-онтолошке етике, док се с друге стране под именом једне *предонтолошке етике* она у исто време очувава у свом раном етичком значењу које је било и остало супротстављено оном пуко онтолошком, тако да би разлика између онтологије и метафизике и даље ипак била спољашња.

На исту или сличну ситуацију наилазимо и кад се дотакнемо питања односа Левинасове филозофије према проблему филозофије субјекта. Остаје наине, како се чини, потпуно отворено питање у којој мери и да ли уопште та филозофија успева да раскрсти са духом модерне филозофије и са филозофијом субјективности (иако у Левинасовој филозофији узорни субјект није когнитиван већ етички), која би се протезала, уопште узев, од Декартовог мишљења па до оног Хегеловог, али и која би се, строго гледано, по Хабермасовом увиду увлачила и у најзначајније савремене постметафизичке мисаоне тенденције, битно их оптерећујући па и осујећујући у њиховом покушају превладавања исте²¹³. Мало је рећи, па и на основу онога што је до сада било речено о Левинасовој филозофији, а сугерисано је да се она у својим главним цртама препознаје управо као једна *филозофија субјективности*, да би се једна таква слична оцена или процена, каква је ова Хабермасова, могла па и морала односити и на њу. У ствари, мало је које савремено мишљење попут овог Левинасовог на један тако упоран и изричит начин истрајавало у одбрани *принципа субјективности*, у истицању њених права и непрекорачивих хоризоната које би са собом повлачила у разлици спрам анонимних и структурних релација, било да су рационалне или екстатичне природе. И у својим раним радовима и у оним касним, Левинас је отворено и

²¹² Исто, стр. 10–18, 168–206.

²¹³ Јирген Хабермас, *Филозофски дискурс модерне*, Глобус, Загреб, 1988.

директно бранио принцип субјективности. У два своја главна рада, у *Тоталитету и бесконачности* и у *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања*, он већ у претходним и уводним напоменама обавештава и истиче да му је главни циљ афирмација субјективности. И то наглашава у паралели са једним екстремним захтевом за *интерсубјективношћу* који такође емфатички истиче.

Ово наиме што је речено за принцип субјективности важило би и за принцип *интерсубјективности*. Опет се може рећи да је мало који савремени мислилац попут Левинаса на један тако радикалан и оригиналан начин развио принцип интерсубјективности. Видели смо да је у његовом мишљењу овај принцип уздигнут чак у једну *надпринципијелну раван*, да је ситуиран у *етичкоанархичку* област која је надређена оној онтолошкој. Сходно овој замисли он се и не третира као некакав принцип већ као нешто што је раније и старије у односу на сваки замисливи и могући принцип. Поред тога, ова интерсубјективност се у свом изузетном и изванредном облику етичке асиметрије који јој се приписује разликује од свих савремених модела интерсубјективности који су развијени и понуђени, почев од Фојербаховог и Марксовог модела, преко оних које је образовала *филозофија дијалога* једног Бубера или Марсела, па све до ових последњих које затичемо у *феноменологији, онтологији, херменеутици, egzистенцијализму* или *марксизму*, будући да би све њих у њиховим међусобним разликама, како се наглашава, одликовала и заједничка црта која се састоји у томе да су сви ти модели интерсубјективности изграђени на односима симетрије, узајамности и реципроцитета. То би подједнако важило, по Левинасовом уверењу, и за Хабермасов модел *комуникативне интерсубјективности*, као и за онај Апелов (ApeI) *језичкопрагматичке интерсубјективности*. Једном речи, Левинас својим моделом *етичке асиметричне интерсубјективности* ову, по властитом схватању, доводи до њених крајњих и граничних могућности, да не кажемо непрепознатљивих, те на тај начин, ако следимо назначене Хабермасове упуте, он и савремено постметафизичко мишљење на одређен начин развија у његовом магистралном правцу у разлици спрам главних токова предмодерног и модерног метафизичког мишљења.

Но, ако и даље остајемо у близини Хабермасовог мишљења, не можемо а да се не упитамо како је могуће да Левинас и даље развија једну филозофију субјективности, што ће рећи једну модерну и метафизичку филозофију, док се у исти мах својом филозофијом интерсубјективности несметано уписује у основне токове савремених филозофских струјања? Не избегава ли Левинас можда невоље тиме што развија један *етички* субјективизам у разлици спрам оног *когнитивног*? Ако би овај последњи био одлучујући за модерну свест, како примећује Хабермас²¹⁴, ако би се у сазнајном самоодносу показивао и исцрпљивао модерни субјект, онда се Левинасов етички субјект свакако разликује од тог когнитивног, модерног субјекта. Јер се он управо успоставља на развалинама сазнајног субјекта, на месту где овај испољава своју немоћ и где се назире његов крај. Структура етичког субјекта не почива на самоодносу, на препознавању себе у другоме, на унутрашњем и посредном односу према другом, него се заснива на непосредном и спољашњем односу према другом. У том погледу слободно се може рећи да Левинас дели Хабермасово уверење о потреби превладавања модерног когнитивног субјективизма. Друго је питање, наравно, да ли Левинас и успева у свом науку да се сасвим ослободи присуства сазнајног субјекта, и то питање дотиче како његову рану тако и његову касну мисао. У почетку тај се проблем односи на константну тешкоћу субјекта да се истргне из бића, па тиме и на ону да себе стално затиче у положају у ком бива приморан да своје многоструке везаности које проистичу из те основне препозна и упозна у њиховој вишезначности, док се касније тај проблем управо обрнуто повезује са потребом за једним сазнавајућим субјектом у покушају једне праведне и на разлозима засноване корекције екстремне етичке релације. Уосталом, да савремено постметафизичко мишљење у својим најразличитијим варијантама, од Хусерла и Хајдегера до радикалног контекстуализма једног Лиотара (Lyotard) или Дериде, на разноврсне начине и упркос својим основним интенцијама подлеже принудама филозофије субјективизма, управо је једно од основних Хабермасових убеђења.²¹⁵ У том контексту и не би требало одвећ да изненађују невоље које су задесиле и саму Левинасову мисао. Тим пре што она

²¹⁴ J. Хабермас, *Постметафизичко мишљење*, стр. 40–43.

²¹⁵ J. Хабермас, *Филозофски дискурс модерне*, стр. 126–176.

никада није одустала од једне темељне и одлучујуће филозофије субјективности иако је ову трансформисала у једну етичку филозофију.

Уједно, мада то овде и није наш ближи интерес, остаје свакако да се примети и то како ни Хабермасово решење није сасвим изузето од примедба које су упућене другим мишљењима. Питање је наиме, упркос његовом уверењу у супротно, не подлеже ли и његова комуникативна друштвеност принудама сада једног сувереног језичког субјективизма? Није ли и Хабермас тек трансформисао когнитивни у језички субјективизам, као што га је Левинас преобратио у онај етички? У том погледу, где би била разлика између етичкоанархичког ума и оног комуникативног? Не треба губити из вида ни то да су оба аутора у субверзивном наслеђу модерне пронашли кључна мисаона упоришта за развој властитог мишљења. Мада то дакако више важи за Хабермаса. Левинас се ипак претежно држао једног предмодерног искуства. Но и за једног и за другог, иако из различитих разлога и побуда, имена Декарта, Канта и Хегела била би пресудна. И један и други су у споредним и апстрактним мотивима њиховог мишљења открили елементе који омогућавају трансформацију модерне филозофије. Тешко је коначно одолети утиску како се етички субјект чак показује отпорнијим и удаљенијим спрам искушења и близине когнитивног ума у односу на језички субјект. Као што је и тешко отети се утиску да комуникативни ум у најмању руку ипак флертује са оним когнитивним.

При том овде чак и не улазимо у разматрање основног питања које се тиче тога да ли је уопште оправдано говорити о *комуникацији* као о нечему што долази *након* и *изван* когнитивности. Као да би само по себи било разумљиво да је с једне стране *комуникација некогнитивна* и, с друге, *когнитивност некомуникативна*. Пре ће бити, како нам се чини, да ствар стоји управо обрнуто: да је когнитивност већ *по себи, као таква* једна комуникативна когнитивност, и да је уједно сама комуникација, већ *као таква, eo ipso* једна когнитивна комуникативност. Просто-напросто, говор о некомуникативној когнитивности, као и онај о некогнитивној комуникативности, подједнако се чине апсурдним.

Ово мало што је речено поводом когнитивности и комуникативности, готово би се на идентичан начин могло сада пренети и на релацију субјективности и

интерсубјективности. Тешко је наиме прихватити став како би интерсубјективност била нешто *накнадно* и *спољашње* у односу на саму субјективност, или онај, како ова у својој *структури* и *унутрашњости* не би знала за праву и истинску интерсубјективност. Јер, зар нас управо историја мишљења развоја субјективности није научила томе да би се већ у самом језгру субјективности порађала битна интерсубјективност, и да ова није замислива изван хоризонта једне чврсте и постојане субјективности која би јој лежала у основи.

Овим дилемама долазимо посредно и до питања *језика* које се показује као суштинско у замишљеном процесу развоја филозофије у правцу једне филозофије радикалне интерсубјективности. Познато је да је готово читава савремена филозофија одређена једним *језичким заокретом* који у основи подразумева напуштање модерне парадигме *свести* на чије би место долазио *језик*. Овај задобија одлучујући значај независно од тога што се у различитим филозофским традицијама његово првенство другачије излаже и образлаже. Онтологија, аналитичка филозофија, критичка теорија друштва или деконструкција рецимо, сасвим различито приступају језику и на битно другачији начин га третирају. Што се тиче Левинаса, његова филозофија се усмерава у правцу језика негде почев од педесетих година, након што је објавио омањи рад под називом *Трансценденција речи* за који се слободно може рећи да у перспективи језичког заокрета представља прекретницу у његовом мишљењу. Но тек од краја шездесетих година и почетком седамдесетих његова филозофија бива чвршће повезана са питањем језика и то преко истицања *говора* у хоризонту етичког пројекта.²¹⁶ У етичкој форми *изрицања* која се узима као битно различита од онтолошке форме онога *што је изречено* (изрицање/изречено), говор задобија првенство у односу на остале облике етичког

²¹⁶ О језичком заокрету који уједно представља и деконструктивистички преокрет у Левинасовом мишљењу, види више у већ наведеном Кричлијевом делу *The Ethics of Deconstruction*. Ту се, између осталог, каже и то да Левинасова етика, која почива на свом особеном језику, допуњује Деридину деконструкцију, чинећи ову „морално осетљивом“. Као што својом позном реafirмацијом политике извлачи деконструкцију из аполитичног формализма и текстуалног херметизма, тако она на сличан начин својим специфичним језиком извлачи морал из његове онтолошке љуштуре. Иначе, да Левинасово мишљење спада у деконструктивистичку традицију, образлаже се тиме да се ова дефинише својом отвореношћу спрам онога што је друго и другачије и што је било маргинализовано у логоцентричкој традицији, а по том мерилу бива очигледним да се Левинасова филозофија уписује у ту традицију, и то као једно истурено и екстремно деконструктивистичко дело.

испољавања и безмало се у потпуности поистовећује са етичким смислом одговорности за Другог, која се тумачи и као форма *одговорања* на захтев и изазов који долази од Другог.²¹⁷ Другим речима, етичка одговорност за Другог се третира као сам начин *исказивања* љубави према Другом, као начин *изражавања* солидарности и као конкретни модалитет притицања у помоћ онима којима је неопходна. С друге стране, *молба* која долази са лица Другог, *ванај* који *дозива* у помоћ и *нема реч* која нас суспреже у властитом делању *налажући* нам да Другог респектујемо у његовој страности и другачијости, исто би тако били говор, али би то сада био онај говор којим Други говори (узгред буди речено, већ је примећено од појединих коментатора Левинасовог мишљења да је његов појам Другог јако близак оном Хајдегеровом Бића када се доведу у везу са питањем језика. И Други и Биће би се *обраћали* Јаству на сличан немушти али и језгровит начин. У оба случаја као да би долазила до изражаја мистика говора²¹⁸). Напоследку, и то је оно што би било прво заправо – како нас подсећа Левинас – већ у свакодневном *ословљавању* и *поздрављању* при сусрету, у *обраћању* Другом и у међусобном *саобраћању* развијала би се етичка ситуација. Јер је ту битно само казивање, говор и изрицање а не оно што би било речено и изражено. Етички смисао искрсава, како нам се сугерише, већ на формалном (језичком) нивоу и он претходи сваком другом смислу који се развија у склопу садржинских (језичких) значења.

У сваком случају, непобитно је да Левинас у зрелом и позном периоду свог стваралаштва развија једну језичкоетичку интерсубјективну релацију која представља и његов одговор на главни мисаони изазов свог времена. У том смислу његова филозофија свакако доприноси развоју савремене филозофије и она се смешта, то је данас већ несумњиво, у њене најчувеније и најзначајније врхове. Штавише, својим истрајним настојањем на језичкоетичком комплексу Левинас се, упркос конзервативној природи своје мисли, сасвим приближава актуелним савременим филозофским тенденцијама које најчешће баш у оквиру тог комплекса покушавају да изнађу нове развојне могућности филозофије. Довољно ће бити да

²¹⁷ ДБ, стр. 59–65, 75–83, 230–243, 247–256.

²¹⁸ Види овом приликом Michel Vanni, *Oubli de l'autre et oubli de l'être. Une étrange proximité entre Heidegger et Levinas* у *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 4, 1/99, стр. 77–93. О односу Левинас/Хајдегер у контексту језичке проблематике уп. тј. John Llewelyn, *Levinas and language*, у *The Cambridge Companion to Levinas* (edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi), стр. 119–139.

опет наведемо имена Апела и Хабермаса. Овај први говори о једној *аргументативној етици* која се везује за језик, који се пак разумева као последње утемељење могућег смисла и јавног важења. Третира се као једна позадинска инстанца, као оно а priori интерсубјективне комуникационе заједнице, као претпостављена могућност сваког сувислог и артикулисаног смисла. Ову, како се истиче, *минималну етику*, која би се везивала за језички интерсубјективни трансцендентализам, треба једноставно универзализовати и учинити *макроетиком*.²¹⁹ Док Хабермас говори о једној *консензуалној етици* која би била ситуирана у самом средишту комуникационе заједнице, која израња из самог *света живота* који би опет са своје стране такође био продукт комуникативног делања. Делање и говорење су овде схваћени у њиховој дијалектичкој повезаности. Језиком, међусобним споразумевањем и договарањем координисало би се делање које би на тај начин престајало бити пуки и слепи чин. Хабермас отворено говори о *речитом делању и делатним речима*. Човек, каже се, нешто чини тиме што нешто говори, и делајући он се уједно изражава.²²⁰

Овим грубим, одвећ кратким и упрошћеним приказом, ако би о приказу овде уопште и могло бити речи, хтели смо тек да истакнемо назначену апстрактну повезаност ових филозофија са Левинасовом у склопу наведеног језичкоетичког комплекса. Али у наставку и да нагласимо њихову конкретну разлику пошто је видљиво већ на овом нивоу сумарног приказивања како разлике међу њима, поготово ових двеју последњих у односу на Левинасово мишљење, нису мале и безначајне. Ово напросто наводимо из разлога како ни Левинасов покушај превађавања филозофије субјективности у правцу оне интерсубјективности у језичкоетичком склопу не би требало узимати здраво за готово, и то упркос или управо захваљујући свему ономе што је мало пре било речено о том пројекту. Мада тиме исто тако не покушавамо промовисати Апелов или Хабермасов модел интерсубјективности као узоран. Питање о меродавности, генерално, по нама и даље остаје отворено.

²¹⁹ Карл-Ото Апел, *Трансформација филозофије*, Веселин Маслеша, 1980.

²²⁰ Јирген Хабермас, *Постметафизичко мишљење*, стр. 68–82.

Па ипак, ни Левинасов однос према језику, као што се сада већ може очекивати, не би био постојан и једнозначан. Већ је наглашено да му је он тек од педесетих година почео поклањати већу пажњу, а да је тек у седамдесетим доспео у средиште његове мисли. У најранијем периоду његовог стваралаштва, у тридесетим и четрдесетим годинама готово да уопште нема говора о језику. У том раздобљу и поготово у радовима из четрдесетих година *ерос* заузима привилеговано место у етичком подузећу и представља узорну интересубјективну релацију у пројектованом етичком смислу. Нема никакве двојбе да је тада Левинас био уверења да се путем етичког ероса и у модалитету етичке еротике тек превладава когнитивна филозофија свести, и са њом повезана филозофија субјективности у правцу једне акогнитивне етичке филозофије интересубјективности. Нема ни говора о томе да би његова филозофија већ тада била одређена својеврсним језичким заокретом. О овоме се у пуном и строгом смислу може говорити, како је већ натукнуто, тек од шездесетих и седамдесетих година. До тада је његова филозофија несумњиво била у знаку једне еротике с етичким и религиозним предзнаком, којој је додељивана једна еманципаторска улога слична оној коју је имала у касном Маркузеовом пројекту с естетским, шилеровским и психоаналитичким предзнаком. С тим у вези увек би остајала и она дилема није ли Левинас усмерио своју филозофију у правцу језика тек под притиском актуелних мисаоних тенденција у чијем се средишту налазио проблем језика. Као да је тек касно увидео да проблеми савремене филозофије, на овај или онај начин, круже око теме и питања језика.

Ствар се додатно компликује и тиме што Левинас ни у зрелом ни у касном периоду свог стваралаштва није одустао од идеје *љубави* као водеће еманципаторске снаге у његовом етичком пројекту. И не само да није одустао од те своје идеје већ је она, чини се, временом само оснаживана и даље развијана у етичком правцу, тако да љубав напослетку задобија и једно радикално етичко значење. У форми одговорности за Другог она поприма свој крајњи и сазрели облик. И уопште, целокупна Левинасова филозофија се на крају манифестује у лику једне етике одговорности за Другог. Неретко се она чак од појединих својих интерпретатора и коментатора тумачи на тај начин да се у целини и од почетка

своди на мотив одговорности за Другог. У том погледу се чак каже да је то не само њен средишњи него и њен искључиви мотив, с обзиром да су сви њени остали по себи важни мотиви небитни у односу на њега. Следствено томе се још каже и то да је Левинасова филозофија у првом реду једна филозофија љубави, те да је сама љубав од почетка до краја у том мишљењу важила као суштинска и пресудна етичка снага у процесу укупне људске еманципације. При том не треба сметнути с ума ни то да Левинас филозофију поставља чак и у један подређени положај у односу на љубав, да он говори о филозофији као о „мудрости љубави која је у служби љубави“. По њему филозофија извире из искуства љубави и у крајњем служи самом том искуству. Он јој одриче било какав самосталан и самодовољан смисао. Љубав би била примарна у односу на филозофију и њена општост која јој се приписује узимала би се као претходећа у односу на све генерализације и универзализације које спроводи филозофија.²²¹ У том контексту Левинасово мишљење, како би рекао Бадју, само још једном, у низу сличних савремених остварења, „ушављује“ филозофију за једно њој, иако блиско, ипак уједно страни и спољашње искуство. Поред уметности, науке и политике, сада се и љубав третира као једно битно и непрекорачиво искуство. И ту би Левинасово мишљење било парадигматично, рећи ће Бадју.²²²

Ово је наведено из разлога да би истакли у којој је мери љубав у овом мишљењу надређена осталим етичким факторима, па тиме и говору и уопште језику. При чему је још важно нагласити да би та доминација била стална. Није наине само ерос из раног периода био доминантна етичка снага већ је и одговорност за Другог из касног периода то такође била. Успон значаја језика у овом раздобљу не може довести у питање привилеговани положај љубави. Ако се то има у виду онда свакако постаје упитним карактер, смисао па и крајњи успех намераваног језичког заокрета у овом случају. Напросто се поставља питање о самој могућности говора о некаквом језичком заокрету у Левинасовом мишљењу. Да би о томе могло бити речи било би неопходно да је љубав деградирана или

²²¹ ДБ, стр. 230–243, 247–257.

²²² Ален Бадју, *Манифест за филозофију*, Наклада Јесенски и Турк, Загреб, 2001, стр. 47.

дислоцирана. Али ми видимо да то није био случај. Управо обрнуто, љубав је константно и неуморно третирана као главна и основна етичка полуга.

Излазак из овог ћорсокака Левинас је ипак могао пронаћи и то опет кроз дијалектичко посредовање. Као што је рецимо Хабермас укрстио говорење и делање, тако је и Левинас могао умрежити говорење и вољење. Подсећамо, говор и делање су укрштени на тај начин да се у последњој инстанци увек ради о делатном говору и речитој делатности. Нити би говор био пуко говорење већ реч спроведена у дело, нити би делање било слепи и несвесни чин него вољна и изричита пракса. Говорећи о нечем, деламо на одређени начин уједно, каже Хабермас, као што чинећи нешто већ у исти мах изражавамо одређену ствар. Сходно овоме, и Левинас је могао у оквиру своје концепције да испосредује значења љубави и говора. Могао је у еротици и у одговорности да препозна одређени израз и посебан језик саопштавања, као што је, *vice versa*, и у форми казивања или изрицања могао препознати специфичну љубав до које му је било стало. Уосталом, понекад се чини да се управо то и догађа у његовом мишљењу. Као да Левинас несвесно посеже за дијалектиком. То се поготово односи на улогу коју има говор. И да ствар буде сасвим ишчашена, то се догађа већ на његовом елементарном формалном нивоу. Наиме, кроз његове почетне и рутинске облике (поздрављање, ословљавање, обраћање) не открива се и не проговара тек инструментални и комуникативни потенцијал језика већ се и изражава конкретна љубав према Другом. Поздрављајући га, ословљавајући га и обраћајући му се ми му у првом реду исказујемо љубав, сматра Левинас. Утолико је нејасно зашто је он упорно негирао дијалектички карактер ове везе и битну испосредованост љубави и говора. Руку на срце, када се пође од љубави, он није ни имплицитно признао могућност њихове битне повезаности. Нити је у еротици нити је у одговорности открио некакав посебан етички језик. То нарочито важи за еротику у чијем описаном царству не наилазимо ни на какав особен начин казивања. Што се тиче одговорности, осим начелне сугестије по којој се њоме исказује спремност да се *одговара* на заповест која долази с лица Другог, не постоји никакав други траг који би указивао на развојне могућности говора унутар њеног хоризонта важења.

Међутим, није одвећ тешко увидети да се и полазећи од еротике и полазећи од одговорности опет тесно повезују љубав и говор. То сада чак нарочито важи за еротику. Јер једва да се и може замислити животна сфера која је у толикој мери и на један такав ексцентричан начин развила један тако богати речник као што је сфера еротике. Довољно је да држимо пред очима пример уметности и књижевности које је описују. Али је проблем код Левинаса у томе што је он еротику етички суспрегао, па је тиме на тај начин и језички осиромашао. Заиста је тешко замислити како се љубав испољава у простодушним изливима. Стога је потпуно јасно да она и у форми радикалне одговорности за Другог може стећи тек један скучени језички речник, као што и може остварити тек један ограничени језички развој. Није случајно уосталом да је Левинас у елементарном говору и његовим формалним изразима, у самој мистици говора морао трагати за својим трансцендентним етичким значењем љубави. Он није могао не знати да се језичким образовањем образује и сама ствар која по претпоставци лежи изван језика. Левинас је напросто своју прекогнитивну етику морао ограничити у простору непосредног говора не би ли је заштитио од развоја у правцу једне филозофске и онтолошке „етике“. На крају крајева, признајући значај знања и филозофије у свом позном делу, додељујући им почасно место у оквиру етичког пројекта, али изван ужег етичког окружења, он је само још једном чврсто изразио своје уверење да је језички развој у непосредној вези са напредујућим знањем и да је етика, насупрот томе, онако како ју је он замислио, могућа једино у претпостављеној прекогнитивној равни.

Испада напросто да је Левинас у свом позном делу не доводећи у питање примат љубави и додељујући језику једно готово подједнако важно место у етичком пројекту, покушао да оствари и извесну коегзистенцију међу њима. Вероватно под принудом тадашњих актуелних филозофских тенденција које су у знаку језичког заокрета биле на путу нове трансформације филозофије, Левинас је покушао и да своју филозофију усмери у сличном правцу. Али је он то урадио на такав начин да језик у његовој филозофској концепцији ипак није задобио одлучујуће значење. Он је до краја остао у сенци превласти љубави. У почетку је ерос био неприкосновен а касније је одговорност преузела водећу улогу. При чему

се мора рећи, ако се доследно прати Левинасова мисао, да се ни у једном ни у другом случају не може говорити о томе да се ради и о језичким феноменима, а камоли да су ту на делу претежно или искључиво језички феномени. И то важи дакле и за позну љубавну форму одговорности уз коју је наш аутор везао специфични етички говор. Међутим, одбијајући да их умрежи у један дијалектички савез који се очито наметао и коме до краја ипак није успео одолети (одговорност се извршава и кроз говорење, као одговарање), он је посегао тек за једном механичком близином у којој су љубав и говор остали одвојени. У ствари, испада да се Левинас и овом приликом држао своје специфичне и апстрактне логике коју је обзнанио још у својим раним радовима из четрдесетих година, а која би се у бити састојала у томе да су идентитет и диференција очувани у својим неприкосновеним ликовима без било каквих међусобних посредовања. Подсећања ради, етичка интерсубјективна релација се тумачи као својеврсни безодносни однос, као однос без односа и као релација без релата, чиме се наглашава, макар несвесно, симултанитет диференције и идентитета. Склон мишљењу које раскида са сваким идентитетом Левинас ипак у исти мах, и то кроз читаво своје дело, упорно на различите начине истиче принцип идентитета. Коначно, ни његова рана субјективност па ни она касна не би се могле у својој структури замислити независно од овог принципа. И једна и друга би почивале на једном јаком и неутуђивом идентитету.

Остаје нам да закључимо како Левинас више помоћу љубави, а мање путем говора, развија своју филозофију у правцу интерсубјективности. У том контексту његово мишљење пре би требало сагледавати и одмеравати у перспективи сличних оријентација какве су психоанализа, Лаканова, Батајева, Фромова (Fromm), Маркузеова или Бодријарова еротологија, него што би га непосредно и изравно требало доводити у контекст савремених језичкофилозофских разматрања. Одвећ се ризикује да се промаши његова централна идеја ако се оно посматра искључиво у светлости позног језичког заокрета, чијим се трагом од шездесетих година почиње унеколико кретати паралелно са оним љубавним. Меродавним се заправо по нама показује онај Бадјуов суд по коме је Левинасова филозофија чак парадигматична за савремену ситуацију испреплетаности љубави и филозофије.

Јер, ниједно као ово мишљење, како се ту истиче, не уздиже љубав у тој мери да и саму филозофију подређује њеној инерцији. Друга је ствар што је то по Бадјуу и довољан разлог да се то мишљење ипак мора сматрати застарелим и превазиђеним, будући да нове филозофске и друштвене околности захтевају потпуну аутономију филозофије.²²³ При том уједно не би требало изгубити из вида да је Бадју један од оних ретких савремених мислилаца који су настојали на реafirмацији идеје љубави, који су истицали њен самостални значај и који су чак развили сопствену теорију љубави, а за његову смо спремни тврдити да је нешто најбоље што нам је понудила савремена еротологија. Поред тога, овај аутор, на један начин који је опет сличан Левинасу али у исти мах и битно различит у односу на њега, указује и на далекосежни утицај који љубав има на филозофију уопште. Бадју се наиме не либи да нагласи како се без љубави никуда не би стигло у филозофији. Но, ова његова инсистенција на љубавном пореклу филозофије, која је у основи платонистичке природе, нема ништа заједничко са Левинасовом етичкоанархичком концепцијом љубави.²²⁴

11. Субјективација/објективација

Оно што је горе било замерено Хабермасу када је речено да се уопште поставља питање има ли смисла говорити о „*комуникацији* као о нечему што долази *након* и *изван* когнитивности“, „као да би само по себи било разумљиво да је с једне стране *комуникација некогнитивна* и, с друге, *когнитивност некомуникативна*“, јер ће пре бити да ствар стоји управо обрнуто: „да је когнитивност већ *по себи, као таква* једна комуникативна когнитивност, и да је уједно сама комуникација, већ *као таква, ео ipso* једна когнитивна комуникативност“, те се онда у наставку и с тим у вези на рачун Хабермасовог мишљења поставила још једна примедба која се односи на релацију субјективности и интересубјективности, где је истакнуто да је тешко прихватити став како би

²²³ Исто, нар. стр. 7–20, 41–49, 81–93.

²²⁴ Види А. Badiou, *Éloge de l'amour*, Flammarion, Paris, 2009.

„интерсубјективност била нешто *накнадно* и *спољашње* у односу на саму субјективност“, или онај како сама субјективност „у својој *структури* и *унутрашњости* не би знала за праву и истинску интерсубјективност“, јер ће и у овом случају пре бити истина да се још „у самом језгру субјективности порађа битна интерсубјективност, и да ова није замислива изван хоризонта једне чврсте и постојане субјективности која би јој лежала у основи“, у једном битном и сасвим одређеном смислу и на сличан начин, ове замерке и примедбе, могле би сада бити директно упућене и Левинасовом мишљењу.

Јер и овај аутор, слично Хабермасу, гаји поверење у једну врсту комуникативног ума, какав би по претпоставци био ан-архички ум, макар би тако изгледао у светлости у којој је оцртан и представљен, где се потенција комуникације такође тумачи на начин да је издвојена из сфере когнитивности. И за Левинаса, баш као и за Хабермаса, дакле, могућа би била једна филозофија комуникације која не би имала наводно ништа заједничко са филозофијом свести. Као што се с друге стране, у исто време, пориче свака могућност да се унутар филозофије свести може наићи на истинску комуникацију, и уопште да се на трагу парадигме свести једна збиља истинска комуникација уистину може остварити.

Поред тога, како је већ најављено, Левинас слично Хабермасу сагледава и релацију између субјективности и интерсубјективности. И по њему, баш као и према овом другом аутору, до истинске интерсубјективности не долази се у подручју субјективности него премашивањем тог поља у правцу једног сасвим другачијег подручја од тог. Филозофија интерсубјективности, за коју се залаже Левинас, а нема готово никакве двојбе да његова етика управо представља једну врсту, и то истакнуту, филозофије интерсубјективности, покушава у сваком погледу раскрстити са традицијом филозофије свести и у том смислу она је, како се чини, још радикалнија од Хабермасове филозофије.

Сажето говорећи, у оквирима структуре свесне и самосвесне субјективности не би се могло, дакле, према Левинасу, доћи до праве интерсубјективности, нити би се саме потенције комуникације налазиле у оквирима те исте структуре. Сходно његовом уверењу, истинска интерсубјективност и права комуникација успостављају се тек у етичкој не-когнитивној релацији, што ће рећи у релацији

коју субјект успоставља са Другим, са једним спољашњим и апсолутним другим, који се не затиче у унутрашњости субјекта као његов алтер его, као момент у процесу субјективације, него се изричито намеће извана и то као оно што „Ја није“. (Овде се нећемо враћати на све проблеме који се појављују у вези са касним померањем фигуре Другог у правцу унутрашњости субјекта, чиме је у значајној мери ревидирано стајалиште из раног и средњег периода где се инсистира на апсолутној спољашњости Другог, о чему је већ било речи, него ћемо се за ову прилику држати уверења како је у бити још увек реч о једном те истом ставу, које је Левинасово уверење пре свега и које је доиста у смислу у ком му то наш аутор придаје, легитимно.)

Другим речима, етичка асиметрична интерсубјективна релација бива скицирана на тај начин да се при том може рачунати како на једног субјекта који ништа, наводно, не би дуговао конститутивном процесу субјективације, тако у исто време и на једног Другог који ни на који начин, наводно, не би припадао и унутрашњем искуству субјекта. Процесе субјективације и објективације, захваљујући којима се сам субјект установљује и опредмећује, постајући у исти мах и нешто друго, Левинас напросто отправља у онтологију и њене филијале које са његовом етиком, наводно, опет не би имале ништа заједничко. Одбијајући тако да свој субјект сагледава из перспективе његовог начина успостављања и продуцирања, из перспективе његове субјективације, наш аутор бива приморан да његов идентитет утврди у празној и пукој самокоинциденцији. Као што с друге стране, одбијајући да позицију Другог сагледава из перспективе унутрашњег искуства субјекта, из његових саприпадних искустава оспољења, отуђења и опредмећења, из перспективе дакле његове објективизације, захваљујући којој субјект уопште и стиче искуство о ономе што је друго и другачије, Левинас бива приморан да идентитет Другог обавије велом једне мистерије и једне апсолутне трансценденције. И заиста, у контексту у ком покушава да се ратосиља сваког уплива онтологије у свој етички забран, Левинас поступа, могли бисмо рећи, правилно када идентитет субјекта везује за пуку коинциденцију а идентитет Другог обавија велом тајне и утопијске трансценденције. Њему једноставно у том случају не остаје готово ништа друго ни да учини.

Па ипак, мало је рећи да тада искрсавају разноврсне тешкоће и да се намећу многобројна питања која озбиљно доводе у сумњу намеравани етички пројекат када се он везује за те и такве формалне, и од сваког садржаја испразњене, идентитете. Овде ћемо пажњу, и то накратко, усмерити тек на питање могућности продуцирања једне истинске интерсубјективности у хоризонту изостанка конститутивног процеса субјективације, и уопште на питање могућности успостављања једне праве комуникације у условима када је она запречена у равни самоодноса где се најпре и првобитно појављује. Најједноставније речено, циљ нам је да оспоримо тезу по којој би наводно још увек било могуће говорити о субјекту у хоризонту недостајућег конститутивног процеса субјективације, те с тим у вези и тезу по којој би наводно још увек било могуће говорити о једном респектабилном Другом изван конститутивног искуства објективације у ком се он примарно затиче и препознаје као такав.

Не види се напросто начин, просто говорећи, како је могуће говорити о једном субјекту ако нам притом није дато како људска бића уопште постају субјекти, како је субјект о коме се говори као о субјекту уопште постао такав, субјект као такав и један одређени субјект. Као што се не види ни начин како је уопште могућ говор о Другом, како је уопште могуће сусрести и препознати оно што је друго, ако се оно већ у унутрашњем искуству на неки начин не упознаје као такво, као оно што је друго и другачије. Ако не би рачунали са тиме да се једно Ја, једна индивидуа тек у чину у коме излази из себе, у чину којим се оспољава и отуђује у односу на себе, да би се преко опредмећених и предругојачених ликова вратила себи и на тај начин успоставила као субјект, тек тада у ствари трансформише у један истински субјект, онда се заиста не види с којим би се правом још увек могло говорити о једном субјекту у ситуацији у којој „он“ своје „постојање“ не дугује меродавном искуству субјективације, па тиме не би могло ни себе препознати као таквог, не би могло имати свест о себи нити би могло знати за себе као за таквог (овде бива видљива нужна инфилтрација когнитивности у сваки замисливи комуникативни простор). У исто време, као што тек екстаза омогућује једној индивидуи да се након повратка себи може успоставити као субјект, као једна идентична и самосвесна индивидуа, као једно постојано и позитивно Јаство,

тако би та иста екстаза, као излажење из себе, отуђење од себе и самоопредмећење, као искуство упознавања себе као оног што је друго и другачије, тек омогућавала субјекту сусретање и упознавање онога што би заиста било друго и другачије. Без овог одлучујућег и меродавног унутрашњег искуства објективације, искуства оспољења, самоопредмећења и аутотематизације, где примарно имамо посла са оним што је друго и другачије, уистину се не види како би онда уопште био могућ сусрет са оним што је друго и другачије. Ако ми већ у себи на неки начин не би поседовали једно такво искуство, тј. ако у себи самима већ не би садржавали могућност за тако нешто, могућност да сусретнемо оно што је различито у односу на нас, онда је немогуће увидети како би могли препознати оно друго и другачије као такво, као оно што је заиста друго и другачије и различито у односу на нас. Ако смо увек упућени искључиво на себе, и у себи опет само себе саме налазимо и сусрећемо, онда је у једној таквој идиотској коинциденцији са собом незамисливо да би могли уједно бити отворени за смисао онога што је алтернативно. На страну сада што Левинас управо конститутивни процес субјективације оптужује за егоизам и солипсизам и што управо у том процесу, који сматра парадигматичном онтологијом, алтеритет који се ту сусреће проглашава једним релативним и чак лажним алтеритетом. Друго, наиме, које се сусреће и затиче у процесу субјективације није и оно апсолутно, спољашње друго, према Левинасу, оно је тек оно друго Истога, његово наличје, варијација, и стога управо само Исто. Тако се долази до тога да је свако онтолошко друго, по Левинасу, у ствари само оно Исто. У сваком онтолошком искуству сусретања оног другог, па тиме и у онтолошком искуству субјективације, као искуству сусретања оног другог путем особеног самосусретања, сусрећемо се искључиво са собом, тврди Левинас, и ту уистину – како даље сугерише – никаквог спољашњег и трансцендентног искуства не би могло бити. У разлици спрам овог уверења нама остаје само да поновимо како нам се чине подједнако апсурдним апстрактна и испразна фигура апсолутне другости као и она идиотске и безусловне субјективности, и како тек захваљујући пракси особене екстазе којом се излази из себе у сусрет ономе што је спољашње и трансцендентно, уистину може евентуално бити упознато оно што би било друго и другачије.

II АЛТЕРИТЕТ

Дошавши до тачке у којој се показало да је етички асиметрични интересубјективни однос лицем-у-лице, макар по уверењу самог аутора, битно различит како у односу на ону релацију у којој се други затиче у процесу субјективације (који би свој врхунац (и) по Левинасу достигао у спекулативно-дијалектичком кретању), тако и у односу на оне релације које почивају на претходном разумевању другог и на заједници која се успоставља на темељу заједничког интереса између Ја и Другог, јер би све оне доводиле у питање *другост* другог и на концу би је укидале и поништавале, тако да се у њима чак уопште и не би сусретали, како сматра Левинас, са истинском другошћу другог, са једном другошћу која би важила као сâм *садржај* и *квалитет* а не као атрибут и дериват, па се тиме заправо не би сусретали ни са другим *као таквим*, са *ближњим* и уопште са *другим* човеком као таквим, остаје као задатак да се у следећем кораку ближе испита природа те „суштинске“, „радикалне“ и „апсолутне“ другости која се показује у назначеном етичком међуљудском односу.

За овај би било карактеристично, како је већ више пута истицано, да је у њему не само сачувана већ би била и афирмисана другост другог и то на начин да досеже један трансцендентни и апсолутни смисао. Измештена из подручја онтологије, ова другост бива интерпретирана у једном особеном хипертрофираном

неонтолошкоетичком кључу који не само да њу излаже превредновању, него и само Ја, сам субјект у његовом односу са другошћу другога излаже нарочитом превредновању у коме он бива доведен у питање у свом властитом бићу, у својој властитој субјективности. Подсећамо, у најмању руку од *Тоталитета и бесконачности* етика се дефинише као *довођење у питање спонтаности субјекта у присуству Другога*. Ја и Други су у етичкој релацији повезани на тај начин да је Други увек фаворизован у односу на Ја, чија су права скрајнута и обезвређена у односу на обавезе и дужности које има према Другом. При чему би управо специфична природа његове другости, коју одликују неотуђива ан-архија и апсолутна трансценденција, заслужна била за неравноправан положај у коме се Ја налази у етичком односу. И сам ће Левинас, постајући у међувремену свестан „неправде“ која окружује овај однос, у својој позној филозофији испоручити захтев за једном *правдом* која коригује његову крутост и једностраност. Међутим, он је то учинио уважавајући тек права Трећег или оних *других* који орбитирају у близини етичке релације, али не и респектујући *права субјекта* који је учесник те релације. Тако се испоставља да наш аутор, упркос искреном и изричитом позиву на правду, у крајњем ипак није у потпуности успео да реши проблем праведности.

Без претензије да на овом месту и дубље залазимо у ово питање, враћамо се опет назначеној специфичној артикулацији проблема другости, онако како је он развијен у контексту замишљене етичке асиметричне интерсубјективне релације. Оно што је с тим у вези посебно значајно приметити садржано је у томе да је појава апсолутне другости или трансцендентног другог неодвојива од нарочите афирмације и стилизације те етичке релације. Већ је раније било речи о томе да се ова релација показује као својеврсна „релација без релације“, као један особени „безодносни однос“ у коме су сами релати на извештан начин лишени међусобног односа и уопште свог положаја као одређених релата, захваљујући којима се и успоставља један, да тако кажемо, нормалан и редован однос. „Ненормалност“ и „ванредност“, пак, етичког односа у коме су Ја и Други повезани на начин „развезивања“ или раздвојени путем једног изнимног „сједињавања“, Левинас покушава да објасни једном специфичном логиком за коју каже да је изван свих замисливих формалних и структуралних одређења. Стога он и не покушава етичку

релацију тумачити у смеру једног минимализма или било какве инфинитезималности, у чијем би склопу још увек имало смисла говорити о једном одређеном односу, ма колико он био невидљив или незнатан. Левинас чак радије посеже за *хиперболом* и *емфазом*, својим омиљеним фигурама и привилегованом начину говора, те колико год редуковао однос у његовом бићу односности, он у исти мах на један екстреман начин истиче сву одношајност једног одношења. Ја и Други, наиме, упркос свој разлици која их одваја и која их чини несамерљивим у једном етичком односу, у исто време не би престајали да суштински утичу један на другог и да у једном битном и ексклузивном смислу „посредују“ преко оног другог сопствено важење. У етичкој асиметричној интерсубјективној релацији они су истовремено одређени, како каже Левинас, „близином“ и „даљином“, близином која никада не прераста у фузију и даљином која никада не поприма форму екстазе. Субјект би у својој атеистичкој, сепаратистичкој субјективности био увек очуван. Па ипак, да не буде никакве дилеме или забуне, ни овом приликом наш аутор не рачуна на дијалектичке обрте, на саму дијалектику односа, иако му се она готово отворено намеће, него посеже за једном, како је већ речено, „из-ван-редном“ логиком чији је циљ да истовремено истакне несводљиви плуралитет етичке релације као и њен сепаратни, атеистички предуслов уз њен коначни „монистички“ образац. Друга је ствар што Левинас у апсолутном алтеритету, па и у апсолутном плуралитету не препознаје уједно принцип идентитета. Овим питањем ћемо се нешто касније и детаљније позабавити.

Када, дакле, говори о једној посебној логици која структурише етичку релацију и која измиче свим утврђеним логичким обрасцима, онда наш аутор у бити рачуна са тиме да би тек „безодносност“ једног односа, то јест да би му тек његова „испражњеност“ и „очишћеност“ од сваког одношења пружала праву и реалну меру суштинског одношења. Или, говорећи крајње једноставно, само као однос без односа, рећи ће наш аутор, један однос се може развити у један „развијени“ однос, у један однос у коме искрсава други као такав и једна апсолутна трансцендентна другост. Ова, како се још каже, *бесконачна*, другост, у лику другог човека и уопште у лику другог као таквог, оног Другог, који не би био тек *alter ego*, како се истиче, него и оно што Ја није, на један изричити и наредбодавни начин

намеће се субјекту у покушају да утиче на његову судбину, при чему би крајње значење те немушто-речите инструкције било садржано у налогу или заповести „не убиј“, захваљујући којој, у ствари, асиметрична интерсубјективна релација лицем-у-лице и задобија дефинитивно етичко значење.

А ова релација, у овом свом наглашеном етичком значењу би дакле у *еротском односу* имала своју узорну и првобитну форму. Било у облику трансцендентног ероса или у оном бесконачне одговорности за Другога, *љубав* остаје да важи као име и суштина ове етичке релације. Она означава конкретни план на коме се одвија етичка трансценденција субјекта и његова јединствена бесконачна одговорност спрам Другога. Овај се пак, са своје стране, у свом „чистом“ и „изворном“ лику, по Левинасовом раном уверењу, појављује у облику *жене*, која оличава ту трансцендентну другост која своју другост садржи као позитивну карактеристику и суштинско неутуђиво обележје, али ће временом наш аутор и еволуирати у овом ставу па неће инсистирати на томе да жена и уопште оно женско представљају парадигматичну форму апсолутне и бесконачне другости. Но о свему томе више у редовима који следе.

1. Женскост

Да је проблем Другог и уопште другости иначе тесно повезан са питањем љубави одавно је позната ствар, може се рећи, као што је и та веза у доброј мери већ развијан и истраживан феномен. Довољно ће бити да се, између осталих, сетимо имена Хегела, Сартра, Финка (Fink), Фрома, Бубера, Марсела, Лакана, Делеза, Дерида или једног Бодријара, који су сви листом на себи својствене начине варирали ову тему, па да нам одмах буде јасно како је та веза и релација чак једна од оних тема које су не само широко заступљене у филозофским и научним испитивањима, него би она уједно била и једна од оних тема које изазивају најшири могући консензус.²²⁵ Свуда где је проблематика алтеритета истурена у

²²⁵ Нема притом сумње да је име Хегела међу тим именима, и овом приликом, и на плану ове тематике, нарочито наглашено. Када то кажемо онда пре свега имамо у виду да су његове анализе

први план и свуда где је она на неки начин дошла до свог самосталног или апстрактног важења, бива у одређеној мери и на извештан начин умрежена и укрштена са темом и питањем љубави. Исто тако, у свакој озбиљнијој еротологији која искушава и истражује ово питање, проблем другости или оног Другог се у једном тренутку неминовно пробија на позорницу и намеће се као суштински изазов за сваку доследну и развијенију мисао о љубави. При чему, ипак, треба имати на уму да то у бити и конкретно важи тек за модерна времена, за нововековну и савремену филозофију које се развијају у знаку филозофије субјективности и интерсубјективности. За предмодерно искуство, пак, за античку и средњовековну филозофију, спрега љубави и онога што је друго и другачије, у најмању руку не би била у тој мери очита и очигледна. Што, уосталом, и није изненађујуће када се зна да предмодерно мишљење у суштини није једна филозофија субјективности, па тиме ни интерсубјективности, те утолико не би било ни и у прилици да на један прави и истински начин упозна и препозна оно што је друго и другачије, које би се затицало у процесу субјективације. Овде за сада остављамо по страни приговор, који је декларативно и Левинасов, да је наводно могуће говорити о једној филозофији алтеритета која би била изван хоризонта филозофије субјективности, и да је наводно могуће једно искуство сусретања Другог које би било изван искуства самоискуства и процеса субјективације.

Али не би само начелна спона између љубави и другости било оно што је готово општепознато и у склопу најширих интересовања оно што је темељно и детаљно истраживано, него је и издвојено питање *полне љубави* и уопште сама полна разлика у њеној близини спрам питања алтеритета оно што је малтене подједнако, ако не и више, разматрано у контексту различитих испитивања усмерених, посредно или непосредно, на проблем другости или онај љубави. На крају крајева, није никаква тајна да је полна љубав код најзначајнијих еротолога одређена као привилегована форма љубави за којом заостају остале попут братске,

посвећене питању љубави, и са тим питањем уско повезаним проблемом другости, још увек инструктивне и безмало у сваком погледу и даље релевантне. Види нар. Хегел, *Рани списи*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1982, стр. 181–194, 298, 465–468 и Хегел, *Основне црте филозофије права*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1989, стр. 287–317.

родитељске или патриотске на пример. У мору еротолошких концепција које фаворизују полну љубав, овом приликом издвајамо тек мишљења психоанализе, као и Финково и Фромово, али и она Соловјева (Соловьев) и Берђајева (Бердяев), која су вођена различитим принципима и интересима експлицитно заступала првенство полне љубави.

Ово пре свега наводимо из разлога што је и сам Левинас на себи својствен начин довео у тесну и блиску везу феномен љубави, па онда и онај полне љубави и уопште полне разлике као такве, са проблемом другости и са свим оним што оптерећује и усложњава овај проблем сам по себи. Неретко се чак чини – и то је многе коментаторе и интерпретаторе Левинасове мисли завело и одвело на погрешан траг – да је мишљење нашег аутора управо из разлога што је у потпуности посвећено питању љубави и оном другости у једном битном смислу *оригинално* и *аутентично*. Међутим, већ смо навели, и то је лако показати и доказати, да је у традицији мишљења однос феномена љубави и оног другости једна од најчвршћих и најпостојанијих веза. Безмало да нема аутора који се бавио еротиком а да је у исти мах на неки начин није укрестио са темом алтеритета, као што готово да нема аутора који је истраживао ову тему а да притом, изравно или посредно, није дотакао и проблем ероса или љубави. У том смислу, дакле, Левинас не би био ни по чему посебан или издвојен, већ би пре, напротив, био ситуиран у главни ток филозофске традиције заједно са Хегелом и Сартром на пример.

Ако се то има у виду, онда се поставља питање у чему би било истакнуто место нашег аутора у пољу модерних и савремених филозофија када је у питању ова тема, проблем односа еротике, полне љубави и алтеритета, ако се о било каквом истакнутом и изузетном месту у овом случају уопште и може говорити, и у чему би се онда састојао посебан допринос и, уопште, у чему би био садржан посебан значај тог етичког мишљења када је реч о еротици и алтеритету, ако би наравно уопште имало смисла говорити о некаквом посебном доприносу и посебном значају тог мишљења на плану наведене проблематике, па онда с тим у вези и на укупном плану? Речју, по чему би то Левинасово мишљење било јединствено и неупоредиво у корпусу сличних мисаоних захвата? Шта је *differentia specifica* тог мишљења?

Рецимо одмах да је у извесном смислу у назначеном контексту, по нашем уверењу, то мишљење заиста особено и искључиво, и то уверење заснивамо на три специфичне црте које красе то изнимно е(ро)тичко мишљење: прво, Левинас на један посебан и у историји идеја, неупоредив, начин повезује и удружује *филозофију* и *љубав*; друго, у његовој филозофији, као у ниједној другој, појам Другог поприма једно екстремно и ексклузивно *не-онтолошко* и *транс-онтолошко трансцендентно етичко значење*; и, треће, *полна разлика* бива тумачена на такав начин да *жена* задобија један *утопијски* и јединствени статус у склопу пројектоване апсолутне, трансцендентне другости.

Када је реч о Левинасовом разумевању *филозофије* онда најпре упада у очи то да је он смешта у један подређени положај у односу на љубав. Не мењајући давнашње, изворно, античко значење филозофије која се дефинише као љубав према мудрости, он јој у том основном значењу намењује и једну додатну улогу која се састоји у томе да је дужна повратно полагати рачуне љубави из које произилази. Као „мудрост љубави у служби љубави“, како већ Левинас одређује бит и задатак филозофије, она се доводи у један зависан и покоран положај у односу на царство етичке љубави чије би првенство остајало неприкосновено. На тај начин, упркос томе што је по овој својој замисли наш аутор уистину на путу да постане један усамљени мислилац у традицији филозофије, он се у исто време с друге стране уписује у једну нимало ретку традицију мислилаца који су на филозофију увек гледали из перспективе једне надређене области, било да је то у питању религија, теологија, наука, идеологија, уметност или политика рецимо. У својој дугогодишњој историји, као што је познато, филозофија је често била на удару ових пракси у покушају да јој преотму оно што јој заправо у бити никада нису могли преотети – њен особени карактер мишљења који се показује у форми *самомишљења* или *ауторефлексије*. Специфичност, пак, Левинасове позиције унутар савремене филозофске конфигурације састојала би се у томе да он филозофију покушава „ушавити“ за љубав, како то исправно примећује Бадју,²²⁶ и у томе је неоспорно садржана основна одлика његовог мишљења. Његова суштинска црта била би везана, дакле, за овај давнашњи, покушај да се филозофија

²²⁶ Уп. А. Бадју, *Манифест за филозофију*, стр. 47–48.

доведе у један зависан и ропски положај, али сада, и у томе би био повучен овог мишљења, у односу на етички скицирану љубав, чије би налоге и заповести дужна била извршавати и испуњавати. Склони смо, коначно, мишљењу које Бадју износи поводом овог повлачења филозофије у корист једне њој „стране“ моћи, да је тиме на концу не само филозофија на губитку, него рекли бисмо такође и сама љубав, која се, бивајући лишена истинског рационалног посредовања, ако ово већ није и један плеоназам, опасно приближава једном неспутаном *ирационализму*, упркос уверавањима самог аутора, која су свакако за похвалу, да у овом случају дефанзива филозофије нема за последицу ирационализам него управо један нови-стари рационализам, ојачан подршком коју добија од сада већ покорене онтолошке филозофије.

Што се тиче Левинасовог става изнетог поводом проблема другости и Другог, већ је наглашено да он на један ванредан начин развија особено мишљење о Другом, истичући његово трансцендентно, апсолутно, бесконачно, не-онтолошко и транс-онтолошко етичко значење. Иако је наш аутор однегован у феноменолошкој традицији која је имало посебно развијено и осетљиво чуло за проблем Другог, он је у крајњој линији на један драстичан и нефеноменолошки начин изместио Другог из сфере феноменологије и онтологије.²²⁷ Одричући Другом статус Јаства и Субјекта, поричући да Други као и Ја представља један трансцендентални его, негирајући најзад да се Други појављује у процесу субјективације, док истовремено снажно инсистира на праву и снази субјективности, Левинас је напоследку довео у питање и замишљену идеју *алоцентризма* јер је не прати никакав паралелан процес „алтерације“. У том

²²⁷ Када је реч о Левинасовом односу према феноменологији, овом приликом, између осталих радова посвећених том питању и оних које смо већ раније навели у сличном контексту, издвајамо следеће: Jean-François Lavigne, *Lévinas avant Lévinas: l'introducteur et le traducteur de Husserl*, у Emmanuel Levinas. *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, стр. 49–73; Bernhard Casper, *La temporalisation de la chair*, у Emmanuel Levinas. *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, стр. 165–180; Jean Greisch, *Heidegger et Lévinas, interprètes de la facticité*, у Emmanuel Levinas. *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, стр. 181–208; Francis Guibal, *La transcendance*, у Emmanuel Levinas. *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, стр. 209–239; Jacques Colette, *La liberté*, у Emmanuel Levinas. *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, стр. 239–259; Bernhard Valdenfels, *La responsabilité*, у Emmanuel Levinas. *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2000, стр. 259–285; Agata Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, PUF, Paris, 2002, нар. стр. 7–49, 297–307.

погледу, већ је истицано, његов појам Другог би у великој мери наликовао Кантовом појму *ствари по себи*, с тим што би овај појам ипак још увек припадао подручју онтологије, која се у кантовској перспективи не посматра као апсолутно транспарентна, док Левинас свом појму Другог намењује специјално етичко значење, за које се верује да је недоступно онтологији, која се третира као сфера опште прозирности. Међутим, остаје као главна дилема поводом овог појма и уопште поводом идеје другости која се ту излаже, да ли је она уопште спојива са идејом пројектоване интерсубјективности, која се не доводи у везу са оном субјективности нити са процесом субјективације у коме се искушава присуство и важење другог као таквог? Да ствар буде додатно замршена, у свом залагању за нарочитом филозофијом интерсубјективности која би уједно наводно представљала и напуштање филозофије субјективности, Левинас не престаје да заговара и да се позива на одређену идеју субјективности. Но, одбијајући меродавни процес субјективације у коме се идентитет субјекта установљује посредством искушавања оног другог, литвански филозоф бива присиљен да у пукој коинциденцији субјекта са самим собом изграђује идентитет субјекта. А у том случају, има ли потребе то рећи, постаје спорна и сама идеја субјективности као и, разуме се, она интерсубјективности.

Оно што је пак, гледано из угла мишљења нашег аутора, неспорно и што се ни на који начин не може довести у питање садржано је у томе да би у склопу етичког пројекта који се развија, идеја апсолутне, трансцендентне и бесконачне другости заузимала *повлашћен* положај и да би без ње напосто био незамислив читав тај пројекат, независно од тога да ли се ради о његовој раној фази када је доминирала еротика или о позној када првенство преузима наглашена идеја одговорности за Другог. И у једном и у другом случају Други је схваћен на један не-онтолошки начин, као што је и његова трансценденција у оба случаја била развијена у једном апсолутном смислу који премашује сваки замисливи онтолошки хоризонт.

А чисту и изворну форму ове другости, ове апсолутне и бесконачне другости, макар у периоду до седамдесетих година, јер ће касније ту улогу све више преузимати безлична и апстрактна фигура другог као таквог, Левинас проналази у

жени или у принципу *женскости*. По његовом рано испољеном уверењу, другост женскости не би потпадала под уобичајено врсно разликовање једног рода. Мушкарци и жене не би представљали различите и супротстављене врсте истог, људског рода. Утолико ни полна разлика у његовим очима није још једна у низу врсних разлика које потпадају под логички режим супротстављених врста. Она је изван стандардне логичке поделе на родове и врсте. Напросто, полази се од тога да женскост или жена оличава другост као такву, она би била сама другост и другост би садржавала као суштински квалитет а не тек као одређено својство.²²⁸

Као оно што је апсолутно и бесконачно друго, жена би онда измицала сваком захвату субјекта и била би у целини неприступачна, па чак и онда када се овладава и располаже њоме, како се истиче. Чак и у порнографији, подвлачи Левинас, у опсценој и вулгарној еротици где се женом брутално и бескрупулозно господари, жена остаје неповређена и бива сачувана у свом исконском, трансцендентном и етичком значењу. Једноставно, као оно што се од почетка и у континуитету држи апсолутно суздржано и што се повлачи у себе, жена – како каже наш аутор – изворно означава *тајну* и оно *неприступачно*. Она је сами весник једне *будућности* којом се не може овладати, која се не може обухватити, па чак ни предсказати или навестити. Као суштинска, трансцендентна и бесконачна другост, жена заправо упућује на један специфични начин постојања који не би ни био начин постојања, по Левинасу, не би био начин бивствовања и не би изражавао никакву онтологију. Жена се као таква, наиме, исцрпљује у пружању отпора сваком гесту осветљавања, сваком покушају, како се истиче, да се она захвати у хоризонту светлости и сазнања, у хоризонту бића, у перспективи феноменологије и онтологије. Утолико и не треба да чуди зашто би коначно *стид* био суштинско обележје жене, каже Левинас, с обзиром да би управо стид понајбоље репрезентовао опсесивно удаљавање од светлости и чина откривања.²²⁹

Тако се коначно испоставља да се начело/не-начело женскости, које се манифестује у особеном кретању удаљавања и одступања у односу на поредак светлости и сазнања и уопште у односу на онај бића, битно и трајно супротставља

²²⁸ Види *ВД*, стр. 67–74.

²²⁹ Упореди *ТБ*, стр. 231–241.

догађају *хипостазе* који у крајњем ипак означава једно кретање које се управо одвија у назначеном онтолошком и феноменолошком простору. Другим речима, као да нам Левинас сугерише да је принцип мушкости везан за догађај хипостазе, док би принцип женскости био везан за догађај и феномен тајне. При чему је, ако следимо нашег аутора, потребно још подвући како *моћ* тајновитости жене ни на који начин не би била и надмоћна у односу на ону коју репрезентује моћ мушког принципа. Заправо, сва моћ жене била би садржана управо у њеној тајни, како истиче Левинас, у њеној другости која би испуњавала и сачињавала ту тајну. Као што, напослетку, исто тако није реч ни о томе да су ту на делу две слободе, две различите судбине и два различита избора, него је ствар у томе да је наспрам Ја и његове слободе сучелице постављена *слобода другости као такве*, што ће рећи сам други као такав, други по себи, онај Други.

Занимљиво ће бити на овом месту истаћи како је овој Левинасовој идеји о женскости као апсолутној другости јако блиска Бодријарова мисао о жени, с обзиром да и овај аутор говори о жени на тај начин да истиче њену апсолутну другост и другачијост.²³⁰ И, опет, у смислу који би био јако близак Левинасу, и овај аутор потцртава да женски пол није напросто супротан мушком полу, да сама полна структура репрезентује мушки принцип, и да је жена изван опозиције мушко/женско. Такође деле слично гледање на психоанализу, као што и на сличан начин објашњавају сексуалност, за коју оба аутора сматрају да је тек посебна форма љубави а не њен апсолутни и изворни облик. Једноставно, и за једног и за другог аутора жена би представљала једну моћ која се опире и која је неприступачна моћи мушкарца која је отеловљена у власти, сексуалности, знању и моћи као таквој. Женско је, каже Бодријар, „другде, увек је било другде; у томе је тајна његове моћи...оно никада није тамо где се мисли да јесте“²³¹.

Очигледан је овде пре свега *трансцендентни* карактер који се приписује жени, с тим што Бодријар није склон да ову трансценденцију као Левинас тумачи на етички начин, већ је пре развија у једној естетској димензији у којој пресудно место задобија моћ *завођења*. Као оно што је апсолутно и трансцендентно друго,

²³⁰ Жан Бодријар, *О завођењу*, Октоих, Подгорица, 1994.

²³¹ Исто, стр. 10.

што измиче свакој интервенцији власти и сваком смислу који се манифестује у знању и моћи као таквој, као оно што је најзад неодређено, неухватљиво, неповредиво и тајновито, жена напросто, наглашава Бодријар, показује и оличава саму моћ завођења. Она би била заводљива као таква, како се истиче, она је само завођење које би као такво било оно што је женско, то је женскост сама по себи. И, заиста, у крајњој разлици спрам Левинаса и његовог етичког решења, Бодријарово окретање у правцу естетике као да знатно проширује маневарске могућности идеје апсолутне женске другости. Тешко је, наиме, спојива идеја о једној апсолутној, трансцендентној и бесконачној другости жене са једном ригидном и анахроним етиком, са чиме се сусрећемо у Левинасовом науку и његовом етичком пројекту. На крају крајева, како је могуће избећи или превидети саму идеју завођења кад се она већ непосредно и директно намеће кад год је реч о мистериозној и тајновитој другости жене? С тим у вези, још, како у овој мистериозној и тајновитој жени не препознати и једну жену романтизма? Или, како је могуће *тек тако* и *олако* избрисати све *естетске* консеквенце, ако не већ и оне друге, етичке и онтолошке, које произилазе из увида да се и чином профанације тајна не „укида“ нити „развргава“, како каже Левинас, него се напротив и у сфери порнографије и сирове и бруталне сексуалности она одржава, те у том смислу како занемарити оно искуство које нам са собом доносе јеретички списи аутора као што су рецимо Сенак де Мелан (S. de Meihlan), Шодерло де Лакло (Ch. de Laclos) или Маркиз де Сад?

Па ипак, упркос битним разликама које се намећу између ова два наша аутора, а оне као што видимо ни најмање нису безначајне, остаје на снази и као одлучујући увид сва сличност између њихових мишљења када је посредни питање женскости и оно другости. У ствари, изван перспективе тих мишљења готово да се и не назире неко друго релевантно савремено мишљење које би на истом или сличном фону третирало ова питања. Уопште узев, критика психоанализе и са њом скопчане идеје сексуалности, која иначе није ретка појава и која код мислилаца какви су примерице Фром или Делез, да не спомињемо друге, такође добија један оштар и радикалан нагласак, код Левинаса и Бодријара у крајњем ипак поприма и један специфичан еротолошки програмски карактер. Левинас нам испоручује једну,

може се рећи, анахрону и етички мотивисану еротику, једну екстремну и утопијску „ероетику“, док би нам Бодријар у духу особеног романтизма препоручивао једну естетски мотивисану еротику, једну елитну и изверзирану „ероестетику“.

Међутим, далеко од тога да су ове еротолошке концепције и изузете од одређених озбиљних приговора, упркос томе што несумњиво дају значајан допринос суштинској корекцији и темељној критици психоаналитичког учења. Овом приликом немамо намеру да улазимо у све њихове појединости као што немамо ни намеру да разматрамо њихов положај у односу на психоанализу, него ћемо се усредсредити тек на пар детаља који су поменути у склопу њихових, овде грубо и начелно, изложених сличности.

Речено је да и Левинас и Бодријар у склопу пројектованог апсолутног алтеритета женског принципа инсистирају на принципијелној недоступности жене, на њеној недосежности и неприступачности. И један и други наглашавају да жена представља тајну и уопште нешто мистериозно, да је у бити недокучива и непрозирна, те даље и да је неухватљива и неповредива у самом чину којим се она запоседа и захваљујући коме почиње господарење и насиље над њом. Такође је било речено да оба аутора у њеном отпору моћи као таквој, у њеној способности да се одупре сваком смислу знања и власти, да их изигра и изневери у њиховом битном устројству, не препознају и једну другу моћ која би се напросто супротстављала оној која карактерише мушки принцип, него у њеном отпору моћи уочавају једну моћ која у ствари и није никаква моћ, и која се принципијелно супротставља свакој моћи и уопште моћи као таквој. И, коначно, и у једном и у другом случају било је речи о томе да на плану еротике никада није реч о две слободе, било да се оне узимају као удружене и компатибилне, било да се третирају као сукобљене и супротстављене.

Као прво, макар тако се чини, биће да је мало вероватно како жена уистину измиче сваком захвату поседовања и како је тотално имуна у односу на сваки додир, на сваки покушај да се она покори и подвласти. Пре ће бити да у чину којим се она уистину понижава и покорава, у чину путем кога бива успостављена потпуна доминација над њом и апсолутно господарење, и у чину којим се насилно, брутално и свемоћно надносимо над њом, она на један болан и карикатуралан

начин искушава сву моћ и власт које су јој из различитих разлога увелико недоступне и непознате. Пре ће, дакле, бити да је еротика, опште посматрано, начин самоосвешћивања жене, прилика да изађе и искорачи из своје зацртане полне судбине, укрштајући своје специфично еротско искуство са оним које је супротстављено њеном. У том погледу, Левинасово, као и Бодријарово решење, која су у основи антидијалектичка, остају једноставно код става о пукој поистовећености жене са самом собом чији се идентитет тако показује као испразна и непосредна коинциденција са собом. Мада се и један и други критички односе према феминистичкој традицији, јер ова по њима не уважава изван-редни алтеритет жене, испада да и нису тако далеко од те традиције с обзиром на то да и ова у тумачењу жене, иако на један начин који би био инверзан у односу на њихов, остаје у оквирима назначеног идентитета пуке коинциденције са собом. Напросто, у свим овим случајевима остајемо сиромашни за суштински сусрет двају различитих искустава јер се негира могућност битног унутрашњег искуства оног различитог и супротстављеног искуства. Напокон, није случајно, уосталом, да феминизам већ одавно представља ударну песницу система у његовом покушају да успостави једно униформно и безлично друштво. С тим у вези, не можемо одолети а да се на овом месту не присетимо више него поучних Фромових речи поводом питања једнакости, посебно у перспективи наведеног полног питања: „У сувременом капиталистичком друштву значење једнакости је промијењено. Под једнакошћу се мисли на једнакост аутомата, на људе који су изгубили своју индивидуалност. *Једнакост данас значи 'једноликост' прије него 'јединственост'*. То је једноликост апстракција, једноликост људи који раде на истом послу, на исти се начин забављају, читају исте новине, имају иста осјећања и исте идеје. Стога човек мора гледати с одређеним неповјерењем на нека постигнућа која се обично цијене као знаци нашег напретка, као што је једнакост жена. Непотребно је рећи да не говорим против једнакости жена, али нас позитивни аспекти тенденције према једнакости не смију заварати. То је дио настојања да се уклоне разлике. Једнакост је купљена заправо по ову цијену: жене су једнаке јер више нису различите. Став филозофије просвјетитељства, *l'ame n'a pas de sexe*, душа нема спола, постао је опћа пракса. Опречност полова ишчезава, а с њом и еротска љубав, која се заснива

на тој опречности. Мушкарци и жене постају *исти*, не једнакоправни као супротни полови. Сувремено друштво проповиједа тај идеал неиндивидуализиране једнакости јер оно треба људске атоме, од којих је сваки исти, да би функционирали у масовним накупинама, глатко, без трвења, да би сви слушали исте заповиједи, а да ипак сватко буде увјерен како слиједи властите жеље. Управо као што модерна масовна продукција захтијева стандардизацију продуката, тако и социјални процес захтијева стандардизацију човјека, а та се стандардизација назива 'једнакост'.²³²

Као друго, наведено је да Левинас и Бодријар у принципу женскости проналазе фактор који успева да доведе у питање *моћ* моћи. У вези с тим тек напомнимо да ова мишљења, како се чини, показују и извесну наивност када с једне стране прецењују улогу и значај женског принципа у његовој супротстављености механизму моћи и преовлађујућој онтолошкој стварности, док с друге стране у исто време потцењују важење и значај моћи, релативизујући њену снагу и виталност као и превиђајући њену универзалност и омнипотенцију. Ако већ у принципу женскости не уочавају присуство моћи, и ако у жени не успевају препознати ни једну минимизирану или инверзну моћ, онда је у наставку тешко прихватити њихово уверење како жена симболизује једну субверзивну и револуционарну „моћ“.

Најзад, што се тиче њиховог убеђења да у еротици никада није реч о двама различитим слободама, и да је слобода као таква у еротици више везана за различите режиме нужности којима се покорава, и један и други аутор говоре о полним принципима као строго одвојеним принципима, у обавези смо да нагласимо како ипак оба аутора истичу један давнашњи и превазиђени тип нужности, који би био у блиској вези са једним одређеним натурализмом и есенцијализмом, упркос томе што и Левинас и Бодријар, свако на свој начин и вођени властитим интересима неретко истичу како је њихово мишљење удаљено од сваког супстанцијализма и натурализма, док с друге стране у исти мах не воде рачуна о свим оним нужностима које су последица одређеног историјског развоја и специфичних друштвених прилика. Као да и један и други, на један застарели

²³² Ерих Фром, *Умијеће љубави*, Матица хрватска, Загреб, 1965, стр. 28–29.

начин, гледају на љубав као на једно универзално осећање, апстрахујући од свих посебних друштвених и историјских разлика које одлучујуће утичу на формирање једног љубавног осећања. Јер ово је ипак, како би Сартр рекао, „увек израз извесног начина живота и извесног погледа на свет који су заједнички читавој једној класи или читавом једном добу и његова еволуција није последица...каквог унутрашњег механизма, него ових историјских и друштвених фактора“²³³. Једноставно, како Сартр даље каже, „ми не сматрамо да су порекло, класа, средина, народност једног појединца прости пратиоци његовог осећајног живота. Напротив, ми држимо да свако осећање, као уосталом и сваки други облик његовог психичког живота, *манифестује* његов друштвени положај“²³⁴.

Сада се опет враћамо основном питању и рано изнесеној Левинасовој констатацији како је полна разлика изван уобичајене логичке поделе на родове и врсте. У потпуном дослуху са овим ставом је онда и његово следеће уверење да полна разлика не представља ни некакву „двојност двају комплементарних појмова“, јер би то претпостављало да је љубав унапред одређена као својеврсно јединство, а Левинас по сваку цену жели избећи једно такво одређење љубави будући да је уверења како она управо представља једну особиту „непревладиву двојност бића“. И управо овим својим ставом којим истиче како је љубав пре у вези са одређеном *разликом* неголи што упућује на било какво јединство, он заузима ванредан и ексклузиван положај у оквиру филозофије љубави која је потпуно у знаку идеје *љубави као јединства*.²³⁵

У најмању руку од Платона, филозофија гледа на ерос као на силу која уједињује, као на једну силу која ради на превладавању сваке одвојености и подвојености и која на сваком месту покушава успоставити јединство. И не само то. Ерос је у међувремену прерастао у суштинску силу сједињавања, љубав је препозната као основни модалитет успостављања јединства. Другим речима, ова идеја о љубави као јединству се у тој мери кроз векове учврстила у свом важењу да

²³³ Жан-Пол Сартр, *Шта је књижевност*, у *Изабрана дела* (6), Нолит, Београд, 1981, стр. 10–11.

²³⁴ *Исто*, стр. 11.

²³⁵ Дословце пратећи Левинасов текст, ово посебно истиче М. А. Оуакнин у свом овде већ наведеном раду *Méditations érotiques*. Види нарочито стр. 11–36. Поред њега, на различите начине то наглашавају и многи други аутори који су овде већ помињани, као што су S. Malka, C. Chalier, J.L. Taeye и A. Finkelkraut у њиховим, овде такође већ спомињаним, делима посвећеним Левинасу.

је у том свом основном облику опстала и до дана данашњег. У том смислу Левинасово мишљење о *љубави као разлици* пркоси читавој досадашњој еротолошкој традицији. Поред тога, Левинас је готово изузетак у модерној и савременој филозофији по том питању. Безмало да се не може навести ниједно релевантније мишљење које би стало у одбрану једне такве идеје. Можда би тек Бодријар на изврстан начин и у одређеном посебном смислу могао себи дозволити једну такву идеју и она би управо била везана за његову, и овде, изложену мисао о апсолутној другости. У сваком случају, питамо се у првом реду шта је навело Левинаса, шта је могло утицати на његово мишљење да у обзор филозофије љубави која се сва развија у знаку идеје љубави као јединства, уведе скандалозну мисао о љубави као „непревладивој двојности бића“, где би она означавала једну суштинску раздвојеност и једну темељну несводљиву разлику („оно патетично еротске релације јесте чињеница да се буде двоје и да је друго у њој апсолутно друго“²³⁶)?

Најпре је потребно скренути пажњу на то да је Левинас још у својим младалачким списима испоставио захтев да своју филозофију развије у правцу једног *апсолутног плурализма* који би раскрстио са сваким монизмом и уопште са укупним наслеђем које потиче од Парменида. На тај начин он је већ од самог почетка себи поставио у задатак да своју филозофију постави у један јеретички положај у односу на укупну филозофску традицију, која је, по њему, у целини одређена идејом *јединства*. Тек у ретким тренуцима своје историје она је, како сматра Левинас, била отворена за плуралистичко мишљење, а и тада када се то догађало тај је плурализам увек био развијан на рубовима једног преовлађујућег монизма чији је био унутрашњи момент. Стога је нашем аутору најпре стало до тога да развије један плурализам који не би био искомпромитован било каквим монизмом који би му лежао у основи или који би се појавио на крају пута као телеолошки хоризонт. У том смислу њему се идеја о једном несводљивом и апсолутном плурализму изравно и непосредно наметала у покушају да се удаљи од сваког монизма као и од сваке могуће филозофије идентитета. Друго је наравно питање колико је уопште реално и колико је уопште смислено говорити о једном

²³⁶ *EI*, стр. 68.

плурализму који би био сасвим изван утицаја једног макар формалног монизма, и колико је уопште замислива и смислена идеја о једној апсолутној разлици која се као таква не би испостављала и као један одређени идентитет? Мало је рећи да су у том погледу наше сумње апсолутне.

У сваком случају, у самој историји филозофије Левинас, по свему судећи, није могао наићи на ваљан пример за своју идеју једне апсолутно плуралистички усмерене филозофије. Но, у Библији и у искуству које нам она открива и предочава и које се везује за јеврејску традицију, наш аутор, како верује, проналази оно до чега му је стало, долази до једне специфичне идеје о „одвојености“ или „сепарацији“, а онда с њом у вези и до оне о апсолутној разлици. У основи и у бити јудаизам би, по Левинасу, уносио новост у свет тиме што настоји на изравном и непосредном односу између човека и Бога. За разлику од већине других религија где је овај однос замишљен на такав начин да човек и „Бог“ „комуницирају“ тек на један посредан и удаљен начин, где је Бог на неки начин најчешће интериоризован у човеку или „катапултиран“ у простор недоступне трансценденције, у јудаизму би насупротив томе Бог и човек били саговорници. И управо тај размак, тај интервал који *одваја* ова два саговорника чини да, по Левинасовом уверењу, јудаизам с правом настоји на свом изузетном и изван-редном положају. Напросто, насупротив преовлађујућем религиозном уверењу које се заснива на идеји и смислу *заједнице*, јудаизам би у религиозни живот уносио идеју *сепарације* (јудаистички *атеизам*), те с њом у вези и ону једне несводљиве *разлике*. Бог и човек, наиме, као саговорници не би били тек у односу заједништва, него би се у исти мах увек налазили и на једном међусобном *одстојању*; *дистанца* која их одваја у једном битном смислу била би *непревадлива*. Једном речи, у Библији и у искуству које она описује Левинас проналази и препознаје смисао једне радикалне и трансцендентне разлике. Немогуће је, међутим, а да се и на овом месту не примети како Левинас ипак претерује у овој својој интерпретацији и како одвећ олако с једне стране дистанцу која одваја човека од Бога тумачи у контексту једне апсолутне разлике, док с друге стране у исти мах у потпуности нивелише и потцењује смисао заједнице и заједништва који се развија у том односу и који сам на одређен начин истиче.

Било како било, Библија је Левинасу послужила да развије једну специфичну филозофију плурализма и једну сасвим особену филозофију љубави. Нема готово никакве двојбе да је ова последња, која је заправо једно са претходном, развијена у знаку одређених библијских и религиозних искустава која су интерпретирана на један оригиналан начин. Сходно томе, и само питање женске другости је несумњиво библијски обојено, и то не важи само за позну Левинасову филозофију љубави где је то питање у потпуности одређено библијском конфигурацијом, него се то односи и на његову рану мисао о љубави, иако не у подједнакој мери будући да ће тек почев од шездесетих година и, ближе, почев од *Мукотрпне слободе* његова мисао кренути путем једног радикалног јудаизма који ће отада надаље представљати и само језгро његове филозофије, чинећи је на одређен начин *религиозном* у највећем могућем степену.

Но, и у раном периоду, дакле, у радовима из четрдесетих година *Времену и Другом* и *Од egzистенције ка egzистирајућем* питању женске другости пришло се из перспективе која води рачуна о ономе што Библија каже о том питању. Иако то додуше није увек и непосредно видљиво у тим радовима с обзиром да се Левинас нигде директно не позива на Библију, нема разлога да се посумња у то да је и у његовој тадашњој конструкцији тог питања завидно место припало Библији, за коју се може рећи да је ту више присутна на један скривен и имплицитан начин, што ће заправо на најбољи могући начин показати позни радови где се већ наш аутор отворено и експлицитно позива на примере из Библије, па се ретроспективно, упоређујући, да сагледати и права природа раних радова. При чему се одмах мора истаћи да се Левинас ни тада не позива на нека директна сведочанства из тог текста него најчешће прибегава слободном тумачењу појединих изабраних места.

Елем, истакнуто место жене у раним радовима, које се обележава наглашавањем не само њене апсолутне различитости у односу на мушкарца него и апострофирањем њене специфичне другости са којом се као таква поистовећује, па се жена појављује као сама другост, као другост по себи или другост као таква, у непосредној је вези, дакле, и са њеним наводним изузетним положајем који има у јеврејској традицији. У првом реду истиче се посебно поштовање које жена ужива у тој традицији, наглашава се њено достојанство као и *гостопримство* које се

везује уз њу (жена се поистовећује са кућом и становањем), и које ће нарочито од *Тоталитета и бесконачности* па надаље, бити истицано у вези са изузетним положајем који жена има у јеврејској традицији.²³⁷ Међутим, оно што је специфично за ране радове везано је за чињеницу да се пренаглашава алтеритет женског принципа који се повезује са њеним специфичним држањем, док ће се у касним радовима управо на темељу тог истог жениног држања и на темељу њене исте улоге коју има у јеврејској заједници, релативизовати њен специфични алтеритет у корист једног другог безличнијег алтеритета. Тачније говорећи, у позним радовима апсолутни алтеритет неће бити толико повезиван са принципом женскости колико са оним другог као таквог. Други као такав, онај Други, а не жена као таква обележиће другост као такву у позним радовима. Другим речима, иако би Библија била у залеђу и раних и позних радова, у позадини и ране и позне филозофије љубави, и ако се и у једном и у другом случају жена сагледава у перспективи идентичних својстава и карактеристика, имаћемо ипак, упркос томе, као резултат битно другачије одговоре. У раним радовима уз прећутни библијски изрежирани и изграђени карактер жене везивао би се хипертрофирани апсолутни етички алтеритет, док ће се у позним радовима уз изричит и идентични библијски сценарио везивати један „атрофирани“ и „онтолошки“ алтеритет.

Оно што је пак основно у разлици која се намеће између ране и касне филозофије љубави, што онда утиче и на различиту пројекцију питања другости у раним и позним радовима, тиче се промене која се први пут видљивије изразила у *Мукотрпној слободи*, у раду *Јудаизам и женскост*,²³⁸ а потпуно долази до изражаја у раду *И Бог створи жену*,²³⁹ а показује се у томе да се полно обележје жене не узима више као једна апсолутна карактеристика која се поистовећује са њеним општим људским ликом, него се оно третира на начин да се разликује од њене људскости која постаје оно што је битно и одлучујуће, док се полност у исти мах узима као нешто што је споредно и другостепено у односу на ту чињеницу. Сама полна разлика, напосто, постаје једна секундарна и приде једна изведена ознака. Она је деривирана из основне чињенице која се везује за људскост и општи људски

²³⁷ Види *ТБ*, стр. 131–141.

²³⁸ *Le judaïsme et le féminin* у *DL*, стр. 56–69.

²³⁹ *Et Dieu créa la femme* у *DSS*, стр. 122–149.

лик. Најједноставније речено, потенцира се да смо најпре људи па тек онда мушкарци и жене.

Тако Левинас на концу долази до става који обележава класичну интерпретацију полног питања, и тиме се уједно опасно приближава класичној онтологији као и класичној антропологији уопште, да не говоримо о томе да се овим својим ставом он исто тако приближава и фундаменталној онтологији, која такође заговара првобитност људског лика у склопу своје генералне фаворизације онога што је опште и уопште онога што је неодређено у односу на оно што је посебно и одређено. Следећи Дериду по овом питању, чини нам се да је сасвим на месту његова констатација како је промена у Левинасовом ставу према полном питању мотивисана потребом да се снажније и темељније заснује сама могућност етике, будући да је ова од почетка одређивана као однос према једној ипак неодређеној другости, према другом као таквом, који је Други, и који као такав представља оно друго као такво, саму другост, другост као такву.²⁴⁰ Коначно, како подвлачи сам Дериде, „каква би то била етика када би припадање једном или другом полу постало њен закон или привилегија? Шта би се догодило када би универзалност моралних закона била обликована по половима или ограничена у складу са половима?“²⁴¹. Међутим, оно што би било проблематично у тој Левинасовој намери да чвршће заснује своју етику у вези је са тиме, дакле, што би се он на тај начин приближавао или враћао и самој онтологији. Кретање у правцу онога што је универзално, неодређено, анонимно, свакако је и корак у смеру онтологије. Другим речима, у покушају да се удаљи од метафизике како би се чвршће укоренио у етици, Левинас се, парадоксално, на неки начин враћа и онтологији. И то нема никакве везе са његовом позном реafirмацијом онтологије у склопу укупног етичког пројекта. Више је заправо реч о томе да му се потиснута онтологија, несвесно и субверзивно, појављује и на местима где је не очекује.

У исто време остаје и питање како онда разумети рану етику која се развијала у дослуху са метафизиком и која је била раскрстила са онтолошким савезом онтологије и етике? Како је могуће занемарити рано испостављену

²⁴⁰ Жак Дериде, *Кореографије*, Женске студије, Београд, 2005.

²⁴¹ Исто, стр. 7.

опозицију између етичке метафизике и онтологије? Или ону између „етичкометафизичке“ етике и онтолошке етике? Шта тек рећи за разлику између етички инспирисане онтологије и „онтолошке“ онтологије? У чему би се састојала разлика између ране, етичкометафизички, мотивисане, онтологије, и касне, етичкоанархички, развијене, онтологије? Где би, коначно, била демаркациона линија између етичкометафизички схваћене етике и етичкоанархички протумачене етике? Све су ово питања која се морају поставити уколико се читаво рано Левинасово мишљење не покушава изместити у онтологију, јер ако се ово уради онда се неминовно постављају нека друга питања која и у целини проблематизују етички пројекат и уопште статус тог мишљења. Једноставно, не види се како би позна одговорност за Другог у том случају могла измаћи једној онтолошкој интерпретацији, и како би она у посебној форми етичке љубави могла бити битно разликована у односу на рани етички ерос? Јер ако се овај интерпретира у онтолошком кључу, шта нас спречава да и позни етички ерос не тумачимо и разумевамо на један такав начин? На крају крајева, упркос свим двосмислицама којима је склон наш аутор и упркос његовим неретко изнесеним противуречним тврдњама, никада не треба губити из вида да он заправо ни у позном периоду свог стваралаштва не одустаје од смисла ране етичке еротике, те с њом у вези чак ни од питања женске другости онако како је он био скициран у четрдесетим годинама, мада је у овом случају тешко отети се утиску како Левинас не контролише то питање и како му не полази за руком да стабилизује своје мишљење поводом њега. О томе је већ било речи у овом одељку а биће их још и у наредним.

Овом приликом, илустрације ради, подсећамо на пар места из позног Левинасовог периода где се може видети како он, па и упркос себи, још увек држи до ставова изречених у раном периоду поводом етичке еротике и питања женске другости.

„Некада сам мислио да другост почиње у оном женском. То је, заправо, једна врло необична другост: жена није ни нешто противуречно ни нешто супротно мушкарцу, нити је попут других разлика. То није нешто попут супротстављености светлости и таме. Дистинкција која није случајна, и треба тражити место које то заузима у односу на љубав... Ја сам пре тридесет година написао књигу *Време и*

Друго у којој сам изнео мишљење да је женско чиста другост, ја то не поричем...²⁴²

„У еросу се између бића распаљује једна друготност која се не своди на логичку или нумеричку разлику која формално разликује неку индивидуу од неке друге. Али еротска друготност се такођер не ограничава на ону коју успоредива бића дугују различитим атрибутима који их разликују. Женско је друго за једно мушко биће не само зато што су различите природе, него такођер и зато што је друготност на извештан начин, њихова природа. У еротској релацији се не ради о другом атрибуту у другом, него о атрибуту друготности у њему... Ништа у тој релацији не своди друготност која се у њој распламсава.“²⁴³

2. Синовство

Држећи се и даље основног Левинасовог става изреченог поводом еротске релације, који истиче да је ту на делу једна специфична релација која се показује у форми безодносног односа и која оличава једно особено кретање у смеру спољашње другости и у правцу једне апсолутне трансценденције и позитивне бесконачности, у наредним корацима након што је оцртана првобитна и чиста форма апсолутне другости отеловљена у принципу женскости и фигури жени, пажња, најпре, мора опет бити усмерена на феномен плодности и на фигуру сина, јер ова поред фигуре жене представља другу конкретну фигуру апсолутне другости, а онда, коначно, нешто мора бити речено и о интерпретацији апсолутне другости у правцу једне неодређене и обезличене другости коју репрезентује други као такав, тим пре што ова фигура у својим битним својствима у значајној мери представља сушту разлику у односу на првобитну форму апсолутне другости која се везује за принцип женскости и фигуру жене.

Укратко, било је речено, подсећамо, да је у својим младалачким радовима из четрдесетих година Левинас лансирао тезу по којој је принцип женскости оно што

²⁴² *Филозофија, правда и љубав у МН*, стр. 151–152.

²⁴³ *ЕБ*, стр. 24–25.

отвара и дефинише димензију апсолутног алтеритета. Наглашено је тада да је жена, или оно женско, или уопште сама женскост као таква оно што чини једну спољашњу и несводљиву другост која се не да извести из било каквог идентитета Истога. Но, исто тако је било речено да је током времена Левинас све више замењивао конкретну фигуру жене са апстрактном фигуром другог као таквог и да је ова у средњем и позном периоду постала доминантна и у једном битном смислу чак искључива фигура апсолутне другости. У најмању руку од *Тоталитета и бесконачности* принцип женскости и полна разлика имаће секундарни значај у етичком пројекту у односу на првобитно важење апстрактне другости другог као таквог, и уопште у односу на значај људскости као такве са којом су се у раном раздобљу непосредно идентификовали. Грубо и најпростије речено, у каснијем периоду свог стваралаштва Левинас се почео држати традиционалне тезе по којој су мушкарци и жене најпре људи па тек онда бића са конкретним полним обележјем, чиме је несумњиво напустио своју ранију позицију и своје пређашње уверење по коме су полни атрибути мушкараца и жена оно што већ од почетка недвосмислено одређује и њихов укупни људски идентитет.

Међутим, пре него што пређемо на разматрање питања прелаза од конкретне фигуре жене ка оној апстрактној другог као таквог у перспективи пројектоване апсолутне другости, и пре него што се упустимо у све перипетије које подразумева један такав прелаз, а оне, видећемо, усложњавају и компликују укупни етички пројекат будући да се на тај начин у потпуности драматизује карактер етичког односа за који се више не зна да ли подразумева релацију према једној изван-редној и ексклузивној индивидуи, и у најгорем случају према једној индивидуализираној општости, или, управо обрнуто, према једној поопштеној и апстрактној индивидуи, морамо се најпре позабавити питањем плодности која на свој начин и са своје стране драматизује карактер етичке релације, доводећи је до њених крајњих граница док је у исти мах превазилази у правцу једне *етике* која се показује *трансцендентном* у односу на *примарну етику апсолутног алтеритета*.

Интересантно ће бити пре свега подсетити на чињеницу да је Левинас и тему плодности, баш као и ону женскости и уопште ероса, развио у својим младалачким списима из четрдесетих година, и да су већ у тим радовима паралелно праћење тих

тема и назначена *интринсична* повезаност ероса и плодности у потпуности прожели конструкцију и дефинисање етичког пројекта.²⁴⁴ Поред тога, од тренутка када је ерос запостављен и компензиран темом и мотивом етичке одговорности за Другог, у исти мах је и питање плодности некако пало у други план и Левинас је све ређе говорио о њеном значају. С тим у вези, на основу те претпостављене блискости ероса и плодности, одмах се може поставити питање о истинском статусу плодности у оквиру зацртаног етичког пројекта и о њеном месту у односу на уже еротско подручје где доминира фигура жене, као што се може поставити и питање о улози сина у том пројекту и о његовом положају наспрам оног који заузима жена када је у питању проблем апсолутне другости, поготово ако се има у виду да је Левинас по том питању остао недоречен и неодлучан, и да је до самог краја остао тек код прокламоване интринсичне повезаности ероса и плодности. Нигде се наиме не може наићи на било какво његово сведочанство по том питању, па тиме ни на било какво ближе појашњење разлике која се од почетка имплицитно наметнула између улоге жене и оне сина у пројектованом етичкоеротичком науку.

Кад говоримо о овој разлици, онда је пак недвојбено да је она од самог почетка на делу паралелно са истакнутом интринсичном повезаношћу ероса и плодности. Жена се експлицитно доводи у везу са апсолутним алтеритетом, третира се као изворна и чиста форма апсолутне другости, док се за сина никада не каже нешто слично, иако се и он појављује у фигури једне несводљиве, трансцендентне и бесконачне другости. У одељку посвећеном плодности, коју смо раније разматрали у контексту проблематике етичке субјективности, наведено је и описано је у ком би смислу син за оца представљао једну спољашњу и трансцендентну другост. Укратко, за сина се тврди да оличава једну од оца одвојену и независну субјективност која се никада не може сасвим поистоветити са његовом. Упркос томе што би у једном битном смислу син увек „припадао“ оцу и што би увек, како се истиче, тек „настављао“ очеву егзистенцију, која би у синовљевој налазила своје „властито“ продужење, он би у суштини остајао туђ и стран оцу који са своје стране у бити не би био у стању да сасвим преузме синовљеву егзистенцију. Постојао би један непремостив јаз који одваја сина од оца,

²⁴⁴ Уп. *ВД*, нар. стр. 67–79 и *ЕЕ*, нар. стр. 144–167.

тврди наш аутор, и њега би напросто било немогуће превладати: син трансцендира оца и бесконачно га надилази иако у једном пресудном смислу остаје везан за њега и битно му припада. Другим речима, синовљева другост, трансцендентност и бесконачност у односу на очеву истост и његов идентитет били би неприкосновени и не би се могли довести у питање. Синовљев идентитет бива трансгресиван у односу на очевљев. Његова егзистенција је неодвојива од „пркоса“ и „револта“ које показује у односу на очев ауторитет.²⁴⁵

У вези са овако скицираном синовљевом другошћу је онда и кључно Левинасово уверење како плодност озбиљује могућност превладавања онтологије с обзиром да доводи у питање *принцип моћи* који се поистовећује са онтологијом у целини. Како син упућује на једну очеву могућност која је „с оне стране свих могућности“, свих његових реалних и стварних могућности, а показује се у модусу трансупстанцијације, у „одржању“ „властите“ егзистенције у лику једне њој стране и трансцендентне егзистенције као што је синовљева, плодност, према Левинасовом схватању, реализује етичке могућности које су апсолутно трансцендентне онтологији, што ће рећи да их ова не може преузети. Пркосећи тако готово читавој традицији мишљења која је плодност по правилу тумачила у онтолошком кључу, наш аутор својом етичком интерпретацијом плодности ову узима за основни модалитет кретања у правцу једне истинске и од иманенције непоткупљиве трансценденције.²⁴⁶

Ако се онда све ово има на уму, тада још више бива зачуђујуће како је Левинас могао превидети кључни значај сина и потомства уопште по питању апсолутне другости, и како је коначно могао привилеговати жену и женски принцип, кад већ овај није довео у тесну и блиску везу са идентитетом Истога, чија је непосредна близина у најмању руку изазов и искушење за успоставу било каквог идентитета Другог? Но, тако нешто бива разумљивије, иако тиме не бива и прихватљивије, када се зна да другост са којом рачуна наш аутор, и то се у овом раду непрестано понавља, није она дијалектичке провенијенције. Левинас одбија сваку другост која би била резултат некаквог посредовања и уједно инсистира на

²⁴⁵ Види *ТБ*, стр. 250.

²⁴⁶ *Исто*, стр. 247–256.

једној изворној и апсолутно одвојеној другости, која не би била тек другост као друго од нечега другога, него би своју другост садржавала, како се радо изражава Левинас, као властити *квалитет* и сопствену *суштину*. Реч је о једној, како се верује, *чистој* и *аутентичној* другости.

И овај *пуританизам*, за који се наш аутор залаже, јесте оно што је заправо њега увек одбијало да у плодности препозна и призна феномен апсолутне другости, иако је управо преко тог феномена од најранијих дана развијао свој етички пројекат, и то је у тој мери очигледно да је чак и у *Од егзистенције ка егзистирајућем*, где се плодност једва директно спомиње, тема ероса управљена ка овој плодности за коју се везује истинска могућност развијања једне апсолутне трансценденције.²⁴⁷ Наиме, упркос декларативној изјави о интринсичној повезаности ероса и плодности, још у тим радовима из четрдесетих година провејава једна напетост која се рађа између њих, а у вези је буквално са стицањем примата у покушају остваривања једне неонтолошкоетичке реалности. Од самог почетка је наиме нејасно да ли жена или син имају одлучујућу улогу у том остварењу, при чему се мора истаћи да је наш аутор цело време покушавао да некако балансира по том питању, и да је и жену и сина покушао довести у близину етике, и то у њиховом заједништву. О томе говори синтагма о интринсичној повезаности, али и феномен *миловања* путем ког је Левинас, да тако кажемо, конкретно „испосредовао“ ерос и плодност, жену и сина.²⁴⁸

Али, пре него што се позабавимо феноменом миловања и могућношћу преваладавања примарне етике која се везује за апсолутну другост жене у правцу једне етике која би била *с оне стране ове примарне етике*, и која би била повезана са плодношћу и фигуром сина, морамо нешто рећи о назначеном пуританизму и у том смислу о „нечистој“ другости која се доводи у уску везу са овом последњом фигуром.

²⁴⁷ Уп. *ЕЕ*, стр. 165.

²⁴⁸ Темом *миловања* у Левинасовом делу на један инструктиван начин посебно се бави Ж. Л. Тез у свом, овде већ наведеном, раду под називом *Eros et fecundite chez le jeune Levinas*. У контексту у ком се та тема појављује и као посредни мотив између етике и етике с оне стране етике, она значајно место заузима и у раду Бернарда Фортома. Види *Une philosophie de la transcendence*, стр. 322–335. И, уопште, да не набрајамо даље, мање-више у свим радовима који су посвећени проблему ероса код Левинаса, тема миловања бива незаобилазна.

Син, наимае, како је већ речено, не отеловљује једну чисту и изворну другост. Разлоге, пак, за овакво Левинасово схватање треба пре свега потражити у његовом уверењу да син, поред тога што репрезентује једну несводљиву и непоткупљиву другост, у исто време представља и „наставак“ једне туђе, очеве егзистенције. Отац, пак, како је већ раније било истакнуто, у синовљевој егзистенцији проналази начин да „продужи“ своју егзистенцију, да „истрајава“ у њој. Утолико, у једном битном смислу син би и даље „припадао“ оцу јер би овај „настављао“ да живи у свом сину. Отац, као Ја и субјект, каже Левинас, постаје оно *друго* и Други иако би притом у исти мах и даље бивао једно Ја. С друге стране, син као оно *друго* и Други бива и оно *друго Ја* оца иако тиме, како се истиче, у исто време не би престајао бити истински Други. Другим речима, иако се ни отац у свом „поистовећивању“ са сином не отуђује у односу на властиту егзистенцију, нити се син у свом „припадању“ очевој егзистенцији стапа са њом, и отац и син би путем „поистовећивања“ и „припадања“ на неки начин „нарушавали“ и „прљали“ чистоћу своје неприкосновене другости. Једноставно, у етичкој интерпретацији плодности, упркос и управо захваљујући „трансценденцији транссупстанцијације“, где отац, како нам се сугерише, остаје отац као што и син остаје син, у исто време и идентитет оца и онај синовљев бивају бремени и „инфицирани“ присуством оног другог, који је различитог идентитета.

Па ипак, како је већ било натукнуто, Левинас није нигде отворено и експлицитно признао да је то разлог зашто је фигура сина остала у залеђу фигуре жене код одређивања чисте и изворне форме апсолутне другости. Разлози су вероватно садржани у чињеници да је наш аутор већ од самог почетка рачунао са плодношћу као са једним конкретним модалитетом остваривања етичке трансценденције, а да ју је у исто време, с друге стране, био приморан тумачити у једном екстремном етичком кључу чија је близина онтологији и дијалектици, парадоксално, била више него видљива. Свестан, вероватно, нападности и извештачености које одликују његову етичку интерпретацију плодности, где изрази попут „настављања“, „живљења“, „егзистирања“, „истрајавања“, „припадања“, „поистовећивања“ и других, више наводно немају никакво онтолошко значење него би се морали разумевати у једном радикалном етичком смислу, он је посегао за

једним нарочитим маневром који му је требао обезбедити *несумњиви* етички карактер интерпретације плодности, и у ту сврху је измислио једну сасвим особену логику „трансценденције трансупстанцијације“, о којој је раније више било речи, и за коју је карактеристично, како је истакнуто, да нема ништа заједничко са било каквом формалном логиком, а истовремено је, када је посредни суштински проблем другости и оног другог уопште, елегантно и прећутно, питање плодности и фигуру сина потиснуо у позадину подручја уже еротике и фигуре женског алтеритета, да би коначно, „неочекивано“ и „парадоксално“, вођен огромним етичким потенцијалом којим је наоружао плодност, васкрсао њено питање и њене потенције на плану превладавања примарне етике апсолутног алтеритета у правцу једне *оностране оностране етике*, која би била *с оне стране етике лица, етике жене и етике Другог*.²⁴⁹

Више је него очигледно, ипак, да је на тај начин Левинас своје мишљење изложио озбиљним дилемама и приговорима, почев од оних да је питање алтеритета, ако се већ држимо матрице коју нам је предложио, развио на један начин који можда није довољно образложен и кохерентан. Јер ако је већ женски алтеритет истурен као првобитна форма апсолутне другости, онда је у склопу пројектоване етике као суштинске релације према ономе што је апсолутно друго, и место жене у етичком пројекту требало бити истакнутије, да не кажемо да је у том случају она морала добити водећу и привилеговану улогу. Следствено томе, и плодност је, сходно њеном периферном значају када је у питању тема апсолутног алтеритета, морала добити знатно скромнију улогу у конструкцији етичког пројекта. С тим што се ово у извесном смислу у позном Левинасовом делу и обистинило будући да је од седамдесетих година говор о плодности у значајној мери утихнуо. Па ипак, и у овом случају онда остаје да се примети како заправо тада постаје ирелевантан и беспредметан сваки говор о једној оностраној оностраној етици када ова пак, и то у најбољем случају, бива у сенци једне „тек“ *оностране*, етике одговорности за Другог. Најзад, ексцентрирањем, па и потцењивањем теме плодности у каснијем периоду, Левинас је озбиљно довео у питање не само своје рано настојање на једној „етици етике“, која је тек требало да

²⁴⁹ Погледати *ТБ*, стр. 225–256.

уоквири читав етички пројекат, него је с обзиром на укупни значај који та тема има у развијању тог пројекта, и овај у његовим битним и водећим тачкама подвео под сумњу. Но, оно што је за нас овде можда још важније од тога садржано је у увиду да је својим раним настојањем на етици етике Левинас макар имплиците и несвесно признао да је удео једне „нечисте“ другости нужен у развијању било каквог смисленог и респектабилног идентитета. Не треба заборавити, уосталом, ни позну реафирмацију „нечисте“ онтологије у границама пројектоване етике. И у једном и у другом случају, сада то овде у једном позитивном смислу истичемо, наше би симпатије биле сасвим на страни његовог покушаја да у „прљавим“ и „компромитованим“ формама и фигурама изналази решења за горућа питања своје филозофије, с тим што би његовом етичкоеклектичком тумачењу истих супротстављали ипак и, нужно, оно онтолошкодијалектичко.

Сада се враћамо на место где смо најавили да у *миловању* Левинас препознаје онај феномен који омогућује прелаз од примарне етике, која се везује за принцип женскости и њен апсолутни алтеритет, ка оној оностраној или „удвострученој“ етици, да тако кажемо, етици етике, која се везује за појаву плодности и фигуру сина. У основи, реч је о томе да у *миловању* Левинас види један модалитет којим се, односећи се према другости и будућности жене, у исти мах се и удаљавамо у односу на њу, и то у правцу једне будућности која, за разлику од оне која се везује за женски принцип и женин алтеритет, тек открива истински смисао трансценденције и прави трансонтолошки алтернативни смисао етике.²⁵⁰ *Миловање* се, наиме, како сматра Левинас, уопште не своди на додир, оно надмашује кожу и њене квалитете на које се непосредно односи.²⁵¹ *Милујући*, ми, како истиче Левинас, заправо и не знамо што тражимо, не знамо што хоћемо, и то *не знати* је суштинска црта *миловања*. Управо је то оно што гони *миловање* на продубљивање његове страсти, и на стално обнављање тог трагања у правцу једне будућности која се не може предсказати.²⁵² Слично *метафизичкој жељи*, и оно би се хранило продубљивањем своје глади и умножавањем својих унапред осујећених потенција. Управљено ка оном „што још није“ и „што тек треба бити“, како се сликовито

²⁵⁰ *Исто*, стр. 231–244.

²⁵¹ *Исто*, стр. 232, 233.

²⁵² *Исто*, стр. 233, 234.

изражава Левинас, миловање би у потпуности надилазило простор могућег који испуњавају и женска обећања.²⁵³

Но, већ из овог штурог и елементарног описа лако се да уочити једна тешкоћа која нагриза смисао предоченог разумевања миловања када се оно постави у перспективи једне онострани етике која се директно доводи у везу са плодношћу и потомством, како то већ Левинас чини. Ако наине с једне стране он инсистира на томе да миловање означава један модалитет кретања и бивствовања који је у најтешњој вези са *мистеријом* и оним што се ни на који начин не да предвидети и обухватити, ако је оно *што још није* и *што тек треба бити* уистину израз једне непредсказиве и апсолутне будућности, онда у најмању руку мора да зачуди његово повезивање те мистерије са конкретном праксом стварања потомства и поистовећивање назначених формула у правцу нечега што се не да антиципирати са конкретном фигуром сина. Просто-напросто, не види се како су уопште могући искази који с једне стране настоје на једној тајновитој и утопијској будућности, док с друге стране у исто време ту исту будућност повезују са свакодневном стварношћу. При чему одмах ваља истаћи да Левинас притом, како је већ досад више пута било речено, не посеже ни за каквом дијалектиком у покушају да испосредује и битно укрсти и повеже те супротстављене исказе. Он једноставно и овом приликом механички и на један потпуно спољашњи начин повезује битно различите и чак противречне ставове.

У сваком случају и, како год с тим ствар стајала напоскон, нема сумње да Левинас на један готово шопенхауеровски начин гледа на међуполни однос и на сексуалност уопште. И то у смислу да се иза сваког тајновитог еротског чина чија се будућност унапред не може предвидети и у чији се ближи смисао не може прозрети, као последња сврха и последњи смисао увек се намеће рађање потомства. С тим, разуме се, што би на ово Левинас за разлику од Шопенхауера благонаклоно гледао. Но тиме се онда опет долази до дилеме, која је већ и раније била постављена, а тиче се тога да ли се иза једне такве етике која је с оне стране етике не крије ипак тек једна несвесна и далекосежна онтологија која остаје прикована за принцип *истрајавања у бићу*, управо за онај спинозистички принцип који ће

²⁵³ Исто, стр. 233, 234, 241–244.

Левинас беспощедно критиковати и чија је филозофија, барем декларативно, начелно супротстављена диктату тог принципа, захтевајући са своје стране *излазак из бића* као водеће начело и последњи циљ коме треба тежити?²⁵⁴

Дужни смо на концу још нешто рећи о једној проблематичној тенденцији која провејава кроз читаво Левинасово дело и која посебно бива видљива управо када је посредни централни проблем Другог, а односи се на подужеће уопштавања или поопштавања примарно индивидуализираних и упосебљених феномена. То је од нарочите важности када се има у виду да је етичка релација од самог почетка замишљена као једна релација која се односи на конкретне појединце, и то у смислу да је етичка заповест увек упућена једној конкретној индивидуи, коју нико не може заменити у њеној обавези да се одазове на тај налог, који такође долази од конкретног појединца, кога Левинас назива оним Другим (*етички индивидуализам*). Та је идеја свакако најпре у вези са тиме што је етика већ као таква у Левинасовој замисли пројектована на тај начин да обухвата само хоризонт интерперсоналних односа, међуљудску комуникацију, и то у разлици спрам онтологије и њених, како се верује, увек генерализујућих и универсализујућих ставова. За разлику од онтологије, дакле, која би, према Левинасовом схватању, увек приступала оном појединачном као посебном примерку онога што је опште и што би важило на начин рода, етика третира оно појединачно на један апсолутан начин, она га измешта из констелације рода и посматра га у његовом апстрактном индивидуализираном облику. Оно појединачно у етици тако никада не би представљало врсту једног рода, посебан случај једне типичности или варијацију једне теме. У овом особеном и екстремном етичком номинализму појединачност увек има статус једне изузетности и једне јединствености. Индивидуа би била личност, која је непоновљива, незаменљива и непрекорачива. Субјект етичке релације био би аутентичан, баш као што би и Други био аутентичан.²⁵⁵

Ако се ово има у виду, онда у најмању руку бива изненађујуће када Левинас, а он то чини још у својим најранијим радовима, паралелно са овом инсистенцијом и радом на етичком индивидуализму, свесно или несвесно, настоји и на једном

²⁵⁴ Уп. *ДБ*, стр. 15–21.

²⁵⁵ С тим у вези погледај нарочито Р. Nayat, *La philosophie du l'individualisme ethique*, предговор за *Liberté et commandement* и *Transcendance et hauteur*, Fata Morgana, Montpellier, 1994, стр. 7–30.

карактеристичном „етичком“ универзализму. Тим више је то изненађујуће и зачуђујуће, када се зна да он генерално *онтологију поистовећује са универзализмом*, као што с друге стране *етику поистовећује са једним нарочитим индивидуализмом*. И није при том напросто реч о томе да би етика као једна филозофија, и то као прва филозофија, нужно захтевала са своје стране како кретање у правцу онога што важи на један генералан и универзални начин, тако би уједно захтевала и да само кретање у правцу онога што је опште и универзално буде генерализујуће и универзализујуће. Ово би свакако важило за сваку филозофију уколико је филозофија и Левинас би се са тиме могао само сложити, што он уосталом и чини када филозофију смешта у онтолошки регистар и када је подређује њеним основним мерилима и општим законитостима. На страну сада што он притом не одустаје од наума да може прогласити своју етику филозофијом а да је у исти мах на тај начин не учини зависном од онтологије, или што је још горе, како испада, да је поистовети са њом. Као да превиђа још давнашње упозорење Аристотела, које се и овде може применити, да се сваки анти-филозофски гест нужно и несметано уписује у филозофски поредак. Једноставно, уколико свака филозофија у битном и принципијелном смислу припада онтологији, онда би и за филозофску не-онтолошку и транс-онтолошку етику важило да је у оном начелном и суштинском смислу саприпадна онтологији. У том контексту заиста није прихватљив Левинасов став како је могућ један смисао не-филозофирања који не би припадао филозофији. На крају крајева, на њему је било да се одлучи да ли остаје на линији традиције онтолошке филозофије или жели да се удаљи у односу на ту традицију, филозофску и онтолошку, а он то по нашем уверењу у бити ипак није урадио, остајући колебљив, неодлучан и несигуран по том питању, вероватно из немоћи да се с једне стране битно одвоји од филозофије која је преузела његов живот (у вези с тим индикативно је рецимо његово тврђење негде изнесено које каже *да кад се једном филозофија и живот помешају, онда се заправо више и не зна да ли филозофирамо зато што је филозофија сам живот, или живимо и држимо до живота зато што је он нешто филозофско, сама*

филозофија), а с друге да се ближе укључи у алтернативне говоре који су му били блиски, попут књижевности или религије на пример²⁵⁶.

Елем, ако је већ идентификовао онтологију са универзализмом и етику са индивидуализмом, онда је у крајњем ипак морао знати и претпоставити да ће својим „етичким“ универзализмом опет широм отворити врата онтологији, и то не на начин на који је он то вероватно очекивао да ће се десити, па је у том контексту и сам похитао у сусрет онтологији у свом позном периоду, реafirмишући је безмало у њеном целокупном опсегу, него му се онтологија прикрала тамо где је по свему судећи најмање очекивао, у самом средишту етике, у жаришту међуљудске етичке релације где би наводно требало да се сусрећемо само са индивидуализираним бићима. Наиме, приметно је од самог почетка да се фигуре жене, сина, па и оне, сиромаша, удовице, које оличавају етички алтеритет и са којима Левинас рачуна као са узорним фигурама етичке другости, у једном пресудном смислу узимају и третирају у њиховом општем и безличном смислу. Наш аутор пре свега говори о женскости и принципу женскости, о плодности и синовству, о потомству и братству. Левинас се заправо служи метонимијама, поред хиперболе и емфазе, и ту је његова етика стационирана, да би указао на оно што је у бити ипак неодређено и анонимно, али ту га противно његовим намерама и уверавањима пре чека онтологија – могли бисмо рећи очекивано – неголи етика. У ствари, ако се мало боље погледа, видећемо да од тзв. етичког индивидуализма мало тога остаје – субјект етичке релације је увек једна сасвим одређена *структура субјективности*, која је у раном периоду одређена догађајем хипостазе, док је у позном периоду дефинисана као друго-у-истом; а Други је увек један посебно издвојен колективни феномен: женскост, синовство, удовиштво, сиротанство, ..., другост. Речју, иза етичког индивидуализма, који се гласно прокламује, скрива се један етички универзализам, који се више стидљиво провлачи, а онда је неопходно направити само још један корак како бисмо иза етичког универзализма прозрели један, у најбољем случају, субверзивни онтолошки универзализам, а у најгорем,

²⁵⁶ На многим местима и разним поводима Левинас истиче у којој му је мери важно искуство које са собом доносе уметност, нарочито књижевност, и мишљење које кружи око религијских пракси. Овом приликом упућујемо на странице списа *Етика и бесконачно*, где се у форми разговора који наш аутор води са Филипом Немоом, то показује на један више него очигледан начин.

један незрели онтолошки универзализам, чија незрелост и чини да пуке индивидуалности добијају на важењу и значају. Тиме би опет дошли до тачке где се сва напетост између етике и онтологије још једном показује у свој својој оштрини и где кључна дилема везана за статус етике, у контексту њеног припадања или неприпадања онтологији, добија још једном и у највећем степену на значају. Но, на овом месту неће више бити речи на ту тему, о којој је и до сада већ понешто било речено.

3. Други као такав

У контексту тенденције развоја појма другости, преко фигура жене и сина и појмова женскости и синовства, на концу се, како је већ и било најављено, долази до пресудног појма Другог који се узима у својој апстракцији лишен било каквих других обележја и атрибута. У четрдесетим годинама, речено је, Левинас је у своја два главна рада из тог периода појам апсолутне другости увек везивао, и то отворено и експлицитно, за уже еротско подручје и за конкретну фигуру жене, и у исто време је са тим подручјем интринсично повезаној сфери плодности и фигури сина („потребно је сусрести Другога у лику женског да би придобила будућност дјетета из онога што је с оне стране могућег, с оне стране свих планирања“²⁵⁷), иако на један више имплицитан начин, такође доделио повлашћени статус у корпусу питања алтеритета у оквиру шире етичке перспективе која се тада почела оцртавати. Првенствено преко фигуре жене, а онда и оне сина, скицирана је тада форма једне другости за коју се истиче да је радикална и апсолутна, и уз то се још наглашава да је трансцендентна и бесконачна. При чему се радикалност, апсолутност, трансцендентност и бесконачност тумаче у смислу једне посебно развијене етике, за коју се верује и тврди да нема ништа заједничко са било којом или било каквом етиком онтолошке провенијенције.²⁵⁸ Тако су већ у тим годинама,

²⁵⁷ *ТБ*, стр. 242.

²⁵⁸ Раније је већ било назначено да слично Левинасу и Б. Валденфелс настоји на једној *изван-редној* другости која је *радикална*, али је он, на супрот Левинасу, не сматра „апсолутном“ и „тоталном“, него је одређује као једну „релациону“ другост. У том контексту још је било речено да се његова

на фону нарочито скројеног и развијеног појма Другог, уз који се везују суштински и неодвојиви квалитети радикалности, апсолутности, трансцендентности и бесконачности, етика и еротика успоставиле један тесан и у бити унутрашњи савез који ће уз одређене, више спољашње, промене остати на снази све до последњих формулација нашег мислиоца.²⁵⁹

У склопу *етике као прве филозофије* и *еротике као прве етике*, у први план би, дакле, доспевао проблем Другог и покушај да се он дефинише на један сасвим „нови“ и „нечувен“ начин.²⁶⁰ У почетку је, видели смо, с обзиром на начелну претпоставку по којој се етика односи на међуљудску релацију, на однос који успостављају двоје људи, тај пројекат, парадигматично, био везан за конкретне фигуре жене и сина, али ће у међувремену све више бити повезиван са колективним феноменима женскости и синовства. У ствари, ако се мало боље погледа, већ од самог почетка Левинас је нагињао једној интерпретацији жене која се више односила на њен појам и принцип, на оно женско уопште и на женскост као такву, него што је био заинтересован за било какво посебно одређење жене у перспективи неке нарочито издвојене жене, стварне или идеалне, или неког специјално изабраног типа жене који би представљао варијацију на мотив жене уопште.²⁶¹ У више наврата и различитим поводима Левинас је истицао да његово гледање на жену није ни романтичарско ни идеалистичко, као што није ни

концепција чини феноменолошки доследнијом, с тим наравно што не треба губити из вида да Левинас у једном битном сегменту своје филозофије управо жели да раскрсти са традицијом феноменологије, те се утолико и његова етичка анти-феноменолошка концепција алтеритета може сматрати легитимном и унеколико оправданом.

Најзад, по мишљењу Е. Ферона однос између етике и феноменологије треба посматрати изван њиховог антагонизма, у чијој сенци и један Ш. Штрасер посматра њихов однос, тврдећи при том да је Левинасово мишљење битно различито од свега што се прихватало као феноменологија, која по Штрасеровом уверењу није у стању нити има право да говори о некој апсолутној другости. Насупрот њему Ферон сматра да феноменологија има потенцијал за самопревазилажењем и да је она у стању да се развија с оне стране својих реалних капацитета, промишљајући при том своје границе и свој хоризонт као један отворени и бесконачни смисао. То је онда по Ферону и једини начин на који је могуће феноменолошки објаснити левинасовску етичку релацију. Етика се у тој интерпретацији напросто појављује као наставак и развојна могућност саме феноменологије, која би у том процесу изоштравала своју самосвест. Више о односу етике и феноменологије у већ наведеној књизи овог аутора: *De l'idée de transcendance à la question du langage*, стр. 268–320.

²⁵⁹ Између осталих то посебно истичу J.L. Taussac, нав. дело, нар. стр. 18–45 и G. Baillache, нав. дело, нар. стр. 12–23.

²⁶⁰ Уп. *ВД*, нар. стр. 55–78 и *ЕЕ*, нар. стр. 159–165.

²⁶¹ Види *ВД*, стр. 67–71 и *ЕЕ*, стр. 161–165.

научноемпиријско.²⁶² Слично имамо и када је реч о сину. Безмало од почетка увек се радило о колективном феномену синовства.²⁶³

Но, ова промена у ставу, ако уопште има смисла дакле говорити о било каквој промени у ставу, којим се потцртава да се етичка релација односи на међуљудски однос, на интерсубјективну комуникацију, изазива, видели смо то такође, читав низ невоља, почев од оне основне да у једном пресудном смислу на месту где се очекује да етика задобија своју привилеговану позицију, она уједно призива, парадоксално, и повратак онтологије, за коју се мислило да је заувек напуштена конституцијом асиметричне интерперсоналне релације. Јер, управо је етика требала, за разлику од онтологије која обухвата опште релације и оперише општим ставовима, да се односи искључиво на оно што је индивидуализирано и упосебљено.²⁶⁴ Овако, испада да и етика описује једну релацију чију су индивидуализирани релати тек посебно уобличене метонимије. На страну сада што Левинас и процесе индивидуализирања и специјализирања тумачи у једном екстремном етичком кључу па тиме остаје слеп за њихова суштинска онтолошка одређења. О томе ће више речи бити у наредним одељцима.

²⁶² Уп. нпр. *ВД*, стр. 68–69.

²⁶³ *Исто*, стр. 74–77.

²⁶⁴ Овде је од посебног значаја да се наведе мишљење Ж. Л. Мариона, који инсистира на томе да Левинас није успео да *индивидуализира* свој појам Другог, и који је уверења да *ерос* у Левинасовој концепцији управо мотивише и оснажује *анонимност бића*, јер се *ерос* појављује као релација према оном другом уопште, као однос према апстрактној другости, те следствено и као релација према принципу женског, према женскости као таквој а не као однос према некој одређеној жени, овој или оној. По Мариону и *плодност* такође само појачава оријентацију анонимности с обзиром да у Левинасовој концепцији дете увек означава једну „чисту могућност“, оно што је „будуће“ и оно што недостаје. Плодност у бити не успева *индивидуализирати* фигуре оца и сина, сматра Марион, а поред тога недостаје и конкретна фигура мајке. Једноставно, по мишљењу овог аутора, анонимност је пребачена са *бића* на оно *друго* (de l'être à l'autre). При чему је још уверења да се тешкоће могућности индивидуације настављају и даље, након *ТА* и *ЕЕ*, будући да у *ТБ лице* преузима главну улогу, а оно, баш као *ерос* и *плодност*, исто тако показује црте анонимности. Како се даље тврди, лице се појављује као *нико* (personne), као никаква или непостојећа индивидуа (nul individu). Оно не изражава никакву *личност*. Како каже Марион, са Другим се још увек *нико* одређени не појављује. Имена странца, удовице, сирочади, су још увек општа имена. Лице, како се још истиче, ништа не говори о својој одређеној „епифанији“, оно управо обрнуто „маскира“ сваку индивидуалност. Лице попут *бића* делује *неутрално*. Марион је мишљења да је и Левинасов *хуманизам* (хуманизам другог човека) *неутралан* и *безличан*. На крају крајева, ни појам *сепарације* до кога Левинас јако држи, не представља никакву гаранцију, како сугерише Марион, за могућност индивидуације. То би заправо било уверљиво само у случају да се поштује онтолошки поредак, али у етичком режиму, онако како је он скициран и устројен код Левинаса, који је оностран свакој конкретној битности и свим суштинама, сваки могући говор о индивидуацији бива депласиран, наглашава се. (Уп. J. L. Marion, *D'autrui à l'individu* у *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance. Suivi Lévinas et la phénoménologie.*, P.U.F., Paris, 2000, стр. 287–309.)

Одређујући коначно етичку релацију у *Тоталитету и бесконачности* као једну асиметричну интерсубјективну релацију у којој спонтанитет субјективности бива доведен у питање присуством/одсуством Другог²⁶⁵, након што је већ у радовима из педесетих година припремио терен за овакву карактеризацију етике, Левинас и дефинитивно онда ту релацију уоквирује у границама једне *неодређене* или, ако се хоће, *одређене-неодређене* релације. Јер, с једне стране он не само да оно друго „сада“ тумачи у перспективи једне супстанцијалне *неодређености*, одричући Другом било какву посебну репрезентативну фигуру, него се и само Ја, субјект етичке релације увек сагледава у оптици структуре његове субјективности. У том погледу, већ је било речено да је за структуру ране субјективности одређујући догађај хипостазе, док је структура позне субјективности дефинисана као „друго-у-истом“. Али, и у једном и у другом случају, дакле, долазило би до изражаја оно што је опште, структура субјективности а не оно што би било неко њено посебно уобличење или некакав њен специјално издвојен лик: Ја је увек једно јаство, одређен субјект је увек једна посебно структурисана субјективност, као што је и Други увек једна нарочито уобличена другост, један колективни и универзални други. Овде је нама од мање важности то, што се исто тако може приметити али сада у једној врсти битне укрштености, како до свог важења на прави начин долази оно што је посебно и индивидуално. Како је наиме општа структура субјективности увек и једна сасвим посебна и одређена структура, као што је и колективни и универзални други увек једна, како већ рекосмо, *нарочито уобличена* другост. О томе такође више у наредним одељцима.

Други, дакле, након што је прошао кроз узорне фигуре жене и сина, односно, кроз принципе женскости и синовства, па и кроз периферне ликове удовиштва и сиротанства, налази своје последње прибежиште у самом себи, у властитој „структури“ која се поистовећује са другошћу. Ова, наиме, како нам сугерише Левинас, не представља неко посебно својство или неки одређен атрибут који би несметано или чак битно припадао једној суштини, него она непосредно сачињава сву суштину са којом је идентична. Од шездесетих, ако не већ и од педесетих година, други као такав, онај Други, дакле, а не више други као жена, син, сироче

²⁶⁵ *ТБ*, стр. 29.

или удовица све више репрезентује апсолутни алтеритет.²⁶⁶ А то кретање у правцу једног општег и неодређеног ентитета доживљава у седамдесетим годинама своју кулминацију, с обзиром да се у радовима из тог периода, па онда и у оним који следе након те декаде, на фигуре жене, сина, удовице или сирочета малтене уопште и не наилази осим узгредно или случајно. С тим у вези је наравно и опадање говора у том периоду о принципу женскости као и о оном синовства. Још увек сликовита и жива општост ових принципа бива замењена једном апстрактном и таутолошком општошћу која се исцрпљује у пукој коинциденцији са собом. *Други је Други*, каже Левинас, и то је све што се о њему строго говорећи може рећи.

На тај начин долази се до једне ситуације у којој би у етичкој интерперсоналној релацији с једне стране био Други, чији се „идентитет“ исцрпљује у пукој коинциденцији са собом, док би с друге стране, наспрам Другог, било Ја или јаство чији се идентитет такође одређује његовим пуким поистовећивањем са собом; и као што се за Другог каже, да је тек Други, тако би и за Ја важило да је тек Ја. *Други је Други* и *Ја је Ја*. И то би важило у њиховој бесадржајној и апстрактној општости.

Па ипак, оно што је важно на овом месту напоменути садржано је у чињеници да поред тога што су већ и женскост и синовство, односно, и жена и син били носиоци једне апсолутне другости, тако да се и за жену и за сина говорило да представљају оно друго у еминентном смислу, оно друго у пројектованом не-онтолошком и етичком смислу, што ће рећи да се и за жену и за сина може рећи да означавају оног Другог, неприсвојиву и трансцендентну другост која се уједно показује у лику једног појединца,²⁶⁷ тако се и за каснији апстрактни појам Другог може и чак мора рећи да није изгубио готово ништа од свог почетног еротскоетичког набоја, када се зна да је љубавна одговорност за Другог тек позно име за рану етичку еротику и радикалан покушај да се љубав доведе до својих крајњих и апсолутних граница. Као што жена или син, схваћени у ексклузивном етичком смислу, у раном периоду изазивају љубавну реакцију код субјекта, тако би

²⁶⁶ То бива видљиво у одсеку *ТБ* под називом *С оне стране лица* (225–257) где имена жене и сина све више упућују на општу фигуру другог као таквог.

²⁶⁷ И у *ВД* и у *ЕЕ* теме ероса и плодности се разматрају у оквиру опште проблематике етичке и апсолутне другости. Уп. *ВД*, стр. 58–78 и *ЕЕ*, стр. 159–165.

и апстрактни други у позном периоду провоцирао и изазивао љубавни одговор етичког субјекта. У ствари, ако дословце пратимо сугестије нашег аутора, онда је чак неопходно устврдити како тек обезличени и апстраховани други успева пробудити праву љубав код субјекта. Тек као поунутарњени и иманентизовани други, који (за разлику од спољашњег другог жене и сина, који извана стојећи сучелице наспрам субјекта, буде у њему љубав) изнутра утиче на субјекта да одговори на етички захтев, Други и уистину радикализује апсолутно етичко значење алтеритета. Речју, у форми анонимне и иманентнотрансцендентне другости која се увукла у само средиште субјективности, Други је наследио све одлике алтеритета које су красиле женску другост као и ону која се односи на сина.

Међутим, овде се мора нагласити и то да Левинас, у најмању руку, није био сасвим свестан тога, или ако је био, онда никада није повукао све консеквенце које би следиле из једног таквог става. Да је други као такав, онај Други, уједно онај други жене и онај други сина, Левинас у свом позном делу то нигде изричито није рекао. Чак, у склопу своје позне промене у односу према женском питању, може се закључити како он у једном битном смислу не би могао или не би смео да пристане на једну такву идеју. Но, исто тако мора се још истаћи да је, и то не једном, и у позном периоду у разговорима које је водио са својим саговорницима ту и тамо знао да нагласи како још увек држи до онога што је раније говорио о женској другости – видели смо то пре – или како је тема плодности и даље жива и актуелна и како се преко ње суштински доводи у питање значај моћи као такве, моћ у својој целини и у својој моћи²⁶⁸. Па би у том случају, следствено свом уверењу како апсолутни алтеритет омогућује и чини реалним стварност етичке ситуације, он морао не само допустити него би било логично да нешто тако захтева, и да чак инсистира на једном таквом ставу. Но, као што знамо, то се није догодило, Левинас је напосто остао негде између, препуштен својим половичним решењима и лошим двосмисленостима.

Отуда је разумљиво и очекивано да он није могао ни повући било какве консеквенце које би произилазиле из става да је други као такав уједно и онај други жене и онај други сина. На крају крајева, у одређеном смислу то би и знатно

²⁶⁸ Уп. нпр. *ВД, Предговор* за поновно издање тог рада (1979), стр. 5–14.

закомпликовало и његово позно мишљење будући да би у том случају он опет морао да се носи са свим онтолошким претњама које повлачи са собом феномен коруптивне близине женског алтеритета, или онај трансупстанцијације који се везује за плодност. И у једном и у другом случају, видели смо, онтологија у најмању руку прети да се може инфилтрирати у простор њихове наводно ексклузивне етичке интерпретације. *Дијахронија* времена, са којом посебно рачуна етика у свом покушају да се удаљи од сваког онтолошког уплива, у случају плодности умрежена је са једном подједнако присутном и утицајном *синхронијом* која несумњиво „ради“ у корист онтологије. Но и сама испреплетаност синхроније и дијахроније, следећи ту и Левинасову мисао у једном њеном наглашеном виду, не може се другачије сагледавати до као њихово синхронијско јединство, као синхронија синхроније и дијахроније. Не би овде од веће помоћи нашем аутору било то што по његовом уверењу дијахронија означава једну врсту апсолутног прекида, тако да је никаква накнадна синхронија не би могла преузети, с обзиром на то – што је чак и у његовој етичкој концепцији дијахроније више него видљиво – да се синхронија открива још у самом средишту дијахроније, као *дијахронија дијахроније*. *Дисконтинуитет*, схваћен правилно у свом дисконтинуитету, показује се увек и као један *континуитет*, као континуитет дисконтинуитета, као перманентна испрекиданост. Левинас напросто превиђа да синхронија и дијахронија нису тек на један спољашњи начин повезане и утолико у својој унутрашњости неприступачне и монолитне, него су пре управо већ у својој унутрашњости оно што је бременито својом супротношћу и стога оно што је и те како склоно посредовању и отуђивању. Као дијахронија дијахроније, као дијахронија узета у својој истости, и као синхронитет узет у својој разлици спрам дијахроније, дијахронија и синхронија се једноставно „природно“ показују у својим амбивалентним ликовима као непрекидна испрекиданост и испрекидана непрекиданост, као континуирана дисконтинуираност и дисконтинуирана континуираност.

Слично стоји ствар и са раним женским алтеритетом када се он осмотри у перспективи наглашене *близине* у којој је био битно и доминантно оцртан. Подсећамо да је генерално етичка релација одређена као однос кога истовремено

карактеришу близина и одстојање, интимна повезаност и несводљиво растојање. Релати етичке релације били би у једној врсти односа где су на битан начин узајамно зависни једно од другог и у исти мах апсолутно независни једно од другог, а да притом тај однос никада не прераста, како се већ каже, у фузију или екстазу. Ове би одмеравале и дозирале меру близине и одстојања коју себи може и сме дозволити један етички однос.²⁶⁹

Следствено томе или, боље рећи, сходно параметрима које је поставила још првобитна еротска релација која је рачунала управо са женским алтеритетом као апсолутним и етичким алтеритетом, и жену као релата етичке релације од почетка одређује њен карактер интимне близине и несводљивог одстојања који се односе на меру растојања између релата једне етичке релације. Жена је у исти мах, сугерише нам Левинас, близу и далеко, на дохват руке и уједно неприступачна. Уз то, она је, како се истиче, далеко и далека и у својој близини, неприступачна у тренутку кад постаје приступачна. Она нам измиче и остаје страна и у чину којим је запоседамо и којим постајемо господари њене судбине. Речју, Левинас жели да нам поручи како је жена трансцендентна, и још апсолутно трансцендентна, тако да је никаква замислива иманенција не би могла увући у вртлог свог опсесивног кретања.²⁷⁰

Али, како заиста стоји ствар са тиме, да ли је жена уистину апсолутно трансцендентна и тајновита на начин на који нам то предочава и саопштава Левинас? Пре свега, евидентно је да постоји несразмера између близине и одстојања који се приписују жени у оквиру њеног места који заузима у етичкој релацији. Чини се да је више него очигледно да претеже на своју страну момент одстојања. Стално се истиче да је жена туђа, страна, неухватљива, неприступачна и коначно, дакако, трансцендентна. И то у њеној близини, интими, присности и приступачности. С друге стране не наглашава се довољно њена близина, не подвлачи се да је она и у својој спољашњости, другости, страности, неприступачности још увек ту, близу, присна, домаћа и приступачна. Напросто, Левинас ни у овом случају није сасвим доследан. Не стоји иза свог властитог става

²⁶⁹ Погледати на пример *ТБ*, стр. 21–27.

²⁷⁰ Види *ВД*, стр. 67–74.

да је етичка релација уједно одређена мером интимне близине и несводљивог одстојања. Он даје предност разлици, сепарацији и трансценденцији.

Коначно, ако и занемаримо ту ствар, још увек наравно има смисла питати се да ли је заиста Левинас успео у свом науку да жену учини апсолутно трансцендентном? Видели смо да је он у једном битном смислу њену близину деградирао на рачун трансценденције. Но, да ли је и заиста успео у томе и да ли је можда насупрот сваком очекивању и упркос себи, вероватно више несвесно него свесно, учинио управо супротно, можда је тек развио и нагласио потенције близине?

У одређеном погледу, спремни смо да потврдимо управо тако нешто, и то из разлога што Левинас у свом покушају да пренагласи значење трансценденције не преза ни најмање од тога да се изложи свим ризицима близине, што му се онда, по једном прећутном и жилавом правилу, враћа попут бумеранга. Подсећамо, у жељи да нагласи трансцендентно значење жене, наш аутор ову не поштеђује ни од најбруталнијих и најопсценијих ситуација у којима би се могла наћи, а у којима би наводно још увек чувала свој етички и трансцендентни лик. Она и у порнографији, како се истиче, остаје очувана у својој невиности и девичанству.²⁷¹ Као што је исто тако, како се верује, ни најгрубља сила која се над њом примењује не може у бити повредити нити јој уистину може наудити. Но, да ли је и заиста тако? Да ли жена уистину остаје сасвим изван домашаја мушког захвата? Зар се управо не потврђује супротно, да је она баш у својој страности и тајновитости доступна и приступачна? Да је управо, дакле, захваљујући својим ванредним и заводљивим карактеристикама подложна једној далекосежној иманенцији, једном снажном и пробојном мушком утицају?

Овде се нећемо враћати на оно што је раније речено о полној разлици и о улози коју један пол има у процесу самоосвешћења оног другог, већ нам је стало тек да укажемо на то како је жена и у тој својој етичкој трансценденцији ипак још увек „иманентна“, ухватљива и досежива у својој одвојености и другости. Левинас је правилно запазио да се ни најгрубљим, садистичким поступцима над женом, она још увек не може сасвим понизити, иако разлоге за то није нашао у њеној

²⁷¹ Исто, стр. 68–72.

специфичној полној природи већ у њеној особеној трансценденцији коју јој је приписао, али у исти мах није успео да открије како она и у тренуцима када се удаљава и нестаје још увек заводи и изазива највећу могућу пажњу. Многи би рекли да је жена управо тада чак најпривлачнија, али и најрањивија, те стога и најподложнија понижењима и разноврсним манипулацијама.

У сваком случају, и у варијацији другости жене и у оној другости сина, други као такав или онај Други, суочава се са озбиљним онтолошким претњама. Док развој самог алтеритета у правцу неодређености са фигуром другог као таквог достиже своју кулминацију, а тиме и близина саме онтологије етичкој релацији бива упадљива и, како се чини, коначно неотклоњива.

4. Алтерација и идентификација

Левинасову филозофију, како је већ до сада више пута било истицано, пре одређујемо као *филозофију субјективности* неголи као једну филозофију другости или алтеритета. Основни разлог за тако нешто, видели смо, садржан је у чињеници да се Левинас бави искључиво описивањем структуре и начинâ развоја субјективности, а да се при том ни на који начин не упушта и у разматрање специфичне природе која припада ономе што он назива апсолутном другошћу или другим као таквим. Овај алтеритет, који поглавито одређује специфични етички карактер његове филозофије, он обавија велом једне мистерије и копреном једне утопијске трансценденције која, по основној замисли и по снажном ауторовом уверењу, никада не бива иманентизована и обелодањена у својим претпостављеним епифанијама. У том погледу, било је још речено да ова Левинасова фигура другости умногоме наликује оној Кантовој фигури *ствари по себи*, која такође представља једну несводљиву другост и коју исто тако одликује једна нетранспарентна трансценденција. С тим што уједно није било пропуштено да се нагласи како је кантовски ноумен још увек ипак један онтолошки „феномен“. У сваком случају, усмерена у потпуности на промишљање структуре и на модалитете развоја субјективности, Левинасова филозофија се у првом реду показује као једна

изразита филозофија субјективности која је приде сасвим у служби очувања субјективности, и то у паралели са покушајем остваривања једне узорне и по свему ванредне интересубјективности.

Подсећања ради, и у *Тоталитету и бесконачности* и у *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања*, у два своја главна рада, дакле, Левинас је као основни задатак свог мишљења навео *одбрану* и *афирмацију субјективности*.²⁷² При чему је тај захтев испоставио у спрези са развојем једне особене етичке не-онтолошке релације, која је у *Тоталитету и бесконачности* описана у форми једне релације *лицем-у-лице*, док ће у *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања* бити описана у форми релације *одговорности за Другог*, а све у функцији дакле продуковања једне специфичне интересубјективности која не би имала ништа заједничко са интересубјективношћу онтолошке провенијенције. Уз то, етички карактер ове интересубјективности био би у најтешњој вези и са етичким не-онтолошким карактером саме субјективности. Када, наиме, Левинас говори о очувању и афирмацији принципа субјективности, онда он при том нема више у виду онтолошки субјективитет и оно што би могли назвати класичним принципом субјективности, него он рачуна искључиво на етички субјективитет, на један субјективитет који би био, по његовој сугестији, трансцендентан у односу на онај онтолошке провенијенције.²⁷³

Оно што њему највише смета када је реч о онтолошком субјективитету везано је најпре и у бити за *начин конституције* једне такве субјективности, за *начин* како се људска бића уопште трансформишу у субјекте, те с тим у вези и за *начин* како сама субјективност задобија једно значење које је, по његовом уверењу, ограничава како у домену властитих структурних могућности, тако и у сфери истинског отварања према ономе што је друго и другачије. Генерално, Левинас се не либи, дакле, да осуди меродавни процес субјективације (који овде везујемо, како је речено, за модерни епохални склоп и за спекулативно-дијалектички став, у чијем „опису“ тај процес достиже своју кулминацију) захваљујући коме људска бића постају субјекти, и да саму другост која се открива у том процесу прогласи тек за

²⁷² *ТБ*, стр. 12; *ДБ*, стр. 12.

²⁷³ Види *ТБ*, нар. стр. 19–38, 57–66, 244–247, 266–268 и *ДБ*, нар. стр. 34–37, 199–259.

једну форму унутрашње, релативне онтолошке другости, која, по његовом уверењу, никада не може бити еквивалентна истинској, спољашњој и апсолутној етичкој другости. Ова, како се упорно истиче, не затиче се у процесу онтолошке субјективације где се увек сусрећемо са формом једне изведене и „монолошке“ другости чије би порекло, без изузетка, нужно припадало идентитету Истога и дијалектици субјекта. Друго онтолошке другости, како се још подвлачи, било би само оно друго Истога, његова варијација и његов облик, и оно у суштини уопште и никада не би било супротстављено Истом. Утолико та другост, како се верује, и не би могла бити сматрана истинском и правом другошћу с обзиром да би ова и по претпоставци, како се још наглашава, „захтевала“ да буде одвојена и супротстављена ономе што је *исто*.²⁷⁴

У овим ставовима одмах се могу приметити две кључне ствари које карактеришу Левинасово промишљање проблема субјективности и с њим – и код њега, што је индикативно – тесно повезаног проблема другости. Као прво, евидентно је да наш аутор захтева једну субјективност посебног кова која би са своје стране била битно испражњена и заштићена од сваке другости која би јој евентуално могла на један унутрашњи начин и суштински припадати; и, као друго, очигледно је да се захтева такав тип алтеритета који ни на који начин не би могао бити искомпромитован унутрашњом близином субјекта, било у смислу да тај алтеритет на неки начин произилази из субјекта, било у смислу да се он сам појављује као једна субјективност или да из себе сама на неки начин порађа или продуцира један субјективитет.

Што се тиче питања субјективности – и то смо раније у више наврата могли видети – Левинас као етички меродавну одбацује сваку субјективност која је резултат једног унутрашњег процеса посредовања и која се појављује на фону једног претходног претпостављеног саморазвлашћења. Ово се по њему односи искључиво на онтолошки тип субјективности са којим он у свом етичком пројекту, и то по сваку цену, управо жели да раскрсти. Он наине не држи до оне хегелијанске субјективности која је до своје субјективности дошла захваљујући особеној екстази, изласку из себе, самооутуђењу и самоопредмећењу, да би након

²⁷⁴ Уп. *ТБ*, стр. 19–38.

егзистирања у својим „објективним“ ликовима опет пронашла саму себе и тек тада се заправо успоставила као субјект, као себе свесна или самосвесна субјективност. Ову субјективност Левинас напросто одбацује као једну егоцентричну, солипсистичку и херметички затворену субјективност. Она, по његовом чврстом убеђењу, никада заправо не би успевала да уистину изађе из себе и да себе заиста и напусти у правцу једне истинске спољашње другости, него би се управо обрнуто у свом континуираном и перманентном кретању непрестано вртела око себе саме, продукујући читаво мноштво тек идентичних фигура које се несметано и по пропису уписују у идентитет Истога. Онтолошки субјект, као онтолошко Исто свој би идентитет градио, како верује наш аутор, тек на унутрашњој игри самопосредовања која се никада уистину не би укрштала са самовласним и особеним искуством спољашње и апсолутне другости.²⁷⁵

Но, да ствар сада буде сасвим занимљива, идентитет етичког субјективитета, насупрот сваком очекивању, Левинас не развија на темељу једног претпостављеног истинског посредовања са оним што је апсолутно спољашње и трансцендентно, него га пре у једном перверзном дослуку са властитим разумевањем идентитета онтолошке субјективности опет гради на једном нарочитом унутрашњем и монолошком искуству. Иако није више реч о оном идентитету који би био учинак напредујућег процеса субјективације, где у завршном кораку бива ослобођена једна самосвесна субјективност, ипак у једном битном смислу, и то важи како за рану субјективност која је одређена догађајем хипостазе тако и за ону позну која је структурирана као „друго-у-истом“, и овај етички идентитет био би изграђен на једној унутрашњој релацији која се уједно показује као битно одвојена у односу на све оно што би било спољашње и трансцендентно. И то се Левинас не устручава и да призна; не једном, већ готово по правилу, он непрестано понавља да је етичка субјективност једна „атеистичка“ и „сепаратистичка“ субјективност, што ће рећи, једна одвојена и засебна, независна субјективност која би тек као таква, како се даље каже, била спремна да да свој удео у успостави једне етичке релације.²⁷⁶ Када притом тврдимо да то важи и за позну субјективност која је одмах структурирана

²⁷⁵ Исто, нпр. стр. 22–25.

²⁷⁶ Исто, стр. 38–45.

као друго-у-истом, која је дакле одмах „заражена“ присуством једне спољашње другости, онда то на први поглед може деловати необично па и противуречно, јер би се пре могло претпоставити да је ту на делу управо обрнут случај, да је етичка субјективност суштински испосредована једном спољашњом другошћу, па би се утолико тешко за њу могло рећи да је атеистичка и сепаратистичка, но, то би тако тек наоко изгледало, док у бити нема никакве двојбе да је и позна субјективност једна атеистичка субјективност будући да би и она у својој *структури*, па било то и у структури *друго-у-истом*, била једна затворена и одвојена субјективност чија је структура такође битно затворена у себе.

Оно што међутим додатно чини проблематичним Левинасову намеру да етички субјективитет изгради на једном *непосредном идентитету*, ако уопште, разуме се, и постоји било каква солуција која би ову врсту идентитета могла учинити веродостојном и меродавном, везано је за чињеницу да се етички идентитет субјективности исцрпљује у пукој и празној самокоинциденцији. И то важи дакле како за рану етичку субјективност, која своје порекло има у инаугуралном догађају хипостазе, где се за Ја може и мора рећи да је непосредно идентично са собом у форми Ја је Ја, тако и за касну етичку субјективност, где је Ја, сада додуше у облику друго-у-истом или „друго-у-Ја“, у крајњем, ипак, опет непосредно идентично са собом у форми Ја је Ја. На страну сада што и у једном и у другом случају, како то и иначе најчешће бива кад год је реч о неком непосредном идентитету, ствар у крајњој линији излази на то да је ипак реч о једној врсти посредних идентитета. У случају раног идентитета Левинас не говори само о „полажењу од себе“ или „самополажењу“, него говори и о својеврсном „враћању себи“ или „долажењу до себе“, где ове синтагме упркос томе што не бивају тумачене на класичан и уобичајен дијалектички начин, у једном битном смислу на концу ипак упућују на неко посредовање с обзиром да би било готово незамисливо и помислити да се ту алудира на неку врсту „повратка“ (враћање себи, долазак себи) коме не би претходио и својеврсни „одлазак“.²⁷⁷ Не би напросто имало никаквог смисла говорити о *враћању себи* ако то не би подразумевало да је пре тог враћања наравно било и некаквог „одласка“. Ако већ Левинас не жели да говори о

²⁷⁷ Уп. *ЕЕ*, стр. 115–145.

„изласку из себе“ или „самоизлажењу“, будући да га то онда присиљава да се повинује једној хегеловској дијалектичкој логици, не изгледа нам при том уопште вероватно да би уједно било могуће избегавати и употребу израза „одласка“ са свим последицама које једна таква употреба тог израза нормално подразумева. Да будемо помало и груби, не видимо како би било могуће говорити о поласку и полагању од неке тачке А (од себе), а да то у исти мах не значи и једно „удаљавање“ у односу на ту полазну тачку А (у односу на себе), што ће уједно рећи и истовремени „одлазак“ и „одлажење“ у правцу неке тачке Б, макар се при том у исто време у бити и не удаљавали у односу на ту полазну тачку А (у односу на себе), нити се у суштини кретали у правцу неке одређене тачке Б која би била оно друго у односу на тачку А. На крају крајева, управо Левинас на један овакав начин интерпретира – како сам воли да каже – онтолошко кретање од Истога ка ономе што је друго и другачије. У суштини, према његовом схватању, у дијалектици истог, Исто се не удаљава у односу на себе нити себе надилази у смеру онога што је битно другачије од њега, него се управо обрнуто чврсто држи себе и у том држању не зна за оно што је уистину друго и другачије у односу на њега.

На сличну ситуацију наилазимо и када говоримо о касном идентитету субјективности, на чији „непосредни“ карактер, како је већ речено, ни најмање не утиче чињеница да је битно измењена структура позне субјективности. И у овом случају, наиме, макар у оном смислу у ком Левинас развија значење идентитета Јаства, Ја се показује као непосредно идентично са собом, и то у форми пуке самокоинциденције Ја је Ја. Ја би као друго-у-истом опет било Ја; или, Ја је као друго-у-ја опет Ја. Најпростије речено, рачуна се са тиме да Ја не би било уједно нешто друго и да оно ни на који начин не постаје нешто друго. Но, да ли је и заиста тако? И да ли би доиста у форми друго-у-истом, и нарочито у тој форми, Ја успевало да избегне свако посредовање захваљујући коме би се уједно показало као оно што Ја није и као оно што уједно постаје нешто друго од Ја? Зар управо та симптоматична синтагма *друго-у-истом* не сугерише једну овакву или сличну могућност? Не желећи ни по овом питању да на овом месту дубље залазимо у саму ствар, само ћемо кратко подсетити на то да је формулом друго-у-истом Левинас – свакако више несвесно него свесно и упркос себи – на један особен начин

поунтрио оно апсолутно друго и иманентизовао трансценденцију. На тај је начин онда и сам, иако не више на један препознатљив дијалектички начин, увукао алтеритет и трансценденцију у само језгро субјективности чинећи ову у највећој могућој мери осетљиву за оно што је битно различито у односу на њу. Испоставља се напросто да је њен идентитет битно „испосредован“ оним што јој је наводно апсолутно супротстављено. Друга је ствар што ту унутрашњу близину наш аутор и даље третира као једну врсту спољашњег растојања, и што ту чак радикализовану иманенцију и даље тумачи као једну несводљиву трансценденцију. Наводно би му требало поверовати на реч када нам сугерише како иманенција није иманенција и како је она у ствари једна трансценденција, као што ни трансценденција не би била трансценденција него управо обрнуто једна иманенција. Додуше, једно му се мора признати, још од својих првих самосталних радова, он се у основним и општим цртама држи те, у најмању руку, контроверзне тезе.²⁷⁸

Међутим, значајно је при том приметити да он на такав начин не поступа и када је реч о *монологу* и *дијалогу*, него се пре држи једне ригидне тезе по којој би онтолошки монолог био сасвим изван дијалогске сфере, док би етички „дијалог“ био напротив сасвим изван било каквог монолошког утицаја. Још прецизније говорећи, Левинас је уверења како је онтологија у целини један монолог који не зна за суштински дијалог, тако да би се све оно што се у онтологији појављује у виду наводног дијалога у бити само привидно појављивало у тој форми, а суштински би увек припадало монологу и одражавало једно његово значење, док би за етику важило, дакле, управо обрнуто: она би се у очима нашег аутора увек појављивала у форми једног суштинског „дијалога“ који би битно измицао сваком монологу, тако да би се за све оно што се у етици манифестује као наводни монолог морало у ствари рећи да само привидно одражава један такав изглед, једну такву појаву, а да би у бити вазда одражавало „тек“ један несводљиви и непомућени „дијалогски“ карактер етичке асиметричне релације. Другим речима, испада да Левинас не

²⁷⁸ Тако у *Избављењу* Левинас прави разлику између смисла једне апсолутне трансценденције коју назива *ексценденцијом* и оног који одговара класичној трансценденцији коју он смешта у домену онтологије и коју поистовећује са иманенцијом. Касније ће напустити појам ексценденције, али ће апсолутна трансценденција и даље бити тумачена на не-онтолошки и етички начин, док ће од краја шездесетих година она бити интерпретирана изван опозиције иманенција/трансценденција која ће бити интерпретирана као још једна иманенција.

уважава ни оно искуство које каже да је монолог већ у себи и по себи један облик дијалога, и уз то чак основна форма интерсубјективности без које уопште не би имали искуство интерсубјективности, поред тога што не уважава оно искуство које истиче да се дијалог увек појављује на хоризонту једног ширег, свеобухватног монолога. При чему, да ствар буде сасвим занимљива, на плану онтологије Левинас се држи управо једног оваквог става где проказује сваки дијалог у име једног надређеног и тоталног монолога, што би био и један од основних разлога зашто он не гаји претеране наде у моћ дијалога и у дијалогску филозофију уопште, али у исто време, опет неочекивано, на плану етике он развија један особени „дијалог“ и једну нарочиту „дијалогску“ филозофију,²⁷⁹ која би се са своје стране, сходно властитом херметизму и изолационизму, показивала и у лику једне специфичне монолошке филозофије.

Оно што Левинас, једноставно, ни на који начин не жели да прихвати јесте став да би *Ја у својој истости уједно било оно што је друго*: да је оно друго и другачије у односу на себе, у својој истости и у свом јаству, бивајући истовремено *оно што јесте* и *оно што није*, ја и оно друго. С тим у вези је и његово уверење да је другост која се открива у процесу субјективације увек једна унутрашња и релативна другост, да она није спољашња и апсолутна, да је оно друго и другачије које се ту показује заправо само једна варијација Истога и начин његовог саморазвоја. Но, у том случају он напросто не увиђа да је његов појам *саморазвоја* који приписује онтолошком субјекту депласиран и да губи сваки смисао. Ако, наимае, *Ја у својој заслепљености собом* не би видело ништа изузев себе сама, и ако у тој заслепљености собом не би успевало видети и препознати оно што је друго, и оно што је другачије коначно, онда би заиста у том случају немогуће било говорити о било каквом његовом развоју и саморазвоју. Овај би управо, у разлици спрам Левинасовог става, истицао значај онога што се појављује као друго и другачије у процесу субјективације, с обзиром да се једино на тај начин онемогућује свака испразна самокоинциденција до које долази услед пуке заслепљености собом која запречава истинско упознавање онога што би било алтернативно. Просто-напросто,

²⁷⁹ О томе сведочи и разговор који је Левинас водио са Жоел Дутрело (Joel Doutrleau) и Пјером Залио (Pierre Zalio) за часопис *Cite*. Погледати *Мислити-на-другог* у *МН*, стр. 271–279.

када смо одвећ заслепљени собом и када не успевамо да се одмакнемо у односу на себе, да направимо какво-такво растојање у односу на себе, онда и нисмо у прилици да се развијемо и саморазвијемо, а свако развиће је у директној вези баш са појавом онога што би било друго и другачије, захваљујући чему нам тек и полази за руком да се уистину образовано удаљимо у односу на себе.

И, као што не увиђа да је Ја у својој истости уједно оно што је уистину друго и другачије, тако Левинас не увиђа ни то да је Други у својој другости уједно оно што је *исто* и онај који је уистину *Исти*. Да ствар при том буде додатно интригантна, наш аутор се код одређивања „идентитета“ Другог увек труди да истакне како он није други у односу на оно што је *исто* и у односу на *Истог*, него би он био други *по себи*, он је други *као такав*, као Други, и „носио“ би ту своју другост као своју суштинску карактеристику са којом се поистовећује његово биће. При чему још не треба заборавити да Левинас одриче сваку идентификацију Другом, будући да је уверења како се идентитет искључиво односи на оно што је исто и на Истог, док је Други по њему оно што је изван сваког идентитета тако да се он у бити ни на који начин не би могао идентификовати. Као оно што је трансцендентно и бесконачно на један узвишени етички и транс-онтолошки начин, Други би се нужно „показивао“ и као оно што је у суштини неименљиво и несазнатљиво.

Али, зар управо утврђивање и одређивање Другог у његовој другости, поистовећивање његове суштинске карактеристике са његовим властитим бићем не би спадало у оно што иначе сматрамо чином идентификовања и идентификације? Зар баш том чињеницом, тиме што се Други у својој другости није доказао у разлици спрам Истог и његовог идентитета, него у својој „истости“ и у свом „идентитету“, Другог као Другог, не би излазили више у сусрет тврдњи која потврђује његов идентитет, ако се већ и по формалним логичким правилима зна да тек позитивна карактеризација чини једну дефиницију валидном и један идентитет плаузибилним, док негативна одређења у најбољем случају представљају „тек“ услове могућности једног идентитета? Коначно, то што Други није само оно „друго Ја“, оно што „Ја јесте“ у својој истости и у свом идентитету, него и оно што „Ја није“, како се Левинас већ изражава када говори о томе, и оно што Ја ни у ком

случају не би могло бити, пошто се *другост* другога – по мишљењу које се ту износи – односи искључиво на Другог, зар управо дакле та ванредна специфичност етичког другог у бити не би *издвајала* и чак посебно *истицала* његов идентитет?

Било како било, везујући идентитет само за субјект и третирајући „алтерацију“ тек као унутрашњу, релативну промену, Левинас остаје далеко и од помисли да би и етички други могао потпадати под начело идентитета, као и да би алтерација уједно могла попримити једно радикално, спољашње значење. Не можемо додуше да не приметимо како овог пута Левинас одустаје од своје готово пословичне праксе да кључним појмовима своје филозофије додаје једно инверзно и екстремно трансцендентно значење.²⁸⁰ Утолико би тешко било говорити и о кохерентности његовог мишљења будући да су недоследности које га прате и о којима је већ било речи, често одвећ упечатљиве и незанемарљиве.²⁸¹ У овом последњем наведеном случају, ако би се строго држали логике коју најчешће заступа, онда би код говора о идентитету субјекта наш аутор морао бити отворен и за један смисао не-идентитета који се ту помаља, као што би код говора о не-идентитету Другог морао бити отворен за један специфични смисао етичког идентитета, који би нам у том случају понудио. Но, као што смо већ рекли, то се није догодило. Остао је код става којим се идентитет везује за субјекта и онтологију, као и код мишљења које у алтерацији уочава тек једну посве иманентну кретњу.

Не препознајући, да тако кажемо, тачку не-идентитета и разлике у сваком збиљском идентитету, место на коме један претпостављени идентитет губи своје

²⁸⁰ Тако по С. Малки, познатом и утицајном коментатору Левинасове мисли, оно што би било специфично за ту мисао везано је управо за њен покушај да се старим и излизаним појмовима као што су Бог, религија, љубав, лице и осталим придају нова и другачија значења. У том контексту, по Малки, Левинасово мишљење се појављује као једно сасвим оригинално мишљење, иако оно налази упориште у јеврејској, талмудској традицији. Више о томе у: S. Malka, *Lire Levinas*, Les Edition du Cerf, Paris, 1989, нар. стр. 14–15.

²⁸¹ Када је реч о овим недоследностима не можемо а да не споменемо име Пол Рикера (P. Ricoeur) који је не једном указивао на то да се у Левинасовом мишљењу помаља и једна „постетика“ и „квизионтологија“, која кружи око питања *бога, добра, трага и илеитета*, а која на велика врата враћа онтологију у то мишљење, за које се верује да је искључиво етичко, и то дакле изван оног хоризонта преко којег и Левинас реafirмише онтологију. Ту се наравно рачуна на тему правде, а онда и на оне које су са њом тесно повезане као што су теме филозофије, политике, друштва, државе, слободе итд. Више о томе у: P. Ricoeur, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d' Emmanuel Levinas*, P.U.F., Paris, 1997. У вези са појмовима *трага* и *илеитета* види нарочито *La trace de l'autre* у EDE, стр. 261–283 и *La trace* у HAH, стр. 57–65.

саморазумљиво и неупитно важење, Левинас ни у алтерацији, разуме се, није могао препознати један истински процес подругојачења и трансформације, где би почетно стајалиште било превладано у корист једног развијенијег и коначно, истинитијег стајалишта.²⁸² Већ је на одређен начин било речено, подсећамо, да он на алтерацију, као на унутрашњу и саприпадну варијацију субјективације, не гледа благонаклоно и да је у најбољем случају третира као један неуспео покушај оспољења, а у најгорем као лажну и искривљену свест о оспољењу која се у стварности своди тек на једну унутрашњу игру идентификовања. Међутим, с обзиром да је оспорио сваку идентификацију на страни алтеритета, и да је овај радикализовао до његових малтене непрепознатљивих граница, било би за очекивати да га је уједно опскрбио једном специфичном етичком алтерацијом, која би, за разлику од оне онтолошке, сада ипак означавала истински процес развића и

²⁸² Левинас додуше жели избећи свако таутолошко одређење идентитета, као што и покушава „унутрашњим“ разликама подарити један битан смисао, али то увек чини у оквирима своје начелне хипотезе по којој су подругојачења Истог начини његове самоидентификације, што његову концепцију у крајњем чини неодрживом, с обзиром да је на тај начин приморан било да призна истински удео разлика у формирању једног идентитета, што он не чини, или с друге стране бива приморан да допусти суштински уплив дијалектике у развој опозиције идентитет/разлика, што он такође не чини. У исто време, упркос покушају да и саму другост измести из једне таутолошке конфигурације, тиме што је доводи у непосредни однос са субјективношћу, Левинас на концу ипак не успева отклонити тешкоће које се повезују са тиме да би другост наводно требала означавати један апсолутни и трансцендентни алтеритет. Овом приликом издвајамо пар одломака где се може видети на који начин и у ком смеру Левинас замишља да је могуће одредити процесе идентификације и алтерације: „Другост, радикална хетерогеност Другог, могућа је само уколико је Друго друго у односу на један термин чија је суштина да остане на полазишту, да служи као *улаз* у релацију, да буде Исто не у релативном, него у апсолутном смислу. *Један термин може на апсолутан начин остати на полазишту само као Ја.*

Бити ја, то значи имати идентитет као садржај и то с оне стране сваке индивидуације у оквирима једног система указивања. Ја није неко биће које увијек остаје исто, него бивствујуће чије се егзистирање састоји у самоидентификовању, у проналажењу свог идентитета кроз све оно што му се догађа. Оно је идентитет *par excellence*, изворно вршење идентификовања.

Ја је идентично у свим својим промјенама. Оно их себи представља и чини их предметом свог мишљења. Универзални идентитет који је у стању да обухвати све разнородно има лик једног субјекта, лик првог лица. Универзално мишљење је "ја мислим"...

Треба узети озбиљно то преокретање другости свијета у идентификовање сопства. "Моменти" тог идентификовања – тијело, кућа, рад, посједовање, економија – не смију фигурирати као емпиријске и случајне датости које би биле налијепљене на формални костур Истог. Они чине саме артикулације те структуре. Процес идентификовања Истог није ни празнина неке таутологије, ни дијалектичко супротстављање Другом, него конкретност егоизма. То је значајно за могућност метафизике...

Метафизичко Друго је друго једном другошћу која није формална, другошћу која није пуко наличје идентитета, а ни другошћу која пружа отпор Истом, него једном другошћу која претходи свакој иницијативи, свакој владавини Истог. Друго једне другости која чини сам садржај Другог, јер, ако би ограничавало Исто, Друго у строгом смислу ријечи не би било Друго: кроз заједништво границе, оно би, унутар система, још увијек било исто.“ (ТБ, стр. 22–24)

суштинску метаморфозу. Али, ни то се није догодило. Једноставно, на страни етичког алтеритета не налазимо ни на процес идентификације ни на овај назначене алтерације. Етички други је остао да лебди у једном празном и неодређеном простору, баш као што је и онтолошки субјект у ауторовом опису остао у сенци својих истинских развојних унутрашњих могућности.

Ако је, с тим у вези, већ било наглашено да се за Левинасову филозофију не може рећи да представља једну филозофију алтеритета с обзиром да остаје нема у погледу било какве сугестије која би се уистину односила на природу Другог, те је поред тога још било речено да се она у том контексту чини блиском Кантовој филозофији јер је и њен појам *ствари по себи*, који такође наглашава једну врсту апсолутне другости и трансценденције, исто тако остао да лебди у једном граничном и неодређеном простору, онда ипак уједно није било речено да се Левинасова филозофија противи и филозофији субјективности. И не само да то није било речено, него је управо било речено супротно: наглашено је да Левинасова филозофија представља једну истакнуту филозофију субјективности која је при том у најближем дослуху и са једном филозофијом интерсубјективности. Подвучено је да она описује структуру и модалитете развоја субјективности у њеном односу који успоставља са етичким другим. Стога, поставља се једно логично питање: како је уопште спојив исказ који истиче незрелост и ограниченост субјекта у једној филозофији са оним који наглашава да је та иста филозофија субјективности једна истакнута и развијена филозофија субјективности? Ако изузмемо оне одговоре који би напросто остали код противуречности која се ту указује а тиче се тога да су два типа субјективности, етички и онтолошки, помешани у покушају да се развије једна валидна теорија субјективности, која управо из тог разлога, захваљујући конфузији која се ту изродила, и није успела, онда преостаје да се назначи како су ти искази ипак спојиви у случају да се филозофија етичке субјективности, за разлику од Левинасове идеје, не посматра више као једна надређена теорија субјективности у односу на њен онтолошки пандан, него управо обрнуто као једна подређена теорија субјективности оној онтолошкој, која инсистира на истинским могућностима субјективности. Насупрот Левинасовом уверењу, могло би се рећи да би управо, дакле, филозофија онтолошке субјективности „радила“ на

радикализовању развојних субјектових могућности, доводећи га при том до граничних и истински екстатичних ситуација. При чему је удео алтерације у том послу немерљив и пресудан. Без промене и преиначења којима би била изложена једна индивидуа у процесу субјективације којему се излаже и који преузима, она никада не би била у стању да се одвоји у односу на себе и да себе саму сагледа очима другог, па тиме никада и не би могла уистину постати субјект, за кога је управо карактеристично да би у његовој моћи било да може да се удаљи у односу на себе и да на себе може преузети један туђи и друг(ачиј)и лик.

III ПЛУРАЛИТЕТ

За Левинасову филозофију се несметано може рећи да је од самих својих почетака развијана у знаку једног наглашеног и радикалног *плурализма*. Још у својим радовима из четрдесетих година наш аутор истиче како му је посебно стало до тога да своју филозофију развије у правцу једног плурализма који би сасвим раскинуо са сваким монизмом и уопште са целокупном монистичком традицијом која своје порекло наслеђује од Парменидовога мишљења.²⁸³ У том покушају да заснује једну екстремну и, на било који монизам, несводљиву плуралистичку филозофију, Левинас се својим мишљењем у првом реду уписује у извесне савремене тенденције развоја филозофије у оквиру тзв. „постмодернизма“. Овде радије користимо овај термин него онај постструктурализма, који свакако више одговара развоју савремене француске филозофије, но из разлога који се надам се тичу тога да је „постмодернизам“ „привукао“ на себе одређене црте које су га учиниле надалеко познатим и препознатљивим, а једна од њих је и инсистирање на *чистом* и *апсолутном плуралитету*, служимо се њиме како би нам и Левинасова позиција по питању плуралитета била јаснија и разумљивија.²⁸⁴

²⁸³ Уп. *ВД*, стр. 17.

²⁸⁴ У контексту традиције постмодернизма, те особито у склопу нарочито схваћене деконструкције, Левинасово мишљење ишчитавају и већ навођени аутори као што су М. А. Оакнен, С. Малка, Р. Керни, К. Волцоген као и многи други аутори.

Оно што је пак *differentia specifica* Левинасовог „постмодернизма“ и његовог истуреног постмодернистичког тумачења појма плуралитета везано је дакако за особени *етички* карактер интерпретације тог феномена која се ту развија. И у раном еротскоетичком периоду и у каснијем анархоетичком, Левинас *разлику* тумачи у једном не-онтолошком и трансонтолошкоетичком кључу где у првом реду бива наглашена њена одбрамбена моћ у односу на сваки претпостављени, паралелни или накнадни идентитет. По његовом чврстом убеђењу, етичка диференција не потпада под неку првобитну и изворну истоветност, као што се исто тако не развија у паралели са некаквим истовременим идентитетом, унутрашњим или спољашњим, нити се коначно улива, сходно једној телеолошкој матрици, у један крајњи, тотални и апсолутно надређени идентитет. Насупрот свакој дијалектици идентитета и разлике, наш аутор не само да разлику „развија“ у једној форми која искључује идентитет, него и овај сагледава у облику који искључује сваку битну разлику која би се у њему појављивала док се он несметано „развија“. Другим речима, док разлику тумачи у једном нарочитом радикалном етичком кључу, он у исто време идентитет интерпретира на један изразито ригидан онтолошки начин. У етици, наводно, било би места „само“ за једну апсолутну и трансцендентну разлику која је при том пожељна, и то у одсуству сваког идентитета, док би у онтологији, наводно, било места „тек“ за један позитивни и свеобухватни идентитет који је при том непожељан, и то у одсуству сваке битне и значајније разлике. Просто-напросто, у једном таквом разумевању ствари жели нам се саопштити како би се само у етици сусретали са једном суштинском разликом која не би била искомпромитована једним идентитетом, и да нам онтологија са своје стране испоручује тек релативне и илузорне разлике које се у бити тичу само идентитета чије су верно и прозирно наличје.²⁸⁵

На тај начин, да се запазити, Левинас остаје затворен и за ону солуцију која би показала да се у онтологији може открити једна суштинска *етика*, као што остаје затворен и за оно решење које и у самој етици препознаје једну битну *онтологију*. Другачије речено, наш аутор чини суштински превид када код успостављања једног идентитета занемарује битан удео *не-идентитета* и *разлике* у

²⁸⁵ Уп. нпр. *ТБ*, стр. 28–34.

томе, и када још превиђа да се сам идентитет показује као нешто *неистоветно* и *различно* у односу на разлику с друге стране; као што исто тако прави суштински превид када у самој разлици, у њеном језгру или у *разлици разлике*, не примећује један пресудан *идентитет* који се ту помаља и установљује. Но, о свему томе биће више речи у последњем одељку овог поглавља.

Овде је, поводом плуралитета, заправо најбитније прво скренути пажњу на то да је у Левинасовој оптици *еротика* увек представљала онај првобитни и привилеговани план на коме се развија замишљена етичка разлика. У његовим очима еротика представља ону парадигматичну ситуацију у којој долази до изражаја један плуралитет који је очишћен од сваког монизма.²⁸⁶ При чему би се то, дакле, односило на све фазе Левинасовог мишљења. С том разликом што у средњем и позном периоду његовог стваралаштва он неће еросу као у раној фази директно наменити ту улогу и тај статус, него ће релацију одговорности за Другог промовисати у узорну етичку релацију апсолутне диференције. Но, већ је овде, у овом раду – и то је, речено је, чак једна од његових основних намера и један од његових најважнијих задатака – много пута истицано да је релација одговорности за Другог једна *љубавна релација* и да је она само *друго име* за рани етички ерос са којим се готово у потпуности поистовећује. То што је Левинас, да тако кажемо сада, испустио из вида да запази ту еквиваленцију и што је чак еротику довео у позицију апсолутне супротстављености у односу на релацију одговорности за Другог, само непотребно компликује и чини конфузним једно мишљење које је, упркос својој „оригиналности“ и „скандалозности“ у светлости традиције историје филозофије, још у основи и у општим цртама у којима је било у почетку изложено и развијано, једно ипак јасно и разумљиво мишљење.

Према томе, и за рани етички ерос и за позну етичку одговорност за Другог важило би на потпуно идентичан начин да оне – сходно једној замисли која се ту покушава остварити – манифестују једну релацију особене спољашње и апсолутне диференције, и да отеловљују једну нарочиту плуралистичку егзистенцију која се ни на који начин не би могла довести у везу са било којим и било каквим монизмом. По Левинасовом схватању, еротски однос представља модел једног

²⁸⁶ Види *ВД*, стр. 67–68.

истинског мноштва које се никад не развија у правцу једне заједнице нити се превладава у смеру једног надређеног јединства.²⁸⁷ У почетку су догађаји и ситуације *друштва удвоје* и *транскупстанцијације* сведочиле о тој плуралистичкој егзистенцији, да би у каснијем периоду ту улогу преузео феномен *супституције*. Разуме се, сви они приговори и све оне примедбе које смо овде на почетку овлаш и грубо изнели поводом питања плуралитета уопште, а које ћемо нешто детаљније изложити у последњем одељку овог поглавља, погађају непосредно и ове феномене којима ћемо се сада у назначеном контексту и ближе позабавити.

1. Друштво удвоје

Ако се присетимо шта је било речено а ргоров догађаја хипостазе у контексту конституције једне субјективности, онда је између осталог било сугерисано и то да би тај догађај, према Левинасовом мишљењу, представљао инаугурални гест у погледу дефинитивног превладавања онтолошке *усамљености* у правцу једне истинске, етичке *друштвености*. Било је наглашено да се у догађају хипостазе бивствујуће или егзистирајуће почиње ослобађати свог бивствовања или егзистирања, те се на тај начин и сама егзистенција у извесном смислу појављује у лику једне *мноштвене егзистенције*. Она наиме након тог догађаја не би више у пуној мери била компактна и почела би губити своје јединство које се све више раствара. Тако долази и до удвостручавања бића, које би одликовало како биће бивствујућег тако и само биће бивствовања, јер се с једне стране у догађају хипостазе бивствујуће, *одвајајући се* и *ослобађајући се* у односу на биће, више *не поистовећује* са њим, него се преображава у субјект који више није повлашћен бићу и не потпада под његов утицај, већ чак напротив и почиње да господари и да управља њиме, док се с друге стране уједно само биће бивствовања удвостручава тиме што се опет ствара један *размак* између пуког бивствовања или бивствовања као таквог у чијем окриљу бивствујуће бива заробљено и њиме преплављено до поистовећивања, и бивствовања где би оно било већ у власти једног бивствујућег

²⁸⁷ Уп. *ЕЕ*, стр. 144–145, 161–165.

које би било на путу да га напусти; то удвостручавање бића, дакле, како на страни бивствујућег тако и на страни бивствовања, означавало би према Левинасовом схватању и почетак једног кретања у смеру дефинитивног изласка из бића, изласка из његове усамљености са којом се оно иначе идентификује, и то у правцу једне друштвености и једног мноштва етичке провенијенције за које се верује да не дели ништа заједничко са оним мноштвом онтолошке провенијенције.²⁸⁸

С обзиром да се онда у напредујућем процесу ослобађања од бића, преко догађаја хипостазе, па онда путем оних уживања, рада, патње, смрти и времена коначно долази и до догађаја љубави, како је то раније већ било детаљно описано у контексту развоја једне субјективности од њених почетних па до оних крајњих етапа тог развоја, а према Левинасовом мишљењу – подсећамо – развој субјективности тече паралелно са оним изласка или избављења из бића с обзиром да се при том увек ради о изласку и избављењу субјекта из бића, увек би била реч о томе да се самом субјекту омогући напуштање онтологије и кретање у правцу једне не-онтолошке и апсолутно трансцендентне етике, тек, љубавни догађај на концу, дакле, како нам бива саопштено, омогућује и остварује једну истинску и потпуну плуралистичку егзистенцију. Да нам само овај догађај обезбеђује етичку плуралистичку егзистенцију било би повезано са тиме што сви претходни модалитети изласка из бића представљају, како се истиче, тек једну ограничену и релативну трансценденцију која се у бити још увек везује за онтологију. Опет, подсећања ради, од хипостазе па све до смрти, сусретали смо се са облицима трансценденције који су представљали тек својеврсне *онтолошке* трансценденције, што ће рећи из Левинасовог угла посматрања ствари, да су ту на делу биле тек својеврсне *иманентне* трансценденције, које су варијације саме иманенције а не етичке трансценденције, која би по његовом схватању била једина права и истинска трансценденција. У *хипостази* је – сетимо се – доминација бивствујућег над бићем у крајњем опет припадала подручју бића, бивствујуће није успевало да се сасвим ослободи бића; у *уживању*, пак, видели смо, остварује се тек једно провизорно и релативно излажење из бића, док се у бити увек ради чак о једном, како се каже, „лажном избављењу“ које не успева да се ратосиља простора бића; слично би било

²⁸⁸ Види *ВД*, стр. 67–68.

и са *радом*, где упркос томе што се излази у сусрет ономе што је спољашње, на крају би се ипак тај процес показивао као унутрашњи, и опет би имали уписивање у подручје бића; док *патња* и *смрт*, најзад, упркос томе што, како се наглашава, отварају перспективу апсолутног алтеритета и непредсказиве будућности, што су феномени који су тесно повезани са остваривањем етичке трансценденције, не успевајући и да самој субјективности обезбеде опстанак, не би успевали у суштини да прекораче онтолошки хоризонт. Тек би *еротика*, дакле, и то под плаштом „дијахроније“ времена, како се подвлачи, омогућавала апсолутни алтеритет и апсолутну непредвидљиву будућност, која је истовремено у дослуху са садашњицом времена у којој субјект бива у прилици и да преузме на одређени начин ту будућност која му се нуди, па тиме бива уједно и у прилици да се избави из онтологије и да се покрене у правцу једне етике, која би била схваћена на један радикалан, искључив и утопијски начин.²⁸⁹

Овде, међутим, нећемо улазити и у расправу о томе у којој је мери појам плуралитета везан за догађаје хипостазе, уживања, рада, патње и смрти, онако како су они описани у Левинасовој перспективи, у контексту опозиције иманенција/трансценденција, образложен, оправдан и легитиман. Довољно ће бити да напоменемо како су сви они приговори и примедбе које смо раније стављали на рачун тих догађаја и феномена када се они анализирају у оквиру чисте опозиције иманенција/трансценденција и овде у потпуности на снази. Све оно што је поводом њих било речено у прилог тврдњи да се не може у исто време инсистирати на иманенцији и трансценденцији а да та истовременост не буде и дијалектички испосредована, као и у прилог оној другој тврдњи да се не може најпре истрајавати на једној тврдој и истуреној трансценденцији да би се потом показало да је она тек једна иманенција, при чему се у ствари ни на крају није сасвим одустало од идеје да би ту на делу била једна трансценденција, што се заправо поклапа са оном првом тврдњом која се сусреће са ставом о једној недијалектичкој, непосредованој истовремености иманенције и трансценденције, и овде би онда, када се примени на питање плуралитета који се везује за назначене феномене, дословце важило, будући да се ово питање непосредно односи и на проблем иманенције и

²⁸⁹ Исто, стр. 56–57, 61–63, 73.

трансценденције. Етичка плуралистичка егзистенција је, како је већ горе било наглашено, замишљена као једна трансцендентна егзистенција, која не би била само трансцендентна у односу на иманенцију, него и у односу на опозицију *иманенција/трансценденција*, која се такође тумачи као једна *иманенција* онтолошке провенијенције. Узгред буди речено, питању иманенције и трансценденције, па тиме посредно и феноменима хипостазе, уживања, рада, патње, смрти и времена, који су тесно повезани са тим питањем, позабавићемо се посебно у поглављу посвећеном проблему трансценденције. Овде, поновимо још једном, само желимо да истакнемо како и проблем плуралитета, који такође непосредно захвата те феномене, потпада под сличне приговоре и коментаре, и да и оно у својим завршним формулацијама изазива дилеме које се односе на његову бит, где се провоцира сама његова природа, као што ће се то показати и на примеру трансценденције.²⁹⁰ Насупрот Левинасу који у онтологији минимализује значај сваком плуралитету који се ту појављује, ми ћемо поред осталог испитати у којој је мери етички плуралитет заиста независан од сваког сингуларитета, као што ћемо и у делу рада који се односи на питање трансценденције између осталог истражити у којој је мери појам етичке трансценденције заиста независан од појма иманенције. И у једном и у другом случају, као што се то може видети, преко тих питања претресало би се и опште питање односа етике и онтологије.

Враћајући се сад на наше основно питање у овом одељку, рецимо прво да је Левинас, следствено свом уверењу како је ерос узорна и првобитна ситуација успоставе једне мноштвене егзистенције, а у савезу са давањем првенства женском алтеритету, *полној* еротској релацији доделио привилеговани положај у склопу

²⁹⁰ Како би Р. Бернстин генерално поводом Левинасовог мишљења рекао: „Врло је танка линија између језика екстремног парадокса и бесмислице“. Левинасове „тврдње“ изгледају „настрано“ и „претерано“, јер нико пре њега, како тврди Бернстин, „није повукао разлику између метафизике и онтологије на начин на који то он чини. Метафизика и онтологија су се узимале као науке о *бићу*, о ономе што јесте. Ово Левинас, следећи Розенцвајга, назива филозофијом од Јоне до Јене, од Парменида до Хегела – а Левинас тврди да у овом погледу и сам Хајдегер припада истој традицији. Баш као што је Розенцвајг осећао потребу да изађе из "суседства" Хегела (не одбацујући га у потпуности), а Херман Коен пре њега да се одвоји од Канта, тако и Левинас има потребу да искорачи из суседства Хусерла и Хајдегера, мада увек великодушно признаје своје филозофске дугове. Сва тројица – Коен, Розенцвајг и Левинас – на врло различите начине имају осећај да у традицији која их је однеговала нешто недостаје. Реч коју Левинас употребљава да значи оно што недостаје, што је с оне стране бића, чак и с оне стране мисли, јесте *етика*“. (Р. Бернстин, *Одговорност филозофа*, Београдски круг, Београд, 2000, стр. 368, 375.)

питања еротскоетичког плуралитета.²⁹¹ Синтагма *друштво удвоје*, коју је увео у своје мишљење у радовима из четрдесетих година и која одражава егзистенцију једног *пара* који наводно не би означавао никакву бројчану двојност, односи се у првом реду на полну релацију и на *полну љубав*.²⁹² Она оцртава однос који се развија између мушкарца и жене, где жена оличава оно апсолутно друго које се намеће мушкарцу као субјекту у виду тајне и непредстављиве будућности. Својом особеном трансценденцијом жена прекорачује и надмашује сваки увид који би о њој могао имати један мушкарац. Она му прилази у лику једне нарочите етичке мистерије, која по Левинасовом уверењу нема ништа заједничко са средњовековном и романтичком мистеријом жене, јер би оне, како се истиче, још увек припадале онтолошком хоризонту. Својим истакнутим етичким императивом који забрањује насиље, жена захтева од мушкарца посебно држање и непосредни одговор. Мушкарац би наиме био у обавези да се одазове на тај етички налог и стриктно би му било забрањено да се оглуши о њега. Поред тога, њему није дато да као онај који је позван на етичку одговорност, из било ког разлога одустане од тог задатка у замену да ту његову улогу „одигра“ неко други, један други мушкарац. У етици, у једној етичкој релацији, како то наш аутор небројено пута истиче, свако је *јединствен* и уједно *незаменљив* у положају који заузима као једно Ја, као индивидуа или субјект. При чему би то Ја, та посебна индивидуа у исто време била одговорна за све друге индивидуе, за свако друго Ја, па и за њихову одговорност, како се то нарочито наглашава у позним Левинасовим радовима. Коментатори су иначе најчешће сагласни у томе да то назову „етичким индивидуализмом“, који се неретко узима и као једна од основних, па и суштинских, црта укупног Левинасовог учења.

У сваком случају, релација између мушкарца и жене, онако како је скицирана у Левинасовом мишљењу, замишљена је као једна релација коју *истовремено* карактеришу *близина* и *одстојање* између њених релата. Синтагма *друштво удвоје* управо покушава то нагласити. Њоме се жели постићи такав ефекат да нам у исто

²⁹¹ Да је ерос првобитни модалитет односа према Другом, који је претпоставка за успоставу једне етичке мноштвене егзистенције, на разноврсне начине потврђују многи аутори. Између осталих то истичу: Ж. Л. Тез, нав. дело, нар. стр. 18–45; Ж. Бајаш, нав. дело, нар. стр. 12–32; Ален Финкелкрот, нав. дело, стр. 76–82; М. А. Оакнен, нав. дело, нар. стр. 19–35.

²⁹² *ВД*, стр. 67–73.

време и на потпуно исти начин буду представљени како интимна близина мушкарца и жене тако и њихова начелна раздвојеност. Но, пре но што се позабавимо овом ванредном логиком којом се жели оправдати једна исто тако ванредна, егзистенција као што је назначена плуралистичка егзистенција, дужни смо и да се накратко вратимо на претходно изречене ставове, којима свакако статус саморазумљивости, који иначе, наравно, не може бити на високој цени ако се држимо критичке традиције, најмање пристаје.

Као прво, ако дословно читамо и пратимо Левинасову мисао, што је, чини се, када је реч о овом мишљењу и посебно препоручљиво, онда нема никакве двојбе да овај аутор готово у целом свом опусу у истом смислу и у истом значењу употребљава појмове индивидуе, јаства, сопства и субјекта. Кад год говори о индивидуи он има у виду једног субјекта, као што важи и обрнуто, кад год говори о субјекту он увек има у виду једну одређену индивидуу. На исти начин, Ја је увек једна индивидуа и један субјект, као што је и овај једно Ја и једна индивидуа. Једноставно, Левинас се у потпуности оглушује о већинску традицију мишљења која је на један суптилан и скрупулозан начин увек правила битну разлику између тих појмова. Оно што њему вероватно највише смета у свему томе и према чему вероватно гаји највећу подозривост везано је у првом реду за његову скепсу у погледу процеса субјективације, онако како је он развијен у модерном епохалном склопу и у свом најобразованијем виду, у спекулативно-дијалектичком ставу, па онда на темељу те сумње у појам модерног субјекта, ако ово већ није и један плеоназам, он је даље развио, како изгледа, и сумњу у погледу разлика које се намећу између појмова субјекта, индивидуе и јаства. Оно на што Левинас, ако се мало боље погледа, једноставно није спреман да пристане у вези је са тиме што се процес субјективације показује и као један процес уопштавања и обезличавања, што он осуђује залажући се при том увек за једну одређену индивидуу, за једно посебно Ја и за једног конкретног субјекта.²⁹³ Проблем је међутим у томе, и то наш

²⁹³ Мада је ово залагање, као што смо могли видети, више декларативно и формално, с обзиром да смо се могли уверити у то да Левинас својом концепцијом љубави, како би рекао Марион, исто тако умногоме оснажује тенденције у правцу развоја анонимности које се директно супротстављају процесима индивидуације. Поред Мариона и други аутори на различите начине проблематизују однос појединачног и општег у оквиру шире перспективе односа етике и онтологије. Овде издвајамо пар таквих мишљења: J. Greisch, *Ethique et ontologie. Quelques considerations hypocrétiques y L'éthique*

аутор редовно превиђа, да је немогуће говорити о конкретном субјекту и о једном одређеном субјекту а да се при том не говори и о субјекту уопште и о процесу субјективације захваљујући коме се један „субјект“ и успоставља као субјект. Уосталом, субјективност једног субјекта била би садржана у томе да он зна за себе као за субјекта, да има свест о себи као таквом, да може рачунати са собом као са неким другим итд., што би биле карактеристике које се не приписују једној индивидуи или једном посебном ја. Они не морају нужно бити самоосвешћене индивидуе или самоосвешћена јаства. Оно што је међутим још проблематичније у Левинасовом мишљењу везано је за то да он при том не одустаје од појма субјекта, и то од једног „јаког“ појма субјекта, који тумачи на свој специфични етички начин. Но о томе је већ било речи и на то се више нећемо враћати. Стало нам је да тек укажемо на тешкоћу прихватања тог мишљења које се залаже за одбрану и афирмацију субјективности док се у исти мах по сваку цену жели ратосиљати конститутивног процеса субјективације и њему саприпадног појма субјекта. Напокон, тешко је прихватити говор о мушкарцу као субјекту ако при том није јасно у ком би то смислу још било могуће говорити о субјекту. Левинасово решење нам у том погледу, мало је рећи, не изгледа убедљиво.

Друга ствар на коју желимо скренути пажњу везана је за Левинасов, у основи традиционалан и конзервативан став поводом полног питања, који је у исти мах осенчен једном револуционарном мишљу о природи саме полне релације, тако да се долази до једне необичне мешавине за коју се не би олако могло рећи да је реална и прихватљива. Док се, наиме, с једне стране он залаже за традиционалну хетеросексуалну релацију, и то ће залагање протоком времена само јачати и све више добијати на снази, тако да се у позним радовима сусрећемо малтене само са архаичним и прозаичним љубавним формама које описује у контексту давнашње јеврејске традиције, он се с друге стране не либи да у разлици спрам безмало читаве еротолошке традиције која је љубавни феномен увек тумачила у перспективи *јединства* које се њиме жели постићи, ствар љубави интерпретира на тај начин да се она у бити показује као једна темељна и несводљива *разлика* која ни

comme philosophie première, Cerf, Paris, 1993, стр. 15–47; S. Moses, *L'idée de l'infini en nous*, у *L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris, 1993, стр. 79–103; Ж. Дерида, *Насиље и метафизика*, Плато, Београд, 1991, стр. 83–113.

на који начин не води до заједнице или јединства²⁹⁴. Руку на срце, оно што повезује ова два апстрактна става јесте *неисторијски* карактер анализе којом се служи Левинас у тумачењу феномена љубави; но, очигледно је у исто време да је то један мршав и неубудљив алиби који не само да не иде у прилог његовој мисли него је управо обрнуто, могло би се рећи, и озбиљно доводи у питање. У контексту савремене филозофије где се свако релевантно мишљење показује и као једно изверзирано историјско мишљење, једно битно неисторијско мишљење, какво је и Левинасово, тешко може постати актуелно и продорно на дуже стазе. То што је оно у међувремену заиста постало једно значајно мишљење које скреће на себе пажњу, и што се њиме баве и најозбиљнија имена филозофије, не говори, по нама, дакле, о његовој актуелности, него је оно тек знак једног привида који је дошао до изражаја услед чињенице да се Левинас, парадоксално, непрестано позива на историју. То је завело многе истраживаче да у његовом делу наводно препознају једно меродавно историјско мишљење, иако је истина управо обрнута: наш аутор се на један *неисторијски* начин позива на историју, он неисторијски барата историјом, и то на један тотално неисторијски начин усредсређује се тек на једно одређено историјско раздобље. Конкретно, када је реч о љубави, његово мишљење занемарује безмало читаву историју развоја тог феномена, оно потцењује све учинке еманципације које је произвео њен историјски ход, и приде Левинас остаје нем и слеп и за све њене савремене манифестације, док се при том у исто време чврсто држи једне њене посебне, периферне, давнашње и архаичне, религиозне и националне, историјске форме, коју по сваку цену жели универзализовати и наметнути и то, ни мање ни више, него као једну узорну и мериторну савремену форму љубави. Напросто, како је већ негде на почетку овог рада било назначено, да би једно мишљење уистину било историјско оно мора бити захваћено историјом свога предмета, његова историчност мора бити у унутрашњој повезаности са историчношћу самог предмета; или, још једноставније речено, да би једно мишљење било мишљење историје, оно и само мора бити једно историјско мишљење. Тек као историјско, мишљење бива и једно мишљење историје. У ствари, ни овде није реч ни о чему другом до о оном основном методичком правилу које налаже да мишљење мора

²⁹⁴ Види *ЕЕ*, стр. 162–165.

бити на висини предмета којим се бави. Као што је легитимно само оно мишљење истине које би и само било истинито, које се труди око своје истинитости да би евентуално захватило истину као такву, тако је само оно мишљење историје легитимно које би и само било историјско, које се труди око своје историчности да би евентуално захватило историју као такву. А то, како се нама чини и како смо покушали да објаснимо, није одлика Левинасовог мишљења, ни када се оно посматра у целини ни када се оно осмотри у хоризонту издвојеног питања љубави. Оно, како се год окрене, остаје у равни једне не-дијалектичке перспективе где се случајно додирују неисторијска анализа и једна изолована историјска епизода.

Следећа ствар која нам такође изгледа проблематична и о којој је већ раније било речи у оквиру одељка посвећеног женском питању уопште, па ћемо је на овом месту само овлаш захватити, везана је за горепоменути став како је жена или женскост оно што у бити уобличује етичку и апсолутну другост. Дужни смо напросто и овде нагласити да је та идеја у извесној противуречности са ставом како етика означава једну релацију према ономе што би било друго уопште, према самој другости другог и, коначно, према другом као таквом који би у ствари био онај Други. Неодређеност и општост ове другости, која не би била неспојива са њеним истовременим конкретним индивидуалним уобличењем, има ипак мало тога заједничког са пројектованом другошћу жене која у суштини репрезентује једну посебну и одређену другост. Већ је пре било речено да је и сам Левинас временом готово одустао од те идеје, несумњиво и сам постајући свестан тешкоћа које се појављују када се инсистира на једном таквом ставу. У међувремену, подсећамо, он је развио појам алтеритета који је очишћен од сваке врсте посебне и одређене другости. Међутим, кад се већ одустало од еротике и од првобитне замишљене етике која је била непосредно зависна од те еротике, па тиме и од женског питања које је у тој еротици представљало оно пресудно питање које одлучујуће утиче на етички карактер те еротике, онда су се у контексту „нове“ етике, да се тако, условно, изразимо, која се почела везивати за појам једне у основи опште и неодређене другости, појавили и неки нови проблеми који су се сада опет, као и у случају претходне етике, иако у једном другачијем смислу односили на статус саме етике чије се постојање у замишљеном облику озбиљно може доводити у питање.

Реч је о томе да је етика својом везаношћу за оно што је опште и неодређено у једном битном смислу постала јако блиска онтологији, с обзиром да се ова, према Левинасовом схватању, управо одређује и дефинише једним кретањем у правцу *уопштавања* и *универзализовања* ствари. Разуме се, при том је реч о једном запажању које не иде у прилог мишљењу нашег аутора, који ни у позном периоду свог стваралаштва, када је већ приступио својеврсној рестаурацији и реафирмацији онтологије, није одустао од своје првобитне идеје по којој би етика и онтологија биле принципијелно и неповратно одвојене. Ако је, међутим, у његовом мишљењу онтологија име и симбол сваке замисливе генерализације, а етика име и симбол за једну радикалну индивидуализацију, онда је он ипак својим позним мишљењем којим је етику довео у везу са оним што је опште и неодређено, њу коначно повезао и са самом онтологијом, чиме је нема сумње своје мишљење само додатно изложио једној конфузији, коју је, како изгледа, немогуће отклонити ако се при том чврсто остаје код става како је етика искључиво ствар једне партикуларизације и индивидуализације, као што то Левинас упорно тврди од самог почетка. Раније је већ било назначено да се у Левинасовој етици заправо прилично тешко може наићи на пример којим би се једнозначно и несумњиво одредио индивидуални карактер једне појаве. Још од самог почетка у игри су такве фигуре и појмови да се њима пре циља на оно што би било опште него на оно што је посебно и појединачно. У основи, било је наведено да се Левинас, тамо где нам изгледа и где нам се каже да су посредни појединачности, служи тек тропима и метонимијама у покушају да осветочи етичку природу разматраних феномена, а тропи и метонимије, ваљда у то нема никакве сумње, односили би се на оно што је опште и што превазилази оно пуко појединачно. Подсећања ради, од почетка је реч о женскости, синовству, братству, еросу, етици, слободи, правди, одговорности, гостопримству, талаштву итд.; речју, од почетка би се радило о колективним и универзалним феноменима.

Када је реч о овом замршеном односу који влада између етике и онтологије, онако како је он посебно скициран у позном Левинасовом мишљењу, онда не можемо а да не приметимо и то да у том контексту и наведена разлика између етичке мистерије жене и њене онтолошке мистерије, до које Левинас исто тако чврсто и непоколебљиво држи, при чему би то била одлика и његовог раног и

његовог позног мишљења, у подједнакој мери као и та начелна разлика бива спорна и подложна пропитивању. Не види се наиме по чему би то *култ* средњовековне жене или *култ* романтичне жене био *битно различит* у односу на *култ* јеврејске жене који Левинас предлаже, или по чему би *мистерија* средњовековне жене и романтичне жене била *битно другачија* у односу на ову *мистерију* јеврејске жене. То поготово не бива јасно у перспективи у којој се јеврејској жени додељује тек једна *традиционална* улога у друштву, па је неизвесно чак да ли у том случају уопште и има смисла говорити о било каквом култу и било којој мистерији. У сваком случају, нејасно је зашто би само култу јеврејске *свакодневице* и јеврејским *обичајима*, односно, мистерији јеврејске жене било придодато једно *ексклузивно етичко значење*, док се у исто време култу *узвишене* средњовековне жене и мистерији романтичне жене додељује једно строго *онтолошко значење*, које се у исти мах везује за све жене које нису јеврејке и за све прилике и ситуације које не би одговарале јеврејским приликама, у којима се затичу и налазе најразличитије жене. Другим речима – кад се већ овде морамо служити речима на један груб, незграпан и рогобатан начин – зашто би само „свакодневна“, „обична“ јеврејска жена била награђена етичким ореолом, док би све остале „свакодневне“, „обичне“ не-јеврејске жене биле под плаштом онтологије, и у ком би то смислу, наводно, само јеврејска „свакодневна“ жена измицала свим оним онтолошким законитостима које погађају све остале „свакодневне“, не-јеврејске жене? Напокон, кад се већ једној „свакодневној“, „обичној“ јеврејској жени приписује трансцендентно етичко значење, у ком би то смислу онда оно наводно у исти мах могло бити порекнуто „узвишеној“ средњовековној жени или оној романтичној? Зар не изгледа чак природније да се у том случају култ *мадоне* и мистерија непрозирне, тајновите романтичне жене пре везују уз апсолутну трансценденцију неголи једна архаична свакодневица и конвенционална борнираност јеврејске жене? Не желећи по овом питању и да дубље залазимо у саму ствар, јер то овде ипак није и наш непосредни интерес, стало нам је да тек укажемо на проблематичност ове концепције у којој је још једном дошла до изражаја сва замршеност односа између етике и онтологије, у хоризонту у ком је тај однос од стране Левинаса, поготово у његовом касном мишљењу, оцртан и развијен, а иза

чијих се високопарних хвалоспева на рачун „свакодневне“ јеврејске жене можда не крије ништа друго до само један уобичајен апел у правцу обичног, природног, здраворазумског морала.

У наставку пак говора на нашу основну тему плуралистичке егзистенције – али при том у исто време водећи рачуна о свему овоме што је у међувремену речено – најпре се мора истаћи то да као основно обележје и темељна одредница тзв. друштва удвоје важи став да оно представља једно „затворено“ друштво које би уједно било друштво једног нарочитог *мноштва*.²⁹⁵ Наглашава се у првом реду да полна еротска релација у бити означава једно специфично друштво које је затворено у својим границама и изоловано у односу на ширу друштвену заједницу²⁹⁶, у чијим би оквирима ипак заузимало један ванредан али и привилеговани положај. И у исто време настоји се на томе да је то затворено друштво такве природе да његова друштвеност не би сачињавала заправо никакву заједницу, она не би творила и не би конституисала никакво друштво у препознатљивом значењу те речи.²⁹⁷ Левинасу је у ствари у суштини стало до тога да у склопу своје етичке не-онтолошке концепције у којој еротика има кључно и истакнуто место, саму еротску релацију прикаже на такав начин да она мора одударати од свих својих онтолошких верзија. И, заиста, мора му се признати да је успео у томе будући да се готово нигде не можемо сусрести са једном таквом еротологијом у којој би идеја јединства која обележава целу класичну еотику била напуштена у име идеје једне радикалне и несводљиве разлике, и у којој би друштвеност која карактерише еротско саучешће била схваћена на такав начин да јој се, парадоксално, одриче свака позната друштвеност и било који смисао који би упућивао на то да она установљује једну заједницу, познату или непознату.

²⁹⁵ Да љубавна релација обележава једно затворено и у себе повучено друштво наглашава и Сартр. Поред осталог он каже и следеће: „Али, довољно је да љубавници буду гледани заједно од стране треће особе, па да свако од њих искуси не само своју властиту објективацију већ и објективацију другог. Истовремено, други није више за мене апсолутна трансценденција која ме утемељује у мом бићу; он је трансценденција-која-је-трансцендирана, али не од стране мене већ од стране другог; мој изворан однос са њим – то јест, мој однос вољеног са оним који ме воли – залеђује се у мртвумогућност... Такав је прави разлог зашто љубавници траже усамљеност. Они траже усамљеност зато што појављивање треће особе, ма ко она била, значи деструкцију њихове љубави.“ (Ж. П. Сартр, *Биће и ништавило*, Нолит, Београд, 1983, стр. 378)

²⁹⁶ *ВД*, стр. 68–73.

²⁹⁷ *Исто*, стр. 76–78.

Левинас је наине уверења како ерос не означава силу и модалитет који воде успостављању једног јединства, како је то кроз безмало читаву еротолошку традицију важило, него настоји на једном управо супротном ставу по коме би ерос представљао темељну снагу у правцу конституције једне плуралистичке егзистенције у којој би релати еротске релације у битном смислу остајали међусобно одвојени на један радикалан и непремостив начин. Другим речима, уместо да у еросу сагледава један од од основних модуса успоставе једне могуће праве и истинске заједнице, како се дакле најчешће гледало и како се још увек најчешће гледа на ерос, Левинас прибегава једном необичном решењу где није само потцењена идеја јединства, него се чак глорификује њена суштински супротстављена идеја *разлике*, која се сада чврсто и неразлучиво повезује са еросом, а која је при том одређена на један нечувен начин који искључује сваки уплив идеје јединства у ту замишљену непробојну разлику.

Па ипак, упркос или управо захваљујући свим овим новинама које Левинас уводи у еротолошку мисао, а оне несумњиво у најмању руку освежавају и чине живљим једно подручје које је још увек у знаку одлучујућих налаза психоанализе и у којему су још увек пресудна имена Фројда и Лакана, али и које добрим делом исто тако провоцирају и чине упитним једно мишљење које се већ поодавно уобличио као водеће у еротологији и које је у међувремену постало једна врста саморазумљивог мишљења, једно од оних општих места, Левинасово мишљење ипак, дакле, упркос свих ових похвала које с правом заслужује, није изузето у исто време и од озбиљних примедби које се могу ставити на његов рачун.

Најпре упада у очи то да се Левинас нехајно односи и према елементарном искуству које показује да је ерос првобитна и суштинска снага код успостављања једне заједнице, и да би без ероса била незамислива и примарна заједница породице, која је основна ћелија сваког друштва, како се још каже. Он као да занемарује форму јединства која се у породици показује, иако то нигде на тај начин изричито не каже, и као да је спремнији и да односе у породици сагледава из једне перспективе која у тим односима пре наглашава разлике које се ту развијају, иако ни то додуше на тај начин нигде изричито не каже. Међутим, један такав закључак се неминовно намеће у обзору у ком је дисквалификовано начело јединства и

обезвређена идеја заједнице. Левинас би противуречио себи уколико би говорио о породичној заједници или о заједници породице, и уколико би говорио о јединству које се развија у једној породици или породичном јединству. При чему је ипак занимљиво то да је ово његово гледање на породицу, које је иначе у једном чудном сагласју са савременим тенденцијама где се поклања већа пажња разликама које се јављају у породици неголи заједништву које се ту развија, у исти мах повезано са његовим конвенционалним уважавањем традиционалних улога које имају чланови једне породице. И да ствар буде сасвим збуњујућа, Левинас за узор има давнашњу архаичну јеврејску породицу и односе који се развијају између њених чланова. Требало би да поверујемо, ваљда, како је јеврејска давнашња породица пре одређена разликама које би се ту наводно развијале до апсолута, неголи што је структурирана на начин једне заједнице у којој би њено јединство било преовлађујуће и ствар од круцијалног значаја. Напросто, испада да његово мишљење о породици припада оној врсти савременог постмодерног мишљења које у покушају раскида са модерним мишљењем призива и искуства и логику предмодерног мишљења.²⁹⁸ И то не важи дакако само за ову тему, за питање породице. Многа питања и најразличитије теме у Левинасовој филозофији бивају решавани на сличан начин. Његово мишљење, када се у целини посматра, представља заправо једну еклектичку смесу у којој доминирају радикалне предмодерне форме и савремене, екстремне и искључиве постмодернистичке тенденције. С тим што је Левинас један ипак опрезан и школован мислилац тако да се он никада не одриче ни наслеђа модерне, кога преузима у једном крајње редукованом и неретко преиначеном смислу. Али је оно у односу како на присуство предмодерног наслеђа тако и у односу на све специфичне савремене тенденције које се налазе у његовом делу, свакако мање присутно и у квантитативном смислу али и у оном у ком једно епохално наслеђе може одлучујуће утицати на карактер једног мишљења.

²⁹⁸ Занимљиво ће бити подсетити на чињеницу да *Тоталитет и бесконачност* Левинас довршава редовима који се односе на породицу, што већ довољно говори о томе колики она значај има у његовим очима, али се већ и ту, пре оних радова с краја шездесетих и поготово оних који ће се појавити у седамдесетим годинама где се у потпуности обелодањује ригидна етичка структура породице коју наш аутор има у виду, показује сва специфичност једног мишљења које се не либи ни да у структури породице изналази моменте и решења који му генерално иду у прилог. Уп. *ТБ*, стр. 274, 275.

Левинасово, како смо могли запазити, у значајној мери самопротивуречно, мишљење о породици, одликује и његово разумевање *друштва уопште*. Необично је наиме како он, собзиром на то да еротско друштво третира као једно уже друштво које се налази у оквирима шире заједнице, превиђа и занемарује чињеницу да се еротика у бити увек развија у оквиру тог ширег друштва и његовог историјског развоја, и да она неминовно поприма карактеристике које би биле тесно скопчане са заједницом у којој се обликује. Ако већ не доводи у питање постојање друштва као таквог, једне најшире могуће заједнице, што ће рећи да уважава смисао једне универзалности која се не би могла редуковати и негирати (узгред, у читавом свом мишљењу, и у његовим раним манифестацијама и у оним позним, Левинас није доводио у питање смисао ове универзалности), онда је у најмању руку заиста зачуђујуће да он тој универзалности, том „општем“ друштву и „општој“ заједници, одриче моћ утицаја на једно ограничено друштво које се затиче у њеном простору. Микроскопски гледано, Левинасов покушај да изгради еротско друштво као једно *издвојено, изоловано и затворено друштво*, чија би аутономија била апсолутна у односу на друштво коме коначно припада и у чијем се простору развија, бива осујећен тачно у оној тачки у којој се та херметичност еротског друштва у исти мах повезује са његовом унутрашњом отвореношћу, где се покушава развити једна бесконачна релација, па се тако долази до једне готово невероватне ситуације а то је да се универзалности једног друштва приписују тек ограничени домети и једно уско формално обележје, док се у исто време једном ограниченом и само на себе упућеном друштву приписују универзалне и садржајно неисцрпне могућности. Другим речима и једноставно говорећи, Левинас на друштво уопште гледа као на једно универзално и у исти мах ограничено друштво, при чему и овог пута не би била реч о једној испосредованој разлици и конкретном јединству, него би ту на делу биле тек пуке разлике које су међусобно неспојиве. Слично, видели смо, имамо и у случају еротског друштва. И оно се истовремено механички третира као једно ограничено и универзално друштво. Док се с једне стране истиче његова периферност и херметичност, с друге стране се наглашава његова централност и отвореност. И, опет, док се с једне стране одриче моћ универзалном друштву да може утицати на ограничено еротско друштво, с друге

стране се тврди да је ово ограничено друштво у моћи да преобрази читаво друштво. Од самог почетка, наиме, Левинас инсистира на ставу да је етичка еротика не само пут изласка из бивствовања, него и конкретни модалитет постављања нашег друштва на здраве основе, да се изразимо на овај помало отрцан и вулгаран начин. Етика не би по њему била само кретање у правцу истинске трансценденције, него би она била и начин како једна онтологија постаје легитимна и истинита.

У вези са овим питањима и назначеним дилемама и приговорима је и накратко горепоменуто тема специфичне „историчности“ еротике. Левинас, мада одриче еротици да је на било који начин друштвено-историјски условљена, у исто време допушта да она у свом властитом простору може остварити историјски развој. То се најбоље види онда када се он суочава са појавом еротске *профанације*, где нарочито има у виду њене савремене манифестације, као што су облици бестидне, ласцивне, саблажњиве, порнографске сексуалности, које такође *доводи у везу* са тајном етичке еротике. Оно што би међутим при том било спорно је то што Левинас не увиђа да су савремени облици профане сексуалности у директној вези управо са укупним друштвеним развојем, и да се они ни у ком случају не могу објаснити неком искључиво унутрашњом еротском логиком. Питање је заправо да ли се уопште може наићи на облике људске сексуалности који не би били и одређени друштвени израз, особен начин на који је једно друштво ударило печат феномену еротизма и утицало на правац његовог развоја. Очигледно је, додуше, да при том Левинас покушава избећи алтернативу натурализма, и да он на сексуалност не гледа као на обичну нагонску манифестацију. Његово одређење еротизма као *друштва удвоје* између осталог и то истиче. Он опет на један необичан, начин смешта еротизам између природе и друштва, тако да се тај феномен у суштини показује као један „не-природан“ и „не-друштвен“ феномен. Његова специфична друштвеност, која му се приписује, не би била учинак процеса култивације и цивилизовања који се односе на друштво уопште, него би била једна, у искушењу смо да то тако кажемо, „природна“ одлика. Да се приметити, дакле, како се иза ове „лебдеће“ концепције еротизма, где је еросу остављено да лебди између природе и друштва, крије ипак тек један „самоотуђени“ натурализам, или, ако се радије хоће, једна још увек „недозрела“ и „несвесна“ друштвеност: друштво

као природа, друштво „које се хоће“ да буде „друштво“ а не зна да је већ друштво, и природа као друштво, природа „која хоће“ да буде „природна“ а не зна да је већ и само „природа“.

У контексту Левинасове инсистенције на разлици друштва уопште и еротског друштва или друштва удвоје, видљиво је и то да наш аутор прибегава једној посебној употреби термина друштва као и оног заједнице. Очито је да он док говори о еротском друштву има у виду значење *друштвености* које не би било истоветно са значењем које само друштво има, и да уједно рачуна са једним смислом *заједништва* који не би био еквивалентан оном који се везује за значење заједнице. Подсећамо, друштво удвоје по њему не сачињава никакву заједницу и не твори никакво јединство. Друштвеност, о којој се ту говори и која се стриктно захтева, заправо је једна врста „не-друштвености“, као што би и друштво које призива друштво удвоје означавало управо „одсуство“ друштва. Ова свакако необична и недијалектички извртута и посуновраћена логика која се своди на став да А није А и да Б није Б, која дакле доводи у питање принцип идентитета, и која са негацијом не рачуна као са једним посредним ставом, измишљена је да би се оправдала могућност једне плуралистичке егзистенције, за коју се верује да је могућа тек под условом уколико се истовремено рачуна са близином и одстојањем између релата једне релације. А то би се према Левинасовом схватању управо догађало у еротској релацији, за коју би било карактеристично да су њени релати у једном односу који је истодобно одређен близином и одстојањем, односно, друштвеношћу и не-друштвеношћу. Одатле несумњиво и извире његова потреба да друштво, као друштво удвоје, опскрби једним значењем које би искључивало и његову „друштвеност“, у смислу да друштвеност још увек не би значила и једно друштво, заједницу или јединство. Односно, по том схватању, још увек би било могуће говорити о некаквом „заједничарењу“ и „заједништву“ у оквиру еротске релације, а да то у исти мах не подразумева и успостављање једне заједнице. Речју, да би једна мноштвена егзистенција била могућа, макар на начин како ју је наш аутор замислио, а видели смо да ју је он скицирао на један радикалан и нечувен начин, било је неопходно да се идеја јединства, па тиме и она друштва и заједнице, у потпуности одстрани. Стога је Левинас и прибегао том накарадном и рогобатном

тумачењу по коме друштво не би значило друштво и заједница не би означавала заједницу. Био је напросто приморан на то с обзиром да му се идеја јединства, па тиме и она друштва и заједнице наметала преко појма *близине* коју је са своје стране неизоставно захтевала етичка релација. Ова је наике по свом појму дефинисана као једна релација „*не-индиференције*“ према оном Другом, што ће управо рећи као једна релација екстремне близине према Другом, и то уједно као релација несводљивог одстојања према том Другом, или, што је исто, бива дефинисана као релација апсолутне диференције између Ја и Другог, а да се у исти мах показује и као релација апсолутне не-индиференције Ја према Другом.

Овде нећемо улазити и у перипетије које прате једно овакво разумевање појмова близине и одстојања, с обзиром да је ту на делу иста логика о којој смо и до сада говорили, а у последњем одељку овог поглавља свакако ћемо се детаљно позабавити начелним појмовима разлике и јединства, који су одлучујући као што смо могли видети и за појам плуралистичке егзистенције. Довољно ће бити да нагласимо како свака близина уједно означава и једно растојање, макар минимално, као што и свако одстојање са своје стране упућује на неку везаност, макар она била слабашна и једва видљива. У том контексту, Левинасово инсистирање на томе да близина и одстојање представљају један оштар контраст, и да у форми те супротстављености својим истовременим присуством омогућују успоставу једне плуралистичке егзистенције у најмању руку изгледа натегнуто, а у суштини се показује такорећи мало вероватним. Ако се пре, како смо рекли, близина уједно показује као једно одстојање, а ово и као једна близина, онда, ако тачно следимо Левинасове критеријуме по којима једна егзистенција може постати плуралистична, у случају који нам он показује, не би могло бити говора о једној радикалној плуралистичкој егзистенцији. Напокон, ако се и прихвати његово мишљење, остаје као приговор да се и еротски плуралитет у себи и по себи показује као један сингуларитет, тј. да се мноштвена егзистенција појављује у исти мах и као извесна упоједињена егзистенција.

2. Трансупстанцијација

У контексту у коме је за еротику плодности речено да се надовезује на еротику која се везује за женски апсолутни алтеритет, бива логично да се у наставку тврди и то како се на основу особеног плуралитета који се повезује са полном релацијом која се остварује између мушкарца и жене, тај исти плуралитет, специфичне структуре коју уједно красе близина и одстојање, мора односити и на феномен плодности, односно, сада већ ближе речено, и на релацију која се остварује између оца и сина. Не треба наине никада изгубити из вида чињеницу да Левинас основне и суштинске карактеристике полне релације као што су *алтеритет*, *плуралитет*, *асиметрија* и *трансценденција*, које тумачи на свој особени етички и логички начин, у целини приписује и релацији плодности, као уосталом и релацији одговорности за Другог. То је напokon и у бити једна од наших основних теза.²⁹⁹

Мишљења смо, подсећамо, да су рана етичка еротика и позна „еротика“ одговорности за Другог – еквивалентне, и то уверење гајимо упркос томе што Левинас својом позном љубавном концепцијом одговорности за Другог покушава да се удаљи од своје ране еротике. Поновићемо и овде да никако не можемо да се одвојимо од мишљења како је тај покушај ипак неуспео. Напросто, не види се заиста у ком би то смислу етичка релација одговорности за Другог била битно другачија у односу на релацију коју остварује рани етички ерос, тим пре што су темељне и суштинске одлике релације одговорности за Другог – алтеритет, плуралитет, асиметрија и трансценденција, на основу којих она и задобија своје препознатљиво етичко обележје, битне и кључне одреднице раног етичког ероса. У ствари, у крајњем смо чак мишљења, и то је такође већ више пута било речено, да је позна етичка релација одговорности за Другог *директно наследила* основне и суштинске карактеристике ране еротске релације, где је особеном интерпретацијом ових карактеристика уједно исто тако на специфичан начин протумачена и ова

²⁹⁹ Да су алтеритет, плуралитет, асиметрија и трансценденција основне компоненте етичке релације које су најпре биле везане за ерос и еротску релацију, онако како је она описана од стране Левинаса, потврђују пре свега Ж. Л. Тез и Ж. Бајаш у својим овде већ наведеним делима. Уп. *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, стр. 43–50 и *Le sujet chez E. Levinas. Fragilité et subjectivité*, нар. стр. 22–23.

релација у једном нарочитом етичком кључу. На крају крајева, никакво препредено читање Левинасовог текста није неопходно да би се увидело да он ни у једном тренутку није одустао од тих темељних својстава ране етичке релације, и да је релација одговорности за Другог исто тако у потпуности одређена својствима алтеритета, плуралитета, асиметрије и трансценденције. То бива очигледним ако се напросто држимо његовог текста, ако дословце пратимо његову мисао. Једноставно, ни о каквој одговорности за Другог у смислу у ком он развија ту релацију, не би могло бити говора ако при том ту релацију не би одређивао и један *несводљиви и спољашњи алтеритет*, један *расколни и необуздани плуралитет*, и уз то још *несаобразна и несамерљива асиметрија*, као и једна *апсолутна и не-онтолошка трансценденција*. И у овој релацији, баш као и у оној еротској, Други би био неухватљив и несазнатљив, при чему би Ја и Други творили једно особено мноштво у коме би били близу један другом и истовремено удаљени један од другог, као што би и између њих владала једна асиметрија која би их чинила потпуно неупоредивим, а све на темељу једне трансценденције којој се приписује апсолутно и не-онтолошко значење. Остаје, дакле, само за сумњу више како је Левинас могао испустити из вида то да је његова касна етичка релација одговорности за Другог само преликана рана етичка еротска релација. Може се само претпоставити да је услед своје заслепљености каснијим открићем контраста између онтолошке еротике и етичке љубави остао слеп за чињеницу да између његовог раног етичког ероса и позне етичке одговорности нема никаквих пресудних и битних разлика. Овде међутим нећемо поново улазити и у разматрање проблема који се везује за назначени контраст између онтолошке еротике и етичке љубави, и с тим у вези и у испитивање које би се односило на проблем у којој је мери један тако структурирани контраст могао утицати на заборављање и занемаривање етичке еротике. О томе је већ и до сада било релативно доста речено.

Што се тиче горепоменог става по коме се у Левинасовој перспективи релација плодности искључиво везује за однос који се развија између оца и сина, а та се хипотеза макар у хоризонту питања плуралитета који се односи на релацију плодности не сме пренебрегнути јер задире у саму могућност искрсавања и развијања једне плуралистичке егзистенције у оквиру ове релације, потребно је

истаћи да тај став, баш као и онај који се односи на природу полне релације која се сагледава једино у обзору хетеросексуалне везе, сведочи и о наглашеном традиционалном и конзервативном карактеру Левинасове мисли, која, упркос томе што се добрим делом покушава сместити у главне токове савременог мишљења, не одустаје у исто време и од терета и руха предмодерног мишљења које радо ставља и навлачи на себе, и то у разлици спрам бремена модерног мишљења које је, како се примећује, жуља и од кога се, и то готово у целом његовом обиму, по сваку цену жели ослободити.³⁰⁰ Но, овај револт у односу на модерно мишљење које показује Левинасова филозофија, која при том дакле и свесрдно пактира са предмодерним мишљењем и која озбиљно рачуна на њега, на концу заправо има за последицу то да тиме само бивају сужене њене маневарске могућности, чиме се она претвара у једно ригидно и неретко, механичко мишљење које је присиљено да се своди на ритуалне и упрошћене обрасце.

Међутим, сва невоља није ни у томе. Главне тешкоће настају онда када се једно такво мишљење мора суочити са питањима која надмашују његове круте границе. Када је реч о полној релацији и пројектованој хетеросексуалности коју је Левинас искључиво везао за њу, онда се увек као приговор може поставити питање о *хомосексуалности*, за коју је управо карактеристично да релативизује место и улогу традиционалних полних фигура. У хомосексуалности, као што је свима познато, није нужно да мушкарац буде субјект а жена објект или онај Други. Али није само појава хомосексуалности оно што нарушава стереотипну слику о сексуалности, о полности уопште, него су ту и сви облици такозване перверзне сексуалности као и инфантилна сексуалност, које, свака на себи својствен начин, такође доводе у питање традиционално наслеђене представе о сексуалности. Мазохизам и садизам, рецимо, немају за своју претпоставку нужно мушкарца као субјекта сексуалног чина и жену као објекта тог истог чина; као што ни дечја сексуалност као свој нужни услов нема мушкарца као субјекта сексуалности и

³⁰⁰ Поготово је „феминистичка“ рецепција Левинасовог дела – која уједно недвојбено представља и његову најсиромашнију херменеутичку верзију – истицала како је мишљење овог аутора у бити једно традиционално и конзервативно мишљење, које се у домену љубави показује и као једно мишљење које оптира у корист особеног мачизма и фалоцентризма. Уп. С. Chaliel, *Figures du feminin*, Lagrasse, Verdier, 1982; Т. Chanter, *Ethics of eros*, Boston/New York, 1994; L. Irigaray, *Ethique de la difference sexuelle*, Les Editions de Minuit, Paris, 1984; S. Plourde, *E. Levinas. Alterite et responsabilite*, Cerf, Paris, 1996.

жену као објекта сексуалности. Речју, у овим облицима сексуалности традиционалне полне и сексуалне улоге бивају и изокренуте, измењене и дислоциране. Коначно, ни када је посредни сама хетеросексуалност не сусрећемо се нужно са облицима у којима доминира традиционална подела полних фигура. И у овим мушко-женским релацијама затичемо форме у којима долази до обртања полних улога. Мушкарац покатак задобија улогу објекта а жена понекад бива субјект полне, сексуалне релације. Неће бити на одмет истаћи како ова тенденција јача у савременим приликама, као што мање-више и сви облици перверзне сексуалности данас бивају присутнији, тако да се чини како уопште није далеко време кад ће и ова сексуалност у једном одређеном виду постати једна конвенционална сексуалност. При том, међутим, никада не би требало сметнути с ума она упозорења, као што је Фромово на пример, које смо раније другим поводом истакли, која наглашавају да су ове савремене тенденције, поред тога што представљају и одређене знаке еманципације, у дослуху уједно и са покушајем да се друштво униформизује и да све разлике буду избрисане у циљу успостављања једног што је могуће продуктивнијег друштва, које би у исти мах представљало једно друштво тоталног надзора и контроле.

Но Левинас је далеко од једне овакве критичке анализе друштва, као што је далеко и од сваке историјске анализе која би се удубљивала у историјски развој једног друштва, тако да је потпуно беспредметно у сврху релативизовања назначених примедби на рачун његовог мишљења, позивати се на сличне аргументе којима би се из једне шире теоријске перспективе доводили у питање сви они процеси који коначно утичу на слабљење традиционалне хетеросексуалности. Левинас је напросто принуђен да из перспективе властите филозофије и у оквиру сопствене етичке концепције покуша одговорити на назначена питања. А у хоризонту тог мишљења једини аргумент који би могао ићи у прилог тврдњи како је искључиво хетеросексуалност одлика полне еротске релације, био би садржан у настојању да се покаже како се иза сваке фигуре субјекта која није мушка заправо увек крије један мушкарац, а иза сваке фигуре у улози објекта и оног другог која није женска заправо увек крије једна жена. Тако би Левинас могао рећи да се у хомосексуалности иза сваког мушког другог у ствари

крије једна жена, и да се иза сваког женског субјекта у ствари крије један мушкарац. Напросто, принципи мушкости и женкости били би неповредиви и очувани и у својим изокренутим облицима. Исту или сличну ситуацију имаћемо онда и у случајевима перверзне и инфантилне сексуалности. На пример, код мазохизма особа која трпи нечије дејство, која је пасивна, била би у бити једна жена, док она особа која врши дејство, која је активна, била би у суштини један мушкарац. Исто је и са садизмом, где би активност била повезана са мушким принципом, а пасивност са оним женским. Што се тиче дечје сексуалности, Левинас би и у њеном случају могао рећи да се иза сваке женске фигуре у улози субјекта крије један мушкарац, као што се и иза сваке фигуре у улози објекта и оног другог која није женска у бити ипак крије жена и женски принцип. Напокон, и унутар саме хетеросексуалности, феминизација и маскулинизација могле би бити тумачене као варијације идентичне логике. Мушкобањаста женска особа оличавала би мушки принцип, док би женскаста мушка особа оличавала женски принцип.

Па ипак, упркос томе што би једна оваква интерпретација била могућа у оквирима Левинасове етичке концепције где су принципи мушкости и женкости разграничени, наш аутор не посеже за таквим тумачењем, вероватно и из разлога што је и сам свестан да на тај начин не може одбранити свој централни став о женском алтеритету. Ако би женско и принцип женкости увек били на страни онога што је друго и друкчије, онда би и син, као оно етичко друго релације плодности, морао бити интерпретиран у корпусу женског алтеритета, и за њега би наине важило да је у бити жена и да оличава женски принцип. А то Левинас свакако није могао дозволити, у оптици и у смеру у којима је на почетку покушао развити своју етику. Да је он остао у оквирима полне еротике и у хоризонту женског алтеритета, да није оптеретио ту еротику еротиком плодности и алтеритетом сина, можда би и сам увидео да је малопређашња понуђена интерпретација у контексту пружања решења за тезу по којој би хетеросексуалност била искључива одлика полне релације, прихватљива и добродошла, и можда би заиста и сам кренуо у једном таквом или сличном херменеутичком правцу. Но, као што знамо, Левинас је од самог почетка паралелно са полном еротиком и женским алтеритетом инсистирао и на еротици плодности, на логици

трансупстанцијалности и на синовљевом алтеритету.³⁰¹ За ову еротику плодности је одмах рекао да је *интринсично повезана са еросом* и тог се става чврсто држао не сумњајући у њега ниједног тренутка. У ствари, слободно се може рећи да је Левинас још у својим раним радовима из четрдесетих година, где је и лансирао тезу о еросу и плодности, и где је увео идеју о једном апсолутном и несводљивом алтеритету који је поистоветио са принципом женскости, у исто време и у истом потезу релативизовао ту идеју тиме што је женску другост прогласио за *изворни* и *чисти* алтеритет, чиме је онда себи обезбедио простор за увођење нових алтеритета, који би додуше по тој логици били „секундарни“ и „нечисти“. Но, на тај начин он је могао кренути у правцу у ком би различити алтеритети били могући као етички алтеритети, и то се на крају заправо и догодило. Левинас је дошао до тачке у којој је реално мноштво етичких алтеритета, и он се сам служи различитим фигурама да би представио етички алтеритет, што је онда коначно довело до тога да он остане код једне неодређене фигуре апсолутне другости, која је заправо већ на самом почетку била најављена и скицирана, а да се при том он у исто време и не ограђује од свих осталих одређених фигура етичког алтеритета. Тако да на крају, као крајњи салдо имамо мноштво одређених алтеритета, чистих и нечистих, изворних и изведених, и један неодређени алтеритет, који се скупа налазе заједно у једном, опет, неодређеном јединству. Тиме је у исти мах и разлика између етике и онтологије, која се темељила на томе да је етика повезивана са оним што је одређено и индивидуално, а онтологија са оним што је неодређено и универзално,

³⁰¹ Тако се у склопу начелне разлике између полне еротике и еротике плодности нашла и разлика између *пријатељства* и *љубави*, за коју се без икаквог устезања може рећи да је и убедљиво најслабија карика у Левинасовом мишљењу. Наиме, према сугестијама нашег аутора, пријатељство би упућивало на релацију према другом и оно се исцрпљује у међусобној узајамној релацији која се остварује између Ја и Другог, док би љубав нужно трансцендирала релацију према другом и води плодности, која би представљала истински догађај трансценденције. Тако би на темељу те разлике долазила до изражаја и разлика која се успоставља између етике лица (другости) и етике с оне стране лица, етике с оне стране етике. Међутим, као што је и раније већ било речено, тиме се само компликује статус етике за коју се више не зна да ли у форми етике лица или етике другости још увек представља етику или се пре деградира на ниво онтологије (питање је наиме да ли је пријатељство за Левинаса форма онтолошке или етичке љубави), као што се више не зна да ли је етика која је онострани етици лица ипак и даље једна етика у смислу у ком је она битно одређена, или је пре, парадоксално, својом упућеношћу на оно што је будуће и бесконачно, својом усмереношћу на оно што је тек могуће и што је коначно нешто опште, у ствари тек једна нова онтологија (питање је наиме да ли заиста плодност у Левинасовој интерпретацији пре изражава једно етичко значење неголи што испољава једну тврдокорну онтологију). Више о односу пријатељства и љубави у *ТБ*, стр. 240–241.

постала нејасна и неодређена. Етика је безмало као и онтологија постала кретање у правцу онога што је опште и неодређено; и она је тек имала, баш као и онтологија, да се позабави оним што је „нечисто“ и „другостепено“.

Враћајући се сад једним заобилазним путем до нашег основног питања трансупстанцијације и са њом непосредно у вези и до питања могућности једне плуралистичке егзистенције коју по Левинасовој замисли оцртава феномен трансупстанцијације, путем дакле којим је, између осталог, показано да се полна еротика и еротика плодности међусобно разликују у погледу алтеритета са којим се повезују, где би прву еротику одређивао један изворни и чисти алтеритет а ову другу би одређивао један „нечисти“ и „изведени“ алтеритет, неопходно је најпре, па и у вези са овим претходним, указати на то да се мноштво које порађа феномен или догађај трансупстанцијације у значајној мери разликује од мноштва које одликује друштво удвоје, тј. да се плуралистичка егзистенција коју развија еротика плодности у једном незанемарљивом смислу разликује од плуралистичке егзистенције коју развија полна еротика. За полну еротику би био пресудан женски алтеритет, који се третира као изворна и чиста форма другости, па би карактер мноштвене егзистенције која се развија у оквиру те еротике нужно био хетеросексуалан; друштво удвоје, онако како га Левинас замишља, увек је једна хетеросексуална плуралистичка егзистенција. Док би за еротику плодности пресудан значај имао један одређени мушки алтеритет, па би карактер мноштвене егзистенције која се развија у оквиру еротике плодности нужно био „истополан“, „хомосексуалан“; трансупстанцијација, онако како је Левинас замишља, увек би означавала једну „истополну“, „хомосексуалну“ плуралистичку егзистенцију, иако наш аутор не користи ове изразе. Тек он никада не пада у искушење да етичку трансценденцију коју, по његовом уверењу, остварује еротика плодности, везује и за релацију отац-кћерка или ону мајка-син, па чак ни када је у питању сама „истополност“ он није до краја доследан јер уопште не говори о релацији мајка-кћерка. Иако се он више пута бранио од оптужбе да привилегује мушки пол, истичући најчешће како се он не позива на биолошке чињенице³⁰², остаје да се примети како он ипак остаје у границама биологије и у оквирима једног особеног

³⁰² Уп. *EI*, стр. 72–74.

натурализма, и ту је управо еротика плодности најбољи показатељ тога. Довољно ће бити да се сетимо онога што је горе било речено поводом могућности да се полне фигуре тумаче у једном строго онтолошком и не-биолошком смислу, па да можемо извести један такав закључак. Ако наш аутор није спреман да у полним фигурама препознаје одређене онтолошке принципе који би апсолутно важили у свим полним улогама које те фигуре преузимају на себе, а ми смо покушали да укажемо на то како он заиста није спреман на тако нешто, и то је било и за очекивати у хоризонту у ком он инсистира на принципијелној раздвојености етике и онтологије, онда као једина могућност остаје нарочита повезаност етике и натурализма. Вероватно свестан тога да се натурализмом опет враћа онтологији, није изненађујуће што се он на сваки начин покушао удаљити у односу на њега и што је у крајњем прибегао једном натегнутом и шкакљивом тумачењу, ако се ту уопште и може говорити о неком тумачењу, по коме биолошки отац уједно не би био нужно биолошки отац, као што ни биолошки син не би уједно нужно био биолошки син. У недостатку сваке дијалектике која би стајала иза једног оваквог става, као и било какве интерпретације којом би се положио рачун за једно такво, у најмању руку, спорно тврђење, може се само констатовати, и то је једна од блажих формулација, да та Левинасова „теорија“ о једној „не-биолошкој“ биолошкој плодности пати од озбиљних недостатака.³⁰³

Поводом, пак, назначене специфичне мноштвености која се везује за феномен трансупстанцијације и њене „хомосексуалности“, дужни смо истаћи како се тиме само показује сва конфузија једног мишљења које се труди да с једне стране остане на линији једне традиционалне и предмодерне мисли, и то у разлици спрам модерног мишљења чијег се наслеђа жели ослободити, док у исто време с друге стране покушава на све начине да се укључи у токове савременог мишљења, коме у суштини припада на тај начин што га изневерава у његовим битним одредницама на које је и оно, на начин који је њему близак, упућено и битно усмерено. Конкретно, када је реч о „хомосексуализму“, онда Левинас у дослуху са већинском

³⁰³ У свом површном разумевању Левинасовог мишљења то нарочито превиђа А. Финкелкрот, за кога то мишљење, могло би се рећи, представља својеврстан пример оног мишљења које се неповратно удаљава од сваког натурализма. Ближе о томе у А. Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Gallimard, Paris, 1984, нар. стр. 140–144.

традицијом прећуткује његово присуство у подручју полне еротике, у пољу дакле у коме та појава тек бива подвргнута процесу еманципације, како то показује модерно и савремено искуство еротике, па се тим ставом директно супротставља и искуству модерног, као и оног савременог мишљења које се надовезује на модерно мишљење, а која не пропуштају да управо у простору полне еротике примете значајно присуство хомосексуализма, као што ни у његовим варијацијама не пропуштају да запазе и све оне знаке еманципације којима бива подвргнута еротика у целини. С друге пак стране, својом еротиком плодности, која је номинално тесно повезана са полном еротиком, а у ствари, као што смо могли видети, уноси и раздор у претпостављено јединство еротике, драматизујући и чинећи неодређеним њен основни положај, Левинас уводи начело „истополности“ или „хомосексуалности“ у простор једне ограничене еротике, чиме се додуше приближава оним савременим концепцијама које озбиљно рачунају са том „сексуалношћу“ у својим еротологијама, али у исто време он то чини на тај начин да тај ограничени простор еротике накнадно битно одваја од примарног подручја полне еротике, чиме се онда уједно на један више него видљив начин разилази са свим оним савременим еротолошким концепцијама које управо у средишту своје полне еротике смештају начело хомосексуалности, док му Левинас, дакле, додељује тек једно скрајнуто и периферно место, и то у једном контексту за који нико не би могао рећи да није традиционалан и конвенционалан. Он напросто, многи би рекли, само варира тему очинства и синовства и при том не само да не одскаче од традиције, макар не од оне на коју се позива, него је, како се чини, својом мишљу и подупире и подстиче на савремену рецепцију.

Напокон, из угла једне нешто ригидније свести, која је навикла тек на укочене и непроменљиве форме мишљења и на значења која су стална и фиксирана, могло би нам бити замерено да неоправдано и одвећ слободно повезујемо значења плодности и хомосексуалности. Већ чујемо како нам се каже да се релација између оца и сина, посебно на начин на који је она развијена у Левинасовом мишљењу, не може свести на однос хомосексуалности. И, заиста, у смислу у ком се та примедба подноси, нама и није намера да поистовећујемо релацију плодности са хомосексуалношћу, нити сматрамо да се та релација може

сасвим идентификовати са хомосексуалношћу, која, поготово, уколико би се и овде третирао на начин на који се она иначе третира, што ће рећи у пољу чисте биолошке сексуалности и у оквирима једне љубави која је незамислива изван своје упућености на телесне релације, не би била ни од каквог значаја у нашим анализама. Нисмо склони, најзад, да у маниру једне сасвим одређене психоаналитичке навике, у породичним перипетијама трагамо за изворним смислом и скривеним значењима. Међутим, у контексту у ком се за плодност каже да је *интринсично* повезана са еросом, и у контексту у ком се за полну еротику и за еротику уопште каже да је одређујући *женски алтеритет*, који се сматра *изворном* и *чистом* формом другости, а који би био одлучујући за успоставу *плуралистичке егзистенције*, која је увек, следствено томе, једна „*хетеросексуална*“, плуралистичка егзистенција, испада онда да и за еротику плодности, у оној мери у којој би она била тесно и на један унутрашњи начин повезана са полном еротиком, али и која би, у разлици спрам ове еротике, била одређена једним посебним мушким алтеритетом, алтеритетом сина, у форми у којој би и она успостављала једну особену плуралистичку егзистенцију, мора бити речено да би она сада била једна „хомосексуална“ или „истополна“ еротика, као што би и њена плуралистичка егзистенција која се открива у догађају трансупстанцијације, била једна „хомосексуална“ или „истополна“ плуралистичка егзистенција. Недвојбено је наиме да би сва разлика између плуралистичке егзистенције коју оличава друштво удвоје и плуралистичке егзистенције која се открива у догађају трансупстанцијације била везана за полну природу оног другог који се затиче у тим релацијама. Све остало би било идентично. И релацију очинство-синовство, баш као и ону мушкарац-жена, у ванредном етичком смислу у ком Левинас објашњава те релације, одликовала би структура истовремене близине и одстојања која је одлучујућа код установљивања једне плуралистичке егзистенције.

Подсећамо, отац и син се по Левинасовој сугестији налазе у једном односу у коме су повезани на унутрашњи и неразмрсиви начин а да су при том у исти мах и раздвојени на један строг и апсолутни начин. Ту врсту односа и структуру близина/одстојање која непосредно карактерише тај однос Левинас именује називом *трансупстанцијације*. Ова би по његовом схватању означавала ситуацију

у којој фигура оца „наставља“ да „истрајава“ у „егзистенцији“ у фигури сина, који би у исто време док означава „наставак“ очеве егзистенције, представљао и апсолутни раскид са њом. Син би наике с једне стране означавао специфично „друго ја“ оца, док би с друге стране истовремено представљао оно апсолутно друго, другог као таквог. Другим речима, отац и син се налазе у таквој врсти односа да би се за њихову близину могло рећи да је потпуна с обзиром да син не би био нико други до „отац“ у својој „новој“ егзистенцији, као што би се и за њихову растављеност могло рећи да је тотална, будући да би син означавао и једну егзистенцију која нема ништа *заједничког* са очевом егзистенцијом.

Овде се, изван начелне сличности са структуром близина/одстојање која одликује друштво удвоје, може приметити и једна разлика у односу на начин како се та структура конкретно манифестује у случају трансупстанцијације а како у случају полне релације. За разлику, дакле, од малопре описане релације, где се близина испољава на један „унутрашњи“ начин, где се син још увек показује као једна „унутрашња“ очева могућност, код полне релације та близина се не открива на тај начин. Мушкарац у жени не проналази „властити“ „модалитет“ „истрајавања“ у егзистенцији, она се не појављује као оно специфично „друго ја“ мушкарца. Ту се близина пре показује у смислу једне „узајамне“ упућености која карактерише однос између мушкарца и жене. С једне стране, мушкарац као субјект не би био у могућности да се не одазове на етички захтев који долази с лица жене, док би с друге стране жена „природно“ била упућена на мушкарца као на „објект“ своје „иницијативе“. Што се пак тиче одстојања и растављености, ту не би било разлике, ствар је идентична. И у једном и у другом случају, и жена и син представљају оно што је апсолутно друго и оличавају другог као таквог, оног Другог. Но оно што је овде коначно важно нагласити јесте то да ни ова наведена разлика у начину како се близина манифестује код полне еротике и плодности не би била пресудна и уопште не би утицала на чињеницу да и једну и другу еротику одређује структура близина/одстојање.

А ова структура, баш као што је код полне еротике довела до једне плуралистичке егзистенције коју је Левинас именовано као друштво удвоје, тако је и код еротике плодности резултирала једном плуралистичком егзистенцијом која се

испољава у догађају трансупстанцијације. Баш као што мушкарац и жена у полној релацији установљују једно особено мноштво, тако би и отац и син у релацији плодности конституисали један специфични плурал. И у једном и у другом случају на потпуно идентичан начин конструише се једна плуралистичка егзистенција која наводно нема ништа заједничко са било каквим сингуларитетом. Остаје само да се истакне како и поводом еротике плодности важе сва она питања и све оне примедбе које смо раније поставили на рачун развијања једног апсолутног плурала у оквиру полне еротике, што ће рећи да и у овом случају остају меродавни они приговори који су проблематизовали разлике које су искрсле између значења друштва и друштвености, заједнице и заједништва, као што је и овде исто тако на крају остала дилема у погледу тога да ли је ово мноштво заиста обезбеђено и заштићено од сваког јединства.

Узгред, али и у једном смислу који би био пресудан, нек буде речено и то, с обзиром да је у контексту разматрања могућности повезивања еротике плодности са „хомосексуалношћу“ било истакнуто да „нисмо склони, најзад, да у маниру једне сасвим одређене психоаналитичке навике, у породичним перипетијама трагамо за изворним смислом и скривеним значењима“, како је потребно нагласити да то уопште није значило и удаљавање од целокупне психоаналитичке теорије, чији пресудни допринос тематици еротизма, који је неоспоран, уважавамо у највећем могућем степену. У том смислу, у контексту у ком психоанализа на одређен начин укупни еротизам сенчи сексуалношћу и сексуалном енергијом, која би била схваћена на један општи начин као животна енергија, посебно нам је стало до тога да и у овим нашим разматрањима ниједан еротизам не буде изузет од тог правила, па ни еротизам плодности, и то не из разлога да би остали у границама једног правила, него из убеђења да је данас већ немогуће озбиљно говорити о било ком облику еротизма а да се тиме уједно не претпоставља да је тај еротизам унеколико и *сексуалан*, сексуалан по себи, или још, *либидинозан*, како се то већ каже у психоаналитичком речнику. *Либидинозну*, *енергетску* позадину сваког замисливог еротизма и сваке замисливе љубави данас је чини се напросто немогуће довести у питање а да се тиме уједно не изложимо и најозбиљнијим питањима на које је готово немогуће одговорити. Психоаналитичко учење је на један убедљив,

бескомпромисан и аргументован начин показало да је свака спиритуална форма еротике и уопште процес идеализације љубави у непосредној вези са нагонском природом ероса и са његовом материјалном основом. *Сублимацијом* се коначно, као што је добро познато, у речнику тог учења именује онај процес којим се примарна еротика чак и „отуђује“, да се послужимо хегеловским речником, па у лику свог „другобића“ постаје нешто нееротско, али се и у тој алијенираној форми у којој је најудаљенија у односу на свој извор, она опет показује као једна еротика, само што је посредна и култивисана. Друга је ствар што при том психоаналитичка доктрина није била отворена и за супротан увид по коме би се открило да је ерос у својој материјализацији уједно подложен идеализацији и спиритуализацији, и да уједно надилази пуку биолошку сексуалност, те да поред тога сексуалност не би била само извор и исходиште на коју се своде сви људски поступци, него и модалитет остваривања циљева који не би били сексуални. У том погледу, од посебног су значаја све оне теорије које су корективно утицале на психоанализу, почев од оних теорија које су се развиле у самом крилу психоанализе или у њеној непосредној близини као што су Јунгова (С. Jung), Адлерова (А. Adler) или Лаканова на пример, која свакако представља најзначајнији пример те врсте, па до оних других које су знале и да се у битним сегментима отворено супротставе психоанализи, какве су рецимо теорије једног Фрома, Сартра, Фукоа, Делеза или једног Бодријара, чија је критика психоанализе можда и најрадикалнија.

Коначно, уколико се сходно једној лакановској анализи прихвати мишљење да сексуалност у бити одражава *однос према себи* а не *однос према другом*, да она изворно оличава дакле једну форму *самоодноса*, и да у том смислу, може се рећи, увек представља нешто неутрално у односу на хомосексуалност и хетеросексуалност, које се појављују, да тако кажемо, као привидне варијације релације према другом а у ствари у суштини манифестују облике самоодноса, онда би се на темељу једног таквог става и у оквиру предложене релативизације опозиције хомосексуалност/хетеросексуалност са још више права могло закључити да је *либидо* нешто *универзално* и да његова енергија нипошто није ограничена на односе који се развијају међу супротним половима. У том случају, наиме, не остаје ниједан разлог за тврдњу како су односи који се развијају између мушкараца и

жена у суштинском смислу другачији од оних који се развијају у пољу хомосексуалности; као што се не би могло рећи ни то да је однос између оца и кћерке, односно између мајке и сина, у суштинском смислу другачији од оног односа који се развија између оца и сина, те оног између мајке и кћерке, уколико се остане у оквирима психоаналитичког учења које и ове релације дакле у једном битном сегменту третира као либидинозне и „сексуалне“ релације. Напокон, уколико је сексуалност у бити једна врста самоодноса, онда испада да хомосексуалност непосредније од хетеросексуалности изражава њену бит. Овде би онда опет, након новог преокрета, долазила до изражаја и сва напетост која постоји између љубави и сексуалности, када се оне сагледавају у њиховој међусобној разлици, а међу ауторима који су инсистирали на тој разлици је свакако и Левинас, чиме он, по нама, у пољу савремених дискусија које се воде око тог питања свакако представља једну незаобилазну фигуру, иако он у том хоризонту оличава ону мање инвентивну фигуру мишљења, која се држи једне апстракције и става (мада, као што смо већ истакли, није и до краја сасвим доследан у том свом ставу) да је љубав у бити нешто асексуално и да је сексуалност уједно форма љубави која нема ништа заједничко са моралом и одговорношћу према другом.

3. Супституција

Субјективност, каква је описана у *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања* и другим позним радовима, одликује, као што смо могли видети и како је већ више пута било истицано, структура „друго-у-истом“. За разлику од ране субјективности за коју би меродавна била структура „полажења од себе и враћања себи“, која се обелодањује у догађају хипостазе који уједно представља догађај рађања и конституције субјекта, позна субјективност би од самог почетка и непосредно била доведена у близину са оним што је друго и другачије. Док је раној субјективности остављено да у једном специфичном „развоју“ и „кретању“ допре до онога што би било друго и другачије, дотле позна субјективност, дакле, одмах бива увучена у етички вртлог у коме тек треба да оправда своју егзистенцију. При

том нема готово никакве сумње да је главни разлог за ту промену садржан у увиду да је процес ране субјективације, упркос својој необичности и ванредности, умногоме наликовао и оним процесима субјективације које излаже модерно мишљење, и поготово, у контексту у коме се тај процес разматра у једној развојној и динамичкој перспективи, оној субјективацији за коју се залаже спекулативно-дијалектичко мишљење, у коме, слободно се може рећи, тај процес и остварује своју зrelu и апсолутну форму. У намери пак да раскине са том традицијом, Левинас је напросто био приморан и да раскине са њеном филозофијом субјективности, која се заправо, као што је познато, и поистовећује са том традицијом; нововековно, модерно мишљење се, тек подсећамо на ово данас малтене опште место, с пуно права сматра и филозофијом субјективности у еминентном смислу. Одлучивши дакле да напусти своје некадашње гледање на субјекта и процес субјективације, будући да му се сличност са меродавним модерним мишљењем у начину третирања тог проблема и уопште сличност са онтолошким начином приступа том питању по свему судећи чинила очитом и несумњивом, Левинас је негде с краја шездесетих година субјективност почео третирати у склопу већ назначене структуре друго-у-истом. Но, видећемо нешто касније да он тиме ипак није сасвим умакао наслеђу модерне и њеном начину разумевања и излагања процеса субјективације, па тиме ни њеном начину гледања на субјект уопште. У ствари, како ћемо видети, испоставиће се да је у свом позном периоду Левинас, остајући код узорних појмова те традиције и код њених особених модалитета мишљења, тек „развио“ и „радикализовао“ у свом тумачењу њено владајуће разумевање процеса субјективације, доводећи га при том до „крајњих“ и непрепознатљивих граница. Питање је заправо, ако се дословно држимо речи и текста нашег аутора, која структура субјективности, рана или касна, и који предложени модел „субјективације“, почетни или позни, више имају сличности са структуром модерне субјективности и са процесом модерне субјективације, ако ово већ није и један плеоназам. Склони смо мишљењу како је Левинас, парадоксално, својом касном филозофијом субјективности на одређен начин можда још и ближи нововековној филозофији субјективности. Напокон, никада не треба сметнути с ума да је својом истрајном и непоколебљивом инсистенцијом на филозофији

субјективности, што и није тако честа појава у савременој филозофији, Левинас себе довео у најприснију могућу везу са модерном филозофијом.

Ако се вратимо сада на конкретно питање позне субјективности и на структуру друго-у-истом која јој је својствена, онда ту у очи најпре упада то да је оно друго које је у ствари онај Други, на посебан начин поунутарњено и смештено у саму нутрину субјективности. Оно више није као у случају прве еротике или прве етике која се везује за еротику, на једном спољашњем одстојању у односу на субјект, као што је жена у односу на мушкарца у полној еротици, која му увек долази и прилази из једне извањске, спољашње перспективе, него је у једном битном смислу интериоризовано и запоседа само језгро субјективности, утичући из њене највластитије унутрашњости на њено држање. Нешто слично, али ипак различито, имали смо у случају еротике плодности где је син још увек представљао једну очеву „могућност“ и где је још увек на одређен начин означавао оно „друго ја“ оца, да се опет послужимо формулацијама које Левинас свакако не би дозволио у овом случају. Но, ситуација није идентична, дакле, из простог разлога што син није одмах и непосредно структуриран у очеву егзистенцију, као што то бива са позним другим који изворно припада структури субјективности, него пре означава једну потенцијалну будућност која се тек накнадно калема на очеву структуру и која буквално зависи од очеве активности, као чина једног онтолошког субјекта. Мало је рећи, и то је овде више него видљиво, мада је то већ и више пута било поновљено, да је ова еротика плодности у ствари у најближем сродству са онтологијом од које жели да се избави. Конструисањем једне особене етике која би била везана за плодност и која би уједно била онострана етици која се везује за еротику, Левинас као да је то стидљиво и посредно признао. Једноставно, изгледа нам да је уочио да се еротика плодности не може једнозначно објаснити једном етиком која би била суштински супротстављена онтологији, па је из тог разлога и увео у игру једну удвостручену етику, која би наводно апсолутно обезбеђивала етички простор од онтолошке претње, али која се у ствари показала, парадоксално, као једна етика која још отвореније него претходна пактира са онтологијом.

У сваком случају, ако се изузме релативна сличност са релацијом плодности, са оним што се показује у догађају трансупстанцијације, онда нема никакве сумње

да је структуром друго-у-истом која одликује позну субјективност, Левинас увео у оптицај једну сасвим нову могућност развијања и разумевања саме субјективности, али и интересубјективности као и плуралистичке егзистенције, што нас овде посебно занима.³⁰⁴ У ствари, већ на први поглед бива видљиво да је новом структурирацијом субјективности Левинас ставио акценат на мотив *комуникације*,³⁰⁵ а онда се пажљивим праћењем тока његове мисли може уочити и то да му је посебно стало до тога да интересубјективност развије у једном посебном смислу како она више не би представљала тек једну латентну могућност и ствар која зависи од активности субјекта, што такође гласно и неуморно понавља.³⁰⁶ Што се тиче могућности развијања једне плуралистичке егзистенције која би била у вези са самим начином како је структурирана позна субјективност, онда бива очигледним да је једна таква могућност реална с обзиром да је ту однос између Ја и Другог, у етичком смислу у ком Левинас развија тај однос, доведен до крајње тачке, а видели смо већ да је тај однос и у полној еротичности и у еротичности плодности довео до формирања једне плуралистичке егзистенције. При чему је још важно истаћи да би тај однос у структури друго-у-истом задржавао све основне и битне одреднице које су му биле својствене како у плуралистичкој егзистенцији друштва удвоје коју је продуковала полна еротика, тако и у плуралистичкој егзистенцији трансупстанцијације која се везује за еротичну плодност.

Е сад, оно што је кључно код позне субјективности која је структурирана као друго-у-истом, а што је у битној вези са успоставом једне истинске интересубјективности и истинске плуралистичке егзистенције, макар из перспективе из које наш аутор сагледава те феномене, везано је за то да се ту субјект више не посматра у номинативу, што би био његов повлашћени онтолошки положај, како се истиче, него у акузативу за који се сматра да је аутентични етички падеж.³⁰⁷ Субјект би као *себство* био наводно ослобођен од „онтолошког империјализма“ који одликује субјект у улози јаства, јер у том положају бива приморан да се *сасвим* „повуче у себе“, да се „затвори у себе“, или како још Левинас каже, да буде

³⁰⁴ Види *La subjectivité comme substitution* у В. Forthomme, *Une philosophie de la transcendance*, стр. 359–419.

³⁰⁵ Уп. *ДБ*, стр. 181–186.

³⁰⁶ *Исто*, стр. 182, 183.

³⁰⁷ *Исто*, стр. 168–172.

„у властитој кожи“, да буде дакле апсолутно пасиван, и то на начин да је та пасивност схваћена у једном етичком смислу, она наине не би означавала наводно никакву активност, па тиме ни активност трпљења која јој је својствена, те стога Левинас и посеже за једном необичном формулом када говори о њој и каже да је у питању једна таква пасивност која је „пасивнија од сваке пасивности“.³⁰⁸ Једноставно, у етичком смислу бивање у властитој кожи не би означавало „враћање“ на свој „идентитет“ и „враћање“ у „мир“ тог идентитета, већ би оно представљало, управо обрнуто, како се наглашава, једно „немирно“ и „нелагодно“ бивање у себи, где се осећа сва неподношљива тежина јаства и бића која је помешана са потребом да се напусти тај положај, како би дошло до „развлашћења“ јаства и до „ослобађања“ од бића.³⁰⁹ У ствари, овим својим позним мотивима Левинас само варира своја рано формирана уверења која сежу још из тридесетих година, када је у свом првом самосталном раду под називом *О избављењу* као главни задатак испоставио захтев за *изласком из бића*.³¹⁰ У том погледу, никаквих измена и битних промена у читавом његовом каснијем раду није било. Само су се мењале формулације као и терминологија, како се каже тим поводом од стране једног овде већ навођеног коментатора.³¹¹

Но, да не би било никаквих дилема у вези тога зашто Левинас преферира падеж акузатива као привилеговану ситуацију етичког субјекта, подвучимо да је то најпре у вези с тиме што се субјект у етичкој релацији налази под притиском једног налога и захтева који му долази од стране Другог, и који га приморава да заузме одређени положај. У нужди да одговори на тај императив, о који се не може оглушити, који не може занемарити, нити ту обавезу може пренети на неког другог, како се наглашава, субјект бива доведен у позицију у којој је апсолутно „упућен на себе“ и „затворен у себе“, у смислу да се не може ослободити себе код преузимања те обавезе, коју иначе није могао а да не преузме. Она је по Левинасовом уверењу *ан-архичног* порекла и независна је од сваке претходне субјектове активности. Субјект би био *унапред* дужан, како се истиче, и *унапред* би

³⁰⁸ Исто, стр. 166–172.

³⁰⁹ Исто, стр. 165, 166, 168, 171.

³¹⁰ Уп. *DE*, стр. 90–110.

³¹¹ Реч је о Жаку Ролану и његовим коментарима уз поновно издање списка *О избављењу*. С тим што то истичу и други аутори попут С. Малке, Ж. Бајаша, М. А. Оакнена.

био у обавези да се одазове на етички захтев, потпуно независно дакле од његовог претходног држања.³¹² Смислом ове ан-архије, која се овде препоручује, позабавићемо се у посебном поглављу.

У позним радовима, иначе, ову позицију субјекта који је у немилости Другог Левинас именује, нимало случајно и сасвим оправдано ако се има у виду начин на који он замишља ту етичку релацију, позицијом „оптуженог“ или „таоца“ који је у апсолутној власти оног Другог.³¹³ При чему није реч и о некој оправданој, заслуженој оптужби која би произилазила из некаквог недопустивог чина самог субјекта, него је она потпуно „неоправдана“ и „неутемељена“. Она, дакле, како је већ речено, *претходи* свакој могућој активности којом је субјект евентуално могао заслужити да буде оптужен. Као што ни његова позиција таоца не би била резултат некаквог његовог претходног преступа и жеље да се тај преступ на одређен начин санкционише, него је она, како се још каже, његова „изворна“ и „пре-изворна“ позиција, што ће управо рећи – ан-архична позиција.³¹⁴

Ако се сада и непосредно вратимо на мотив *враћања и повлачења у себе*, који дефинише позицију етичког субјекта као *себства*, онда је ту основно да се то враћање разумева на такав начин да би оно било радикално и „непрестано“, тј. оно се не зауставља код „себе“, него би терало на „развлашћивање“ и „истеривање“ себе изван себе, и управо у тачци у којој оно постаје једно „самоистеривање“, оно би уједно означавало, како се истиче, и једно „заменењавање за Другог“.³¹⁵ У тачки, дакле, у којој субјект губи себе сама, у којој се развлашћује и бива у немоћи да било шта предузме, у тачки у којој постаје апсолутно не-активан, управо би ту почињала, према Левинасу, његова етичка егзистенција, која се састоји у *супституцији*, у *заменењавању за оног Другог*, за чију би одговорност сам био одговоран и чију одговорност не може а да је не преузме на себе као властиту одговорност. „Као она која је опсједнута одговорностима које се не враћају на одлуке "слободномислећег" субјекта, оптужена према томе у својој недужности, субјективност у себи је баченост назад на себе – што конкретно значи: оптужена

³¹² *ДБ*, стр. 150–156.

³¹³ *Исто*, стр. 170–181.

³¹⁴ *Исто*, нпр. стр. 180.

³¹⁵ *Исто*, стр. 172–181.

због онога што други чине или трпе, или одговорна за оно што други чине или трпе. Јединственост себства се састоји управо у томе: носити кривицу другога. У одговорности за Другога субјективност није ништа друго до та безгранична пасивност падежа оптужбе (акузатива) који не слиједи из номинатива путем неке деклинације. Оптужба која се може вратити назад на пасивност Себства само као прогоњење, али као прогоњење које се обрће у испаштање. Без прогоњења Ја поново диже главу и прекрива Себство. Све претходно стоји у акузативу – изузетни услов или не-условљеност-себства, значење замјенице Се...³¹⁶ Левинас, заправо, да будемо сасвим прецизни, када говори о том „враћању-у-себе“ има у виду такву „рекуренцију“ да би она била радикалнија и од „аперцепције“ и од сваке „рефлексије“, она би била, како се још каже, „с ову страну сваког постављања“ и „стављање-у-питање сваке афирмативности оног "за себе", сваког егоизма који настаје у самој тој рекуренцији“³¹⁷. Она је довођење саме *интенционалности* у питање, јер „субјективност као интенционалност темељи се на саморефлексији као самообјави... Враћање себства у одговорност-за-друге креће се, као прогонитељска опсејднутост, у супротном правцу од интенционалности...“³¹⁸.

Међутим, питамо се, да ли се себство заиста може мислити „изван сваког подударана себства са самим собом“, како се већ сугерише, и да ли је уистину могуће да „враћање-на-себе“, као једно „стежање“ и „грчење у себи“ може да значи и једно „незауостављање на себи“, које „иде с ову страну себе“, „иза себе“, „иза идентичности, гризући сам тај идентитет – идентитет који се гризе – у грижњи савјести“, како се даље тврди? Зар се баш овим последњим, што Левинас назива и „смежуравањем“ Ја, не потврђује пре да је Ја на један неотклоњив начин управо упућено на себе и да у себи проналази границе властитог постојања? Коначно, можемо се послужити и Левинасовим речима који је сам у једном тренутку испољио сумњу, додуше на један више реторички начин и у служби обрнуте тезе коју заговора, постављајући питање да „кад говоримо о враћању ја у себство да ли смо се у довољној мјери ослободили постулата онтолошког мишљења у коме се, у својству трошења, још одржава вјечна присутност себи самом, у коме вјечно

³¹⁶ Исто, стр. 170.

³¹⁷ Исто, стр. 169.

³¹⁸ Исто, стр. 170.

бивство, чије су могућности истовремено и његове способности и његова моћ, увијек и преузима то што подноси: у коме – ма каква да је његова потчињеност – то бивство искрсава увијек као *принцип* онога што му се догађа?³¹⁹ Узгред, већ смо раније иначе истакли како нам се чини да је својом позном „позитивном“ терминологијом Левинас чак још можда ближи онтологији неголи у свом раном стваралаштву где је чешће посезао за једном врстом „негативног“ говора. Нисмо уопште сигурни у његово уверење да његов касни рад одликује један суверени етички речник, и то у разлици спрам раног речника који би био још онтолошки, како се то неретко тврди. Сама та разлика изгледа нам помало вештачка и непотребна.

На страну сада то, структуром друго-у-истом којом се субјективност појављује у лику особеног себства које је под притиском Другог упућено на себе да би се себе ослобађало, Левинас у исти мах оцртава и једну структуру *супституције* где се себство или субјект уједно појављује као оно што *заменеује* оно друго, другог као таквог. Као особено саморазвлашћивање и самоослобађање, које је мотивисано активним присуством Другог, субјект у лику оптуженог себства престаје да буде једно за-себе и почиње да се влада као једно за-другог. Присуство Другог у Истом, што Левинас назива *психизмом* или *надахнућем* у једном платоновском смислу, али и где оно „бити у својој кожи“ важи на одређен начин као „бити у кожи Другог“, приморава тако субјект да преузме одговорност за Другог, која управо и означава чин замењивања, где субјект, као онај који је незаменљив и јединствен, преузима на своја леђа одговорност других.³²⁰ Он дакле више није *за-себе* него је *за-све*, *за-друге*, како се истиче, где ово *за-друге* значи *одговорност за друге*, за разлику од *бивствовања за-себе* које би по Левинасу увек означавало *самосвест*. Најзад, не би требало губити из вида ни то да наш аутор стално подсећа на то да субјект у изворном смислу означава оно што је *подлежеће*, што је у основи свега и што све трпи и подноси. „Себство је Sub-jectum: оно је под теретом универзума – за све одговорно. Јединство универзума није оно што мој поглед обухвата у свом

³¹⁹ Исто, стр. 172.

³²⁰ Исто, стр. 169–172.

јединству аперцепције; него је оно што ме притиска са свих страна, што ме гледа у двоструком смислу израза, што ме оптужује и мене се тиче.³²¹

Структуром супституције, дакле, која означава могућност „себе-стављања-на-место-другога“, а која у исти мах значи прелаз из ситуације „за-себе“ у ситуацију „за-другог“, која је издејствована једном оптужбом апсолутно трансцендентне природе која је дошла од стране Другог и која на ан-архични начин претходи слободи која се везује за субјект, Левинас уједно скицира и једну релацију, како верује, истинске комуникације и развијене плуралистичке егзистенције која надмашује смисао мноштва који се везује за друштво удвоје и феномен трансупстанцијације који су својствени полној еротици и еротици плодности. Ствар је у томе да се у овом случају комуникација и мноштво појављују изнутра, у самом средишту субјективности, која под тежином и етичким притиском Другог који је настањује, бива у нужди да непосредно „ступи“ у комуникацију и да „изравно“ успоставља једну форму плуралистичке егзистенције.

Комуникација, о којој је овде реч и која краси етичку релацију, *асиметричне* је природе, како подвлачи Левинас, што ће рећи да у овој релацији смер комуникације која иде од субјекта ка Другом нема идентичан смисао оној која иде од Другог ка субјекту. Ова релација, како се тврди, није ни реципрочна ни узајамна.³²² „Иницијатива“ за комуникацију, која је ан-архичког порекла и трансцендентне природе, увек долази од стране Другог, чије би присуство/одсуство било од пресудног значаја за саму могућност ове комуникације. У ствари, ако би негирали реалност једне апсолутне другости, ако би доводили у питање стварност и првенство другог као таквог, примат Другог, онда по Левинасу никакве комуникације заправо не би ни било. „Управо би комуникација била немогућа ако би морала започети у Ја, у слободном субјекту коме би сваки други био само ограничење које позива на рат, на доминацију, на опрезност и на информацију. Додуше, узајамно саобраћати значи отворити се; али отвореност није потпуна уколико чека на признање. Она није потпуна кад се отвара "призору" или признању другога, него кад постаје одговорност за њега. Емфатичност отворености је

³²¹ Исто, стр. 176.

³²² Исто, стр. 181–186.

одговорност за другог све до замјењивања – оно *за другог* нескривености, давања знака другоме, окрећући се у оно *за другог* одговорности.“ Левинас у наставку овог става чак каже да се „у томе укратко састоји теза овог рада“. ³²³ С друге стране, на субјекту је увек да одговара на захтев и императив који долазе од стране Другог, и то на један непосредан начин који претходи његовој вољи и слободи. Он би увек унапред био одговоран, и то на начин да је у обавези да се одазове на позив, молбу, оптужбу, које долазе од Другог, при чему му не би било дато и да се на било који начин или из било ког разлога не одазове на тај позив. Овај асиметрични карактер етичке релације бива ублажен, како се даље тврди, тек у присуству *Трећег*, или оних *других* који окружују усамљено етичко друштво удвоје. Ту је онда уједно и место, према Левинасовом схватању, где *онтологија* поново долази до изражаја и где има своју значајну и незаменљиву улогу. У присуству Трећег, дакле, асиметрија изоловане етичке релације бива преображена у *симетрију универзалне онтолошке релације* која се односи на сваког другог, на све друге. На тај начин, одговорност за Другог бива допуњена *правдом* која почиње од оног тренутка када се појави Трећи, и која је име за једну врсту универзалне одговорности која надопуњује индивидуалну етичку одговорност. Другим речима, у присуству Трећег етика бива коригована и допуњена онтологијом која уводи начела *симетрије, пропорције, узајамности*, и уопште начело *одмеравања и упоређивања* које је страно етичкој оптици, која би у својој перспективи искључиве усмерености на оног појединачног другог занемаривала и превиђала све оне друге Друге који стоје у његовој близини. ³²⁴

Али, тиме што је етичком типу комуникације у позном периоду свог стваралаштва Левинас додао и уобичајену онтолошку комуникацију то уопште не значи да је он поистоветио та два вида комуникације и још мање да је ову последњу надредио етичком типу комуникације. Управо обрнуто, упркос позном заокрету који је извршио и захваљујући коме је онтологија добила на значају и уопште постала цењена у његовим очима, он остаје код става о „супериорности“ етичке комуникације која би била одређена њеном изворношћу и њеним не-

³²³ Исто, стр. 182.

³²⁴ Исто, стр. 230–247.

онтолошким значењем. Према Левинасовом схватању, наиме, етичка комуникација не само да би претходила онтолошкој комуникацији и то на један ан-архички начин, него би по својој бити и принципијелно била различита у односу на њу. Не би се дакле радило о различитим врстама комуникације, које би припадале заједничком роду, него су посреди два битно различита и другачија типа комуникације која су међусобно несводљива, при чему се првенство и општи значај етичке комуникације не доводи у питање. Онтолошка комуникација би битно зависила од ње и имала би смисао тек у њеној перспективи. У складу с тим, за ову се и каже да се тек надовезује на етичку комуникацију, утичући на њену строгост и искључивост, и то на тај начин да је „ублажава“ и „релативизује“.³²⁵

У наредном поглављу посвећеном питању асиметрије посебно ћемо се позабавити овом пројектованом разликом између етичке и онтолошке комуникације, с обзиром да та разлика, ако хоћемо право, тек у перспективи проблема асиметрије постаје видљива на истински начин. Тек ће се ту показати да ли се заиста ради о битно несамерљивим типовима комуникације, и да ли је симетрија искључена из етичке асиметричне релације, односно, истинска асиметрија из онтолошке симетричне релације. С тим у вези испитаће се и то да ли је уистину етичка релација изворна, да ли уистину она претходи онтологији, као што се тврди, или је супротно том тврђењу онтологија можда од самог почетка повезана са етиком бивајући у извесној паралели са њом, да не говоримо о томе да се одговорност за Трећег или одговорност за све друге уједно намеће као једна врста универзалне одговорности која као свој посебни момент садржи одговорност за Другог. У том контексту би се онда чак дошло до тога да је етичка комуникација само један нарочити облик комуникације, чија апстрактност и ограниченост важења, мора утицати на то да се она пре посматра као једна периферна и издвојена комуникација. Речју, дошло би се до тога да би питање о првенству између етике и онтологије опет било актуелно. О свему томе, како је најављено, више ће бити речи у наредном поглављу.

Оно што је пак овде потребно истаћи је то да за Левинаса – да му се непосредно вратимо – ту нема никаквог спора. Према његовом схватању, етичка

³²⁵ Исто, стр. 238–243.

комуникација је изворна комуникација која уопште чини могућом онтолошку комуникацију, којој подарује смисао и истинско значење. У одсуству етичке комуникације, онтолошка се комуникација претвара у односе доминације и у борбу за опстанак и престиж. У његовом мишљењу напосто нема места ни за какву аутономију онтологије, ни за какав самостални смисао коју би комуникација изван етичког обзора могла имати. У крајњој линији, изван етике, комуникација се своди на питање извесности, како наглашава наш аутор, и у том случају она изазива тек питање примата у епистемологији. По његовом уверењу, то би била углавном и одлика целокупне дијалогске филозофије, која, у дијалогској комуникацији коју надређује оној монолошкој, проналази средство да изнова постави питање о ономе што би било прво у сазнајној и онтолошкој сфери. То је онда и основни разлог зашто он прави отклон и у односу на ту дијалогску филозофију, са којом његова филозофија иначе показује највише сличности и са којом на крају крајева дели доста заједничких карактеристика, но и од које се у исти мах битно одваја својом инсистенцијом на не-онтолошком и етичком карактеру дијалогске комуникације, коју и сама заговара.³²⁶

Сумарно говорећи, преко назначеног типа етичке комуникације која се везује за структуру супституције и за релацију одговорности за Другог, Левинас развија једну плуралистичку егзистенцију која се показује у исто време као верзија мноштвене егзистенције друштва удвоје и догађаја трансупстанцијације, и као развијена форма тих мноштава која се у појединим тачкама значајно разликује у односу на њих. Док с једне стране *заменавање* наслеђује основна својства тих мноштава који се показују у структури близина/одстојање, која, по Левинасовом уверењу, генерално одликује етичку плуралистичку егзистенцију и односи се на сваку посебну такву егзистенцију, дотле с друге стране *заменавање*, као изричита форма једне нарочите унутрашње релације, садржи и карактеристике које нису биле својствене плуралима плодности и полне еротике. У најкраћем, реч би била о томе да је код друштва удвоје и трансупстанције на делу једно такво мноштво за које се може рећи да представља једну „поунутарњену спољашњост“, а да та спољашњост у исти мах није и отуђена у односу на себе, док би у случају

³²⁶ Исто, стр. 181–186.

заменења били у обавези да приметимо и то да оно, поред тога што представља једну форму „поунутарњене спољашњости“, у исто време оличава и један облик „оспољене унутрашњости“, а да та унутрашњост у исти мах, баш као и она претходна спољашњост, није отуђена у односу на себе. Али, како је већ речено, специфичност и развијеност ове плуралистичке егзистенције која се везује за структуру супституције, ни на који начин не ремети и њен етички карактер који се у својим суштинским цртама у потпуности показао већ у плуралу друштва удвоје као и у оном плодности. Следствено томе, на концу, и сва она питања, као и примедбе које смо раније стављали на рачун говора о етичкој плуралистичкој егзистенцији и овде би били од непосредне важности, с тим што би у овом случају додатно требало преиспитати и однос унутрашњост/спољашњост, посебно у перспективи у којој се тај однос у форми једне ослоњене унутрашњости и поунутарњене спољашњости покушава тумачити и развијати у једном, макар декларативно, наглашеном не-дијалектичком смислу. Но, овим питањем, које иначе заслужује да буде посебно и детаљно анализирано, специјално ћемо се позабавити у поглављу посвећеном проблему трансценденције.

4. Идентитет и разлика

На почетку овог поглавља било је истакнуто да Левинас, генерално гледано, покушава развити једну филозофију радикалног плурализма који би био очишћен од сваког монизма, и да у том науку следи једну логику којом се на сваки начин труди да раскине са дијалектиком и њеним мишљењем, за које се верује да представља главну сметњу у остваривању те основне намере. При том је било речено и то да се овом намером он уписује у централне токове оног савременог мишљења које се обично назива постмодернистичким мишљењем, будући да је инсистенција на радикалном плурализму једна од темељних црта тог мишљења. Поред тога, не би требало сметнути с ума ни то да ово мишљење, када се посматра у целини, показује снажну аверзију у односу на дијалектику и њено мишљење, и да готово у свим својим истуреним варијацијама прави отклон у односу на ту

традицију. Некако је напосто идеја о једном јаком и, на било који монизам, несводљивом плурализму, у кругу овог мишљења одмах повезивана са искључивањем дијалектике из тог пројекта. Напокон, што се тиче самог Левинаса, он није стао ни код идеје о једној чистој разлици, него је уједно од самог почетка настојао и на ставу да се у окриљу јединства, универзалног или парцијалног, који би се односио на издвојене и засебне режиме разлике, никада не би могли сусрести са правим и суштинским диференцијама. По његовом убеђењу, у било ком стварном јединству, где искрсава некакав идентитет, увек се компромитују и у крајњем апсорбују разлике, независно од тога какве су природе и колика им је моћ. Видљиво је да се у том погледу његово мишљење разликује од Делезовог, Лиотаровог или Велшовог (W. Welsch) мишљења на пример, у чијим се оквирима радикални плурализам, који им је такође својствен и који их у бити и обележава, још увек преплиће са одређеним формама јединства и са јасним и истрајним идентитетима. Да не говоримо о томе да у мишљењима оних аутора који се углавном не убрајају у постмодерну, као што је Хабермас примерице, а који такође на посебан начин држе до смисла једне истакнуте разлике и до свега онога што суштински произилази из једног таквог држања, инсистенција на плурализму не само да не би доводила у питање смисао јединства и могућност изградње идентитета, него би, управо обрнуто, на један нарочити начин учвршћивала тај смисао и ширила маневарски простор за успостављање нових и снажнијих идентитета.

Код Делеза, који је вероватно и најближи Левинасу у погледу тога да и он у сфери *еротике* проналази снагу и моћ која води у правцу једног неспутаног радикалног *плурализма*, говор о „декодизацији“ и „детериторијализацији“, које се првобитно повезују са *Жељом* и њеним, како се истиче, „субверзивним“ и „револуционарним“ потенцијалом, увек је повезан са мишљу о механизмима моћи који се везују за друштвену формацију капитализма, у чијој је моћи, како се наглашава, да значајно проширује властите границе и да непрестано изнова „кодира“ и „територијализује“. На делу је заправо једна перманентна борба са неизвесним исходом између две моћи од којих би једна од њих стално покушавала да надзире и контролише ону другу, осујећујући је у њеним дејствима кад год би то

било могуће, а кад није трудила би се да је ублажи и да је пребаци на онај колосек који у крајњем води управо у њеном правцу. При том Делез, сходно свом занимању за психоанализу и свом особеном разумевању исте, захваљујући коме не преза ни од тога да је доведе у непосредну везу са капитализмом, у првом реду мисли на *сублимацију* коју тумачи у једном наглашеном *друштвеном* смислу, опет у складу са својом општом тенденцијом интерпретирања психоанализе у смеру у ком би она могла представљати једну значајну *друштвену теорију*. *Сублимација би, дакле, представљала онај механизам моћи и ону полуку капиталистичке моћи којом се увек изнова успостављају и одржавају идентитети који доприносе јединству једног друштва*. Према томе, упркос томе што и Делез баш као и Левинас инсистира на једној врсти радикалног плурализма, а он код њега долази до изражаја у својеврсној реинтерпретацији психоанализе у правцу тзв. „схизоанализе“ (чиме није уједно речено да се и своди на то, али смо се овде из разумљивих разлога ограничили на овај аспект његове мисли), која је скопчана са процесима „дефамилијаризације“, „дездипизације“, „декастрације“ и „дефалократизације“, те коначно и са општим процесима „декодизације“ и „детериторијализације“, који би требало да воде у смеру назначеног плурализма, он ипак, као што се то сада већ може и претпоставити, не одустаје олако ни од смисла *јединства*, иако се углавном нерадо везује за њега. Делез наине не прећуткује нити занемарује чињеницу да је капитализам увелико способан да ради на властитом побољшању и да је он то у међувремену у одређеној мери и урадио. Границе његовог система су ојачане и проширене и његово *јединство* је све веће. При чему он то тврди дакле паралелно са ставом да би те границе уједно биле незаштићене и да су оне под сталном опсадом Жеље која не престаје да *раствара* привидно јединство тог система. Оно што би овде било још потребно рећи јесте то да Делезов плурализам није и етичке природе, он не би био не-онтолошки, ако је уопште и потребно подсећати на тако нешто у светлости чињенице да је Левинасов плурализам у том погледу безмало јединствен и ексклузиван.³²⁷

Што се тиче Лиотара, за кога се обично каже да је утро пут *постмодернистичком мишљењу* и да је пре него остали, и даље него остали, развио

³²⁷ Уп. Ж. Делез/Ф. Гатари, *Анти-Едип*, ИКЗС, Сремски Карловци, 1990.

идеју о једном радикалном и апсолутном плурализму, нема никакве сумње да је овај аутор својом мишљу о несаобразним и несамерљивим реченичним режимима уистину развио један такав плурализам за кога се може рећи да је у извесном смислу „радикалан“ и „апсолутан“. Својом инсистенцијом на томе да су разлике између различитих дискурса толике да их је немогуће премостити некаквим претпостављеним *заједничким* или *универзалним* дискурсом, какав је филозофски, Лиотар је недвојбено отворио простор за појаву једног плурализма који је до тада углавном био непознат. Нивелирањем свих битних дискурзивних разлика на жанровске диференције, при чему не би постојао и један посредујући жанр који би мирио разлике међу њима, као што не би постојала ни једна универзална нарација која би обједињавала и тотализовала хетерогене микронарације, Лиотар успева, макар у скици и провизорно, пружити модел једног плурализма који би био радикалан и искључив. Могућност једног дискурса који би универзално посредовао међу различитим дискурсима, као и могућност да различити дискурси на одређен начин ипак међусобно посредују, нису довођене у питање, поготово не на тако радикалан начин како то већ чини Лиотар. Додуше, он се позива на Витгенштајна (Wittgenstein), Канта, па још и на Аристотела у намери да покаже како су већ у њиховим мишљењима отворена врата за један необуздани плурализам. По његовом мишљењу, и Аристотел и Кант у својим филозофијама излажу различите типове рационалности између којих је постављена једна чврста граница, док Витгенштајн већ отворено и експлицитно развија плурализам у једном екстремном правцу својом концепцијом *језичких игара*. Међутим, ако се изузме ова Лиотарова интерпретација дотичних мишљења, што не значи и да је не треба уважавати и са посебним освртом односити се на њу, нарочито у перспективи у којој се она показала одлучујућом у намери да се на њеним основама покуша засновати један савремени плурализам, остаје само да се подвуче како прошлост ипак не даје убедљив пример за један необуздани плурализам где би смисао сваког повезивања и посредовања напросто ишчезао.

Поред тога, упркос томе што ово мишљење бива релативно уверљиво у свом опису једног неограниченог плурализма, уједно бива очигледним и то да се оно не удаљава сасвим од смисла сваког јединства и да се у њему такође могу затећи

идентитети који су на одређен начин чврсти и постојани. Ту пре свега имамо у виду то да се свака од засебних нарација, макар онако како су замишљене, као одређене засебне микронарације, у себи и по себи показује и као једна целина, као једно јединство и то чак као једно потпуно и неотуђиво јединство, упркос томе дакле што више не би потпадале под начело легитимације. Сваки жанр би представљао једну недељиву целину и једно образовано јединство. Коначно, и сама разлика као *однос* који би одвајао те „разноврсне“ жанрове и „специфичне“ идентитете, појављивала би се у том контексту као још један оперативни „идентитет“.³²⁸ Према томе, и у Лиотаровој концепцији радикалног плурализма која се по много чему узима као узорна и развијена теорија „неограниченог“ плурализма, сусрећемо се, и то на местима на којима су установљене и развијене разлике, са битним и непомућеним идентитетима. У том погледу, и његова се теорија битно разликује од Левинасове која остаје код апстрактних разлика и формалних идентитета. Друга је ствар што се и код Лиотара у недостатку једне битне дијалектике неретко сусрећемо са привидним идентитетима и незрелим разликама, тако да су сличности међу њима много веће него што би се то могло очекивати, поготово ако се има у виду да је Левинас и од стране самог Лиотара био оптужен да флертује са дијалектиком. Напокон овај аутор је још сматрао да је Левинасова етика, као и било која друга уосталом, у немогућности да се избори за један истински плурализам, за који би наводно ипак била способна његова теорија.³²⁹

Руку на срце, има аутора попут Волфганга Велша који сматрају да је управо Лиотарова теорија инспирисана моралом и осећајем за правду, што је, како се још истиче, и општа одлика постмодернистичког мишљења: „...књига Раскол може се посматрати као извођење те постмодерне концепције праведности... Импулс и морална инспирација постмодерног мишљења се управо ту показују... Док постмодерни плурализам најпре повећава проблем праведности, филозофски постмодернизам изоштрава свест о праведности и буди нови сензибилитет према неправдама... Постмодерна је битно етички заснована... Она захтева етику нове врсте, обликовану тачно по томе радикалном, те отуда ео *ipso* конфликтном

³²⁸ Уп. Жан-Франсоа Лиотар, *Постмодерно стање*, Братство-јединство, Нови Сад, 1988; Жан-Франсоа Лиотар, *Постмодерна протумачена дјеца*, Напријед, Загреб, 1990.

³²⁹ Види Жан-Франсоа Лиотар, *Раскол*, ИКЗС, Сремски Карловци, 1991, стр. 117–126.

плурализму.³³⁰ С тим у вези, није на одмет овде истаћи да је и Дерида поводом приговора који су му упућивани на рачун тога да је *деконструкција* равнодушна у односу на питање морала и питање правде, одговорио на тај начин да је истакао како је управо деконструкција живо заинтересована за питање праведности и како је баш то питање оно што из темеља покреће њено мишљење.³³¹

Када је пак реч о Велшовој филозофији онда нема никакве сумње да она представља пример оног мишљења које је у потпуности посвећено питању плуралитета, за које се наглашава да представља „суштински проблем филозофије данашњице“. „Проблем плуралитета...“ – подвлачи се – „не образује само фокус постмодерне већ је – као проблем мноштва типова рационалности и форми дискурса – после дужег времена померен у центар филозофске рефлексije.“³³² Напокон, како се још казује, „филозофски постмодернизам у основи није ништа друго него одлучна пракса и теоријска рефлексija плурализма који чини основно стање наше модерне, модерне 20. века“³³³. Занимљиво ће бити на овом месту још истаћи, па и у паралели са Лиотаровом мишљу, како је Велш уверења да је мишљење о радикалном плурализму потекло од једне Паскалове мисли и како оно отада спада у „арсенал француског духа“. При чему му то ништа не смета да уједно тврди како је Хусерл својим мишљењем о једном уму који је схваћен „у широком смислу“ и који се разликује од „филозофског ума“, отворио перспективу за оне облике рационалности који би били „с оне стране картезијанског рационализма и рационализма просветитељства“, иако је у крајњем, како се истиче, остао код филозофског ума као „вишег стадијума“ умствености, за кога важи да „не допушта“ никакву битну разлику између теоријског, практичког и естетичког подручја.³³⁴

У сваком случају, својом концепцијом „трансверзалног ума“ Волфганг Велш нуди решење, како сам каже, за проблем плуралитета, који се снажно намеће, јер се

³³⁰ Волфганг Велш, *Наша постмодерна модерна*, ИКЗС, Сремски Карловци, 2000, стр. 17, 49.

³³¹ „... а то је управо оно за шта се ја овде заузимам: показати зашто и како то што се обично зове *деконструкција*, мада делује као да се не "обраћа" проблему правде, није радила ништа друго него баш то, мада није могла да то чини на директан, већ на искошен начин.“ (Жак Дерида, *Сила закона. Мистични темељ ауторитета.*, Светови, Нови Сад, 1995, стр. 15.)

³³² Волфганг Велш, нав. дело, стр. 273.

³³³ *Исто*, стр. 90.

³³⁴ *Исто*, стр. 276.

ум „све више појављује плурализован, фасетиран, чак атомизиран“³³⁵, те додаје да се убудуће „јединство ума“ „може замишљати само још преко завађености, мноштва, разлике“³³⁶. У том смислу, нема никакве сумње да је овај његов трансверзални ум сличан Левинасовом ан-архичном уму који такође представља један тип плуралистичке рационалности. Но, оно што битно одваја ова два мислиоца у њиховом разумевању плуралистичке рационалности везано је опет за то да један од њих, Велш дакако, не одустаје од сваког смисла јединства и од идентитета које на одређен начин „успостављају“ саме разлике. Уосталом, његов трансверзални ум као свој главни задатак има *повезивање* различитих типова рационалности, јер између њих постоје „прелази“, како се наглашава, па је неминовно – додаје се – да им припада и некакво „јединство“, које наводно у исти мах не би угрожавало њихову посебност и другачијост, пошто се ум у исто време појављује и као „способност и остварење тих прелаза“³³⁷. Другим речима, на један начин који је сличан дијалектици, а опет и битно различит у односу на њу, јер диференцирању, разликовању, раздвајању и повезивању, синтези уопште, тек на један спољашњи начин налице поступци које практикује трансверзални ум, Велш настоји да у исти мах суштински развије и да битно обједини различите форме рационалности. С тим што је немогуће не приметити да је нагласак ипак стављен на разлике и на значење једног радикалног плурализма, које претеже у односу на оно које се везује за форму јединства и за његове чврсте идентитете који су му својствени. То бива видљиво нпр. у следећем одломку: „ Он (трансверзални ум) прелази са једне конфигурације рационалности на другу, артикулише разлике, учвршћује везе, полемише и преиначује. Његова цела процедура је хоризонтална и прелазна, она остаје окована у ту трансверзалну типичку. Показаће се још да тај ум ни накнадно не доспева до тоталних синтеза. У свом превазилажењу форми рационалности, он истовремено остаје за њих везан, отуда његове синтезе остају парцијалне, а сами његови процеси многоструки. Он не "надвлада" плуралитет, већ само уклања његове апорије. Он истиче плуралитет као форму ума.“³³⁸

³³⁵ Исто, стр. 274.

³³⁶ Исто, стр. 274.

³³⁷ Исто, стр. 316.

³³⁸ Исто, стр. 307.

Може се заправо рећи како се Велш овом својом концепцијом смешта између Лиотара с једне стране, који не дозвољава било какву синтезу која би обједињавала различите форме рационалности, при чему је овај аутор још уверења да је тим ставом на трагу како једног Аристотела, тако и једног Канта, који су по њему јасно диференцирали подручја теоријског, практичког, појетичког и естетског, и једног Хабермаса, рецимо, с друге стране, који се залаже за што чвршћу повезаност између теоријске, практичке и естетске рационалности, односно, између когнитивно-инструменталне, морално-практичне и естетичко-експресивне сфере, како се радије сам изражава. Но, упркос овим разликама које одвајају Велшово мишљење од Лиотаровог и Хабермасовог, при чему је Велш ипак ближи Хабермасу с обзиром да се и трансверзални и комуникативни ум труде око премошћивања разлика које се односе на различите форме рационалности, ови аутори су међусобно блиски у ставу да се решење мора потражити у постојећим формама рационалности. Увек је реч о томе да се у кругу теоријске, практичке и естетске рационалности, односно у оном синтетичке и аналитичке умствености мора пронаћи решење за горући проблем плурализма. Како Велш примерице каже за свој ум: „...\"трансверзални ум\" не значи сасвим нову врсту ума, већ карактерише одређено – и, свакако, у том наглашавању ново – разумевање циља³³⁹.

И управо у тој тачци ови аутори би се разликовали у односу на Левинаса чији ан-архички ум не припада постојећим формама рационалности нити се смешта негде између њих. Као једна форма етичке рационалности, овај ан-архички ум најпре не припада простору практичке и етичке рационалности која карактерише Аристотелово и Кантово мишљење, а затим се и битно разликује у односу на когнитивни, трансверзални и комуникативни ум који остају у границама класичних типова рационалности. Левинасов ан-архички ум у првом реду означава једну етичку рационалност која је схваћена у једном строго не-онтолошком значењу, што ће још рећи да је изворна и да претходи свим осталим формама рационалности. Стога теоријска, практична и естетска рационалност у Левинасовим очима представљају тек изведене и периферне типове рационалности који су уопште омогућени постојањем те ан-архичкоетичке рационалности. Но, раније је већ доста

³³⁹ Исто, стр. 307.

било речи о томе у каквом су међусобном односу етика и онтологија, па онда и не-онтолошка етика и онтолошка етика, што је овде од значаја за разумевање односа који постоји између Левинасове етике и Аристотелове и Кантове „етике“ с друге стране, па се тиме овде више нећемо бавити. Стало нам је само да укажемо на то да ан-архична рационалност ни на који начин не би улазила у подручје диференцирања различитих облика класичне, традиционалне и модерне рационалности, него би се пре у духу једног особеног и ванредног геста измештала и постављала изван оквира традиционалног и модерног рационалитета, којима би претходила као својеврсна „пре-изворна“ форма рационалности.

Када говоримо о томе да Левинас рачуна на један плуралитет који би био очишћен од сваког монизма, онда је најпре реч о томе да он у сфери етике развија један плуралитет за који сам каже да је чист и радикалан, док у исто време оспорава могућност постојања једног таквог плуралитета у простору онтологије, у ком би, по његовом уверењу, било места само за идентитете и јединство, који пак с друге стране у целини недостају етици која и не жели да зна за њих и која их у потпуности пориче. С једне стране он, наиме, разлике које се појављују у онтологији држи за унутрашње и релативне разлике које никада не доспевају до тог смисла да означавају и некакве спољашње и апсолутне разлике; док с друге стране у исто време у пољу етике не дозвољава постојање било каквих идентитета или јединстава који би нарушили „принципијелну“ хетерогеност разлика.³⁴⁰ Најзад, у једном наглашеном анти-дијалектичком тону, Левинас не жели да увиди да се у самом средишту разлике, у разлици разлике – како нам је то маестрално једном за свагда објаснио Хегел – увлачи и једна *истоветност* која ту разлику у исти мах чини и једним *идентитетом*. Као нешто *различито* у односу на идентитет који стоји насупрот њој, разлика се у *самој себи* појављује и као једна *истост* и као један *идентитет*, чија је *идентичност* у том погледу потпуно истоветна оној која одликује сам идентитет. За овај се наиме ништа више не везује идентитет неголи за разлику, схваћену управо у њеној *различитости* у односу на идентитет, па тиме и у њеној *истости*, у ономе по чему се она као таква показује и као нешто што је

³⁴⁰ Не носи случајно назив *Без идентитета* последњи текст у *Хуманизму другог човека*. Погледај *Sans identité* у *НАН*, стр. 83–103.

уједно *идентично*, истоветно у својој *различитости*. У исти мах, Левинас у подједнакој мери и на сличан анти-дијалектички начин, превиђа и занемарује чињеницу да се и идентитет са своје стране појављује као нешто што није тек идентично, што није тек истоветно у својој идентичности, него и као оно што је као такво, по себи и у себи уједно *различно*, различито у односу на *разлику* која стоји насупрот њему.

Другим речима, наш аутор апсолутно негира суштински удео онога што је неидентично у развијању једног идентитета, као што и негира значај и удео онога што би било истоветно у развоју једне разлике. Одбијајући сваки значај и значење које једна негација и не-истоветност имају у формирању једног истинског идентитета, Левинас бива приморан да формира такве идентитете чија се идентичност увек исцрпљује у пукој и празној самокоинциденцији. Видели смо већ да се и његова рана субјективност, која је одређена догађајем хипостазе, као и она касна која је дефинисана структуром супституције, свде управо на празни таутолошки идентитет самокоинциденције. И уопште, где год да наилазимо на идентитете у његовом делу, вазда се сусрећемо само са непосредним и формалним идентитетима за које је карактеристична пука коинциденција са собом. У жељи, пак, да се лиши сваког посредовања и сваке дијалектике и код развијања једне радикалне и апсолутне разлике, Левинас, како је већ речено, не примећује да је и тај развој у битној вези са оним што му је на први поглед супротстављено, са развојем наине самог идентитета: једна се разлика развија у оној мери у којој се у самој себи појављује и показује као нешто што је *постојано* и што *истрајава* у својој разлици, што ће управо рећи, у својој истости и у свом идентитету. То је онда и главни разлог зашто се разлика у делу нашег аутора увек манифестује на начин једне *анархичне* (али сада у разлици спрам оне ан-архије коју сам заговара) и *конфузне* разлике која се непрестано и непосредно промеће у разноврсне, па и супротне ликове и облике, чиме на један уврнут и неочекиван начин сведочи о подложности овог мишљења дијалектици, од које се по сваку цену желело отрести. Видело се то добро на примеру плуралистичких егзистенција које нам Левинас препоручује као форме једног узорног мноштва, где је свака од тих егзистенција била оптерећена једним темељним и непрекорачивим сингуларитетом. Иста је ситуација наравно и

са описаним непосредним идентитетима, који су у својој привидној компактности и хомогености изравно били изложени једној суштинској промени која их изневерава управо у њиховим непосредним издањима. И за рану и за касну субјективност би вредело, наиме, да у исто време јесу и нису оно што непосредно означавају. Одсуство самосвести у случају ране субјективности, и унутрашње присуство Другог у случају касне субјективности, у најмању руку проблематизују статус тих субјективности као чврстих и непоткупљивих идентитета. У сваком случају, близина разлике код ових идентитета – да останемо код ових минималних претњи – као и близина могућности уједињавања код назначених плуралистичких егзистенција, белодано открива да се Левинасово мишљење, упркос његовим намерама и жељама, показује као једно мишљење које је и те како подложно дијалектичком типу мишљења. Његова решења су, уосталом, како је то већ раније било наглашено, најчешће једна врста квазидијалектике.

IV АСИМЕТРИЈА

У уводним разматрањима било је речено да је *етичка* одговорност за Другог, онако како је замишљена и развијена у Левинасовој филозофији, једна *асиметрична* одговорност за Другог, која се као форма безусловне и неуступљиве одговорности одиграва или догађа, парадоксално, као један „симетричан сусрет лицем-у-лице“. Док је за *онтолошко-етичку* одговорност, за коју је наглашено да представља једну *симетричну* и у крајњем једну реципрочну одговорност за другог, речено да се она одиграва или догађа, опет парадоксално, као један „асиметричан сусрет с оним другим ја“. У наставку, у складу с тим још је било истакнуто и то да „неонтолошкоетичку одговорност за Другог карактерише етичка асиметрија и трансцендентна симетрија у форми интерсубјективне релације лицем-у-лице“; док би „онтолошкоетичку одговорност за другог“ карактерисала „етичка симетрија и трансцендентална асиметрија у форми самоодноса, као начин односа са другим ја“. И све би то, све што је овде речено, готово пресликано важило онда и за однос који се успоставља између *етичке* и *онтолошке еротике*. Етичка еротска релација, као једна у бити *асиметрична* релација, одвија се такође као један *симетричан сусрет лицем у лице*, док би за онтолошку еротску релацију важило да се она као једна у суштини *симетрична* релација, одвија, опет парадоксално, као једна *асиметрична релација* у знаку *уживања*.

Другим речима, и за етичку еротику из раног периода и за етичку одговорност из позног периода било би карактеристично да их одликује једна заједничка структура коју примарно и суштински обележава *асиметрија*. Баш као што се рано скицирана етичка еротика развија у знаку једне апсолутне и несводљиве асиметрије, тако се и касније пројектована етичка одговорност развија под тим истим знаком и значењем. И у етичкој еротској релацији као и у овој релацији одговорности, релати тих релација налазили би се у једном асиметричном и хетерогеном односу, за који се верује да се не може ни на који начин претворити у један симетричан и хомогени однос. *Ја* се, наиме, и у етичком еросу и у етичкој одговорности налази на једном *непремостивом одстојању* у односу на Другог, који се третира као једна трансцендентна и бесконачна другост која је у бити *неприступачна* захвату јаства. Једноставно, у етичкој релацији, и у еротској и у релацији одговорности за Другог, *Ја* и Други се не налазе у једном узајамном и реципрочном, симетричном односу, у ком би смер кретања од *Ја* ка Другом био истоветан оном од Другог према *Ја*; него, управо обрнуто, оно што је основна карактеристика етичке релације садржано би било у томе да *сва предност, значај и иницијатива припадају Другом, док би субјекту било остављено да се на један обавезујући и неуступљиви начин одазива на позив који долази од Другог*. Напокон, оно што је овде, поводом асиметрије, важно истаћи јесте то да се још једном показује како између етичке еротике и етичке одговорности нема никаквих битних разлика, и да и једна и друга еротика, или, и једна и друга одговорност, манифестују једну те исту етику.

То се показује чак и у оном смислу који је овде назначен и који се доводи у везу са значењем симетрије, а који уједно драматизује значење асиметрије које се везује за етичку релацију, с обзиром да се њиме на ову релацију уједно прилепљује једно значење које је непосредно супротстављено њеном доминантном обележју. Но, изван ове дилеме која кружи око питања да ли је асиметрија у левинасовској етичкој релацији заиста имуна на присуство симетрије у њеним границама, и да ли је заиста у том случају етика обезбеђена од уплива онтологије, као што се то тврди од стране самог аутора, а том дилемом ћемо се посебно позабавити у последњем одељку овог поглавља, нема никакве двојбе да је начин на који се асиметрична

етичка релација одвија, како у еротици тако и у релацији одговорности за Другог, а речено је да се тај модалитет везује за трансцендентну симетрију интерперсоналне релације, идентичан за обе релације, и за етичку еротску релацију и за етичку релацију одговорности за Другог. Поред тога, и онтолошку еротику као и онтолошко-етичку одговорност, за разлику од етичке еротике и не-онтолошкоетичке одговорности, одликује темељна етичка *симетрија* онтолошке провенијенције која се, како је речено, одвија парадоксално на начин једне трансценденталне асиметрије у форми самоодноса као модус односа са другим ја. И у једном и у другом случају, дакле, имали би на делу истоветно оцртане структуре симетрије, баш као што смо имали идентично оцртане структуре асиметрије код етичке еротике и етичке релације одговорности за Другог. Речју, и овде би се показивало да, генерално гледано, између етичке еротике и етичке релације одговорности за Другог не би било никаквих битних разлика, и да би и једна и друга еротика, односно, и једна и друга одговорност, манифестовале једну те исту етику.

Нема, у сваком случају, никакве сумње да је асиметрија, поред алтеритета, плуралитета и трансценденције, једна од *основних* и *темељних* одредница етичке релације, која се не би могла у њеном одсуству остварити на начин на који је она замишљена и развијена у Левинасовом филозофском пројекту. У основи, ради се о томе да је етичка релација структурирана на тај начин да се њени релати налазе у једном таквом односу за који се уједно мора рећи да је лишен готово сваке односности. За релате етичке релације се наиме истиче да се налазе на једном непремостивом растојању и да су начелно раздвојени, иако се у исто време тврди како је то растојање такве природе да ни на који начин не утиче на њихову близину и на њихову међусобну упућеност. Мада су дакле Ја и Други структурирани на такав начин да је јаз, који је створен између њих, непремостив и непрекорачив, пошто је другост Другога пројектована као једна апсолутно трансцендентна другост која је начелно неприступачна субјекту, док је овај у исто време одређен на један апсолутно иманентан начин, ипак су упркос томе и Ја и Други одређени уједно и на тај начин да се Други суштински отвара искуству субјекта, и то иде дотле да Други чак и настањује његову унутрашњост, као што се и самом субјекту

унеколико допушта да може утицати на судбину Другог, иако је овај, како је речено, трансцендентан и бесконачан у својој другости. Овде, дакако, нећемо опет залазити и у разматрање – што смо већ чинили – једне овакве могућности, за коју смо већ раније истакли да је крајње сумњива и да се тешко може очекивати да је остварива. Стало нам је да тек укажемо на то како је асиметричан однос између релата етичке релације оно што ову у бити и чини етичком, макар у оном смислу и на онај начин на који је то Левинас предвидео. Сва „етичност“ етичке релације зависи заправо од њене асиметричне природе, која јој се приписује. Тешко да би алтеритет сам по себи, плуралитет или неограничена трансценденција, у недостатку скициране асиметрије били довољни да уобличе етику на начин на који је она формирана и да је у крајњем обезбеде од онтологије. Друга је ствар што се нама чини да асиметријом Левинас уопште није осигурао положај етике у односу на претњу онтологије и да је њоме чак додатно заострио напетост која генерално влада у односима етике и онтологије у његовом делу. У сваком случају, асиметријом ране еротске релације, па онда и асиметријом релације лицем-у-лице, те коначно асиметријом позне релације одговорности за Другог, Левинас прво установљује, па онда и уобличује и учвршћује *етички* карактер своје препознатљиве и ванредне међуљудске релације, што ћемо у наставку и видети.

1. Ерос и плодност

Већ је више пута било истицано да у раним Левинасовим радовима из четрдесетих година који уједно представљају и његове прве развијеније покушаје излагања сопственог мишљења, до изражаја долази једна нарочита еротика која је наглашено етички обојена. При чему је и етички карактер те еротике описан на један неуобичајени начин који сасвим излази из оквира класично схваћене етике. Оно што је ту основно и у чему је садржана главна Левинасова намера тиче се, дакле, његовог покушаја да етику развије у једном правцу који би ишао у супротном смеру од онтологије. Њему је наиме првенствено стало до тога да ту етику одвоји од онтологије, па онда и од оне етике која се налази у хоризонту

онтологије. И не само то, већ – како је такође већ више пута било наглашено – он уједно настоји и на томе да ту етику прикаже као „претходећу“ у односу на онтологију, која би са своје стране црпила сав свој смисао из те изворне етике. О томе је посебно требало да сведочи синтагма „етика као прва филозофија“, чиме се несумњиво хтелo нагласити како збацивање онтологије са трона филозофије тако и постављање етике на њен пиједестал.

У склопу, дакле, једне такве констелације, у којој је етика у свом не-онтолошком значењу заузела водећу позицију и где је онтологија деградирана на секундарни ниво, и еротика бива подвргнута једном специфичном етичком тумачењу у коме је у потпуности очишћена – тако се барем верује – од сваког уплива онтологије, при чему је уједно уздигнута и на врх етичке конструкције, тако да има смисла, чини се, у контексту у ком се за етику каже да означава прву филозофију, и за њу рећи да представља прву етику.³⁴¹ Еротика је напосто послужила као узорна и модел ситуација за приказ и развијање не-онтолошке етичке релације, у којој је пак елемент асиметрије постао незаобилазан и одлучујући момент. Поред тога, наиме, што је еротски алтеритет у лику женског алтеритета постао парадигматичан у оквиру те релације, а то важи подједнако и за еротски плуралитет оличен у заједници пара или друштву удвоје, и за еротску трансценденцију за коју је речено да представља истински модалитет изласка из бића, модус избављења из окружја онтологије, и асиметрија је, која се повезује са једним уско схваћеним етичким еросом, постала битна и чак пресудна црта етичке релације. *Ја и Други у еротском односу, чврсто је убеђен Левинас, не творе никакву заједницу нити је однос међу њима симетричан и реципрочан.* Предност је на страни Другог и сва иницијатива долази од њега а на Ја је да се одазива на позив и наредбе које му испоручује Други. За разлику од овог, Ја не бива у прилици да на било који начин нешто захтева од Другог и није на њему да од Другог захтева одговорност, него је чак, управо обрнуто, у обавези и да одговара за одговорност Другог. И то важи дакле како за полну еротику тако и за еротику плодности. Оно што је жена за мушкарца у лику апсолутне другости, то је на један сличан, иако не

³⁴¹ Види *Altérité et Eros. Vers l'infini du temps.* у G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, стр. 136–149.

и идентичан, начин и син за оца у лику апсолутно другог. И жена и син манифестују једну другост која је, како се верује, недоступна мушкарцу и оцу. Жена је неприступачна мушкарцу, она је неухватљива, неприсвојива и чак несазнатљива; као што је и син у односу на оца удаљен на један бесконачан и неповратан начин. Овде се међутим нећемо враћати и нећемо се посебно освртати на проблематичност ових теза о којима је већ понешто и било речено, и којима ћемо се свакако још позабавити у оквиру шире и начелне проблематике која захвата однос симетрије и асиметрије.

Па ипак, оно што на овом месту не можемо да прескочимо и на шта смо дужни опет да укажемо у вези је са тиме да је и асиметрија, поред алтеритета и плуралитета, који се предидирају етичком еросу, на тај начин схваћена да она у себи нужно укључује *жртвено* искуство субјекта. Као што се у случају апсолутног алтеритета подразумевало да Ја у односу на Другог преузима улогу жртве, а то се догађа, видели смо, и у случају формирања плуралистичке егзистенције, где у том мноштву опет Ја на неминован начин жртвује себе у корист Другога, тако се и код асиметрије испоставља да је Ја жртва у односу према Другом.³⁴² Коначно, сасвим је разумљиво и очекивано што и *алтеритет*, и *плуралитет*, и *асиметрија*, као и *трансценденција*, на један готово идентичан начин изражавају истоветну одлику етичке релације која је кључна за њен идентитет, с обзиром да су управо те одреднице суштинске карактеристике етичке релације са којима се она поистовећује. Оне наине битно одређују етички карактер интерперсоналне релације. Или, опет, нешто другачије речено, етика је као не-онтолошка етика била

³⁴² На многим местима у свом позном делу Левинас позицију субјекта идентификује са улогом жртве. Илустрације ради, навешћемо пар таквих места где се то показује на један очигледан начин: „Тако описана релација у којој се субјект *жртвује* а да се не губи – а да екстатички не излази из себе – да не узима дистанцу у односу на себе, него је у тој релацији прогнан у себе, с ову страну починка у себи, с ову страну свог подударана са собом – то враћање иза свог почетка које се сигурно може означити као негативност..., то, никад довољно, враћање контракције зове се: Себство.“ (ДБ, стр. 164); „Суштински посматрано: она (комуникација) је могућа само у *жртвовању* које се састоји у приближавању онога за кога смо одговорни. Комуникација са другим може да буде трансцендентна само као погубан пут, као лијепи ризик у који се треба упустити. Ове ријечи попримају свој чврсти смисао када изражавају безразложност и бесплатност *жртвовања* умјесто да само означавају недостатке у извјесности...“ (ДБ, стр. 183); „Кад модерни антихуманизам негира примат који би, за значење бивства, припадао људској личности као слободном циљу себе саме, онда је он у праву и мимо разлога које он сам наводи. Он тиме ствара чисто мјесто за субјективност која се успоставља у несебичности, у *жртви*, у замјењивању које претходи вољи...“ (ДБ, стр. 195) (подвлачења – С. М.)

могућа само захваљујући ванредним интерпретацијама алтеритета, плуралитета, асиметрије и трансценденције. Подсећамо, *алтеритет* је одређен на тај начин да је непредсказив и неприступачан; *плуралитет* је пак дефинисан на начин да је искључив и непрозиран; *асиметрија* се, као што смо истакли, препознаје на начин да је неповратна и несводива на симетрију; док ћемо за *трансценденцију*, генерално, видети да је третирана као једна бесконачна и у-топијска трансценденција. Речју, свуда је на делу једно радикално и апсолутно значење, које је уједно гранично на начин да доводи у питање њихова ранија препознатљива значења. Свуда се рачуна са једним оштрим и несаобразним контрастом за који се верује да је непомирљив. Трансценденција је непомирљива са иманенцијом, асиметрија са симетријом, плуралитет са сингуларитетом и идентитетом, као што је и алтеритет непомирљив са сваким егоитетом и са сваком истоветношћу која удружује алтеритет и егоитет.

Проблемима које узрокује један овако оштро и диспаратно постављени контраст, већ смо имали прилике да се позабавимо, а и у наставку ћемо се још тиме бавити, али оно што овде морамо испитати тиче се става који непосредно пресеца питање асиметрије и за који се може рећи да обележава Левинасово мишљење у целини, с обзиром да се оно развија у знаку идеје љубави, а везан је за уверење нашег аутора како је љубав у бити једно етичко и, приде, у складу с тим, и једно жртвено искуство. Кажемо да оно непосредно и изравно пресеца питање асиметрије будући да се управо на њеном плану, у оквиру структуре коју она описује, белодано показује како етички карактер интерперсоналне релације тако и сва његова особеност која се управо исцрпљује у нарочитом жртвеном искуству.

Ако се присетимо онога што је било речено поводом *полне еротике* и релације која се развија између мушкарца и жене, онда најпре упада у очи то да је тај однос приказан као несразмеран и дисиметричан. По сваку се цену желело да се избегне реципроцитет и узајамност, као и уопште било каква симетрија. Однос мушкарца према жени, како је описан, није истоветан оном који, обрнуто, жена гаји према мушкарцу. И у томе, напokon, не би било садржано ништа чудно пошто се ионако релација између мушкарца и жене најчешће на тај начин третира. Обично се подвлачи њихова раздвојеност и истиче се сва разлика која их одваја, почев од тога

да се узимају као различити принципи, као мушки и женски принцип, као онтолошка начела мушког и женског која репрезентују различите судбине, па до тога да пол у крајњем нужно отеловљује одређени начин живота, живот који се живи на одређени начин, посебан стил живота. Напросто је непотребно подсећати на сва мишљења која су у сличном тону и на том препознатљивом фону објашњавали природу полне диференције. Списак тих мишљења био би сувише дуг и он би се протезао од најстаријих древноисточних мишљења па до оних модерних и савремених каква су рецимо мишљења која се везују за имена Сартра, Фрома или Бодријара, да наведемо тек ауторе који су у сличном контексту и до сада били помињани. Али, оно што је необично у Левинасовом науку и што је ново тиче се тога да он полну диференцију, до чије разлике дакле такође особито држи, измешта у потпуности из сфере онтологије предцирајући јој у исто време једно наглашено и специфично етичко значење. А по тој одлици његово мишљење несумњиво представља нешто крајње ванредно и ексклузивно.³⁴³

С тим у вези, у првом реду је потребно имати на уму да жена као оно што је апсолутно друго у не-онтолошко етичком значењу и што отеловљује оно друго као такво, које је заправо онај Други, ни на који начин не манифестује више било какав принцип нити указује на било какву посебну варијацију егзистенције. Јер би и једно и друго у крајњем упућивали на онтологију од које Левинас на сваки начин покушава да се дистанцира. Апсолутна и тајновита другост жене, њена неприступачност и будућност, једноставно се не сагледавају у перспективи онтолошког хоризонта у коме би неминовно упућивали на њен одређени начин постојања, него се посматрају првенствено кроз оптику једне етике која је не само другачија од свих осталих етика, већ је уједно, како се верује, и дијаметрално супротна онтологији па тиме и свим оним значењима која се везују за ову. Левинас се наине не либи да *тајновитост*, *неприступачност*, *несазнатљивост*, *непредсказивост*, па и *апсолутност*, црте које редом приписује жени помоћу којих је и објашњава, а које имају своја већ развијена и препознатљива значења, тумачи на један битно другачији начин који се коси са установљеним и стандардизованим начинима интерпретације. Подсећамо, жена је, према Левинасовом схватању,

³⁴³ Види *Méditations érotiques* у М.А.Оуакнин, *Méditations érotiques*, стр. 15–83.

*неприступачна у смислу да измиче сваком захвату, тајновита у смислу да измиче сваком откривању, несазнатљива у смислу да измиче сваком сазнању, и уопште, с оне стране моћи да не репрезентује никакву моћ, па ни моћ сопствене немоћи. На тај начин, жена, према Левинасовом уверењу, излази из окружења онтологије и поприма једно специфично етичко значење које је уједно непомирљиво са свим оним класичним етичким значењима која су се у крајњем сливала у онтологију.*³⁴⁴

Ситуација је, како је већ речено, готово идентична и када је реч о *плодности*, за коју је такође наглашено да се сматра интринсично повезаном са еросом и полном еротиком. Баш као што и жена или оно женско представља апсолутну другост у односу на мушкарца или оно мушко у полној релацији, тако и син у еротичности плодности означава на одређен начин оно апсолутно друго у односу на оца. Подсећамо, у релацији плодности коју оцртава Левинас, син је представљен као странац или туђин у односу на оца. Он је недоступан, неприступачан оцу и налази се на једном непремостивом одстојању у односу на њега. То растојање које дели и одваја сина од оца уједно означава и границу која дели и одваја етику од онтологије. Јер, син као оно што је апсолутно друго обележава у бити етичку другост која нема ништа заједничко са варијететима онтолошког алтеритета.³⁴⁵

У сваком случају, и другост жене и другост сина, у контрасту и асиметрији спрам субјективности мушкарца и оца, засебно сведоче о томе да и полна еротика и еротика плодности одражавају једну особену и наглашену етичку концепцију љубави. Посебно је наравно питање, за које иначе сматрамо да је централно у Левинасовој еротологији, *у којој мери једна концепција љубави која се базира искључиво на њеном етичком потенцијалу уопште може важити као једна концепција љубави, односно, у којој мери једна љубав, која је схваћена искључиво етички, може још важити као љубав?*³⁴⁶ Поред тога остаје и питање, наравно, у

³⁴⁴ Уп. *ТБ*, стр. 231–241.

³⁴⁵ *Исто*, стр. 241–251.

³⁴⁶ Тим поводом Бадју, рецимо, о Левинасу каже следеће: „Левинасова визија полази од несводивог искуства лица другог, што је епифанија чија подршка је на крају крајева Бог као "сасвим-други". Искуство другог је централно јер утемељује етику. Из тога произилази, у једној великој религиозној традицији, да је љубав етичко осећање *par excellence*. У мом виђењу, нема ничег посебно етичког у љубави као таквој. Право говорећи, не волим сва та теолошка мозгања која полазе од љубави, иако знам да су имала велике утицаје током историје. У томе видим последњу освету Једног против Двоје... Ја исто тако не видим љубав ни као "жртвено" искуство, то јест искуство у којем

којој мери жена, као оно друго полне релације, у паралели и компарацији са сином који је оно друго релације плодности, може у свом односу спрема мушкарца уопште одражавати једно етичко значење, поготово *на начин* на који то чини син у релацији са оцем? Није наиме уопште саморазумљиво да се у полној релацији развија један етички однос који би притом био радикалан, и да се уопште полна релација у својој бити и у својим пресудним потенцијама испољава као једна ригидна етичка не-онтолошка релација. Да не говоримо о томе да се говором и мишљењем које се удаљило у односу на појединачну жену и које се у међувремену усредредило на принцип женскости и уопште на говор који обухвата све жене, проблем само усложњава и додатно компликује. При том, уколико се зна да Левинас протоком времена приступа универзализацији појма Другог и шири значење другости, тако да се Други односи на сваког другог и обухвата сваку могућу другост, долази се на концу и до једне сасвим необичне ситуације у којој би однос према било којој другости или свакој могућој другости био истоветан са оним односом који родитељ има са својим дететом, а то је већ нешто, мора се признати, што је далеко од сваке саморазумљивости и што у најмању руку призива ближе испитивање и критичко промишљање. Најзад, у једној таквој перспективи, уколико би се она показала реалном и оправданом, остаје и питање у којој би мери и на који би начин Левинасова етичка концепција измицала оном приговору да заговара тек један *алтруизам*, чиме би се онда опет дошло до крајњег питања које проблематизује наводну удаљеност те концепције у односу на онтологију и њен универзални хоризонт.

Враћајући се сад на наш магистрални правац, рецимо да у контрасту и асиметрији жене и сина спрема мушкарца и оца, не би само другост жене и другост сина сведочиле у корист етичке природе интерперсоналне релације, него би о томе на посебан и на један чак истакнут начин сведочиле и *субјективности мушкарца и оца*, пошто поред тога што обележавају етички карактер ове љубавне релације, ове субјективности уједно изражавају и особено жртвено искуство које се развија у тој релацији, чиме се несумњиво само заострава и учвршћује њен етички карактер.

заборављам себе у корист другог, који је и сам тек овоземаљски модел онога што ме у крајњој инстанци води до сасвим-Другог..." (А. Бадју, *Похвала љубави*, Адреса, Нови Сад, 2012, стр. 29–30.)

Мушкарац, најпре, као Ја и субјект у полној релацији стоји сучелице спрам жене која означава оно апсолутно друго у етичком смислу, што ће рећи – видели смо – да је у бити у обавези да на један непосредан и аутоматски начин одговара на захтев који долази од ње, при чему је тај захтев, дакле, тај налог или наредба коју она доноси са собом – етичке природе. Конкретно говорећи, жена са својим императивом која стоји наспрам мушкараца суочава га, како се истиче, са изазовом насиља и убиства у смислу да му испоручује захтев који у крајњем налаже забрану убиства. На мушкарацу је, онда, у складу с тим – како се даље тврди – да преузме одговорност за властито поступање и за сопствене радње а да притом у исти мах није у прилици да тако нешто захтева и од жене са њене стране. И не само то, него се од њега чак тражи да преузме одговорност за евентуално неодговорно понашање жене. Њему је забрањено да било шта пребацује жени и да било шта захтева од ње. У сусрету с њом, он се у првом реду и у суштини суочава са тајном и са једном непредсказивом будућношћу, како се истиче, те у том контексту и треба тражити разлоге зашто се од мушкараца очекује да не очекује ништа од жене.

Другим речима, у инфериорном положају у ком се мушкарац налази у односу на жену, према пројектованој перспективи тог односа, мушкарац неминовно мора преузети улогу жртве и у обавези је да се препусти одређеној врсти „самозаборава“. Одсуство *бриге о себи* је предуслов, према Левинасовом схватању, за свако истинско морално или етичко држање, које у бити подразумева бригу о Другом или бригу за Другог.³⁴⁷ При чему, дакле, ова брига не би била и реципрочна. Она се не односи на жену и на њене претпостављене обавезе које има у односу на мушкараца. Једино је овај у обавези да се стара о другом, о жени, водећи при том рачуна да то старање мора бити непрекидно, безусловно и интензивно. Оно уједно не сме да поприми смисао било какве посредне бриге о себи, не сме да одражава било какву форму самоодноса, пошто би тиме само противуречило себи. Једноставно, брига за Другог, према Левинасовом мишљењу, није у крајњем облик бриге о себи и бриге за себе, него представља чисту и самосталну форму.³⁴⁸

³⁴⁷ Уп. нпр. *ТБ*, стр. 189–193.

³⁴⁸ *Исто*, нпр. стр. 21–33.

Све што је овде речено за однос који влада између мушкарца и жене у контексту у ком мушкарац представља жртву у том односу, на безмало истоветан начин се онда може пренети, како је то и раније било назначено, и на релацију између оца и сина. У контексту у ком син означава оно што је апсолутно друго у односу на оца и у контексту у ком он обележава једну трансцендентну туђост у односу на њега, оцу не преостаје ништа друго него да се поистовети са улогом жртве у том односу. Њему је, сходно једном особитом самозабору и одсуству бриге о себи која га води у егзистенцијалну авантуру, задато да преузме одговорност за синовљеву судбину и да одговара за његово евентуално неодговорно понашање. При чему дакле то не би важило и обрнуто. Како испада, ако дословце пратимо Левинасову мисао, син у односу на оца не би имао никаквих обавеза и никаквих дужности. Сва права би најме била на страни сина, док би све обавезе биле на очевој страни; илити, отац би био дужан у односу на сина, док син ни на који начин не би био дужан у односу на оца. С тим што би овде ипак требало водити рачуна о томе да ситуација није сасвим идентична оној на коју наилазимо у полној релацији, с обзиром да се у догађају трансупстанцијације, како је већ било објашњено раније када је било речи о плодности, други не појављује само у лику Другог него и у специфичној форми *другог ја*. Али о томе је начелно већ било довољно речи до сада и на то се више у том општем смислу нећемо враћати. То смо овде поменули тек у контексту у ком нам се одређена разлика између полне еротике и еротике плодности поводом асиметрије учинила важном и незанемарљивом, иако она не доводи у питање чињеницу да је асиметрија у овим еротикама, када се посматра у једној широј перспективи, одређена на један готово идентичан начин.

Према томе, мада се том разликом, дакле, генерално не угрожава заједнички структурни смисао асиметрије која одликује полну релацију и релацију плодности, далеко од тога, ипак, да то питање и у свом суженом хоризонту у ком се на посебан начин сусрећу ове две еротике и у ком се на специфичан начин проблематизује могућност да еротика плодности уистину одражава једно жртвено искуство, не оптерећује како смисао заједништва ових двеју еротика, тако и сам смисао асиметрије за коју се чинило да је обезбеђена од сваке симетрије. У том хоризонту

у ком се, дакле, полна еротика и еротика плодности ипак разликују у одређеном значајном сегменту који управо погађа питање асиметрије, тако да се донекле доводи у питање и могућност да релација плодности уопште може одражавати жртвено искуство, које се непосредно приписује полној релацији (на овом месту се да̂ приметити и један крајње необичан заплет где се жртвено искуство, које се обично везује за еротику плодности, овде доводи у везу са полным еротиком, а одриче се, не полној еротици како то најчешће бива, него управо еротици плодности, за коју се иначе то искуство најчешће везује), чиме и сам етички карактер плодности на одређен начин бива доведен у питање (и раније смо наводили када је конкретно било речи о плодности да се у њеном случају драматизују појам и значење етике, што је и сам Левинас несумњиво наслутио када се заложиио за необично решење којим је увео у игру и једну етику која би била с оне стране етике а коју је управо везао за плодност), те, сходно томе и сама концепција о љубави као једном у бити етичком феномену постаје проблематична, коначно, и сам смисао асиметрије бива озбиљно угрожен пошто се симетрија на одређен начин увлачи у њено ткиво и изнутра га нагриза. Прецизно говорећи, уколико син не представља само оно што је апсолутно друго у односу на оца, уколико он не означава само другог као таквог, оног Другог, него уједно манифестује и оно што је друго ја оца, начин на који овај успева да ипак „преживи“, као што се то упорно тврди, онда и сваки отац, као син свог оца, не представља само оно што је апсолутно друго у односу на свог оца, не означава само другог као таквог, оног Другог, него уједно манифестује и оно што је друго ја оца, начин на који овај успева да ипак „преживи“. А то нас онда, ипак, хтели-не хтели, доводи у такву близину симетрије да ју је, како се чини, готово немогуће ликвидирати, поготово на начин на који то Левинас ради. Но, као што смо обећали, питањем односа симетрије и асиметрије позабавићемо се у последњем одељку овог поглавља, као што ћемо се и начелним питањем одрживости тезе о искључивом етичком карактеру љубави нешто више позабавити у закључку рада.

2. Лицем у лице

Након почетног ентузијазма који је Левинас испољио на плану непосредног повезивања етике и еротике, што се одразило у радовима из четрдесетих година где је еротика, може се рећи, промовисана у прву етику, већ у радовима из педесетих година бива очигледним да тај ентузијазам сплашњава и да у оквиру пројекта етике као прве филозофије све више уместо еротике на сцену ступа релација *лицем-у-лице*, која ће онда у шездесетим годинама постати и узорна етичка релација или модел ситуација у којој интерперсонална релација задобија своја, тада, већ препознатљива и развијена етичка обележја.³⁴⁹ При чему одмах ваља истаћи да је тај развој скициран у оквиру опште тенденције уопштавања и апстраховања међуљудске етичке релације, у којој се други не појављује више у лику жене, као што се све мање испољава и у фигури сина, него се појављује у форми једне опште и неодређене другости, у фигури Другог, која ће временом и нарочито почев од краја шездесетих година, постати меродавна и одлучујућа форма етичке другости.³⁵⁰

Међутим, како је већ пре било истакнуто, читава та тенденција развоја етике у правцу једне опште и неодређене етике, ни на који начин заправо није угрозила примат ероса и почетну идеју по којој је еротика представљала прву етику, ма шта Левинас о томе мислио, с обзиром да он ни у свом каснијем мишљењу није одустао од те идеје, него ју је чак, могло би се рећи, и усавршио у смеру једне радикално схваћене љубави, која ипак уједно не би представљала ништа друго до ерос схваћен у једном наглашеном не-онтолошком и етичком значењу, како је она, дакле, и била одређена у раном периоду четрдесетих година. Другим речима, и релација *лицем-у-лице*, баш као што ће и каснија релација одговорности за Другог то бити, одражавају једну *љубавну* етичку релацију или једну *еротскоетичку* релацију.³⁵¹ Оне, у ствари, ако дословце пратимо Левинасову мисао, на одређен начин тек манифестују развијене и радикализоване верзије иницијалне еротскоетичке релације, чије ће основне карактеристике, које се изворно и непосредно везују за

³⁴⁹ Исто, нар. стр. 64–65, 165–195.

³⁵⁰ Погледати *НАН, АЕ*.

³⁵¹ Види нпр. *Филозофија, правда и љубав*, у: *МН*, стр. 138–162.

њу а речено је да су то алтеритет, плуралитет, асиметрија и трансценденција, релација лицем-у-лице, као и она одговорности за Другог, наследити у њиховим непроменљивим и већ тада утврђеним значењима. Подсећамо, још у еротској релацији други је био одређен као апсолутни и трансцендентни други, друштво удвоје је оличавало мноштвену егзистенцију а трансценденција је имала смисао једне бесконачности и етичности за које се веровало да измичу сваком онтолошком значењу. Што се тиче асиметрије, и њене основе су утврђене још у еротској релацији, када је и у полној релацији и оној плодности, други, у лику жене и лику сина, постављен у један несаобразни, асиметрични положај у односу на субјективност мушкарца и оца.

Поводом констатације, пак, да је етичка релација временом попримала један смисао неодређености и општости, дужни смо нагласити како је то у директној вези управо са њеним основним одредницама, што ће рећи и са смислом асиметрије, онако како је она током одређеног раздобља бивала интерпретирана. Када је у питању *алтеритет*, горе је већ речено да је други временом „напустио“ своја конкретна уобличења жене и сина, те се почео појављивати у форми другог као таквог и у фигури Другог; док су у случају *плуралитета*, друштво пара или друштво удвоје, као и догађај транскупстанцијације, везани за полну еротику и релацију плодности, све више узмицали пред догађајем *супституције* у ком једно опште и неиздиференцирано Ја преузима на себе судбину Другог које је такође схваћено, дакле, као једно опште и неиздиференцирано друго; што се пак тиче *трансценденције*, и она је превалила један дуг пут од значења *ексценденције* до оног *дружчије од бића*, које на један, опет, општи и радикализовани начин изриче њену етичност у контрасту спрам сваке онтологије која би јој могла бити приписана. Најзад, у склопу у ком се и за асиметрију може рећи да је временом попримила један неодређени карактер, то се напросто да довести у везу са тиме што су релати етичке релације како је време протичало све више добијали на општости и неодређености. Док смо на почетку имали мушкарца и жену, оца и сина као репрезентативне релате међуљудске етичке релације, током периода који је следио на сцену су ступили опште и неиздиференцирано ја и опште и неодређено

друго, који су почели представљати темељне релате етичке интерперсоналне релације.

Но, и у једном и у другом случају, и у раном и у позном периоду, нема никакве двојбе да је *смисао асиметрије* која се везује за етичку релацију *исти* и да је и касније сачуван у својим основним одређењима. Тамо мушкарац и отац, овамо Ја и субјект, подједнако су у обавези, која је неодложна и неуступљива, да се одазову на позив, на молбу и заповест које долазе с лица другог, жене, сина и оног другог као таквог, Другог. С друге стране, и овај Други, баш као син или жена, својим императивним налогом уопште омогућује тако нешто као што је етичка релација, која би у одсуству иницијативе која долази од стране тог Другог, другог као таквог, напросто била незамислива. Иста је ситуација и када је реч о другим својствима етичке релације. Тако *трансценденција* и у значењу ексценденције која обележава апсолутну трансценденцију, и у значењу друкчије од бића које обележава једну трансценденцију која је онострана разлици иманенције и трансценденције, подједнако означава једну трансценденцију која има наглашени етички и транс-онтолошки смисао. *Плуралитет*, пак, и у форми друштва удвоје, односно, и у форми догађаја трансупстанцијације као и у оној догађаја супституције, такође подједнако обележава једну мноштвену егзистенцију етичконеонтолошке провенијенције; а етичконеонтолошки карактер интерперсоналне релације показује се, дакле, одвојено и на примеру *алтеритета*, који и у облику посебних алтеритета жене и сина, као и у облику неодређеног и општег алтеритета другог као таквог, на идентичан начин сведочи о једној ванредној и искључивој етичкој димензији.

Пре него што сада директно пређемо на питање асиметрије у контексту релације лицем-у-лице, подсетимо и на то да тенденција кретања етике у правцу једне опште и неодређене етике, поред тога што не угрожава првобитно зацртану структуру етичке релације, несумњиво у исто време ипак проблематизује могућност постојања и одржања једне етике у њеном стриктном не-онтолошком значењу. Како је већ и раније више пута било истицано, сам је Левинас сваку тенденцију у правцу онога што је неодређено и универзално оквалификовао као онтолошку, као што је исто тако држао до тога да је етика скопчана са оним што је

у првом реду посебно и партикуларно. У том смислу, било би природно да Левинас није допустио развој своје етике у смеру онога што је универзално, али кад је већ то урадио онда се не види како би његова етика у контексту који је сам оцртао могла остати имуна на онтологију и како би могла избећи онтолошку интерпретацију. У сваком случају, остаје као дилема да ли је он својим позним настојањем на једној општој и неодређеној етици, поред тога што је тиме на одређен начин изневерио и своју рану етику која се развијала у форми еротике и у равни сасвим одређених и конкретно уобличених односа, подвргао најозбиљнијој сумњи и своју етику у целини у погледу могућности да се она може одупрети изазову онтологије и њеном упливу у сопствено етичко језгро.

Када говоримо о релацији лицем-у-лице у контексту у ком она наслеђује еротску релацију, онда – како је већ речено – најпре упада у очи то да она несумњиво представља корак у правцу развоја етичке међуљудске релације у једну општу и неодређену интерперсоналну релацију. Појмом *лица* (*visage*)³⁵² Левинас у бити намерава да истакне етичко значење, али њиме он уједно изражава и развој појма другог у смеру једне општости која ће своју кулминацију имати у појму другог као таквог, тј. у појму Другог. У ствари, појмом *лица* наш аутор успева да повеже рано значење другости отеловљено у принципу женскости и оно касно које ће доћи до изражаја у фигури Другог, с обзиром да се на један убедљив и неотклоњив начин може односити и на лик жене и на општу фигуру Другог. И жена и Други лицем, или преко лица, изричу етичку заповест субјективности мушкарца и јаства. Стога се и за жену и за Другог несметано може рећи да манифестују лице и да јесу лице у значењу које том појму придаје Левинас, а овај то сам донекле и чини када још еротску релацију повремено одређује као релацију лицем-у-лице и када релацију одговорности за Другог такође тумачи у перспективи те релације.³⁵³ На крају крајева, то се тим пре може рећи што лице у Левинасовој интерпретацији има једно широко значење, тако да оно не означава само лице него се може односити и на друга места људског тела, као што може обухватати и оно што није људско, макар не непосредно. Позната су Левинасова упозорења о томе

³⁵² Уп. *ТБ*, стр. 171–178.

³⁵³ Види *ЕЕ*, стр. 161–166; *ВД*, стр. 12, 78; *Филозофија, правда и љубав*, стр. 138–142; *Други, утопија и правда*, у *МН*, нар. стр. 300–304.

како човек и страга може изражавати етичку поруку и како он чак и тада када нам је окренут леђима може још увек на један битан начин утицати на наше држање и на наше укупно морално понашање.³⁵⁴ Исто тако, етичко значење синтагме „не убиј!“ чита се и с лица *уметности*, како се подвлачи, или оног што је задобило *аутономију* у односу на људско постојање.³⁵⁵ Следствено томе, нема никакве сумње да се лице може односити и на жену, и да се може чак приписати и оној жени која нема лице – порнографија није негација тајне, рећи ће Левинас, него однос према њој, и да се исто тако може применити и на фигуру Другог, и то не само у оном смислу у ком и овај изражава једну конкретну другост, већ и у оном смислу у ком он обележава једну општу и безличну другост.

Друга је ствар што је Левинас овом својом специфичном интерпретацијом лица која допушта напуштање хуманог обзора, на један озбиљан начин довео у питање смисао своје етичке релације, која је, не треба заборавити, од почетка до краја одређивана као једна *међуљудска* или *интерперсонална* релација, и што је на тај начин, опет, парадоксално, супротно својим очекивањима – макар у хоризонту у ком он одмерава однос етике и онтологије – ту релацију довео у близину једне онтологије која би можда природније и на један начин који би био легитимнији објаснила феномен де-хуманизације лица и уопште смисао удаљавања и одвајања од онога што би још увек одговарало значењу антропоморфизма. Раније је иначе већ било речено да остаје питање да ли је његово мишљење, упркос ауторовом декларативном залагању за *хуманизам* у једној његовој *алтернативној форми*, ближе савременим облицима егзистенцијализма и антропологизма, и филозофијама

³⁵⁴ Исто, стр. 301–302.

³⁵⁵ Исто, стр. 301; види тђ. *EI*, стр. 16–17 и 125–127. О Левинасовом, иначе, специфичном и по много чему двосмисленом односу према уметности говоре и следећи радови: S. Courtine-Denamy, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, Paris, 1999, стр. 185–215; R. Kearney, *Postmodernisme et imagination éthique*, у *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, стр. 355–381; F. Armengaud, *Faire ou ne pas faire d'images. Emmanuel Levinas et l'art d'oblitération*, у *Noesis*, 3/2000; D. Charles, *Éthique et esthétique dans la pensée d'Emmanuel Levinas* у *Noesis*, 3/2000; G. L. Bruns, *The concepts of art and poetry in Emmanuel Levinas's writings*, у *The Cambridge Companion to Levinas*, стр. 206–234. При анализи Левинасовог односа према уметности за основу се најчешће узимају три његова рада: *Реалност и њена сенка (La réalité et son ombre, 1948, у Les Imprévus de l'histoire, Montpellier, Fata Morgana, 1994, стр. 123–148), Властита имена (Noms propres, Montpellier, Fata Morgana, 1975) и О брисању (De L'Oblitération, conversation avec Françoise Armengaud à propos de l'art de Sacha Sosno, Editions de La Différence, 1990). Погледати и La poésie et l'impossible у DL, стр. 196–205 као и La signification et le sens у HAH, стр. 17–65.*

једног Сартра, Дифрена, Марсела или Бубера на пример, или је оно пак у једном свом битном сегменту тешње повезано управо са антихуманистичким дискурсом и са модалитетима онтолошког и археолошког мишљења, каква су она Мартина Хајдегера и Мишела Фукоа.

Како год на то гледали, једно би било сигурно: релацијом лицем-у-лице Левинас је етички алтеритет еротске релације усмерио у правцу етичког алтеритета релације одговорности за Другог, развијајући га истовремено у правцу једног општег и неодређеног алтеритета, који би по претпоставци требао уједно да изражава једну појединачну и конкретну другост. Други би, наиме, или оно друго као такво, у Левинасовој перспективи увек означавало једног засебног појединца у његовој голој индивидуалности. Овде се ипак нећемо бавити тиме у којој је мери једно овакво тумачење појма другости и преплитања онога што је с једне стране појединачно а с друге универзално, етичко у смислу у ком наш аутор третира етику као једну не-онтолошку херменеутику. То је питање уосталом и до сада, непосредно и посредно, било предмет наше пажње и било је озбиљно разматрано.

Враћајући се сад непосредно смислу релације лицем-у-лице, бива очигледним да и у њој сва иницијатива долази од стране другог, од лица другог, на којему се читава етичко значење поруке – не убиј, која је управљена према субјекту као таквом, који са своје стране бива у обавези да се одазове на ту наредбу и да поступа сходно значењу које она прописује. На њему није да се оглуши о ту заповест као што му није дато ни да је пренесе на неког другог. Он је напротив дужан да је преузме и у том смислу бива одговоран за своју судбину. Бивајући одговоран спрам судбине другог која се читава на његовом лицу које издаје етичку наредбу, он постаје „самоодговоран“. Императивни и нормативни карактер етичке поруке ни овде дакле није споран и истоветан је оном који одликује заповест која долази од стране жене, уколико она означава оно што је апсолутно друго. Коначно, како је већ прибележено, некако готово од самог почетка еротска релација је одређивана и као релација лицем-у-лице.

Па ипак, упркос томе што се етичка релација, посматрана из угла етичког алтеритета, у форми лицем-у-лице надовезује на рану еротску релацију, па и у погледу асиметрије која нас овде посебно занима, она уједно поприма и један

другачији смисао када се сагледава из перспективе субјекта, а то се онда директно преноси и на момент асиметрије, која управо у овој релацији, чини се, бива посебно на удару. И то постаје видљиво већ на нивоу непосредног запажања јер је очигледно да се релација лицем-у-лице изражава и као једна уобичајена *симетрија*. Док смо у полној еротичности имали за релате крајње различите „субјективности“, а то је у значајној мери важило и за релацију плодности, овде се суочавамо, барем наоко, са релатима који су истоветни. *Лице се суочава са лицем*. С тим што наравно не треба губити из вида оно што је на овом месту било истакнуто, а то је да се и полна релација као и релација плодности изражавају у значењу лицем-у-лице (макар би то важило у оном смислу у ком Левинас одређује то значење), иако се оно њима може приписати тек накнадно и уз извесне резерве, које су скопчане са тиме да у том случају те релације морају претрпети извесне модификације, како би избегле да буду протумачене у једном начелном онтолошком кључу.

Нема, наиме, никакве сумње да *значење лицем-у-лице* у најмању руку призива и изазива једну *интерпретацију симетрије*, као што и вероватно понајбоље изражава сву близину етичке релације онтологији, када се однос између етике и онтологије разумева на начин на који то Левинас чини. Уосталом, већ је било наглашено да овај аутор и скицира *етичку релацију* на тај начин да се она као једна у бити *асиметрична релација* уједно испоставља и као једна *трансцендентна симетрија лицем-у-лице*. И то би важило дакле како за полну релацију и релацију плодности, тако и за позну релацију одговорности за Другог. Док би у случају *онтолошке релације* имали на делу једну *симетричну релацију* која би се у исти мах испостављала и као једна *трансцендентална асиметрија*. У том смислу бива онда јасно како релација лицем-у-лице на један истакнут начин уводи онтологију у окриље етике, као што бива белодано да ни једна *чиста* онтологија није могућа, с обзиром да се у њеном најинтимнијем језгру увлачи једна етика, барем у оном смислу у ком Левинас њу везује за саму могућност једне битне асиметрије.

Ако се то има у виду онда постаје разумљивије зашто значење лицем-у-лице може тек накнадно и уз извесне резерве да се припише полној релацији и релацији плодности, будући да оно озбиљно доводи у питање „чисти“ етички карактер етичке релације, који је у раној еротичности, чини се, био мање сумњив и мање

подложен онтологији. С тим у вези опет би се отварала и наметала она недоумица око тога да ли уопште етика развија онај смисао који је оцртала рана еротика, да ли она уопште одговара на захтев који се искристализовао у тој еротичици или можда пре изневерава тај захтев и смисао, и то управо у покушају да се дистанцира од сваког уплива онтологије?³⁵⁶ Ако је већ мушкарац, у једном етичком и не-онтолошком контексту, био јасно постављен у један инфериоран положај у односу на жену, а то важи донекле и за ситуацију у којој се отац налази у односу на сина, и ако је при том реч о сасвим одређеним и посебним субјективитетима, онда се без сумње мора признати да се ствар мења када се у игру уводе безлични и неодређени субјективитети који се налазе на истој равни са другостима које стоје наспрам њих. Напросто, не изгледа нам убедљиво Левинасово објашњење како Други увек и само представља једног конкретног појединца, или како оно друго као такво исто тако представља тек једну одређену индивидуу, и како још при том у својој безличности они јесу увек и само лице које изражава етичку поруку. Ми смо супротно томе тврдили и покушали смо показати како је још од почетка његова етика показивала тенденцију кретања у правцу онога што је опште и неиздиференцирано, и у том контексту смо рекли да су и полна еротика и еротика плодности убрзо задобиле један смисао универзалности који је видљив у трансформацији одређене индивидуалности жене у принцип женскости, као што је и син, као конкретна појединачност уступио место општем и колективном феномену синовства. Везано за то, мора се признати да ни рана еротика заправо не обележава једну чисту етику, иако она у разлици спрам касније етике, која се везује за опште и неодређене релације лицем-у-лице и одговорност за Другог, несумњиво представља једну „чистију“ етику, што је дакле управо супротно Левинасовом уверењу који је сматрао да његова рана еротика још увек значајним делом обитава у простору онтологије, и да тек у форми релације одговорности за Другог етика успева изаћи из окружења онтологије.

Што се тиче саме релације *лицем у лице*, она, поред тога дакле што се својим битним делом односи како на полну релацију и релацију плодности, тако и на

³⁵⁶ На то је нарочито скретао пажњу Ж. Л. Тез у свом овде већ неколико пута наведеном делу. Уп. *Eros et fecondite chez le jeune Levinas*, стр. 303–305.

релацију одговорности за Другог, поседује и један самостални смисао који је онда ипак одваја и од ране еротике и од позне љубави одговорности за Другог. А он би се, како је већ навешћено, и упркос Левинасу који вероватно не би прихватио један такав став из сасвим разумљивих разлога, састојао у томе да она уједно изражава и једну очиту и неотклоњиву симетрију, за коју смо иначе рекли да се на различите начине и у разноврсним контекстима увлачи и у оквире ране еротике, као што оптерећује и позну етичку релацију одговорности за Другог, што ћемо у наставку посебно и видети. Но, нигде се она ипак на један тако упадљив и драстичан начин не показује као у случају чисте релације лицем-у-лице, када се она посматра у својој аутономији и у свом засебном, истуреном облику.

Када то кажемо онда пре свега имамо у виду то да се субјективност у овој релацији на одређен начин налази у *равноправном положају* у односу на етичку другост која стоји сучелице њој. Наспрам лица које изражава апсолутно друго и које изриче етичку наредбу, налази се исто тако једно лице, иако оно не оличава друго као такво него једну субјективност која је у обавези да се одазива на позив који долази од стране Другог и да уједно услиши заповест коју тај Други изриче. У овом последњем смислу, разуме се, како је већ било истакнуто, и ова релација баш као и она полна и релација одговорности за Другог манифестује назначену асиметрију и пројектовани етички карактер интерсубјективне релације. Али, у претходном смислу, у ком се субјект појављује на начин који одговара оном на који се приказује сам Други, испада да се асиметрија развија на фону једне претходне симетрије, те с тим у вези, може се рећи да се и сама етика појављује на основи једне претходне онтологије. А то је онда већ нешто што суштински доводи у питање Левинасов пројекат који се управо заснива на идеји првенства етике у односу на онтологију.

У ствари, ако се још мало и боље погледа, испоставља се да је уздицањем субјективности на ранг лица она уједно попримила и црте *другости*, баш као што се и за саму другост, њеним свођењем на ниво субјективности, може рећи да се развија на начин једног *субјекта* или једног *Ја*. Овај помало неочекивани обрт лако се објашњава тиме што се с једне стране субјект, схваћен у својој улози која се своди на прихватање одговорности за Другог, али сада у смислу у ком је његова

инфериорност есенцијално преображена у нешто специфично и утолико равноправно, појављује на начин једне трансцендентне другости чија је особеност и несаобразност такође несумњива, барем у оном смислу у ком Левинас тумачи онострану другост. Док, с друге стране, играјући и даље своју ролу апсолутне и етичке другости која се на један ригорозан и императиван начин намеће субјективности, али сада и у смислу у ком је та његова рола на један *хоризонтални* и *равноправан* начин испреплетена са оном коју субјект игра, Други се појављује на начин једне субјективности чија је субјективност подједнако неспорна као и она јаства, при чему опет морамо рећи, барем у оном смислу у ком Левинас тумачи саму субјективност. Према томе, сходно претходној назнаци којом је апострофирана извесна симетрија која лежи у основи пројектоване етичке асиметрије, као и према овој у којој се за симетрију може рећи да у исто време пресеца ту асиметрију, важило би у најмању руку да етика није чиста и да је онтологија битно инфичира, а у једном ризичнијем и далекосежнијем смислу важило би још да онтологија ипак претходи етици и да ова има тек једно изведено и периферно значење, што је дакле управо супротно од онога што Левинас тврди када се залаже за првенство етике и када је проглашава првом филозофијом. У сваком случају, релацијом лицем у лице којом еотику развија у правцу једне етичке концепције у којој почиње да влада општа и неодређена љубав, он уједно у исти мах и саму ту етичку концепцију излаже изазову онтологије, за који се мора рећи макар то да није безазлен и неозбиљан.

3. Одговорност за Другог

Како је већ било истакнуто, од краја шездесетих година Левинас све ређе говори о релацији лицем-у-лице и уједно све чешће употребљава синтагму *одговорности за Другог* да би њоме изразио етичку интерперсоналну релацију. При том уопште нисмо сигурни у то да је та промена и резултат његовог увида у, делимичан или доминантан, симетрични карактер интерсубјективне релације лицем у лице. Пре ће бити да је она условљена ауторовом потребом да још дубље и

снажније развије етичку релацију, да још јаче нагласи њен етички карактер. С тим што ипак не би требало искључивати ни могућност да је он можда антиципирао развој интерсубјективне релације лицем у лице у правцу једне симетричне, па тиме и у правцу једне онтолошке релације, тим пре што се он нигде на један отворен и експлицитни начин не изјашњава о томе. Он наине никада не разјашњава мотиве који су га навели на промену којом је релација лицем у лице остала у запећку релације одговорности за Другог. У сваком случају, било да је та промена мотивисана постојањем претње у виду једне завидне симетрије, било да је она искључиво учинак потребе за интензивирањем етичке релације, и у једном и у другом случају имали би за последицу покушај радикализовања асиметричне етичке релације којим би се она сасвим ослободила од сваког баласта симетрије и с њом скопчане онтологије.

Али, исто тако, и то такође не треба губити из вида, у контексту у ком Левинас развија и експлицира релацију одговорности за Другог, и у смислу у ком он разјашњава релацију лицем у лице, ова прва би свакако изражавала значење лицем у лице, како је то већ неколико пута до сада и било речено. И овде би Други, наине, на један ауторитативан и императиван начин налагао од Ја да преузме одговорност на себе која се од њега захтева, што је дакле потпуно идентично оном што се одиграва на плану интерсубјективне релације лицем у лице. Као што, поред тога, ни овом приликом није дато субјекту да он са своје стране нешто захтева и тражи од Другог, што је, видели смо, сасвим искључено и у случају релације лицем у лице, чиме се само потврђује да је назначена пројектована асиметрија етичке релације, посматрано начелно, једна од њених темељних и есенцијалних црта.

Међутим, упркос значају ове напомене, све би то важило тек начелно и у једном смислу који се ипак показује апстрактним, с обзиром да се, као што смо то покушали показати, релација лицем у лице у једном битном смислу изражава и као једна симетрична, те сходно томе и као једна онтолошка релација. Није случајно уосталом да у каснијем периоду Левинас готово у потпуности одустаје од израза *интерсубјективности* као ознаке за етичку релацију, будући да тај појам нужно асоцира на један однос који би подразумевао и нешто заједничко, удружено и иманентно. Друга је ствар што се његова филозофија својом суштинском

усмереношћу на оно што је међуљудско или интерперсонално смешта у оквире филозофије интерсубјективности, премда Левинас, како се чини, и овде држи до једне разлике која би се наводно наметала између смисла *интерперсоналности* и оног *интерсубјективности*. Ако би нам, по једном и стереотипном разумевању, било дозвољено да читамо између редова, онда интерперсоналност у овој филозофији не би нужно значила и интерсубјективност. Међуљудскост би, наиме, у разлици и асиметрији коју истиче имала један смисао који је несводљив на интерсубјективност, уколико се ова, између осталих карактеристика које је одликују, нужно повезује и са једним идентитетом, као и симетријом која је пресеца.

Па ипак, тек би у овом случају Левинас морао објаснити како је де-хуманизација лица и Другог коју је делимично спровео спојива са његовом инсистенцијом да тумачи етичку релацију као једну искључиво међуљудску релацију. Испада, заправо, да је управо интерсубјективност прикладнија да опише дехуманизацију и превладавање антропоморфног оквира. Да не говоримо о томе да би одустајањем од напредујућег процеса де-хуманизације другог који је текао, опет парадоксално и недијалектички, паралелно са његовом повећаном хуманизацијом (тзв. хуманизам Другог), Левинас морао још да објашњава како онда Други може избећи оно тумачење по коме се он појављује и као једно Ја, као его и субјект. А у том случају, као што се може приметити, цела његова концепција била би доведена у питање с обзиром да она управо почива на ставу да је Други *апсолутно трансцендентан*, те у том смислу и да је апсолутно несводљив на било које значење јаства, егоитета и субјективности која се нужно повезују са смислом иманенције. Коначно, у контексту у ком се Други појављује као оно што је апсолутно онострано, он се у исти мах појављује и као оно што је несазнатљиво, неизрециво и немисливо. У том погледу – и на то је такође већ више пута до сада била скренута пажња – овај појам Другог показује сличност са Кантовим појмом *ствари по себи*, с тим што је овај аутор без сумње показао већу доследност када је у контексту апсолутне трансцендентности свом појму покушао одрећи било какво ближе значење које би га доводило у близину иманенције (на страну сада питање да ли је и успео у томе). На крају крајева, на један запањујући и вероватно

неочекивани начин Левинасов појам Другог показује сличност и са Ничеовом појмом *натчовека*. У оном смислу, наимае, у ком натчовек за Ничеа представља превладавање традиционалне фигуре човека и превладавање фигуре модерног субјекта, нема сумње да се с једне стране и Левинасов субјект, који је у положају апсолутне одговорности спрам Другог, појављује такође као једна сасвим *нова* фигура субјективности, и да се с друге стране Други, уколико би заиста представљао тек другог човека, исто тако појављује као једна сасвим *нова* фигура „субјективности“.³⁵⁷ У сваком случају, зависно од тога да ли се интерпретација креће у смеру дехуманизације или у смеру појачане хуманизације, намећу се многобројна и значајна питања која подједнако погађају оба пола интерпретације.

У контексту ове двосмислице хуманизма и дехуманизације треба међутим посматрати и разумевати само етичко значење, лица, које му се приписује, као и смисао који оно, како се верује, изражава. Левинас наимае не пропушта да увиди како једино полазећи од тога што лице изазива и провоцира *насиље*, оно може уједно представљати и тачку етичког ослоња, место на коме се концентрише сва снага и моћ етичке заповести. Једино захваљујући томе што оно манифестује реално и стварно место на коме се изражава насиље, у смислу да се убиство може починити само ако се изврши насиље над лицем, оно у исти мах може изражавати и значење – не убиј, како то већ Левинас небројено пута истиче.³⁵⁸ Међутим, он не извлачи никакву последицу из једног таквог става и из разумевања по коме се лице истовремено испоставља као начин испољавања етичког императива и као истинска мета сваког злочина и убиства.³⁵⁹ Као да му је било довољно да остане код те констатације како би тиме себи омогућио напредовање у правцу мишљења по коме лице, схваћено у свом етичком значењу посредством ког осујећује свако насиље, у крајњем увек превладава свој онтолошки оквир у ком се показује као пуки предмет и стварно место насиља. Сходно свом генералном уверењу у

³⁵⁷ Уп. *ТБ*, нар. стр. 11–14, 244–247, 267–269 и *ДБ*, нар. стр. 21–23, 34–37, 150–212.

³⁵⁸ Уп. *ТБ*, стр. 175–178.

³⁵⁹ „Убити не значи овладати него уништити, апсолутно ускраћивање разумијевања. Убиство врши моћ над оним што измиче моћи. Оно је још моћ, јер се лице изражава у осјетилном; али већ немоћ, зато што лице раздире осјетилно. Другост која се изражава у лицу даје једину могућу „материју“ за тоталну негацију. Ја могу хтјети да убијем само једно апсолутно независно биће, оно које бесконачно премашује моје моћи и које им се на тај начин не супротставља, него паралише саму моћ моћи. Други је једино биће које ја могу хтјети убити.“ (*ТБ*, стр. 175)

првенство етике у односу на онтологију, он је и у овом конкретном случају које се тиче лица, етичко значење фаворизовао у односу на оно онтолошко, дајући предност значењу императива који забрањује убиство, и то је дакле урадио у паралели са тврђењем да лице у исто време изазива и провоцира насиље.³⁶⁰ Но, ово „у исто време“ код Левинаса не значи и уистину у *исто време* него оно увек подразумева и један размак, једну пукотину која би наводно била непремостива и неиспуњива, и која уједно обележава границу два времена, од којих је једно оно које Левинас назива анахроним и анархичним временом, које у ствари и не представља никакво време уколико се ово увек односи на онтологију и на њен хоризонт. Оно заправо претходи самом времену и омогућује га а да му при том ни на који начин и не припада. На тај начин Левинас најчешће решава тешкоћу на коју наилази његово мишљење када се судари са противуречностима, каква је дакле и ова мало пре описана која се односи на статус лица и на његов двоструки положај.³⁶¹

Но, упркос томе, тешко је одолети утиску да се тиме, како се то већ и колоквијално каже, проблем не решава већ се само одлаже, тиме што се непринципијелно и произвољно одстрањује у једно друго подручје у коме би оно наводно налазило своје решење. Да не говоримо о томе да тај проблем ни у овој апстрактној анархичној равни не изгледа тако једноставан, и да би и ту била потребна додатна појашњења уколико се жели остати при ставу, а очигледно је да се жели, како у противуречностима не би тобоже требало препознавати противуречја или како контрадикције ту не би биле и стварне контрадикције, и тако даље и томе слично, а све у циљу залагања за једну етику која наводно ни на који начин не би потпадала под утицај онтологије. По тој претпоставци, анархична или „непамтљива“ прошлост лица, којој, његово етичко императивно значење које

³⁶⁰ Види *Violence du visage* у *AT*, стр. 172–185.

³⁶¹ Види наредно: „... на тај начин, он ми не супротставља неку вишу силу – неку енергију коју је могуће процјењивати и која се према томе излаже као дио неке цјелине – него властиту трансценденцију свога бивствовања у односу на ту цјелину; не неки суперлатив моћи, него управо бесконачност своје трансценденције. Та бесконачност, јача од уморства, пружа нам отпор већ у његовом лицу... Бесконачно паралише моћ бесконачним отпором убиству, тврдим и непревладивим отпором који блиста на лицу другог, у потпуној голости његових очију без одбране, у голости апсолутне отворености Трансцендентног. Ту постоји једна релација не са отпором који би био врло велики, него са нечим апсолутно Другим.“ (*ТБ*, стр. 176)

забрањује убиство, дугује своје порекло, не би имала ништа заједничко са његовим садашњим временом у коме се оно као такво увек испољава, па ни са његовом реалном прошлошћу, као ни са његовом очекиваном будућношћу, пошто све те временске димензије припадају онтолошком хоризонту. Другим речима, прошлост о којој говори Левинас не би била и прошлост за коју знамо, као што ни утопијска будућност која се пројектује не би ни на који начин одговарала било којој форми будућности која се конкретно може остварити (овде би разлика у односу на Блоха посебно долазила до изражаја³⁶²) или чак наслутити или антиципирати. Једноставно, *прошлост не би била прошлост и будућност не би била будућност*.³⁶³ Међутим, оно што је онда спорно у једној таквој конструкцији која инсистира на *дисконтинуитетима*, на моментима *апсолутног раздвајања* и на *прекидима* који осујећују и негирају сваки континуитет, где се знање увек сенчи и релативизује под упливом једног *скептицизма*³⁶⁴, и где су све релације покидане и унижене у име једне наводно супериорне етичке стварности, повезано је пре свега са тиме што је управо ова етичка стварност замишљена и пројектована као једна доминантно *интелигибилна*, *умна* и *рационална* стварност, чија је рационалност чак *надређена* оној која се везује за онтологију.³⁶⁵ На страну сада што Левинас и ту анархичну рационалност посматра као једну такву рационалност која би била битно другачија у односу на онтолошку, са којом наводно опет не би имала ништа заједничко. Но, проблем је у томе што управо анархична рационалност наслеђује све своје битне компоненте од те онтолошке рационалности, чије несавршености заправо покушава да коригује и чија „савршенства“ покушава да развије у једном радикалном и искључивом облику. Однос према Другом, према другом као таквом, који би увек требао да представља циљ, а не средство, комуникације, слобода која је ограничена одговорношћу и правдом,³⁶⁶ те поготово, касније залагање за права оних других и оног Трећег, што је у Левинасовом случају повезано са реафирмацијом *онтологије*, *филозофије*, *знања*, *друштва* и *државе*, а директно се

³⁶² Види *КБУМ*, стр. 53–65 као и *DMT*, стр. 107–122.

³⁶³ Уп. *ДБ*, стр. 150–156, 212–220.

³⁶⁴ *Исто*, стр. 247–257.

³⁶⁵ *Исто*, стр. 247–256.

³⁶⁶ У вези са појмом *слободе* видети *Liberté et commandement* (LC), Fata Morgana, Montpellier, 1994 као и *Liberté et responsabilité* у *DMT*, стр. 206–211.

надовезује на првобитно анархичко значење етике и етичко значење анархије, основне су карактеристике баш те наслеђене рационалности коју Левинас покушава довести у питање. Управо та рационалност, и, ниједна као она, заправо, није у тој мери и на један тако интензиван и развијен начин инсистирала на значењу другости, правде и одговорности у контексту ограничавања сваког неспутаног егзистенцијалитета, и сваке неосноване и безразложне слободе. Премда то дакако не значи и да је та рационалност на том свом путу до краја била доследна и да није правила никакве грешке. Оне су напротив одвећ очигледне и одавно су у ствари као такве детектоване. У том контексту и сам историјски развој те рационалности треба посматрати и у правцу исправљања тих грешака и рада на њиховом превазилажењу. У том погледу, улога Левинасовог мишљења је без сумње немерљива с обзиром да се мало које мишљење као то усмерило директно на суштинске недостатке грчке, западноевропске рационалности, и мало је које као оно на један тако упоран и радикалан начин указивало на њих. Па ипак, у оној мери у којој оно не жели бити тек једно у низу корективних мишљења у историји идеја, упркос свој њиховој револуционарности, него покушава да се избори за свој ванредни и искључиви положај, оно почиње показивати црте које га обликују на тај начин да се приказује уједно као једно недовољно (само)освешћено мишљење. Овде смо разним поводима и у различитим контекстима наглашавали управо индикативно одсуство момента *самосвести* код тог мишљења и одсуство *самокритичности*, и то највише баш из разлога што се оно издаје за једно радикално критичко мишљење које жели довести у питање читаву наслеђену традицију грчке, западноевропске рационалности. Као да је заправо услед претеране заслепљености том рационалношћу, фиксирањем и фетишизирањем њеног лика, то мишљење изгубило из вида и сметнуло с ума себе сама, превиђајући властито постојање и сопствену инволвираност у ту традицију, као и одговорност која онда одатле происходи. То што се Левинас реторички и декларативно везивао и за ту традицију, пре по нама треба тумачити у перспективи његовог покушаја да себе некако оправда у хоризонту критике која му је следила, него што би у томе требало тражити разлоге за његово истинско залагање за ту традицију. Коначно, верност тој традицији се не показује њеним реторичким поштовањем већ управо

практиковањем њеног начина мишљења, за које знамо да је неретко ишло управо на уштрб те исте традиције. Напокон, и то треба рећи, испоставило се на крају да се и Левинасово мишљење, упркос својој ванредности, уписује у ту традицију, и то као једно од најзначајнијих и најистуренијих савремених мишљења.

Враћајући се сад на наше основно питање одговорности за Другог која се овде сагледава у контексту тематике асиметрије, битно је напоменути да се она, поред тога што се надовезује на релацију лицем у лице, у исти мах одваја и разилази са том релацијом. Она наине не представља тек продужетак те релације у смислу да Други манифестује корак даље у правцу уопштавања феномена другости, те с тим у вези и сам смисао асиметрије, када се она посматра у Левинасовој оптици, бива у овој релацији (релацији одговорности за Другог) „учвршћен“ и „усложњен“, него она уједно обележава и делимичан раскид са релацијом лицем у лице будући да развија један смисао који је несводљив на назначену симетричност интересубјективности лицем у лице. Било да је био свестан ове симетрије или не, Левинас је у сваком случају у каснијем периоду готово сасвим одустао од синтагме лицем у лице, преобразивши је у ону одговорности за Другог, која је управо требала посебно нагласити моменат асиметрије, чиме је међутим морао абдицирати од свој ранијег става како релација одговорности за Другог само даље развија смисао који је назначен релацијом лицем у лице, што он ипак није учинио већ је остао код констатације како обе релације подједнако изражавају етички асиметрични карактер међуљудског односа. А на тај начин себе је довео у једну незгодну ситуацију с обзиром да су се морали навести разлози због којих је уопште одустао од синтагме лицем у лице, што он коначно и није урадио, па је само додатно бацио сенку на ту своју мисао.

У сваком случају, каснијим оптирањем за релацију одговорности за Другог, што чини у хоризонту покушаја радикализације етичког значења интерперсоналне релације, Левинас у првом реду тежи да истакне и изоштри смисао асиметрије који се везује за етичку релацију, пошто она без сумње најбоље наглашава њен етички карактер и у крајњем на један доминантан и пресудан начин и уобличава га. Тако у овој позној релацији није само апсолутни други претрпео промену, поставши онај други у еминентном смислу, него је промену претрпео и сам субјект, који је у

међувремену попримио значење *таоца* и *патника*.³⁶⁷ Као Ја које у *себи* на одређен начин „садржи“ оног другог, сходно формули „друго-у-истом“, субјект је, како се истиче, у позицији *таоца*, и то у једном прецизном смислу да није у прилици да се одвоји од онога за кога је везан, да му није дато да га напусти или да се ослободи од њега, колико год патио и испаштао због тога, при чему је у обавези сада да још преузме одговорност и за његову одговорност. Док је у раној еротици и у релацији лицем у лице субјект преузимао на себе одговорност више у смислу да би тиме био заправо сам одговорнији пред савршеним лицем Другог, овде се његова одговорност захтева и у случају када Други хипотетички не одговара властитом лику који нуди. Другим речима, на субјекту овде више није толико да буде на висини *Другог* који му испоручује један императивни захтев, колико је на њему да буде на висини *захтева* који му испоручује тај Други. Ова незнатна и суптилна разлика овде се намеће као једна значајна разлика. Левинасу у ствари није промакло да ће жељену асиметрију постићи тек у оном случају када Ја и Други не буду постављени и у позицију једне трансцендентне симетрије, која постоји паралелно са оном хоризонталне асиметрије, о чему смо раније говорили и за што смо рекли да одликује међусобну позицију релата у раној еротици и оној која се везује за релацију лицем у лице. Међутим, у овој новој ситуацији и у контексту у коме се сада посматра асиметрија, њему промиче то да ранија асиметрија постаје спорна и да мање-више постаје очигледно како је она развијена под снажним упливом једне преовлађујуће симетрије, те следствено томе, даље, постаје проблематичан и сам етички карактер интерперсоналне релације у оној мери у којој је он, видели смо, обликован структуром асиметрије. Но, поред тога и нова структура асиметрије, када се мало боље погледа, која би по претпоставци дакле искључивала трансцендентну симетрију, није имуна у односу на сваку симетрију, с обзиром да се својим наглашеним апстрактним и уопштеним карактером опасно приближава једној начелној симетрији. У том погледу, она би и саму етику доводила у једну присну близину са онтологијом од које више, како се чини, не би могла побећи. Када кажемо да она задобија један апстрактан и уопштени карактер, онда под тиме подразумевамо то да се ту Ја и Други, упркос томе што су на први

³⁶⁷ ДБ, стр. 166–181.

поглед чвршће него икад повезани преко структуре друго-у-истом, налазе у једном наглашеном раздвојеном односу, где су сходно својим особеностима које их чине уопштеним и одвојеним релатима, парадоксално на једнаком растојању једно од другог, као два сепаратна и несамерљива ентитета. За разлику, дакле, од раније асиметрије, чија је дисиметричност на концу била зауздана једном трансцендентном симетријом, код ове се, упркос превладавању или избегавању тог исхода, на крају сусрећемо са једном симетријом коју би могли назвати *начелном* или *принципијелном*, будући да назначује један хоризонт који се у исто време показује као општи и примаран. Једноставно, затичемо једну првобитну и општу конфигурацију у којој се с једне стране налази Ја, као један сепаратни и уопштени релат, и с друге стране имамо Другог који се такође показује као један уопштени и трансцендентни релат, при чему се и један и други описују у својим засебним и искључивим карактеристикама, које опет на један инверзан начин одговарају једне другима. Да не би било забуне, рецимо и то да то важи дакле и за фигуру Другог у оној мери у којој се његова трансценденција приказује и путем одређеног *негативног говора*, који је недвојбено присутан у Левинасовом делу, ма шта сам аутор о томе мислио, а знамо да је он негирао тако нешто, тврдећи да се његово мишљење не може означити као апофатичко.³⁶⁸

Е сад, у оном смислу, дакле, у ком би се иза леђа асиметрије која се ослободила баласта трансцендентне симетрије још увек крила једна симетрија, која би сада била начелне природе и која би на један општи начин обухватала констелацију асиметрије, било би могуће говорити и о једној онтологији која опет надвисује етику и која је чини периферном у њеном хоризонту који се на одређен начин показује универзалним. Тако би насупрот Левинасовом уверењу, који је својом позном релацијом одговорности за Другог покушао да развије један несводљиви плуралитет, имали опет на делу један издржљиви и субверзивни сингуларитет, чија је битна одлика да се појављује и на местима где га можда и не очекујемо. Нама остаје само за жаљење што Левинас у свом упорном залагању за смисао асиметрије и уопште за смисао разлике – по чему се његово мишљење и препознаје и на основу чега се не може у довољној мери похвалити и преценити

³⁶⁸ Исто, стр. 20, 65–72, 75–79.

као једно значајно савремено мишљење – није тај смисао препознао и у самим перипетијама које се везују за симетрију и начело идентитета, без чијег уплива заправо не би ни било говора о идентитетима, него је посегао за једном спољашњом и трансцендентном разликом, превиђајући при том управо то да му се она и на тај начин показује као један идентитет.

4. Асиметрија/симетрија

Већ је у досадашњем излагању у оквиру овог поглавља – да подсетимо на то – на разним местима и различитим поводима указивано на то да се *асиметрична интерсубјективна релација* одвија у исти мах и као једна *трансцендентна симетрија лицем у лице*, као што је и за *онтолошку симетричну релацију*, онако како је она виђена у Левинасовим очима, било речено да се она истовремено одиграва као једна *асиметрична релација између Ја и другог ја*. У складу с тим, има довољно разлога да се већ на том почетном и начелном плану на коме нам се оцртавају левинасовске етичке и онтолошке релације доведе у питање идеја по којој наводно етика искључује из свог хоризонта сваку асиметрију, и паралелно с тиме како и онтологија из свог обзора искључује сваку релевантну и истинску асиметрију, пошто бива очигледним да то није правило и да се и у једном и у другом случају сусрећемо са оним што им је пројектовано као негација и разлика. При чему се и негација и разлика, као што смо могли видети, тумаче на тај начин да уопште не представљају унутрашње моменте једног развоја, него се узимају искључиво у значењу у коме оне оличавају нешто апсолутно спољашње и трансцендентно. Додуше, Левинас би у одбрану свог става по коме је етика неспојива са симетријом а онтологија са асиметријом, још увек могао рећи да се то односи на ону крајњу ситуацију у којој се тек дефинише статус како етике тако и онтологије. Могао би једноставно рећи да етика у *битном* смислу (мада нисмо спремни да овде као и у сличним приликама занемаримо очити уплив онтологије) не садржи симетрију, као што ни онтологија у *суштини* не би знала за праву асиметрију, упркос томе што би асиметрија на неки начин, који би био споредан и

од другоразредног значаја, одликовала онтолошку релацију. Према Левинасовом схватању, напосто, онтологија се поистовећује са једном начелном симетријом, и свака асиметрија у оквиру онтологије на крају одражава једну надређену симетрију која у своје значење уписује смисао асиметрије која води ка њој, као што се према његовом мишљењу и етика повезује са једном принципијелном асиметријом, тако да би свака симетрија, на коју би се могло наићи у хоризонту етике, у најбољем случају могла означавати тек један привид, а најчешће она би била тек показатељ једне тренутне и привремене конфигурације односа која би неминовно водила асиметрији истих. Па ипак, упркос релативној уверљивости ових ставова којима би се у крајњој линији могао бранити начелни став како су етика и онтологија међусобно апсолутно супротстављене, када се упоређују кроз призму контраста асиметрије и симетрије, остаје да се примети како они не представљају и једну довољно убедљиву и оправдану апологију. Када то кажемо онда пре свега не рачунамо само на то да се и у тој предложеној интерпретацији етика и онтологија још увек преплићу на један значајан начин, макар то било и на једном периферном и ефемерном нивоу, с обзиром да се испоставља да и симетрија и асиметрија имају једну важну инструменталну улогу у процесу развијања истинске асиметрије и једне супериорне симетрије, него имамо у виду првенствено то да се том интерпретацијом још увек не успева положити рачун за ону примедбу како *етичка асиметрија*, посматрана као таква, по себи и у разлици спрам онтолошке симетрије, означава и једну сасвим одређену *симетрију*, као што се не успева положити рачун ни за сличну примедбу како *онтолошка симетрија*, посматрана такође већ по себи и у разлици спрам етичке асиметрије упућује и на једну сасвим конкретну *асиметрију*.

Ствар је заправо готово идентична оној која нам се указала поводом разматрања односа *идентитета и разлике*, у перспективи у којој је тај однос сагледаван из оптике левинасовског мишљења. Ако се присетимо онога што је било речено у прилог том односу, а истакнуто је да се у мишљењу нашег аутора разлика не појављује и као један идентитет, она наводно у себи и по себи не би одражавала никакву истоветност, као што се по том мишљењу ни идентитет у својој истости, и у разлици спрам разлике као такве, тобоже не би појављивао и као нешто што је

већ по себи на одређен начин уједно битно различито, онда бива белодано како Левинас на сличан начин третира и опозицију симетрије и асиметрије. У најмању руку зачуђујуће је како он у тој опозицији занемарује битно преплитање симетрије и асиметрије, како у том односу који је сам пројектовао не препознаје и једну суштинску симетрију која карактерише радикалну и анархичку асиметрију, када се она посматра у свом бићу и у разлици спрам симетрије као такве, као што превиђа и начелну асиметрију која се показује нужном у развојном процесу једне симетрије, која се наравно већ као таква, што ће рећи и у разлици спрам асиметрије, показује и као нешто што је уједно дисиметрично и несаобразно. Наш аутор, једноставно, да тако кажемо, тврдокорно и на један начин за који је мало рећи да је непопустљив, инсистира на смислу једне принципијелне *диспаратности* која би била апсолутна и несводљива. *Несамерљивости, несаобразности, неупоредивости*, у његовом мишљењу увек би имале један *трансцендентан* и *неповратни* смисао. Несамерљивост, наводно, не би означавала у исти мах и једну меру, као што ни оно што је несаобразно и неупоредиво тобоже ни на који начин не би истовремено упућивало на оно што је подложно аналогијама, компарацијама. У том хоризонту, раскол би увек означавао једну дефинитивну и несводљиву ситуацију. Никакво премошћивање не би долазило у обзир, оно је напросто незамисливо и недопустиво. С друге стране, са подједнаким еланом и истом тврдокорношћу Левинас упорно настоји на томе да онтологија није у стању развити истинске разлике, да оне у њеном простору остају привидне и релативне. Да се у крајњем увек сливају у једно свеобухватно јединство које их наткриљује и чини условним.

Сходно таквом начелном разумевању појмова идентитета и разлике, односно појмова симетрије и асиметрије и таквом тумачењу њиховог односа, бива јасније зашто је Левинас још од ране етичке еротике структурирао етичку релацију на тај начин да она недвосмислено развија смисао једног спољашњег и апсолутног плуралитета у коме асиметрија има пресудни значај с обзиром да суштински уобличава њен етички карактер. У том погледу, и полна еротика, и еротика плодности, али и каснија еротика лицем у лице, као и она одговорности за Другог, показују идентична својства: у свим тим случајевима етичка релација је структурирана као једна плуралистичка и асиметрична релација, за коју се верује

да је заштићена од сваке симетрије и било ког јединства. Тако у полној еротици мушкарац и жена образују једну несводљиву мноштвену и асиметричну егзистенцију, у еротици плодности то чине отац и син, док у релацији лицем-у-лице и у оној одговорности за Другог то постижу апстрактна и уопштена начела јаства и апсолутне другости. И у сваком, дакле, од тих посебних случајева – да поновимо још једном – за претпоставку имамо да је избегнута идеја јединства и са њом нераздруживо повезана идеја симетрије.

Но, видели смо то већ и раније, приговори који генерално погађају тезу по којој би етика била искључиво скопчана са плуралитетом и асиметријом а онтологија са сингуларитетом и симетријом, погађају директно и све ове наведене еротике када се оне посматрају у својој засебности и самосталном постојању. Већ је било речи о томе и образлагано је како се свака од ових овде назначених мноштвених егзистенција у једном битном смислу манифестују и као сасвим одређене сингуларне егзистенције, као што је било показано и то како се оне у својој пројектованој асиметрији у једном битном смислу уједно развијају и као конкретне симетричне егзистенције. Када је реч о *полној еротици* онда се показало да друштво удвоје или пар неизоставно упућује и на одређено *јединство*, које бива нарочито видљиво управо у оном тренутку када је растојање између релата полне релације највеће, када жена испољава своју неприступачност у односу на захват мушкараца, који се са своје стране у покушају да је на неки начин присвоји показује у свој својој немоћи, с обзиром да баш тада долази до својеврсног пресецања у коме жена у својој неприступачности ипак постаје и приступачна и где мушкарац у својој немоћи и слабости још увек успева да загосподари њоме. Посреди би дакле имали такву ситуацију где жена, сходно Левинасовој сугестији, бивајући недоступна у својој доступности, или, неприступачна у својој приступачности, бива уједно и доступна у својој недоступној доступности, или, што је исто, бива приступачна у својој неприступачној приступачности, што је већ корак даље у односу на Левинасово мишљење, али и раскорак у односу на његове основне поставке. Према Левинасовом схватању, наиме, жена би у својој другости, у својој разлици и својој тајновитости била апсолутно недоступна, трајно недостижна. Трансценденција, која је обележава, била би јемац да она и у својој приступачности

остаје неприступачна, и то на један апсолутан начин који одговара значењу саме трансценденције, која се такође третира као једна апсолутна оностраност. Но, оно што промиче Левинасу у овој његовој интерпретацији жене тиче се тога, дакле, да би жена и у својој „апсолутној“ неприступачности још увек била приступачна и подложна чину присвајања и запоседања. Као што би и у својој несаобразности и асиметричности са другим полом још увек била укрштена са њим у једној одлучујућој симетрији, полној симетрији и сексуалности као таквој. На крају крајева, управо би Левинас морао прихватити овакав став уколико не жели упасти у очигледну контрадикцију, с обзиром да *он стоји на стајалишту како су полност и сексуалност дијаметрално супротстављене љубави која се никада не може поистоветити са њима.*³⁶⁹ У сваком случају, насупрот његовом предлогу по коме би се иза онтологије увек крила једна недодирљива етика, имали би по свему судећи на делу заправо то да се иза те „недодирљиве“ етике увек крије једна субверзивна онтологија.

На сличну ситуацију наилазимо и кад се окренемо *еротици плодности* и релацији која се остварује између оца и сина (овде остављамо по страни и наше уверење да би ово питање погађало плодност и да је она на сличан начин разматрана у својим осталим релацијама, отац-кћерка, мајка-син и мајка-кћерка, уколико је тако нешто уопште могуће претпоставити). Ако се присетимо онога што

³⁶⁹ Овде опет морамо указати на једну противуречност која се јавља пошто с једне стране Левинас, како је најављено, измешта сексуалност из љубавне сфере, док се с друге стране у исти мах не либи да тврди како чак и порнографија представља однос према тајни, те да ни она није у стању развргнути етичко значење које се показује и изражава на лицу другог. Другим речима, док у једном наглашеном смислу настоји на разлици између љубави и сексуалности, где ова последња ни на који начин не бива помешана са љубављу, која је са своје стране схваћена у једном стриктном и радикалном етичком значењу које искључује сваки уплив сексуалности у њено основно одређење, он уједно истовремено не пориче чињеницу да и сексуалност на свој начин учествује у етичкој мистерији. А како ову, по дефиницији коју сам предлаже, везује у потпуности за љубавни пројекат и за моћ љубави, не остаје ништа друго него да се закључи, и то упркос његовом мишљењу али на трагу које оно оставља за собом, како и сексуалност у најмању руку представља одређену форму љубави, те да је ову, како испада, немогуће разумевати изван једне перспективе која би на неки начин, макар он био незнатан и периферан, укључивала сексуалност. Напокон, и овде се показује, на изолованом примеру ове концепције љубави, да свака теорија о љубави која почива на ексклузивној дисјункцији која влада између љубави и сексуалности пати од озбиљних недостатака, и да свака од њих подлеже приговорима са којима тешко може да се носи али и са којима мора да се ухвати у коштац уколико жели да се наметне као једно респектабилно мишљење. У сваком случају, у оптици у којој се љубав на неки начин не појављује и као једна сексуална енергија, и где се са самом сексуалношћу не рачуна као са једном барем изврнутом или уврнутом формом љубави, не може се очекивати да ћемо у крајњем исходу имати једну поуздану и довољно образложену концепцију љубави.

је било речено поводом те релације, а било је истакнуто да се догађајем трансупстанцијације установљује једна особена плуралистичка и асиметрична интерсубјективна егзистенција, онда је неопходно да се присетимо и тога да је тада речено да се та егзистенција у исти мах манифестује и као једна нарочита *појединачна* егзистенција, будући да син представља и оно „друго ја“ оца, начин на који овај, путем једног дисконтинуитета, ипак успева да „продужи“ „своју“ „егзистенцију“ (да овде опет не подсећамо ближе на то у којој мери ова интерпретација, која одступа од оне коју Левинас нуди када говори о плодности, бива у крајњем меродавна за његов начин говора и промишљања тог феномена; рецимо само то да се наш аутор служи онтолошким речником да би описао једну релацију која би по његовом схватању била етичка). У оној мери, пак, у којој се ова релација показује, дакле, и као једна релација која истиче особено јединство оца и сина, она у исти мах изражава и једну нарочиту саобразност која постоји између оца и сина, и то не само у малопре назначеном смислу по коме се син појављује као „наставак“ очеве егзистенције, него и у оном елементарном смислу по коме се сам отац увек појављује и као одређени син, он је увек и нечији син, син једног оца. С друге стране, и син не означава тек „наставак“ очеве егзистенције него и сам представља једну потенцијалну очинску егзистенцију, која би опет у синовљевој егзистенцији, разуме се, имала „начин“ да „истраје“ у властитој егзистенцији. Речју, и релација плодности, баш као и она полности, подједнако би сведочила о томе да је пројектована етичка асиметрична интерсубјективна релација оптерећена једном неуклоњивом симетријом и једним суштинским идентитетом, једним неотуђивим и истрајним јединством.

Што се тиче релације лицем-у-лице, као и оне одговорности за Другог, које се у једном битном смислу могу посматрати и као идентичне релације, како смо то већ раније показали, упркос разликама које их одвајају и о којима смо такође већ говорили, нема никакве двојбе да се и у њиховом случају сусрећемо са тиме да оне у једном незаобилазном и пресудном смислу одражавају уједно специфичне *симетричне* и *сингуларне релације*. Када је посредни релација лицем у лице онда се такав закључак чак на један непосредни начин намеће с обзиром да она директно упућује на симетрију интерсубјективности и на једно јединство које држи на окупу

релате те релације. Ма шта сам Левинас о томе мислио, а познато нам је да је он негирао уплив било какве симетрије у смисао и значење асиметрије релације лицем у лице, будући да ова по њему недвосмислено указује на несаобразност и несамерљивост која постоји између релата етичке релације, тешко се ипак може оспоравати став да ова релација у једном битном и одлучујућем смислу одражава и репрезентује једну сасвим одређену интерсубјективну релацију, која не би била то само на речима како је она код Левинаса дата, него би и уистину то представљала. Под тиме првенствено мислимо на то да се у њој Ја и Други, поред тога што се и даље налазе на једном значајном растојању једно од другог, у исти мах и саображавају једно другом на начин да се налазе у једном међусобно зависном положају. То се показује тако што више није само Ја у обавези да се одазове на позив и заповест који долазе од Другог, него и овај, сам Други, да би његов позив и његова заповест уопште имали смисла, мора да их упути такође у правцу *лица*.³⁷⁰ Другим речима, не показује се само Други као лице и на начин лица које значи на етички начин, већ се и само Ја, као једини прималац етичке поруке, показује исто тако као лице. При том не желимо овде да пропустимо прилику да укажемо и на то да уколико се релација лицем у лице у оном битном смислу односи и на остале љубавне или еротске релације, а речено је већ да се оне у Левинасовој интерпретацији уједно показују и као релације лицем у лице, онда би и за остале облике субјективности које сусрећемо у тим релацијама били у обавези да кажемо да манифестују *лице* у назначеном смислу. А у том случају, има ли потребе то рећи, свака од тих релација би се истовремено показивала и као једна симетрична интерсубјективна релација лицем у лице, поред тога што би дакле и даље оличавале асиметричне међуљудске релације у препознатљивом и истакнутом етичком смислу. Напросто, када би то било тако како се овде сугерише, а ми стојимо на тој позицији, онда би то већ био довољан разлог и да се за сваку од тих посебних релација одмах каже како оне не представљају некакве искључиве асиметричне релације, него како уједно у једном незаобилазном и одлучујућем смислу репрезентују и сасвим одређене симетричне релације. Следствено томе, на концу се наравно може рећи и то да је Левинасова етичка концепција у целини

³⁷⁰ Уп. *ТБ*, стр. 38–45, 61–66, 85–89, 91–161.

доведена у питање ако се има у виду да он њу конструише на темељима једне апсолутне и ексклузивне асиметрије.

Осим овог разлога, који би сам по себи дакле био више него довољан да се релативизује тврдња како је етичка ан-архична интерперсонална релација једна стриктна асиметрична релација, што би дакле важило и за позну љубавну етичку релацију одговорности за Другог, тим пре што у овој релацији субјективност бива још више уздигнута с обзиром да јој се приписује и одговорност за одговорност Другог и оних других, па тиме бива доведена и у један равноправнији положај у односу на Другог, ова би се релација, када се тумачи у контексту несводљиве асиметрије, и из једног другог разлога могла довести у питање. Речено је било да се у њој Ја и Други, поред тога што по претпоставци увек представљају појединачне конкретне индивидуе, у исто време појављују и у лику општих и апстрактних фигура јаства и апсолутне другости. Тиме се, како је истакнуто, етика на један посебан начин приближава онтологији, па то и сам Левинас признаје када етику повезује са оним што је индивидуално а онтологију са оним што је универзално, што ће рећи у следећем кораку да се етика приближава и оној констелацији у којој симетрија добија на значају, постајући битна и незаобилазна карика те констелације. Ја и Други, наиме, као општа и апстрактна начела јаства и апсолутне другости, доспевају у један међусобно зависан положај где је апсолутно немогуће замислити да било који од та два релата испуњава своју функцију у одсуству оног другог. Други је упућен на Ја у истој мери у којој је овај у обавези да се одазива на позив Другог. Како је већ примећено од стране многих коментатора, ситуација је слична оној која се развија између *бића* и *егзистирајућег* у Хајдегеровом мишљењу, где је биће с једне стране у покушају саморазумевања увек упућено на егзистирајуће, чија се егзистенција с друге стране не може раздвојити од судбине бића са којом је на један унутрашњи, интринсичан начин повезана.³⁷¹ Друга је

³⁷¹ На сличност која постоји између Левинасовог и Хајдегеровог мишљења и то не само у овом назначеном контексту указују бројни радови посвећени њиховим делима. Између осталих на овом месту издвајамо следеће: M. Vanni, *Oubli de l'autre et oubli de l'être. Une étrange proximité entre Heidegger et Levinas* у *Phänomenologische Forschungen* Neue Folge 4, 1/99, стр. 77–93; J. Greisch, *Éthique et ontologie. Quelques considérations hypocritiques* у *L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris, 1993, стр. 15–47; R. Bernet, *L'autre du temps*, у *Emmanuel Levinas et la phénoménologie*, P.U.F., Paris, 2000, стр. 143–163; Џ. Капуто, *Треба ли филозофија да има посљедњу ружу*, у: ЛУЧА,

ствар што се овај однос у Хајдегеровом мишљењу одвија у хоризонту онтологије који је непрекорачив, док се по Левинасу однос између Ја и Другог дешава у обзору етике за коју се верује да је онострана онтологији. Но, ако се макар на тренутак занемари Левинасово гледање на ту ствар, остаје да се примети сва сличност у мишљењу ова два аутора, барем када је у питању овај проблем. И у једном и у другом случају, наиме, сусрећемо се са једном темељном асиметријом где су Ја и Егзистирајуће на одређен начин у једном инфериорном положају у односу на Другог и Биће, а да су истовремено постављени и у један равноправни положај у односу на њих тако да уједно не може бити никаквог говора о било каквој доминацији која би ту постојала. Биће је у свом бивствовању зависно од бивствујућег у подједнакој мери у којој је ово нераздвојиво од самог бића, као што је и Други у својој етичкој „егзистенцији“ зависно од постојања субјективности, која је са своје стране нужно повезана са Другим у обавези да испуни императив који долази са његове стране. Разлика, пак, која ту постоји и која је истакнута, пре би ишла у корист Хајдегеру будући да је он ипак остао у оквиру онтологије када је већ скицирао једну темељну симетрију, док је Левинас, упркос томе што је знао да симетрија припада онтологији (зато је толико и инсистирао на негацији симетрије), њу, иако то уједно није знао, повезао са самом етиком и то на један ипак неспретан начин. Тако је, како испада, на себе само навукао сумњу да је подлегао једној очигледној и тешко отклоњивој контрадикцији.

Али, није сва невоља садржана у томе што наш аутор не увиђа да и етика, на начин како је она код њега замишљена и пројектована, такође развија у својим оквирима једну завидну симетрију, и то не само једну, него је невоља и у томе што он не увиђа и не признаје оно што се иначе сматрало неупитним, а то је да онтологија у свом простору развија битне и незаобилазне асиметрије. Према Левинасовом схватању, наиме, свака асиметрија у хоризонту онтологије у крајњем одражава једну темељну и надређену симетрију. Верује се да она нема никакав самостални значај и да ни на који начин не утиче на настајање симетрија. Тако он само понавља оно што је било већ на делу код опозиције идентитета и разлике, с

XVIII, Никшић, 2001, стр. 109–120; Ж. Дерида, *Насиље и метафизика*, Плато, Београд, 2001, нар. стр. 7–26, 33–35, 83–114.

обзиром да се и у том случају тврдило како онтологија није у стању да у свом простору развија истинске разлике, и како идентитети ни на који начин не зависе од разлика у својим конституцијама. Као да би наводно идентитети били могући да разлике већ нису на делу, и да их сами као такви не садрже као своје унутрашње моменте, поред тога дакле што им се супротстављају као оно што је идентично наспрам онога што је различито. Да су идентитети као такви наине нешто различито у односу на разлике као такве, па тиме и да су већ као такви нешто различито по себи, Левинасу као да не пада на памет. Као што му није пало на памет ни то да се разлика у свом властитом бићу, у језгру своје разлике и у значењу своје различитости, појављује као један чврст и неутуђив идентитет. У складу с тим, а на фону занемаривања једног битног и одлучујућег формализма, Левинас дакле ни у асиметријама као таквим не препознаје битне и одлучујуће симетрије, као што ни ове, како у њиховим начинима развијања тако и у њиховој разлици у односу на саме асиметрије, не доводи у везу са било чиме што би било асиметрично. Он напросто остаје код става да су етичке асиметрије радикалне и апсолутне, и да се оне ни на који начин не могу довести у везу са симетријама, које су опет према његовом мишљењу искључиво онтолошке природе, што ће рећи да су са своје стране тотално несаобразне, како се верује, истинским, трансцендентним асиметријама. Укратко, као последица његовог начелног става по коме су етика и онтологија диспаратне и инкомензурабилне, он и асиметрију и симетрију, које доводи у непосредни савез са етиком и онтологијом, сагледава у перспективи њихове пројектоване апсолутне разлике.³⁷² Но, ни овде не можемо а да не приметимо како се и ова апсолутна разлика појављује као још један сасвим одређени идентитет, колико год он био опште и неодређене природе.

³⁷² Уп. нпр. *ТБ*, стр. 21–28, 191–193, 227–230, 257–277.

V ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈА

Већ је више пута било назначено, па и истакнуто, поводом етичке трансценденције коју заговара наш аутор, да би ту била реч о једној трансценденцији која не трансцендује тек иманенцију него и саму разлику иманенције и трансценденције. Која се, дакле, показује као једна оностраност *с оне стране* опозиције оностраности и оностраности, као једно *с ону страну* ове и оне стране, па тиме онда и једно *с ону страну* оне стране. Она – како наглашава Левинас – не би била још једна у низу оностраних оностраности, још један метафизички свет у позадини, још једна трансценденција на хоризонту иманенције. Једноставно, традиционална разлика иманенције и трансценденције означавала би, како се сугерише, и *јединство* иманенције и трансценденције, и то њихово *иманентно* јединство. Док би етичка трансценденција, управо обрнуто, била *онострана* (иманентном) јединству (иманентне) разлике иманенције и трансценденције.³⁷³

И све ово важи подједнако како за Левинасове ране радове тако и за оне касне. За разлику од неких других тема и проблема, као и појмова који су тек у његовој позној филозофији задобили строга и препознатљива етичка значења у

³⁷³ „Трансценденција мора да прекине своје властито доказивање и показивање: своју феноменалност. Њој је потребно жмиркање и дија-хронија загонетке која није попут сасвим крхке извјесности, него која раскида јединство трансценденталне аперцепције у којој иманенција увијек тријумфује над трансценденцијом.“ (КБУМ, стр. 105)

разлици спрам оних онтолошких, јер су тек временом почели еволуирати у правцу једне етике ослобођене терета напетих односа између метафизике и онтологије, што је основна карактеристика раних радова, где је још увек, по ауторовом сазрелом уверењу, етика била под доминацијом онтолошког језика и где су се још увек извесна понуђена етичка решења могла тумачити у правцу инверзија унутар саме онтологије, што је рецимо видљиво на примеру тумачења појма и проблема онтолошке диференције, питање трансценденције је, дакле, управо обрнуто, од самог почетка разматрано почев од једног самосталног етичког значења које јој је предцирано.

Па тако, већ се у *Избављењу* сусрећемо са појмом трансценденције, односно оним *ексценденције* који треба да опише значење апсолутне трансценденције.³⁷⁴ У овом ауторовом младалачком раду, ексценденција је изабрана управо да би одменила појам трансценденције који, по тадашњем ауторовом схватању, не успева да назначи ванредну и апсолутну спољашњост која се мора везивати уз трансценденцију. Традиционални појам трансценденције описивао би тек савршенство, пуноћу и бесконачност бивствовања, према Левинасу, истичући на тај начин разлику у односу на несавршенство, мањкавост и коначност бивствовања, па би тако тај појам у основи остајао заробљеник онтологије.³⁷⁵ Међутим, након овог периода, већ у радовима из четрдесетих година Левинас сасвим одустаје од даље употребе појма ексценденције и враћа се оном трансценденције. Но, у коришћењу овог појма он ни сада не прибегава његовом онтолошком потенцијалу већ се служи оним садржаним у појму ексценденције, који наглашава значење изласка из бивствовања.³⁷⁶ Другим речима, Левинас је од самог почетка критички настројен у односу на онтолошки појам трансценденције, па и кад користи појам трансценденције он има на уму његов метафизички и етички смисао који се директно супротставља оном онтолошком.

Након *Тоталитета и бесконачности* пак слаби употреба појма трансценденције који све чешће бива замењен оним *друкчије од бића*, о коме смо већ и до сада нешто рекли. Али и овај појам задржава основне карактеристике

³⁷⁴ Уп. *DE*, стр. 98.

³⁷⁵ *Исто*, стр. 93–95.

³⁷⁶ Види *ВД*, нар. стр. 61–78, и *ЕЕ*, нар. стр. 147–174.

неонтолошког појма трансценденције и оног пређашњег ексценденције, развијајући основни мотив избављења који је дат већ у *Избављењу*.³⁷⁷

Имајући у виду, сада, да трансценденција и код Левинаса има једно парадоксално иманентно збивање, што је и малопре било назначено, пошто *значи* као иманенција која је место догађања апсолутне трансценденције, важно је на овом месту нагласити да ту ипак не би била реч и о оној хусерловској *иманентној трансценденцији*, како би се можда у први мах и могло помислити с обзиром на феноменолошко хусерловско порекло Левинасове мисли. У најбољем случају, та би синтагма одговарала левинасовском мишљењу једино уколико би опет представљала покушај да се преко одређених „језичких злоупотреба“, како већ истиче наш аутор, именује оно што заправо остаје безимено. Али отуда онда и сва релативност једног таквог казивања и његово готово пословично клизање у онтолошки језик од кога се заправо етички говор настоји ослободити. Нек такође, опет, остане по страни питање не умишља ли ипак Левинас када овако одвећ олако тежину једног таквог појма као што је овај иманентне трансценденције своди на проблем језичке транскрипције и на немогућност исказивања онога што наводно измиче говору.

Међутим, исто тако, упркос томе што етичко значење трансценденције не одговара оном развијеном у хусерловском појму иманентне трансценденције, Левинас у разним приликама и различитим поводима не пропушта да нагласи како је управо тај појам иманентне трансценденције јако близак овом за који се он залаже. Чак је уверења да је овај хусерловски појам остао недомишљен, и да он у својим крајњим консеквенцама готово нужно призива једно етичко значење, иако је сам по себи остао везан за епистемологију. Ево једног таквог места где се то очигледно показује: „Трансценденција у иманенцији што мора да значи: разлику у односу на остајање-истим или у односу на себе-проналажење-истим... Шта може да значи та екстериорност која цијепа средиште оног најунутарњијег, та душа у души, та другост тамо гдје је ипак све подударење са собом или поновно себе-проналажење..., шта може да значи та екстериорност која не би била

³⁷⁷ С тим у вези посебно погледати Jacques Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, у E. Levinas, *DE*, стр. 10–89.

интенционална екстаза? Трансценденција у иманенцији, та чудновата структура (или дубина) психичког као душе у души јесте увијек поново започињуће буђење у самој будности; Исто које се, на бесконачан начин, у свом најунутарњијем идентитету, односи на Друго...

Умјесто да Друго отуђује јединственост Истог које оно узнемирава и држи, оно га овдје тек позива из дубине њега самог која је дубља од њега самог, позива га тамо гдје га ништа и нико не може да замијени. Да ли је то већ позив на одговорност за Другог? Друго које позива Исто из оног најдубљег њега самог? Хетерономија слободе коју нисмо научили од Грка...

Трансценденција која раздире или надахњује иманенцију... Будност без интенционалности, штавише будност која се управо без престанка буди из тог самог стања будности, тријезнећи се од свог идентитета за нешто што је дубље од идентитета сопства... У сваком случају, Хусерл ће трансценденталну субјективност описати полазећи од Другога, истржући Ја из његовог изоловања у самом себи..., иако Хусерл при том не престаје да релацију између ја и другога мисли у терминима сазнања... Редукција се код Хусерла до краја формулише као прелаз од сазнања према једном бољем сазнању... За њега, сама духовност духа остаје знање.³⁷⁸

Могло би се заправо рећи на трагу ове мисли да би сва разлика између левинасовске *етичке* иманентне трансценденције и хусерловске *онтолошке* иманентне трансценденције остајала на снази једино уколико би се дословно, *in continuo* и неинвентивно држали слова и граница Хусерлове феноменологије на уштрб њених развојних могућности и кретања у правцу једне трансфеноменологије. Што се нас тиче, могућност превладавања феноменологије у смеру једне трансфеноменологије лежала би искључиво у њеном дијалектичком превазилажењу.

³⁷⁸ КБУМ, стр. 40, 41, 44, 45, 48.

1. Е(ро)тика с оне стране бивствовања

У принципу – враћајући се ономе што је основно и што је већ безброј пута било потцртано – Левинас инсистира на једној особеној и суштинској димензији смисла која би се по његовом уверењу показивала у међуљудском односу. Ова димензија смисла има самостално значење и оцртава једну нарочиту друштвеност где је сам однос између мислећих бића аутономан и самодовољан. То би најпре и, између осталог, подразумевало да ова друштвеност ништа унапред не дугује евентуалном претпостављеном *разумевању* ове друштвености (разлика између Левинаса и Хајдегера у погледу тумачења *говора* и *разумевања* и схватања њиховог односа овде би поготово долазила до изражаја). У том контексту, како је истицано, Левинас још сматра да ова међуљудска релација има битан *асиметрични* карактер (по тој карактеристици се његово мишљење, како је већ наглашено, одваја у односу на оно које обележава савремену филозофију дијалога) и да поред тога представља и једну *хоризонталну* релацију (*хоризонтална религија*, како се још одређује, насупротив оној класичној, *вертикалној*).

Реч би била, подсећамо, у првом реду о релацији која је одређена као *релација без релације*, као релација без корелата релације, као један *безодносни однос* који је истовремено одређен *близином* и несводивим *растојањем*. Други не би био овде тек други у односу на Ја, оно друго ја, већ би био и оно *друго по себи*, оно што Ја *није*. У питању је, како се још истиче, једна несводљива разлика и један специфични алтеритет који је старији од сваког разликовања термина у било каквој повезаности, у било ком јединству. Радило би се о једном апсолутном растојању које је отпорно према синтези коју би један, како каже Левинас, паноптички или синоптички поглед неког трећег хтео поново успоставити између два људска бића. Једноставно, Ја и Други нису објективно ухватљиви, они не творе никакву заједницу, никакав скуп. Нема ту, како каже наш аутор, нечег изнад њихових глава или иза њихових леђа да би сабирање уопште било могуће.³⁷⁹

Пренесено у сфери говора и мишљења то би значило да је унутрашњи говор мишљења тек један *изведени модус* разговора са Другим. Разговор који душа води

³⁷⁹ У вези с тим види *ТБ*, стр. 21–26.

са собом или дијалогски монолог био би изведен у односу на разговор који се води са саговорником, са оним Другим.

Овај изворни „дијалог“ сведочи заправо, како се истиче, о једном перманентном *прекиду* спонтаног кретања мишљења и његовом обраћању оном другом и друкчијем, те се на тај начин, како нас уверава Левинас, он разликује у односу на дијалог који се повезује било са јединством трансценденталне аперцепције било са јединством самосвести. За разлику од мишљења које мисли и одмерава по властитој мери, у коме оно мишљено долази до умности с обзиром на начин како се показује у самом мишљењу, овде би мишљење било, како каже Левинас, *по мери оног бесконачног и утолико је оно мишљење трансценденције, мишљење које мисли преко света, које мисли више него што мисли*³⁸⁰.

Поред тога, дијалог међуљудске асиметричне релације не би био тек један облик говора, него је он пре свега *место* догађања *трансценденције*, која би била оно, како вели Левинас, „дија – дијалога“ и *етика*, која се овде не третира на начин како је види традиција која је, како се истиче, „етички моменат“ увек „извлачила из сазнања и ума као способности за оно универзално“. Етика о којој говори наш аутор има почетак у релацији Ја-Ви, Ја-Друго, у којој Други увек има првенство у односу на Ја, где ово није у могућности да се повуче из тог односа, јер је обележено на начин *избраности*, као да је *незаменљиво* и *једино*. И то, како се наглашава, не у смислу „да би другог човека требало узети за Бога“ или да би се Бог некако нашао у основи тог Другог, него оно што би ту било важно јесте то да полазећи од асиметричне међуљудске релације, „прекомерна реч“ Бог – „значила би за мишљење а не обратно“, она не би била некакав учинак мишљења већ би одређивала мишљење као такво.³⁸¹

У блиској вези са овако назначеним појмом асиметрије и оним трансценденције је и појам *плурализма* који Левинас описује. Попут, рецимо, Лиотара или Делеза, и наш аутор настоји на једном особеном, јаком и недијалектичком плурализму. Но чини се да за разлику од њих, који дефинишу један трансцендентални и иманентни плурализам, где је трансценденција тек

³⁸⁰ Уп. Дијалог. Самосвијест и близина ближњег у КБУМ, стр. 170–185.

³⁸¹ Исто, стр. 182–184.

одлика унутрашњих, коначних и субверзивних односа, он конституише један *трансцендентни* и *хоризонтални* плурализам који се – макар по његовом уверењу – уопште не одиграва на плану иманенције, па тиме заправо готово да уопште и не доводи у питање наслеђену опозицију иманенције и трансценденције, која, по њему, на крају крајева, и одсликава тек укупни план иманенције. Све је ово наравно и у вези са Левинасовим специфичним разумевањем значења *етичке трансценденције*, коју одређује као *трансцендентну* у односу на саму *трансценденцију онтолошке провенијенције*, и уопште у односу на опозицију *иманентно/трансцендентно*, која је, по њему, увек кроз историју бивала *иманентна*.³⁸²

С тим што би и овом приликом остало меродавно да трансценденција задобија своје значење, које је овде доминантно етичко, у сфери специфично зацртане и одређене *иманентности*. Мада није више реч о једној пукој онтолошкој оностраности, која се профилише у разлици спрам онтолошке оностраности, ипак јесте реч о иманенцији, али сада *анархичне* провенијенције. И то важи како за Левинасове ране радове тако и за оне касне. Док је у раним радовима трансценденција увек дефинисана полазећи од етичке *еротске* асиметричне интерсубјективне релације лицем-у-лице, у касним се она описује полазећи од плана *осетилности* и релације *одговорности према Другом*. Међутим, и у једном и у другом случају наглашен је етички карактер као и особена иманентна конфигурација. Заправо, да се приметити да је наш аутор у позним радовима још додатно покушао да радикализује значење иманенције. План осетилности, у коме се већ на нивоу *изложености* оном Другом догађа етички сусрет, само изоштрава и појачава удео иманенције у образовању етичке форме³⁸³.

Но, остаје питање, дакако, да ли је изведена диференција између анархичке и онтолошке иманенције и уистину ваљано и доследно спроведена? Да ли је Левинас заиста до краја издиференцирао значења једне и друге иманенције? На ком је то

³⁸² Када је реч о проблему трансценденције у контексту етичке релације на овом месту посебну пажњу скрећемо на следеће радове где је то питање нарочито развијено: Fabio Ciaramelli, *Transcendance et éthique*, Editions OUSIA, Bruxelles, 1989; Bernard Forthomme, *Une philosophie de la transcendance*, P.U.F., Paris, 1979; Etienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Ed. Jerome Millon, Grenoble, 1992, нар. стр. 15–45.

³⁸³ Уп. *ДБ*, стр. 97–150.

месту, рецимо, направљена одлучујућа разлика између њих ако се зна да деле заједнички простор? Или, где је оцртан пресек и развијена форма када је очигледно да деле заједнички садржај? Да ли је довољно напросто поверовати на реч Левинасу када нам „сведочи“ у прилог једне трансценденције уметнуте између ове две иманенције? Шта иде у корист тог мишљења насупрот оном који у међупростору тих иманенција проналази још једну варијацију иманенције? И, наравно, ово питање, проблем односа и разлике између оног што важи на начин анархије и оног што важи на начин онтологије, онако како је та разлика ту испостављена, тиче се и захвата укупно Левинасово мишљење. Главни приговор, подсећамо, који му се може начелно поставити управо се односи на могућност радикалног и бескомпромисног разликовања етике и онтологије, односно, анархије и слободе или не-археологије и археологије које се врши у том мишљењу.

У сваком случају, преко појмова Другог, асиметрије и трансценденције, Левинас развија једну заиста особену теорију *плурализма*, теорију *мноштва* и *разлике* уопште. Чини се да је појам разлике, преко асиметрије и апсолутне другости задобио једно истакнуто и одлучујуће значење несводљиво на било који појам јединства. Али, уједно, хиперболичан и емфатичан говор о другости и асиметрији, који разлику претвара у једну несамерљиву и несаобразну релацију, ризикује да ту исту разлику претвори у нешто апстрактно и необавезно, чак произвољно, случајно. Као што се већ питају многи коментатори и интерпретатори, када се анализира смисао алтеритета и онај асиметрије које нам је као залог за будуће мишљење оставио Левинас, тако смо и ми овом приликом дужни да се запитамо: како, наиме, у *другом* видети и оног *Другог* знајући при том да је он и даље онај напросто *други*? Односно, како у *другом* видети оног *тек* Другог знајући при том да је он ипак и даље и онај *једноставно* други? Или, уопште узев – како смо се већ питали у претходном поглављу – има ли асиметрија смисла изван сваког хоризонта *упоредивости*, изван било ког и било каквог, макар минималног подручја *одмеравања*?³⁸⁴

³⁸⁴ Овом приликом издвајамо мишљења Пола Рикера и Жана-Франсоа Лиотара. Њихове примедбе упућене Левинасовом мишљењу, а које су једним делом и у духу који је овде назначен, видљиве су у следећим радовима: P. Ricoeur, *Autrement. L'écriture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, P.U.F., Paris, 1997; P. Ricoeur, *Emmanuel Levinas, Penseur du témoignage*, у

Било како било, тек, на основи једне асиметрије, испосредоване апсолутним алтеритетом и радикалним плуралитетом, која је притом замишљена на такав начин да се начелно супротставља не само симетрији него и свакој асиметрији која би у крајњем водила једној општој симетрији, Левинас развија и једну специфичну трансценденцију која нема ништа заједничко са њеним традиционалним формама будући да све оне по његовом уверењу, како је већ истакнуто, изражавају тек онтолошку трансценденцију која чини једно са онтолошком иманенцијом у њиховој разлици, и чији савез манифестује тек једно иманентно јединство онтолошке провенијенције. Особеност, пак, те новоуспостављене трансценденције показује се у њеном нарочитом и искључивом карактеру који је етичке и не-онтолошке природе. Наш аутор је наиме мишљења како само једна транс-онтолошка трансценденција, што ће рећи једна трансценденција која је *оностран*а бићу и с оне стране бивствовања, заслужује да буде сматрана и називана трансценденцијом. У исто време њена *спољашњост* у односу на онтологију као такву, њено *неприпадање* онтолошком хоризонту, бива протумачено у једном *ексклузивном* етичком кључу по коме би етика схваћена у својој не-онтолошкој бити била *принципијелно супротстављена не само онтологији него и свакој етици која извире из онтологије и надовезује се на њу*. Између не-онтолошке етике и онтолошке етике, како смо још од почетка назначили, влада један дубок и непремостив повор. Левинас онтолошкој етици додељује тек споредно и периферно место у етичком пројекту у ком кључну позицију заузима не-онтолошка или ан-архичка етика. И то се неће променити све до самог краја, иако у позном периоду свог стваралаштва, како је до сада већ више пута било потцртано, он ради на реafirмацији и ревалоризацији онтологије; но, ова касна посвећеност онтологији и рад на истицању њеног значења, као и уопште наглашавање њеног укупног значаја неће утицати на његово основно опредељење. Анархичка етика се узима као *изворница* у односу на онтологију и етику која је из ње изведена, тако да ова последња и даље црпи сав свој смисао из ове прве, чији не-онтолошки и транс-

Repondre d'autrui Emmanuel Levinas, Les Editions de la Baconniere, Boudry-Neuchatel (Suisse), 1989, стр. 17–40; Пол Рикер, *Сопство као други*, Обзор, Међугорје, 2003, нар. стр. 185–188 и 322–327; Жан-Франсоа Лиотар, *Раскол*, ИКЗС, Сремски Карловци, 1991, стр. 117–125.

онтолошки карактер јемчи да ова друга може поседовати смисао и једно битно значење.

Ако се сада присетимо раније изнесене и више пута поновљене тврдње да у склопу пројекта етике као прве филозофије еротици припада посебно место, те да се за њу несметано може рећи да представља *прву етику* с обзиром да се етика у свом изворном и првобитном виду појављује у форми еротике, онда с тим у вези у исто време бива белодано и то да је не-онтолошка трансценденција, као једна од основних карактеристика етичке релације, такође најпре повезана са *еросом* и *еротском релацијом*, и то пре свега са *полном еротиком*, а онда, следствено, и са *еротиком плодности*.³⁸⁵ Ако је наиме етичка не-онтолошка релација незамислива у одсуству једног апсолутно трансцендентног алтеритета и изван простора који радикално одваја Другог од Ја, као што то Левинас упорно тврди, онда је тиме аутоматски речено и то да је и еротика, као једна етичка и не-онтолошка еротика, уједно обележена једном *бесконачном* и *апсолутном трансценденцијом* која се односи како на еротског другог тако и на одстојање које раздваја Ја од Другог.³⁸⁶

У том контексту Левинас се не либи да већ у својим радовима из четрдесетих година отворено и експлицитно говори о еросу као „месту догађања трансценденције“ и „начину остваривања трансценденције“, а још декаду раније је у *Избављењу* имплиците наговештено да би ерос могао представљати „*пут*“ *изласка из бића и конкретни модалитет напуштања онтологије*. Па чак иако се не би могло рећи, следећи један скептички глас, да је већ у овом раду из тридесетих година еротика промовисана у прву етику, нема никакве двојбе да је почев од *Времена и другог* и *Од егзистенције ка егзистирајућем* еротика развијена као једна *етика с оне стране бивствовања* или као једна *не-онтолошка етика*. Овде смо – не заборављамо – дужни опет да напоменемо како је питање о првенству које се

³⁸⁵ Види овом приликом следеће: „... у еросу трансценденција може бити мишљена на један радикалан начин... Асиметрична интерсубјективност је место једне трансценденције где субјект, сачувавши своју структуру субјекта, има могућност да се не врати нужно себи, да буде плодан и, рецимо разговетно – да има сина... у еросу, у близини другог, у потпуности је сачувана дистанца чија је патетика истовремено дело те близине и те двојности бића. Оно што представљамо као одјек комуникације у љубави сачињава управо понизност релације; то одсуство другог је управо његово присуство као другог. Други, то је ближњи – али близина није деградација или етапа фузије. У реципрочности односа, који карактерише цивилизацију, асиметричност интерсубјективне релације се заборавља...“ (*ЕЕ*, стр. 163–165)

³⁸⁶ Уп. J. L., Thaysse, нав. дело, стр. 23–75, 147–224, 303–315.

намеће између етике и еротике за нас и даље отворено, и како уопште није извесно да етика претходи еротици и да је ова тек њен дериват, с обзиром да се са готово подједнаким или чак већим правом може тврдити како је управо еротика изворнија од етике, и да се ова тек надовезује на њу преузимајући њена основна обележја као што су алтеритет, плуралитет, асиметрија и трансценденција.

Оно што је пак извесно јесте то да етички смисао трансценденције, као уосталом и онај алтеритета, плуралитета и асиметрије, први пут бива видљив и истакнут у *полној еротици* коју Левинас избацује у први план у радовима из четрдесетих година. *Жена* као оно *апсолутно и бесконачно друго* репрезентује етичку не-онтолошку трансценденцију, а и сама *релација* која постоји између мушкарца и жене поприма *трансцендентан* карактер с обзиром да се на растојање које их одваја гледа као на један *радикалан и непремостив расцеп*. У видокругу у ком се за етику каже да је отпорна у односу на онтологију и њене владајуће категорије, а према Левинасу у питању су категорије моћи, знања, власти, поседовања и томе слично, и за жену се каже – да то подвучемо још једном – да је имуна у односу на сваки захват који долази од стране мушкарца. Она је, како се још истиче, *непрístupачна* и *неухватљива* у самом чину којим се запоседа. Истовремено, сам однос који се развија између мушкарца и жене приказан је тако да се *одстојање* које их одваја непрестано *повећава* и *продубљује*. Левинас никада не пропушта да нагласи како је „простор“ између њих *бесконачан*, при чему се ни ова бесконачност не тумачи као пука супротност у односу на коначност, него се и она по узору на сличне опозиције третира као један особен квалитет са етичким предзнаком који се супротставља самој разлици која се намеће између коначности и бесконачности, која је уједно схваћена, опет декларативно недијалектички а у ствари по моделу једне елементарне дијалектике, као једно сасвим одређено јединство. Укратко, *полна еротика* би са својим специфичним алтеритетом, непомирљивим плуралитетом и непоправљивом асиметријом по претпоставци сведочила о једној *не-онтолошкој* и *етичкој транс-онтолошкој трансценденцији*. Као узорна и првобитна форма етичке еротике, она оличава, како се верује, саму *етику с оне стране бивствовања*, истински *онострану* и *не-онтолошку етику*. У подједнакој мери и на један сличан начин то би *mutatis mutandis*, на основу свега

онога што је до сада било речено, у потпуности важило наравно и за релацију *плодности*.

Оно што се међутим поставља као питање јесте да ли је трансценденција коју описује Левинас и за коју се залаже и доиста апсолутно трансцендентна на начин на који он верује да јесте, и то гледано из угла његове перспективе? На примеру полне еротике показује се рецимо, макар тако се наглашава, да је однос између мушкарца и жене *истовремено одређен близином и даљином*, тако да међусобна удаљеност која постоји између релата етичке релације, који се налазе на једном непрекорачивом растојању, ни на који начин уједно не доводи у питање њихову близину и блискост. Другим речима, испоставља се да простор између релата полне релације и није *бесконачан* на начин на који се то тврди. Напросто, није довољно да се тек вербално негира дијалектика, као што то Левинас често чини, да би се осигурао простор за једну могућу неспутану трансценденцију. Напокон, управо је дијалектика та која, правећи разлику између трансценденције и трансцендирања, непрестано обнавља могућности трансценденције и која никада не остаје у оквиру пуких граница иманенције, што заправо и сам Левинас несвесно признаје уводећи у игру опозицију близине и даљине, чију разлику на свој „дијалектички“, недијалектички начин, да се тако изразимо, „развија“ и „разрешава“.

Најзад, и сама позиција жене, у оној мери у којој ова бива третирана као оно што је апсолутно друго и етички трансцендентно, постаје спорна у смислу да она ипак говори и о једној иманенцији која доводи у питање замишљену апсолутност или бесконачност етичке трансценденције. Ако је наиме жена оно што изазива *неиндиференцију* мушкарца према њој, и ако је њена удаљеност оно што успева испровоцирати *близину* која се рађа између ње и мушкарца, онда – ма шта сам Левинас о томе мислио – нема никакве сумње да се у самој *иманенцији* развоја опозиције близина/даљина производи смисао пројектоване етичке трансценденције. Ова напросто бива учинак једне нарочите иманентне игре (феноменолошке, ако већ није дијалектичка) у којој се оштрина назначеног контраста тупи у име једне слојевите конфигурације, и то је супротно дакле Левинасовом личном уверењу по коме је управо конкретно значење етичке трансценденције оно што је изворно и каузално одговорно за оштрину назначеног контраста близине и даљине. Иначе,

овим питањем првенства између иманенције и трансценденције у склопу пројектоване „априорности“ етичке трансценденције, да се овде послужимо тим појмом, поред осталих питања позабавићемо се посебно у последњем одељку овог поглавља.

2. Етика с оне стране етике

Од четрдесетих година заједно са полном еротику, како је већ овде стално истицано, Левинас и еротику или релацију *плодности* уводи у свој етички пројекат. Ако се присетимо онога што је било речено о њој а казано је да је за њу карактеристично да се надовезује на полну еротику и да је у исто време превазилази у правцу једне посебно структуриране етике, онда се као нужни закључак намеће теза по којој се у плодности сусрећемо и са једном *нарочитом* трансценденцијом која је *различита* од оне која се односи на полну еротику и уопште на етику лица.³⁸⁷ Говорећи, наиме, о плодности у *Тоталитету и бесконачности* Левинас напомиње да је реч о једној релацији која је „с оне стране лица“, што ће рећи да је реч о једној релацији која је и *с оне стране етике*, будући да се ова дефинише путем и преко лица, као *однос према лицу другог*, те онда, следствено томе, ради се коначно и о једној релацији коју карактерише трансценденција која је *с оне стране трансценденције која одликује етику лица*. Другим речима, трансценденција која се развија у плодности не би била, сходно замисли по којој је етика трансцендентна у односу на онтологију, само онострана у односу на онтолошко јединство иманенције и трансценденције, како Левинас већ тумачи разлику коју спецификује ова опозиција, него би она била *онострана* и у односу на *трансценденцију* која је с оне стране опозиције иманенција/трансценденција.³⁸⁸

Ако следимо матрицу ове схеме имали би на делу заправо три различите трансценденције, или три различита типа трансценденције, од којих је једна

³⁸⁷ Види В. Forthomme, нав. дело, стр. 323–326, 327–331.

³⁸⁸ Исто, стр. 323, 326.

онтолошка док би остале две биле етичке природе. За *онтолошку* трансценденцију било би карактеристично да представља тек једну *релативну* трансценденцију која не успева да се уистину уздигне изнад иманенције, и њу Левинас интерпретира на тај начин да је у коначном поистовећује са самом иманенцијом. Утолико он и говори о *иманентном (онтолошком) јединству иманенције и трансценденције*, о *иманентном јединству (онтолошке) разлике иманенције и трансценденције*. Онтолошка трансценденција, према његовом схватању, не успева да прекорачи хоризонт бића, она остаје у границама бивствовања, па је стога уосталом и назива онтолошком. То је и основни разлог зашто је он у тридесетим годинама избегавао употребу речи трансценденција, посежући за појмом *ексценденције* који је по њему управо требао да означава *апсолутну трансценденцију* (раскид са подручјем бића и напуштање онтологије) која ни на који начин не би била искомпромитована близином иманенције. Нема никакве двојбе, напokon, да је баш овај појам ексценденције почетна формулација и први израз етичке трансценденције.

С тим у вези ако се пристане на нашу сугестију по којој је ексценденција о којој се говори у *Избављењу* управо скопчана са еротиком која је имплиците назначена у виду *новог пута* којим треба да се крене у правцу *напуштања хоризонта бића*, онда остаје само да се подвуче како је *еротика*, и посебно *полна еротика*, изворни и првобитни модалитет *етичке трансценденције* и конкретна форма превладавања онтолошке трансценденције.³⁸⁹ Уједно, као облик релације према лицу другог, као узорна форма асиметричног интересубјективног односа лицем-у-лице, *етичка еротика* се показује и као парадигматична форма *етике лица*, у којој је трансценденција већ еволуирала у смеру једне трансценденције која је супериорна у односу на онтолошку трансценденцију.³⁹⁰ Уз то, ако се остане при ставу који није и наш, да тек етика, као етика лица и етика другог, подарује еротизи оно битно значење којим се ова последња доводи у везу са једном апсолутном трансценденцијом, онда се може само констатовати како еротика, као инкарнирана форма етике лица и етике другог, исцрпљује и закључује ову етику. У том случају, трансценденција коју обзнањује етичка еротика, односно полна

³⁸⁹ Ово је теза коју заступа и J. L. Thaysе у свом, овде, већ наведеном делу. Погледати посебно стр. 18, 35.

³⁹⁰ Уп. *ВД*, стр. 67–74; *ЕЕ*, стр. 144–145, 163–165; *ТБ*, 227–241.

еротика, поред тога што представља изворни модалитет и почетни облик етичке трансценденције, као узорна форма представљала би уједно и њену крајњу и дефинитивну форму.

Међутим, како је већ речено, Левинас је отишао и корак даље, усуђујемо се рећи на велико изненађење, с обзиром да се чинило како су могућности етичке трансценденције коју је открила полна еротика у најбољем случају ограничене на варијације, на облике и модалитете који би је даље развијали, премда је и овде постојала изражена скепса будући да је Левинас начелно био против свега што се по њему коначно уписивало у кретање и дијалектику *истог*. Путем и преко *плодности*, дакле, он неочекивано уводи у игру још једну *етику* и још једно ново тумачење етике, за коју се не би могло рећи да се тек надовезује на етичку полну еротику и на етику лица, с обзиром да се плодност отворено и експлицитно одређује као *етика транссустанцијације* и као *етика с оне стране лица*.³⁹¹

С једне стране, насупрот структури која карактерише полну еротику где је Други увек постављен *споља* у односу на Ја, у релацији плодности син, потомак, као оно што је друго уједно представља и *начин преживљавања Ја, модус опстанка сопства*. Отац у сину и преко сина, како нам сугерише Левинас, успева да на одређен начин *преживи*, иако у исти мах бива лишен властите егзистенције. У ствари, ако се дословце држимо речи нашег аутора, отац би у сину „ускрсао“, тако да његова смрт ни на који начин не би означавала и његов апсолутни крај, него би она тек упућивала на напуштање његове властите егзистенције. Другим речима, отац би сада у синовљевој егзистенцији проналазио начин да преживи и да живи одређену егзистенцију, иако то више не би била, како се верује, његова лична егзистенција. Па ипак, упркос ауторовом уверењу да се на овај начин обезбеђује субјекту напуштање онтологије и улазак у подручје етике, или прецизније говорећи, напуштање онтолошке егзистенције у правцу једне специфичне етичке егзистенције, не може се занемарити чињеница да би још увек била реч о одређеној *егзистенцији* па тиме и о једној *онтологији*, без обзира да ли се коначно ради о очевој егзистенцији, пошто и синовлева егзистенција ипак представља тек једну егзистенцију. Чини се напросто да Левинасу остаје само да констатује како догађај

³⁹¹ Уп. *ТБ*, стр. 225–257.

трансупстанцијације омогућује оцу као субјекту *истрајавање* или у властитој егзистенцији или у синовљевој егзистенцији. Ако већ није у стању да бесконачно истрајава у својој егзистенцији, онда му се могућност *истрајавања у егзистенцији* отвара у синовљевој егзистенцији. Ова се увек показује и као једно *друго ја* оца. Она није никада као у случају женске другости оно пуко друго, друго као такво и чисто спољашње друго. Једноставно, како се год окрене, не види се на који би начин догађај трансупстанцијације наводно измицао онтологији, као што то тврди Левинас, који ипак није био спреман да призна како етичка егзистенција субјекта у том догађају увек искрсава у хоризонту његове претпостављене онтолошке егзистенције.³⁹²

Сада, надамо се, постаје видљивије откуда и наша сумња у погледу става да плодност испољава једну етику која превазилази онтологију и која је онострана у односу на њене суштинске категорије. Ствар постаје још спорнија ако се има у виду да полна еротика боље одговара етичким императивима које испоставља етика као прва филозофија. У том контексту постаје неизвесна и теза по којој се еротика плодности напросто надовезује на полну еротику и како тек она ову доводи до своје праве сврхе; заправо, то би се могло рећи и важило би само у случају када би се и једна и друга еротика посматрале управо у њиховим онтолошким могућностима, у ликовима који одражавају њихове онтолошке развојне путеве. У супротном, остаје само да се примети како плодност „драматизује“ и доводи у питање *етички статус* укупне еротике, ако се већ ова третира као суштинско јединство полности и плодности, за које се каже, да то поновимо још једном, да су „интринсично“ повезане.³⁹³

С друге стране, развијајући еротику плодности у смеру једне етике за коју се каже да је с оне стране етике лица, и да се односи на димензију *непредсказиве будућности*, на оно што „још није“, а видели смо да се то у крајњем ипак односи на *могућност потомства*, што је још једна у низу противуречности на које наилазимо (онтологија тиме није избегнута, како је већ истакнуто, него је пре поново призвана), Левинас као да у исти мах на неки начин покушава да се удаљи и у

³⁹² Исто, стр. 241–250.

³⁹³ Уп. J. L. Thauсе, нав. дело, стр. 312.

односу на саму етику, макар онако како је она конципирана у спрези са темом другости и оном лица. Јер ако је за етику одлучујући однос према једној спољашњој другости и релација према лицу другог које изриче етичку заповест, што је, видели смо, у потпуности присутно код полне еротике, у полној релацији, онда бива несумњиво да релација плодности *одступа* од те етике, да је „надмашује“ или „изневерава“, будући да се директно одређује као својеврсна релација која иде *с оне стране лица*, а и оно друго које се затиче у тој релацији не бива на просто *спољашње друго*, како је овде примећено, него се оно уједно показује и као једна нарочита *унутрашња другост*. Речју, остаје као велика дилема да ли плодност као *етика с оне стране етике* још увек представља *етику*? Или, ако тек релација плодности бива у крајњем поистовећена са етиком, поставља се питање да ли уопште у том случају *полна еротика*, посматрана засебно, одговара модалитетима *не-онтолошке етике*? Најпоследње, казано је, као етика с оне стране етике, плодност показује зачуђујућу близину са *онтологијом*, па у том контексту тек постаје потпуно неизвесно да ли је она *онтологија*, *етика* или пак једна нарочита *етика с оне стране етике*?³⁹⁴

Што се тиче начелне везе између етике и еротике онда не треба још заборавити да се посредством ероса, односно плодности, *етика* и *правда* битно повезују, с обзиром да *плодност* обележава изворни долазак оног *Трећег*, који са своје стране управо представља *тачку прелаза* од етике ка правди, као и ону од ероса ка плодности. У ствари, лако се може уочити како *однос који постоји између ероса и плодности готово у потпуности одговара оном који влада између етике и правде*, те с тим у вези, и да између ероса и етике, односно, плодности и правде, постоји чврста и неразлучива веза. Када то кажемо онда превасходно имамо у виду чињеницу да се еротска релација, као једна асиметрична релација удвоје и као друштво пара, у основи показује као једна етичка релација, као однос између Ја и Другог у ком је Јаство доведено у питање од стране тог Другог, и да је с друге стране плодност основа сваке правде која уводи *симетрију* у асиметрични етички

³⁹⁴ У вези са овим питањима опет би било упутно упоредити и Тезов рад. Погледати стр. 309–315.

однос, будући да управо она, плодност, „ублажава“ и „ремети“ строгост еротске дуалне релације уводећи и обзнањујући оно *треће*.³⁹⁵

Оно што је међутим овде потребно нагласити тиче се тога да поводом овог питања које, како се чини, само по себи не изазива веће недоумице, ипак има различитих па чак и супротних мишљења, као што је оно С. Плурд, која инсистира на непомирљивој разлици између етичке и еротске релације, при чему још додатно сматра да је ова друга релација подређена првој и чак изведена из ње. Иако се такође тврди да представља извесну форму међуљудске релације, ерос је, по Плурдовој, ипак, „реципрочна“ а не асиметрична интерсубјективна релација и налази се на истом нивоу на ком се налази и пројектована *друштвена релација*. Одговорност за Другог, као етичка релација, по Плурдовој напосто „претходи“ и „утемељује“ како еротску тако и друштвену релацију. На тај начин, за разлику од оних аутора који етику и ерос поистовећују управо захваљујући томе што се и у једном и у другом случају ради и о релацијама које подразумевају *одговорност за Другог* и које обележава *асиметрични карактер*, па онда што се и у једном и у другом случају ради о „затвореним релацијама“ и „изолованим друштвима“ *sui generis*, о релацијама које упућују искључиво на оно друго, на оног Другог, те се онда, следствено томе, и изводи захтев за њиховом надопуном и корекцијом у виду правде и плодности, који се тичу оног *трећег*, Плурдова разликује етику и ерос управо на темељу тога што је, по њој, ерос једно „апсолутно“ затворено друштво и приде такво да у њему владају односи „узајамности“ и „реципроцитета“, па се тако, како се верује, он битно разликује од етичке релације, која као асиметрична међуљудска релација нужно захтева отворену друштвену релацију у којој се коначно остварује. Плурдова, наиме, уопште не повезује ерос и плодност у којој никако не види и не препознаје начин на који се ерос продужује у правду. Њој напосто недостаје свака свест о паралели између етике и ероса, као што не запажа ни ону између правде и плодности. Једноставно, она ерос види искључиво у оном контексту у ком се он показује као *уживање* и *потреба*, а никада дакле и у оном у ком се испољава његово етичко значење. Но, то и није случајно ако се има у виду да Плурдова уопште не консултује Левинасове ране радове, оне који претходе

³⁹⁵ Исто, стр. 138–142.

Тоталитету и бесконачности, а у којима би управо могла наћи говор о етичком еросу, већ само оне који долазе након тог рада с краја шездесетих година, у првом реду *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања* и *Кад Бог упада у мишљење*, и нарочито чланак *Јудаизам и женскост*, а поред тога и сам *Тоталитет и бесконачност* тумачи тако да тај рад по њој представља само прву етапу у развоју Левинасове позне мисли, а никако и последњу, завршну фазу његове ране мисли. Утолико и саму амбиваленцију, која је у том раду описана, интерпретира искључиво на тај начин да представља прилог тези по којој је ерос тек „обезличење и дефигурација лица“, његово наличје које га претпоставља, иманенција која зависи од трансценденције лица, иако је Левинас већ у *Од егзистенције ка егзистирајућем* ерос означио као асиметричну интерсубјективну релацију која представља само место догађаја трансценденције.³⁹⁶

3. Етика с оне стране бивствовања

Етика одговорности за Другог негде од краја шездесетих година, како је речено, замењује етичку еротику и наслеђује сва њена битна својства: апсолутни алтеритет, искључиви плуралитет, непопустљива асиметрија и бесконачна трансценденција постају суштинска обележја и кључне одреднице и ове нове/старе етике, за коју смо рекли да у најбољем случају тек истиче и радикализује етички потенцијал љубавне релације, који је неоспорно био одлучујући и већ видно наглашен и у случају раног ероса. И што је овде најважније, етика одговорности за Другог баш као и етичка еротика у бити одражава једну *етику с оне стране бивствовања*, једну етику, чија је трансценденција коју развија неонтолошке природе. Напокон, оно једино што би се ту мењало то су формулације које се користе. У употреби је временом све чешће синтагма *друкчије од бића*, која ипак не мења ништа у самој ствари; у бити, тај израз баш као и онај рани ексценденције или онај нешто каснији трансценденције означава етичку оностраност, стварност која је изван онтологије и која је другачија у односу на њу.

³⁹⁶ Уп. S. Plourde, *Alterite et responsabilite*, стр. 89–102.

Па ипак, ако се мало боље осмотри, ствар није ни баш тако једноставна као што изгледа на први поглед. Ако се наине за *рану еротику* у дослуху са мишљењем нашег аутора још могло рећи да представља једну *етику с оне стране бивствовања*, поред тога што изворно несумњиво означава једну *наглашену еротику с оне стране бивствовања*, онда се с друге стране не би смело исто тако олако тврдити, као што то чини Левинас, како етика одговорности за Другог не манифестује и једну *еротику с оне стране бивствовања*. Чини се наине, и то је овде више пута било истицано тим пре што је то једна од основних теза која се брани у овом раду, како ствари стоје управо обрнуто: *етика одговорности за Другог* као *етика с оне стране бивствовања* уједно означава једну *еротику с оне стране бивствовања*; и, опет, у паралели са оним што је речено за *рану еротику* када је истакнуто да она поред тога што обележава и једну *етику с оне стране бивствовања*, изворно ипак оличава једну *наглашену еротику с оне стране бивствовања*, тако би се и за *позну етику с оне стране бивствовања*, *етику одговорности за Другог*, која је једна у основи *еротика с оне стране бивствовања*, могло рећи да означава тек једну *наглашену етику с оне стране бивствовања*.

Другачије речено, ако би за *рани ерос* важило да је несумњиво обележен једним *етичким значењем*, онда би и за *позну одговорност за Другог* важило да је несумњиво одређена својом *еротском природом*. Ако је рани ерос *етички структуриран* захваљујући својим особеним својствима *алтеритета, плуралитета, асиметрије и трансценденције*, онда би се и за позну етичку одговорност морало рећи да је *еротски устројена* пошто су и за њу одлучујућа својства *алтеритета, плуралитета, асиметрије и трансценденције*. У оној мери, коначно, у којој се за рану еротику обележену етичким значењем каже да у основи испољава једну *љубавну концепцију*, у подједнакој мери се и за *позну одговорност* која је *еротски устројена* мора рећи да такође оличава једну *љубавну концепцију*. На крају крајева, управо љубав, чијим именом Левинас крсти како рану еротику тако и позну одговорност, представља гаранцију да између ове две форме љубави

нема никаквих битних разлика и да је сва разлика међу њима садржана у нагласцима који су различито распоређени.³⁹⁷

Међутим, као што је познато, разлика у акцентима није увек нешто и од споредне важности, она је неретко ствар од круцијалног значаја, оно што обликује и фиксира једно значење, она утиче на диференцирање и стварање нових синтеза. У вези с тим стало нам је да сада покажемо како трансценденција повезана са одговорношћу, онако како је ова конципирана у позном Левинасовом делу, више од оне која је скопчана са раним еросом, бива подложна једном тумачењу које битно преплиће иманенцију и трансценденцију, што је свакако парадоксално и изненађујуће у перспективи у којој се верује, као што Левинас верује, да је тек асиметрична одговорност за Другог у стању потпуно развити оно значење трансценденције где се она показује као једна етичка и бесконачна оностраност која је умакла свакој могућој иманенцији. Када нешто тако кажемо онда пре свега имамо у виду то да *апстрактни* и *уопштени позни други* кога везујемо за релацију одговорности за Другог битно одговара *апстрактној* и *уопштеној природи субјекта*, онако како је овај скициран у тој релацији, па се закључак о једној одређеној *иманентној* констелацији односа напосто сам од себе намеће. При чему, да не би било никакве забуне, да би се прихватио један овакав став неопходно је заузети дистанцу у односу на Левинасово мишљење према коме Други тобоже не оличава никакав *субјекат*, како се затим Други кобајаги увек односи *тек* на једно појединачно биће и како он или оно у крајњем увек заузима једну позицију која је наводно „надређена“ оној коју заузима Ја или субјект. Ми смо, тек подсећамо, у досадашњем току излагања на различитим местима и разноврсним поводима управо доводили у питање ове Левинасове ставове, трудећи се да покажемо како је изван хоризонта искуства једног унутрашњег алтеритета готово беспредметан сваки говор о другом и другачијем, као што смо се трудили да укажемо и на то како се и у самој левинасовској концепцији пробија на видело једна општа и безлична другост која је паралелна оној општости и анонимности које се везују за фигуру

³⁹⁷ Како је већ више пута у овом раду истицано, на многим местима у свом позном делу Левинас сам сведочи о паралелама које постоје између његове ране љубавне концепције која се базира на еротици и оне касне која се ослања на мотив етичке одговорности. У том погледу увек су инструкторни његови Предговори за поновна издања *ТА* (1979) и *ЕЕ* (1978). Види *ВД*, стр. 5–14 и *ЕЕ*, стр. 10–15.

субјекта. Једноставно, говорећи нешто старијим речником, нисмо спремни да, поготово олако, прихватимо оно мишљење које субјективност не доводи у везу са супстанцијалношћу, као што, мало је рећи, нисмо сигурни да је уопште могућ било какав говор о алтеритету који не би био испосредован једним битним идентитетом.

У разлици, пак, спрам трансценденције коју призива одговорност за Другог, трансценденција етичког ероса, која исто тако разуме се није изузета од уплива одређене иманенције, показује ипак и извесну отпорност у односу на њу, и то у смислу да је у еротској релацији оно друго на одређен начин ипак и једно *конкретно* друго које, упркос томе што не успева да се сасвим обезбеди од уопштавања и апстраховања, обезбеђује себи извесну самосталност у свом појединачном и партикуларном лику, при чему онда и његова пројектована трансценденција у односу на Ја, колико год била илузорна у светлости у којој се увек претпоставља једна иманентна конфигурација као што ми углавном претпостављамо, делује реалније и ближе једном могућем остварењу.³⁹⁸ У том контексту је и било речено да више од ове трансценденције која се везује за рани етички ерос, трансценденција повезана са етичком одговорношћу за Другог призива и изазива једно иманентистичко тумачење исте.

4. Трансценденција/иманенција

Ако се сада укратко осврнемо на оно што на један општи начин краси Левинасов појам трансценденције, који уз све термилошке преинаке кроз које је прошао није доживео скоро никакве битне семантичке промене на основу којих би се онда, рецимо, могло рећи да позни термин *друкчије од бића*, који се односи на трансценденцију, суштински одступа у односу на онај рани *ексценденције*, који је њен почетни назив, онда неће представљати никакво изненађење када кажемо да је тај појам од почетка до краја обележен једним радикалним и искључивим етичким значењем чија је основна интенција садржана у томе да нагласи битно одстојање у

³⁹⁸ Види *L'ipséité érotique et la transcendance* у F. Ciaramelli, *Transcendance et éthique*, стр. 187–196 и *L'Éros comme besoin et comme élan vers l'avenir* у B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendance*, стр. 322–335.

односу на сваки замисливи смисао иманенције који би се могао везати уз један тако конструисани појам трансценденције. Другим речима, од ексценденције до друкчије од бића појам трансценденције је увек имао да означава један особени смисао *оностраности*, за коју се верује, како би одговарала властитом значењу, да је раскрстила са сваком оностраношћу и уопште са сваком стварношћу која би се у крајњем показивала као једна иманентна збиља. Или, опет, нешто другачије речено, од ексценденције до друкчије од бића синтагма *с ону страну бивствовања*, која је такође од почетка до краја обележавала овај појам трансценденције, имала је да се разумева у једном екстремном етичком кључу који би искључивао сваки уплив онтологије. Напросто, у оптици кроз коју Левинас сагледава опозицију иманенције и трансценденције, с једне стране би вазда имали једну *етичку не-онтолошку* трансценденцију, док би с друге стране увек имали једну *онтолошку не-етичку* иманенцију.³⁹⁹

При чему би сада исто тако ту етичку и не-онтолошку трансценденцију требало разумевати као једну *етичконеонтолошку* трансценденцију, баш као што би и иманенцију требало схватати као једну *онтолошконеетичку* иманенцију. Левинас наине поистовећује значење етике са једним принципијелним *не-онтолошким значењем*, као што и на другом полу идентификује значење онтологије са једним темељним *не-етичким значењем*. Етика о којој он говори не припада подручју онтологије, она ни на који начин није деривирана из онтологије, нити у било ком смислу у ком се она узима као нешто надређено овој, њој било шта и дугује. Следствено томе, разуме се, ни онтологија ео *ipso* не би ништа говорила о тој етици, нити би на било који начин сходно свом нарочитом подређеном положају који заузима у односу на ту етику, могла овој у било ком смислу кројити судбину. Једноставно, између не-онтолошке етике и не-етичке онтологије постављена је једна крута и непрекорачива граница; опозиција етике и онтологије тумачи се као један оштар и резак контраст. При томе, насупрот

³⁹⁹ Када је генерално реч о односу етике и онтологије посебно нам се значајним чине радови објављени у *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première (Éthique et ontologie: le statut de la philosophie première*, стр. 15–133), Cerf, Paris, 1993. Реч је о следећим радовима: Jean Greisch, *Éthique et ontologie. Quelques considérations 'hypocritiques'*, стр. 15–47; Jean-Luc Marion, *Note sur l'indifférence ontologiques*, стр. 47–63; Catherine Chaliier, *Ontologie et mal*, стр. 63–79; Stéphane Mosès, *L'idée de l'infini en nous*, стр. 79–103; Silvano Petrosino, *L'idée de vérité dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas*, стр. 103–131.

традиционалној и класичној констелацији онтологије у којој и по Левинасу увек затичемо једну етику која би припадала том ширем подручју онтологије, и то у својству једне њене посебне и најчешће споредне регије, при чему се сама онтологија третира као један свеобухватни и универзалан простор, сада бива реч о једној потпуно новој и у односу на ту о једној готово инверзној констелацији у којој цела ова онтолошка конфигурација постаје изведена из првенства етике у чијем се хоризонту сада онтологија појављује као једна тек периферна и ограничена област.

У вези с тим и сама интерпретација трансценденције која се везује за неонтолошку етику бива развијена у једном смеру који је супротан ономе који карактерише онтолошко тумачење трансценденције.⁴⁰⁰ За етички тип трансценденције је наиме карактеристично да представља не само једну оностраност с оне стране иманенције, што је по Левинасу стална и битна одлика онтолошке трансценденције, него она уједно означава и оностраност која је *с оне стране* те *трансценденције*, то јест која је *с оне стране* саме *разлике* између трансценденције и иманенције, која се у исто време појављује и као њихово сушто нераствориво јединство. Речју, говорећи о етичкој трансценденцији Левинас оцртава извесну *удвостручену* трансценденцију која оличава једно *с ону страну оне стране*, једну оностраност *онострану* самој (онтолошкој) оностраности, трансценденцију која би била *трансцендентна* у односу на саму (онтолошку) трансценденцију.

Па ипак, упркос Левинасовом уверењу о постојању једне ан-архичке, неонтолошке и транс-онтолошке етике која би била у дослуху и савезу са једном нарочитом трансценденцијом која измиче и себи самој, не можемо а да не приметимо како се и та наводна не-онтолошка етика уписује у онтологију и њен поредак тиме што говори о одређеном етичком *начину постојања*, о извесној етичкој *егзистенцији* која се супротставља оној онтолошкој. У најгорем случају Левинас би морао признати, што он међутим не чини како је већ више пута било истакнуто, да је ту на делу тек једна *друга* и *другачија онтологија*, *етичка онтологија*, ако се већ хоће, али свакако *онтологија*. На страну сада што смо ми

⁴⁰⁰ Види између осталог *Philosophie et transcendence* у *AT*, стр. 27–57.

такође мишљења да би једно такво левинасовско казивање о различитим онтологијама, поред тога што остаје у границама онтологије, у једном битном смислу ипак говорило и о *једној, јединственој* онтологији, и то на најразвијенији могући начин будући да би се у тој перспективи она неминовно сагледала у *равни самоодноса*, где се показује да у тачци у којој она напушта своје нерелевантно стајалиште у корист једног критички задобијеног идентитета, она у исто време тек озбиљује свој појам доводећи га до његових крајњих граница.

Али када је реч о етичкој трансценденцији и напосе о опозицији иманенције и трансценденције, поред тога што то питање само по себи води теми и проблему односа који се развија између етике и онтологије, оно већ у властитом апстрактном домену изазива многобројне недоумице пошто се уопште не показује извесним да се етичка трансценденција на један суштински и пресудан начин разликује од онтолошке трансценденције, како већ Левинас именује овај класични тип трансценденције, баш као што исто тако уопште није извесно да етичка трансценденција, као и она онтолошка уосталом, успева да се на један битан и неповратан начин удаљи у односу на (онтолошку) иманенцију, тако да би ова не само остала ускраћена за сваки захват којим би се испосредовао смисао трансценденције, него ни ова наводно у својој пукој спољашњости не би одражавала никакву унутрашњост.

Левинас је наине пре свега мишљења да етичка трансценденција не представља још један „позадински свет“ у низу, она се уопште по његовом уверењу не уписује у ту дугу традицију, коју назива онтолошком, где је трансценденција увек схваћена на тај начин да обележава невидљиву метафизичку позадину у односу на истурени, предњи, видљиви физички план иманенције. И заиста, у контексту у ком он трансценденцију смешта у само средиште *свакодневне међуљудске комуникације*, његова етичка трансценденција се фундаментално разликује од свих осталих препознатљивих типова трансценденције. И то се односи како на рану етичку еротiku где је еротска асиметрична интерсубјективна релација представљала „место догађања трансценденције“, тако и на позну етичку релацију одговорности за Другог где етички жртвени однос према другом опет представља само *место догађања трансценденције*. И у једном и у другом случају, напросто,

план иманенције постаје место и простор где се догађа трансценденција. Ова више није скопчана са оним што надилази појавни свет, оно феноменално и уопште оно блиско и присно, да би изразила оно што је ноуменално и недокучиво, страни и непознато, него је пре у спреси са тиме да ономе што је видљиво и земаљско, пролазно, подари један истински и непролазни смисао. Овде уједно не можемо а да не приметимо како се овим специфичним атерирањем трансценденције и њеним „инфицирањем“ иманенцијом Левинас несумњиво уписује у круг оног модерног и савременог мишљења (Декарт, Спиноза, Хегел, Фојербах, Маркс, Хусерл, Сартр, Блох и др.) које није остало при оштром раздвајању иманенције и трансценденције, него је уложило знатан труд да премости ту жилаву опреку и наизглед непомирљиву разлику. Тиме је Левинас по нама без сумње заслужио све похвале, тим пре што се његово мишљење развијало у близини једне религије којој је до самог краја остао веран, а која иначе није нимало склона било каквом „прљању“ трансценденције.⁴⁰¹

Међутим, управо и из разлога оданости религији и традицији којима је припадао, он није успео и да до краја испосредује значења иманенције и трансценденције, и не само да није успео у томе, него је управо обрнуто успео да на један нови начин истакне *чисти и спољашњи* карактер трансценденције, и то не би се могло рећи у раскораку са сопственим жељама и са идејама опет сродним религији која му је била блиска и којој је припадао. Ако наине боље обратимо пажњу на то како је у замену за смисао позадинског света изабрао значење трансценденције које је непосредно везује за овоземаљски свет, онда и неће бити тако тешко увидети да се етичка трансценденција једва разликује у односу на ону коју је назвао и сматрао онтолошком. Подсећамо, насупрот позадини видљивог, појавног света, која је континуирано кроз традицију обележавала појам трансценденције, Левинас сада, једним у бити модерним гестом, у *средистију саме појавности* трага за трансценденцијом. Но, оно што њему при том промиче садржано је у чињеници да он заправо не обраћа пажњу на саму појаву, него управо

⁴⁰¹ О Левинасовом односу према властитој вероисповести као и о његовом односу према религији уопште на овом месту више видети и у наредним радовима: Salomon Malka, *Lire Levinas*, Cerf, Paris, 1989; Marc-Alain Ouaknin, *Méditations érotiques*, Editions Payot&Rivages, Paris, 1998; Catherine Chaliel, *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1997; Jean-Francois Rey, *La mesure de l'homme*, Editions Michalon, Paris, 2001.

на оно што лежи у њеној *позадини*, на оно што се крије иза ње, иако више није реч о нечему што је с оне стране појаве већ о ономе што је *с ове стране* појаве (не треба губити из вида коначно да је кључни појам *ан-архије* управо повезан са овим особеним значењем *овостраности* и са трансценденцијом која се помаља на почетним рубовима физиса). Тако се он ипак, хтео-не хтео, суштински приближава традиционалном моделу разумевања трансценденције и оном њеном значењу које је стилизовано на крутим опрекама предњег и задњег плана, видљивог и невидљивог света, феномена и ноумена, физике и метафизике. Једном речи, уверење по коме се етичка трансценденција показује битно другачијом у односу на оно што се одређује као онтолошка трансценденција у најмању руку делује спорно и неубедљиво. Етичка, баш као и онтолошка трансценденција у значењу које јој се придаје, показује се као једна невидљива, далека и туђа оностраност.

Што се пак тиче става да у форми етичке оностраности трансценденција ни на који начин не бива уплетена у иманентна збивања, премда се догађа у хоризонту иманенције, и да се као таква никада не испоставља и као једна иманенција, без обзира на који начин ову разумевали и тумачили, остаје да се назначи како је једна таква идеја тешко одржива, ако је уопште одржива, с обзиром да управо једна таква трансценденција, имајући у виду начин на који је она замишљена, призива да буде интерпретирана као извесна *иманенција*, и то као једна *општа* и *апстрактна иманенција*. Када то кажемо онда напосто имамо у виду чињеницу да се етичка трансценденција, као једна у основи *апсолутно спољашња* трансценденција, како се најчешће именује и означава, у исти мах самим тим појављује и као једна *пука унутрашњост*, што ће управо рећи и као једна пука *иманенција*. Левинас наине не може порећи и не може довести у питање то да постојање једне апсолутне спољашњости која ни на који начин не би била доведена у однос са унутрашњошћу повлачи за собом признање да се та *спољашњост* истовремено указује као једна *пука унутрашњост*, као једна *иманенција* која је само на себе саму упућена и која се сходно томе увек дефинише једном празном самокоинциденцијом. Уосталом, та ситуација би била само наличје оне у којој се једна унутрашњост одређује изван било каквог посредништва оним што је извањско и страно, као једна искључива и идиотска унутрашњост. За ову би наине важило да се у исто време манифестује као

једна пука спољашњост и празна извањскост. Јер унутрашњост која већ у себи није „испосредована“ оним што је *спољашње* и *туђе*, која се већ самој себи не „показује“ као нешто што је уједно *страно* и *извањско*, која је дакле лишена сваког садржаја, парадоксално се открива као оно што је управо тек *спољашње* на један примитиван, испразан и бесадржајан начин. Ако она није „свесно“ упућена на себе, ако у себи не „препознаје“ себе саму као нешто што је *различно* од ње саме а ипак *уједно идентично* са њом, онда се за једну такву непрозирну унутрашњост може само рећи да представља оно што је *страно*, *туђе* и *далеко*, оно што је недокучиво и „мистично“, управо, дакле, оно што би било *спољашње* или *извањско*. Другим речима, опет, за једну унутрашњост која у себи не би „знала“ ни за какво искуство спољашњости, пре би важило парадоксално да је нешто спољашње. Пука унутрашњост се поистовећује са примитивном спољашњошћу. С друге стране, исто тако, за оно што је спољашње на један несамерљив и несаобразан начин, што се показује као једна диспаратна и нетранспарентна стварност, пре би важило да се каже како је ту на делу тек једна пука унутрашњост која не зна ни за какву спољашњост.

Према томе, без обзира да ли је реч о раној женској другости, другости сина или оној позној неодређеној другости, које, свака за себе сведоче о етичкој трансценденцији, дакле, и о једној наводно апсолутној спољашњости која би била потпуно неупоредива са било којом и било каквом унутрашњошћу, неопходно је супротно Левинасовом мишљењу устврдити како се свака од тих апсолутно спољашњих другости уједно показује као једна пука *унутрашњост* чији се идентитет исцрпљује у празној таутолошкој самокоинциденцији. У истом духу, насупротив уверењу по коме се свака од тих наводно радикалних другости показује као једна етичка трансценденција која нема ништа заједничко са модалитетима и облицима онтолошке трансценденције, у обавези смо да истакнемо како се свака од њих на један посебан начин испоставља управо као једна форма *традиционалне, класичне трансценденције*, коју Левинас, како је већ више пута било наглашено, назива онтолошком.

VI АН-АРХИЈА

У склопу извесне раније изречене тврдње да се етичка трансценденција указује и на начин једне особене *овостраности* која претходи појавном свету, још је било констатовано и то да ту оностраност Левинас поистовећује са смислом и значењем једне нарочите „ан-архије“, коју тумачи на крајње специфичан начин који нема ближих додирних тачака ни са оним како се она обично интерпретира у корпусу анархизма и анархистичке литературе, ни са оним како се археологија обично проблематизује у кругу оног мишљења које је критички настројено у односу на њу (рецимо у смислу у ком се Фукоова археологија проблематизује када јој се спочитава кретање у правцу онога што би било прво). Одбијајући, с правом или не, да то *с ове стране* интерпретира на начин на који онтологија иначе интерпретира „позадину“ света појавности, он смислу оностраности прилази тако што реинтерпретира сам појам *почела* или *принципа*. У контексту онда у ком ан-архију издваја из сваке археологије и у мери у којој је претпоставља овој, он, разуме се, другачије одмерава и појам *апприорности*, односно значење онога што је *раније* и *независно* у односу на искуство као такво.

Претходност етичке ситуације се наине сагледава у перспективи у којој она означава нешто што је *раније* и у односу на оно што традиционално одговара појму *апприорности*. Етичка ситуација би по Левинасовом схватању, ако нам је овде дозвољено да се унеколико удаљимо у односу на његов стандардни речник, била

„априорна“ у односу на само а priori с обзиром на то да би ово, по њему, увек говорило тек о једној *онтолошкој констелацији*, оно би обележавало претходност само у хоризонту онтологије, као оно што означава њен почетак и извор њеног искуства.

У исто време, упркос томе што се априорност (онтолошка) односи на оно што претходи искуству, Левинас се не либи тога да читаву онтолошку стварност уједно сведе управо на *искуство*, на *искуство као такво*. Утолико, како испада, појам а priori бива релативизован и у сфери саме онтологије, независно од њеног односа који има са етиком, будући да потпада под један очигледно *шири појам искуства* са којим се идентификује *онтологија у целини*.⁴⁰² Нешто касније ће више бити речи о томе како се *емпиризам* потајно увлачи у Левинасов етички пројекат и како битно оптерећује не само његово разумевање онтологије него и његову интерпретацију етике.

Занемарујући на овом месту грубост и усиљеност језика којему се приклањамо и који се у одређеној мери разликује од Левинасовог, ако се чврсто држимо онога што нам говори мишљење нашег аутора онда би у сваком случају требало да смо припремљени за његов став по коме је ан-архија нешто што је изворније од археологије, и како се увек показује као једна архаичност која је „архаичнија“ од сваке замисливе, постојеће или непостојеће (за Левинаса је непобитно да се небиће увек уписује у биће и да га одражава, као и то да негација нема никакав самостални смисао; отуда и његово неповерење у рад негације и у могућност да небиће битно утиче на биће) архаичности. С тим што би и овде увек требало водити рачуна о томе да наш аутор заправо не мисли да је етика тек „архаичнија“ и „анархичнија“ у односу на онтологију будући да су то изрази који по њему још увек упућују на онтологију. Њихова употреба је према његовом мишљењу дозвољена једино у случају ако смо свесни ограничености онтолошког језика који је присиљен на злоупотребе не би ли означио етички смисао. То се

⁴⁰² „Појам искуства је неодвојив од јединства присутности, истовремености и, према томе, упућује на јединство аперцепције које не долази споља како би "постало свјесно" истовремености. Он припада самом "начину" присутности: присутност – бивствовање – могуће је само као тематизовање ли сабирање онога што прелази и, тиме, као феномен који чини само тематско читавање. Свако се значење не враћа на искуство и не раствара се у манифестовању... Авантура знања које је карактеристично за бивствовање, од почетка онтолошко сазнање, није једини модус нити претходни модус разумљивости смисла...“ (КБУМ, стр. 84–85)

подједнако односи и на став да је етичка ан-архија „анархичнија“ у односу на анархију коју затичемо у хоризонту онтологије. У ствари Левинас у бити рачуна са једним оштрим резом између онтолошке анархије и етичке ан-архије, при чему ову другу увек записује са цртицом која истиче префикс и која би требало да нагласи оно негативно, али која у савезу са префиксом треба уједно и да потцрта један смисао који је апсолутно различит у односу на онај који се везује за реч иза цртице која се надовезује на издвојени префикс. Уосталом, ако се мало боље погледа, цртицом Левинас најчешће и решава проблеме које му задаје онтолошки језик. Помоћу ње углавном и развија свој особени језик који назива етичким. Међутим, мало је рећи да се онда већ ту јављају озбиљне сумње које доводе у питање читав етички пројекат, кад се он већ везује за разлику између етичког и онтолошког језика, будући да Левинас ту разлику спроводи искључиво преко средстава која обележавају онтолошки језик. Читава граматика овог језика као и његова логика бивају стављени у служби развоја тобожњег специфичног етичког језика, који се заправо неретко испоставља као једна тек натегнута, помало вештачка и рогобатна верзија онтолошког језика. Стога и употреба компаратива и суперлатива попут речи „анархичније“ и „најанархичније“ или „архаичније“ и „најархаичније“, које би се према Левинасу, природно је закључити, несумњиво само у невољи и у изнудици могле употребљавати услед тога што још увек немамо развијен етички језик, заправо, супротно његовом уверењу, пре чини се сведочи о томе да је наш онтолошки језик универзалан и да се сходно томе сваки други могући језик унапред уписује у његову структуру као једна латентна варијација.

1. Етика с ове стране бивствовања

Оно на шта је овде у вези специфичног значења етике које се везује за извесну *овостраност* најпре неопходно подсетити тиче се тога да је појам *ан-архије* који експлицитно изражава ово значење етике релативно касно уведен у употребу. Премда се на њега ту и тамо може наићи и у Левинасовим радовима који претходе његовом кључном делу из позног периода *Друкције од бивства или с ону*

страну бивствовања, нема никакве сумње да овај појам у свом препознатљивом истуреном значењу које наглашава посебни смисао оностраности етичке релације, доживљава свој процват у позној филозофији за коју смо рекли да почиње негде с краја шездесетих година. Од тих година употреба овог појма је све чешћа и он постаје један од водећих појмова Левинасове филозофије.

Но, како већ рекосмо, он је присутан и у Левинасовом раном делу, додуше више на један имплицитан начин. Па ипак, далеко од тога да се његово значење које се протеже на целокупну позну филозофију не осећа и не показује у раним радовима. Напротив, пре ће бити да је управо рана филозофија, као и у већини других случајева, најавила и омогућила његово појављивање у каснијем периоду. Читавим својим бићем, заправо, рано Левинасово мишљење говори и сведочи о једној *етици с ове стране бивствовања*. Мада је неспорно да је то мишљење пре свега у служби истицања трансценденције с оне стране бивствовања, нема никакве двојбе да је оно уједно готово у подједнакој мери усмерено на приказ једне нарочите *трансценденције с ове стране бивствовања*. Кажемо *трансценденција* а не *иманенција*, јер је ова задња према Левинасовом схватању искључиво карактеристика онтологије. Додуше овде не можемо а да не приметимо како Левинас није тако строг и када је у питању појам трансценденције. У овом случају он допушта разлику која би постојала између етичке и онтолошке трансценденције. Да је био доследан до краја он је морао међутим и појму *иманенције* приписати једно *специфично етичко значење* које би управо било везано за назначени *специфични смисао оностраности*.

Елем, још од времена у коме одређује етичку ситуацију и дефинише саму етику, а он то чини, речено је, на одређен начин још у својим радовима из четрдесетих година, поред значења трансценденције која се односи на оно с оне стране бивствовања, на површину испливава и особено значење *овностраности* које се везује за ту *етику*. Оно је видљиво у *полној еротици* у тачки у којој Ја и Други, односно мушкарац и жена успостављају један однос који, како се верује, претходи свему што тај однос накнадно претвара у некакав савез или заједницу. Асиметрична етичка еротска релација између мушкараца и жене у којој мушкарац сучелице стоји пред женским лицем које изриче етичку заповест означавала би

управо једну врсту „пре-изворног“ односа, да се послужимо позним Левинасовим језиком. Посреди је, како се истиче, једна ситуација која је „изворнија“ од свега што се иначе сматра изворним и што заслужује да се тако назове. Жена као оно апсолутно друго не би означавала само једну трансценденцију која је с оне стране бивствовања, него она уједно представља и онај алтеритет који је узоран и одређујући за све остале алтеритете који почивају у његовој сенци. Порекло, пак, те његове парадигматичности треба према Левинасу потражити изван онтологије, у окружењу етике која надилази онтологију и изворно је одређује. Формулација *етике као прве филозофије која са трона скида онтологију непосредно је скопчана управо са етичком еротиком која представља први израз и суштинско отеловљење те етике*. У том смислу, у ком ова етика иначе одсликава једну стварност која је изворнија од онтолошке стварности и која битно утиче на њу, недвојбено је да *етичка еротика* манифестује смисао *апсолутно трансцендентне овостраности* који ће касније бити похрањен у појму *ан-архије*.⁴⁰³

Следствено овом ставу а сагласно раније изнесеном мишљењу по коме се релација плодности једним делом битно надовезује на полну еротику, нема никакве сумње да и *еротика плодности* озбиљује *етички смисао овостраности*. Као и у претходној релацији и у овој Ја и Други, које сада представљају отац и син, образују један етички асиметрични однос који *претходи* њиховом онтолошком савезу, који се вазда појављује као један *накнадан* однос који је битно детерминисан том оригинарном етичком ситуацијом. Особено време плодности, обележено *дијахронијом*, баш као и оно везано за полну еротику, омогућује јој према Левинасу да испољава један смисао *овостраности* који *апсолутно претходи* свему што онтологија изворно може понудити.⁴⁰⁴ Напокон, и у форми етичке асиметричне интерсубјективне релације *лицем-у-лице*, за коју смо рекли да се подједнако може применити и на полну еротику и на релацију плодности, ова релација изражава смисао *етичке овостраности*. На крају крајева, и сама релација *лицем-у-лице* посматрана у својој засебности и апстрактности такође изражава исти смисао. И она се појављује као једна релација која је *изворна* или *преизворна* у

⁴⁰³ Уп. *ВД*, стр. 67–74, *ЕЕ*, стр. 161–167 и *ТБ*, стр. 231–241.

⁴⁰⁴ Види *ВД*, стр. 74–79 и *ТБ*, стр. 241–251.

односу на свет онтологије који увек касни и заостаје за том неухватљивом етичком стварношћу.⁴⁰⁵

Пре него што у истом контексту укажемо и на касну етичку релацију одговорности за Другог на коју се отворено и директно калемим значење анархије, зауставићемо се накратко на овоме што је до сада било речено у покушају да испитамо да ли заиста рана етика *искључиво* изражава трансцендентни смисао оностраности који би био апсолутно несводљив на иманенцију и онтологију.

Чак и ако занемаримо Левинасове опаске да је његова рана филозофија оптерећена још увек једном онтологијом и да је у бити изражена онтолошким језиком, што би међутим већ било довољно да се његов етички пројекат у целини доведе у питање, док наш аутор олако прелази преко тих сопствених констатација као да је тиме рекао нешто тек ефемерно и у бити нешто готово потпуно неважно, остаје да се упитамо у којој мери рана етичка еротика доиста успева да оствари једну апсолутну трансценденцију, сада посматрану кроз призму њене истакнуте оностраности, када она већ самом својом структуром, како смо и раније наглашавали, сведочи о једној перманентној иманенцији која јој је својствена. При чему и у случају полне еротике и на примеру релације плодности то избија најјасније на видело управо у тренутку и на местима где се профилише етички смисао међуљудске релације. У тачки у којој долази до изражаја сва радикалност *асиметрије* која се пројектује и потцртава у интерсубјективној релацији, у исто време и на истом месту указује се и једна неотклоњива *симетрија* која стрпљиво коегзистира са том асиметријом. Када говоримо о полној еротичности онда је било речено да се та симетрија поткрада баш у тренутку када се жена у виду тајне и апсолутне другости намеће мушкарцу својим етичким захтевом, с обзиром на то да она, као пошиљалац, тај налог може упутити једино под претпоставком постојања примаоца као и под претпоставком да је тај прималац мушкарац. Другим речима, нема говора о томе да је женски алтеритет један *безусловни* алтеритет, и да жена испуњава свој задатак независно од тога како стоје ствари на другој страни. Пре ће бити, дакле, управо обрнуто: у одсуству примаоца, који би приде био мушкарац, жена би у својој улози пошиљаоца етичке поруке изгубила сваки смисао. Макар

⁴⁰⁵ Уп. *ТБ*, стр. 165–225.

тако стоје ствари када се изблиза сагледа структура коју Левинас намеће полној еротици. Да не говоримо о томе да је проблематичан и сам статус жене као једне наводно апсолутно трансцендентне другости. Видели смо да њен алтеритет пре призива делатност мушкарца подстичући га на разноврсне активности које имају за циљ управо продирање у женску тајну, чиме она губи свој почетни апстрактни утопијски и нетранспарентни смисао.

Према томе, у складу са овде назначеним сугестијама по којима би етичка ситуација полне еротике у најмању руку била *истовремена* са оном која се такође везује за полну еротику и која се назива и сматра онтолошком, и која ни у својим битним одредницама није ни по чему фаворизирана у односу на ову онтолошку ситуацију, не можемо а да не посумњамо, прво, у став како етичка ситуација полне еротике безрезервно изражава једну етичку трансценденцију која апсолутно претходи онтолошкој иманенцији, и друго, како се та етичка трансценденција уједно ни на који начин сама по себи не показује управо као једна онтолошка иманенција.

Слично стоји ствар, разуме се, и када је реч о релацији плодности. Ова се, да то поновимо још једанпут, једним својим битним делом надовезује на полну еротику и представља њену последњу сврху. Но, како смо то већ и раније у више наврата истицали, управо на тај начин релација плодности најчешће и бива протумачена у онтолошкој традицији, да не кажемо да то тумачење и произилази из те традиције, да јој изворно припада и да се у својим различитим манифестацијама у бити вазда наслања на њу. Утолико је и Левинасова интерпретација релације плодности, за коју се каже да је у суштини интринсично повезана са еросом, од самог почетка, како је такође више пута било наглашено, изложена сумњи да се ипак креће у простору онтологије, ма шта сам Левинас о томе коначно мислио и ма како на концу он ту примедбу третирао. Независно, дакле, од тога како се он односи спрам ње, а познато нам је да је релацију плодности подвргавао искључиво етичкој херменеутици, остаје као непобитно да се свако тумачење релације плодности које остаје у оквирима опште тврдње како она представља наставак и испуњење полне релације, а Левинасово мишљење ипак остаје у тим границама, тешко може разумевати изван хоризонта онтологије и

њених регионалних херменеутика. Могло би се заправо несметано рећи како би већ по тој карактеристици Левинасово разумевање плодности једва заслуживало да буде разматрано као једна могућа интерпретација ексклузивне етичке оностраности.

Оно што међутим додатно подупире један такав став повезано је са тиме што Левинас, како смо видели, и у границама своје наводно чисте етике, унутар њених властитих норми и канона, посеже за решењима која су у ствари *онтолошка*, иако их он боји етичким нијансама. Сетимо се, син се, поред тога што се указује као апсолутни странац у односу на свог оца, као оно апсолутно друго у односу на њега, у исто време појављује и као његова унутрашња могућност, као његово друго ја. Другим речима, Левинас остаје код онтолошког принципа *истрајавања у бићу* против кога се упорно бори и који по сваку цену жели да релативизује у корист идеје напуштања бића и истицања етичког хоризонта. Друга је ствар што он сматра да својом специфичном интерпретацијом алтерације успева да прекорачи онтолошки оквир и да доведе у питање жилавост спинозистичког принципа; њему се наине чини да је оно друго ја оца, које одликује сина, *етичко*, а не онтолошко ја, а као разлог за ту тврдњу наводи *дијахронију времена* која би требала да гарантује *апсолутни прекид између временских тренутака*, али и која би уједно омогућавала *васкрснуће* нових тренутака. У тој оптици син се онда увек појављује као онај који је васкрснуо, који се изненада и одједном указао на позорницу а да при том ни на који начин није био латентно присутан.

Па ипак, упркос томе што је ова Левинасова интерпретација донекле коректна до тачке у којој следи замишљену етичку матрицу која рачуна са апсолутним прекидима и несаобразним разликама, она постаје упитна од оног тренутка када почиње да пактира са очигледним онтолошким могућностима. Ако син наине доиста представља оно што је апсолутно друго у односу на оца, онда он сходно тој логици која се развија, ни на који начин уједно не би могао означавати оно *друго ја* оца, он ни у ком случају не би даље могао бити *модус* очеве егзистенције, *начин* на који отац успева да преживи, како то сматра Левинас. Једноставно, кад се већ залаже за раскол између етике и онтологије, он не би смео себи да допусти битна укрштања између њих; или, обрнуто – што би нама већ више

одговарало – кад већ није у стању да сасвим напусти поље онтологије и извесна дијалектичка посредовања која се намећу између тог поља и пројектованог етичког хоризонта, онда би нужно морао да одустане од идеје како се етика и онтологија налазе у једном непремостивом расцепу, како их дели цела вечност и како међу њима није могуће успоставити никакве унутрашње споне. Али, као што знамо, Левинас је остао код идеје раскола која је с времена на време и на појединим местима, као што је ово које се везује за питање плодности, озбиљно нарушена у име једне, ипак, спољашње и механичке повезаности. Ово последње се најбоље да уочити на примеру позне реафирмације онтологије када је он етику и онтологију довео у један тек каузални однос. Ако се све то има на уму онда неће бити претерано када кажемо да је тема и питање плодности на одређен начин оно суштинско питање код Левинаса које одлучује о укупном карактеру његове етике. Јер, ако се крене путем интерпретације која битно раздваја значења етике и онтологије, као што се десило у овом случају, онда се то питање појављује као главна сметња у покушају да се оствари то раздвајање, док, с друге стране, ако би се, потенцијално, пошло смером једне интерпретације која рачуна са битном испосредованошћу између етике и онтологије, која је код Левинаса тек наговештена, онда би се опет питање плодности указало као круцијално питање које је узорно и упутно и за сва остала. Правац његовог решавања могао би напросто постати образац поступања и у другим случајевима, разуме се у оним приликама када то допушта сама природа предмета. У сваком случају, како нам то сугерише и Кричли на свој начин, са једним виртуелним и имагинарним Левинасом требало би најозбиљније рачунати у савременим дебатама. Екстремна и скандалозна природа његове мисли, протумачена на начин којим би се довела у приснију везу са водећом традицијом мишљења, могла би се показати добродошлом и плодносном у покушају пробијања постојећих ограничења мишљења кад се оно већ показује недостатним у односу на изазове савремене збиље. Не треба уосталом сметнути с ума да је сам Левинас свој пројекат тумачио као допринос у правцу јачања рационалности и ширења њеног подручја важења. Остао је на свој начин веран идеји ума и вери да нас само повећање умности може

одржати будним у односу на многобројне претње које долазе из стварности која нас окружује.

Враћајући се сад изравно на нашу основну тему а имајући у виду природу овде изнесених примедби, могло би се без сумње рећи како рана етичка еротика, упркос томе што недвојбено стоји на линији једне замишљене фундаменталне не-онтолошке етике, не успева ипак и да оправда свој пројектовани смисао једне овострани трансценденције која прекида везу са сваком могућом иманенцијом, као што не успева ни да ваљано покаже како се та етичка трансценденција ослобађа баласта једне жилаве (онтолошке) иманенције. Видећемо да се то подједнако односи и на позну етику одговорности за Другог, односно на њен кључни појам *ан-архије* који сабира у себи сва битна обележја овострани трансценденције ране етичке еротике, али и који развија даље смисао те трансценденције доводећи је до њених крајњих и граничних могућности.

Оно што је основно у вези овог позног појма садржано је у томе да он директно и експлицитно потцртава смисао једне *ексклузивне овостраности* која поприма *етичко значење*.⁴⁰⁶ Ако се у случају ране еротике и могло говорити о једној још неразвијеној етичкој трансценденцији, онда нема никаквог разлога да се тако нешто тврди и за позни појам трансценденције. Напротив, овај у лику назначене *ан-архије* несумњиво изражава једно развијено значење *овострани трансценденције*.⁴⁰⁷ Он је и скројен заправо на тај начин и у ту сврху да непосредно означи један смисао који би *претходио* сваком смислу онтологије и уопште сваком смислу археологије. Оно што је принципијелно прво у онтологији и оно што је уистину прво у археологији бива подређено *првенству* ан-архије која се узима као оно што је *апсолутно прво*, и у том смислу као оно што је *изворније* у односу на *почело* онтологије и истински *почетак* археологије. Стога Левинас ан-архију и означава још термином *пре-изворности* како би истакао њену *претходност* у односу на идеју изворности уопште која се по њему везује за онтологију и њено

⁴⁰⁶ Види *ДБ*, стр. 150–156.

⁴⁰⁷ Упореди за ову прилику *Signification „horizontale“ et signification an-archique* у В. Forthomme, *Une philosophie de la transcendence*, стр. 292–301.

устројство. Тим термином наш аутор у ствари само конкретизује и радикализује значење етичке оностраности која поприма једну димензију *утопијског*.⁴⁰⁸

У том смислу Левинас на пример истиче како ан-архија означава једну *прошлост која никада није била садашња, која никада није представљала једну садашњост*. Сходно томе реч је и о једној прошлости, како се даље наглашава, која је „непамтљива“, која се не може призвати *сећањем*, коју успомене не могу садржавати. Она једноставно, како се верује, претходи свему што знање и сећање могу обелоданити. Она у ствари уопште не представља нешто *постојеће*, она није у хоризонту бића, онтологије, у димензијама времена и простора, те се у том контексту и каже да је она једна „у-топија“, једно *не-место* или место које уопште не постоји.⁴⁰⁹ Као оно што је апсолутно прво и што свему претходи на један начин који је пре свега *трансцендентан*, ова анархија према Левинасу изражава једну *крајњу оностраност* која је при том *етички обојена* и која позива на једну екстремну одговорност у миљеу онтологије.⁴¹⁰

Међутим, упркос заводљивости читавог говора о анархији и привлачности коју она као таква са собом носи, није тешко приметити како Левинас ову утопијску анархију ипак снабдева онтолошком опремом. Њени трагови су упркос свему на земљи, и то у историјском, друштвеном искуству, у одређеном искуству једне посебне националне и религиозне традиције којој Левинас и сам припада. Другим речима, њени извори су ипак у обзору бића, у хоризонту онтологије, њена генеалогичка је у потпуности историјска и онтолошка. Ако то имамо на уму онда звучи готово невероватно да би ан-архија могла означавати нешто *непостојеће*, нешто што ни на који начин не би било укључено у *хоризонт бића*, као што још мање делује вероватно да би ту могло бити говора о некаквој „непамтљивој прошлости“, о нечему што никада није било садашње и што ниједно знање и никакво сећање никада не би могли извући на светлост дана, када Левинас, како смо истакли, уједно тврди нешто управо сасвим друго. Он се позива на сасвим одређену *традицију* у оквиру укупног историјског искуства коју призива у сећање и коју управо знањем обелодањује. Посреди је једно сасвим одређено *место* које

⁴⁰⁸ ДБ, стр. 15–40.

⁴⁰⁹ Исто, стр. 272, 273.

⁴¹⁰ Исто, стр. 23–30.

утолико не би могло бити названо утопијом, у значењу које том термину Левинас придаје, нечим што би наводно било изван сваког временско-просторног одређења. С тим у вези, ради се и о једном *времену* које ипак није најстарије, које није изворно и пре сваког другог времена, иако је давнашње и у великој мери непризивљиво. Људско искуство и људска историја напосто не започињу Библијом, па била ова и пресудна у том искуству и тој историји.

Испоставља се напосто да ан-архија не означава ни оно *историјско прво* а камоли оно *апсолутно прво*. Нема једноставно никаквог смисла тврдити како она наводно представља нешто *in extenso* бесконачно трансцендентно када се у исти мах апострофира њено историјско порекло и њен људски удес. Далеко од тога да би одговорност за Другог, чије порекло Левинас у суштини везује за давнашњу јеврејску традицију, могла обележавати једну крајњу оностраност која је сасвим изван посебних историјских искустава и изван њихове заједничке упућености на оно што носи са собом опште људско искуство. Речју, *ан-архија не сведочи ни о каквој не-онтологији као што не сведочи ни о једној могућој не-археологији*. Она чак, како се показује, а то није тешко установити, не би била ни једна *археологија*, премда би могла представљати једну потенцијално значајну *онтологију* будући да само постојање доводи у питање, напрежући његове крајње границе и первертујући његово значење.⁴¹¹

2. Етичко *a priori* и онтолошко *a posteriori*

Полазећи од тога да ан-архија по основној замисли упућује на један „простор“ који је не само ранији у односу на простор укупног искуства него би био и апсолутно изван њега, има смисла говорити и о извесној *априорности* која се везује за то етичко „подручје“. Према Левинасовом схватању, иначе, искуство као такво припада онтологији и она обухвата укупно искуство. Управо стога разлика између етике и онтологије показује се, да тако кажемо, и као својеврсна разлика између „етичке априорности“ и „онтолошке апостериорности“. Ништа што припада

⁴¹¹ Види нпр. *НАН*, стр. 65–83 и *КБУМ*, стр. 78–106, 106–129.

сфери искуства не би улазило у етику и ништа што би се тичало анархичних могућности не би долазило из онтологије.⁴¹²

На овај начин, тумачећи однос између етике и онтологије у равни њихове евентуалне захваћености искуством као таквим, Левинас, по нама, још једном долази у незгодну ситуацију с обзиром да опет бива приморан да се послужи онтолошким средствима у сврху доказивања како између етике и онтологије постоји једна апсолутно непрекорачива дистанца. С једне стране он наине настоји да на примеру искуства укаже на непревладиво одстојање које одваја онтологију од етике, док с друге стране у исто време ту разлику покушава учинити оперативном помоћу онтолошких инструмената, у овом случају уз помоћ класичне онтолошке појмовне опозиције априорно/апостериорно. Као што се у хоризонту онтологије оно априори, генерално говорећи, односи на услове могућности једног искуства, тако и у подручју етике Левинас уз помоћ једног сада такорећи етичког а priori говори о извесним условима могућности искуства као таквог. С тим што је ово етичко а priori, дакле, *априорно* и у односу на *априори онтологије*, које из етичке визуре бива виђено као једно тек *апостериорно априори*. Сама разлика наине између априорности и апостериорности која се јавља у видокругу онтологије бива протумачена као *онтолошко апостериорно јединство априорности и апостериорности*. Другим речима, онтолошко а priori се у Левинасовим очима у крајњем увек појављује као једно *апостериори*, што ће рећи као нешто што се уписује у онтолошки поредак, који се поистовећује са искуством, односно, да будемо прецизнији, са *искуством искуства*. Ово, пак, као искуство искуства, које чини дакле крајњу границу онтологије и границу њеног искуства, не би са своје стране наводно имало ништа заједничко са искуством етике, за коју се пак уједно верује да је *с оне стране искуства*, да му изворно претходи и да га битно омогућује.

Могло би се заправо рећи како се у покушају да своју етику учини самосталном и апсолутно одвојеном у односу на искуство Левинас нашао у изнудици да реинтерпретира и појам онтолошког а priori како он више не би означавао нешто што је раније и независно у односу на искуство. У складу с тиме

⁴¹² Уп. *ДБ*, стр. 150–156.

он му придаје једно значење које се у крајњој линији ипак уписује у искуство и које говори о искуству. У основи, дакле, појам онтолошког аргумента би сада – ако је дозвољено да се Левинасово мишљење интерпретира на један начин који не би следио језик тог мишљења – упућивао на темељно *искуство искуства*, на једно *метаискуство*, на искуство које би било *искуство о себи*, *искуство о властитом искуству*. У том смислу, сходно основним одредбама и правилима ове логике, ни у рационалистичкој, па ни у идеалистичкој традицији мишљења, како нам се више експлицитно него имплицитно сугерише, не би се сусретали са нечим што упућује на облике стварности који би представљали битан отклон у односу на фундаментални појам искуства, односно који би представљали отклон у односу на стварност на коју тај појам упућује. Целокупна модерна рационалистичка филозофија у својој конфронтацији са емпиризмом не би заправо успевала да се ратосиља одлучујућег присуства искуства, као што је то покушала да учини у појединим својим издањима и то паралелно са оним својим настојањима да покуша проширити подручје рационалног искуства за које се веровало да је битно и одлучујуће за искуство као такво, као што то не успева, како се верује, ни трансцендентална филозофија упркос њеним истрајним настојањима у том правцу. У том погледу, и не само у том, спекулативна филозофија би, према Левинасу, свакако представљала крајње освешћење модерне филозофије; она ни једног тренутка не смеће с ума да је искуство *увек-већ унапред* у игри када једна игра започиње, па била реч и о игри која изневерава саму игру и која је према њој непријатељски расположена. Напокон, у нарочитом случају управо би за ову врсту игре која изиграва важило да је на посебан начин *разиграна*, да на себи својствен начин развија и шири потенцијале игре, да јој множи маневарске могућности. У хегеловском контексту могло би се напосто рећи да и за непосредну стварност као и за ону апсолутну која је дошла до самосвести важи да су различите *искуствене* форме стварности и различити *искуствени* нивои стварности; речју, да оне упркос или баш захваљујући њиховим међусобним битним разликама још увек представљају и облике једне исте стварности, која се у једном апстрактном општем смислу може сматрати и назвати управо једном *искуственом стварношћу*.

Левинасове оцене о спекулативној филозофији као и оне о трансценденталној филозофији и рационалистичкој филозофији седамнаестог и осамнаестог века, изнесене у посебном контексту, без сумње у једном битном аспекту погађају оно што је карактеристично за те филозофије. Нема никакве двојбе пре свега да је у односу са емпиризмом, потцењујући домашај и важење чулног искуства, рационализам уједно покушао да прошири смисао искуства везујући га за рационалне факторе и процес рационализације, као што је неспорно да је и трансцендентална филозофија на свој начин афирмисала подручје искуства чинећи га меродавним и одлучујућим за доношење било каквог суда о постојећој стварности. У исто време, у намери да укаже и на један смисао који је ранији и независан у односу на искуство, а који та филозофија управо везује за назначени појам априорности, који Левинас како је речено назива појмом онтолошке априорности, трансцендентална филозофија, па и упркос себи, несумњиво говори и о једном посебном искуству за које би се још могло рећи, макар условно, да означава једно „искуство не-искуства“. Уколико је наиме, како је већ речено, оно аргіогі једно „искуство о искуству“, онда би оно као инстанца која је „изван“ искуства, уједно, у исто време означавало и једно „искуство неискуства“. Или, ако се хоће, оно би управо као „искуство неискуства“ уједно у исти мах било и једно „искуство искуства“, „искуство о искуству“; или, још прецизније, али рогобатно речено, оно би било једно „искуство неискуства о искуству као таквом“, као „искуство неискуства искуство о искуству“. Што се пак тиче спекулативне филозофије ствари су мање-више јасне. Оно непосредно се у бити увек показује као извесна посредност, као нешто што је у својој непосредности ипак испосредовано, односно речено језиком који нас овде занима, свака непосредност се појављује као једно одређено искуство, ма колико оно било сиромашно и неразвијено. Оно елементарно, примитивно, незрело, сирово и сурово обзнањује одређену врсту искуства, сведочи о једном непосредном искуству. Неискуство би заправо било име за ову непосредност искуства, за искуство које не би било обрађено, развијено и изверзирано. При чему оно дакле ипак није и име за тотално одсуство искуства, за некакву празнину искуства. У том случају, коначно, искуство би морало придолазити ни из чега, како се то каже у једној утицајној традицији, оно не би

било ствар кушње, учења, стицања и знања, не би било у вези са искушењима кроз која пролазимо, као што не би било повезано ни са нашом сопственом праксом искушавања ствари, а тада би заиста већ било тешко говорити о некаквом искуству с обзиром да је искуство као такво пре свега повезано са искушењима и искушавањима, са тиме да смо стављени на кушњу и да сами искушавамо ствари, и без тога, без тих компоненти оно бива једноставно незамисливо.

Међутим, то што Левинас у сфери онтологије препознаје битан удео искуства који лежи у позадини сваке њене стварности и што је тај удео по њему неодстрањив, не значи да је и у сфери етике препознао тако нешто. Управо обрнуто, он ово подручје жели да заштити од сваког уплива искуства у уверењу да је етичка концепција једино у том случају прихватљива. Изворност етике и њена претходност у односу на онтологију бивају реалне, како се верује, једино под претпоставком *неутрализације искуства у етичкој релацији*. Ова, у својој анархичној и утопијској стварности увек предњачи својој конкретној онтолошкој релацији која се остварује у домену искуствене стварности. Посреди су различите димензије стварности, како се истиче, иако је реч о истим релатима. Релати етичке релације су и релати онтолошке релације. Увек је реч о истим релатима. Но однос који се успоставља у етичком асиметричном односу је примаран у односу на онај који се развија у онтолошкој релацији и одвија се у засебном хоризонту који наводно ни на који начин не припада просторно-временском оквиру онтологије. Како је већ много пута до сада било истакнуто, у Левинасовом пројекту етика је напросто издигнута изнад онтологије и између њих је постављена једна чврста и непрекорачива граница која се управо повезује са искуством. Онтологија је виђена на такав начин да се распростире до граница до којих сеже искуство, док би етика управо била с оне стране те границе, изван али и изнад хоризонта онтологије будући да претходи овој и да је „битно“ омогућује. Не треба наима никада заборавити да је према Левинасовом мишљењу онтологија зависна од етике и да је у потпуности одређена односом који има према овој. У бити онтологија нема никакав самостални смисао и сво њено значење као и укупни значај који има произилазе по Левинасовом уверењу из њене темељне одређености етиком. То се односи, да не буде двојбе, и на позну филозофију где је онтологија доживела

својеврсну реафирмацију, али је и даље остала подређена у односу на етику и суштински условљена њоме.

Па ипак, упркос томе што је строго разграничио етику и онтологију, при чему се дакле управо појам искуства показао као посебно важан у једном таквом науку, Левинас се у својој конструкцији етичке релације, свесно или несвесно, посредно или непосредно, ослања баш на искуство, и то на оно што је најнесводљивије у њему, па је то заправо и оно што је најпарадоксалније у његовом делу. Не греша Дерида уопште када каже да Левинас развија у ствари један *радикални емпиризам* иако он није позитивистичке провенијенције.⁴¹³ Сам Левинас неретко истиче како се његово мишљење у потпуности наслања на *елементарна људска искуства*, на оно што је изворно у њему.⁴¹⁴ И заиста, у целокупном свом делу, и раном и поготово оном касном, он инсистира на томе да етичка релација искрсава још на оним местима где се пробија оно исконско људско. *Усклици, урлици, узвици, дозивање, обраћање, ословљавање*, пре него што се изметну и извргну у своја препознатљива формална значења, упућена на смисао људске комуникације, у својој би бити, како се наглашава, сведочили о једној *изворној* или *преизворној етици која суштински претходи онтологији*.⁴¹⁵ У свим тим случајевима, верује се, на површину најпре избија етичко значење: вапај који дозива у помоћ, молба која позива да се изађе у сусрет, спремност да се други поштује, воља да се други призна у својој посебности итд. Што се пак тиче позне филозофије, ствар је још драстичнија. У том периоду свог стваралаштва Левинас изграђује етику полазећи од *осетилности*, која је раније управо била третирана као битно обележје онтологије. Но сада она постаје иницијална карика од које започиње етички процес, или, боље рећи, она почиње да представља сам начин на који се успоставља једна етичка релација.⁴¹⁶ Осетилност, *чулност као таква*, саме би по себи сведочиле о етичкој димензији.⁴¹⁷ Оно што је овде још необично је то да се полазећи од чулности и осетилности није отишло у смеру онога што је чулноеротско или

⁴¹³ Уп. Жак Дерида, *Насиље и метафизика*, стр. 109–115.

⁴¹⁴ Види *EI*, стр. 19.

⁴¹⁵ Уп. *КБУМ*, стр. 104.

⁴¹⁶ Види и *Vulnérable sensibilité* у G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, стр. 240–253.

⁴¹⁷ Погледати *ДБ*, стр. 97–150.

естетско, и у крајњој линији у правцу једне (еро)естетичке теорије, него се ствар преусмерила на пут једне ригидне етике која је удаљена од сваке естетике.

Али и овде би важило оно што је раније другим приликама истицано, а то је да се Левинасово дело треба ишчитавати сходно *quaestio facti*, на начин који би био супротан намерама самог аутора. Конкретно, на овом примеру то би значило да се то дело на један специфичан и нов начин можда отвара особеном смислу естетског, да оно можда указује на могуће нове путеве укрштања етике и естетике. Ако се већ сам аутор није усудио да крене путем једне могуће *естетизације етике*, јер је сувише био заслепљен значајем етике што је ипак резултирало једном посебном и импресивном *етизацијом естетског подручја*, онда то ипак не значи да и други не би требало да се осмеле да крену у том правцу.

Најзад, што се тиче интерпретације по којој елементарна људска искуства изворно имају једно етичко значење које претходи њиховој онтолошкој семантици и које је различито у односу на њу, потребно је још једном скренути пажњу на то да се она, како ствари стоје, и у тој својој засебној етичкој димензији уписују у онтолошко поље, будући да и даље упућују на одређени *начин постојања*, који јесте специфичан и ванредан, али је ипак *начин постојања*. Другачије говорећи, и овог пута се показује да Левинасова *не-онтолошка етика* пре представља једну *онтолошку етику*, и да се као *етичка* онтологија у ствари пре манифестује као једна *етичка онтологија* или *онтолошка етика*.

У сваком случају, одбијајући декларативно да с једне стране своју етику, било у форми еротике било у оној одговорности, битно повеже са онтологијом, односно одбијајући да је суштински испосредује са самим искуством, док је у исти мах с друге стране заправо у потпуности развија у пољу искуства, Левинас упада у једно темељно противуречје које ће до самог краја обележити његово мишљење. Упркос позном покушају, скопчаним са реafirмацијом онтологије и ближим повезивањем етике и онтологије, да нешто и учини на том плану, вероватно и сам донекле свестан тешкоћа које се јављају када се остане при једном таквом ставу који битно одваја етику од онтологије, он ипак неће успети у намери да их тешње и суштински умрежи.

3. Амнезија и анамнеза

Следећи сада основно одређење етичке анархије које би требало да покаже како она представља једну „непамтљиву прошлост“, или како се још каже, једну „прошлост која никада није била садашња“, која никад није означавала једну садашњост и „која је с ове стране сваке и садашњости и сваког о-садашњења“ (према мишљењу нашег аутора „једно линеарно кретање регресије – једна ретроспектива која иде према веома удаљеној прошлости, дужина временског слиједа – никад не би могла допријети до пре-изворног које је апсолутно дијахроно, које је непоновљиво кроз памћење и историју“⁴¹⁸), долазимо до тога да Левинас у склопу те своје темељне мисли посебну пажњу поклања и феноменима *заборава и сећања*.⁴¹⁹ Несумњиво и под утицајем Хајдегера и његове фундаменталне мисли о заборавау бића, али свакако и у једном битно другачијем значењу које се управо супротставља тој есенцијалној мисли његовог учитеља, Левинас развија пре свега једно крајње особено разумевање феномена заборавања.⁴²⁰ Не би дакле била реч само о томе да он садржински, насупротив Хајдегеру који говори о заборавау бића, сада истиче *заборав Другог*, него је реч и о томе да у његовом мишљењу заборавања поприма једно сасвим посебно значење. С тим у вези је онда и његово специфично разумевање онога што значи сећање. При чему ни овде исто тако не би била напосто реч о томе да он, опет садржински, на један посебан начин, који је у извесном погледу сада доста сличан Ничеу, разматра феномен сећања, пошто, као и код овог аутора, овај феномен идејно бива суштински доведен у везу најпре са платонистичком традицијом и са начином на који се ова традиција односила према том феномену, а познато је да је она на посебан начин истакла његов значај истурајући га у први план. Не треба одвећ подсећати на то да је почев од тог мишљења, како се касније показало, феномен сећања прерастао и у један филозофски појам који се у свом онтолошком руху битно удаљио у односу на доминантно психолошко одређење тог феномена, колико год ово одређење у

⁴¹⁸ *ДБ*, стр. 25.

⁴¹⁹ *Исто*, стр. 43–54 и 259–274.

⁴²⁰ *Исто*, стр. 262–264.

једном елементарном смислу и даље лежало у позадини онтологије тог феномена.⁴²¹

Дакле, изван одређене тематске артикулације тих феномена, за коју се у извесном издвојеном смислу може рећи да се развија у једној осетљивој и инверзној близини Ничеовог и Хајдегеровог мишљења, Левинасово промишљање тог питања добија и једно специфично формално обележје које ће на посебан начин осенчити то питање. Реч је о томе да он заборав тумачи у смислу једног *апсолутног* и *дефинитивног раскида* који више не може у неком тренутку бити преузет и присвојен од стране сећања, које пак са своје стране у овој интерпретацији бива лишено *продуктивне моћи самозаборављања*, моћи да направи какав-такав помак у односу на себе, да издејствује растојање у односу на властиту моћ меморисања и сабирања прикупљеног материјала, приступајући селекцији и истинској синтези, чиме се оно, сходно мишљењу које се уобличило и кристализовало кроз традицију, тек показује као једно плодносно и респектабилно сећање. Оно што је овде у вези са овим ставом још важно истаћи јесте то да би с једне стране заборав, о коме говори Левинас у контексту свог ширег питања ан-архије, био различит од Хајдегеровог заборављања по томе што не би наступио у *одређеном временском тренутку* и не би био лоциран у саму *историју* (као што је познато, код Хајдегера заборав бића има и своју историјску страну, он једним делом суштински погађа историјски развој мишљења у коме искрсава као такав и постаје реалан); док би с друге стране сећање, које Левинас у целини везује за онтологију и на које етика наводно не рачуна, у његовој интерпретацији било херметично и вредносно независно од моћи *одмеравања*, која се у Ничеовој херменеутици показује пресудном за разумевање истинског смисла сећања. Сетимо се, у оној мери у којој доприноси животу, у оној мери у којој је корисно по живот, у смислу да омогућује његов природни развој и ширење његових битних могућности које леже у њему самом, сећање би и према Ничеовом мишљењу представљало нешто позитивно. Друга је ствар што је овај аутор у времену у коме је живео и стварао управо у сећању препознао ону силу која разара сам живот и која је директно против њега усмерена. Стога је и подсећао на стваралачку и плодносну моћ заборављања у чијој се

⁴²¹ Исто, стр. 48–54.

атмосфери тек могу родити истинско знање и истинска љубав.⁴²² Дилема је наравно да ли би и данас, у времену у коме се и заборав показује неумереним и посебно штетним за живот, овај аутор играо на његову карту.

За разлику дакле од једног оваквог приступа опозицији сећање/заборављање која увек у одређеном историјском контексту задобија истинско значење и која је изван тог контекста празна и бесмислена, у Левинасовој интерпретацији ова опозиција има један искључиво *формални карактер* и изван тог *формализма* који је битно обележава она, како се верује, нема никакво посебно историјско значење. Левинас се наине држи става како је *сећање* битна и карактеристична одлика *онтологије* („сјећање је крајња свијест која је такође и присутност и универзална онтологија“⁴²³), док би *заборав* *анархичке природе* био везан искључиво за *не-онтолошку етику*. Како пак ова етика, као што је већ више пута било наглашено, рачуна искључиво са расколним разликама и апсолутним дисконтинуитетима, тако и овај заборав који јој припада означава један *радикалан раскид*. О њему Левинас, ако нам је дозвољено тако рећи, увек говори као о једној *тоталној амнезији* која је *неповратна* и *непоправљива*. У ствари, пошто амнезија иначе увек претпоставља сећање које је из неког разлога у одређеном тренутку заказало, и како је најчешће привремена, тако да се враћа у крило сећања, овај левинасовски заборав се заправо и не би могао назвати амнезијом. Он не обележава никакву напрелину, никакву пукотину у току сећања; њему сећање не претходи нити се оно враћа њему; он није нешто провизорно. У том контексту овај заборав се свакако супротставља хајдегеровском забору бића који ипак у бити одговара ономе што амнезија претпоставља. Ако се присетимо тога како Хајдегер одређује заборав бића и где га историјски ситуира, онда нема никакве двојбе да он испуњава битне услове да се може сматрати амнетичким.

Слично стоји ствар и кад говоримо о сећању код Левинаса. Оно је у његовој интерпретацији, како је већ речено, лишено моћи *самоослобађања* и *самозаборављања*. Показује се као нека неисцрпна и бескрајна меморија која се непрестано повећава и проширује. Оно, како се сугерише, у суштини не зна за

⁴²² Ф. Ниче, *О користи и штети историје за живот*, Светови, Нови Сад, 2001.

⁴²³ КБУМ, стр. 84.

истински заборав, за оно што би означавало апсолутни прекид. Одликује га једна врста бесконачног континуитета где су дисконтинуитети тек безначајни унутрашњи моменти тог континуитета. У том смислу ова интерпретација сећања не води појму анамнезе који засигурно укључује и *однос сећања према себи*, стални напор да се уистину испуне рупе у сопственом памћењу које непрестано настају. Ту онда лежи и основна разлика између Левинаса и Ничеа која се показује у начину на који њих двојица у крајњем посматрају феномен сећања у оквиру платонистичке традиције, иако их генерално гледано, како је речено, повезује заједнички негативни став према тој традицији који се управо најбоље показује у њиховом односу који гаје према том појму и феномену. Ниче ипак не мисли да нас сећање тек привезује за нас саме удаљавајући нас сасвим од оних других, како верује Левинас, него пре сматра да нас оно не успева на најбољи начин и у најбољој мери учинити присебним и разборитим. Према његовом мишљењу, довољно ће бити сетити се тога, једино у спреси са стваралачком потенцијом која се крије у атмосфери заорава, сећање може бити у служби живота и постати истински делотворним. Напросто, како се чини, нема никаквог разлога да се Ничеово „сећање“ не сматра анамнетичким, за разлику дакле од Левинасовог појма сећања који је у његовој реинтерпретацији тог појма који долази из платонистичке традиције изгубио обележја која би га учинила анамнетичким.⁴²⁴

Међутим, како ствари изгледа стоје, ни у овом случају, на примеру ове нове специфичне разлике која искрсава, могло би се рећи, између особеног смисла сећања и анамнезе уопште, односно између једног нарочитог заорава и амнезије – да сада оставимо по страни сву натегнутост и усиљеност али и незанемарљиву спорност једне овакве терминологије за којом посежемо, но која нам се у исти мах чини и неизбежном – Левинасово мишљење не успева да се покаже посебно убедљивим. Чак напротив, оно још једном демонстрира извесну патвореност која га суштински обележава, али и која га у крајњем и чини једним проблематичним мишљењем. Када то кажемо онда у овом случају напросто имамо у виду чињеницу да Левинас не води рачуна о томе да се заборав као такав појављује на фону једног *претходног сећања*, и да само у том случају заслужује да буде назван одређеним

⁴²⁴ Види *ТБ*, стр. 38–50.

заборавом. Он једноставно занемарује оно што је елементарно код једног заборава у име једног наводно анархичког и утопијског заборава. С друге стране он говори о једном сећању које би било *универзално*, које би се одликовало тиме да се свега сећа и да све улази у његову свест, као да оно не би имало никаквих рупа у памћењу, и као да оно већ по себи не би зависило од суштинске могућности заборављања која га уопште и чини могућим и смисленим као таквим. При том, иако се тврди да је сећање универзално, оно би, парадоксално, како испада било *заборавно у погледу властите моћи сећања*, то јест оно би некако превиђало – да се сада тако изразимо – да је и *сећање самог сећања*, као да би наводно могло бити говора о некаквом *универзалном сећању* а да се оно при том *не сећа тога да се сећа*. Као да би одређена врста заборава који је потпун и непоправљив, и одређена врста превида који је хотимичан, још могли да означавају посебан облик сећања и нарочит случај намераваног хтења, а да при том у исти мах не потпадају под одређену дијалектику.⁴²⁵

На тај начин, како се испоставља, у свом покушају да суспендује важење једног основног и одлучујућег *формализма* који би био општи (није можда згорег овде напоменути да су одређене суспензије и нарочите редукције за којима неретко посеже наш аутор вероватно плод његовог феноменолошког образовања), Левинас заправо долази до тога да успева учврстити тек свој *ригидни* и *ограничени формализам*, који уједно показује све битне црте једног *механичког формализма*. Насупрот увиду који истиче да су сећање и заборављање међусобно повезани и тесно испреплетани, и то у тој мери да је немогуће говорити о једном од њих а да се при том у исти мах не претпостави и оно друго, то јест да сећање има смисла једино ако је заборављање реално и да је ово са своје стране смислено једино под условом постојања неког сећања у чијој сенци настаје или се догађа, наш аутор занемаривши све то, дакле, говори о једном сећању које у себи наводно не би било уистину амнетичко, које у својој унутрашњости и у својој разлици спрам властитог сећања о коме има одређено сећање, не би наводно знало ни за какву праву спољашњост, нити би ту на делу била једна истинска разлика. Према његовом мишљењу, у сећању које се односи на себе, које се себе сећа или присећа, и уопште

⁴²⁵ Исто, стр. 39–43.

у свакој форми самоодноса, како је већ до сада више пута било истакнуто, наилазимо искључиво на облике *унутрашњег односа* и на *унутрашње разлике*. Тематизација, опредмећење, освешћивање, подругојачења и екстазе не би сведочили о нечему уистину *спољашњем, другачијем и различитом*. У том контексту онда би управо заборав, како се верује, који би био анархичке и утопијске природе, што га чини етичким и не-онтолошким, био у стању да обезбеди једну истинску спољашњост и апсолутну разлику. Заборав који би представљао рез у односу на свако замисливо сећање и памћење, који не би происходио из сећања и који се не би на концу уливао у сећање, јемчио би да је форма самоодноса као врхунска форма онтологије превладива у корист једног нарочитог односа према другом који би био етичке природе. Но све и да је могуће замислити један такав заборав који не би био везан за сећање, остаје да се примети како су и овај етички однос према другом и уопште алоцентризам, који наводно почивају на једном радикалном и спољашњем забораву, и те како оптерећени и условљени *сећањем* које се у њиховом случају, *кроз обавезу да се испуни налог који долази са лица другог*, намеће парадоксално чак на један драстичан и апсолутан начин.

4. „Ан-археологија“ и археологија

Решен у намери да онтологију подреди апсолутном првенству једне етике која наводно ни на који начин не би више била онтолошка и која у себи наводно не би више садржавала ништа онтолошко, Левинас се – да то сада посебно истакнемо – уједно подузео задатка и да сваку археологију, стварну или могућу, била она реална или не, подреди такође апсолутном првенству једне „ан-археологије“ која би у бити означавала специфичну *не-археологију* и *не-онтологију*, то јест она би се у суштини јављала као сама *етика неонтолошке провенијенције*, и та би се особена градација ослањала дакле на поставку по којој се онтологија и археологија у крајњој линији *поистовећују* у својим основним циљевима. Према Левинасовом мишљењу свако трагање за оним што је принципијелно прво се а *limine* улива у

онтологију и њен хоризонт бића. Почело би увек представљало једну начелну првенственост и једну принципијелну првобитност која обележава саму изворност бића и онтологије. Једном речи, *археолошко прво* би увек означавало и оно *прво бића, прво онтологије*, као што би и онтологија са своје стране у својој исконској природи упућивала на оно што је *прво у археолошком смислу*.⁴²⁶

На тај начин Левинас још једном оно што је битно издиференцирано у онтолошком подручју, као што је ова разлика између онога што је *прво на један принципијелан начин* и онога што је *прво у временском смислу*, своди на другостепене дистинкције и уједно нивелише на рачун једне разлике која би по претпоставци требала бити примарна и одлучујућа, а односи се дакле на општу, конкретну и несамерљиву разлику између не-онтолошке етике и онтологије. Све разлике напросто које се развијају у простору онтологије, па и оне за које се верује да битно разграничавају њене различите слојеве и нивое, а једна од таквих је несумњиво и ова која успоставља видљиву границу између археолошке и темпоралне првотности, наш аутор стигматизује као другоразредне, ефемерне разлике у односу на пресудну разлику која постоји између етике и онтологије, при чему се уједно сматра да су те разлике у суштини неспособне и да произведу било каква битна спољашња растојања. Унутрашње онтолошке разлике се, како је у овом раду већ много пута било наглашено, тумаче искључиво као *борниране иманентне разлике које не знају ни за какву трансценденцију*. Ова би, посматрана у свом радикалном етичком значењу, како се верује, искрсавала тек на граници етике и онтологије и била би резервисана само за не-онтолошко етичко подручје.⁴²⁷

Конкретно гледано – усмеравајући сада наш поглед искључиво на релацију између не-археологије и археологије – ан-археологија би дакле *претходила* археологији и то на један начин који не би наводно имао ништа заједничко са оним облицима првенствености и првобитности на какве наилазимо у хоризонту онтологије, па тиме он не би био сличан ни са модалитетима по којима се гради разлика између археолошке и темпоралне првотности. У свом специфичном етичком значењу анархеологија сведочи о једној *првотности* која је *апсолутне*

⁴²⁶ На овом месту упућујемо и на текст из 1985. године *Дијахронија и представа* у коме се општи однос етике и онтологије сагледава у равни њихових основних обележја. Види у *MH*, стр. 205–230.

⁴²⁷ *Исто*, стр. 205–214, 223–227.

природе, што ће рећи, како се макар сугерише, да је ту посреди једна првотност која је не само „ранија“ у односу на ону коју обележава археологија, него је она и *трансцендентна* у односу на њу и то у оном смислу по коме се трансценденција сагледава у њеном карактеристичном *не-онтолошком и етичком значењу*. Нешто другачије речено, *прво етике и анархеологије* било би *раније* у односу на *архе* као оно *прво археологије*. *Почело* археологије које је уједно и *принцип* онтологије вазда би „каснило“ у односу на *прво* анархеологије.⁴²⁸ При том, да то поновимо још једном, у контексту у ком Левинас објашњава и разјашњава однос између анархеологије и археологије, не би заправо било могуће говорити о нечему што је раније и касније у том односу. Анархеолошко анархичко прво није раније у односу на археолошко и онтолошко прво с обзиром да оно према Левинасу уопште не припада временском хоризонту који тек омогућује такав говор. Оно би једноставно припадало једном другачијем поретку који је неупоредив са онтолошко-темпоралним хоризонтом. Једино нас језичка изнудица у којој се налазимо кад год покушавамо да опишемо једну етичку ситуацију и кад покушавамо да одредимо једно строго етичко значење тера на такво говорење, према Левинасу, које је једна недозвољена али у исти мах и једна неминовна употреба језика. У бити, у ствари, анархичко прво на један *потпуно другачији начин*, како сматра Левинас, *претходи почелу археологије*, с тим што он не успева да нам покаже у чему би се та *другачијост* и састојала. Као што уосталом у својој претераној опчињености и заслепљености разликом коју сам успоставља између етике и онтологије превиђа чак и то да и у оквирима онтологије или археологије *почело не представља оно што је прво у темпоралном смислу*, него управо оно што на одређен начин *претходи временском хоризонту* и што га коначно омогућује као таквог.

Но и када је реч о раној етичкој еротичности и када је реч о позној етичкој одговорности за Другог, да сада останемо при Левинасовим ставовима и његовим уверењима, истакнут је један смисао анархичког који је оштро супротстављен свему ономе што археологија и онтологија по мишљењу нашег аутора непосредно обележавају и што као такве у себи садрже. Када је посреди рана етичка еротика онда се тај смисао показује у описаној „пре-онтолошкој“ ситуацији како између

⁴²⁸ Исто, стр. 220–223.

мушкарца и жене тако и између оца и сина, у којима се назначени релати налазе у једној врсти асиметричног односа који је схваћен на један крајње необичан и радикалан начин. Оно што је ту основно везано је за то да мушкарац и жена, односно отац и син у пројектованој етичкој асиметричној релацији упућују на једну стварност која би, како се верује, *претходила* укупној онтолошкој стварности и то на један *апсолутан начин*. Етички императив који долази са лица једне жене и одређеног сина а који је упућен у правцу извесног мушкарца и у смеру оца тог сина, као и неуступљива и јединствена етичка одговорност коју преузимају на себе мушкарац и отац у односу на оног Другог који од њих захтева непосредни одговор, обележавају према Левинасовом схватању једну димензију која *претходи* онтолошком хоризонту и која је *апсолутно* изван њега. Улоге које жене и мушкарци имају у етичкој полној еротици, то јест односи који се међу њима развијају у овој еротици, као и улоге које отац и син „играју“ у етичкој релацији плодности, односно односи какви се међу њима у овој релацији успостављају, не само да нису идентични дакле, како се сматра, оним њиховим улогама које преузимају на себе или оним односима какви се међу њима развијају у онтолошкој полној еротици и онтолошкој релацији плодности, него су и у погледу њихове изворности *битно различити*. Етичка релација би, назначимо још једном уз све ризике да више и не варирамо саму ствар већ се просто препуштамо не само непотребним него и монотоним понављањима, увек *анархички предњачила* у односу на њене онтолошке пандане. И етичка полна еротика и етичка еротика плодности дакле, ако се послужимо позном терминологијом нашег аутора, обележавају једну *непамтљиву прошлост* која се ни на који начин не може дозвати и призвати у сећање. Оне би једноставно упућивале на оно што је *прво* у *апсолутном смислу*, што *претходи* *почелу археологије и хоризонту бића онтологије*, и што је апсолутно изван њиховог домашаја.

Ствар је разуме се још јаснија и очигледнија када се ради о позној етичкој релацији одговорности за Другог с обзиром да су смисао и значење ан-архије непосредно повезани управо са овом релацијом. Апстрактне фигуре Јаства и Другог означавају релате асиметричне етичке релације која представља *пре-изворну релацију*, чија је преизворност, условно говорећи, ознака једног подручја и једне

димензије која по предложеном уверењу *апсолутно претходи онтолошком хоризонту*. У оној мери у којој се изворност везује за онтологију, у тој мери Левинас етику и повезује са оним што је преизворно, у смислу дакле у ком би она била *изворнија од саме изворности*. А то дакле што би било преизворно то је опет све оно што је одликовало рану еротику: *апсолутни алтеритет, несамерљиви плуралитет, радикална асиметрија и безгранична трансценденција*. Речју, све оно што је *рану еротику* у бити чинило *етичком и неонтолошком* то сада и *позну одговорност* чини *анархичком*; или, опет, све оно што је *рану еротику* чинило *анархичком* то сада и *позну одговорност* чини *етичком и неонтолошком*; коначно, све оно што је *рану еротику* чинило *етичком, неонтолошком и анархичком* то сада и *позну одговорност* исто тако чини *етичком, неонтолошком и анархичком*.

Па ипак, упркос томе што Левинас ни једног тренутка не долази у искушење да посумња у ову своју основну конструкцију која је изграђена на темељима начелне разлике између археологије и једне радикално схваћене не-археологије, то не значи самим тим и да је та конструкција изузета од озбиљних недостатака који онда доводе у питање и суштинску разлику између *етике и онтологије*, будући да ова разлика у потпуности одговара оној која се намеће између *анархеологије и археологије*. Етика се наине поистовећује са анархеологијом а онтологија са археологијом; и, још, у оној мери у којој за етику важи да је једна *не-онтологија*, у истој мери важи и да је једна *не-археологија*. Када пак говоримо о евентуалним недостацима онда најпре имамо у виду то да је у најмању руку сумњива поставка по којој се оно *анархичко прво* наводно ни на који начин не уписује у *археологију*. С тим у вези онда споран је и став по коме оно *пре-изворно* не означава више никакву *изворност*. Као што је најзад сумњиво и уверење да *не-археологија излази из подручја онтологије*. Баш као што смо раније изражавали сумњу у погледу тога да се историја или, боље рећи, оно повесно може појављивати у форми нечег пре-историјског или пре-повесног⁴²⁹, и као што смо мишљења да се оно у најбољем случају може појављивати у облику једне праисторије, која свакако у битном смислу још увек припада историји, тако смо и у овом случају мишљења да се *пре-изворност* у најбољем случају показује као једна *праизворност*, тј. као једна

⁴²⁹ Види нпр. *ТБ*, стр. 37–38.

изворност која помера саме границе изворности, која је међутим у овим померањима увек у игри, увек на путу да се на одређен начин још једном потврди. Да овог пута не говоримо и о томе да нам се јеврејска историја ипак не чини тако далеком да би је морали отправљати у праисторију. Као што с једне стране потцењује значење и значај укупног човековог окружења, друштво, природу, планетарна кретања и уопште свемирско пространство, стављајући све то у други план у односу на значај који има међуљудска релација као таква, Левинас, с друге стране, и у том оквиру за који се залаже не бива праведан јер запоставља читаву историју међуљудских релација која ипак претходи јеврејској историји, чију улогу и специфичност ипак прецењује у хоризонту укупног историјског плана. Преведено на језик који говори о археологији и не-археологији, не можемо напросто прихватити мишљење како се оно *анархично*, па и као *ан-архично*, не уписује у *археолошки регистар*. Као *не-почело пре почела*, *ан-архија* би још увек ипак сведочила о једном почелу чија се бит указује у контексту једне негације која је одлучујућа за његов идентитет. Једноставно, овде се још једном показује и то на најбољи могући начин како сам Левинас, упркос његовим властитим амбицијама, оперише једном одлучујућом *негацијом* кад год покушава дефинисати етику. Ова се увек већ у себи и по себи указује као једна *не-онтологија* и *не-археологија*.⁴³⁰ Друга је ствар што Левинас, по нама, не успева показати и како се не-археологија измешта из онтологије, како она заиста успева развити један смисао који наводно не припада хоризонту бића. Ми смо управо у читавом нашем досадашњем излагању покушавали скренути пажњу на то како се иза леђа етике готово по правилу увек појављује једна онтологија, стварна или могућа, али свакако субверзивна у односу на настојање по коме би се етичка не-археологија наводно могла учинити чистом, исконском и универзалном.

⁴³⁰ Упореди нпр. *Трансценденција није негативитет* у ТБ, стр. 26–27.

ЗАКЉУЧАК

У покушају да се покаже како између *ране Левинасове етичке љубавне концепције која се базира на етичкој еротици и позне доктрине која се ослања на мотив и тему одговорности за Другог нема никаквих битних разлика* и да се у суштини, када се оне упореде, белодано показује да се ту чак ради о једном истоветном етичком учењу, у исти мах је тиме онда указано и на то како *рано и позно Левинасово дело*, посматрани у њиховој одвојености али и у њиховој целовитости која обухвата и она питања која се само посредно дотичу проблема љубави, представљају тек *варијације на идентичну тему, на основно питање етички структуриране љубави, пошто се ово питање показује као централно и одлучујуће у целокупном делу нашег аутора које оставља на периферији сва остала питања*. Другим речима, у намери да се покаже како су рана етичка еротика и касна етичка одговорност битно укрштене у својим основним поставкама и циљевима, тако да се за позно остварење може рећи да представља само наставак и даље развијање онога што је већ у раном остварењу било истакнуто као главно обележје тога дела (подвучено је да се у бити ради о терминолошким преинакама и другачијим формулацијама које евентуално тек радикалније наглашавају етичко значење међуљудске љубавне релације), скренута је, непосредно и посредно, пажња и на то да *између раног и позног остварења нашег аутора у оном битном смислу нема никаквих пресудних и драматичних разлика*. Мада о томе, и то треба

рећи, у овом нашем раду није увек и експлицитно било речи, с обзиром да се питање континуитета и јединства укупног Левинасовог дела наметало тек у оквирима изабране теме љубави, потребно је ипак истаћи да нема никакве двојбе да је оно и на један имплицитан и посредан начин, на који је оно овде најчешће било присутно, сведочило о томе да је Левинасов опус у суштини *јединствен*. На крају крајева, управо захваљујући томе што се показало – уколико се показало – да је *етички пројекат у целини ослоњен на специфично структурирану љубав*, која је основна тема укупног Левинасовог дела, жижна тачка која подједнако пресеца и рано и касно дело, и која их суштински обележава и детерминише, а која, уједно, конкретно узев и садржински гледано, представља *кључни модалитет у остваривању етичке трансценденције*, испоставило се на концу и да је целокупно Левинасово дело, опште посматрано, један целовит и јединствен опус.

Нисмо сигурни, уосталом, да се изван перспективе која баца светло на назначени феномен љубави може доћи до става иза којег стоји једно такво мишљење, да би преусмеравањем пажње рецимо на теме *говора*, *лица* или чак на тему *другости*, за које смо иначе рекли да леже у сенци теме љубави, дошли до таквог мишљења. Питање је наима, ако је то уопште и питање на основу свега онога што је до сада било речено, да ли се анализом и проучавањем феномена говора, лица и апсолутног алтеритета у контексту у ком су они изложени у Левинасовом делу, а прилазећи им у њиховој апстрактној посебности, може доћи до става и мишљења које би на један довољно образложен начин потврђивало јединственост Левинасовог опуса. Вероватно би се пре показало, као што се по нама и показује, да у свим тим случајевима и *сама апстрактна посебност изложених феномена води до љубави као темељне и првобитне тачке етичког пројекта*. Управо из тог разлога, водећи рачуна о томе да су теме говора, лица, али и тема алтеритета, која се неретко од стране самих коментатора и интерпретатора Левинасовог дела узима као основна тема којој су подређене све остале, у бити, по нама, ипак *изведене и другостепенне теме*, колико год њихов значај био велик и незаобилазан у конструкцији целе етичке грађевине, ми смо у овом раду и покушали да се дистанцирамо од намета њихове апстрактне посебности која би по нашем мишљењу дакле и сама као таква, у сва три случаја, *говорила о свом*

љубавном устројству, чиме међутим није уједно речено и да је љубав сада са своје стране нешто *безлично* и *немушито*. Напротив, било је истакнуто да је и она по себи устројена као једна *лична* и *речита љубав*, чак као једна љубав која путем и преко лица непрестано нешто казује, која се стално обраћа оном другом и нешто му говори, која је на свој особени начин нека врста претераног, хипертрофираног говора који не зна ни за какве границе. Подсетимо се, напokon, хипербола је основно средство којим се служи Левинас у својим описивањима. Друга је ствар што наш аутор није увек тога и свестан, и што је при том остао затворен и за дијалектичко посредовање љубави и говора, па је тиме остао закинут и за увид да је и реч са своје стране, онако како је она описана у форми изрицања или казивања, уједно један облик *љубавног општења*. Да ствар буде додатно замршена, говорећи о изрицању у разлици спрам изреченог, он управо дословце говори о *љубавној речи*, па је још више за чуђење како је могао остати по страни у односу на ту дијалектику између *речите љубави* и *љубавне речи*, кад му се она већ сама наметала и када је готово и сам дошао до ње. Но, да не говоримо опет о томе и да се не враћамо више на то, Левинасов отклон у односу на дијалектику, макар онај декларативни – више пута је то овде било речено и наглашено – је потпун.

Оно, дакле – да се опет вратимо на главни ток наше мисли – што обезбеђује јединство Левинасовом делу, о чему ипак имају различито мишљење његови тумачи а и сам Левинас није сасвим начисто по том питању и неретко сам доприноси збрци својим противуречним тврдњама о властитом делу (ту и тамо наилазимо на његове ставове којима указује на битне разлике између његових раних радова и оних позних), у директној је вези са начинима како је љубав описивана у раном и позном стваралаштву. Ако се добро погледа, а то смо истицали током читавог рада и овде то поново наглашавамо, *између ране етичке еротике и позне етичке одговорности за Другог нема никаквих суштинских разлика и обе концепције истичу етичко значење љубави*, и то у подједнакој, или приближно подједнакој мери (*овде такође опет подсећамо на то да овај став у својој основној изведби није у дослуху са Левинасовом мишљу, пошто наши аутор негде од краја шездесетих година константно ради и на разлици између ероса и одговорности, која у позном периоду постаје и једна од упадљивих и доминантних*

разлика до које нарочито држи). Посредством теме *љубави*, дакле, која је фундаментална у овом делу и која га у потпуности обележава, постаје могућно говорити и о његовом *укупном тематском јединству*. Показало се да у тачци у којој се открива оно што је суштинско у овом делу, како се у тој истој тачци истовремено обелодањује и његово суштинско јединство. А ово, бивајући обезбеђено одлучујућим тематским јединством које омогућује *етички структурирана љубав*, посредно заправо бива издејствовано основним карактеристикама етичког ероса, *алтеритетом, плуралитетом, асиметријом и трансценденцијом*, које у међувремену постају и *темељна обележја позне етичке одговорности*.

Ово последње, међутим, Левинас на жалост неким чудом превиђа када успоставља оштру границу између ероса и одговорности, и када, склон томе да прецени мотив етичке одговорности и новост коју би она као таква са собом доносила, у крајњем потцењује ерос и занемарује оно што му је сам раније приписивао као његова битна и круцијална својства. Ако је већ у свом младалачком добу био довољно луцидан да запази како су ерос и одговорност међусобно повезани – иако ни тада није било речи о томе да би ерос у одређеном тренутку и у посебној тачци, у контексту неког развоја, могао постати одговорним, него је одмах и непосредно третиран као нешто етичко, као нешто што је већ као такво, по себи етичко – и ако је већ тада био довољно оштроуман да закључи како се *етика примарно појављује у виду једне еротике*, како је ерос, схваћен на одређени начин, изворни носилац етичке енергије, онда је тим пре више за чуђење како је у позном периоду могао одустати од ероса и еротике у намери да развије једну радикалну етичку одговорност. Било би логичније да је управо у овом периоду тешње повезао ерос и одговорност, вођен својим претходним искуством и увидом у унутрашњу повезаност етике и еротике. Био је такорећи на добром путу да битно испосредује значења ероса и одговорности, еротике и етике, да дође до става по коме су ерос и одговорност различити режими једног те истог држања и настојања, само да је следио пут којим је у младости кренуо када је без устезања и било каквог увијања био отворен за смисао *међусобне повезаности етике и еротике*. Да је наставио тим путем не би му било тешко доћи до мишљења како је и *одговорност са своје*

стране вођена еросом, и како је она у бити еротски мотивисана, како и она одражава једну либидинозну енергију, један шири и општи животни енергетски потенцијал. Но Левинас, како је већ истакнуто, не цени довољно либидинозни потенцијал ероса, као ни његову нагонску природу, не цени ни његову окренутост уживању и задовољству, као што не цени ни његову моћ да се појављује у облику једне тиранске силе. Да не говоримо о томе да он остаје затворен и за *развој* ероса, да у њему не препознаје различите развојне стадијуме који га увек чине битно другачијим. Његово неповерење у односу на Платонову еротiku је готово апсолутно. Међусобна повезаност и испреплетаност еротике, дијалектике и филозофије њему је одбојна. Стога, ипак, и не треба превише да чуди зашто је у свом антидијалектичком расположењу остао затворен за увид да се на својим врхунцима етика још увек исказује као једна темељна еротика. Код Платона, сетимо се, еротика је управо на врхунцима свог развоја, на нивоима етике и филозофије, највише своја; ту она сасвим долази до изражаја и тек се ту показује њена стварна природа. Напокон, став по коме је етика тек унутрашњи момент у развоју еротике, схваћен на одређен начин, и није тако далек од Левинасовог мишљења, поготово од оног раног, где уопште није извесно да етика претходи еротici и да је обухвата и наткриљује, већ се сасвим легитимно може сматрати, као што то чине неки коментатори, да је *еротика изворна и да је етика изведена из ње*.⁴³¹ Чак и *позна одговорност*, у оној мери у којој она ипак представља једну љубав, сведочи о *примату еротике*. *Етичка еротика је ипак још увек једна еротика*.

Враћајући се сад на оно што је претходило овим коментарима и примедбама, подвучимо још једном да *апсолутни алтеритет*, *несамерљиви плуралитет*, *радикална асиметрија* и *безгранична трансценденција*, посматрани у заједништву које их одликује и у форми у којој су замишљени, суштински доприносе томе да *међуљудска релација* поприми једно специфично и ванредно *етичко значење*. Оно што у ствари Левинасову етику и чини *етичком*, односно оно што његову међуљудску релацију коју скицира чини етичком, јесу управо ова њена наведена

⁴³¹ Овде опет подсећамо на мишљење Ж.Л.Теза који је ово питање директно поставио и који је на разним местима у свом раду посвећеном Левинасу доводио у сумњу хипотезу по којој је еротика изведена из етике. Види нав. дело, нарочито стр. 299–315.

својства. Њихова посебност и изнимност доводе се у везу са тиме што су интерпретирана на један крајње необичан начин који се противи готово свим познатим начинима њихове обраде. Схваћен у својој особеној апсолутности, алтеритет нам се указује у једној безмало револуционарној светлости, а то важи подједнако и за остала својства која се, гледано из перспективе досадашње већинске традиције мишљења, појављују такође на један потпуно нов и непознати начин. У том контексту она су овде онда и била изложена једној одређеној критици с обзиром да се природно наметала сумња у могућност да се *алтеритет* другог заиста исказује као један *апсолутно спољашњи* алтеритет, и да се исто тако *плуралитет*, *асиметрија* и *трансценденција* могу испољавати у форми извесног *несаобразног* и *несамерљивог* плуралитета, односно у облику једне *радикалне* и *неповратне* асиметрије, и у последњем случају у виду специфичне *безграничне* и *бесконачне* трансценденције. Показало се чак да су та обележја етичке релације и у својим претпостављеним истуреним ванредним етичким ликовима подложна упливу *онтологије*, која им се најчешће на један подземаан начин намеће снабдевајући их на концу својим препознатљивим значењима која остају прилепљена за универзални хоризонт бића. Будући да, како је речено, Левинас гради своју етичку интерперсоналну релацију на особеним карактеристикама ових обележја, која су јасно уобличена већ у раној еротици и која су непосредно и директно онда привезана уз позну одговорност, није било случајно поменуто да се довођењем у питање њиховог *етичког порекла* радикално доводи у питање и замишљени статус *етике као привилеговане форме стварности* у односу на ону коју означава онтологија, и да се тиме коначно доводи у питање и *читав етички пројекат*.

У посредној вези са овим је и сумња да Левинас с једне стране кад год му то одговара олако поистовећује *етичку стварност* са *етиком* која је схваћена као једна *филозофија*, док с друге стране у сврху истицања те исте етичке стварности као једне изворније стварности од оне онтолошке, која је уз то и оштро раздвојена у односу на њу, суштински и радикално *одваја* ту стварност у односу на *филозофију* која се недвосмислено приписује *онтологији* чији хоризонт бића не прекорачује. Другим речима, у покушају да етику учини *не-онтолошком* и у

намери да је усмери у правцу који не би био само супротан оном којим се креће онтологија, него би у исти мах означавао и правац у смеру једне нарочите *трансцендентне „у-топије“ ан-архичког порекла*, Левинас бива свестан да и саму *филозофију* мора протерати из етичког видокруга пошто она читавом својом природом потврђује *онтологију* и битно је претпоставља, док с друге стране у жељи да своју етику учини *умном, рационалном и интелигибилном* он се не либи да је истовремено прогласи *филозофијом*, и чак у аристотеловском маниру, *првом филозофијом*, дајући тако на знање да је онтологији одузето првенство које је имала у односу на друге филозофије и да би оно од сада требало да припада искључиво *етици*. На тај начин, није тешко приметити, он само додатно компликује и чини замршеним и неразумљивим своје основно стајалиште за које се више не зна да ли је апсолутно *противно* филозофији и онтологији или их ипак на неки начин *допушта* и *укључује* у свој хоризонт. Вероватно и сам на неки начин бивајући свестан ове *противуречности*, он је тај двогуби и двосмислени положај онтологије и филозофије бранио и оправдавао на тај начин што их је унеколико *удвостручавао*, био је склон томе да говори о *две различите рационалности*, о различитим умским порецима, о *уму онтологије* и о *ан-архичком уму неонтолошке етике*, при чему наводно не би било никаквих сличности, никаквих додирних тачака између ових различитих режима рационалности; ту, како се истиче, није реч тек о различитим *типovima* рационалности, него се ради о посве *другачијим облицима* рационалности који не само да нису спојиви у неку претпостављену општу и синтетичку рационалност, већ, уопште, ни по ком основу нису *саобразни* и *самерљиви*. И да ствар, коначно, буде потпуно нејасна и, по свему судећи, апсолутно непоправљива, *његов говор о два различита ума и две различите рационалности не прати никакав говор и о две различите филозофије*, иако, поред тога што наглашава *рационални карактер етике* као и узвишеност и изворност њеног ума, сам *поистовећује ум и филозофију у онтолошком оквиру* и уједно без устезања говори о *етици као првој филозофији*. Напросто, поставља се питање о каквој би онда филозофији овде било речи, ако она већ *нема ништа заједничко са уобичајеним појмом филозофије и са њеним досадашњим историјским развитком*, и ако с друге стране у хоризонту *анархичког ума* она бива депласирана и у бити

трансформисана у једну врсту *(не)обичног, немог, послушног и „пастирског“* говора који би био у служби очувања једне безразложне љубави? Испада да је Хајдегер, па био вођен било којим разлозима, у том делу ипак био виспредији и домишљатији када је пастирство довео у везу са једним мишљењем које, како се верује, није филозофско.

Но, да не би били неправедни према мишљењу нашег аутора, потребно је и овде истаћи да у времену када се са различитих страна чуо, и још се чује, захтев за напуштањем и укидањем филозофије која је наводно дошла до својих крајњих граница, а један од таквих сличних захтева дошао је раније и од стране самог Хајдегера, Левинас је инсистирао на томе да је *филозофија*, макар и у оквиру који је подређен етици и религији, како је она експлицитно дефинисана у касном периоду, још увек *необходна* и да су њене „спекулативне вежбе“ *данас потребније него икад пре*. У том смислу чини нам се да се не могу преценити његове заслуге нити довољно похвалити његов допринос у борби за истицањем данашњег значаја филозофије и уопште онога што је умно и рационално. Чак и у смислу у ком је он говорио о једној анархичкој умности и о извесној ексклузивној рационалности, још увек би била реч о *умности и рационалности*. Као што се и удвостручавањем рационалности, иако то удвостручавање није можда и примерено изведено, само *проширује и увећава* њено подручје. Напокон, ни то што ан-архичка рационалност не показује никакве одлике самосвесне умности, а то по нама заиста суштински и радикално доводи у питање њен претпостављени умни карактер, не утиче на то да она и у форми једне *посебне и ограничене рационалности* која је – што је раније било подвучено – оштро и апстрактно супротстављена ирационализму, може представљати значајан прилог у напору да се овај сузбије и да се њиме овлада у времену када он бива повезан са одређеним, новим и старим, разударним формама инструменталне рационалности.

Овим међутим, опет, уједно није речено и то да је Левинасово решење добро. То се наравно и могло претпоставити на основу свега онога што је до сада било казано. Његов предлог, који слично оном Хајдегеровом иде у смеру једне анархичне рационалности, која би наводно требала представљати лек за невоље данашњег света, и поготово у контрасту са оним предлозима који се ослањају на

савремену рационалност, а који уопштено говорећи потичу још од Маркса и оних традиција мишљења које се непосредно или посредно везују за његово мишљење, изгледа ипак одвећ идилично и прилично је нереалан. На крају крајева, развијајући један *екстремни и ригидни етички идеализам* који се у форми *апстрактне утопије оштро супротставља постојећој збиљи*, Левинас озбиљно ризикује да своје мишљење претвори у оно што би вероватно најмање желео и што је наизглед најудаљеније од његовог мишљења а то је *естетика* или боље рећи оно што је *естетско*.

Као што је добро познато, у потрази за једном чистом и сувереном етиком његово мишљење одбија да се на било који начин битно укрсти са било којом формом мишљења или суђења која би у крајњем припадала онтологији. У том смислу *естетском* би према Левинасу можда припадало и кључно место с обзиром да оно непосредно и директно упућује на хоризонт бића: откривање, појављивање, испољавање, манифестовање, и уопште свет чулног и појавног већ по себи сведоче о бићу и његовим општим начинима откривања и показивања. Отуда и његово неповерење према *феноменологији* у чијем је крилу одрастао и од чијег се утицаја никада није сасвим ослободио, будући да она у крајњој линији увек говори о ономе што припада изворности самог бића, она је наиме увек заинтересована, како неретко наглашава, за оно што је на одређен начин најнесводљивије у њему. *Естетика* и *феноменологија* су напосто природно упућене једна на другу и изравно повратно воде *онтологији* у чијој су се непосредној близини формирале и развијале. Није уосталом уопште случајно да се у савременој феноменолошкој традицији која потиче од Хусерловог мишљења *естетска димензија* убрзо показала као основно подручје њеног истраживања и да је феноменологија убрзо задобила и своју, како се показало, неизоставну *естетичку* црту.

Међутим, упркос томе што је у намери да развије једну етику која би уједно била *не-феноменолошка* и *транс-феноменолошка*, односно која би била како *анти-естетичка* тако и *транс-естетска*, Левинас посегао за крајње неуобичајеним средствима и решењима, његово мишљење и у методолошком и у предметном смислу пактира са феноменологијом и естетиком. У ствари, ако се мало боље погледа, и ако је тако уопште могуће рећи, оно ни у једном периоду свог развоја

није одустало од њиховог одлучујућег присуства. Левинас се константно држи феноменолошке методе и њеног начина испитивања предмета, као што и у предметном подручју обраћа пажњу на оне објекте и теме који се налазе на рубовима феноменолошког искуства и који су неретко већ били предмет феноменолошког истраживања. Довољно ће бити да споменемо да је једна од основних и централних тема Левинасове филозофије, *питање Другог*, присутна као једна од битних тема већ у Хусерловом опусу, и да је у облику у ком је била дата у овом делу директно утицала на специфично Левинасово промишљање питања алтеритета. Што се тиче естетике и оног естетског познато је такође да је *уметност*, и у првом реду *књижевност*, не мало утицала на Левинасово мишљење и да је управо преко ње, како је небројено пута истицао, открио могућност посебног етичког значења које би се оштро супротстављало оном онтолошком.⁴³² У различитим својим радовима он је отворено и директно говорио о томе на који начин уметност указује на етичко значење лица и на који начин ово бива оприсутњено у њој.⁴³³ Био је једноставно уверен у то да се у естетској димензији уметности крије и уједно показује етичко значење лица.⁴³⁴ Остаје само за жаљење што није био отворен и за увид да се и у царству лепоте откривају значења која премашују њен чисти естетски хоризонт, као што остаје за жаљење и то што је у потпуности занемарио природу и све оно што је у једном нарочитом смислу спољашње човеку и његовом свету, а што исто тако, или више, показује знаке одређене трансценденције. У својој заслепљености значајем међуљудске релације, који јој приписује, остао је напросто слеп за све оно што премашује величину човека и што уједно битно и пресудно утиче на његову људску судбину. Његов хуманизам у форми ничеанске дијагнозе „људско, одвећ људско“ показује све слабости једног мишљења које је још давно Аристотел уочио када је устврдио да људи ни изблиза не би били оно што је најузвишеније у космосу, пошто и небеска

⁴³² Упореди за ову прилику *EI*, стр. 16–17 и Михаел де Сен-Шерон, *Разговори са Левинасом*, стр. 37–40.

⁴³³ Када говоримо о Левинасовим делима где је питање уметности као посебна тема више присутно онда пре свега имамо у виду, како је већ раније истакнуто, три његова рада: *Реалност и њена сенка*, *Властина имена* и *О брисању*.

⁴³⁴ Познато је рецимо како Левинас интерпретира књижевно дело Василија Гросмана у коме неретко проналази примере за оно што он описује као етичко значење лица. Види *MH*, стр. 299–303.

тела премашују човека у погледу божанске природе,⁴³⁵ и које је касније од стране многих мислилаца и филозофа доведено у питање као једно сумњиво и тешко одрживо мишљење. Једноставно, уверење по коме је међуљудски однос, поред све његове важности, „место догађања трансценденције“, појављује се као једно ипак застарело и у бити превазиђено уверење.

Занимање међутим које Левинас показује за уметност, како је наведено и грубо оцртано, није и оно што желимо да подвучемо када говоримо о томе да и његова етика остаје у близини онога што је естетско. Као што исто тако тиме не желимо скренути пажњу на посебне квалитете његовог *језика* који су неоспорни, и на чију су мелодичност и особену ритмичност указивали многи тумачи његове мисли. Не потцењујући значај ових момената у којима долази до изражаја оно естетско, нама је у првом реду стало до тога да укажемо на то да његово дело, онако како је скицирано и развијено, као једна, како је речено, *апстрактна утопија која је оштро супротстављена постојећој збиљи*,⁴³⁶ показује тенденцију да се извргне у нешто крајње естетско, и то како у смислу једне *апстракције која је издвојена и изолована у односу на реалне савремене токове друштвене стварности и уопште у односу на живот посматран у његовој целини, тако и у посебном кантовском смислу једне апстракције која није везана за саму егзистенцију и њене проблеме већ је усмерена на посебна својства и одређене квалитете*. Нема рецимо никакве двојбе да Левинасово дело уопште не залази у постојеће друштвене, политичке и економске проблеме који су директно везани за људску егзистенцију и који је битно одређују и условљавају, као што се исто тако ни на који начин не бави проблемом опстанка људске врсте у перспективи данашње реалне могућности да човечанство и уопште живи свет нестане са планете земље, чија је будућност, данас је то већ очигледно, такође неизвесна. Индикативно је да оно у политичком пољу поприма опортунистичке црте и да се несметано повезује са владајућим неолибералним и неоимперијалистичким капиталистичким поретком и различитим

⁴³⁵ Аристотел, *Никомахова етика*, Култура, Београд, 1970, стр. 151.

⁴³⁶ Што се тиче појма *утопије* који везујемо за мисао Е. Левинаса, недвојбено је да му сам Левинас на многим и различитим местима прибегава, иако додуше у уверењу које би било супротно нашем. Овом приликом погледати и текст *Le lieu et l'utopie* у *DL*, стр. 153–159.

сумњивим режимима као што је онај ционистички.⁴³⁷ У том погледу оно је дијаметрално супротно рецимо делу једног Фрома, које је такође посвећено љубави и које је исто тако схвата у једном битном рационалном кључу, и које поред тога говори о њеној дезинтеграцији у савременом западном друштву, где су преовладале њене нарцистичке форме, али то онда Фрому управо и даје за право да може устврдити како су *принцип љубави и принцип капиталистичког друштва међусобно неспојиви*.⁴³⁸ Осим тога, симптоматично је и то да Левинасово дело својим одсуством из расправа које се воде око еколошких, геостратешких и општепланетарних питања себе уписује у круг оних дела која су осуђена на ограничене теме и која имају тек ограничени значај. Његов појам *одговорности* у том погледу у поређењу рецимо са оним који развија Ханс Јонас, који не заборавља и друге аспекте одговорности поред етичког, изгледа недовољно широк и разрађен.⁴³⁹ Напросто, ако се држимо тога да његово дело посматрамо као једну врсту апстрактне утопије која је оштро супротстављена постојећој збиљи, готово је немогуће отети се утиску како оно лако бива инкорпорирано у сваку доктрину којој је стало *тек* до етичког нагласка и *особене* или *ишчашене естетске* нијансе.

Оно што наравно, када је већ реч о естетици, одмах упада у очи и код првог читања Левинасовог дела, да не испустимо да на овом месту то не споменемо, јесте чињеница да еротика, па и у раној фази овог дела, није непосредно повезана са естетиком, што је ипак, како је познато, најчешће случај, с обзиром на то да би еротско већ по себи уједно представљало и нешто естетско у оној мери у којој је оно свесна варијација голе сексуалности и креативни отклон у односу на њену сировост која у еротском чину бива опредмећена и освешћена као таква. И, не само то, не само да та веза није непосредно дата, него се на сваки начин покушало учинити да се еротика сходно свом етичком значењу уједно потпуно удаљи у односу на оно што би било естетско. Међутим, ни у етички интонираној еротизи, каква је Левинасова, не бива могуће да се оно естетско не пробије и не изађе на видело, упркос томе што је оно ту на први поглед одсутно и невидљиво. Ако се

⁴³⁷ У вези овог последњег погледати на пример *Мислити-на-Другог.-Дијалог у МН*, стр. 271–279, нар. стр. 278. Неће бити на одмет успоредбе ради погледати и *Etat d'Israël et religion d'Israël у DL*, стр. 323–330.

⁴³⁸ Види Е. Фром, *Умијеће љубави*, стр. 107–119, 163–167.

⁴³⁹ Уп. Ханс Јонас, *Принцип одговорност*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1990.

напросто мало боље погледа лако се може уочити како оно естетско искрсава управо на местима где се гради етичко значење еротике. У тачки наиме у којој према Левинасу постаје јасно да жена измиче мушкарцу и да му постаје неприступачна, а то се по њему догађа баш у тренутку када му она на изглед постаје доступна и када он њоме наводно располаже, зачиње се једна *игра* која је у одређеном смислу несумњиво и естетска. Игра *привлачења и одбијања*, макар је тако Левинас и не доживљавао, која се притом одвија на самим рубовима поигравајући се границом и њеним значењима, у једном битном смислу јесте свакако естетска. И позна етичка одговорност, разуме се, у оној мери у којој одражава нарочити однос привлачења и одбијања између Ја и Другог означава такође нешто естетско. Једноставно, показује се да и у случају једне овакве еротике која је наглашено етички структурирана оно естетско не успева да се одстрани и суштински укине.

Речено је овде иначе већ безброј пута да Левинасову љубавну концепцију етички уобличава нарочито скројени појам *алтеритета*, који поред појмова плуралитета, асиметрије и трансценденције који су такође на један крајње ванредан начин устројени, суштински и пресудно доприноси томе да интерсубјективна релација поприми препознатљиво али и крајње неуобичајено *етичко значење*. С тим у вези није згорег напоменути да Левинас својом инсистенцијом на појму другог, без обзира како тумачили његов појам апсолутно другог и како он сам на то гледао, једним делом непобитно и, упркос себи, доприноси увиду да је оно друго од есенцијалне важности у процесу *субјективације* и у формирању једне респектабилне *интерсубјективности*. Повезујући коначно свој централни појам Другог са оним *љубави* до кога суштински држи он уједно ради и на афирмацији феномена *љубави*, што је у времену у коме је она најчешће замењена својим сурогатним формама од круцијалне важности. У том погледу чини се да су Левинасове заслуге огромне, иако је и његов појам *љубави*, како смо могли видети, далеко од тога да може бити сматран једним издиференцираним појмом. Левинас напросто не разликује битно другачије форме *љубави*, он се попут једног Стендала⁴⁴⁰ или рецимо Ортега и Гасета⁴⁴¹ и Ролана Барта⁴⁴² не упушта у

⁴⁴⁰ Уп. Анри Бејл Стендал, *О љубави*, Минерва, Суботица/Београд, 1976.

диференцирање и испитивање њених разноврсних модалитета и видљиво другачијих историјских и структурних облика, који се и код њих у њиховим посебним уобличењима неретко издвајају из једног њеног основног одређења. Чак се и у изолованој етичкој сфери његов појам љубави не показује довољно широк. Фром, на пример, не превиђа да су поред одговорности за љубав још неопходни *вежбање, рад на себи, стрпљење* и нарочито *респект* према другоме,⁴⁴³ који потпуно изостаје код Левинаса. Овај уопште не води рачуна о посебним квалитетима другог, већ сваку његову особеност своди на општи и апстрактни идентитет другог као таквог. Бадју говори и о *трајању* као кључној карактеристици љубави,⁴⁴⁴ док о њој код Левинаса готово да нема никаквог помена.

У том смислу а и у склопу једне опште ригидне етичке концепције љубави у којој се она у бити и у основи своди на једно *жртвено* и *морално искуство*, није уопште случајно да поједини аутори попут управо Бадјуа доводе у питање и сам тај појам *љубави*.⁴⁴⁵ Питање је наиме, како се оно поставља, да ли је љубав апсолутно сводљива на *моралне обавезе* и *дужности које имамо према другима*? При том ништа у самој ствари не мења ни то што Левинас сматра да се ту не ради о моралу. Етика би наводно по њему означавала нешто посве друго. Но до сада смо већ ваљда начисто са тиме да се и она уписује у моралистички регистар и да чак представља једну врсту екстремног морализма. На крају крајева, схваћена управо у намераваном етичком смислу љубав се дегенерише до непрепознатљивости и поприма једну црту која је опасно приближава њеним патолошким формама. Опседнутост другим, фатална везаност за другог, као и сви облици љубави у којима се она показује као једна врста наметнуте или захтеване осећајности, све те форме „љубави“ дакле имају пуно сличности са левинасовском патерналистичком и алоцентричном љубављу.

Резимирајући укратко може се рећи да се показало како у једној интерпретацији љубави као што је ова Левинасова, која је *неисторијска* и која *истовремено* полаже наде у *историју*, и то у један њен *одређени давнашњи период*,

⁴⁴¹ Види Хосе Ортега и Гасет, *О љубави*, Моно&Манана, Београд, 2006.

⁴⁴² Уп. Ролан Барт, *Фрагменти љубавног дискурса*, Наклада Пелаго, Загреб, 2007.

⁴⁴³ Е. Фром, нав. дело, стр. 41–55.

⁴⁴⁴ А. Бадју, *Похвала љубави*, стр. 35–40.

⁴⁴⁵ *Исто*, стр. 29–30.

искрсавају разноврсне тешкоће да се она покаже уверљивом и истинитом. Пре свега појавила се озбиљна сумња да ова теорија, која *неисторијски* прилази феномену љубави и која ни на који начин не рачуна на *историјски развој љубави*, која потцењује њене *модерне појаве* и *савремене манифестације*, може уопште полагати право да у *историји* и *повесним догађајима* тражи и проналази разлоге за своје тврдње.⁴⁴⁶ Али када је већ то урадила онда се појавила и друга озбиљна сумња која је била скопчана са тиме што је у *давнашњој јеврејској традицији* пронађен модел љубави који би наводно требао бити *универзалан*. Сумња се односила како на то што је *баиш у тој традицији пронађен тај модел љубави*, тако и на уверење по коме би управо тај модел требао бити *универзалан*. Најозбиљнија сумња се међутим односи на то што понуђени универзални модел љубави наводно означава једну *чисту љубав*, која би по претпоставци требала бити *апсолутно ослобођена сексуалности и ужитка*. Схваћена као *безусловно жртвено и етичко искуство*, ова *љубав* је у погледу свог порекла измештена из општег либидиналног изворишта и бива лоцирана у *спољашњост међуљудске релације*, која се третира и као *једино* могуће место избијања љубави. Међутим у форми у којој се љубав показује као једно тек жртвено и етичко искуство, као *обавезност и дужност према оном другом*, она губи своје препознатљиве одлике и поприма једно крајње неуобичајено обличје. Последња сумња се управо и односила на то да она у том *обличју* може заслуживати да буде сматрана и називана *љубављу*.

У хоризонту дакле у ком је целокупна Левинасова теорија о љубави на одређен начин доведена у питање, у ком су њени водећи појмови, основне поставке и примарни циљеви изложени једној радикалној скепси, тешко је очекивати да нам

⁴⁴⁶ Као више него видљива индикација за ову сумњу и упозорење нек послужи једно место из *Тоталитета и бесконачности*: „... ми намјеравамо да кроз одвијање овоземаљске егзистенције (или економске егзистенције, како је ми називамо) опишемо једну релацију са Другим која се не завршава ни божанским ни људским тоталитетом, релацију која се не састоји у тотализовању историје, него у идеји бесконачног. Та релација јесте сама метафизика. Историја тада више не би била повлаштено подручје у коме би се манифестовало бивствовање... Када историја претендује да интегрише ја и другога у безлични дух, тада је та наводна интеграција округлост и неправда, то јест непознавање Другога. Историја као однос између људи не познаје положај у коме је Ја наспрам Другога и у коме Други остаје трансцендентан у односу на мене. Ако нисам већ сам по себи спољашњи у односу на историју, онда у другоме налазим тачку која је апсолутна у односу на историју; ту тачку не налазим на основу стапања с њим, него тако што с њим говорим. Историја се креће кроз прекиде историје у којима се доноси суд о њој. Када човјек истински прилази и ословљава Другога, тада се истрже из историје.“ (ТБ, стр. 38)

може послужити и као једна теорија која даље шири критичке и друштвено-историјске еманципаторске потенцијале ероса. Па ипак, ту и тамо, на појединим местима у самом раду је истицано како би ова теорија, у оној мери у којој би била подложна *дијалектичкој* „реинтерпретацији“, можда могла бити од извесне важности, тим пре што њене темељне феноменолошке изведбе неретко показују завидну сличност управо са дијалектичким поступцима. Уосталом, Левинасова феноменологија као мало која друга феноменолошка теорија борави у близини дијалектике, и то не само у форми која би представљала њено наличје. Речено је између осталог али и пре осталог у битном да она на један занимљив начин развија еротiku у правцу извесне *радикалне, идеализоване и спиритуализоване*, еротике која се у својим крајњим облицима трансформише у трансеротске форме и модалитете који су *битно* удаљени у односу на *непосредну чулну еротiku*. У том смислу она несумњиво представља наставак једног мишљења које је започело још са Платоном и које је у психоаналитичкој теорији, преко њеног одлучујућег појма *сублимације*, доведено до своје зрелости. И код Платона и код Фројда наине еротика у одређеној тачки развоја поприма битан *трансеротски* изглед и напушта тло непосредне чулне еротике. С тим што би она у мишљењима ових аутора и у тој својој трансеротској форми чувала везу са чулном еротиком, док код Левинаса по свему судећи губи сваку везу са њом. У недостатку дијалектике која по природи ствари води рачуна и о ономе што је превазиђено, сасвим је логично и није необично да његова етика прекида нити са својим еротским пореклом и да уједно не показује готово никакве еротске одлике. Према томе, само у оној мери у којој би ова етика била подложна једној дијалектичкој интервенцији и у оној мери у којој би послужила тек као одређена скица за даљи мисаони напор, и под претпоставком разуме се да је једна таква операција уопште изводива, она би по нашем уверењу имала шансе да се наметне као једно респектабилно савремено критичко мишљење. У супротном, она по нама губи сваку битну релевантност, манифестујући се тек као једно развијено религиозно мишљење.

Но паралелно са овим настојањем на *дијалектизацији* процеса *идеализације ероса*, што би тек овај процес дакле чинило објективно истинитим, оно што ипак једну еротолошку теорију и до краја уобличава као истиниту, по нама, јесте

инсистенција и на супротном *дијалектичком процесу материјализације ероса*, у ком би се показало да је ерос и у својим најудаљенијим сублимним формама још увек на суштински начин повезан са непосредном чулном еротиком. Ту би се заправо тек видело да је еротика још у својој чулности *аутономна* и да у тим својим *непосредним значењима* које производи структурише законитости које се онда показују одлучујућим и на трансеротским нивоима стварности. То се белодано показује чак и код Платона и Фројда, који су овде представљени као заступници оне еротологије која је на трагу идеализације ероса, но и за једног и за другог аутора би исто тако било карактеристично да не занемарују *чулну еротику* и уопште *нагонски потенцијал ероса*, који је посебно психоанализа истакла. Док Платон однос филозофије према идејама сагледава у истој оптици кроз коју одмерава однос између љубавника и љубљенога, дотле по Фројду сублимна друштвена стварност и на својим врхунцима показује сличну либидиналну структуру која одликује изворни нагонски биполаризам. Ова страна анализе међутим потпуно изостаје у Левинасовом делу. Наш аутор готово нигде не указује на повратне спреге и на чисто чулне релације. Прећуткује и занемарује читаву чулну стварност у чијем би простору могао открити правила која одређују његову етичку збиљу као и законитости које структуришу његову одговорност за Другог у свим облицима у којима се појављује. Напросто, као једнострана еротологија која потпуно запоставља *материјалну* страну ероса и истиче тек његову *идеалну* страну, Левинасова теорија не успева да се покаже као једна довољно образложена теорија. Одсуство дијалектике на плану идеализације ероса као и одсуство читаве материјалистичке дијалектике којом би еротика била прожета чине ову теорију на концу једном ипак скученом и ограниченом теоријом о љубави. Утолико и предложена реинтерпретација, уколико би уопште била могућа, а наше сумње у том погледу ипак нису мале, ишла би дакле, како је већ речено, искључиво у правцу њене наглашене дијалектизације.

У оквиру перспективе коју смо изабрали и за коју је још на почетку речено да је свесно ограничена, наша интерпретација наине била је усредсређена тек на одређене проблеме и на одређена питања, мада тиме уједно није речено да она на тај начин у извесном смислу неће задирати и у целокупно Левинасово дело,

изложено је једно становиште које је у битном можда и наглашено критички настројено у односу на то дело, али је то учињено сходно веровању које је на почетку испољено да је Левинасовом делу вероватно најбоље прићи сходно једном *quaestio facti* на рачун онога *quaestio juris*, тако што ће се оно ишчитавати не у смеру дакле који нам је сам аутор препоручио, него на начин који ће се критички односити према тим препорукама уз истовремено трагање за евентуалним скривеним потенцијама тог мишљења, које би се могле показати и плодотворним у данашњој ситуацији пред којом се и у којој се нашло филозофско мишљење. Били би, разуме се, задовољни ако смо макар и делимично успели у овој нашој намери и ако ћемо овим истраживањем барем и на тренутак скренути пажњу на проблеме који су овом приликом покренути.

ЛИТЕРАТУРА

I Радови Емануела Левинаса

- ТНН* *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 2001.
- QRPН* *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Ed. Payot & Rivages, Paris, 1997.
- НРФХ* *Неколико рефлексиија о филозофији хитлеризма*, Филип Вишњић, Београд, 2000.
- DE* *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982.
- EE* *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1998.
- TA* *Le Temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979.
- ВД* *Вријеме и друго*, Октоих, Подгорица, 1997.
- EDE* *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 2001.
- LC* *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Montpellier, 1994.
- TI* *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961.
- ТБ* *Тоталитет и бесконачност*, Јасен, Београд, 2006.
- DL* *Difficile liberté*, Le Livre de poche, Paris, 1984.
- QLT* *Quatre lecture talmudiques*, Les Editions de Minuit, Paris, 2001.
- НАН* *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972.
- АЕ* *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris, 1991.
- ДБ* *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања*, Јасен, Никшић, 1999.

- NP *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1975.
- HS *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier, 1987.
- PT *Positivité et transcendance*, P.U.F., Paris, 2000.
- DSS *Du sacré au saint*, Ed. de Minuit, Paris, 1977.
- ADV *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Les Editions de Minuit, Paris, 1982.
- DQVI *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1986.
- КБУМ *Каџ Бог упаџа у мишљење*, НИП Глас Херцеговине, Требиње, 2008.
- EI *Ethique et infini*, Fayard, Paris, 1982.
- ЕБ *Етика и бесконачно*, Дијалог 3/ 4, Сарајево, 1985.
- TIn *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Geneve, 1984.
- EN *Entre nous*, Grasset, Paris, 1991.
- MH *Међу нама*, И.К.З.С., Сремски Карловци, 1998.
- DMT *Dieu, La Mort et le Temps*, Ed. Grasset, Paris, 1993.
- IH *Les Imprevus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier, 1994.
- AT *Alterité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier, 1995.

II Радови о Левинасу

- Бадју, А., *Постоји ли други у Трећу програм* лето-јесен, 2006, стр. 65–87.
- Benoist, J., *Le cogito lévinassien: Lévinas et Descartes*, у *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, P.U.F., Paris, 2000, стр. 105–125.
- Bernasconi, R., *What is the question to which 'substitution' is the answer?*, у *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge, стр. 234–252.
- Boer, Th., *An Ethical Transcendental Philosophy*, у *Face to Face with Levinas* (Edited by Richard A. Cohen), State University of New York, New York, 1986.
- Baillache, G., *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, P.U.F., Paris, 1994.

- Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas* (cahier dirigé par C. Chalier & M. Abensour), Ed. de l'Herne, Paris, 1991.
- Chalier, C., *Judaïsme et alterité*, Verdier, Lagrasse, 1982.
- Chalier, C., *Figures du féminin*, Verdier, Lagrasse, 1982.
- Chalier, C., *La persévérance du mal*, Cerf, Paris, 1987.
- Chalier, C., *L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993.
- Chanter, T., *Ethics of eros*, Routledge, Boston/New York, 1994.
- Ciaramelli, F., *Transcendance et éthique*, ed. Ousia, Bruxelles, 1989.
- Critchley, S., *The Ethics of Deconstruction*, Indian Edition, Delhi, 2007.
- Critchley, S., *Introduction, y The Cambridge Companion to Levinas* (edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi), University press, Cambridge, 2002.
- Critchley, S., *The original traumatism: Levinas and psychoanalysis, y Questioning Ethics* (edited by R. Kearny and M. Dooley), Routledge, London/New York, 1999.
- Дерида, Ж., *Насиље и метафизика*, ПЛАТО, Београд, 1991.
- Dialogue with Emmanuel Levinas. Emmanuel Levinas and Richard Kearney y Face to face with Levinas* (Edited by Richard A. Cohen), State University of New York, 1986, стр. 33.
- Dupuis, M., *Le cogito ébloui ou la noèse sans noème: Levinas et Descartes, y Revue philosophique de Louvain* (94, 2, 1996), стр. 294–309.
- Feron, E., *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Ed. Jerome Millon, Grenoble, 1992.
- Forthomme, B., *Une philosophie de la transcendance*, P.U.F. Paris, 1979.
- Greisch, J., *L'éthique et ontologie. Quelques considérations hypocritiques y Éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris, 1993, стр. 15–47.
- Habib, S., *La responsabilité chez Sartre et Levinas*, L'Harmattan, Paris, 1998.
- Hayat, P., *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Editions Kime, Paris, 1995.
- Hayat, P., *La philosophie entre totalité et transcendance*, préface pour *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier, 1995, стр. 9–23.
- Hayat, P., *La philosophie du l'individualisme éthique*, préface pour *Liberté et Commandement et Transcendance et Hauter*, Fata Morgana, Montpellier, 1994, стр. 7–30.

- Кревани, Н.В., (W. N. Krewani), *Промјена појма бивствовања код Левинаса*, у: *ЛУЧА XVIII (2001) XIX (2002), Одговорност за Другог. Аспекти Левинасове филозофије*, Никшић, 2001/2002, стр. 72–83.
- Llewelyn, J., *Levinas and language*, у *The Cambridge Companion to Levinas* (edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi), стр. 119–139.
- Лиотар, Ж.Ф., *Раскол*, И.К.З.С., Сремски Карловци, 1991, стр. 117–125.
- Malka, S., *Lire Lévinas*, Cerf, Paris, 1989.
- Marion, J.L., *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977.
- Marion, J.L., *Note sur l'indifférence ontologique*, у *L'éthique comme philosophie première*, стр. 47–63.
- Mosès, S., *L'idée de l'infini en nous*, у *Répondre d'autrui. E. Lévinas*, Editions de la Baconniere, Boudry-Neuchatel, 1989, стр. 41–69.
- Ouaknin, M.A., *Méditations érotiques*, Ed. Payot & Rivages, Paris, 1998.
- Perez, F., *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- Petitdemange, G., *Emmanuel Lévinas et la politique*, у *L'éthique comme philosophie première*, стр. 327–355.
- Plourde, S., *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, Cerf, Paris, 1996.
- Putnam, H., *Levinas and Judaism*, у *The Cambridge Companion to Levinas*, University press, Cambridge, 2002.
- Rey, J.F., *La Mesure de l'homme*, Ed. Michalon, Paris, 2001.
- Ricoeur, P., *Emmanuel Levinas. Penseur du témoignage*, у *Répondre d'autrui*, стр. 17–41.
- Ricœur, P., *Autrement – Lecture d'autrement...*, P.U.F., Paris, 1997.
- Rolland, J., *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, Introduit pour *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier, стр. 13–88.
- Rolland, J., *L'Ambiguïté comme façon de l'autrement*, у *L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris, 1993, стр. 427–445.
- Rolland, J./Greisch, J., *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris, 1993.
- Сен-Шерон, М., *Разговори са Левинасом*, Албатрос плус, Београд, 2009, стр. 19–21.

- Tayse, J.L., *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, L'Harmattan, Paris, 1998.
- Vanni, M., *Oubli de l'autre et oubli de l'être. Une étrange proximité entre Heidegger et Levinas* y *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 4, 1/99, стр. 77–93.
- Wolf, E., *De l'éthique à la justice*, Springer, 2007.
- Zielinski, A., *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas*, P.U.F., Paris, 2002.

III Шира литература

- Адорно, Т., *Негативна дијалектика*, БИГЗ, Београд, 1979.
- Адорно, Т., *Три студије о Хегелу*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1972.
- Адорно, Т., *Филозофска терминологија-увод у филозофију*, Свјетлост, Сарајево, 1986.
- Адорно, Т., *Чему још филозофија*, у: *Чему још филозофија*, Центар за културну дјелатност, Загреб, 1982, стр. 23–37.
- Апел, К.О., *Трансформација филозофије*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1980.
- Бадју, А., *Стољеће*, Антибарбарус, Загреб, 2008.
- Бадју, А., *Манифест за филозофију*, Наклада Јесенски и Турк, Загреб, 2001.
- Батај, Ж., *Еротизам*, БИГЗ, Београд, 1980.
- Бердяев, Н., *Эрос и личность*, Прометей, Москва, 1989.
- Blanchot, M., *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 2006.
- Бодријар, Ж., *О завођењу*, Октоих, Подгорица, 1994.
- Бодријар, Ж., *Прозирност зла*, Светови, Нови Сад, 1994.
- Бодријар, Ж., *Пакт о луцидности или интелигенција зла*, Архипелаг, Београд, 2009.
- Бубер, М., *Ја и Ти*, Вук Караџић, Београд, 1977.
- Валденфелс, Б., *Топографија страног*, Стилос, Нови Сад, 2005.
- Валденфелс, Б., *Основни мотиви феноменологије страног*, И.К.З.С., Нови Сад, 2010.
- Валери, П., *Свеске III*, Свјетлост, Сарајево, 1989.
- Вишеславцев, Б., *Этика преображенного эроса*, Республика, Москва, 1998.
- Декарт, Р., *Медитације о првој филозофији*, ССО, Загреб, 1985.

- Делез, Ж. /Гатари Ф., *Анти-Едип*, ИКЗС, Сремски Карловци, 1990.
- Дерида, Ж., *Кореографије*, Женске студије, Београд, 2005.
- Дифрен, М., *За човека*, Нолит, Београд, 1973.
- Финк, Е., *Основни феномени људског постојања*, Нолит, Београд, 1984.
- Фојербах, Л., *Предавања о суштини религије*, БИГЗ, Београд, 1974.
- Фојербах, Л., *Принципи филозофије будућности*, Култура, Београд, 1956.
- Фројд, С., *Нова предавања за увођење у психоанализу*, Матица српска, Нови Сад, 1979.
- Фројд, С., *С оне стране принципа задовољства*, Светови, Нови Сад, 1994.
- Фројд, С., *Ја и Оно*, Светови, Нови Сад, 1994.
- Фројд, С., *Нелагодност у култури*, Матица Српска, Нови Сад, 1981.
- Фром, Е., *Умијеће љубави*, Матица хрватска, Загреб, 1965.
- Фуко, М., *Историја сексуалности*, Просвета, Београд, 1978.
- Хабермас, Ј., *Постметафизичко мишљење*, Београдски круг, Београд, 2002.
- Хабермас, Ј., *Филозофски дискурс модерне*, Глобус, Загреб, 1988.
- Хајдегер, М., *Битак и вријеме*, Напријед, Загреб, 1985.
- Хегел, Г.В.Ф., *Рани списи*, Свјетлост, Сарајево, 1982.
- Хегел, Г.В.Ф., *Феноменологија духа*, БИГЗ, Београд, 1974.
- Хегел, Г.В.Ф., *Основне црте филозофије права*, Свјетлост, Сарајево, 1989.
- Хоркхајмер, М., *Традиционална и критичка теорија*, БИГЗ, Београд, 1976.
- Хоркхајмер, М., *Помрачење ума*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1963.
- Хусерл, Е., *Картезијанске медитације*, Извори и токови, Загреб, 1976.
- Јасперс, К., *Духовна ситуација времена*, Књижевна заједница Новог Сада, 1987.
- Јасперс, К., *Филозофија*, И,К.З.С., Сремски Карловци, 1989.
- Јонас, Х., *Принцип одговорност*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1990.
- Кант, И., *Критика чистог ума*, БИГЗ, Београд, 1990.
- Кант, И., *Критика практичног ума*, БИГЗ, Београд, 1990.
- Кјеркегор, С., *Или- или*, Графос, Београд, 1980.
- Лакан, Ж., *Списи*, Просвета, Београд, 1983.
- Маркс, К./Енгелс, Ф., *Рани радови*, Напријед, Загреб, 1976.
- Маркузе, Х., *Ерос и цивилизација*, Напријед, Загреб, 1985.

- Марсел, Г., *Бивствовање и имање*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1989.
- Мерло-Понти, *Феноменологија перцепције*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1990.
- Ниче, Ф., *Генеалозија морала*, Дерета, Београд, 2003.
- Паскал, Б., *Мисли*, БИГЗ, Београд, 1980.
- Платон, *Ијон. Гозба. Федар*, БИГЗ, Београд, 1985.
- Рикер, П., *Сопство као други*, Јасен, Никшић, 2004.
- Ружмон, де Д., *Љубав и запад*, Накладни завод, Загреб, 1974.
- Ружмон, де Д., *Митови о љубави*, Књижевне новине, Београд, 1985.
- Сад, Д.А.Ф., *Филозофија у будоару*, Рад, Београд, 2004.
- Сартр, Ж.П., *Биће и ништавило*, Нолит, Београд, 1983.
- Сартр, Ж.П., *Шта је књижевност у: Изабрана дела (6)*, Нолит, Београд, 1981.
- Соловьев, В., *Смысл любви*, Мысль, Москва, 1988.
- Спиноза, Б., *Етика*, Београд, 1934.
- Шопенхауер, А., *Метафизика полне љубави. О женама.*, ИП Књига, Нови Београд, 2003.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Срђан Мираш
број уписа _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

БРОС И ОДГОВОРНОСТ
ЋЕВЊИЋЕВИЋИ, АН-АРХЕОЛОГИЈА БУЉАЦУ

- резултат сопственог истраживачког рада.
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа.
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

У Београду, 19.04.2013.

Потпис докторанда

Срђан Мираш

Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске
верзије докторског рада**

Име и презиме аутора Срђан Мрђан
Број уписа _____
Студијски програм Филозофија
Наслов рада Идеологија и одговорност - Лекција о идеологији у Београду
Ментор Др Младен Милошевић
Потписани Срђан Мрђан

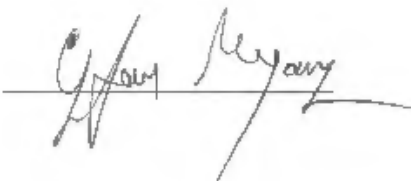
изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 19.07.2013.



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

БРОС И ОЦЕЛОВАЊИОСТ
ЈЕДИНАСОБНА, АНИ-ПРОЦЕДУРОЛОРГ/И“ БУКАЊИ

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

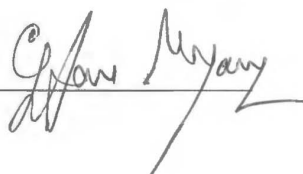
5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

У Београду, 19.07.2013.

Потпис докторанда



Биографија

Срђан Мараш

Рођен у Паризу, Француска, 18. јуна 1973. године. Основну и средњу школу завршио у Подгорици. Студије филозофије започео на Филозофском факултету у Никшићу на Катедри за филозофију 1993. године, а 1995. наставио да их похађа на Филозофском факултету Универзитета у Београду на Катедри за филозофију. Дипломирао октобра 1998. године одбранивши тему „Корективни потенцијал смеа” из наставног предмета *Естетика* пред комисијом у саставу: проф. др Мирко Зуровац (ментор), проф. др Симо Елаковић (председник комисије) и мр Иван Вуковић.

Постдипломске студије из *Естетике* уписао 1998. године на Филозофском факултету Универзитета у Београду, а завршио их 2006. године одбранивши магистарски рад „Ерос и етика у дјелу Емануела Левинаса” пред комисијом у саставу: проф. др Мирко Зуровац (ментор), проф. др Јован Бабић (председник комисије), доц. др Младен Козомара и проф. др Милош Тодоровић.

Од октобра 1998. године у радном је односу на Филозофском факултету у Никшићу Универзитета Црне Горе, где ради на Катедри за филозофију у звању асистента на наставним предметима: *Увод у филозофију*, *Естетика* и *Савремена филозофија*. Почетком 2009. године постаје члан редакције стручног часописа за филозофију *Луча* који издаје Друштво за филозофију Црне Горе, у коме углавном и објављује стручне радове и преводе са француског језика.