

## Srdan Maraš

Univerzitet Crne Gore, Filozofski fakultet, Danila Bojovića bb, MNE–81400 Nikšić  
marassrdan1@gmail.com

# Kritička i an-arhička racionalnost

## Immanuel Kant i Emmanuel Lévinas

### Sažetak

U članku se pokušavaju naznačiti ključne sličnosti i razlike između Kantova modernog i Lévinasova postmodernog mišljenja na ontološkom, etičkom i estetičkom planu. Pri tome se u analizi i usporedbi polazi od dvaju osnovnih tipova racionalnosti s kojima se ovdje susrećemo: kritičkom i an-arhičkom racionalnošću. Uspirkos određenim nezanemarivim sličnostima što se pokazuju u ovim oblicima racionalnosti, zaključak ipak nužno vodi u pravcu isticanja njihovih bitnih razlika, koje se naposljetku na odlučujućim mjestima pokazuju nezaobilaznim i neprekoračivim.

### Ključne riječi

Immanuel Kant, Emmanuel Lévinas, kritička racionalnost, an-arhička racionalnost, etika, estetika, teorija spoznaje, ontologija

## 1. Uvodna naznaka: Kant i Lévinas kao pripadnici filozofije subjektivnosti

Već neko vrijeme tumači Lévinasove misli s pravom ukazuju, čini se, na određene veze koje postoje između njegove misli i Kantove filozofije, jer ono što načelno, iako to u prvi mah obično ne izgleda tako, povezuje Kantovo i Lévinasovo mišljenje – sadržano je u tome da su oba ta mišljenja s jedne strane određena bitnim interesom da se približe onome što je »drugo« i »različito« od subjektivnosti, i što joj je »onostrano«, dok su s druge strane u isti mah paradoksalno koncipirana kao svojevrsne *filozofije subjektivnosti*. Tako Kant u svojoj namjeri zahvaćanja toga što bi bilo različito i drugačije u odnosu na subjektivnost, i u pokušaju da se razumije smisao onoga što je *nadčulno* ili *transcendentno*, koje je imenovano u njegovoj filozofiji kao stvar po sebi (njem. *Ding an sich*), razvija jedno kritičko mišljenje izrazito subjektivističke provenijencije (*kriticizam kao svijest o granicama, mogućnostima i obimu spoznaje, djelovanja i rasuđivanja*).<sup>1</sup> Međutim, Lévinas sa svoje strane etičkoj, ne-ontološkoj transcendenciji,<sup>2</sup> što se ispostavlja u vidu figure *drugosti* i *Drugog* (fr. *Autre*) prilazi putem jedne »an-arhičke« (fr. *an-archic*) filozofije.

1

Tako npr. Éric Weil ističe da je u Kantovu mišljenju teorijski um subjektivan, kao što je i refleksija koju on ima o sebi samom isto tako subjektivna te da sve to općenito ne dovodi u pitanje objektivnost tog mišljenja, kao ni njegovu pretenziju na univerzalnost. Usp. Éric Weil, *Problèmes kantians*, Librairie philosophique J. Vrin, Pariz 1998., str. 24–25.

2

Ovom prilikom skrećemo pažnju na dva rada u kojima je detaljno analiziran pojam *transcendencije* u Lévinasovoj filozofiji: Fabio Ciaramelli, *Transcendance et éthique*, Ed. Ousia, Bruxelles 1989.; Bernard Forthomme, *Une philosophie de la transcendance*, P.U.F., Pariz 1979.

Pri tome je ova u potpunosti, opet paradoksalno, zaokupljena alternativnim mogućnostima *razvoja subjektivnosti* (»etički transcendentalizam«) izvan naslijeđene ontološke tradicije.<sup>3</sup> Ne treba, uostalom, smetnuti s uma i to da u onoj mjeri u kojoj Kant na neki način »zabranjuje« govor o prirodi *stvari po sebi*,<sup>4</sup> tvrdeći da je ona *u biti s one strane svake spoznaje i razumijevanja, svakog djelovanja i rasuđivanja*,<sup>5</sup> u gotovo istoj mjeri Lévinas »zabranjuje« svaki govor o onom *apsolutno drugom* braneći taj stav tvrdnjom kako je *ne-ontološki i transontološki etički alteritet nedokučiv i neuhvatljiv*, tj. *izvan svake ontološke, spoznajne, djelatne i osjetilne perspektive*.<sup>6</sup> Usprkos tome što je ono »drugo« i »drugačije« (fr. *autrement*) – shvaćeno na jedan isključiv način kao »apsolutno«, »etičko«, »an-arhičko«, »ne-ontološko« i »trans-ontološko« drugo – stavljeno u centar ove poststrukturalističke, odnosno postmoderne filozofije,<sup>7</sup> *etički ne-ontološki i trans-ontološki alocentizam* na sadržajnom planu naspram pretpostavljenog *ontološkog egoizma* nije rezultirao nekakvom »objektivističkom filozofijom«, posvećenoj karakteristikama pretpostavljenog etičkog alteriteta, već se ta filozofija *u potpunosti iscrpljuje u deskripciji svojstava same subjektivnosti* ne-ontološke, etičke i an-arhičke provenijencije. Motiv *asimetrične intersubjektivnosti* vezan za pretpostavljenu nadređenost Drugog u odnosu na Ja, koji je naglašeno prisutan u ovoj filozofiji, maskira u stvari *centralni položaj subjekta*. Slično se stvar, apstraktno promatrano, razvija i u polju Kantove *kritičke i transcendentalne filozofije* u kojoj se, za razliku od dogmatskog pristupa, briga u vezi s onim što predstavlja »objekt« spoznaje, djelovanja i rasuđivanja, te uopće »transcendencija«, premješta u samo polje *subjektivnosti i imanencije*.<sup>8</sup> Zainteresiranost konačno za ono što bi označavala *stvar po sebi* poprima konkretan izgled jedne *transcendentalne svijesti* posvećene *samoopredmećenju i autotematizaciji* što se odvijaju u duhu *imanentne* kritičke racionalizacije.<sup>9</sup> I *religiji* je, podsjećamo, mjesto *u granicama čistog uma*,<sup>10</sup> kao što se i »prevladavanje« *teorijskog, spekulativnog uma* u onom *praktičkom*,<sup>11</sup> koji nam u najmanju ruku približava i čini opipljivim pitanja *božje egzistencije, besmrtnosti duše i vlastite slobode*, isto tako odvija u *granicama uma*.<sup>12</sup> Tako bi *Kritika čistog uma* (njem. *Kritik der reinen Vernunft*) zapravo, strogo gledano, bila »kritika razuma i oslobađanja uma«<sup>13</sup> u svim njegovim dimenzijama – teorijskoj, praktičkoj i estetskoj. Pri tome bi istaknute razlike između vjere i znanja, djelovanja i spoznaje,<sup>14</sup> moći suđenja i moći spoznaje, spadale u sâm um, koji bi ovdje bio shvaćen u jednom širem smislu.<sup>15</sup>

## 2. Sličnosti i razlike

Na načelnoj je razini moguće u slijedu zapaziti nekoliko važnih sličnosti koje postoje između ovih mišljenja. S jedne strane, Kant u kritičkom pokušaju »opće racionalizacije« (koja nije sasvim do kraja sprovedena o čemu već svjedoče kako Fichteovo, tako i Hegelovo djelo u razlici i konfrontaciji s njegovim), *strogo razlikuje* različite vrste racionalnosti, *teorijsku, praktičku i estetsku*, pri čemu svaka od njih posjeduje vlastitu *autonomiju*. S druge strane, Lévinas u vlastitom an-arhičkom pokušaju »opće racionalizacije« (što također nije do kraja sasvim uspio sprovoditi, s obzirom na to da se njegova filozofija pokazuje kao jedna odveć religiozno obojena misao), *slijedi na ontološkom planu naslijeđenu podjelu racionalnosti s uvažavanjem njihovih specifičnih autonomija*. U istom duhu dodatno uvodi, u kantovskom režimu »širenja racionalnosti«, još jednu bitnu razliku između heteronomne *etičke*

*racionalnosti* i relativno samostalne *ontološke racionalnosti*, odnosno između *an-arhičke* i *kritičke* ili *samokritičke racionalnosti*.<sup>16</sup>

Međutim, s ovom najnovijom podjelom pojavljuje se i prva značajna *razlika* u mišljenjima ovih autora, koju ni oni interpretatori skloni pretjeranom isticanju njihovih sličnosti ne mogu zanemariti. Dok se, naime, *kritička reflek-*

3

Lévinas svoje glavno djelo *Totalitet i beskonačnost* definira kao »obranu subjektivnosti«, pri čemu je ova utemeljena na »ideji beskonačnosti« (usp. Emmanuel Lévinas, *Totalitet et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1968., str. xiv), kao što i u svojem djelu, drugom po značaju, *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja* ključni motiv »onostranosti bivstvovanja« dovodi u direktnu vezu s jednom *subjektivnošću* čiji opis iscrpljuje tu knjigu (usp. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Pariz 1991., nar. str. 10, 20–22). Da je Lévinasova filozofija prvenstveno jedna *filozofija subjektivnosti* tvrdi se i u sljedećim radovima: Gérard Baillache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, P.U.F., Pariz 1994., nar. str. 329–343; Etienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Jerome Millon, Grenoble 1992., nar. str. 5–45; Félix Perez, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan, Pariz 2001., nar. str. 11–23.

4

Svjesni smo istovremeno da u pogledu ovog pitanja postoje i drugačije interpretacije u kojima se tvrdi da Kant na više mjesta u svojem djelu zapravo navodi što podrazumijeva pod pojmom *stvari po sebi*. Jedna je od tih interpretacija i ona koju zastupa maloprije spomenuti Eric Weil. Usp. E. Weil, *Problèmes kantians*, str. 40–57. Nama se, pak, čini kako postoji bitna kontradikcija između Weilova stava da je po Kantu nemoguće teorijski formulirati sud o Bogu, bilo da je pozitivan ili negativan (ibid., str. 21), i onog drugog (stava) da je stvar po sebi zapravo Bog (ibid., str. 50).

5

Usp. »Ima dakle jedno neograničeno, ali i nepristupačno polje za našu cjelokupnu spoznajnu moć, naime polje nadosjetilnoga, gdje ne nalazimo tla za sebe, dakle na kojemu ni za razumske ni za umske pojmove ne možemo imati područja za teorijsku spoznaju; polje, koje doduše u svrhu kako teorijske, tako i praktične upotrebe uma možemo ispuniti idejama, ali kojima mi u pogledu zakona iz pojma slobode možemo pribaviti samo praktičan realitet, čime se prema tome naša teorijska spoznaja ni najmanje ne proširuje u nadosjetilno.« – Immanuel Kant, *Kritika rasudne snage*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Kultura, Zagreb 1957., str. 15.

6

To tvrđenje pojavljuje se u eksplicitnom vidu u Lévinasovim ranim radovima iz 40-ih godina: *Vremenu i Drugom (Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979.) i *Od egzistencije k egzistirajućem (De l'existence à l'existant*, Vrin, Pariz 1998.), s tim što je najavljeno i dekadu ranije u eseju iz 1934. godine: *Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma (Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Ed. Payot & Rivages, Pariz 1997.) i pogotovo u radu što izlazi naredne godine pod nazivom *O izbavljenju (De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier 1982.).

7

*Postmoderna etika* inače je termin koji se nerijetko koristi za označavanje Lévinasove filozofije. Vidi ovdje npr. »Levinas: une éthique postmoderne«, u: Marc-Alain Ouaknin, *Méditations érotiques*, Ed. Payot & Rivages, Pariz 1998., str. 128–131.

8

To je polje moment ili bolje reći točka od koje Kantov sustav, protumačen na određeni način, postaje identičan »Hegelovu sustavu znanja«, kako je to na svoj način objašnjavao Kojève. Usp. Aleksandar Kožev [Alexandre Kojève], *Kant*, prev. Sreten Marić, Nolit, Beograd 1976., str. 6–32.

9

Sâm će Lévinas generalno poistovjetiti Kantovu transcendentalnu filozofiju s *imanencijom*, tvrdeći kako »filozofija nije samo svijest o imanenciji, ona je imanencija sama«. – Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Pariz 1986., str. 101.

10

Usp. Immanuel Kant [Immanuel Kant], *Religija unutar granica čistog uma*, prev. Aleksa Buha, BIGZ, Beograd 1990., nar. str. 152–179.

11

Kada je riječ o ovom »prevladavanju«, onda ujedno treba stalno imati na umu i to da je ono ograničeno s obzirom na to da upotreba praktičkog uma ovisi od prethodnih radnji vezanih za spekulativni um, koje on mora sprovesti kako bi praktički um »imao mira i sigurnosti od spoljašnjih napada, koji bi mu mogli osporiti tlo na koje se želi nastaniti«. Usp. Immanuel Kant [Immanuel Kant], *Zasnivanje metafizike morala*, prev. Nikola Popović, BIGZ, Beograd 1981., str. 112.

sija i autorefleksija kod Kanta odvija u području *ontološkog uma* i u polju *ontološke spoznaje*,<sup>17</sup> *djelovanja* i *rasuđivanja*, na planu *filozofije svijesti* i u okviru primata *transcendentalnog subjekta* (osporavanje *ontološkog dokaza o postojanju boga* i općenito ograničavanje važenja *ontoteologije* u njezinim pretpostavljenim granicama ne treba tumačiti u smjeru napuštanja interesa za ontologiju i metafiziku, nego upravo u onom što se vezuje za pokušaj njihova *znanstvenog* zasnivanja u duhu *kritičkog* prevladavanja dogmatizma i skepticizma),<sup>18</sup> u Lévinasovu se slučaju računa s jednim posebnim »živim« umom *etičke*, *an-arhičke* i *trans-ontološke* profilacije, a čemu odgovara određena racionalnost čiji se »kritički« i »samokritički« učinci vezuju isključivo za osobnu *etičku* i *ne-ontološku logiku*,<sup>19</sup> koju sebi ne može pripisati nikakva ontološka transcendentalna svijest ili njoj odgovarajući subjekt.

Stvar se isto tako može razmatrati iz već poznate interpretacije po kojoj *filozofiju svijesti* od određenog vremena zamjenjuje *filozofija jezika* u čijim se okvirima nesumnjivo kreće Lévinasova filozofija,<sup>20</sup> za razliku od Kantove koja se razvija u domeni filozofije svijesti. Za Lévinasovu je misao karakteristično da je primarno određuje *jezik*, odnosno *govor* ili *govorenje* i *izricanje*, *kazivanje* u razlici spram onoga što je »izgovoreno«, »izrečeno« ili »kazano« (fr. *dire/dit*). Sâm *etički odnos* kao *ljubavni odnos* ili *odgovornost za Drugog* (fr. *responsabilité pour Autrui*) odvija se u modusu *oslovljavanja* i *odgovaranja* na *etički imperativ* »ne ubij!« ili »nećeš ubiti« (fr. *tu ne tueras point*) koji dolazi s *lica* (fr. *visage*) *drugog*.<sup>21</sup>

Pri tome ne treba gubiti iz vida i to da se Lévinasova filozofija kao svojevrsna »nefenomenološka« i »transfenomenološka« fenomenologija razvija u miljeu francuskog poststrukturalizma i one tradicije postmodernizma za koju je specifičan i naglašen *otklon* u odnosu na modernu filozofiju. Iako se Lévinas na brojnim mjestima u svojem djelu poziva na značaj koji za njega imaju naročito Descartesova, Kantova, Hegelova i Husserlova filozofija, očito je da su uvijek u pitanju tek određena mjesta iz tih filozofija koja su pri tom protumačena na izvanredan način.<sup>22</sup> I u svim tim slučajevima Lévinas traga za onim značenjima koja u stvari *nadilaze* moderni horizont, a pri čemu je zapravo, da ne bude dvojbe, najčešće riječ o *povratku u predmoderni horizont judejske baštine*. »Ideje što svoje porijeklo imaju u Bogu«, »prevlast praktičkog uma u odnosu na teorijski«, »potreba za priznanjem od strane onog drugog«, kao i fenomenološka »imanentna transcendencija«, sve to biva interpretirano u duhu nagovještaja jednog značenja čije je izvorište ili, bolje reći u Lévinasovu duhu, ono »predizvorno« u *umu židovske racionalnosti*, koja se u ovom etičkom mišljenju tretira kao *poseban* tip racionalnosti, »različit« i »stariji« u odnosu na onaj starogrčke ili helenske racionalnosti. Po Lévinasu, *an-arhička* (fr. *an-archique*), etička racionalnost koja ima svoje korijenje u judejskoj tradiciji »ranija« je i »mjerodavnija« u odnosu na helensku racionalnost.<sup>23</sup> Ova, ističe Lévinas, ima »pravo na posljednju riječ«,<sup>24</sup> ali nije »izvorna«, ona je i povijesno i po značaju jedna »naknadna« i »sekundarna« racionalnost.<sup>25</sup> U tom će smislu on i neprestano isticati kako je *etika* »prva filozofija« (fr. *première philosophie*), a ne ontologija, upućujući nedvosmisleno na Aristotelovo mišljenje i općenito na cijelu tradiciju filozofije koja svoje ishodište ima u grčkom mišljenju.<sup>26</sup> Druga je stvar što Lévinas na ovaj način »udvostručuje« racionalnost i filozofiju općenito, govoreći eksplicitno o »dvama tipovima racionalnosti« i »dvije filozofije«, a da time uopće ne polaže račun za ovu, u osnovi mehaničku i dualističku koncepciju racionalnosti, kojoj nedostaju bitni posrednički impulsi.<sup>27</sup> Grčkoj je racionalnosti i njezinoj filozofiji u ovoj

interpretaciji preostalo da »slijedi« židovsku paradigmu »drukčije od bivstva« (fr. *autrement qu'être*) i onu »s one strane bivstvovanja« (fr. *au-delà de l'essence*; što se po Lévinasu na sadržajnom planu događa na njezinim ključnim mjestima, počevši od Platonove ideje *Dobra s one strane bivstvovanja* i Aristotelova *djelatnog uma do veličanja teorijskog uma u onom praktičkom*

12

Usp. Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1990., str. 167–198.

13

É. Weil, *Problèmes kantiens*, str. 32.

14

Ovo nerijetko previdaju oni interpretatori Lévinasove misli kada je uspoređuju s Kantovom – po pitanju otvaranja praktičke dimenzije u razlici spram one teorijske ili morala i vjere, pa i ukusa u razlici spram znanja, s obzirom na to da kod Lévinasa to otvaranje (morala i vjere u odnosu na znanje) znači kretanje u smjeru jedne »nove racionalnosti«, dok bi kod Kanta, dakle, ono prije označavalo učvršćivanje i poboljšavanje postojeće racionalnosti na razinu znanstvene pouzdanosti. Usp. Catherine Chalié, *Pour une morale au-delà du savoir: Kant et Levinas*, Albin Michel, Pariz 1998.

15

Više o svemu tome u: Éric Weil, »Penser et connaître, la foi et la chose-en-soi«, u: Éric Weil, *Problèmes kantiens*, Librairie philosophique J. Vrin, Pariz 1998., str. 13–57.

16

Lévinas na pojedinim mjestima, inače, i različitim povodima tumači, uglavnom u kraćim crtama, značaj Kantova mišljenja u perspektivi etičke filozofije koju zastupa. Vidi ovdje: E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 34–62, 189–192; Emmanuel Lévinas, *Dieu, La Mort et le Temps*, Ed. Grasset, Pariz 1993., str. 67–78, 172–177; Emmanuel Lévinas, *Entre nous*, Bernard Grasset, Pariz 1991., str. 231–236.

17

Na tome posebice nastoji Martin Heidegger koji Kantov kopernikanski obrt posmatra u perspektivi ontološke diferencije, pri čemu i samo zasnivanje metafizike kao znanosti sagledava u horizontu otkrivanja biti bivstvovanja te općenito u obzoru otkrivanja fundamentalne mogućnosti ontologije. Usp. Martin Heidegger, *Kant i problem metafizike*, prev. Milutin Stanisavac, Mladost, Beograd 1979.

18

Kant će tvrditi kako postoje tri stupnja koje filozofija mora proći u svrhu utemeljenja metafizike kao znanosti: dogmatski, skeptički i kritički, pri čemu ovim posljednjim biva dovršen »zadatak« naložen od strane

»Kraljevske akademije znanosti«. Usp. Immanuel Kant [Immanuel Kant], *Koji su stvarni napreci koje je metafizika ostvarila u Nemačkoj od Lajbnicovih i Volfovih vremena*, prev. Drago Đurić, Svetovi, Novi Sad 2004., str. 14. Da je Kantov kopernikanski obrt izvršen u pravcu zasnivanja metafizike kao jedne organizirane i kritičke znanosti tvrdi se i u: Carsten Held, »Kant's Copernican turn toward transcendental philosophy«, u: Danilo N. Basta (ur.), *Aktuelnost i budućnost Kantove filozofije*, Gutenbergova galaksija, Beograd 2004., str. 327–335.

19

Kada je riječ o ovoj specifičnoj logici što se vezuje za Lévinasovo mišljenje neophodno je reći da ona možda najbolje dolazi do izražaja kod razvijanja problema *plodnosti*, s kojim se susrećemo već u *Vremenu i Drugom* (usp. *Le temps et l'autre*, str. 85–90) i *Od egzistencije k egzistirajućem* (usp. *De l'existence à l'existant*, str. 161–165), ali je nesumnjivo taj fenomen najdublje i najtemeljnije razrađen u *Totalitetu i beskonačnosti* (usp. *Totalité et Infini*, str. 237–263 i posebno 244–247).

20

Postoji suglasnost među interpretatorima Lévinasove misli da se njegova filozofija od početne vezanosti za *erotiku* sve više okreće k *govoru* (*govorenje*, *kazivanje*, *izricanje*) kao jednom od ključnih instrumenata u ispoljavanju *etičkog značenja*, počevši od članka iz 1949. godine: *Transcendencija riječi* (»La transcendance des mots«, u: Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972., str. 195–205), pri čemu će svoj vidljivi uspon tema govora imati bez sumnje u: *Totalitetu i beskonačnosti* (usp. *Totalité et Infini*, str. 23–54) i u *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja* (usp. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, str. 43–100). Značaj koji je *govor* u međuvremenu zadobio naveo je autore poput Etiennea Feron da u njemu prepoznaju i ključnog etičkog činioca u Lévinasovu mišljenju. Usp. E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, str. 75–117.

21

Ovo, doduše, ne znači i prevlast govorne relacije u odnosu na ljubavni odnos, kao što to pretpostavlja, recimo, spomenuti Feron, nego se time samo potencira činjenica da se načelni ljubavni odnos, bilo da se odvija u obliku

kod Kanta, ili u traženju *priznanja od onog drugog* kod Hegela, sve do Heideggera kod kojega se suočavamo s jednim *otrežnjujućim umom*)<sup>28</sup> i da je ujedno u formalnom pogledu i u konačnici iskazuje i uobličuje.

Osim ove razlike, a opet u vezi s njom, pojavljuje se i ona koja se tiče *drugačijeg strukturiranja* etičkog odnosa u ontološkoj i an-arhičkoj perspektivi. Dok se u Lévinasovu mišljenju etički, ne-ontološki odnos još od *Vremena i Drugog* i *Od egzistencije k egzistirajućem*<sup>29</sup> strukturira kao *relacija spram apsolutne drugosti* ili *drugog općenito*, kao *odnos spram Drugog*, u slučaju Kantove filozofije ono mjerodavno u etičkom području primarno se iskazuje u formi *samoodnosa*. Drugim riječima, kod Kanta je *moral* prvobitno određen kao jedna *unutrašnja relacija*, kao *odnos subjekta spram sebe sama*, dok je kod Lévinasa »moral« shvaćen kao određena *izvanjska relacija*, kao *relacija Ja i Drugog*. I dok kod Kanta *moralni samoodnos utječe na strukturiranje socijalne relacije*, kod Lévinasa se *društvenost etičke relacije* pokazuje kao *određujuća za svaki potencijalni moralni samoodnos*, koji je u konačnici uvijek protumačen kao jedan *ontološki odnos* u razlici spram *socijalne relacije Ja i Drugog* čiji je karakter *etičke, an-arhičke i ne-ontološke prirode*.<sup>30</sup>

»Društvenost« i »dijalogenost« ove etičke trans-ontološke relacije može se dovesti dijelom u vezu s onom društvenošću kakvu zatičemo u tzv. »filozofijama dijaloga«, u Buberovoj, Marcelovoj ili još ranije u Feuerbachovoj filozofiji. Međutim, za razliku od ovih filozofija u kojima je socijalni i etički odnos između Ja i Ti uglavnom tradicionalno strukturiran kao jedan *simetričan i uzajaman odnos* (i kod Kanta se, generalno gledano, intersubjektivni odnos u različitim njegovim modalitetima tretira na taj način), u slučaju Lévinasove misli etički odnos kao socijalna relacija razvija se u ključu *asimetrije i disproporcije*. To je i osnovni razlog zašto se Lévinasovo mišljenje uglavnom ne ubraja u filozofiju dijaloga.<sup>31</sup> Za ovu je etičku i an-arhičku misao specifično to da Ja u horizontu »s one strane bivstvovanja« i »sebe-razrješenje-od-bivstvovanja« (fr. *désintéressement*) kao »izabranik« (fr. *elu*) i »talac« (fr. *otage*) zauzima jedan podređen, inferioran položaj u odnosu na *Drugog*. Obaveze i dužnosti koje *Ja* ima spram *Drugog* ne odnose se povratno na one koje bi *Drugi* potencijalno imao u odnosu na *Ja*. Apsolutna odgovornost i obaveznost *Ja* za *Drugog* ide toliko daleko da je *Ja odgovorno* i za samu odgovornost *Drugog*. *Drugi*, naime, po Lévinasu, *ništa ne duguje Ja* i nema nikakvu obavezu prema njemu. Sva odgovornost je na *Ja*, kao što je i sva krivica na njemu. *Ja* je od samog početka, reći će Lévinas, *kriv* u odnosu na *Drugog* i direktno je odgovoran za njegovu sudbinu.<sup>32</sup>

Na stranu sada što postaje vidljivo kako na ovaj način *jedino Ja*, sama *subjektivnost* biva shvaćena kao nešto *etičko*, dok *Drugi* u odsustvu svake inicijative i radnje biva etički ispražnjen i općenito obezličan u apstraktnoj figuri apsolutne drugosti, iako se ova u ovoj interpretaciji navodno pokazuje kao *lice* čiji izraz iskazuje *kategorički imperativ* »ne ubij!« upućen prema *Ja*.<sup>33</sup> Ovo je ujedno još jedan dokaz u prilog tvrdnji kako se Lévinasova filozofija razvija kao svojevrsna *filozofija subjektivnosti*, a ne kao »filozofija drugosti«, kako bi se u prvi mah moglo pomisliti. S druge strane, i Kantova filozofija se, kako je već istaknuto, razvija kao *filozofija subjektivnosti*. Međutim, ona za razliku od prethodne ne dovodi *neposredno* subjektivnost u odnos spram onog *izvanjskog, različitog i drugačijeg* u odnosu na nju – što bi po Kantu upravo bila odlika dogmatskog mišljenja za koje je karakteristično da izravno ili direktno prilazi onom drugom – nego je upravo u napetosti *samorefleksije* oslobođa za susret s onim što bi bilo alternativno. U ovom slučaju ono drugo,

drugačije, izvanjsko, različito, tuđe, daleko, *refleksivno se iskušava već u unutrašnjosti same subjektivnosti*, i zahvaljujući ovom *refleksivnom iskustvu* ili *samorefleksiji kao samoiskustvu* *Ja zapravo i postaje subjektom*. U protivnom se svaka *drugost* pojavljuje kao jedna *puka* i *tautološka drugost*, *lišena sadržaja*, neuhvatljiva i nedokučiva u svojoj golotinji i apstraktnoj ispraznosti. Na neki način to kao da jednim bitnim dijelom Lévinas previđa kada sve svoje

erotske relacije, intersubjektivne relacije licem-u-lice ili one odgovornosti za Drugog, ispoljava primarno u vidu govora koji odgovara na nagovor što dolazi s lica Drugog.

22

Više o tome vidi u: E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 31–53.

23

Reprezentativan Lévinasov rad o judaizmu svakako predstavlja njegova *Mukotrpnost sloboda*. Usp. Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, Pariz 2012.

24

Emmanuel Lévinas, *Ethique et infini*, Fayard, Pariz 1982., str. 19.

25

*Ibid.*, str. 13–30.

26

Usp. Emmanuel Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, Payot & Rivages, Pariz 1998.

27

Usp. E. Lévinas, »Herméneutique et au-delà«, u: *Entre nous*, Bernard Grasset, Pariz 1991., str. 81–93.

28

Pogledati npr. Emmanuel Lévinas, »La pensée de l'être et la question de l'autre«, u: E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 173–188.

29

Usp. E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, nar. str. 62–77; E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, str. 159–165.

30

Ovdje posebno dolazi do izražaja razlika koja se tiče *strukturiranja subjekta*. Grubo i u elementarnim crtama govoreći, subjekt je kod Kanta *autonoman* i *aktivan*, dok je kod Levinasa *heteronoman* i *pasivan*. Kod Kanta je uvijek na subjektu da slobodnom voljom slijedi norme koje je sâm sebi nametnuo, dok je kod Lévinasa *Ja* u vlasti Drugog koji je u stvari istinski subjekt. Na *Ja* je tek da slijedi zapovijesti što mu dolaze s Lica Drugog. On je talac Drugog, reći će Lévinas. Sva inicijativa pripada Drugome. Za razliku od Kantova subjekta koji je određen onim »*Ja mislim*«,

Lévinasovo *Ja* bilo bi oblikovano poslušnošću, trpljenjem, pasivnošću, žrtvovanjem, stradanjem. Više o svemu tome vidi u: Alain Renault, »Levinas et Kant«, u: Emmanuel Lévinas, *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, Jean-Luc Marion (ur.), P.U.F., Pariz 2000., str. 89–104. Povodom *talaštva* pogledati i Lyotardov *Raskol* s obzirom na to da se tu naglašava kako je Lévinasov tekst svojevrsna »ispovijest jednog taoca«. Usp. Jean-François Lyotard, *Le différend*, Les Editions de Minuit, Pariz 1983., str. 163–174.

31

Sâm Lévinas na različitim mjestima naglašava kako njegovo mišljenje ne treba uvrštavati u filozofiju dijaloga i pri tom detaljno ukazuje na ključne razlike koje ga odvajaju od onih mišljenja vezanih za naznačenu filozofiju. Vidi ovom prilikom: Emmanuel Lévinas, »Le dialogue«, u: E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 211–231; Emmanuel Lévinas, »Martin Buber et la théorie de la connaissance«, u: Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976., str. 23–44; Emmanuel Lévinas, »Martin Buber«, u: Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987., str. 13–67.

32

Motiv *etičke odgovornosti za drugog* posebno je naglašen u Lévinasovoj poznoj filozofiji, gdje je razrađen u njegovim različitim dimenzijama i krajnjim oblicima za koje se vezuju fenomeni *žrtvovanja*, *krivice* i *supstitucije*. Pogledati ovdje: Emmanuel Lévinas, »Sans identité«, u: Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972., str. 83–103; Emmanuel Lévinas, »La Substitution«, u: Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Pariz 1991., str. 156–206; Emmanuel Lévinas, »Mourir pour...«, u: Emmanuel Lévinas, *Entre nous*, Bernard Grasset, Pariz 1991., str. 219–231.

33

Vidi: Emmanuel Lévinas, »Le visage et l'exteriorité«, u: E. Lévinas, *Totalité et infini*, str. 159–226; Emmanuel Lévinas, »Philosophie, Justice et Amour«, u: Emmanuel Lévinas, *Entre nous*, Bernard Grasset, Pariz 1991., str. 121–141.

nade vezuje za apsolutnu, neiskušanu, nereflektiranu i nedokučivu drugost, usprkos tome što i sâm, poput Kanta, računa na strateške moći subjektivnosti. U isto vrijeme, prigovor da se iza prividne pojmovne dinamike što uključuje posredovanja, izvanjštenja, preinačenja i podruvojačenja – koji Lévinas upućuje Kantu i čitavoj modernoj filozofskoj idealističkoj tradiciji – krije u stvari jedna »unutrašnja statika« u kojoj se na koncu dolazi do toga da subjektivnost postaje ono što je već »po sebi« bila, ne smije se previdjeti. Pritom, *konkretna intersubjektivnost* uistinu predstavlja problem za cjelokupnu idealističku tradiciju, pogotovo za Kanta čija je filozofija *čistog* uma postavljena pred nužnim zahtjevom apstrahiranja u odnosu na empiriju i fakticitet kako bi zahvatila stvari u njihovim idealnim stanjima. Kako bi Herbert Marcuse za idealizma i Kanta rekao:

»Svakako, on shvaća jedinstvenost individue u smislu njezine samodovoljnosti, 'svoje', a ostale su pod znakom pitanja sve težnje da se polazeći od tako shvaćenog subjekta konstruiraju intersubjektivni svijet. Drugo Ja je moglo uvijek biti samo apstraktno povezano s Egom; ostao je problem čistog znanja ili čiste etike. I čistoća idealizma dvosmislena je: najviše istine teorijskog i praktičkog uma trebaju biti čiste, one se ne smiju zasnivati u fakticitetu; ali spašavanje takve čistoće uvjetuje da se fakticitet ostavi u nečistoći.«<sup>34</sup>

Druga je stvar, ako slijedimo ovu Marcuseovu misao, to što i sâm Lévinas – usprkos naglašenoj kritici idealizma – upada u njegovu zamku, kada idealizira intersubjektivnu etičku relaciju time što je odvaja od konkretnih društveno-povijesnih sklopova i situacija s kojima bi se mogla poistovjetiti, razmatrajući je isključivo u idealnom stanju i u obliku čiste, formalne i apstraktne relacije.

### 3. Ontološki i spoznajno-teorijski plan

Kako je već naznačeno, Lévinas u svojoj filozofskoj konstrukciji polazi od toga da postoje »dva tipa racionalnosti«, *židovski* i *grčki*, *etički* i *ontološki*, *an-arhički* i *kritički*.<sup>35</sup> Pri tome su oba tipa racionalnosti, kako se navodi, *univerzalna*, iako se temelje u određenim nacionalnostima i posebnim jezicima. Sukladno tome, razlikuje i dva *uma* koja odgovaraju tim racionalnostima: prvi, »živi«, »an-arhički«, »etički« um, kao »mišljenje što misli više od mišljenja bivstvovanja«,<sup>36</sup> i drugi, »kritički«, »spekulativni«, »ontološki« um, kao mišljenje bivstvovanja.<sup>37</sup> Govori i o »dvije filozofije«, grčkoj i židovskoj – između kojih postoji ogroman jaz. On naprosto polazi od uvjerenja da postoji jedna racionalnost koja i u povijesnom i »ontološkom« pogledu pretihodi grčkoj, ontološkoj racionalnosti. Ona je više »ontološka«, »uzvišenija od ontologije«,<sup>38</sup> reći će Lévinas. Za židovsku se racionalnost vezuje određeni »smisao« koji je znatno »stariji« od »objave bivstvovanja«<sup>39</sup> i jedno »razumijevanje« koje je »starije« od onog vezanog za grčku racionalnost, koje se manifestira kao »poimanje bivstvovanja«. <sup>40</sup> Motiv i smisao *etičke odgovornosti za drugog* isključivo je *židovskog* i *an-arhičkog porijekla* i neprenosiv je u svojem izvornom obliku u područje grčke, ontološke racionalnosti.<sup>41</sup> Na ovoj je da »usvaja« i »prevodi« to značenje na svoj jezik, da ga »uobličava« i »konačno formulira«. Lévinas neprestano ističe da je grčka filozofija mjesto »posljednjeg smisla bića«, ali ne bi bila i mjesto »prvog smisla bića«, mjesto »na kojem počinje smislenost«. <sup>42</sup> Jer postoje *iskustva*, kako smatra ovaj autor, koja su nesvodiva na filozofiju ontološke provenijencije. Ta »predfilozofska iskustva« posjeduju smisao i značenje jedne racionalnosti koja se ne može poistovjetiti s grčkom racionalnošću. Već u »vapaju«, »uskliku«, »molbi«,

»oslovljavanju« ili »obraćanju«, »susretu« progovara, kako se vjeruje, *smisao etičke racionalnosti*<sup>43</sup> i značenje jednog uma što se ne da svesti na ontološku racionalnost i filozofiju.<sup>44</sup>

S tim u vezi, neka bude tek spomenuto i to da i Kant u svojem opusu ne propušta ukazati na značaj onoga što je elementarno, neposredno, primarno, prirodno, ali on u duhu kritičke samorefleksije i transcendentalnog zahtjeva razvija *umni, samokritički emancipacijski potencijal neposrednosti* i svega onoga što obilježava *priroda*. Upravo s Kantom, kao što je poznato, fenomen i pojam *prirode* biva revitaliziran i afirmiran, što je odlika i cijele epohe kojoj je Kant pripadao. Romantizam predstavlja kvintesenciju te afirmacije, dok će u našem vremenu Kritička teorija društva posebno naglašavati Kantov doprinos na tom polju. U tom svjetlu ona će naročito isticati pojam *prirodno lijepog* – napušten od Hegela i njegovih idealističkih nastavljača – čiji se subverzivni umni emancipatorski potencijal u modernim vremenima ili, još bolje reći, u doba kapitalističke modernizacije, ne može dovoljno precijeniti.<sup>45</sup>

Iz ugla kantovski inspirirane filozofije moglo bi se još prigovoriti kako Lévinas »šireći« područje racionalnosti nauštrb njezine imanentne samokritičke refleksije, tako što umnožava njezine razvojne »trans-kritičke« puteve i potencira njezine *alternativne an-arhičke* mogućnosti time što uvodi *etičku racionalnost* u njezinu blizinu, ovoj u isti mah ne osigurava nikakvo *kritičko* uporište. Prije se ispostavlja, gledano iz ove perspektive, da je ova *an-arhička, etička racionalnost* forma *dogmatske postkritičke racionalnosti*. Govor o *dvama umovima, dvama tipovima racionalnosti* i *dvije filozofije* – u potpunosti je prožet ontološkom, grčkom terminologijom i općenito ontološkim iskustvom u kojem zatičemo tako nešto kao što su *um* i *filozofija*.<sup>46</sup> O kakvoj je, uostalom, *filozofiji* riječ kada govorimo o ondašnjem židovskom nasljeđu? Je li uopće primjeren naziv filozofije kada se opisuje *etički asimetrični intersubjektivni odnos*, susret *licem-u-lice* (fr. *face à face*)? U konačnici, zar filozofija nije grčki izum?

34

Herbert Markuze [Herbert Marcuse], »Filozofija i kritička teorija«, u: *Kultura i društvo*, prev. Olga Kostrešević, BIGZ, Beograd 1977., str. 77–78.

35

Pogledati npr. Emmanuel Lévinas, »De la déficience sans souci au sens nouveau«, u: E. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, str. 77–90.

36

Ibid., str. 188.

37

Ibid., str. 184–188.

38

Ibid., str. 134.

39

Ibid., str. 184.

40

Ibid., 151.

41

Ibid., str. 128–157.

42

E. Lévinas, *Ethique et infini*, str. 20.

43

E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 126.

44

Ibid., str. 158–172.

45

Vidi: Günther Pöltner, »Kants these vom vorzug der naturschönheit – ein plädoyer für einen nicht-instrumentellen umgang mit der natur«, u: Danilo N. Basta (ur), *Aktuelnost i budućnost Kantove filozofije*, Gutenbergova galaksija, Beograd 2004., str. 195–203.

46

Paul Ricœur posebno ukazuje na prisustvo svojevrstne »kvazionologije« u Lévinasovu djelu i na njezinu afirmaciju, i to ne samo u onom horizontu u kojem se ona nadovezuje na etiku u poznom periodu. Usp. Paul Ricœur, *Autrement. L'lecture d'autrement qu'être ou au dela de l'essence de Levinas*, P.U.F., Pariz 1997.

Nije zgoreg, uostalom, još jednom podsjetiti i na činjenicu da je *etičko značenje* međuljudske relacije po pretpostavci *neprozirno* i *nedokučivo*, *transcendentno* u odnosu na svako *znanje* i *razumijevanje* što dolaze iz ontološke tradicije u čijim se okvirima kriticizam i filozofija suvereno kreću. *Znanje* i svako *shvaćanje* ionako se u ovoj etičkoj misli dodatno kompromitiraju time što se svode na »posjedovanje« i »zahvaćanje«, »rukovanje« i »manipulaciju«. <sup>47</sup> Svako je znanje o *Drugom* i *apsolutnoj drugosti* naposljetku u sjeni izoliranog etičkog odnosa između *Ja* i *Drugog*, koje predstavljaju dva pojedinca. Jedna je od bitnih odrednica Lévinasove filozofije, za kojom s pravom posežu pojedini interpretatori te misli, svakako *etički individualizam*. <sup>48</sup> U ovoj je točki ujedno vidljiva sva razlika koja odvaja ovu misao od Kantova mišljenja, u kojoj se u svim postuliranim tipovima racionalnosti (teorijski, praktički i estetski) jasno i nedvosmisleno pojavio interes za ono *opće* ili *univerzalno*. Kant je tako u *Kritici rasudne snage* (njem. *Kritik der Urteilskraft*), točnije u § 40. naveo tri ključne maksime mišljenja koje razjašnjavaju načela svih triju kritika, a to su: »1.) [v]lastito mišljenje; 2.) misliti na mjestu svakoga drugoga; 3.) u svako doba misliti suglasno sa samim sobom«, <sup>49</sup> pri čemu je druga maksima »proširenoga« načina mišljenja direktno u vezi s općim zahtjevom. Tako se u *metafizici* – kao oblasti čistoga uma – treba »nalaziti sintetični stavovi a priori«, <sup>50</sup> jer

»... nikada iskustvo ne daje svojim sudovima pravu ili strogu *općost*, već samo pretpostavljenu ili komparativnu općost (pomoću indukcije), uslijed čega se zapravo mora reći: ukoliko smo mi dosad uočili ovo ili ono pravilo nema nikakvog izuzetka. Ako se, dakle, jedan sud zamišlja u strogoj općosti, to jest tako da se ne dopušta mogućnost nikakvog izuzetka, onda on nije izveden iz iskustva već važi posve a priori.« <sup>51</sup>

S druge strane, u sferi praktičkog uma osnovni zakon glasi:

»Djeluj tako da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može vrijediti kao princip općega zakonodavstva.« <sup>52</sup>

Dok u polju rasudne snage »prva karakteristika suda ukusa« glasi:

»Sud ukusa određuje svoj predmet u pogledu sviđanja (kao ljepotu) sa zahtjevom na *svačije* sviđanje, kao da je objektivno.« <sup>53</sup>

Što se tiče Lévinasa, njemu je prije svega stalo do toga da *proširi* polje racionalnosti, da uz njezin ontološki horizont i filozofiju – kao mjeru i krajnji oblik te racionalnosti – postavi još jednu vrstu racionalnosti, koja bi pri tom bila i privilegirana u odnosu na grčku racionalnost i filozofiju. Ova, po njemu, dostiže vrhunac u *kritičkom umu* kantovske profilacije i u onom *spekulativnom* hegelovske orijentacije. <sup>54</sup> »Jedinstvo transcendentalne apercipcije«, kao i »traganje za jednakošću sa samim sobom, za jednom samoadekvacijom koja bi bila bolja od već dosegnute adekvacije« <sup>55</sup> predstavljaju, međutim, »zastarjele« i »romantične« izraze jednog umnog povijesnog zahtjeva čiji su korijeni nesumnjivo, tvrdi se, u grčkom iskustvu i njegovoj racionalnosti. Premda, već i ova racionalnost u duhu *samokritike* i *autorefleksije* zahtijeva, smatra Lévinas, »beskonačno umovanje« i »budnost« (fr. *vigilance*), te dodaje kako je u tom smislu »potrebno filozofirati, a ne spavati«. <sup>56</sup> Pa ipak, istinska kritička filozofija bi, napominje se, bila nespojiva s onim što se dovršava u »jedinstvu jedinstva i nejedinstva« i općenito u svakom umovanju čija je krajnja granica »sinteza« i »pomirenje«. Ovdje je očigledno da Lévinas cilja najprije na Hegela i njegovo mišljenje koje smatra krajnjim modernim izrazom grčke, ontološke racionalnosti, no istu dijagnozu, kako smo mogli vidjeti, očitava i u slučaju Kantova mišljenja, smještenom tik do Hegelova. To što se kritički

um ispostavlja kao »osnovni pokretač« nema za posljedicu, smatra Lévinas, kretanje u pravcu *beskonačnog* i *transcendentnog mišljenja*, nego samo, u razlici spram dogmatizma, isticanje nadmoćnosti autorefleksije u odnosu na predmetno mišljenje. Ni Husserlova fenomenologija, koja u tom pogledu nadmašuje Kantovo kritičko mišljenje i Hegelovo spekulativno mišljenje, kako se ističe, ne pomiče stvari radikalno. Jednostavno, ontološko mišljenje ne ispunjava zahtjev za *beskonačnim umovanjem*, koje se onda mora dovesti u vezu s *etičkim* i *an-arhičkim mišljenjem*. Na taj način ovo postaje mjera i putokaz za ontološko mišljenje, njegova istinska »autorefleksivna« i oslobađajuća dimenzija u pravcu apsolutne transontološke transcendencije.<sup>57</sup>

Ovdje ostaje još samo da se ukaže na to kako Lévinasova *kritika znanja*,<sup>58</sup> koje bi bilo kritičke, transcendentalne i ontološke prirode, i nije toliko *strukturno* daleka od ključnih karakteristika *transcendentalne i kritičke filozofije*, a o čemu svjedoči i naziv »etički transcendentalizam«, koji se nerijetko primjenjuje na Lévinasovu filozofiju.<sup>59</sup> Ukoliko je, naime, *transcendentalizam* ime za prethodnu i prvobitnu operaciju kojom se osigurava kritičko uporište, utoliko se i za etičku, an-arhičku perspektivu može reći da je »transcendentalna« u mjeri u kojoj predstavlja osnovu za svako pravilno usmjerenje ontološkog uma.<sup>60</sup> Ovo naročito dolazi do izražaja u Lévinasovoj poznoj filozofiji, u kojoj se s *relativnom reafirmacijom ukupne ontološke dimenzije an-arhički i kritički um dovode u tjesnu blizinu*, premda će osnovna misao ostati vrijediti do kraja, a ona uvijek favorizira etički plan u odnosu na ontološki i an-arhički um u odnosu na kritički, kojem će, dakle, i u poznom periodu pripasti tek sekundarna uloga koja se sastoji u tome da prati i ispunjava naloge an-arhičkog uma. U tom pogledu nema nikakvih dvojbi da između Lévinasove i

47

Usp. E. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, str. 212–214.

48

Pogledaj Pierre Hayat, »La philosophie du l'individualisme éthique«, u: Emmanuel Lévinas, *Liberté et commandement. Transcendance et hauteur*, Fata Morgana, Montpellier 1994., str. 7–30.

49

I. Kant, *Kritika rasudne snage*, str. 133.

50

I. Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 42. Na drugom mjestu Kant će reći kako »mi, dakle, imamo neko, u najmanju ruku *neosporno*, apriorno sintetičko znanje i možemo postaviti pitanje ne o tome je li ono moguće (jer ono jest stvarno), već samo o tome *kako je ono moguće*, da bismo bili u stanju da iz principa mogućnosti danog znanje izvedemo i mogućnost svakog drugog znanja«. – Immanuel Kant, *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, prev. Božidar Zec, Plato, Beograd 2005., str. 26.

51

I. Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 32.

52

I. Kant, *Kritika praktičkog uma*, str. 64.

53

I. Kant, *Kritika rasudne snage*, str. 121.

54

Ibid., str. 36, 37, 214.

55

E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 59.

56

Ibid., str. 35.

57

I. Kant, *Kritika rasudne snage*, str. 31–52.

58

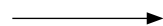
Više o tome vidi u: Emmanuel Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fidès, Genève 1984.

59

Usp. Theodore de Boer, »An Ethical Transcendental Philosophy«, u: Richard A. Cohen (ur.), *Face to Face with Levinas*, State University of New York, New York 1986., str. 83–115.

60

Lévinas se i sâm složio s formulom »etičkog transcendentalizma«, što je i potvrdio u razgovorima koje je vodio na Sveučilištu u Leidenu sa svojim nizozemskim domaćinima, gdje je odgovarao na pitanja tamošnjih profesora. Vidi: Emmanuel Lévinas, »Questions et



Kantove filozofije postoji neprekoračiva distanca s obzirom na to da u slučaju ove druge filozofije *kritički um*, lišen inače konkurencije, ima *odlučujuću* ulogu i zauzima *suverenu* i *samostalnu* poziciju. *Autonomija* uma predstavlja bitno obilježje ukupnog Kantovog mišljenja, dok će Lévinas dati prednost određenoj *heteronomiji* u čijoj se sjeni razvija ontološki kritički um.<sup>61</sup> Ovaj, upravo kao *autonomni um*, za razliku od etičkog, an-arhičkog uma, ne bi navodno imao potenciju za *beskonačno umovanje*. Pitanje je, međutim, koliko je beskonačno umovanje uopće primjenljivo na an-arhičku racionalnost u situaciji kada se ona svodi na *neposrednost međuljudske relacije* koja je određena *etičkim zahtjevom bezuvjetnog žrtvovanja* i jednim strogim *imperativom* »ne ubij!«, koji se neprestano ponavlja na gotovo mehanički način? S druge strane, nije uopće slučajno da se u određenom povijesnom trenutku poticaj za nadilaženje pozitivnog i spekulativnog mišljenja, kao određenih oblika »konačnog« umovanja, u pravcu onog *negativnog* kao *kritičkog beskonačnog mišljenja* nalazio upravo u Kantovoj *kritici*,<sup>62</sup> o čemu najbolje svjedoči primjer Kritičke teorije društva. Na kraju krajeva, može li se zaista ideja o *permanentnom kriticizmu* odvojiti od *kantijanskog nasljeđa*?<sup>63</sup>

#### 4. Etička perspektiva

Kada je riječ o *praktičkom planu* i *konkretnoj etičkoj relaciji* razlike između Kantova i Lévinasova mišljenja kao da blijede, i to ne izgleda tako samo na prvi pogled. Gotovo je općenito prihvaćeno mišljenje među njihovim interpretatorima da se upravo na praktičkom planu pokazuju i najveće sličnosti među njima.<sup>64</sup> Lévinasova etika nesumnjivo pokazuje zavidnu sličnost s Kantovom deontološkom, formalističkom i univerzalističkom etikom, razvijenom u *Kritici praktičkog uma* (njem. *Kritik der praktischen Vernunft*) i ostalim radovima posvećenim moralnim pitanjima. Iako je *etička asimetrična intersubjektivna relacija* strukturirana kao jedna *socijalna* relacija, njezina »društvenost« ne izlazi iz okvira jedne *ograničene* i *apstraktne* moralne »zajednice« koja se razvija, donekle kao i kod Kanta, izvan svakog povijesnog i konkretnog društvenog sklopa,<sup>65</sup> izvan svake običajnosti, etosa (ovdje ostavljamo po strani proturječnost sadržanu u ovoj misli da se model za ovu etičku relaciju nalazi u ondašnjoj židovskoj zajednici). Etički je odnos između Ja i Drugog zamišljen kao »bezodnosni odnos« (fr. *relation sans rapport*) iliti kao jedna intimna »društvenost udvoje« podređena zahtjevima negativnog i formalnog *kategoričkog imperativa* (slično opet onome što imamo kod Kanta, gdje je kategorički imperativ isto tako negativan i formalan moralni princip s obzirom na to da se njime ne određuje sadržaj maksima, nego se samo otklanjaju one maksime koje se ne daju univerzalizirati, s tom bitnom razlikom što je ovdje kategorički imperativ izveden iz *samosvijesti subjekta*) što dolazi s lica Drugog u vidu poruke »ne ubij!«.<sup>66</sup> Nije slučajno da je ime ove društvenosti *ljubav* i da upravo na nju cilja Lévinas kada govori o *erotskoj etičkoj relaciji* u ranom periodu, a u poznom o *odgovornosti za drugog*. Kako sâm neprestano ističe i jedna i druga sintagma samo su drugo ime za ljubav, čiji naziv izbjegava uslijed kompromitacije tog fenomena i pojma u modernim vremenima.<sup>67</sup> Uloga je Trećeg (fr. *Tiers*), šire zajednice, društva u cjelini naprosto periferna i marginalna. Treći je, smatra Lévinas, onaj koji reprezentira ontološku stvarnost, dok je njegov status sekundaran. Tek u poznoj fazi ovog mišljenja, s relativnom reafirmacijom ontologije, poboljšava se njegov položaj, premda je i tada on inferioran u odnosu na onaj koji zauzima Drugi

(fr. *Autrui*). Naposljetku, Treći ima značaj jedino u mjeri u kojoj predstavlja još jednog *Drugog*.<sup>68</sup> Na stranu sada i to da »zajednica« između Ja i Drugog ne reprezentira zapravo nikakvu zajednicu s obzirom na to da je uspostavljena kao jedna »asimetrična« i »pluralistična« društvenost ili »bezodnosni odnos« u kojoj su Drugi i Drugo apsolutno izvan dohvata Ja (fr. *Moi, Je*) i Istog (fr. *Même*).<sup>69</sup> Apstraktnost je ove relacije pojačana i činjenicom da Ja i Drugo nisu zamišljeni kao neki povijesni entiteti – iako se Lévinas kod kon-

réponses«, u: E. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, str. 143.

61

Što se tiče *heteronomije* pogledati ovdje sljedeće: Emmanuel Lévinas, »Philosophie, Justice et Amour«, str. 129–131.

62

Sâm je Kant, kao što je poznato, tvrdio kako je još jedino *kritički put ostao otvoren*. Usp. I. Kant, *Kritika čistoga uma*, str. 505.

63

O značaju tog nasljeđa govori i Lévinas kada Kantov kriticism određuje kao prekretnicu u povijesti filozofskog mišljenja. Vidi: Emmanuel Lévinas, »De la conscience à la veille«, u: E. Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, str. 36–37.

64

Tom je stavu bez sumnje doprinijela i činjenica da se Lévinas u svojem etičkom otklonu od ontologije, suprotstavljajući se Heideggeru, direktno pozivao i na Kanta, koji je po njemu u oblasti *praktičkog uma* ne samo prevladao *spekulativna kognitivna ograničenja* nego je i djelimično otvorio perspektivu *izlaska* iz »konačnosti bivstvovanja« i *ontologije* za koju je bio prikovan teorijski um. Za razliku od pitanja »što mogu znati?« koje ostaje u okvirima mišljenja bivstvovanja, pitanja »što trebam učiniti?« i »čemu se smijem nadati?« nagovještavaju, po Lévinasu, jednu putanju koja *nije nužno ontološka*. U najmanju ruku, ona se ne mogu sasvim svesti na ontološki horizont i razumijevanje bivstvovanja, već se prije tiču, smatra Lévinas, »dužnosti i čovjekova spasa«. U tom smislu, *Kritika praktičkog uma* ima ogroman značaj za Lévinasovu misao, koja se pokušava kretati *s one* ili, bolje reći, *s ove strane* (teorijskog) znanja i ontologije (usp. E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, str. 67–77). Lévinas, međutim, u duhu hajdegerijanizma ujedno ne propušta naglasiti kako se u konačnici Kantovo mišljenje ipak odmjerava spram bivstvovanja, te da ono ostaje u granicama konačnosti, dok bi perspektiva beskonačnosti presudno bila otvorena u fenomenologiji (ibid, str. 189–191). Na tom tragu, kome odgovaraju i ona mjesta iz *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, gdje se podcrtava da je »kantijanizam osnova

filozofije ukoliko je filozofija ontologija«, te da je »kriticism sâm temelj filozofije shvaćene kao razumijevanje bivstvovanja«, razvija se i ona interpretacija koja naglasak stavlja na bitne razlike između Kantova i Lévinasova mišljenja. Usp. Paul Davies, »Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Levinas and Kant«, u: Simon Critchley, Robert Bernasconi (ur.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge 2002., str. 161–187. Specifično usvajanje kantovskog kriticizma od Lévinasa u razlici spram Heideggerove interpretacije Kanta postaje i predmet posebnih razmatranja posvećenih ponovnom iščitavanju Kantovih tekstova. Vidi: Giovanni Ferretti, *Ontologie et théologie chez Kant. Relire Kant après Heidegger et Lévinas*, Cerf, Pariz 2001.

65

Kažemo *donekle* s obzirom na to da Kant nikada ne propušta naglasiti kako se umski potencijali daju razviti jedino u društvu i državi, i to u građanskom republikanskom društvu i slobodnoj, demokratskoj, suverenoj državi. Vidi posebno: Imanuel Kant [Immanuel Kant], *Um i sloboda. Spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Danilo Basta (ur.), Posebno izdanje časopisa *Ideje*, Beograd 1974.

66

I kod Lévinasa, naime, kao i kod Kanta moralni imperativ, iako nema nikakve veze sa samosviješću i unutrašnjom autonomnom, kritičkom refleksijom, već izvire iz naredbe Drugog, zapravo je kategoričke, a ne hipotetičke prirode. Više o samoj razlici između kategoričkog i hipotetičkog imperativa vidi u: Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983., str. 134–139.

67

Usp. E. Lévinas, »Philosophie, Justice et Amour«, str. 121.

68

Vidi: Emmanuel Lévinas, »Subjectivité et infini«, u: Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Pariz 1991., str. 206–267.

struiranja ove relacije, kako je već navedeno, neprestano poziva na određeno povijesno iskustvo židovske zajednice. Paradoks je sadržan i u tome da bi ovo zasebno današnje i anakrono povijesno iskustvo navodno predstavljalo osnovu za »univerzalnost« etičke relacije i njezino *moderno razvijanje*. Tako bi »etički individualizam« predmoderne provenijencije, drugačije rečeno, bio mjera pretpostavljenog »etičkog univerzalizma«, čija je moderna perspektiva navodno neograničena.<sup>70</sup>

U tom pogledu Kantov *univerzalizam*,<sup>71</sup> koji izvire iz jednog besadržajnog formalizma (kao što je poznato, već Hegel odbacuje kantovski etički formalizam u ime jedne socijalne, sadržajne i povijesne »etike«), koliko god načelno i apstraktno nalikovao ovom etičkom i an-arhičkom »univerzalizmu« (kategorički imperativ kao moralni princip određuje, kako je već napomenuto, i jedno i drugo mišljenje, ali ima drugačiji status u njima),<sup>72</sup> pokazuje se ipak dosljednijim i koherentnijim. On nije izveden iz neke zasebne povijesne epizode i »nedruštvene društvenosti«, premda bi Lévinas upravo onu društvenost koja izvire iz subjektivne kognitivne transcendentalne projekcije negirao kao istinsku društvenost. Po njemu, »transcendentalni ideal« neminovno drži stvari u obzoru ontoteologije.<sup>73</sup> U tim okvirima ne izlazi se, kako se ističe, iz *teorijske, solipsističke perspektive* i *egocentrizma*. S druge strane, iz perspektive kantovski inspiriranog mišljenja, moglo bi se Lévinasu prigovoriti da on nasuprot egocentrizmu uspostavlja tek *alocentrizam* i da na taj način sâm upada u zamku egocentrizma. Isto tako upada i u zamku svojevrstne »autonomije« time što se zalaže za »čisti« i »apsolutni« heteronomni moral, ili na koncu u onu teorijsku zamku time što razvija *skup praktičnih pravila*. Kako će sâm Kant reći:

»Jedan skup, makar to bio i skup praktičnih pravila, naziva se *teorijom*, ako su ova pravila zamišljena kao principi određene općosti, i pri tom apstrahirana od mnoštva uvjeta, koji ipak nužno imaju utjecaj na njihovu primjenu. S druge strane, svako se zanimanje ne zove *praksa*, nego samo onakvo ostvarenje neke svrhe, koje se zamišlja kao pridržavanje općih pretpostavljenih principa izvjesnog postupka.«<sup>74</sup>

Naposljetku, kako god s tim stvari stajale, činjenica je da kantovski etički formalizam proizlazi iz *kognitivne transcendentalne konstitucije, kritičke refleksije* i *autonome slobodne volje*, gdje je socijalna, vanjska relacija uvijek-već izvedena iz jednog *unutrašnjeg, apriornog, samosvjesnog spoznajnog i djelatnog monologa*.<sup>75</sup> Tu se ono *drugo* i *različito* zatiče već u samoj *subjektivnosti* kao ono *drugo nje same* i ujedno kao ono *drugo različito u odnosu na nju* (druga je stvar što Kant, razmatrajući to više i u duhu hegelijanstva, ne prepoznaje od početka kao jednu konkretnu povijesnu subjektivnost).<sup>76</sup> Kao što je i činjenica da etička intersubjektivna relacija kao određena socijalna i vanjska relacija »naknadno« utječe na individualni moral i unutrašnje subjektivne refleksivne peripetije (na stranu i ovdje to što se *društvenost* etičke relacije u obliku jednog »odnosa bez odnosa« (fr. *relation sans relation*) ispostavlja kao jedna apstraktna, formalna, »nedruštvena društvenost«, ali sada u razlici spram Lévinasova uvjerenja kako upravo ovaj tip društvenosti garantira njezin optimum).<sup>77</sup>

Ono što svakako – kako je već ranije istaknuto i u fusnoti bliže naznačeno – posebno povezuje Kantovo i Lévinasovo mišljenje, ali i na što sâm Lévinas najčešće ukazuje, sadržano je u tome da je i kod jednog i kod drugog mislioca *etika* (samo se uvjetno ovaj termin može koristiti u slučaju Kantova mišljenja) na određen način *osamostaljena* u odnosu na *metafiziku* i *epistemologiju*. Povijesno gledano, to se po prvi put dogodilo upravo s Kantom.<sup>78</sup>

Međutim, to razdvajanje (ne i raskidanje) kod Kanta nije išlo u smjeru isticanja razlika kao nesumjerljivih i apsolutnih, a što je s Lévinasom slučaj (gdje su etika s jedne i ontologija, epistemologija i estetika s druge strane postavljene u odnos ekskluzivne disjunkcije), nego je ono povezano s pokušajem uspostavljanja jednog plauzibilnijeg i na znanstvenim osnovama zasnovanog jedinstva. To napokon i sâm Lévinas priznaje kada navodi kako »jedinstvo

69

U tom pogledu, Lévinasovoj je misli vjerovatno najbliža ona Sartreova s obzirom na to da i on intersubjektivni odnos razmatra u perspektivi jedne radikalne *asimetrije*. Razlika bi bila u tome što Sartre, za razliku od Lévinasa, taj odnos kvalificira kao *konfliktnu* situaciju, pri čemu još smatra da je *ljubav* – koja je kod Lévinasa ime i bit toga odnosa – jedna *kontradiktorna* i *destruktivna* pojava koja ugrožava *slobodu*. Ova je, s druge strane, kod Lévinasa ograničena u ime *etičke odgovornosti* koja je favorizirana u odnosu na nju. Više o Lévinasovu odnosu prema Sartreu vidi u: Emmanuel Levinas, *Les Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier 1994., str. 101–137.

70

Ovdje se nameću u pitanja slobode, pravde, ljudskih prava i općenito prava onih drugih kao uistinu različitih i drugačijih. Usp. Emmanuel Lévinas, »Les droits de l'homme et les droits d'autrui«, u: Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987., str. 157–171; Lionel Ponton, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Lévinas*, Vrin, Pariz 2002.

71

Strogo gledano, tek se s Kantom u stvari događa *univerzalizacija etike*, te općenito prijelaz s etike vrline na etiku savjesti, a gdje samosvijest ima odlučujući značaj. Tek je tu zapravo u punoj mjeri došla do izražaja ideja da je moralna svijest kao autonomna svijest – samosvijest. Usp. Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 95–102.

72

O kategoričkom imperativu i moralu kod Kanta i Lévinasa, o sličnostima i razlikama s tim u vezi vidi u: Pierre Hayat, *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Editions Kime, Pariz 1995., str. 54–56; Jean-François Rey, *La mesure de l'homme*, Éditions Michalon, Pariz 2001., str. 93–116.

73

Više o transcendentnom idealu vidi u: Emmanuel Lévinas, »Kant et l'idéal transcendantal«, u: E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, str. 177–181.

74

Immanuel Kant, »O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne vredi za

praksu«, u: Immanuel Kant [Immanuel Kant], *Um i sloboda*, Danilo Basta (ur.), Posebno izdanje časopisa *Ideje*, Beograd 1974., str. 91.

75

Kantovski je monologizam naročito analiziran u okviru etike diskursa koja na svaki način želi raskrstiti s njim, u perspektivi posebno u kojoj je on u strukturalnoj vezi s jednom formalističkom, kognitivističkom, deontološkom i univerzalističkom etikom. Više o tome ovom prilikom u: Jürgen Habermas, »Da li Hegelovi prigovori Kantu pogodaju i teoriju diskursa?«, u: Slobodan Divjak, Ivan Milenković (ur.), *Moderno čitanje Kanta*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2005., str. 171–192. S druge strane, tim povodom moglo bi se istaći i to riječima Richarda Bernsteina da »ukoliko se moralnost zasniva na koncepciji čovjeka kao slobodnog djelatnika koji, baš zato što je slobodan, vezuje sebe, posredstvom svog uma, za neuvjetovane zakone, njoj nije potrebna ni ideja drugoga bića nad njom da bi spoznala svoju dužnost, niti neki poticaj drugačiji od samog zakona da bi je se pridržavao [...] jer ništa što nema svoj izvor u njemu i njegovoj slobodi ne može kompenzirati nedostatak u njegovoj moralnosti [...]«. – Richard Bernstein, »Kant u ratu sa samim sobom«, u: *Moderno čitanje Kanta*, str. 199.

76

Vidi Karol Bal, »From Kant's ethics: how is freedom possible?«, u: Slobodan Divjak, Ivan Milenković (ur.), *Aktuelnost i budućnost Kantove filozofije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2005., str. 27–33.

77

I Kant govori o određenoj »nedruštvenoj društvenosti« ljudi upravo kada želi naglasiti njihovu asocijalnost u razlici spram podružtvljavanja i prirodnu sklonost k izolaciji i usamljivanju. Usp. Immanuel Kant, »Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetuskog građanskog poretka«, u: Immanuel Kant [Immanuel Kant], *Um i sloboda*, Danilo Basta (ur.), Posebno izdanje časopisa *Ideje*, Beograd 1974., str. 32.

78

Više o tome u: M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 95–109, 164–168.

transcendentalne apercipije« predstavlja princip Kantove filozofije i kako ona ipak ostaje u granicama *konačnog* i *ontološkog mišljenja* koje ne poznaje, po njemu, apsolutnu razliku, nego je uvijek u konačnici upućeno na sintezu i jedinstvo. Pritom, etika za kakvu se zalaže Lévinas poprima izvanredno i isključivo značenje jedne *pasivne, radikalne* i *heteronomne an-arhije* i *odgovornosti*, te se na taj način oštro suprotstavlja ukupnoj modernoj etičkoj tradiciji koja se dominantno razvija u znaku *autonomije*, upravo pod najvećim utjecajem Kanta, kod kojega se revolucionarni proboj u pravcu etike savjesti odigrao na planu isticanja autonomije i aktivnosti subjekta, njegove kritičke refleksije i samosvijesti.

Izvan, dakle, načelnih sličnosti ovih filozofija koje se pokazuju u tome da se i jedna i druga, premda na različite načine, razvijaju kao određene filozofije subjektivnosti u ključu *etičkog*, i ne samo tog *formalizma*, razlike koje dolaze do izražaja u njihovim mišljenjima ipak su odveć vidljive i značajne da bi i na ovom planu ostale neprimjetne. Dok se kod Kanta svaki odnos transcendentalno i kritički zasnovan razvija u formi *simetrije* i *uzajamnosti, slobode, autonomije, samosvijesti* i *znanja*, an-arhična etička intersubjektivna relacija strukturirana je kao *asimetrična, pluralna* i *heteronomna* relacija koja se odvija u režimu *neposredne, nereflektirane, nekognitivne odgovornosti*. Bilo u apstraktnoj formi Ja i Drugog ili u onim jedva nešto konkretnijim između muškarca i žene ili oca i sina (relacije koje se pretežno razrađuju u Lévinasovoj ranoj misli, gdje žena odnosno sin oličavaju figure apsolutne drugosti), etički je odnos u potpunosti definiran asimetrijom, pluralitetom, heteronomijom, transcendencijom. Ja, muškarac, otac zauzimaju podređeni položaj u odnosu na Drugog, ženu i sina. Sva inicijativa, sve obaveze i dužnosti, ukupna odgovornost kao i krivica padaju na teret subjektivnosti Istog, Ja, muškarca i oca. Pri tome, Drugi i ono drugo, žena i sin ne snose nikakvu odgovornost za taj odnos, ništa ne duguju sa svoje strane Jastvu, muškarcu i ocu, nemaju nikakvih obaveza prema njima i izvan su svake krivice koja bi im se potencijalno mogla pripisati. Kako je već ranije naznačeno, odgovornost subjekta (tj. Ja, muškarac, otac) ide toliko daleko da je on odgovoran i za samu odgovornost onog drugog (tj. Drugi, žena, sin).<sup>79</sup>

S druge strane, *pluralnost* (fr. *pluralité*), uvedena kao tema još u ranim radovima preko figure *sina*, ističe neotuđivu dimenziju *mnoštva* (fr. *multitude*) vezanu za etički odnos, gdje se ovaj na određeni način »širi« i »udvostručuje«, i sukladno tome pokušava ujedno učiniti univerzalnim. Tako se u Lévinasovoj misli susrećemo i s »dvije etike« (pored dvije filozofije i dvaju umova; s tim što se u ovom slučaju dvojtvo razvija unutar samog an-arhičkog plana), primarnom *etikom s one strane bivstvovanja* (nagoviještena već u ranom Lévinasovu djelu *O izbavljenju* iz 1934. godine i skicirana preciznije u njegovim radovima iz 40-ih godina prošloga stoljeća: *Od egzistencije k egzistirajućem* i *Vremenu i Drugom*) i ovom *etikom* koja je *s one strane te etike s one strane bivstvovanja* (tj. *etika s one strane etike*).<sup>80</sup> Naime, *sin* nije samo ono *drugo* i *Drugi*, već i onaj *Treći kao Drugi* i ujedno *Drugi kao Treći*. Lévinas se preko teme sinovstva najprije približava pitanjima *pravde, bratstva, jednakosti* i *slobode*, koje će u poznom periodu dominantno rješavati u ontološkom okviru. Ostavljajući na ovom mjestu sve dileme koje se pojavljuju u vezi s problemom pluralnosti u ovom mišljenju, poput onih vezanih za to *dovodi li se njome u pitanje etički karakter* an-arhične intersubjektivne relacije s obzirom na to da se posredstvom *plodnosti* (fr. *fecundité*) i *potomstva* ujedno *osnažuje ontološka paradigma* i princip *istrajavanja u bivstvovanju*,<sup>81</sup>

kao što se njima potencijalno ugrožava značaj apsolutnog *alteriteta* koji je u čitavom tijeku ovog mišljenja presudan kod strukturiranja etičke relacije, ne može se poreći da je ova od početka do kraja tog mišljenja bila određena jednim pluralitetom koji nije moguće svesti na singularitet (drugi kao treći i treći od početka kao drugi). U isto vrijeme moglo bi se reći kako je bila i *opterećena* njime s obzirom na to da se u isti mah iskristalizirala kao jedna izolirana individualna relacija između Ja i Drugog (tzv. etički individualizam). Važno je u svakom slučaju naglasiti da se upravo zahvaljujući pluralitetu i plodnosti razvio osobni *etički* pojam *transcendencije*, koji bi po Lévinasovu shvaćanju bio različit u odnosu na njezin ontološki pojam.

U početku je čak i izbjegavao naziv *transcendencija* služeći se onim »ekscendencije« (fr. *excedance*)<sup>82</sup> koji bi naglašavao etičko značenje, dok je transcendencija bila rezervirana za ontološko značenje, da bi kasnije napustio upotrebu pojma *ekscendencije* ostajući pri onom *transcendencije*. Neovisno od toga, apsolutni *alteritet* osnažen (ili oslabljen?) nesvodljivim *pluralitetom* postaje razumljiv tek u horizontu jedne *transcendencije* koja »nadilazi« onu ontološke provenijencije.<sup>83</sup> Lévinas od samog početka naglašava da je riječ o jednoj transcendenciji koja je *onostrana* ne samo svakoj *imanenciji* nego je *s one strane* i *transcendencije* koja zapravo premašuje i imanenciju.<sup>84</sup> Kao *transcendencija s one strane transcendencije* (ovdje je vidljiv utjecaj pojma *pluraliteta* i onog *plodnosti*, pri čemu je zadobiven i oblik *etike s one strane etike* koji je paralelan ovoj novoj formi transcendencije), ova *etička transcendencija* će u poznom periodu zadobiti precizno značenje *an-arhije* (fr. *an-archie*) kojim se u prvom redu osigurava željeni smisao specifične »ovostranosti« transcendencije.<sup>85</sup> Lévinas je ovim neobičnim tumačenjem transcendencije pokušao ukazati na jedan smisao koji »prethodi« na apsolutan način svakoj ontologiji unutar čijeg horizonta se susrećemo s klasičnom opozicijom imanencija/transcendencija. Sada bi vrijedila formula *transcendencija/imanencija-transcendencija*. Dok se an-arhijom naprosto ističe jedna zbilja – već je bilo riječi o tome – koja bi po pretpostavci bila »ranija« i »starija« od svakog principa u kojem svoj početak zadobiva ontološka stvarnost (s pojmom *an-arhe* cilja se na ono što bi bilo *prije* ili *ranije* u apsolutnom i ne-ontološkom smislu u odnosu na svako *arhe*, počelo ili načelo, princip). Uz to se ona definira i kao »nepamtljiva prošlost« (fr. *passé immémoriale*), kao »prošlost koja se ne može prizvati u sjećanje« (fr. *passé dont on ne se souvient pas*) i evocirati. Ona je navodno nedostupna *znanju* i svemu onome što je obilježeno ontološkim znakom. Ontologija je – podsjećamo na osnovno – u

79

Usp. E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, str. 77–89; E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, str. 159–174; E. Lévinas, *Totalité et Infini*, str. 125–149, 232–265.

80

Vidi: B. Forthomme, *Une philosophie de la transcendence*, str. 322–335.

81

Usp. Jean-Luc Tayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, L'Harmattan, Pariz 1998., str. 310.

82

E. Lévinas, *De l'évasion*, str. 98.

83

Vidi: E. Lévinas, »Philosophie et transcendence«, u: Emmanuel Lévinas, *Alterité et transcendence*, Fata Morgana, Montpellier 1995, str. 27–57.

84

Vidi: E. Lévinas, »Dieu et la philosophie«, u: Emmanuel Lévinas, *De dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Pariz 1986., str. 93–127.

85

Usp. E. Lévinas, »Humanisme et an-archie«, u: Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972., str. 65–82.

ovoj misli uvijek nešto što dolazi naknadno u odnosu na etiku, pri čemu joj je ova kao »temelj prije svakog temelja« ili »bez-temeljni« obrazac u cjelini nepristupačna.<sup>86</sup>

Ne želeći ovom prilikom uopće ulaziti u različite probleme koji iskrsavaju kada se na ovaj način interpretira transcendencija, cilj nam je samo da ukazivanjem na njezine osnovne odlike usporedimo tu misao s onom Immanuela Kanta, u kojoj se isto tako susrećemo s jednim specifičnim pojmom transcendencije. I kod Kanta bi, naime, transcendencija u jednom posebnom smislu označavala ono što je *neprozirno, neuhvatljivo, nedokučivo, ono što izmiče znanju i svakom zahvatu, svakom pozitivnom govoru*. Nema gotovo nikakve dvojbe da se ovaj agnosticizam i u konačnici protestantski ikonoklazam barem na apstraktnoj razini može usporediti s onim ikonoklazmom vezanim za judaizam. Međutim, ako se to ostavi po strani, nestaje gotovo svaka sličnost između tih mišljenja u pogledu transcendencije. U Kantovu mišljenju – jedva da je i potrebno na to ukazivati – nema mjesta ni za kakav »apsolutni alteritet« ili »nepovratnu asimetriju«, za »pluralitet nesvodljiv na ono singularno« ili za takvo tumačenje plodnosti kojoj se pridaje isključivo etičko značenje, što su sve odlike naznačene etičke transcendencije. To uostalom – razumije se – i nije iznenađujuće u perspektivi u kojoj se Kantovo mišljenje kreće ne samo u ontološkom obzorju udaljenom od svake etike an-arhičnog porijekla nego i u prostoru *kritičke, teorijske i praktičke samorefleksije*, gdje se susrećemo i s *unutrašnjim izvanjštjenjima i podrugovačenjima*, sa *simetričnim asimetrijama i asimetričnim simetrijama*, s *upojedinjenim općostima i poopćenim pojedinostima*, te na koncu i s *imanentnim transcendencijama i transcendentnim imanencijama*. Neka ovdje uzgred tek bude spomenuto kako Lévinas izgleda previđa to da njegova *an-arhična transcendencija* poprima izgled jedne *imanentne transcendencije u ontološkom režimu*. On previđa isto tako, čini se, i to da njegova *etička intersubjektivna relacija* poprima izgled određene *transcendentne imanencije u istom režimu*.

## 5. Estetska dimenzija

Kant, kao što je dobro poznato – držeći se sada estetskog plana – u duhu modernih tendencija *reanimira i revitalizira* ukupno *estetsko područje* (možda radikalnije i od onih vezanih za etiku, teoriju spoznaje i metafiziku) osiguravajući estetskoj dimenziji *autonomiju* koja je izostala u predmodernim vremenima. Iako je estetsko još u starogrčkoj misli i umjetnosti u različitim svojim oblicima i modalitetima detaljno analizirano i razvijano, ono je u biti razmatrano u *heteronomnom ontološkom* ključu. Osnovne estetičke kategorije – poput *ljepote i uzvišenosti* – tretirane su kao *ontološke* kategorije. Ljepota je tako upućivala na savršeni *način postojanja*. Njome se u biti ukazivalo na određeni stupanj *bivstvovanja* i u krajnjoj liniji na ono presudno što se zbiva u *ontološkom* području. Time se može objasniti i paralelnost pojmova *ljepote, dobra i istine* koji podjednako upućuju na *ontologiju* i *uzoran način bivstvovanja*. Grci, ne smije se to izgubiti iz vida, imaju i naziv koji udružuje *ljepotu i dobro* – *kalokagatija* (stgrč. καλοκαγαθία). Ovaj pojam ne predstavlja samo njihov etički ideal, kao što ne opisuje tek estetsku harmoniju, nego prvobitno ukazuje na *ontološko jedinstvo ljepote i dobra*. To je nesumnjivo najbolje izraženo kod Platona, gdje se u raznim njegovim dijalozima – poput onih *Fedra* i *Gozbe*, s naglaskom na ljepotu, ili onim *Države* i *Protagore*, s naglaskom na dobro – ističe naznačeno ontološko jedinstvo. *Umjetnost* je

isto tako u Platonovu mišljenju viđena u okviru ontološkog registra, čime se može razumjeti i objasniti skeptičan i ambivalentan odnos ovog autora spram umjetnosti, s obzirom na to da ona zauzima inferioran položaj u tom registru i poretku. S Aristotelom se, pak, stvar u tom, i ne samo u tom, pogledu pomiče u pravcu veće »estetske autonomije« (nije nimalo slučajno da je njegov utjecaj na ukupno moderno mišljenje i naročito na ono estetičko od neprocjenjivog značaja), ali se taj pomak i dalje odvija u zacrtanim ontološkim granicama.

Kod Kanta – da se vratimo na njegovo mišljenje i modernu perspektivu – dolazi do izražaja, dakle, odlučujući proboj koji se u međuvremenu dogodio. Tu je *estetsko* ne samo oslobođeno u odnosu na ono racionalno, i estetika u odnosu na logiku i teoriju spoznaje, nego su i *estetsko* i *estetika* emancipirani od naslijeđene ontologije. Ljepota i ostale estetičke kategorije konačno bivaju tretirane u *autonomnom estetskom području*, kao što se i estetika kao filozofska disciplina razvija *samostalno* i *neovisno od logike, teorije spoznaje* i *ontologije* (umjetnosti, pak, kao što je poznato, Kant nije posvetio onaj stupanj pažnje kakav su zadobili estetička teorija i određene estetičke kategorije poput ljepote, uzvišenosti, ljupkosti ili dražesnosti). Estetika se pritom razvija na *transcendentalan* način i u duhu *samokritike*, kao što se i ono estetsko počinje razmatrati u *kritičkom* i *samozakonodavnom ustrojstvu*. Tako se *čulnost* ne ispostavlja kao jedna statična i ograničena oblast, kako to uglavnom biva s njom u predmodernim vremenima, nego se i u tom području nailazi na diferencirane i specificirane razine koje ukazuju na određene *razvojne* i *obrazovne procese*. Već je kod Baumgartena, uostalom, ljepota striktno vezana za čulnu dimenziju, pri čemu je definirana kao *savršenstvo čulne spoznaje* (lat. *perfectio cognitionis sensitivae*). Ovaj će smjer mišljenja koji drži do autonomije i obrazovanja estetske dimenzije, vezan za moderne procese oslobađanja čulnosti, nastaviti dalje u različitim pravcima razvijati romantičari, Friedrich Schiller, Friedrich Nietzsche i Karl Marx, Sigmund Freud, u 20. stoljeću Kritička teorija društva, i naročito Herbert Marcuse. Što se tiče same *umjetnosti* gotovo je nepotrebno podsjećati na činjenicu u kojoj je mjeri njezin moderni razvoj određen načelom *autonomije* i zahtjevom »samonadilaženja« na *čulnom planu*. Strogo govoreći, jedino bi se zapravo za modernu umjetnost moglo reći da predstavlja *umnu, samorefleksivnu* i *samokritičku pojetičku* i *estetsku* (tj. *čulnu, osjetilnu, senzibilnu*) praksu.

Za razliku od Kanta, Lévinas u duhu određene tradicije *postmodernizma* koja ignorira moderno iskustvo i bliže je onom postkantijanskom modernom nasljeđu *antiestetičkog* raspoloženja, u velikoj mjeri *zapošavlja estetik* i općenito *estetsku dimenziju* – pridajući joj tek ograničen značaj kako u okviru ontologije, tako i u etičkom, trans-ontološkom području. Kako je već naznačeno, u potrazi za jednom čistom, an-arhičkom etikom Lévinas ne dopušta da njegovo mišljenje bude u blizini bilo kakvog mišljenja ili iskustva što orbitira u ontološkom području. Budući da *estetsko* već *kao takvo, po sebi* upućuje na *horizont bivstvovanja* i na moduse *pojavljivanja, otkrivanja, pokazivanja, ispoljavanja*, odnosno da ono neposredno izražava *bivstvovanje u cjelini*, Lévinas ga i u njegovim »prirodnim« oblicima, kao i u onim sublimiranim, drži podalje od etike. To je ujedno i razlog zašto je zauzeo odlučujuću distancu i u odnosu na samu *fenomenologiju*, u čijim je okvirima sazrela njegova misao i od čijeg se utjecaja, u metodološkom pogledu nikada nije

oslobodio, jer fenomenologija neizostavno u jednom širem smislu pripada *ontologiji*. U krajnjoj liniji, ona uvijek iskazuje značenja su-pripadna ontologiji. Koliko god fenomeni bili posredovani u odnosu na izvornu čulnost, oni i u svojim sublimiranim formacijama nose njezin »trag«, što upućuje na bivstvo i bivstvovanje (unutrašnja srodnost fenomenologije, estetike i ontologije).<sup>87</sup> Da ne govorimo o tome da je fenomenologija direktno usmjerena na *bît* ili *suštinu* stvari te da se nimalo slučajno ne definira kao određena moderna varijacija *platonizma* i *predmodernog idealizma*. U svakom slučaju, Lévinas razmatra estetiku i fenomenologiju na sličan način, u okviru opće ontološke perspektive, ali i *izvan etičkog horizonta*.<sup>88</sup> Tome je bez svake sumnje doprinijelo i njegovo iskustvo rada u polju fenomenologije, gdje se morao susresti s činjenicom da su fenomenološka istraživanja – nakon onih početnih, tj. Husserlovih istraživanja – ubrzo dominantno krenula upravo u smjeru estetike.

Međutim, njegova *antiestetika* i *ne-fenomenološka fenomenologija* ne napuštaju sasvim interes za ono što je *estetsko*, dok se kroz čitavo djelo susrećemo sa stavovima u kojima se ukazuje na to kako ono na pojedinim mjestima i u određenim trenucima izražava *etičko*, *an-arhičko* značenje. To se naročito odnosi na *umjetnost*, a u njezinu polju na *književnost*. Kao što je Lévinas u filozofiji u okviru njezine, kako je sâm određivao, ontološke tradicije, nailazio na ideje koje po njemu imaju etički i trans-ontološki smisao, tako je i u književnosti tragao za onim izrazima i situacijama u kojima se navodno utjelovljuje *an-arhička apsolutna transcendencija* i *etička intersubjektivna relacija licem-u-lice*, odnosno ona *odgovornosti za drugog*.<sup>89</sup> Pritom mu je klasična ruska književnost, s kojom se rano upoznao,<sup>90</sup> naročito ona Gogolja i Dostojevskog, pa onda i sovjetska u liku Grosmana, najbolje poslužila u te svrhe. Ovdje je našao određenu semantiku koju je, kako ističe, moguće tumačiti na etički način. Kategorički imperativ etičkog lica: »ne ubij!« ocrta se, po njegovu uvjerenju, na različitim mjestima i u različitim situacijama u njihovim romanima.<sup>91</sup>

Ispostavlja se, dakle, da je i u Lévinasovoj etičkoj misli *estetsko*, *supripadno ontologiji*, odigralo bitnu ulogu te da je nerijetko upravo zahvaljujući njegovu primjeru, kako je sâm isticao, otkrivao *etičko značenje intersubjektivne relacije licem-u-lice* i one – nešto poznijeg datuma – *odgovornosti za drugog*. Drugim riječima, i ovdje se kao i u prethodnim slučajevima pokazuje da je opći odnos *etike* i *ontologije* mnogo zamršeniji nego što to Lévinas zamišlja. Pokazuje se da njegova etika nije imuna u odnosu na ontologiju, ovdje u mjeri u kojoj nije otporna na estetiku (među ostalim, jezik njegova mišljenja, primijetili su to mnogi komentatori, odveć je stiliziran, kao što je i njegov sadržaj estetski uobličen), te da ova u isti mah iskrsava kao ono što *prethodi* etici, što bi se generalno moglo reći i za *ontologiju*. Ova se naročito u liku specifične *erotike* razvijene u ranim radovima iz 40-ih godina prošloga stoljeća, zaključno s *Totalitetom* i *beskonačnošću*, nametnula kao izvornija u odnosu na etiku.<sup>92</sup> Sve ključne karakteristike (npr. *alteritet*, *pluralitet*, *asimetrija*, *transcendencija*) etičke relacije *odgovornosti za drugog* i one *licem-u-lice* posjeduju već i rana etički obojena *erotska relacija*, tako da stav kako *etika* kod Lévinasa *proizlazi iz erotike* nije uopće toliko problematičan koliko bi se to u prvi mah moglo učiniti. Na koncu, ne treba smetnuti s uma i to da su sve te tri relacije zapravo *ljubavne relacije*, a da Lévinas, kako je već istaknuto, izbjegava upotrebu te riječi samo zato što je ona odveć iskompromitirana u modernim vremenima.

Međutim, usprkos tome što i u ovoj estetskoj domeni biva vidljivo koliko je ova etička misao generalno podložna ontologizaciji (ovdje posredstvom njezine estetizacije i erotizacije), te je na toj apstraktnoj razini i moguće povući određene paralele između nje i Kantove misli, ostaju vrijediti sve ostale razlike među njima, one navedene na početku ovog odjeljka, počevši od one glavne: *estetika* (i ono *estetsko*) je kod Kanta *autonomna*, a kod Lévinasa *heteronomna*.

## 6. Zaključci

Kao što je ranije naznačeno, ono što najprije povezuje Kantovo moderno mišljenje i Lévinasovo postmoderno mišljenje sadržano je u tome da se oba mišljenja, iako na različite načine, razvijaju kao svojevrsne *filozofije subjektivnosti*. Karakteristično je za oba mišljenja da su posvećena *obrani i isticanju značaja subjektivnosti*. Prvo je u znaku transcendentalne svijesti i kritičke refleksije usredotočene na ispitivanje njezinih *spoznajnih, moralnih i osjetilnih granica*, dok je drugo u režimu an-arhičke, etičke racionalnosti fokusirano na njezine pretpostavljene *transcendentne i trans-ontološke potencijale*. Pri tome je kod oba mišljenja *obrana subjektivnosti* povezana s interesom za *objektivnošću*. U prvom bi slučaju *kritička filozofija* – za razliku od *dogmatizma i skepticizma* – osiguravala *istinsku objektivnost*, dok bi u drugom slučaju to vrijedilo za *etičku filozofiju* u razlici spram one *ontološke*. Lévinas, podsjećamo, govori o *etici kao prvoj filozofiji*.

Drugo, i za Kantovo i za Lévinasovo mišljenje ono *drugo* i *različito* od subjektivnosti u apsolutnom obliku, *stvar po sebi* i onaj *Drugi, izvan su zahvata same subjektivnosti*. Kao što je stvar po sebi u kritičkoj perspektivi *nedostupna* i *nepristupačna* za svako znanje i razumijevanje općenito, tako je i Drugi, odnosno ono apsolutno drugo u Lévinasovoj etičkoj optici *onostrano* svakom *tumačenju* i *objašnjenju*. U oba slučaja – promatrano sada iz obrnute perspektive – *transcendencija* onog drugog poprima izgled nečeg *neprozirnog, neuhvatljivog, nedokučivog, apsolutnog* i nema nikakvih garancija da je pristup njoj, kako u modusu »kao da« (njem. *als ob*) tako i u onom »bezuovjetnog žrtvovanja« (fr. *sacrifice inconditionnel*) primjeren i odgovarajući. U konačnici, kao što se za Kantovo mišljenje, strogo govoreći, ne može reći da predstavlja nekakvu »filozofiju stvari po sebi«, iako sâm pojam *stvari po sebi* igra jednu od odlučujućih uloga u tom mišljenju, tako se ni za Lévinasovo mišljenje, strogo govoreći, ne može reći da predstavlja nekakvu »filozofiju alteriteta«, iako tu pojam *apsolutne drugosti* ima također neprocjenjiv značaj. I u jednom i u drugom slučaju ti pojmovi prije i *bitno* utječu na *strukturira-*

87

Vidi ovom prilikom: Emmanuel Lévinas, »Réflexions sur la ,technique‘ phénoménologique«, u: Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Pariz 2001., str. 155–172.

88

Usp. E. Lévinas, »Énigme et phénomène«, u: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, str. 283–302.

89

Vidi: E. Lévinas, *Noms propres*, nar. str. 7–21, 49–56, 73–76, 117–124.

90

Vidi: E. Lévinas, *Éthique et infini*, str. 16–17.

91

Više o Grosmanu u: E. Lévinas, *Entre nous*, str. 260–264.

92

To nalazimo primjerice u: Jean-Luc Tayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, nar. str. 18, 35, 299–315.

nje same subjektivnosti i na pokušaj izgradnje jedne mjerodavne i objektivne filozofije subjektivnosti.

I treće – držeći se u ovom članku samo onih ključnih sličnosti koje se nameću između ovih mišljenja – i Kant i Lévinas u naumu *opće racionalizacije* (načelo *uma* je za obojicu polazni i ključni princip, kao i krajnja svrha njihovih filozofija) računaju s *različitim tipovima racionalnosti*. Pri tome su između njih uspostavljene određene granice, a u oba je slučaja favorizirana *praktička racionalnost* s obilježjima jednog *formalizma* vezanog za određen *moralni kategorički imperativ*. Dok Kant načelno razlikuje – podsjećamo – *teorijsku, praktičku i estetsku racionalnost*, Lévinas najprije pravi razliku između *etičke i ontološke racionalnosti*, odnosno između *an-arhičke* i *one kritičke*, da bi naknadno u okviru ove posljednje razlikovao teorijsku, praktičku i estetsku racionalnost. On, uostalom, u domeni ontologije uglavnom ne mijenja stvari i drži se onoga što je jednom već »osvojeno« u tom području i kao takvo preneseno u moderno doba.

Izvan ovih načelnih sličnosti, međutim, dolaze do izražaja – mogli smo vidjeti – mnogobrojne *razlike* između ovih mišljenja, a čiji je značaj toliko velik da premašuje onaj koji se vezuje za njihove dodirne točke. Ovog puta ostat ćemo samo kod onih koje upravo iskrsavaju na naznačenim mjestima njihove povezanosti. Kao prvo, kazano je da se oba mišljenja razvijaju kao *filozofije subjektivnosti*, no u isti mah je natuknuto kako se ona upravo kao filozofije subjektivnosti međusobno *bitno* razlikuju, s obzirom na to da se Kantovo mišljenje razvija u duhu *transcendentalne i kritičke refleksije*, a Lévinasovo u onom *etičke i an-arhičke racionalnosti*. Razlika je između ovih dvaju tipova mišljenja tolika da *relativizira* njihovu zajedničku pripadnost filozofiji subjektivnosti. Podsjećanja radi, *etička, an-arhička racionalnost* je, po Lévinasovu uvjerenju, sasvim *drugačiji tip racionalnosti* u odnosu na onaj koji reprezentira ontologija, te su oni, kako se ističe, *neusporedivi i nesumjerljivi tipovi racionalnosti*, pri čemu se u tom odnosu uvijek *etika favorizira u odnosu na ontologiju*. Sasvim je jasno da ništa slično ovome ne nalazimo u Kantovoj filozofiji, koja se slobodno kreće u horizontu ontologije čak i kada iskušava njezine tradicionalne granice, što i Lévinas, vidjeli smo, konačno priznaje u svojem tumačenju dometa Kantove misli. Boraveći i na rubovima ontologije, Kantovo mišljenje nijednom ne pada u iskušenje da napusti njezino tlo ili da ga obezvrijedi u ime neke pretpostavljene izvornije zbilje. *Transcendentalna svijest i kritička refleksija* su, nakon dogmatskog perioda, prije posvećene *revitalizaciji ontologije i njezinoj znanstvenoj afirmaciji*.

Spomenuto je i to da su kao filozofije subjektivnosti oba mišljenja načelno u potrazi za *objektivnošću*. Međutim, ova pokazuje bitno različite crte u tim filozofijama. Kod Kanta je od samog početka bila riječ o tome da je *istinska objektivnost* izostajala u dogmatskoj perspektivi mišljenja, koje je tek prividno bilo objektivno, a dok je u biti isključivo bilo subjektivno, te da se ona uistinu može pojaviti samo kao *rezultat autokritičke autonomne refleksije*. S druge strane, kod Lévinasa postoji uvjerenje da se istinska objektivnost susreće jedino u okviru *heteronomne etičke relacije*, dok je na polju *ontologije* ona uvijek *relativna, uvjetovana i ograničena*. Apsolutna bi ontološka objektivnost, po Lévinasu, bila iluzorna i u krajnjoj liniji lažna, budući da nužno ostaje u granicama *imanencije* i u polju *subjektivnosti*, onog Ja, Istog. Jedino *transcendencija* vezana za *etičku relaciju* u kojoj Ja susreće Drugog koji mu je *apsolutno onostran* omogućuje, kako se vjeruje, i izbijanje *apsolutne objektivnosti*.

A kada govorimo o *transcendenciji*, onda se ranije spomenuta načelna sličnost između *stvari po sebi* i onog *Drugog* isto tako relativizira kada se promatra u perspektivi njihovog realnog i konkretnog važenja. Ono *po sebi* kod Kanta jest jedno »izvan nas«, ali je ono upravo *kao takvo*, kao nešto potencijalno »različito od nas« i »drugačije od nas«, kao nešto opće »drugo«, određeno od samog *subjekta*, tako da je to »drugo« ili ono »po sebi« zapravo ujedno i nešto »unutar nas« kao ono »izvan nas«. Tuđe, različito, drugačije, ne zatiče se, naime, samo izvana, tj. izvan subjektivnosti, nego je ono prisutno i unutar nje same. Poput Sokrata, i Kant smatra da je Ja za subjekt veliki izazov, ako ne i najveći, te da se jedino refleksijom subjektivnosti, odnosno autorefleksijom potencijalno otvara horizont onog drugog ili stvari po sebi.<sup>93</sup> Njegov je agnosticizam više, kako nam se čini, povijesne prirode.

Lévinas, pak, za razliku od Kanta i čitave kritičke tradicije ne respektira ono *unutrašnje drugo* i drugačije, ono tuđe, strano i različito što se zatiče u okrilju *same subjektivnosti*. On ne uvažava i ignorira postupke *samoopredmećivanja*, *autotematizacije* i uopće *refleksivne* i *ekstatičke prakse podruvojačivanja* i *izvanjštenja*. U svim su tim slučajevima na djelu, po njemu, tek *interiorizacije*, u kojima se u krajnjoj liniji *Drugo uvijek svodi na Isto ili na Ja*. Tu Drugo nikada u stvari nije zbiljsko drugo, nego je tek jedna »varijacija Istog«, modalitet njegovog kretanja i u konačnom njegovog opstanka. Drugi tek opisuje način kako Ja sebe vidi i doživljava, ono je samo završna potvrda *egocentrizma* u koji se zapliće Ja. Za Lévinasa, *samorefleksivna* struktura bitno je *solipsistička*. U tim okvirima Ja nije u stanju izaći iz sebe sama te općenito ne (u)poznaje ono istinsko drugo kao različito od njega sama. *Zbiljsko* i *apsolutno drugo* moguće je, tvrdi se, samo u horizontu u kojem je ono definirano kao jedna *apsolutna izvanjskost* koja izmiče svakom *pounutrenju* i *prisvajanju* od Ja. Bivajući *nedokučiv* i *neuhvatljiv za Ja*, Drugi se otima njegovoj *refleksiji* (*teorijskoj, praktičkoj, estetskoj*) *koja mu je u potpunosti neprimjerena*. U tom smislu ne postoji isto tako nikakvo *znanje o apsolutno drugom*. To je i ključni razlog zašto Lévinas dovodi u pitanje čitavu filozofsku tradiciju s ontologijom na čelu. Njezina detronizacija pritom ide u korak s krunidbom jedne *etike an-arhičkog porijekla* koja se smatra *izvornijom od ontologije*.

Na stranu sada to što se ova etika u ontološkom duhu određuje kao »prva filozofija« i što se Drugi u istom tom duhu postavlja u »centar« te filozofije. *Alocentrizam* figurira, čini se, kao *pervertirani egocentrizam*. Međutim, ono što se ovdje javlja kao ozbiljnija primjedba vezano je za činjenicu da se *apsolutno izvanjska drugost*, kao jedna *neiskušana, neposredovana* i *nereflektirana drugost*, pojavljuje u stvari i kao *puka* i *prazna unutrašnjost*, koja je lišena svakog sadržaja i nesposobna za *komunikaciju*. Dakle, sve ono što Lévinas zamjera ontološkoj i kritičkoj tradiciji vraća se sada kao bumerang njegovoj etičkoj i an-arhičkoj misli. Postavlja se konačno pitanje u kojoj je mjeri *asimetrična* i *heteronomna etička intersubjektivna relacija* – gdje se navodno oslobađa istinska komunikacija koja bi bila osujećena u ontološkoj

93

Slično tvrdi Robert Theis kada kaže: »Ako dakle pitanje 'tko sam ja' – jer je kao takvo prikladno da se postavi – može biti razmotreno kao krajnja točka Kantove filozofije, što će reći kao ono pitanje na koje je važno vratiti svu filozofsku problematiku, onda, ipak, moramo konstatirati da Kant u tome ne izgleda kao inovator: počevši od Grka, glavno pitanje

– jedno od takvih – sebstva (bilo kao 'briga o sebi' ili kao zapovijed poznavanja samoga sebe 'upoznaj samoga sebe') pratilo je filozofsko mišljenje.« – Robert Theis, »Actualité et avenir de la philosophie de Kant«, u: Danilo N. Basta (ur.), *Aktuelnost i budućnost Kantove filozofije*, Gutenbergova galaksija, Beograd 2004., str. 313–319.

ravni – *realna* i *uopće moguća* u perspektivi u kojoj se Drugi pokazuje kao jedna tek *neposredna, neprozirna i transcendentna danost*? Kako je uopće moguće govoriti o *komunikaciji* u obzoru u kojem je ona *jednostrana* i podvrgnuta zahtjevu *bezuvjetnog žrtvovanja*? Nije li na koncu *relacija*, kao prva i posljednja oznaka etičkog odnosa, ono što ga zapravo ne udaljava toliko od ontologije koliko ga približava ontologiji? To što je u tradicionalnoj ontologiji ono *bitstveno* ili *supstancijalno* uvijek vezano za ono što postoji *po sebi*, dok bi »odnos spram drugog« ili *relacija* predstavljala nešto *akcidentalno*, nije i argument na koji se poziva Lévinas u pokušaju prevladavanja tradicionalne ontologije. Naprotiv, on se prije trudi biti u raskoraku s onim modernim mišljenjima što stavljaju naglasak na transformaciju ontologije u pravcu favoriziranja »odnosa spram drugog« naspram onog što postoji na »poseban« način, prizivajući pritom u svojem etičkom naumu u pomoć upravo jedno *predmoderno*, ondašnje i »ana-krono« židovsko iskustvo, koje bi prethodilo i onom starogrčkom.

S druge strane, dakako, Kant je daleko od svake misli koja bi tek stajala u obrani jedne drevne tradicije, koliko god ona i dalje bila respektabilna i utjecajna. On je odveć odgojen modernim duhom da bi pristao na gotove predmoderne recepte. Njegova kritika tradicionalne ontologije razvija se u potpunosti u znaku modernog sentimenta i onog mišljenja nadahnutog modernim običajima.<sup>94</sup> Druga je stvar što relativni neuspjeh modernog projekta daje za pravo Lévinasu zauzimanje kritičke pozicije u odnosu na modernu, ali zar nije upravo na taj način najviše moderan? Nije li to, kako su pojedini analitičari postmoderne isticali, i najveća slabost postmoderne – kada u svojem kritičkom otklonu od moderne previđa vlastitu bitnu upletenost u nju?

Što se tiče tvrdnje da Kant i Lévinas na sličan način pristupaju racionalnosti tako što je diferenciraju u različite tipove između kojih su uspostavljene jasne i čvrste granice, ne smije se u isto vrijeme izgubiti iz vida i to da *an-arhička racionalnost* kod Lévinasa ne predstavlja još jednu vrstu ontološke racionalnosti, pored teorijske, praktičke i estetske, nego ona obilježava onaj tip racionalnosti koji je *apsolutno suprotstavljen* onom ontološkom. To znači da su te dvije racionalnosti *jedinstvene i međusobno neusporedive i nesumjerljive*. Naime, »živi«, »an-arhički« um nema nikakvih sličnosti s ontološkim. Njegova racionalnost, kako se ističe, *prethodi* ontološkoj racionalnosti i u *povijesnom i strukturnom* smislu. Izvire iz *starog židovskog povijesnog iskustva*, za razliku od ontološke koja je *grčkog porijekla*, i počiva na principu *odgovornosti*, a pri čemu se ova pokazuje u *neposrednosti* međuljudske relacije, dok bi ontološka racionalnost u načelu bila vezana za *znanje i refleksivno iskustvo*. Drugim riječima, *razlika između etičke i ontološke racionalnosti bila bi nepremostiva i nesavladiva u ontološkom režimu*. S druge strane, jedna se takva razlika svakako ne zatiče u okviru Kantove podjele na teorijsku, praktičku i estetsku racionalnost. Kao što kod Kanta *autonomija* jedne racionalnosti ni u kojem slučaju ne može značiti u isto vrijeme i njezinu bitnu *heteronomiju* u odnosu na drugu racionalnost. To se dešava kod Lévinasa, gdje se ontologija u svojem samozakonodavstvu ujedno podređuje zahtjevima osobnog etičkog heteronomnog »samozakonodavstva«. Na ontologiji je da *izražava, iskazuje, opisuje, konceptualizira i podražava na svoj način* etički odnos koji je *uzoran i apsolutan*. Naposljetku, pitanje koje se ovdje, posebno u moralnoj sferi, nameće glasi: je li »heteronomizacija autonomije«, spram pretpostavljene »autonomizacije heteronomije«, opravdana i legitimna (*heteronomni* moralni kategorički imperativ u *razlici* spram kantovskog *auto-*

*nomnog moralnog kategoričkog imperativa, pri čemu ta razlika relativizira svaku sličnost što se javlja među njima)? Isto tako, postavlja se i pitanje – i to ne toliko usprkos Lévinasovoj misli koliko upravo na njezinu tragu – nije li »heteronomizacija autonomije« možda samo još jedna varijacija širenja autonomije, pa i »autonomizacije heteronomije«?<sup>95</sup>*

**Srđan Maraš**

### **Critical and An-Archie Rationality**

#### **Immanuel Kant and Emmanuel Lévinas**

##### **Abstract**

*The article tries to indicate the key similarities and differences between Kant's modern and Lévinas's postmodern thinking on the ontological, ethical, and aesthetic levels. In doing so, the analysis and comparison is based on two basic types of rationality that we encounter here: critical and an-archie rationality. Despite certain non-negligible similarities that are manifested in these forms of rationality, the conclusion inevitably leads in the direction of highlighting their essential differences, which at decisive points in the end prove to be unavoidable and insurmountable.*

##### **Keywords**

Immanuel Kant, Emmanuel Lévinas, critical rationality, an-archie rationality, ontology, ethics, aesthetics

94

To je vidljivo i na onim mjestima gdje Kant odaje posebno poštovanje kršćanstvu, koje je u krajnjem ipak vezano za mogućnost te religije da se na određeni način razumije modernim načelima autonomije, slobode i autorefleksije. Vidi ovom prilikom: Immanuel Kant, »Kraj svih stvari«, u: Immanuel Kant [Immanuel Kant], *Um i sloboda*, Danilo Basta (ur.), Posebno izdanje časopisa Ideje, Beograd 1974., str. 123–134.

95

Da načelo autonomije predstavlja, kako je dobro poznato, jedini princip moralnosti jedno je od osnovnih Kantovih uvjerenja. Na ovom mjestu više o tome u: I. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, str. 90–97.