

Dragan Prole

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr. Zorana Đinđića 2, RS–21000 Novi Sad
proledrag@gmail.com

Fenomenologija kao filozofija transcendencije

Sažetak

Središnja tema ovoga članka vezana je za rano razdoblje Levinasovog filozofijskog rada. U njemu je pojam transcendencije ispostavljen kao presudan filozofijski pojam. Pri tome se Levinasov pojam transcendencije značajno razlikuje od Husserlovog i Heideggerovog. Stoga se prvi dio rada i bavi njegovim kritičkim sučeljavanjem s filozofijama svojih freiburških nastavnika. Analiza stavova iznijetih u disertaciji o Husserlovom pojmu intuicije pokazala je da se o Levinasovom filozofijskom projektu ne može govoriti ni kao o sintezi, niti kao o pukom eklektičkom kombiniranju pojedinih segmenata Husserlovog i Heideggerovog mišljenja. Umjesto za Husserlovu habitualnost ili za Heideggerovu autentičnost, Levinasova se transcendencija odlučuje za promociju intimnosti, za ostvarivanje mogućnosti ljudskosti koje su načelno intimnije od naše ljudske prirode. Drugi dio rada bavi se Levinasovim rješavanjem zagonetne fenomenološke transcendencije. Tezom da vremenitost transcendencije nikada nije isključivo moja, nego je prije svega vremenitost drugoga, rani je Levinas trasirao putove na kojima će njegova misao graditi most od ontologije ka filozofiji drugosti i stranosti. Ovo novo shvaćanje vremenitosti autor imenuje 'heteropatička vremenitost'. Riječ je o konstituciji vremenitosti koja nije autonomnog porijekla i nije rezultat našeg projekta, nego je uvijek zahvaljujemo prodoru strane vremenitosti koja lomi i prekida spontanost naše vremenske svijesti.

Ključne riječi

Emmanuel Levinas, fenomenologija, transcendencija, drugost, stranost

Kao što je slučaj s većinom sljedbenika fenomenologije, i Levinasov odnos prema Husserlu bio je krajnje neobičan. Naime, paradoks njegova približavanja Husserlovoj fenomenologiji sastoji se u gotovo istovremenom udaljavanju od nje. Udaljiti se od Husserlovih središnjih teorijskih pretenzija, ali usprkos tome ujedno ostati i jednoznačni promicatelj fenomenologije bilo bi teško zamislivo bez pomoći ateorijski orijentirane fundamentalne ontologije Martina Heideggera. Ako se prisjetimo šoka koji je Husserl morao doživjeti slušajući svoga nasljednika kako tijekom pristupnog freiburškog predavanja potkopava fenomenološko pouzdanje u logiku i u strogu znanstvenost, onda bismo također mogli pretpostaviti da su neki od slušatelja i čitatelja Heideggerovo predavanje doživjeli sasvim drugačije. Tvrdnja da se i »sama ideja logike rastvara u vrtlogu izvornijeg pitanja«¹ Husserla je zasigurno zaprepastila, dok je nekim drugim slušateljima djelovala obećavajuće. Upravo se ovdje postupno razaznaju korijeni Levinasovih fenomenoloških početaka. Naime, njegovi rani pokušaji, ali isto tako i fundamentalna opozicija *Totaliteta i beskonačnosti*, sazrijevaju na temelju uvjerenja da metafizika ne može biti legiti-

1

Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, V. Klostermann, Frankfurt a/M. ¹³1986., str. 37.

mirana na osnovi ideje znanosti. Stupovi fenomenološke filozofije kod njega su lišeni uporišta u apsolutnoj subjektivnosti i situirani su u nestabilnom razmaku između metafizike koja je usmjerena na bitak i ontologije kao discipline koja vodi računa o bićima. Doduše, Levinasov odgovor na izazovno »ili-ili« glasio je »ni bitak, ni bića«. S druge strane, bez Heideggerove razlike iz pristupnog predavanja nije razumljiva ni kruta opozicija metafizike i ontologije kod Levinasa.

Odlučujući se jednoznačno za *metafiziku*, a protiv *ontologije*, Levinas je bio vođen ehom Heideggerovog razračunavanja s idejom znanstvene filozofije. Pristajući uz Heideggera, on je svjesno okrenuo leđa činjenici da bi za većinu filozofa takva opozicija djelovala groteskno, te da je, primjera radi, kod Wolffa ontologija drugi naziv za *metaphysica generalis*. U tom smislu je i za Heideggera i za Levinasa privlačnost vlastitog pitanja bila dovoljan zalag za napuštanje povijesno-filozofijske korektnosti. Približavanje novim mogućnostima mišljenja bitka za sobom je povlačilo i udaljavanje od svake bliskosti ontologije i metafizike. Zakoračivši u tabor promicatelja ontološke diferencije, Levinas je prvenstveno bio zainteresiran za sposobnost filozofije da se izmjesti izvan teorijski i znanstveno orijentiranog iskustva bića. Ostajući ipak jednom nogom na tlu fenomenologije, on se prije svega fokusirao na pitanje: što preostaje od Husserlovog projekta kada se odbace njegovi ključni motivi i ciljevi?

Ako kod njega ima smisla govoriti o sintezi Husserla i Heideggera, onda ona kruži upravo oko toga pitanja, što znači da se pojam sinteze mora shvatiti znatno elastičnije. Naime, kod Levinasa svakako nije na djelu objedinjavanje stajališta transcendentalne fenomenologije i fundamentalne ontologije u okvirima inovirane i kompleksnije cjeline. Prije bi se moglo reći kako se radi o povezivanju izvjesnih elemenata ta dva filozofijska stajališta u čijem se središtu nalazi dilema vezana za mogućnost kompenziranja filozofijskih učinaka *refleksije* kao nezaobilaznog pratitelja teorijskog i logičkog stava. Levinas je bio svjestan da ukoliko odbacimo fenomenološku ideju znanosti, neminovno odbacujemo i meditaciju i refleksiju, kao i sve slične procedure vezane za znanstveno ispitivanje imanentnog iskustva svijesti. U nastojanju da ponudi alternativu nakon lišavanja filozofije njenog refleksivnog uporišta, Levinas se odlučno priklanja jednom jedinom odgovoru. Umjesto na refleksiju, cjelokupna filozofijska djelatnost treba se sada osloniti na transcendenciju.

Iz te perspektive postaje razumljivije zbog čega umjesto pojmova, koji su stupali u prvi plan gotovo svugdje gdje je bilo govora o fenomenologiji, Levinas ističe epohalno značenje fenomenološkog pristupa *transcendenciji*:

»Intencionalnost nije put kojim subjekt traži uspostavu dodira s objektom koji postoji naspram njega. Intencionalnost čini samu subjektivnost subjekta. Njegova se supstancijalnost sastoji u tome da sebe transcendirira.«²

U indirektnom podsjećanju na Hegelovo programsko određenje prema kojem filozofiji mora poći za rukom da supstanciju pojmi i kao subjekt, Levinas taj program dodatno proširuje, smatrajući da je Husserlova fenomenologija učinila još jedan korak dalje. Naime, u njoj ne samo da je supstancijalnost bez ostatka prožeta subjektivnošću nego ona zaslužuje status subjektivnosti tek ukoliko transcendirira samu sebe. Već na temelju ovoga stava postaje jasno da rasprava o uvjetima transcendencije iz Levinasove perspektive ne može predstavljati nikakvo žrtvovanje niti izdaju fenomenologije, nego se u njoj iznosi na vidjelo što zapravo jest fenomenologija *in actu*.

Ono što se u Janicaudovoj interpretaciji³ ispostavlja kao nepopravljiva mana, za Levinasa je nesumnjiva vrlina. Mislitelj kojemu nije prvenstveno stalo do iskoračivanja iz fiksirane subjektivnosti, do napuštanja njezine supstancijalnosti, za Levinasa ne može legitimno ponijeti epitet fenomenologa. Komentirajući Janicaudove prigovore, Benny Lévy također se poziva na Levinasovo rano određenje subjektivnosti, ali ga, što je još zanimljivije, dovodi u direktnu vezu s Husserlovim poimanjem fenomenološke metode:

»... sve je u *izlasku*. Radi se o obratu, o nužnosti obrata. U svojoj knjizi o *Teološkom obratu fenomenologije* Janicaud zahtijeva opsežnu zaštitu fenomenologije od svakog mogućeg pokušaja teološkog izlaska. To je pomalo djetinjasto, budući da fenomenologija i kod samog Husserla ispostavlja metafizičke probleme eksplikacije svoje metode.«⁴

Doista, Levinasova fascinacija *Logičkim istraživanjima* nije bila inspirirana novim *logičkim sadržajima*, nego novim *načinom* fenomenološkog rješavanja njez naslijeđenih logičkih problema. Drugim riječima, poticajni momenti fenomenologije bili su, prije svega, *metodskog* karaktera. Metoda je za Husserla važila kao svojevrсна norma čije nas porijeklo, kao i kod Aristotela, upućuje na opće strukture određene regije bitka. Međutim, konkretizacija fenomenološkog pojma metode približava nas momentima koji su za Levinasa bili od presudne važnosti.

Husserl je izričito tražio isključivanje svake vrste deduktivnog teoretiziranja, ali se naličje njegovog zahtjeva za konkretnošću deskriptivnog opisa ogleđa i u napuštanju uobičajene alternative dedukciji. Zajedno s deduktivnom, on napušta i induktivnu metodu. Njegova presudna metoda briga počiva na mišljenju posredujućeg prijelaza iz imanentnog u transcendentno, tako da nas ne treba čuditi činjenica da je na stranici *Ideja* na kojoj izlaze pojam fenomenološke metode u prvi plan stavljeno sučeljavanje s izazovom lažnog prijelaza iz jedne sfere bitka u drugu, te da se i sam pojam *metabasis* tamo javlja dva puta.⁵ Riječju, svrha fenomenološke metode jednostavno ne može biti odgonetnuta ukoliko zanemarimo Husserlov stav o korelativnosti transcendentnog i imanentnog, tj. tezu da se put k transcendentnom, za razliku od Kantova, ne provodi nauštrb transcendentnog, nego upravo za volju noetskog obuhvaćanja transcendentnog. Imamo li sve to u vidu, možemo zaključiti da je Levinasov fokus stavljen na pitanje transcendencije kao pitanja o prijelazu *iz-jednoga-u-drugo*.⁶ Načelno uzevši, on je sasvim legitiman, s tim što ne smijemo ispustiti iz vida da pojam transcendencije kod Husserla znači nešto sasvim drugo nego kod Levinasa. Optužujući Janicaudov stav o *teološkom obratu* kao djetinjast, Lévy previđa upravo tu činjenicu, budući da iz Hus-

2

Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 1978., str. 70–71.

3

Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, u: *Phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris 2009.

4

Benny Lévy, *Lévinas: Dieu et la philosophie*, Verdier, Lagrasse 2009., str. 247.

5

Edmund Husserl, W. Biemel (ur.), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänome-*

nologischen Philosophie I, Husserliana III, M. Nijhoff, Haag 1950., str. 145.

6

Napokon, k sličnom uvidu vodi nas i Levinasov iskaz iz jednog intervjua. Pozivajući se na neizbrisivo čitateljsko iskustvo *Logičkih istraživanja*, on naglašava da ga je upravo ono uputilo ka »novim mogućnostima mišljenja, novoj mogućnosti prelaska iz jedne ideje u drugu, mimo dedukcije, mimo indukcije i dijalektike, novom načinu odvijanja 'pojmovava'«. Citirano prema: Franklin Nyamsi, »La relation pédagogique entre Husserl et Levinas«, u: *Alter* 17, Paris 2009., str. 250.

serlove metafizičke eksplikacije metode nipošto ne proizlaze i teološke konsekvence, dok bez njih Levinasove eksplikacije naprosto nisu ni zamislive.

Govoreći o polaznoj pretpostavci Husserlove fenomenologije, Levinas također uvodi u igru problem transcendencije:

»Temeljna intuicija Husserlove fenomenologije sadržana je, s jedne strane, u pripisivanju apsolutnog bitka konkretnom svjesnom životu, a s druge u preoblikovanju samog pojma svjesnog života ... Svjesni život valja opisati kao život u prisustvu transcendentnog bitka.«⁷

Prema samorazumijevanju osnivača fenomenologije, njegov filozofski projekt sažeto se može odrediti kao osmišljavanje subjektivnosti. Dakako, ono uvijek započinje kao samoosmišljavanje.

Kada je riječ o refleksima toga određenja u Levinasovoj verziji fenomenologije, svakako ne treba mimoći intervju koji je vodio Bernhard Casper 11. lipnja 1981. godine. U njemu je Levinas iznio formulaciju fenomenologije s kojom bi zasigurno bio suglasan i njezin osnivač:

»... fenomenološko osmišljavanje ... je za modernog čovjeka jedina mogućnost metodičkog filozofiranja«⁸

Ako imamo u vidu da je Husserlovo izvorno određenje fenomenologije i kod Levinasa zadržalo svoje važenje, onda bismo na osnovi određenja fenomenološke subjektivnosti iz njegove disertacije došli do sljedećeg zaključka: ako se subjektivnost o kojoj govori fenomenologija sastoji u samotranscendiranju, onda ta razlika u naglasku donosi i novi pojam fenomenologije.

Transcendentnim protiv imanentnog

Prema Levinasu, filozofija nije ništa drugo nego osmišljavanje transcendencije. U odnosu na Husserlovo određenje koje u sebi, usprkos sažetosti, široko obuhvaća višeslojno polje fenomenološke djelatnosti, Levinasovo je direktnije i konkretnije. Pri tome je, s druge strane, neminovno riječ i o značajno svedenijem, odnosno reduciranom određenju filozofije. Cjelokupan se filozofijski interes fenomenologije ovaj puta iscrpljuje u transcendenciji subjektivnosti. To onda znači da je pretežni dio fenomenološkog posla koji se nesumnjivo koncentrira na imanenciju svijesti za Levinasa u potpunosti nezanimljiv i isprazan. Prijelaz *iz-jednog-u-drugo* za njega naprosto nije zamisliv kao teorijski čin. Kada Husserlovu transcendenciju izmjestimo iz njezinog izvornog teorijskog registra, tada i imanentni bitak svijesti neminovno gubi atribut apsolutnosti, a intencionalna struktura *ego cogito cogitatum* više ne ukazuje na presudnu orijentaciju fenomenoloških istraživanja. Slijedom toga, za Levinasa pada u vodu i obuhvatna i izuzetno zahtjevna izgradnja genetičke fenomenologije. U toj neravnoteži, u kojoj je sfera transcendencije nemjerljivo favorizirana u odnosu na imanenciju, leži osnovna razlika između Husserlovog i Levinasovog fenomenološkog projekta.

Pri tom, *smisao* o kojem se radi u *osmišljavanju* kod Levinasa u sebi više ne nosi upadljive crte Husserlovog pojma. Istini za volju, Husserl nije tvorac pojma smisla koji je operativan u fenomenologiji. On je taj pojam »posudio«, tj. bolje rečeno, pratio je onaj smjer razmišljanja o smislu čija su polazišta ustanovljena kod Fregea i Lotzea. Upravo je kod njih smisao najprije mišljen: »u značenju 'puta' ili 'smjera' spoznaje neke stvari«.⁹

Osmišljavanje kod Husserla nije isto što i kod Levinasa. Osmišljavanje transcendencije utoliko može načelno važiti kao sinonim za cjelokupan¹⁰ Levinasov projekt, s tim što u njemu nije na djelu spoznajnoteorijski put, budući

da ni logika ni spoznaja, a niti ukupne teorijske kvalitete, za njega nemaju dovoljnu uvjerljivost da bi se u njima prepoznale perspektive fenomenologije. Međutim, kakvo se razumijevanje transcendencije zapravo krije iza Levinasovog uvjerenja?

Najprije se trebamo podsjetiti da pojam transcendencije kod Husserla prvenstveno proistječe iz razrade učenja o intencionalnosti. Otuda je ta dva pojma Levinas u disertaciji s pravom doveo u direktnu vezu. Prema Husserlu, neophodno je uočiti da: »transcendentni predmet ne bi bio predmet te predodžbe, ukoliko ne bi bio njezin intencionalni predmet«,¹¹ zbog toga što jedna od temeljnih pretpostavki fenomenološkog filozofiranja glasi da noematski predmet nikada nije realan sastojak njegove noetske recepcije.

Općenito govoreći, to znači da se Husserl usmjerava ka glavnom kolosijeku novovjekovne subjektivnosti koja više ne pristaje da, poput antičke, uspostavlja neposredno jedinstvo mišljenja i bitka. Budući da do toga jedinstva tek treba dospjeti, i filozofijski ga dokazati, pozadina fenomenološkog učenja o transcendenciji počiva na stajalištu koje se suprotstavlja dogmatskoj naivnosti svakidašnjeg, ali i znanstvenog stava. Ono dogmatsko se kod njih sastoji u uvjerenju da: »uobičajeni opažaj vrijedi kao onaj doživljaj u kojem nam je transcendentna stvarnost neposredno prezentna...«.¹² Drugim riječima, namjera Husserlovog učenja o transcendenciji podudara se s klasičnim filozofijskim postupkom. Poput Descartesa, Fichtea i Hegela, i fenomenologija blokira mogućnost da se filozofija konstituirala na neposrednom uvidu u stvarnost, smatrajući da nam je ona najprije transcendentna. To ipak ne podrazumijeva da nam je ono transcendentno načelno neuhvatljivo i nedostupno, nego upravo obratno. Transcendentno nam je itekako pristupačno i dostupno, ali pod uvjetom da mu pridemo zaobilaznim putem, posredstvom filozofijske refleksije.

Premda je Levinas svega ovoga bio svjestan, zaključne riječi njegove disertacije sugeriraju nam da teorijski aspekti, kojima je obuhvaćen značajan dio Husserlovog mišljenja transcendencije, ne mogu računati na filozofijsku budućnost:

»Ono što smo podvukli kao posljedicu Husserlove fenomenologije, poistovjećivanje bitka i egzistiranja s jedne strane, i njegov način 'susretanja života' ... koji postaje vidljiv u konstituciji objekta, predstavljaju posljedice za koje smatramo da ih je i Heidegger primijetio i čini se da imaju utjecaja.«¹³

7

E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, isto, str. 50.

8

Citirano prema: Bernhard Casper, *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens*, Schöningh, Paderborn 2009., str. 161.

9

Christoph von Wolzogen, *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2005., str. 149.

10

U svom opsežnom prikazu Levinasove filozofije, Strasser je njezin jedinstveni pojam sagledao upravo u kontekstu *osmišljavanja transcendencije*, ali propustio je tematizirati Husserlov pojam osmišljavanja, pa je otuda u potpunosti zanemario nepomirljive razlike

između težišta pojma osmišljavanja kod Husserla i kod Levinasa. Usp. Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag 1978., str. 18 i dalje.

11

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen Band II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, Tübingen 1968., str. 425.

12

Ulrich Melle, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung*, M. Nijhoff, The Hague/Boston/Lancaster 1983., str. 29.

13

E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, str. 218.

Ukupno uzevši, Levinas u disertaciji ne donosi svoje viđenje transcendencije, ali je sasvim lako prepoznatljivo da transcendencija o kojoj će kod njega biti riječi prvenstveno ima ontološki, a ne spoznajnoteorijski status, kao i da će se u njoj raditi o specifičnom obliku »susretanja života«. Pored toga, provokativna je i usporedba s Heideggerom, budući da Levinas ne govori o tome da svoje shvaćanje budućih filozofijskih potencijala fenomenologije duguje Heideggeru. Naprotiv, on ističe kako mu se čini da se njegovo razumijevanje temelja fenomenološke filozofije podudara s Heideggerovim. Oslonimo li se na ovu tvrdnju, onda ćemo zaključiti da se u Levinasovoj disertaciji zapravo ne može govoriti o *sintezi*, ali ni o pukom eklektičkom kombiniranju pojedinih segmenata Husserlovog i Heideggerovog mišljenja.

Revolucionarnost fenomenologije

Od objavljivanja disertacije do prvog velikog djela, *Totaliteta i beskonačnosti*, prošlo je ukupno trideset godina. Čak ukoliko izuzmemo godine provedene u zarobljeništvu, ipak ćemo priznati da je riječ o izuzetno dugom razdoblju. Levinasova je filozofijska djelatnost u njemu bila ispunjena produbljivanjem recepcije fenomenologije. Njezini rezultati objelodanjeni su 1949. godine u knjizi pod naslovom *Otkrivajući egzistenciju s Husserlom i Heideggerom*. Naslov knjige je neobičan, ali ne samo zato što ovaj put nije riječ samo o Husserlu.

Proći kroz školu fenomenologije, prema svjedočanstvima mnogih njezinih poklonika, prije svega značilo je ne baviti se tekstovima, nego samim stvarima. To svakako ne treba shvatiti u smislu da se prva lekcija koju su budući fenomenolozi naučili sastojala u zapovijedi da nikada ne konzultiraju ono što je prije njih zabilježeno u povijesti filozofije.

Naprotiv, konkretni misaoni okret ka samim problemima, a ne više ka citiranju već mišljenog i zapisanog, preporučan je kao metodski primaran korak, tako da je u odnosu na njega svaki dodir s literaturom sekundaran. Levinasov je naslov neobičan zato što je nefenomenološki. Prema tome, mogli bismo se složiti s Tengelyijem da fenomenološki postupak iziskuje egzistencijalnu konkretnost meditacije kako bi provjerio ono što je zapisano u knjigama, a ne obratno. Potraga za egzistencijom otuda ne može biti »knjiška« niti ona može biti provedena »zajedno« s drugim filozofima, pa makar se oni zvali Husserl i Heidegger:

»Ustvari je iznenađujuće vidjeti kako jedan filozof pokušava otkriti fenomene zajedno s drugim filozofima nakon što je čuo njihova sveučilišna predavanja i, iznad svega, posredstvom lektire njihovih knjiga ... egzistencija se sigurno ne otkriva čitajući druge filozofe, nego stjecanjem iskustva.«¹⁴

Problemski gledano, Levinas u ovoj knjizi¹⁵ iznova promišlja teme kojima se već bavio u knjizi o intuiciji, ali ih ovaj put iznosi u drugačijem svjetlu, smjelo se »distancirajući od slova« i dovodeći znatno češće fenomenološka stajališta u epohalna misaona stjecišta. Međutim, on to nesumnjivo čini kao izričiti štovatelj i sljedbenik filozofijske orijentacije koja prema njegovu mišljenju više ne zaslužuje status filozofijskog *obrata*, poput Kantovog, nego čak *revolucije*.

»Djelo Husserla jednako je revolucionarno u pogledu svog sadržaja, kao i u utjecaju koje je izvršilo.«¹⁶

U odnosu na disertaciju, intonacija Levinasovog teksta postala je znatno odrješitija i odlučnija. Fenomenologija se sada određuje kao razmatranje duhovnog

života u kojem dominantnu riječ vodi teorijska svijest, čija je ambicija predstavljati izvorni i univerzalni način filozofiranja. Levinas se ponovno izjašnjava u pogledu originalnosti fenomenološkog rješenja subjekt-objekt relacije, ističući da više nema govora o pukom odnosu misli i njezinog predmeta, nego o sagledavanju smisla objekta i njegove egzistencije.

Ako se u Levinasovom mišljenju može pronaći jedinstveno¹⁷ uporište posredstvom kojega se potvrđuje Husserlova nevjerica u pogledu mogućnosti *sinteze* s Heideggerom, onda se ono nalazi u preoblikovanju Husserlovog pojma *danosti*. Refleksija na tragu dvojstva *noeze i noeme* previše je formalna i neodređena da bi zaslužila Levinasovu pažnju. Zbog toga je on prevodi u odnos između egzistencije i smisla objekta. Pojam danosti je iščezao budući da je kod Husserlove danosti načelno nezaobilazna i neizbrisiva logička nijansa. Naime, danost noeme uvijek je danost *mišljenju i za mišljenje*. Nije li već to dovoljan nagovještaj koji nas upućuje ka poanti *revolucije* o kojoj se radi u fenomenologiji? Ukoliko jest, shvatit ćemo da ta revolucija nipošto nije teorijske prirode, poput Kantovog obrata. U njoj jednostavno nije riječ o odnosu *spoznaje* prema svome *predmetu*.

Mišljenje transcendencije, koje smo prepoznali kao presudno u Levinasovoj disertaciji, ni ovaj puta nije zaboravljeno. Naprotiv, transcendencija se najprije određuje korektno, u strogom Husserlovom fenomenološkom duhu, kao »rezultat duge povijesti mišljenja«. ¹⁸ Drugim riječima, za Levinasa nema nikakve dileme da Husserl pristaje na transcendenciju posredstvom mukotrpnog mišljenja, što znači da se, sukladno mišljenju osnivača fenomenologije, nikakav drugačiji put ka transcendenciji ne može ozbiljno uzeti u razmatranje.

Na tome tragu ćemo osluhnuti i prvu interpretativnu notu koja nagovještava odmak Levinasovog filozofijskog uvjerenja od Husserlovog teksta. Na prvi pogled ona djeluje sasvim bezazleno i neutralno, tj. nimalo negativno raspoložena prema nekadašnjem nastavniku:

»Husserlov idealizam potvrđuje da je svaki objekt ... pristupačan duhu ... da duh ne može ništa susresti a da ga ne shvati ... da ništa na svijetu ne može biti apsolutno strano subjektu.«¹⁹

14

László Tengelyi, »En découvrant les phénomènes avec les livres«, u: M. Abensour/A. Kupiec (ur.), *Emmanuel Levinas. La question du livre*, IMEC, Paris 2008., str. 105.

15

U svom prvom izdanju, Levinasova knjiga sadrži četiri ogleda. Dva središnja ogleda čine onaj o Heideggeru, pod naslovom »Martin Heidegger i ontologija«, objavljen odmah nakon disertacije, 1932. godine, te ogled »Djelo Edmunda Husserla«, objavljen osam godina kasnije u istom časopisu *Filozofska revija*. Pored njih, tu je tekst »Ontologija u temporalnom«, prvi puta objavljen na francuskom jeziku, ali godinu dana ranije (1948.) tiskan u argentinskom časopisu *Jug*. Jedini neobjavljen tekst nosi naslov koji rječito svjedoči o nagovještajima »sintetičke« prirode Levinasovog pristupa fenomenologiji – »Od deskripcije do egzistencije«.

16

Emmanuel Levinas, »L'Œuvre de Edmond Husserl«, u: *En découvrant l'existence avec*

Husserl et Heidegger, Vrin, Paris 2001., str. 11.

17

Bernetova interpretacija ipak s razlogom ostaje sumnjičava u pogledu mogućnosti da se Levinasu pripíše istinska *sinteza* Husserla i Heideggera. Naime, prema njegovu mišljenju, neobično je teško odrediti granice Levinasove kritike, adresirane Husserlu, iako je ona: »ponekad inspirirana Heideggerom, ali se često okreće protiv Heideggera i rezultira, barem djelomičnom, rehabilitacijom Husserla«. Rudolf Bernet, »Levinas' Critique of Husserl«, u: S. Critchley, R. Bernasconi (ur.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press Cambridge–New York 2002., str. 86.

18

E. Levinas, »L'Œuvre de Edmond Husserl«, str. 36.

19

Isto, str. 46.

Da bismo u ovim riječima prepoznali ozbiljnu kritičku intervenciju, nije nam potrebno iskustvo čitanja potonjih Levinasovih radova. Nije nam neophodna »naknadna pamet« niti citiranje poznatih Levinasovih rečenica, pisanih protiv apsolutne spoznaje. Osudu ćemo ovdje prepoznati čak i ukoliko imamo u vidu da, barem u ranoj fazi, nije moguće ustanoviti aroganciju u Levinasovim sudovima o idealizmu. Dovoljno je pozvati se na razliku između Husserlovog i Levinasovog određenja transcendencije, koja je bila upadljiva već u disertaciji.

Kada noseći stup fenomenološke filozofije prepoznamo u subjektivnosti, čiji se prvenstveni zadatak sastoji u osiguravanju pretpostavki za vlastitu transcendenciju, tada će nam navedeno tumačenje Husserlova idealizma s pravom djelovati kao opoziv nelegitime *totalizacije*. Naime, sa stajališta naklonjenog mjerodavnoj tradiciji filozofije, stav da duhu ništa na svijetu nije strano mora zvučati više nego ohrabrujuće, budući da je u njemu sadržano presudno uvjerenje najpoznatijih filozofskih posvećenika. Međutim, kada filozofiju odredimo u smislu egzistencijalnog samoprevladavanja koje se, iznad svega, ne odvija kao jednokratani čin, nego u vidu uvijek iznova obnovljenog imperativa, onda nam takav ishod mora djelovati porazno i razočaravajuće. Ako je subjektivnost vezana za egzistencijalnu transcendenciju, onda u dostignuću apsolutne transparentnosti duha ne može ležati ispunjenje filozofije, nego samo žalosna slika urušene i ugasle subjektivnosti. Nada u izlazak iz sebe biva nepovratno izgubljena sveopćom prozirnošću. Napokon, zbog čega bi se transcendirala egzistencija ukoliko je unaprijed već ispunjena i prožeta cjelinom u kojoj je sve prisno i poznato?

Transcendencija kao bliskost u stranosti

U obranu svoga pojma transcendencije, a protiv fenomenološkog idealizma, Levinas piše sljedeće redove, nastojeći razjasniti svoj stav o Husserlovom mjestu u idealističkoj tradiciji. Čitajući ih, ne bismo trebali ispustiti iz vida da ih osnivač fenomenologije vjerojatno nikada ne bi potpisao:

»Husserl donosi novi moment u idealizmu: mogućnost razjašnjenja intimnog smisla transcendencije...«²⁰

Da zapravo nije riječ o Husserlovom, nego o Levinasovom stavu, možemo naslutiti već na osnovi rokade, u kojoj Husserlov pojam *habitualnosti* biva odbačen u ime *intimnosti*. Pri tom, habitualnost je pojam koji odlikuje značajan ugled u tradiciji, kao i stabilno filozofijsko značenje. S intimnošću stvari ne stoje tako. Filozofiji teško prozirna intimnost je, poslužimo li se Heideggerovim izrazom *Jemeinige*, neminovno svagda moja, te je otuda vrlo teško prevodiva u ravan druge intimnosti.

Dakako, intimnost može biti i zajednička, ali uvijek počiva na uzajamnoj upućenosti, na želji pojedinaca da utaže vlastitu žeđ za intimnošću. Ta potreba se kod Levinasa ispunjava na način koji je nepoznat Husserlu. Naime, u njoj možemo naslutiti dalekosežan iskorak iz fenomenologije. Ako je imanencija svijesti stavljena van snage, u našoj unutrašnjosti više ne dominiraju teorijski tonovi vezani za ispunjenje i za dovršenje, nego prije ugođaj koji izražava jednu vrstu *dobrovoljnog siromaštva*. Za razliku od spoznajnoga siromaštva koje sugerira Husserlova figura fenomenologa kao *apsolutnog početnika*, Levinasu je stalo do nove vrste siromaštva. Poput ljubavnika, čiji »ego se obraća ljubavi kao siromašan«,²¹ i Levinasova ispražnjena imanencija upušta se u transcendenciju, ali ne da bi sebe sačuvala i obogatila, nego da bi tek došla

do sebe. Prijelaz *iz-jednog-u-drugo* kod Levinasa se odvija u znaku okretanja leđa egoizmu i zadobivanja bliskosti sa stranim čovjekom. Otuda je i status onoga što je strano subjektu kod njega sasvim drugačiji nego kod Hegela ili Husserla. Kada u prvi plan stavimo imperativ »nikada podudaranje, uvijek bliskost«,²² tada više ne treba očajavati nad tezom o neodrživosti Husserlova idealizma. Naprotiv, ono što sada važi kao strano subjektu više ne predstavlja dokaz o polovično provedenoj pojmovnoj transcendenciji hegelovskog tipa. Strano nije na snazi ni kao okidač koji imanenciju potiče na uživanje, kao kod Husserla, nego postaje *uvjet mogućnosti subjektivnosti*. Kao ostvarivanje bliskosti koja ne počiva na podudaranju unutrašnjeg i izvanjskog, transcendencija mora postati intimna. Ona otuda poprima konture kretanja u kojem stranost postaje bliskost, s tim što *biti blizak* za Levinasa ne podrazumijeva potvrđivanje prisnog dodira s onim što je već u nama. Strogo govoreći, ideja *alter ego*, u kojem s radošću prepoznajemo sebe ili čak bolju verziju svoga sebstva, nema nikakve veze s bliskošću. Naizgled paradoksalno, ali figura stranca predstavlja prikladnu ilustraciju čovjeka koji nam je blizak. To znači da prvi uvjet mogućnosti bliskosti podrazumijeva reviziju tradicionalne zamisli *prijatelja*, bez obzira je li riječ o Aristotelovoj, Senekinoj ili njezinoj romantičarskoj verziji.

Novina bliskosti o kojoj govori Levinas nije u potpori unutrašnjosti, u pronalasku i samopotvrđivanju našeg *ego* u nekom drugom, prijateljski nastrojenom *alter ego*, niti u osjećaju udomaćenosti ili ugodne ukorijenjenosti, kako bi nam mogla sugerirati uobičajena značenja u kojima govorimo da nam je netko blizak ili da nam je nešto blisko. Blisko mi nije nešto što imam, nego nešto što nemam, tako da bi se moglo reći kako tajna Levinasove bliskosti leži u »potuđivanju koje nije porobljavanje«. ²³ Ako se sada bliskost poistovjećuje s napuštanjem sebe radi približavanja drugome, koje nije svodivo na zaposjedanje, na spoznaju, niti na utoljenje vlastite požude, onda se postavlja pitanje ima li Levinasova rokada, u kojoj na mjestu habitualnosti sada stoji ova potuđena intimnost, bilo kakvu filozofijsku relevantnost? Prije nego što izričito odbacimo takvu mogućnost, valjalo bi se prisjetiti da se sami počeci metafizike ne mogu ni zamisliti ukoliko se u igru ne uvede i jedinstveni doživljaj realnosti kao prividne. Pitanje o *ontos on*, odnosno dvostruki supstantiv koji ono uvodi, ne bi imalo nikakvoga smisla da je prava stvarnost svuda na dohvat ruke. Pitanje o istinskom biću, o tome kakvo je ono *zapravo*, pretpostavlja da iskustvo onoga tko pitanje postavlja svjedoči o suočavanju s prividnim, s bićem koje ne djeluje uvjerljivo i stabilno. Poput Platonove, i Levinasova je temeljna intuicija metafizička, s tim što on ne sagledava »nestvarni« svijet kao posljedicu odsustva ideja, nego kao rezultat odsustva *pravog* međuljudskog odnosa.

Iz te perspektive ustrajavanje na intimnosti, na bliskosti do koje dolazi kada izađemo izvan ustanovljene i krute vlastitosti, više ne djeluje tako neobično. U pozadini takve bliskosti svakako nije moguće previdjeti odlučno odbijanje ideje zbližavanja koje počiva na sjedinjenju, kao i međusobnog povezivanja

20

Isto, str. 47.

21

Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003., str. 119.

22

Emmanuel Levinas, »La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain«, u: *Hors**sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987., str. 22.

23

Ari Simhon, *Levinas critique de Hegel*, Ousia, Bruxelles 2006., str. 214.

posredstvom zajedničkog sudjelovanja u nečem općem. Umnost bliskosti je neopozivo *osobna*, ali ne u smislu rimske *persona*, nego kao odnos prema drugoj ličnosti. Pri tom ne smijemo ispustiti iz vida da umnost začeta u međuljudskim odnosima opstaje i pada zajedno s odbacivanjem umnosti općenitosti. Ona ne sazrijeva iz onoga što dijelimo, što nam je zajedničko, što potječe iz zajedničkih rituala, običaja, navika ili zakona. To je prije bliskost začeta s onu stranu bratstva ili prijateljstva. O njoj nam rječito svjedoči jedna rana Levinasova bilješka: »Civilizacija = društvo sa strancima.«²⁴

Sloboda je u transcendenciji subjektivnosti

O primarno Levinasovoj izvedbi u pogledu povezivanja transcendencije i intimnosti dodatno svjedoče i naredne stranice koje tematiziraju fenomenološku redukciju. Oslonac fenomenološkog mišljenja kojemu je Husserl bez ikakve dileme posvetio središnju pažnju tijekom rasprave o problemu *Prve filozofije*, kod Levinasa biva poistovjećen, ni manje ni više, nego s *nasiljem*:

»Fenomenološka redukcija je nasilje koje se izvršava nad čovjekom – bićem među drugim bićima – kako bi se on iznova ustanovio kao čisto mišljenje.«²⁵

I pored ove iznenadne erupcije nezadovoljstva Husserlovom fenomenologijom, ipak valja poduzeti određene mjere opreza. Redukcija *jest* okarakterizirana kao nasilna, ali je pritom izričito rečeno da je ona nasilna samo ukoliko rezultira povratkom na *čisto mišljenje*. Drugim riječima, nju valja osuditi jedino ukoliko tvrdoglavo ustrajava na Husserlovom transcendentnom stajalištu. Metafizika je nasilje, glasi Levinasova, više nego smjela dijagnoza, bez obzira na to što ovo neobično metafizičko nasilje prije nalikuje mazohizmu, nego sadizmu. U njemu se radi o nasilju *nad sobom, a ne nad drugim čovjekom*, premda je, kao uostalom i kod mazohizma, takva vrsta samoodnosa uvijek neizbježno povezana i s deformiranim odnosima s drugima. Ona je nasilje zato što ignorira činjenicu da je čovjek biće čije se bitno određenje stječe jedino *među* drugim ljudskim bićima, a ne u usamljeničkom discipliniranju čistog mišljenja. Premda je ovaj motiv tematiziranja konkretnog filozofijskog postupka u kontekstu *nasilja*, vjerojatno i mimo Levinasovih osobnih očekivanja, napravio veliku karijeru u poslijeratnoj filozofiji, ako malo detaljnije razmotrimo ono što nam on želi poručiti, uočit ćemo da se zapravo prije radi o kritici koja je presudno oblikovala Levinasovu vlastitu filozofiju.

Naime, kada zaoštrimo Levinasovu perspektivu, fenomenološka redukcija ne ispostavlja se samo kao nasilna nego zapravo i kao apsurdna, zbog toga što previđa *praktične aspekte* svoga nadaleko čuvenog postupka *stavljanja u zgrade*. Ona je apsurdna zato što unaprijed čini besmislenim vlastiti postupak. Za Levinasa, staviti neko važenje u zgrade ne može biti teorijski čin. Tu nije riječ o pukoj apstrakciji niti o bilo kakvom srodnom teorijskom postupku. Kada stavljamo u zgrade, mi prije svega očitujemo sebe kao slobodna bića. Na čemu bi se mogla zasnovati namjera da bilo što stavimo u zgrade? Ni na čemu drugom nego na našem *praktično motiviranom uvjerenju da ga možemo promijeniti*. Ako ga pak možemo promijeniti, ono ne može biti apsolutno, niti prije niti poslije promjene. Iza svega toga krije se pretpostavka da je naša subjektivnost načelno relativna. Da ona uvijek može biti drugačija. Da može transcendirati sebe. Da može promijeniti sebe, a samim time i način na koji susreće svijet. Nedovoljno razjašnjena i nedorečena Levinasova ukazivanja iz disertacije, koja svjedoče o željenom filozofijskom profilu subjektivnosti, čija se osobitost sastoji u tome da je dostojna *susreta sa životom*, time konačno dobivaju svoje konkretizirane i prepoznatljive obrise.

Potražimo li u Levinasovim uvidima, koji su rezultat upuštanja u »otkrivanje egzistencije« zajedno s Husserlom i Heideggerom, njegov vlastiti *credo* koji će voditi potonje mišljenje, onda ćemo svakako zastati kod sklopa *slobode* i *transcendencije*. Taj *credo* sastoji se u ideji da *treba dati šansu samo takvoj fenomenološkoj subjektivnosti koja će nas uvjeriti da je praktični aspekt polazište i ishodište fenomenološke redukcije*. Kada nju imamo u vidu, tada ćemo sasvim suzdržano reagirati na interpretacije koje se dvoume o kakvoj se vrsti fenomenologije kod ranog Levinasa radi. Naime, usprkos otvorenom afirmiranju fenomenologije kao ontologije koja nije zainteresirana za bit bitka, nego za njegovu egzistenciju, što bez sumnje zavodi na Heideggerom nadahnuo čitanje, kod Levinasa zapravo nema govora o izravnoj idejnoj pozajmici. Interpretativni zaokret u vidu rehabilitacije Husserla, o kojem govori Bernet, vidljiv je već iz sljedećeg Levinasovog komentara o fenomenološkom idealizmu:

»Husserl se odvaja od izvjesnih tradicija njemačkog idealizma time što transcendentalna svijest, otkrivena putem fenomenološke redukcije, nije apstraktna – nije svijest uopće. Ona je konkretna mogućnost svakoga od nas, najkonkretnija, intimnija od naše ljudske prirode...«²⁶

Ipak, obrana je Husserla djelomična, budući da ne ispostavlja u novim konstelacijama uzornost i ispravnost njegovih misaonih rješenja, nego se ponovo poziva na *intimnost*. Biti fenomenolog, znači li to doista ostvariti mogućnosti koje su nam načelno intimnije od naše ljudske prirode? Jesu li one u direktnoj vezi s redukcijom koja nema nasilne potencijale, nego nas dovode u takav stupanj iskonske bliskosti da to nadmašuje i ljudskom prirodom uokvirene mogućnosti intimnosti?

Levinas je bio uvjeren da se filozofijska podrška takvoj, Husserlu nepoznatoj i neprihvatljivoj vrsti redukcije, može pronaći na stranicama *Bitka i vremena*. Kada se o rezultatima svoje recepcije Husserla izjasnio na otvoren i nedvosmislen način, oni su se sveli na uvid da je kod promicatelja transcendencije zapravo na djelu odustajanje od transcendencije. Svojim pouzdanjem u logiku i strogu naučnost filozofije, fenomenologija je odustala od vlastite inventivnosti, tj. od odlučujućih iskoraka koje je *de facto* već učinila u povijesti filozofije svojim viđenjem subjektivnosti.²⁷ Ovdje je ponovno postala od sasvim sporednoga značaja činjenica da je Husserlova ideja transcendencije začeta i uobličena u istim tim, tj. strogo naučnim, ambicijama. Husserla ne smijemo previše dosljedno slijediti – uvjeren je Levinas – pravi uvidi fenomenologije ne mogu se razvijati na njegovom tragu. To znači da je raskid s većinom fenomenoloških prerogativa neminovan, uključujući i njezino polazište u apsolutnom karakteru konstituirajuće subjektivnosti. Na svom putu ka transcendenciji moramo se upustiti u krhke, nepouzidane i neizvjesne obrise

24

Emmanuel Levinas, »Notes philosophiques diverses«, u: *Carnets de captivité*, Grasset/Imec, Paris 2009., str. 248.

25

E. Levinas, »L'Œuvre de Edmond Husserl«, str. 52.

26

Isto, str. 56.

27

Husserlov filozofijski autoritet je za Levinasa od samoga početka počivao u učenju o inten-

cionalnosti, putem kojeg je osnivač fenomenologije nadmašio nedostatke tradicionalnog odnosa subjekt-objekt: »Velika Husserlova originalnost sadržana je u uvidu da 'odnos prema objektu' nije neka stvar koja se umeće između svijesti i objekta, nego je sama svijest 'odnos prema objektu'. *Izvorni fenomen je odnos prema objektu...*« Emmanuel Levinas: »Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl (1929)«, u: *Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier 2007., str. 52.

konačnog egzistiranja, pa samim tim od sebe moramo odbaciti svaku pomisao apsolutiziranja.

Ontologija i filozofija moći

Štoviše, Levinas je bio uvjeren da put koji vodi od biti k egzistenciji nije direktno povezan s odgonetanjem svih filozofijskih finesa u odnosu između Husserla i Heideggera, jer se načelno radi o nečem općenitijem. Riječ je o putu koji fenomenologija *nužno* mora proći, razumijevajući samu sebe:

»Odustajanje od transcendencije uvjetovano je savršenosti [Levinas pojmom savršenosti cilja na Husserlov zahtjev za apodiktičkom izvjesnošću – op. aut.], a svodi se na transcendenciju okarakteriziranu putem intencionalnosti. Ovdje uočavamo nov postupak fenomenološke deskripcije koji nagovještava svoju neminovnu evoluciju k filozofiji egzistencije.«²⁸

Husserlovo je djelo revolucionarno, ali je još više revolucionaran potres na tlu kategorija koji je u prvi plan postavio egzistenciju sa svim njezinim osobitostima. Prema njoj će se od sada ravnati cjelokupna filozofijska pojmovnost. Otuda više neće biti mjerodavni bilo kakvi teorijski ciljevi i snovi o apsolutnoj spoznaji, nego će se u filozofiji sve vrtjeti oko transcendencije koja će se jednom za svagda ukotviti u srž egzistiranja. Levinas je bio uvjeren da filozofiranje pod takvim predznacima više ne može mimoći »susret sa životom«.

To najprije znači da subjektivnost više neće biti oblikovana u skladu sa zahtjevima *mišljenja* neke stvari. »K samim stvarima«, ta odlučujuća krilatica fenomenologije, više neće biti nimalo vezana za mišljenje, nego na prvom mjestu za ostvarivanje vlastitih egzistencijalnih mogućnosti, posredstvom kojih se približavamo stvarima. Premda fasciniraju sigurnost i samouvjerenost s kojom Levinas posredstvom jednog jedinog termina, tj. egzistencije, nastoji u potpunosti prekriti cjelokupan Husserlov teorijski vokabular, on pri tom ipak ne piše panegirik Heideggerovoj filozofiji. Premda nešto takvo ni u jednom trenutku nije namjeravao učiniti, ne smijemo niti zanemariti činjenicu da joj u pojedinim aspektima pripisuje presudne zasluge:

»... cjelokupna Heideggerova filozofija sastoji se u razmatranju glagola 'egzistirati' kao tranzitivnog glagola. A deskripciji te tranzicije – te transcendencije – posvećeno je cjelokupno njegovo djelo.«²⁹

Otuda bismo mogli očekivati da će Levinasove simpatije u cjelini biti okrenute Heideggerovom djelu³⁰ čiji je filozofijski interes usmjeren ka deskripciji transcendencije. S obzirom da nam je njegova interpretacija pokazala kako se upravo u transcendiranju krije bit fenomenološke subjektivnosti, takvo djelo bi moralo biti povlašteno u odnosu na stajalište koje guši i nepovratno zatamnjuje transcendenciju, a samim time devalvira i samu subjektivnost. Riječju, imamo li u vidu njegovo rano ustrajavanje na transcendenciji, Heideggerova fundamentalna ontologija morala bi kod Levinasa preuzeti odlučujuću riječ u filozofijskoj orijentaciji te time stati na mjesto koje je nekad zauzimala Husserlova transcendentalna fenomenologija. Međutim, tako se nešto ipak nije dogodilo.

Iz te perspektive posebno zavodljivo djeluje naslov knjige *En découvrant...* Naime, on nam nedvosmisleno sugerira da je pred nama tekst u kojem Levinas otkriva egzistenciju *zajedno* s Husserlom i Heideggerom. S druge strane, ishod cjelokupne rasprave pokazuje da se, u najbolju ruku, k egzistenciji može stremiti *na tragu* njihova mišljenja, ali da se ne može doslovno *tragati* zajedno s njima. Kada bismo u jednoj rečenici trebali dopisati zaključak na-

kon Levinasovih ranih eseja, tada bi u toj rečenici mjesto našla i teza da ni Husserl niti Heidegger nisu *otkrili* egzistiranje. To što Levinas zapravo uvida otkrivajući egzistenciju s Husserlom i Heideggerom postat će očevidno tek s naslovom njegovog kasnog djela *Drugačije od bitka ili s onu stranu biti*. To će reći: drugačije od Heideggera i s onu stranu Husserla.

Ono što tada postaje očito naznačeno je već u ranoj kritici Heideggera. Husserlova je intencionalnost kod fundamentalnog ontologa još živa, premda o njoj nema ni riječi. Teorijskim mišljenjem vođena distinkcija *noeme* i *noeze* bit će preusmjerena u produktivnijem, egzistencijom orijentiranom pravcu. Parabola koja od egzistiranja vodi prema ispunjavanju vlastitih egzistencijalnih mogućnosti s pravom mu se učinila »životnijom« od formalnih relacija *noeze* i *noeme*. Čini se da je tim korakom Heidegger preduhitrio prigovor koji je upućen redukciji. Usmjerenost k vlastitom moći-biti svakako zaobilazi kobno filozofijsko utočište u čistom mišljenju. Međutim, i Heideggerova će egzistencijalna analitika pretrpjeti prigovor, čija kritička žestina nije ništa manja nego u Husserlovom slučaju:

»Egzistencija ... više ne egzistira poput neke materije ili neke stvari, ona se ne odmarira mirno u svojoj sadašnjosti. Ona je moć.«³¹

Kao što je čisto mišljenje sprječavalo transcendenciju kod Husserla, tako je i kod Heideggera na djelu logika homogeniziranja subjektivnosti čije su mogućnosti radije usmjerene na sve drugo, samo ne na transcendenciju. Usprkos Heideggerovom jedinstvenom artikuliranju vremenitosti u čijim okvirima nesumnjivu prevagu odnosi ekstaza budućnosti, kao i egzistencijalu brige, te mnogim drugim analitičkim rješenjima za čiju bismo operativnost slobodno mogli reći da stoji u funkciji transcendencije, Levinas odbija svaku pomisao da poistovjeti tubitak i transcendiranje. *Dasein* za Levinasa nije biće kod kojega se prvenstveno radi o transcendenciji, nego je biće koje simulira transcendenciju.

Njegovi nedostaci nisu vezani samo za projekt *fundamentalne ontologije* koja će poput svakog drugog pokušaja misaone izgradnje *prote philosophia* biti stigmatizirana kao »filozofija moći«. Naprotiv, ovdje nije riječ o tome da je fundamentalna ontologija propao projekt. Ona je sporna prije svega zbog toga što je u njoj ljudsko egzistiranje shvaćeno kao *projekt*. Ako je ono doista projekt, onda ono ne može ujedno biti i transcendencija. Naime, ako se kod Levinasa uopće može govoriti o apsolutnom, onda je na djelu *apsolutna nepredvidljivost transcendencije*. Otuda se transcendencija ne može projektirati. Za Levinasa je također prihvatljiv primat budućnosti, ali takve budućnosti u koju se ne može stupiti posredstvom sadašnjosti, a još manje prošlosti. Slično kao kod Blanchota, čovjekova mogućnost anticipacije, njegova moć da gradi mostove između sadašnjeg i budućeg, nije prepoznata kao pouzdan znak

28

E. Levinas, »De la description à l'existence«, str. 138.

29

Emmanuel Levinas, »Martin Heidegger et l'ontologie«, u: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vran, Paris 2001., str. 116.

30

Uzged, Levinasova sjećanja donose i varijaciju klišeja koji se često mogao čuti od freiburških studenata, a prema kojem su Husser-

lova predavanja i knjige bili »nezanimljivi«, pa čak i »dosadni«, a Heideggerovi uzbudljivi i inovativni. U tom se duhu i Levinas osvrnuo na Husserlovu »predvidljivost«, nasuprot koje je u slučaju Heideggerovog *Bitka i vremena* »svaka stranica bila novina«. François Poirié, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Cerf, Paris 1996., str. 79.

31

E. Levinas, »De la description à l'existence«, str. 146.

umnosti, nego kao korijen čovjekova otuđenja.³² Biti budućnosno orijentiran sada više ne znači izmaknuti se režimu osjetilnosti koji je nužno vezan za ovdje i sada, nego znači proricati i stabilizirati svoje okamenjeno sebstvo, oglušiti se o mogućnost fundamentalne promjene. Prava budućnost je za oba mislitelja samo ona do koje ne možemo doprijeti putem projekta, ili bilo kakve anticipacije. Kao i kod Marxa, razračunavanje s otuđenjem podrazumijeva revolucionarnu spremnost na apsolutni rez, na potpunu obustavu i diskontinuitet sadašnjosti. Borba protiv sadašnjosti je ipak izmaknuta izvan njezina vlastita tla. Levinasovo suočavanje s njom načelno je meta-povijesno, budući da se oslanja na radikalno odricanje, na spremnost boravka u sadašnjosti bez sjećanja, bez prostora i vremena.

Drugim riječima, slično kao kod Heideggera, osobina vremenitosti koju zahtijeva transcendencija takva je da se ne može izvesti, niti deducirati iz postojećeg. Ali za razliku od njega, Levinas raskida sponu čija je uloga vezana za objedinjavanje vremenitosti tubitka u svim njegovim ekstazama. Uloga vremena kao instance koja je konstitutivno vezana za jedinstvo svijesti i ne dozvoljava da se naš svjesni život rasprši u transcendentalnu shizofreniju, u kojoj bi se naše ja umnogostručilo u nepregledno mnoštvo predodžbi osvijestjenih s naše strane, kod Levinasa je u potpunosti suspendirana. Svjesno se upuštajući u rizično sučeljavanje sa svakom vrstom imanencije, bila ona vezana za svijest ili za autentično egzistiranje, Levinas je bio prinuđen na ekvivalentan korak po pitanju vremenitosti.

Otuda je jednim potezom odbacio sve ono što je još Augustin imao na umu sa svojom *distentio animi*, Kant sa svojim apriornim formama osjetilnosti, Husserl s retencijom, prezencijom i protencijom, a Heidegger s ekstazama. Njegovo se stajalište od onog slavni prethodnika razlikuje u tezi da izostanak pomirenja među momentima vremena ne mora nužno predstavljati i nenadoknativ gubitak za subjektivnost. Naprotiv, izvjesni nesklad i rascjep među vremenskim dimenzijama kod Levinasa poprima konture transcendentne pretpostavke svake transcendencije. U njoj je na djelu uvid da svijest, u kojoj su na ovaj ili onaj način tijesno prepleteni različiti segmenti vremena kao njezinog vlastitog, proživljenog, iskušavanog ili iščekivanog vremena, ne može biti otvorena za neodređenost transcendencije poput subjektivnosti koja je iza sebe ostavila objedinjavajuću identitetsku spregu vremenitosti i samo-svijesti. Levinasov doprinos temporalnosti svodi se na sljedeće: vremenitost transcendencije nikada nije svagda moja, nego je vremenitost drugoga. Ono što me doista mijenja nije višeslojno utiskivanje mojih doživljaja u struju svijesti, niti bilo kakav vid turbulencije međusobnog odnosa između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, do koje je došlo nekim čudnovatim izljevom odlučnosti. Mogu se promijeniti samo ako dopustim subjektivnosti da se transcendirira, a da bih to mogao učiniti moram odustati od autonomne temporalizacije vlastite subjektivnosti, čime oslobađam mogućnost da do uobličjenja moje temporalizacije dođe izvana, ali nipošto putem »objektivnog vremena«, nego prvenstveno od strane drugog čovjeka.

Imamo li ovo u vidu, postaje nam jasno da je kod Heideggera unaprijed spriječena mogućnost da posredstvom svog *moći-bit* tubitak postane u pravom smislu drugačiji. Jedna od provokativnijih posljedica Levinasovog učenja o temporalnosti dodatno potvrđuje vezu između revolucionarnosti fenomenologije i radikaliziranog učenja o heteropatičkoj³³ temporalnosti. Naime, ona ustrajava na tome da budućnost koja ne raskida sa sadašnjošću i prošlošću, nego se miri s njima, zapravo nije nikakva budućnost. Ekstaza u kojoj ima mjesta za *ponavljanje* zapravo i nije ekstaza. Ako ozbiljno shvatimo važnost

ekstaze budućnosti, onda je doslovno moramo uzeti kao *ek-stasis*, kao dospijevanje u područje u kojem su raskinute sve veze s onim iz kojeg smo krenuli: »i za Levinasa postoji primat budućnosti koja mora biti shvaćena kao forma apsolutne stranosti...«³⁴

Tajna »moći« ontologije krije se u suverenom sebstvu koje se služi filozofskim sredstvima kako bi se ojačalo, osiguralo i unaprijedilo. Njezina alternativa se, prema Levinasu, može potražiti samo tamo gdje se prostor za transcendenciju ne traži u okvirima vlastitosti, nego u iskoraku iz nje. »Realnost mogućnosti kao takve«,³⁵ više ne počiva u tubitku kao brizi, ona se zove *drugi*. Rezime Levinasove lektire fenomenologije glasi da je transcendencija moguća samo posredstvom drugog. Ako u odnosu s drugim nismo ostvarili transcendenciju, onda to znači da zapravo nije ni došlo do izvornog međuljudskog odnosa. Potpuno je jasno da polazište takvog mišljenja ne može biti ni teorijska refleksija niti analitika egzistencije. Filozof, čiji će cjelokupan rad proteći u znaku otkrivanja egzistencije koja seže s one strane egzistirajućeg, i u svom će kasnom djelu potvrditi: »transcendentno je pojam koji mi se čini prvi.«³⁶

Nakon lektire Levinasovih ranih, fenomenologiji izričito posvećenih tekstova, jedno je sigurno. Transcendencija, do koje je Levinasu najviše stalo, ne može se ostvariti postojećim fenomenološkim sredstvima. Filozofijski posao koji je Levinasu preostao, prije svega, sastojao se u potrazi za novima.

Literatura

Bernet, Rudolf, »Levinas' Critique of Husserl«, u: S. Critchley, R. Bernasconi (ur.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2002.

Blanšo, Moris (Blanchot, Maurice), »Pripovedački glas«, *Polja*, Novi Sad 86/1965, prev. G. Stojanović-Badnjarević.

Casper, Bernhard, *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens*, Schöningh, Paderborn 2009.

32

»To je jedan od korijena otuđenja: predviđanje bića, ta moć bića da uvijek proriče o sebi samome«. Moris Blanšo, »Pripovedački glas«, u: *Polja*, Novi Sad 86/1965, prev. G. Stojanović-Badnjarević, str. 12.

33

Izraz *heteropatički* uveo je bečki pozitivist Kreibig u svome djelu iz 1902. godine. Čini nam se da bi taj termin mogao poslužiti za prikladnu ilustraciju Levinasove temporalnosti, ali se najprije mora korigirati njegovo prvobitno značenje. Bečki filozof ga najprije oslanja na suprotnost autopatičko/heteropatičko. Kod Levinasa se svakako ne radi o moralnosti u smislu djelovanja čija je vrijednostna orijentacija usmjerena na puko poticanje zadovoljstva i umanjivanje nezadovoljstva druge osobe u skladu sa suprotnošću između dobra i zla. Doduše, i kod Kreibiga heteropatičko proistječe iz »odnosa prema stranom subjektu« (Josef Klemens Kreibig, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, A. Hölder, Wien 1902., str. 107), ali

teško može prikriti svoje zdravorazumsko i altruističko porijeklo. Iz perspektive Levinasove filozofije, mogli bismo reći da heteropatičko izražava kontrarnu suprotnost u odnosu na Heideggerov egzistencijal *projekta*. Riječ je o konstituciji vremenitosti koja nije autonomnog porijekla, nego je zahvaljujemo prodoru strane vremenitosti koja lomi i prekida spontanost naše vremenske svijesti.

34

Vittorio Peregò, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e pensiero, Milano 2004., str. 41–42.

35

Gilles Deleuze, »Michel Tournier et le monde sans autrui«, u: *Logique de sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969., str. 357.

36

Emmanuel Levinas, *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Montpellier 2007., str. 109–110.

Deleuze, Gilles, »Michel Tournier et le monde sans autrui«, u: *Logique de sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969.

Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?*, V. Klostermann, Frankfurt a/M. ¹³1986.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, u: W. Biemel (ur.), *Husserliana III*, M. Nijhoff, Haag 1950.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen Band II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, Tübingen 1968.

Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, u: *Phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris 2009.

Kreibitz, Josef Klemens, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert-theorie*, A. Hölder, Wien 1902.

Levinas, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 1978.

Levinas, Emmanuel, »La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain«, u: *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987.

Levinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris ³2001.

Levinas, Emmanuel, »Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl (1929)«, u: *Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier ²2007

Levinas, Emmanuel, *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Montpellier ²2007.

Levinas, Emmanuel, »Notes philosophiques diverses«, u: *Carnets de captivité*, Grasset/Imec, Paris 2009.

Lévy, Benny, *Lévinas: Dieu et la philosophie*, Verdier, Lagrasse 2009.

Marion, Jean-Luc, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003.

Melle, Ulrich, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung*, M. Nijhoff, The Hague/Boston/Lancaster 1983.

Nyamsi, Franklin, »La relation pédagogique entre Husserl et Levinas«, u: *Alter 17*, Paris 2009.

Perego, Vittorio, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e pensiero, Milano 2004.

Poirié, François, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Cerf, Paris 1996.

Simhon, Ari, *Levinas critique de Hegel*, Ousia, Bruxelles 2006.

Strasser, Stephan, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag 1978.

Tengelyi, László, »En découvrant les phénomènes avec les livres«, u: M. Abensour/A. Kupiec (ur.), *Emmanuel Levinas. La question du livre*, IMEC, Paris 2008.

von Wolzogen, Christoph, *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 2005.

Dragan Prole

Phänomenologie als Philosophie der Transzendenz

Zusammenfassung

Das zentrale Thema dieses Artikels bezieht sich auf die frühe Periode der philosophischen Arbeit von Levinas, in welcher der Begriff der Transzendenz, als entscheidender philosophischer Begriff, vorgegeben wird. Sein Begriff der Transzendenz unterscheidet sich jedoch im Wesentlichen von den Begriffen Husserls und Heideggers. Deshalb befasst sich der erste Teil der Arbeit mit der kritischen Auseinandersetzung von Levinas mit seinen Lehrern aus Freiburg. Eine Analyse von Stellungnahmen, geäußert in der Dissertation über Husserls Begriff der Intuition, zeigte dass man über das philosophische Projekt von Levinas, weder im Sinne eine Synthese, noch wie über eine bloße eklektische Kombination vereinzelter Segmente Husserls und Heideggers Standpunkten, sprechen kann. Anstatt der Habitualität von Husserl, oder der Eigentlichkeit von Heidegger, entscheidet sich die Transzendenz von Levinas für das Fördern der Intimität, für die Verwirklichung von Möglichkeiten der Menschlichkeit, die prinzipiell intimer sind als ursprünglich von unserer menschlichen Natur aus. Der zweite Teil der Arbeit befasst sich mit dem Lösen der rätselhaften phänomenologischen Transzendenz seitens Levinas. Mit der These, dass die Zeitlichkeit der Transzendenz niemals ausschließlich die jemeinige ist, sondern vor allem die Zeitlichkeit der Anderer, hat der frühe Levinas Wege gepflastert, auf welchen sein Gedanke eine Brücke, von der Ontologie bis zur Philosophie der Andersartigkeit und Fremdheit, errichten wird. Solch einer neuen Auffassung der Zeitlichkeit, verleiht der Verfasser die Bezeichnung heteropathische Zeithaftigkeit. Es handelt sich um den Aufbau einer Zeitlichkeit, die keinen autonomen Ursprung hat und nicht das Ergebnis unseres Entwurfs ist, sondern die wir immer dem Durchbruch fremder Zeithaftigkeit, welche die Spontanität unseres Bewußtseins der Zeitlichkeit zerbricht und unterbricht, zu verdanken haben.

Schlüsselwörter

Emmanuel Levinas, Phänomenologie, Transzendenz, Andersheit, Fremdheit