

Drago Perović

Univerzitet Crne Gore, Filozofski fakultet, Ul. Danila Bojovića 3, ME–81400 Nikšić
drago_perovic@yahoo.com

Izlazak iz samoskrivljene nezrelosti: Kant i Levinas

Sažetak:

Rad se bavi mogućnostima, granicama, sličnostima i razlikama Kantova i Levinasova poimanja religije s obzirom na njen (ne)prosvjeđujući karakter u cjelini njihove filozofije. Poseban osvrt, pri tome, posvećen je odnosima religije i morala/etike, subjekta i Boga/Beskonačnog, imanencije i transcencije, autonomije i heteronomije, uma i objave.

Gljučne riječi:

Immanuel Kant, moral, religija, prosvjeđivanje, samoopredjeljenje, autonomija, Emmanuel Levinas, Beskonačno, Drugi, licem-u-lice, heteronomija

1. Uvodne usporedbe: samoodređenje ili određenje čovjeka

Immanuel Kant jedan je od mislioca »bliskih«¹ Emmanuelu Levinasu. Obojica zadatak filozofskog mišljenja vide u (autonomnoj ili heteronomnoj) *obrani*, odnosno *određenosti čovječnosti* čovjeka. Otuda je i pitanje *religije* nužno određeno njihovom temeljnom filozofskom postavkom, razumijevanjem čovjekova odnosa spram samoga sebe ili drugoga čovjeka, spram svijeta ili Boga. Revolucionarnost Kantove transcendentne postavke, dobro znamo, odredila je cjelokupnu postkantovsku filozofiju, pa i kretanje transcencije u mišljenju Emmanuela Levinasa. Ali, nužnost Levinasova raskida s onto-teo-loškom metafizikom, počevši od raskida s Parmenidom (začetim upravo kod Kanta), nije zaobišla ni samoga Kanta. Zbog toga nam odnos-raskid Levinas–Kant, pri svim Levinasovim odnosima-raskidima, izgleda najneraski-

1

»Čini nam se da je ono što tu naziremo [lice kao izvor značenja] već bilo nagoviješteno Kantovom praktičnom filozofijom koja nam je posebno bliska.« Vidi: Emanuel Levinas [Emmanuel Levinas], »Da li je ontologija fundamentalna?«, u: *Među nama*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1998., str. 23. Sam Levinas potvrđuje tu rano osjećanu blizinu (1951.), a kasnije, na više mjesta, primjerice u *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja, Humanizam drugog čovjeka*, unutar predavanja »Bog, smrt i vrijeme«, kao i u

intervjuu s Erwinom Dirscherlom i Josefom Wohlmuthom (Pariz, 1992.), u kojemu kao razlog bliskosti navodi činjenicu da »obojuća govore o univerzalnom kao Beskonačnom« i naglašavaju »univerzalnost uma«. Vidi: Ervin Diršerl, Jozef Volmut [Erwin Dirscherl, Josef Wohlmuth], »Razgovor sa Emanuelom Levinasom 20. jula 1992. u Parizu«, u: *Odgovornost za Drugog: Aspekti Levinasove filozofije*, Luča XVIII–XIX (2001./2002), Odsjek za filozofiju i sociologiju Filozofskog fakulteta u Nikšiću, Nikšić 2002., str. 199–203, str. 202–203.

diviji. Radi se o paradoksalnom slijedeći-razilazećem putu, odnosno o odvajajuće-spajajućem raskidu.²

Nužnost kojom Kant u ime čovječnosti sudi cjelokupnoj povijesti mišljenja i postaje »razrušitelj svega« (Mendelson) najavljena je kao »treći put« između Scile i Haribde dogmatsko-skeptičkog mišljenja, kao radikalno novo, kritičko utemeljivanje same mogućnosti metafizike kao znanosti, kao onaj »trenutak« u povijesti filozofije u kojem se *novim načinom mišljenja* »sve preokreće«³ i ponovno određuje. Tom revolucijom u mišljenju Kant iznad svega uzdiže *transcendentalnu subjektivnost* čijom se prodornom snagom i postojanom nosivošću, u postkantovskom dobu, filozofsko mišljenje istinski oslobađa tradicionalnih oblika ovisnosti i utemeljuje na sebi samome. Podsjetimo pritom da, kod Kanta, mišljenje jest *podvođenje* opažaja pod pojam, propisivanje zakona i pravila svemu što je dano aktivnom subjektu, a što on može primiti i oblikovati svojim moćima. U konačnom: misliti znači (za)gospodariti onime što je primljeno, preoblikovano i stvoreno moćima samoga mislećeg bića. U tom pravcu Kant odgovara i na novovjekovno pitanje o (ne)mislivosti Boga i njegovom mjestu u filozofiji. Ljepota i kritičnost *Kritike čistog uma*, s kojima je, u njihovoj osnovnoj namjeri (ograničenje objektivne spoznaje), Levinas oduševljen i suglasan, ipak nisu dostatne jer ova druga načelno onemogućava totalitet mišljenja i bivstvovanja, subjekta i objekta, povijesti i sistema, pojedinca i zajednice. Neočekivano, samo izvođenje kritike uz transcendentalni raskid s pasivnošću Descartesova *cogito*-a, prema Levinasu, postalo je najjačim uporištem totalizirajućeg mišljenja (k)od Kanta. Naime, stvaralački potencijali subjekta spoznaje, usprkos njihovoj spoznajnoj ograničenosti, odredili su kantovsku poziciju u kojoj se Bog može misliti samo kao postulat konačnog mišljenja, kao njegova ideja ili »ideal«.⁴ Iako Kant transcendentalni ideal uma uzdiže iznad svih umskih ideja i čini ga uvjetom mogućnosti objektivne spoznaje uopće, tim idealizirajućim preokretom i njegovim dovođenjem u vezu s egzistencijom Boga, prema Levinasu, dospjeli smo u sasvim novu, njemu neprihvatljivu filozofsku poziciju, poziciju u kojoj je izokrenut odnos konačno–Beskonačno. Time što sada »beskonačno pretpostavlja konačno« čovjek se više ne misli »kroz odnos prema Beskonačom«.⁵

Kada je u pitanju čovjek kao misleće biće, Levinas, suprotno Kantu, a blisko Descartesu, tvrdi da je čak i Kantovo transcendentalno Ja ne-majeućički poučavano biće, tj. biće koje u svojoj konačnosti ne može »imati« ideju Beskonačnog »iz samog sebe«, nego je »stječe« od njenog *ideatum*-a. Zbog toga za njega »misliti znači imati ideju Beskonačnog ili *biti poučen*«,⁶ naravno – od nekoga drugoga.⁷ Iz ove nesvodive razlike u shvaćanju samoga mišljenja potječe i naše pitanje: stvara li čovjek sam iz sebe, svojim djelatnim mišljenjem i samoodređenjem, ideju Boga/Beskonačnog ili mu, ipak, ona dolaze od samog Boga/Beskonačnog, određujući ga u njegovoj pasivnosti. Ovo pitanje, prema nama, predstavlja vododijelnicu između Kantove transcendentalne filozofije i Levinasove etičke subjektivnosti. Ipak, upravo u točki najžešćega raskida s Kantom prelama se i Levinasova filozofija i upućuje nas na to da je, čudnovato, razumijevamo i kao opis »Kantovog jedinstva ‘ja mislim’«. ⁸ Tako je s gotovo iste kritičke i kritične točke moguća i interpretativna »kantizacija« Levinasa, ali i Levinasova radikalna kritika Kanta.

Je li to jedino što Levinas nikako ne može zaboraviti u Kantovom transcendentalizmu? Iako je königsberški mislioc »odvojio mišljenje od spoznavanja« i »otkrio značenja koja nisu podvrgnuta kategorijama razuma«, mišljenje se kod njega »još uvijek mjeri prema bivstvovanju koje mu nedostaje«⁹ i tako ostaje podložno parmenidovskom monizmu i identitetu. S druge strane, iako

primatom praktičnoga uma Kant nagoviješta da u međuljudskom odnošenju »zjapi jedna razlika koju nikakvo jedinstvo transcendentale apercipije ne bi moglo premostiti«¹⁰ – razlika koju čak ne može zatvoriti ni platonovsko-hegelovski krug Istog (sjećanja i dijalektičkog kretanja) – Levinas se ne može pomiriti s Kantovim krajnjim, antikartezijanskim¹¹ rezultatom prema kojemu čovjek svojim moćima stvara ideal Boga kao »instrument« za nešto sasvim drugo – vlastito samoodređenje.

2. Kantovo prosvjetiteljsko utemeljenje religije

Iako neki cjelinu Kantove filozofije tumače i kao filozofiju religije, bliži su nam oni koji zaključuju da mislioc »epohe kritike«¹² ima jedan problem kada je u pitanju religija: kako religiju, za razliku od francuskih prosvjetitelja, smjestiti i uklopiti u carstvo filozofije, odnosno, kako je kritički utemeljiti na moralu.¹³ Generalno promatrano, odnos čovjeka i Boga kod Kanta događa se

2

To nam nagovještaju ali i prikrivaju neki Levinasovi osobni filozofski izbori: a) Kant je s Platonom, Hegelom, Bergsonom i Heideggerom, naravno, jedan od pet »filozofa bez kojih se ne može« (vidi: Emanuel Levinas [Emmanuel Levinas], »Intencija, događaj i Drugo: Razgovor između E. Levinasa H. f. Volcogena u Parizu 20. decembra 1985«, u: *Odgovornost za Drugog*, str. 179–190, str. 188); b) *Kritika čistoga uma* jedna je od pet najljepših knjiga u cjelokupnoj povijesti filozofije; c) primat praktičnog uma u odnosu na teorijski jedan je od rijetkih »svjedoka« i orijentira Levinasovu filozofiju u povijesti filozofije.

3

Ibid., str. 189.

4

Harold Schönendorf pokazuje da Kantova filozofija pretpostavlja faktičku egzistenciju Boga kao pozadinu njegovog »tri pojma: 'stvar po sebi', 'faktum uma' i 'transcendentalni ideal'«. Vidi: Harold S. J. Schönendorf, »Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes voraus?«, *Kant-Studien* 86 (2/1995), str. 175–195. doi: <https://doi.org/10.1515/kant.1995.86.2.175>.

5

Emanuel Levinas [Emmanuel Levinas], *Totalitet i beskonačnost*, preveo Spasoje Čuzulan, Jasen, Beograd 2006., str. 173.

6

Ibid., str. 181.

7

Sokratovska majeutika za Levinasa upravo je ono suprotno od njegovog poučavanja: »Ništa ne primiti ili biti slobodan!« Vidi: ibid., str. 29.

8

Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Felix Meiner, Hamburg 1989., str. 94.

9

Emanuel Levinas [Emmanuel Levinas], »Transcendencija i zlo«, u: *Smisao transcendentije*, preveo Spasoje Čuzulan, Matica srpska, Nikšić 2017., str. 176–186.

10

E. Levinas, »Bog i filozofija«, u: *Smisao transcendentije*, str. 120–140, str. 134.

11

Vidi opširnije: Jean Greisch, »'Phänomenologie des Unendlichen'. Levinas und der Cartesianische Gottesbegriff«, u: Norbert Fischer, Jakub Sirovátka (ur.), *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Levinas*, Felix Meiner, Hamburg 2013., str. 11–48.

12

Immanuel Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977., str. 457.

13

Ističući kršćanstvo kao, prema njegovim kriterijima, jedinu *moralnu* religiju (izvan ostalih vjera), Kant judaizam razumije kao političku zajednicu koja se zbog nedostatka vjere u vječni život ne uzdiže do razine religije, nego ostaje svojevrsan poganski monoteizam. Uz to, izabranost židovskog naroda od strane Boga, isključenje ostatka čovječanstva iz ovog preuskog Zavjeta te izostanak naglašavanja moralnog usavršavanja vjerujućih, nagone Kanta da tek u kršćanstvu prepozna religiju u svom punom obliku. Kasniji susret židovske vjere i grčke etike utjecao je na to da se židovski narod »prosvijeti kroz pojmove vrline i, pri nesnosnom teretu svoje dogmatičke vjere, pripremi za revoluciju«. Vidi: Immanuel Kant [Immanuel Kant], *Religija unutar granica čistog uma*, preveo Aleksa Buha, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1990., str. 116. Otuda je kršćanstvo, zahvaljujući već postojećoj »učenoj javnosti«, čista moralno-religijska revolucija, to jest religija, koja »važi za svijet, a ne za jedan

u zatvorenom *krugu* između uma i njegove vlastite ideje Boga. U toj konstelaciji religija postaje sistemski filozofski problem tek s nužnim postuliranjem moguće Božje egzistencije i naznakom mogućeg Carstva Božjeg. Ona, dakle, jest »poradi nečega drugoga«.

Zbog toga se pitamo nije li i pitanje *Čemu se smijem nadati?* samo privezak pitanju *Što trebam činiti?* zbog čega je nada, određena onim »smijem«, skoro sasvim zapostavljena u djelu *Religija unutar granica čistoga uma?* Koliko nam oko trećeg pitanja mogu pomoći ostala Kantova djela? Kako ispunjavanje moralnog zahtjeva osigurava sretan život kao »najviše Dobro«?¹⁴ Nadkriľjuje li time najviše Dobro samu religiju? I dalje: Je li autonomnoj moralnoj dužnosti zaista neophodan ogrtač božanske zapovijesti? Postoji li u sferi praktičnog i nešto drugo osim onog moralnog, recimo, nešto tehničko, pragmatičko, pa i religijsko? I na kraju, što zadana prosvjećenost donosi svemu ovome?

2.1. Moralni korijeni religije

Poistovjećujući pitanje bezuvjetne *krajnje svrhe* postojanja svijeta s pitanjem *stvaranja*, Kant u *Kritici moći suđenja* potvrđuje noumenalnost jednog jedinog prirodnog bića, čovjeka: sloboda je istovremeno i nadosjetilna moć i činjenica ljudske egzistencije. Uz to, sintetički apriorni stav da je krajnja svrha ta koja svakog čovjeka primorava da učini »najviše moguće dobro u svijetu«,¹⁵ otkriva ono što čovjeku apsolutno zapovijeda, čemu se podčinjava dobrovoljno ne samo svaki pojedinac nego i priroda svojom teleologijom.¹⁶ Ovo zapovijedanje i podčinjavanje nam nepobitno ukazuju da je sfera moralnosti kod Kanta prije svega sfera vladanja čovjeka nad samim sobom, odnosno moralnost, nadilazeći ono čulno dano i moguće, osigurava čovjeku izvanrednu poziciju krajnje, objektivne svrhe stvaranja. S druge strane, u razlici spram Descartesa, samo u praktičnoj upotrebi uma otkrivamo »da se *u nama a priori* nalazi u osnovi jedna ideja o najvišem biću«¹⁷ za koju nikako ne smijemo uobraziti da može biti dokazana teorijskom upotrebom uma. Tu zamku uobraženja, po Kantu, nisu mogle izbjeći ni poganske religije (gdje strah stvara božanstva *u svijetu*), ni filozofski panteizmi i fizikalne teorije. Za razliku od svih tih fizikoteologija (pukog promatranja svijeta čiji je krajnji teološki domet demonologija), etikoteologija dokazuje, prema Kantu, »da je tek [praktični] um posredstvom svojih moralnih principa mogao proizvesti pojam o *Bogu*«¹⁸ i da je njegova »dobra volja« uvjet ne samo apsolutne vrijednosti čovjekovog života nego i jamac navedene svrhe stvaranja.¹⁹ Utoliko smo kao bića podređena moralnom zakonu (a ne Descartesovoj ideji Beskonačnog) u nama, prinuđeni od nas samih, tj. od moralnog zakona u nama, pretpostaviti Božju egzistenciju. Tako se tek na terenu morala otvara pitanje li je »naše umno suđenje« prinuđeno »da iziđe *van svijeta*«. ²⁰ Odgovor je da. Bog kao moralni uzrok i zakonodavac, Tvorac i vladar svijeta, nužna je pretpostavka moralnog djelovanja. Točnije, sam praktični um iz svoje najdublje potrebe i unutrašnjosti, analogijom, stvara regulativnu i konstitutivnu ideju Boga (bez samoga Boga), *zamišľjajući* njegove osobine. Tako moć zamišľjanja, nado-punjujući nemoć spoznavanja, a čuvajući Božju nespoznatljivost, određuje samoga čovjeka, bez obzira na stupanj njegove prosvjećenosti. Time je, po Kantu, ideja Boga osigurana od bilo kakvog teozofskog, demonološkog, teurgijskog i idolatrijskog upotrebljavanja.

Ova moralna vjera ima svoj izvor u *kausalitetu slobode* praktičnoga uma. Takav praktični vid »spoznavanja« ideje slobode, prelazeći granice teorijskog saznanja, prenosi se i na ostale nadosjetilne ideje »u nama« (na ideje Boga i besmrtnosti duše). Njihovo umsko proizvođenje *u nama* dovodi do religije

kao »spoznaje naših dužnosti kao božjih zapovijedi«²¹ kojima se sasvim slobodno podčinjavamo kao samome sebi. Kant, dakle, ovim često ponavljanim *u svijetu* i *u nama*, radi autonomije ljudskog djelanja, odbija, usprkos svemu, svako moguće utjecanje na čovjeka »od drugdje« u tijeku njegovoga beskonačnog napredovanja k moralnom savršenstvu, sve do krajnje »*ljubavi prema zakonu*«. Time se zatvara krug: Bog u nama i mi u svijetu, moral u centru, religija na njegovoj periferiji, teologija na onto-teo-loškom groblju, filozofija religije na djelu. I sve to u spoznaji i samoodređenju čovjeka.

S druge strane, sreća, »najviše fizičko dobro koje je *u svijetu* moguće«,²² pokazuje se kao subjektivni uvjet krajnje svrhe. Usklađivanje vlastitoga djelovanja s djelovanjem iz bezuvjetne dužnosti, neprekidna potreba za unaprjeđivanjem i poboljšavanjem opće sreće i blagostanja, ispostavlja se stvarju dostojanstva čovjeka kao umnog samozakonodavca. To što nas vlastiti um nužno nagoni »da svim silama unaprjeđujemo ono što je *u svijetu* najbolje« – da povezujemo opću sreću »s najzakonitijom moralnošću«²³ – odslikava čovjeku pripadnu dvostrukost *Sein*-a i *Sollen*-a, ali i nagovještava smislenost i umnost nade kao krajnja zaloga Istine i Dobra.

Religija unutar granica čistoga uma počinje tamo gdje završava *Kritika moći suđenja*: s tvrđenjem čovjekove samovlasnosti, samoskrivljenosti i samovezanosti za zakonitosti vlastitoga uma i odbacivanjem svake ideje bića koje bi stajalo iznad ili izvan čovjeka i s te »pozicije« djelovalo na njega. Autonomno biće, kakvo je za Kanta čovjek, upravo zahvaljujući svojoj *slobodi* odgovorno je pred sobom za sve što se »zatekne u njemu«.²⁴ Ta moguća krivica kod Kanta je odraz strogo zahtijevane *samodovoljnosti* morala. Ali, time što djelovanje u skladu s dužnošću nužno treba pretpostavljanje ideje Boga, moral stvara sebi potrebu za religijom i određuje joj mjesto unutar dosega djelovanja praktičkog uma. Tako je *ideja Boga u nama* ona nedostatna poluga samozatvorenog uma i opravdanje one, na moralnosti utemeljene, krajnje, a objektivne svrhe ljudskog postojanja. Time umna religija, *religija za odrasle* a ne maloljetne, dobiva preciznije određenje: ona služi proširenju i opravdanju samodovoljnosti carstva morala. Dakle, *bezuovjetnost morala jest uvjet religije*.

jedini narod«, religija koja »posvećuje ljude« i poziva ih na život čijem se cilju, *budućem blaženstvu*, moraju nadati. Vidi: *ibid.*, str. 115. Na ovo Kantovo jednostrano određenje judaizma brzo je uslijedila oštra kritika ali je i ona dijelom ublažena smještanjem Kanta unutar cjelokupnog prosvjetiteljskog projekta kritike pozitivnih religija.

14

Christian Thies, »Was darf ich hoffen? Kants 'dritte' Frage in seiner dritten Kritik«, u: Udo Hern (ur.), *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 2007., str. 301–320, str. 303.

15

Immanuel Kant [Immanuel Kant], *Kritika moći suđenja*, preveo Nikola Popović, Beogradski izdavački-grafički zavod, Beograd 1991., str. 334; normal D. P.

16

Ibid., str. 320–321.

17

Ibid., str. 323; kurziv D. P.

18

Ibid., str. 331.

19

Ibid., str. 328.

20

Ibid., str. 332; kurziv D. P.

21

Ibid., str. 365; normal D. P.

22

Ibid., str. 335; normal D. P.

23

Ibid., str. 338.

24

I. Kant, *Religija unutar granica čistoga uma*, str. 5; kurziv D. P.

Zasnivanje religije na unutrašnjoj potrebi samoga morala određuje i odnos čovjeka prema njoj. Biće kojemu je zadano da postane osoba, da usuglasi vlastitu volju s moralnim zakonima uma, predodređeno je za moralnu »religiju *dobrog vođenja života*«,²⁵ religiju dužnosti, a ne ljubavi. Osobnost kao autonomna svrha ostvaruje sebe samo utoliko ukoliko svoj život vodi u skladu s nepotkupljivim praktičnim umom. Tim samoproizvođenjem osobnost, bez pomoći nekoga drugoga, svu *odgovornost* vlastitoga »uspjeha« preuzima na sebe i svoje djelovanje. Zbog toga svoje određenje ni u kojemu slučaju ne smije očekivati od nekoga drugoga (milostivog Boga). Tako se *svetost osobnosti* ispostavlja kao dužnost slobodnoga bića da uvijek, u granicama svojih moći i povijesnih okolnosti, teži »postati boljim čovjekom« i da tom težnjom omogući prevladavanje prirodnog moralnog stanja i uzdizanje čovječanstva do etičke zajednice. Pobjeda principa dobra nad principom zla za svoj krajnji cilj, kao što znamo, ima moguću *vječni mir*.

Dakle, pripada li, prema Kantu, religijski nauk u potpunosti etici ili prelazi njene granice? Kada slijedimo ono što Kanta primarno zanima, samu *formu* religije, bez pitanja je li Bog jest ili nije, ostajemo na polju autonomnog morala, u njegovoj imanentnoj jezgri koja izražava »odnos uma prema *ideji* o Bogu, koju on sam sebi pravi«,²⁶ odnosno »dužnost čovjeka prema sebi samom«. ²⁷ Ono *materijalno* objavljene religije, skup dužnosti prema transcendentnom Bogu, nije »dio *čistoga filozofskog morala*«, nego »primijenjene religijske nauke«. ²⁸ To znači da ovaj transcendentni odnos čovjeka i Boga ostaje izvan utjecaja praktičnog, unutrašnjeg zakonodavstva, čime i etika gubi pravo prelaska preko »granica međusobnih ljudskih dužnosti«. ²⁹ Moral se, dakle, tiče samo (inter)subjektivnoga svijeta, i uzajamnih ljudskih prava i dužnosti. Objavljeni Bog, pak, iskače izvan tih odnosa i stvara čovjeka da bi ga »mogao voljeti i (...) biti voljen«. ³⁰ U jedinstvu ovog formalnog i materijalnog čovjek može računati na blaženstvo kao na »zadovoljenje svih naših sklonosti«, ³¹ odnosno na jedinstvo svojih želja i svoje volje.

Sve u svemu, uvjetovanost religija bezuvjetnim moralom, apsolutna sprega uma i moraliteta, umna činjenica da »sam pojam moraliteta dovodi do vjere u Boga«³² (kao objedinitelja moraliteta i blaženstva) određuje i funkciju religije u sistemu praktičnog uma:

»Religija daje moralu čvrstinu, ljepotu i realitet.«³³

2.2. Odrastanje moralne religije

Je li ova, religijom pojačana, uljepšana i učvršćena, samodovoljnost morala i praktičnog subjekta, kod Kanta, raskinula »svaku vezu s Bogom«?³⁴ Što ovaj radikalni raskid, ako je zaista moguć, znači za jedno autonomno, samoprosvjecujuće biće u povijesnim okolnostima jednog postrevolucionarnog doba?³⁵

Ako se pitanje o prosvjedenosti rodilo uzgredno, »iz bilješke«, što onda od njega možemo očekivati po pitanju Kantova razumijevanja religije? Kako se stjecanje slobode javnog govora razvilo u pitanje odnosa prosvjedenosti i religije? Samo javljanje pitanja u nemirnome političko-religioznom okruženju stavlja ga u okvir odnosa slobode i poslušnosti. Zapravo, radi se o koristi i šteti (ne)znanja po društveni poredak. Iznad njih postoji javna dužnost bezuvjetnoga kritičkoga mišljenja u skladu sa zakonima uma, i službena obaveza da se djela u skladu s prihvaćenim autoritetima i od njih uspostavljenim poretcima i simbolima. U pitanju je, očigledno, ravnoteža između navedenih upotreba uma, odnosno pitanje krajnjeg vodstva čovjeka: stupa li na mjesto

Boga pojedinac ili država?! Otuda se odgovor na pitanje *Što je prosvjećenost?* prvenstveno usredotočuje na kritiku pozitivnog religijskog autoriteta i oslobađanje čovjeka od vladavine bilo čega drugoga u njemu i nad njim, osim samoga uma i njegovoga dobrovoljnog »ropstva« praktičkim zakonima i imperativima.³⁶ Slavna prosvjećenost, kao »izlazak čovjeka iz samoskrivljene nezrelosti«, iz »nesposobnosti služenja vlastitim razumom bez ičijeg vodstva«³⁷ zahtijeva od čovjeka hrabrost i odlučnost za prihvaćanje istine o sebi, drugom čovjeku, svijetu i Bogu. Odvažno »imaj hrabrosti da se služiš vlastitim razumom«³⁸ djeluje sasvim razumljivo, ali ne i apsolutno obvezujuće. Ova Kantova terapija tiče se, prije svega, javne upotrebe uma i trebalo bi omogućiti iskorjenjivanje »kuge« modernog čovječanstva. Njene osnovne odlike – lijenost i kukavičluk – ipak mutiraju lukavije i hrabrije od svih kantovskih lijekova.

To što je ne samo pojedincu, ili samo nekom narodu, nego i cijelom čovječanstvu najlakše i najljepše na povocu drugog, Kant razumije kao vanjski odraz težine čovjekove samoosvojene slobode. Čak i kada ih priroda i vlast daruju slobodom, malo tko od njih ima usuda apsolutno je prihvatiti. Tako je Kantovo viđenje prosvjetiteljskog projekta jedna istinski levinasovska tegobna sloboda. Zbog toga nije dovoljan prosvijećeni apsolutizam, ili biološko odrastanje, nego jedna radikalna »reforma načina mišljenja« kojom se pojedinac mora moći otrgnuti s povoca, osloboditi dječje hodalice i postati osamostaljeni nomad mišljenja. Otuda je javna upotreba uma za Kanta bezuvjetan i jedini način stalnog zrelog odrastanja i gibanja »čovječanstva prema boljemu«.

To što Kant svojim suvremenici poručuje da »svakako« žive u »doba prosvjećivanja«, ukazuje (ovim »svakako«) da je u tom dobu filozofija od religije već preuzela na sebe ulogu utješiteljice iako još nije u cjelini omogućila ljudima »da se u stvarima religije sigurno i dobro služe svojim razumom bez

25
Ibid., str. 47.

26
Immanuel Kant [Immanuel Kant], *Metafizika morala*, prevela Dušica Guteša, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, Cetinje 1993., str. 289.

27
Ibid., str. 289.

28
Ibid.

29
Ibid., str. 292.

30
Ibid., str. 290.

31
Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 806/B 834.

32
Immanuel Kant, »Moral Mrongovius«, u: *Gesammelte Schriften*, sv. 27, Akademie-Ausgabe, de Gruyter, Berlin 1968., 4.3, str. 1397–1581, str. 1452.

33
Ibid., 1452f.

34
Volfhart Panenberg [Wolfgang Panenber], *Teologija i filozofija*, prevela Emina Peruničić, Plato, Beograd 2003., str. 149.

35
O napetosti između religije i prosvjetiteljstva vidi: Rainer Piepmeier, »Ideal und Ambivalenz der Aufklärung: Religionsphilosophische Überlegungen zu einem kritischen Anknüpfen der Theologie an Aufklärung«, u: Alois Halder, Klaus Kienzler, Joseph Müller (ur.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott: Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1987., str. 14–34.

36
Vidi: I. Kant, *Kritika moći suđenja*, str. 365–366.

37
Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. Dostupno na: <http://www.gutenberg.spiegel.de/buch/-3505/1> (pristupljeno 1. 7. 2017.).

38
Ibid.

tuđeg vođstva«. ³⁹ Preduvjet za to je provedena kritika dogmatizma i skepticizma kao kritika samoskrivljene nesigurnosti, nezrelosti i zabludjelosti pretencioznoga uma. Kritički put, nasuprot njima, jest konačno skiciranje, ako ne i potpuno dosezanje zrelosti čovjeka kao umno-slobodnog bića, čovjekovo preuzimanje odgovornosti za apsolutnu vlast nad samim sobom. Dok je nezrelo doba zaslijepljeno ili apsolutnom vjerom (dogmatizam, dijete) ili apsolutnom sumnjom (skeptizam, mladi), zrelost se odlikuje moralnom religijom uma, »punom slobodom« odlučivanja po pitanju svega, pa i čovjekove religioznosti. Potpuna zavisnost i pasivnost djeteta od drugih ili tinejdžersko odbacivanje svega drugoga bivaju prevladani tek kritičkim sazrijevanjem – muževnošću – zrelim preuzimanjem i ispunjavanjem vlastitih mogućnosti u njihovom što cjelovitijem obliku. Rezultat je te punoljetnosti imanentna (horizontalna) transcencija koja vlada postkantovskom filozofijom. ⁴⁰ Samooslobođenje kao samopostavljanje uma, oslobađanje od svakog vođstva i autoriteta, najjače pogađa upravo sferu čovjekove religioznosti. I sam Kant naglašava da ga najviše zanima pitanje religijskoga odrastanja iz povijesno uvjetovane maloljetnosti jer je »religijska maloljetnost« štetnija i nečasnija za čovječnost čovjeka i njegovo dostojanstvo od naivnog djetinjstva društva i ratnih nestašluka »tinejdžerski« raspoloženih vladara i država. Skidajući nametnuti jaram autoriteta, odrasli se »sasvim slobodno« podvlači pod zakon vlastite slobode. Jedno sasvim pasivno, nošeno dijete, ili rušilački raspoloženi adolescent, staje konačno na vlastite noge i postaje tvorac sebe samoga, svega što se na njega odnosi, pa i same ideje Boga. Samooodređivanje kao osnovni cilj prosvjetiteljske epohe ne zahtijeva samo da čovjek sve što ga određuje stvori iz vlastitih mogućnosti nego i da se, neizbježno, podčini tome što je otkrio sam i iz sebe stvorio. Ovim putem autonomni subjekt postaje apsolutno samodovoljan, ali i odgovoran za samog sebe, pred samim sobom, odnosno, pred idejom čovječnosti u samom sebi. Konačno, na djelu je umno odrastao čovjek, bez stranog pokrovitelja, koji samim sobom – kulturom – nadoknađuje svoje prirodne nedostatke i neodređenosti.

3. Epifanija lica Drugog i religijski karakter međuljudskog odnošenja

3.1. *Pro et contra Kanta*

Sama činjenica da novovjekovna filozofija religiju temelji na moralu, po Levinasu, ne svjedoči samo kantovsku potrebu za prevladavanjem čovjekove »prirodne« težnje k sebičnosti i radikalnom zlu, nego potvrđuje njen nužni »moralni ateizam«, rizik koji nije njeno otkriće, kojega su ga prve, u jednom drugom smislu, na sebe preuzele monoteističke religije, prije svih judaizam svojim Zakonom. Njegovo moguće jedinstvo uma i Zakona, kao kod Kanta, služi racionaliziranju čovjekove »zle volje«.

Podsjetimo, Kant čovječnost čovjeka i sam moralni zakon uma uzdiže do *svetosti*. U tom okretu transcendentno jedinstvo apercepcije preuzima na sebe ulogu Baumgartenova *unitas transcendentalis Dei*. Tako konačni subjekt stvara ne samo vlastito vremensko jedinstvo nego i samoga sebe u svojoj konačnosti. ⁴¹ Tu se susrećemo s onim što je za Levinasa kvintesencija moderne filozofije, ono što ni u kojemu slučaju on ne može prihvatiti, a to je samoj sebi proturječna ideja *samopostavljanja* Ja, kojom subjekt staje na mjesto Boga. Pošto je Bog povučen iz teorijskog spoznavanja, (samo)svijest, koja se kao takva prepoznala tek na njegovom mjestu, ostaje sasvim zatvorena za ono transcendentno. Kantov subjekt, gospodar nad samim sobom, ne ostavlja

izvan i iznad sebe prostora ni za koga drugog. Otuda, kao što smo vidjeli, Bog više »nije nikakva supstancija koja se *nalazi* izvan mene, nego goli *moralni odnos u meni*«. ⁴² Ipak, i u ovoj projektiranoj, samodovoljnoj imanenciji, za Levinasa, pojavljuje se »jedna, na izvjestan način utopijska, dobra volja«, koja, nenaježena na Drugog, probija ontološku ravan imanencije i predstavlja »zaključni kamen« Kantove arhitektonike. ⁴³ Podcrtava li se samo ovakvom interpretacijom već postojeće naprsline kantovskog svijeta imanencije? Što te pukotine nagovještaju?

I kod Levinasa, znamo, religija se događa samo kao ono etičko, međuljudsko odnošenje. Osnovni pojam njegove metafizike, pojam *Drugoga*, igra određujuću ulogu u njegovom etičkom određivanju religije. Time što se okreće »skrivenom rađanju religije u drugom«, ⁴⁴ slijedeći na neki način Kantovu »dobru volju«, Levinas, ipak, najneposrednije raskida s Kantom, s njegovim *Ja mislim* koje, zasnovano na ontologiji (Ja jesam), završava, ipak, u politici (Ja mogu) i Boga svodi na »odnos u meni«. ⁴⁵ U čemu se onda razlikuju Levinasova *kritika* uma s njegovim pretenzijama na monistički totalitet i Kantova transcendentalna kritika? Zbog čega Kantovi »odskoci od ontologije« nisu i ne mogu biti dovoljni za Levinasovo etičko mišljenje transcendencije?

Podimo redom. Levinas smatra da Kantova pitanja *Što trebam činiti?* i *Čemu se smijem nadati?*, time što se »tiču dužnosti i čovjekovog spasa«, ⁴⁶ nadilaze ravan onto-logičke stvarnosti i mogućnosti. ⁴⁷ Štoviše, unutar transcendentalne dijalektike Kant dokazuje da sve što je dano – *Sein* – i što je oblikovano prostorom, vremenom i kategorijama, nije dovoljno samo po sebi, nego ovisi o cjelini koja se dostiže tek s *transcendentalnim idealom*, koji ne pripada parmenidovskom identitetskom krugu. U tom iskakanju iz kruga imanencije otkriva se Levinasu određujući neontološki smisao koji dopušta da se riješi Kantov »problem pomirenja moralnosti i sreće«. ⁴⁸ Vrlinom i srećom pobude na nada – kao krajnja pobuda – s njom samoj pripadnim zaplitanjem, naznačuje nešto drugo od onoga što je dano i što se može zadovoljiti teorijskim odgovorom i postaviti moćima konačnoga subjekta. Zbog toga Levinas na Kantovom

39
Ibid.

40
O novovjekovnoj tematizaciji transcendencije i Kantovu mjestu u njoj vidi: Walter Hirsch, »Der Begriff der Transzendenz in der Neuzeit«, u: Manfred Baum, Klaus Hammacher (ur.), *Transzendenz und Existenz: Idealistische Grundlagen und moderne Perspektiven des transzendentalen Gedankens*, Walter de Gruyter, Amsterdam, Atlanta 2001., str. 169–194.

41
V. Panenberg [W. Pannenberg], *Teologija i filozofija*, str. 139.

42
Immanuel Kant, *Opus postumum*, Akademie-Ausgabe, sv. 21, Walter de Gruyter, Berlin 1936., str. 149. Kurziv D. P.

43
E. Levinas, »Transcendencija i zlo«, str. 176–177.

44
E. Levinas, »Bog i filozofija«, str. 135.

45
Heinrich Heine iznosi sličnu optužbu Kantovom svodenju religije na moral. Ona time »postaje stvar političke odluke«. Citirano prema: Herman Libe [Herman Lübbecke], *Religija posle prosvjetiteljstva*, preveo Slobodan Damjanović, Albatros Plus, Beograd 2012., str. 100.

46
E. Levinas, »Bog, smrt i vrijeme«, str. 260.

47
Iz Kantova poznog djela moglo bi se dodati da se određenja drugog i trećeg pitanja (smjeti i trebati) susreću i u prvom pitanju: »Horizont se dakle tiče procjenjivanja i određivanja onoga što čovjek može znati, što *smije* znati i što *treba* znati.« Vidi: Immanuel Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik II*, str. 466.

48
E. Levinas, »Bog, smrt i vrijeme«, u: *Smisao transcendencije*, str. 228–296, str. 261.

gotovo skrivenom tragu misli »Boga bez pomoći ontologije«,⁴⁹ bez pitanja je li ili nije. Ono što ga zanima je nešto sasvim drugo: Kako Bog uopće znači? U tom kontekstu čak je i Napoleonovo pitanje zrelije od Laplaceova tinejdžerskog odgovora.

Isto tako, zbog toga što ideja Boga (kod Levinasa ideja Beskonačnog) ne može biti dijelom jednoga radikalno konačnoga bića, *asimetrija* a ne simetrija konačnoga i Beskonačnoga, određuje odnos Istog i Drugog. S vremenske strane, budući da je trag Beskonačnoga, prema omiljenim Levinasovim frazama, »uvijek već prošao« i da se nalazi u nekoj »prošlosti koja nikad nije bila sadašnjost«, na djelu je nesvodljiva *dijakronija*. Što nam s njima i općom »klimom« svoga mišljenja nudi Levinas?

3.2. *Religija kao »odnošenje bez odnošenja«*

Sam Levinas, zajedno s poznavateljima njegovoga djela, odbija da se tu radi o kakvoj filozofiji religije ili teološki orijentiranoj filozofiji.⁵⁰ Njegova radikalna kritika tradicionalnog ontologiziranja teologije i filozofije religije nastoji osigurati mišljenje transcendencije na ravni koja je nesvodiva na ontologiju. Tada religiozno misliti religiju, koja (kao i kod Kanta) dolazi »prije svake propovijedi«, znači misliti etički: rušiti ravnotežu ontološkog mišljenja i buditi sebstvo iz mirnoga sna samstva. To etičko odvajanje religije od onto-teologije osnovano je na uvidu sasvim suprotnom onom Kantovom, na razlici u slijedu određivanja:

»Kod ideje Beskonačnog kretanje polazi od mišljenog a ne od mislioca.«⁵¹

Osigurava li zaista ovaj Levinasov povratak na Descartesovu (skoro zaboravljenu *treću* meditaciju) sasvim novu, nekantovsku poziciju u razumijevanju religije?

Ideja Beskonačnoga položena u mene nadahnućem jamči *odvajanje* relata, odnošenje bez odnošenja, i onemogućuje svaku totalizirajuću sintezu Istog i Drugog. U susretu s Drugim, upadanjem ideje Beskonačnog u mene, aktivnost samstva preokreće se u pasivnost sebstva vođenoga jednim drukčijim smislom »misli«, prema Levinasu, jednim »izvornijim« umom. Radi se o mišljenju »k-Bogu« (*a-Dieu*) i njegovom »sebe-razrješenju-od bivstva« (*des-inter-essaiment*). Kako?

Klasično fenomenološko *Sinngebung*, u tradiciji Kantova transcendentalnog jedinstva apercepcije, za Levinasa, nije ništa drugo do intencionalno tematiziranje, stožer totalizirajuće filozofije identiteta. Novovjekovni ego, intencionalnošću svoje svijesti, ispunjava vlastitu prazninu, zadovoljava svoju nezasiťnu glad i jamči majeutičko porađanje istine iz sebe i time »ostajanje-u-samom-sebi«. ⁵² Sve što jest, što je dano i što znači, pokazuje se njegovom viđenju, poistovjećuje se s Istim, poprima smisao od njega i postaje njegovo imanje. Za Levinasa, naprotiv, smisao ljudskog se ni u kojemu slučaju ne može izvesti iz intencionalne strukture svijesti. Etička vrela smisla nalaze se drugdje no ontološke intencionalne relacije. Da bi se otvorio za ono ne-intencionalno Levinas je morao »prekoračiti 'čisto intencionalni smisao pojma horizont'«⁵³ i da svoj fenomenološki okršaj s ontološkim mišljenjem *o...* izvede kao etičko mišljenje *za...*, *mišljenje jednoga-za-Drugoga*. Zbog toga je cijepanje, a ne samopostavljanje, svrgavanje subjekta s novovjekovnog pijedestala, ključ nove subjektivnosti i mišljenja koje »misli više nego što može misliti«, sebstva i mišljenja koje mora prihvatiti i ono što ne proizvodi. To *Više*, prema Levinasu, prosvjećuje mišljenje sasvim drukčije od Kantove

kritike. U tom raskidanju s činodjelujućim Ja, sebstvo, kao entuzijastički *taoc* Drugoga, opsjednuto njime, ne otkriva već ili tek postavljeni smisao u sebi ili vanjskoj stvarnosti, nego mu on dolazi izvan i preko njegovih moći. Sebstvo mora primiti smisao s lica Drugoga, koje se izražava i koje jest ono k-Bogu. Otuda što etički smisao dolazi od onog što se ne može tematizirati, oprisutniti i učiniti objektom znanja, Levinas i prihvaća i ne prihvaća Kanta. Prihvaća ga zbog toga što je pokazao da je Boga nemoguće tematizirati teorijskim umom, ali odbacuje pokušaj da se ideja Boga predstavi kao autonomno djelo praktičnoga uma. Naime, za njega, lice Drugoga nije impregnirano smislom i izloženo mišljenju kao heideggerijansko bivstvovanje, naprotiv, ono samo impregnira i njemu se izlaže onaj prema kojemu se ono odnosi. Promatrano iz pozicije tradicionalnog subjekta spoznavanja, lice Drugoga je kod Levinasa upravo stranac u carstvu fenomena, nepremostiva prepreka intencionalnom osmišljavanju. S one strane granica jezika, hermeneutičkog i semantičkog tematiziranja, »smisao koji znači kao zapovijed«, koji se ne pojavljuje ni kao znak, ni kao simbol, svjedoči se »usklicima i vapajima«. ⁵⁴ Otuda se u etičkom iskustvu, u religijskoj relaciji radi o mudrosti »kojoj [nas] uči lice drugog čovjeka«, ⁵⁵ o neupitnom određenju Istoga s Drugim.

Religija kao intersubjektivno »odnošenje bez odnošenja«, susretanje licem-u-lice, raskidajući svaku moć predstavljanja i ucijelovljenja, događa se kao *poziv* i *optužba* radikalno odvojenog Drugog, ⁵⁶ koji nam nije dan preko naše svijesti, nego nas uvijek-već zatiče s optužbom i ranjivošću. Drugi na nas djeluje prije negoli što ga mi pokušamo ontološki razumjeti i uklopiti u cjelinu onoga što određujemo. On u svojoj apsolutnoj drugosti transcendirava sve moje umske moći i tehnike asimilacije. Budući da u tom susretu Drugi nije ni u kom slučaju sam i jedini, budući da je Treći već uvijek prisutan na licu Drugog, budući da je trag Beskonačnoga uvijek već prošao tim licem i zapovijeda »Ti me ne smiješ ubiti!«, religija je za Levinasa, upravo kao i za Kanta, ali u sasvim drukčijem smislu, ideja Beskonačnoga, ⁵⁷ samo, kod nje *ideatum* apsolutno nadilazi svoju ideju, ne dopuštajući joj da ga skroji prema vlastitim mjerama.

Religija je, dakle, relacija koja, zahvaljujući nedokučivosti Beskonačnoga i lica drugoga čovjeka, ne može dovesti ni do kakvoga totaliteta, ni do kakve

49
Ibid., str. 320.

50
Vidi, recimo: Bernhard Casper, »Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Levinas«, *Philosophisches Jahrbuch* 95 (2/1988), str. 268–277, str. 268. Za suprotno mišljenje vidi: Jeffrey L. Kosky, *Levinas and the Philosophy of Religion*, Indiana University Press, Bloomington 2001.

51
E. Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, str. 47.

52
E. Levinas, »Zabilješke o smislu«, u: *Smisao transcencijacije*, str. 199–214, str. 201.

53
Michael Purcell, »On Escape: A Review of Emmanuel Levinas, *On Escape (De l'évasion)* 1935/36«, *Journal for Cultural and Religious Theory* 5 (3/2004), str. 35–38.

54
E. Levinas, »Bog i filozofija«, str. 139.

55
E. Levinas, »Totalitet i beskonačnost: Predgovor njemačkom izdanju«, u: *Među nama*, str. 284–289.

56
Vidi: E. Levinas, »Da li je ontologija fundamentalna?«, str. 19.

57
Podsjetimo, kod Kanta: ono što nam je dužnost kao umnim bićima nije to zbog toga što su to »Božje zapovijedi«, nego obrnuto: dužnosti su Božje zapovijedi zbog toga što nas »iznutra« obvezuju. Ovaj Kantov odnos autonomnog subjekta spram svojih aprironih dužnosti kod Levinasa doveden je u pitanje opisivanjem same aposteriorne senzibilnosti (ranjivost i izloženost lica, bližnji i njegova blizina) etičkog iskustva licem-u-lice.

zajednice niti mističkog jedinstva. Naprosto, po Levinasu, odnošenje prema Beskonačnome koje započinje upravo od Beskonačnoga, razara novovjekovni analoški princip prema kojemu se »isto spoznaje istim«. Religioznost se time smješta u *društvenost*, u relaciju Istoga i Drugoga, izvan zakona identiteta mišljenja i bivstvovanja. To što se po Levinasu Božansko »manifestira samo preko bližnjega«⁵⁸ znači da se religija događa prije svakog mišljenja i prije svakog osjećanja i iskustva, da ona nije samo nadopuna moralnosti, nego njena istinska *jezgra*.

Ističući da Kantov apriorizam i autonomija uma suštinski razvijaju sokratovsku majeutiku – ostajanje spoznajnog subjekta kod samog sebe – Levinas nastupa i protiv Platonovog znanja kao sjećanja vlastite duše. Nasuprot njemu, on prihvaća Kantov »aposterioni moment« kao »izraz jedne neukidive heteronomije« u kojoj je subjekt bezuvjetno »upućen na Drugo«⁵⁹ i time poučen od njega. Dakle, jedno sasvim bespomoćno lice, lice Drugoga, time što zapovijeda, pruža nesavladivi moralni otpor nasilju i tiraniji tradicionalnog trijumvirata um-oko-ruka, govori i izražava se, objavljuje sebe i poučava mene. Iz njega izvire etičko iskustvo i cjelokupni smisao međuljudskog odnošenja nosi ime religija.

Dâ li se ova imperativnost lica Drugoga dovesti u vezu s Kantovim kategoričkim imperativom? Između njih postoji temeljna *razlika*. Čovječnost čovjeka za Kanta je svrha po sebi, njegovo dostojanstvo ne smije biti dovedena u pitanje. To je ono *apsolutno* u njemu što uvodi jednakost kao princip. Kod Levinasa, pod utjecajem biblijskog iskustva i Dostojevskog (na koga je Kant također utjecao), na izvornoj ravni odgovornosti nemoguća je jednakost svih, odgovoran je samo jedan. Ona se uspostavlja tek s religijom kao nemogućnošću totaliteta, odnosno, s pravdom. Budući da Drugi nije *alter ego*, nego netko Viši od mene, neusporediva hijerarhija a ne projektirana jednakost, po Levinasu, karakterizira etičku relaciju u njenoj religioznosti. Svojom visinom Drugi nadilazi mogućnost jednakosti i uspostavlja jedan asimetričan i an-archičan odnos u kojemu se svjedoči transcendencija u njenoj »radikalnoj eksternosti«. Ukoliko, dakle, nejednakost leži u temelju međuljudskih odnosa, utoliko nije moguća nikakva uzajamnost. Drugi, s tragom Beskonačnoga na svome licu, jest zagonetka koja, razarajući svaki horizont pojavljivanja, pokazuje primat pluralizma u odnosu na onto-teo-loški monizam. Ja je u obavezi prema konkretnom Drugom, a ne zakonitostima i imperativima svoga vlastitog univerzalnog uma. Isto tako, kao što se nalazi s one strane svakog egoizma, religioznost sebstva jeste i s onu stranu svakog altruizma.⁶⁰ Ona nas susreće jednako u ranjivoj goloći lica Drugoga kao i u gostoprimstvu sebstva koje posljednji zaloga iz svojih gladnih usta daje Drugome. Zapravo, suprotnost egoizam–altruizam pripada carstvu potreba, a ne vanrednosti »metafizičke Želje«. Otuda je religija onakva Želja⁶¹ kakva svoj subjekt tješi nedokučivošću Željenog njegovim »drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja«, a ne samozakonodavstvom uma, ili, pak, hegelovskom »borbom oko priznanja«,⁶² koji uspostavljaju apsolutno pomirenje sistema i povijesti.

3.2. Proroštvo i svetost

Nesvodiva razlika između Levinasova pokušaja opisivanja etičkog iskustva i cjelokupne (ontološki zasnovane) etike postaje razumljivija imajući u vidu da je za Levinasa ono etičko, u stvari, ono »proročko«,⁶³ da Božji glas dolazi od Drugoga kroz mene, pri čemu je moje tumačenje⁶⁴ onoga što u toj pasivnosti izgovaram, »buđenje jednoga od strane Drugoga«, Drugo-u-Istom, *poučavanje*, jamac pravde,⁶⁵ nadahnuće kao vrelo transcendencije.

Profetizam se događa upravo u relaciji licem-u-lice. »Evo me!« je ne samo odgovor proroka na Božji poziv (Jes 6,8), nego i odgovor svakog sebstva u susretu s apsolutnim Drugim. Ujedno, to je i odgovor na pitanje: Kako Bog upada u mišljenje? Jednostavno, nemušto *Evo me!* je, za Levinasa, religiozni govor prije svakog »ja vjerujem u Boga«. Ovo *Evo me!* optuženika sasvim je nešto drukčije od Kantova »časnoga« čovjeka koji smije reći:

»Ja hoću da ima Boga. (...) Hoću da moje trajanje bude beskonačno.«⁶⁶

Naspram tog egoističkog »interesa« časnoga čovjeka Levinas ispostavlja ideju »eshatologije bez nade za sebstvo«. ⁶⁷ Opsjednuto Drugim, sebstvo ne pravi nikakvu krajnju računicu sa sobom. Njegova je nada usmjerena na »sadašnjost«, a ne na daleku budućnost, na Mesiju (svakoga tko kao Aljoša Karamazov prizna: »Svi su krivi za sebe, ja sam najkriviji!«) i iskupljenje. ⁶⁸ Taj izvorno pasivni govor, ovo iznuđeno *Evo me!*, svjedoči kako o apsolutnoj odgovornosti sebstva za Drugoga, tako i o njegovoj apsolutnoj određenosti Drugime.

Ova Levinasova radikalna heteronomija, paradoksalno, čuva autonomiju (izabranost jednoga jedinoga) sebstva, koja je sasvim drukčija od kantovske autonomije moralnoga subjekta. Na ovoj izloženosti i pokornosti Drugome temelji se *upad svetosti*⁶⁹ koji poriče vladavinu onto-logičkih zakona. Budući da Sveto ostaje s onu stranu ontologije, u carstvu etičkoga, Levinas odbacuje osjećaj (Oto) kao način na koji se čovjek odnosi prema Svetom svedenom na numinozno. Ono beskonačno naprosto, ne ostaje samo izvan pojma, nego i s onu stranu osjećanja. Kada se Sveto reducira na numinozno, ono biva preoblikovano u »opčinjavajuće« unutar ontološke diferencije. Kod Levinasa Sveto izlazi na scenu kroz radikalno odvajanje i dramatični zaplet odgovornosti-za-Drugoga, kod Kanta, gdje je ovo odvajanje naznačeno (pojava i stvar po

58

Emmanuel Levinas, »La pensée juive aujour-d'hui«, u: *Difficile liberté*, Le Livre de Poche, Pariz 2002., str. 223–233.

59

Adriaan Peperzak, »Der Andere und die Metaphysik: Emmanuel Levinas als Kritiker der westlichen Ontologie«, u: A. Halder, K. Kienzler, J. Müller (ur.), *Religionsphilosophie heute*, str. 104–116, str. 107.

60

Vidi: Emanuel Levinas [Emmanuel Levinas], *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, preveo Spasoje Čuzulan, Jasen, Nikšić 1999., str. 179.

61

Primjetna je njena »sličnost« Kantovoj nadi u postizanje blaženstva. Razlika je u tome što Kantova etika dužnosti ostaje neizbrisivo osjenčana imperijalizmom monističkog uma.

62

Vidi: E. Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, str. 49.

63

Emmanuel Levinas, »Diskussionsbeitrag«, u: Hans Hermann Henrix (ur.), *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott*, Einhardt, Aachen 1984., str. 90.

64

Podsjetimo da i Kant govori o Bogu koji je, upravo kroz čovjekov praktični um, najvjer-niji »tumač« (*Auslager*) svoje Riječi.

65

»Proročko je svjedočenje u ime drugih individuuma (a ne Kierkegaardov protest u ime spasenja vlastite duše) duša jedne pravde koja se ne može degenerirati ni u vladavinu, ni u tehničku manipulaciju.« Vidi: A. Peperzak, »Der Andere und die Metaphysik«, str. 116.

66

I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA, str. 258.

67

E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, str. 35.

68

Vidi: Emmanuel Levinas, *Vom Sein zu Seienden*, Alber, Freiburg i Br., München 1997., str. 114.

69

»Briga za drugog odnosi pobjedu nad brigom oko samog sebe. To je točno ono što ja nazivam 'svetost'.« Vidi: Emmanuel Levinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Liebau, Eckart, Freiburg i Br. 2006., str. 173.

sebi, osjetilnost i razum),⁷⁰ ali ne i provedeno do kraja, svetost je povjerena besmrtnosti duše i uspostavlja s identitetom volje i zakona. Budući da je moralni zakon svetost po sebi, svetost je primjerena samo Bogu (identitetu volje i zakona). U tome je neprevladiva razlika: za Boga je zakon svetost, a za čovjeka obaveza. Zbog toga su nužni imperativi koji ulančavaju svetost i čovjekovu konačnu volju. Iako je za Kanta čovječnost osobnosti svakog pojedinca sama po sebi sveta (svrha a nipošto ne sredstvo), raskorak između pojedinca i čovječnosti kao takve nagoviješta da čovjek ostaje na putu k svetosti u njejoj deficitarnoj formi. Levinas, naravno, ne prihvaća udio slobodne volje i njene odlučnosti u čovjekovom »putu« k svetosti. Susret sa Svetim ne polazi od sebe, nego od Svetoga. To znači da se kategoričkim imperativom ne dolazi do Svetoga, nego, »naprotiv, Sveto, dakle, Bog i drugi čovjek, nagoni Ja prema kategoričkom imperativu.«⁷¹ Iz te perspektive promatrano, Drugi je ono što nam Bog želi reći, on je u neuhvatljivosti i ranjivosti lica siromaha, udovice, siročeta, stranca, »bliži Bogu« od mog imperijalnoga samoodređujućeg uma.

4. Monoteistički »izlazak iz samoskrivljene nezrelosti«

Tema Levinasova eseja *Religije za odrasle* (iz 1957.)⁷² koji ovdje koristimo kao pandan Kantovom *Odgovoru na pitanje: Što je to prosvijećenost?*, jest »entuzijazam ili religiozno punoljetništvo.«⁷³ Za razliku od prosvjetiteljskog, judejsko obrazovanje i odgoj, po Levinasu, svoj smisao nalaze u uspostavljanju i održavanju entuzijastičkog čovjekovog stanja.⁷⁴ Upravo ovaj entuzijazam (»opsjednutost čovjeka Bogom«, a ne Francusakom revolucijom, »alfa i omega« rabinskog poučavanja), proizvodi čovjekovu radikalnu pasivnost. Nasuprot Kantovu apsolutnom samoodređenju čovjeka kao slobodnog mislećeg bića, Levinas, dakle, sam život razumije kao entuzijazam, kao stanje sebe u kojemu se ono zatiče izvan svoje volje, prije i izvan svake vlastite odluke. Radi se o entuzijazmu u njegovom izvornom, prema Levinasu, prosvjetiteljskom obliku, o buđenju čovjeka iz usnulosti u prirodi kao porodištu bogova. Za razliku od modernih romantičarskih shvaćanja, religijski entuzijazam nije duševno »pijanstvo« nego, naprotiv, etičko »otriježnjenje« koje je zbog svoje van-rednosti »još uvijek potrebno otrežnjavati.«⁷⁵ To znači da on nije djelo čovjekove ni prirodne stvaralačke moći, nego ga čovjek prima od Božje svetosti. U tom otriježnjenju, za razliku od prvobitnih religija, judejski monoteizam, po Levinasu, donosi raščaravanje odnosa čovjeka i Boga, čovjeka i svijeta;⁷⁶ odricanje od politeističkog idolopoklonstva i, prvi put, Boga kao samu transcendenciju, kao relaciju Istog i apsolutno Drugog. Budući da je paganizam »lokalni duh«,⁷⁷ zarobljen u samodovoljnom svijetu koji ga okružuje, on religiju ne otkriva ni u sebi (Kant) ni u međuljudskom odnošenju (Levinas).

Taj raskid s numinoznim politeizmom ide ujedno sa spomenutim monoteističkim rizikom ateizma. Zajedno s njima u igri je i kantijanski univerzalizam. Otuda se Levinas pita »nije li filozofija, u konačnoj analizi, stanovište jednog čovječanstva koje prihvata rizik ateizma, što se mora podnijeti, ali prevladati, kao otkup za punoljetstvo.«⁷⁸ Nije li time čak i Kantova filozofija u cjelini samo jedan neophodni, ali prijelomni moment čovjekovog otkupljujućega odrastanja, onoga čije dugove nikada ne možemo otpisati? Ako je tako, može li biti da je novovjekovna filozofija jedno sasvim svjesno preuzimanje toga rizika, ali i tinejdžersko istrajanje na njemu? Time bismo bili uvjereni da je i Levinasova filozofija, na neki način, konačno plaćanje »rizika« koji se mora preuzeti da bismo opravdali ono od Kanta proklamirano punoljetništvo.

Polazeći od etike kao prve filozofije, a ne neke njene više ili manje noseće grane, Levinas opisuje jedno odraslo, religijsko stanje sebstva koje više ne živi u iluziji da je sve što jest, pa i sama ideja Beskonačnoga, njegovo djelo, nego sasvim razložno prihvaća određenje samoga sebe Drugime. Preuzeti rizik ateizma, prema *Totalitetu i beskonačnosti*, svjedoči slavu Beskonačnoga, potvrđuje da je ateizam »bolji« od politeizma. Naime, ukoliko je monoteizam punoljetništvo kojim se odvaja, izmiče Bog iz svijeta, utoliko je ateističko ukidanje spoznajnog odnosa prema transcendentnom bolje od politeističkog srozavanja transcendentnog u šumu bića imanentnih svijetu.

Zbog toga nas umjesto pitanja kako religiju uključiti u carstvo morala, kod Levinasa susreće jedno drukčije pitanje:

»Kako zahtjev jedne skoro vrtoglave slobode uklopiti u svoju želju za transcencijom?«⁷⁹

Kako kantovsku autonomiju »uklopiti« u Levinasovu heteronomiju? Rješenje je etička relacija koja, prema Levinasu i njegovoj interpretaciji judaizma, predstavlja izvan-rednu relaciju: relaciju u kojoj se, za razliku od mišljenja Hermanna Cohena ili Martina Bubera, ne uspostavlja korelacija, niti nasilje numinoznog, nego se konstituira subjektivnost kao izabranost i jedinstvo, kao odgovornost za odgovornost Drugoga, odnosno kao odgovornost heteronomije za autonomiju. Taj etički odnos u kojem sam apsolutno odgovoran za Drugoga i sve druge, događa se upravo kao religiozni odnos. On se, za razliku od novoplatonističke reinterpretacije majeutike i cjelokupne kasnije filozofije samodovoljnog samoodnošenja, izvodi kao odnos prema neobuhvatljivom, neoprisutnijem Drugom. Za razliku od subjekta zavedenog povodljivošću horizontalne transcencije, punoljetno sebstvo »prepoznaje sebe kao ono koje je već poharalo bližnjeg, kao samovoljno i nasilno.«⁸⁰ Samospoznajom vlastite samovolje i nepravdnosti, sebstvo odrasta s uvidom da njegovo *ja jesam* nije ni nevino ni naivno. Naprotiv, ono se izražava primarno u akuzativu. Tek tu, po Levinasu, kroz odnos prema bližnjemu koji je »u dimenziji uzvišenoga, idealnoga, božanskoga«, nedokučivoga i neopristutnijivoga, »ja sam u vezi s Bogom.«⁸¹ Što to znači?

»Bog odraslih manifestira se upravo prazninom dječjeg neba.«⁸²

70

Vidi: E. Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, str. 116.

71

Reinhold Esterbauer, *Anspruch und Entscheidung. Zur einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen*, Kohlhammer, Stuttgart 2002., str. 40.

72

Radi se o predavanju koje je 1956. održano u Maroku na skupu o obrazovanju.

73

E. Levinas, »Une religion d'adultes«, u: *Difficile liberté*, str. 24–42, str. 28–31.

74

Ibid., str. 28.

75

E. Levinas, »Bog i filozofija«, str. 100.

76

Judejsko rasčaravanje svijeta i mjesta tehnikom i njenim postignućima tema je Levinasova teksta »Heidegger, Gagarin i mi«. Vidi: E. Levinas, *Difficile liberté*, str. 299–303.

77

E. Levinas, »Simone Weil contra la Bible«, u: *Difficile liberté*, str. 189–200, str. 195.

78

E. Levinas, »Une religion d'adultes«, str. 31.

79

Ibid.

80

Ibid., str. 32.

81

Ibid., str. 33.

82

Emmanuel Levinas, »Aimer la Thora plus que Dieu«, u: *Difficile liberté*, str. 201–206, str. 203.

Religija za odrasle nema više svjetovnih bogova, idola, dječjih igračaka. Čovjek nije osuđen na »vječno dijete«,⁸³ nego je pozvan od Drugoga na odrastanje kao odgovornost-za-Drugoga. Ostvarenje religije za odrasle, monoteizam, vezano je ne samo za povlačenje bogova iz svijeta nego, prije svega, za Božje prisustvo u međuljudskom odnošenju. Otuda monoteistička religija, religija Boga transcendentnog do odsutnosti, nema ništa s dječjim očekivanjem nebeskog ispunjenja potreba, nego čovjeka vraća odnosu licem-u-lice i Želji za Beskonačnim. U tom smislu, monoteizam je kako »škola ljubavi prema strancu (ksenofilije) i antirasizmu«,⁸⁴ tako i nenasilna moć koja Drugog upućuje na susret sa mnom. I jedno i drugo je Riječ Božja. Upravo zbog toga, pomoći bližnjemu, strancu, udovici i siročetu, Drugome uopće, za Levinasa znači zadobiti »najveću bliskost s Bogom«. ⁸⁵ Otuda su odgoj i obrazovanje kao »pokoravanje drugoj volji«, a ne zakonitostima vlastitoga uma, vrhunac znanja. U ovakvoj misaonoj atmosferi nepristojno je postaviti djetinje i maloljetničko pitanje o čovjekovim dužnostima prema sebi samome. Ono nije moje pitanje. Naprotiv. Tek time što je k-Bogu moguće samo zarobljenošću i opsjednutošću licem Drugog sebstvo se, prema Levinasu, vraća »na odgajanje samog sebe«⁸⁶ kao pokornost Božjoj Riječi i Zakonu. Zakon kao takav, kao i Kantovo služenje vlastitom umu, zbog svoje težine iziskuje »hrabrost, mirniju, plemenitiju i veću no što je ratnička«. ⁸⁷ On sam, njegovo obredno činodjelovanje, predstavlja »radost odgovornosti odraslog čovjeka«. ⁸⁸

5. Arsenal čovjekovih (samo)određenja

Iako neki rani i dobri poznavatelji Levinasova mišljenja smatraju da je kod Levinasa na djelu jedno izvanredno opisivanje kantijanskog primata praktičnoga uma, kojega i sam Levinas više puta hvali,⁸⁹ mi smatramo da je za Levinasa sama podjela na teorijsku i praktičnu upotrebu uma izvedena iz primata ontologije i kao takva neprimjenjiva na etičko iskustvo transcendencije. Iako se i Kant divio onome što nije moguće tematizirati (zvjezdanom nebu nada mnom i moralnom zakonu u meni), Visina Beskonačnoga, koju samo naslućuje Kantovo uzvišeno, to Drugo-u-meni, po Levinasu, određuje, kao što smo vidjeli, jedno sasvim pasivno etičko sebstvo koje »jest« ono što prihvaća: odgovornost i izabranost. Otuda ne prihvaćamo ni ono tvrđenje da se kod Levinasa radi o jednom »hipokriticizmu«, ⁹⁰ o »povratku« iz ispitivanja uvjeta i mogućnosti spoznaje jer bismo time upravo zapostavili ono do čega je Levinasu stalo, a to je opisivanje religijskog odnošenja Istoga i Drugoga prije svake svijesti i svake moguće spoznaje, pa i transcendentnog. Etički smisao transcendencije, koji nas bezuplitno zapliće u odnošenje bez odnošenja, prije svakog *Wissen*, *Sein* i *Sollen*, zauzima, evidentno, mjesto Kantova samoodređenja osobnosti. Time što je i poslije proboja koji je izveo s transcendentalnim idealom, Kant Boga poistovjetio s *omnitudo realitatis*, njegovo mišljenje, za Levinasa, ostaje filozofija *konačnosti bez Beskonačnog*. Zbog toga se slažemo s onima koji, usporedivši Kantovu, s jedne strane, načelno »samopostavljajuću« slobodu i onu, s druge strane, kant-levinasovsku povijesnu »tegebnu« slobodu, odlučno tvrde:

»Onaj tko je izabran za odgovornost nije manje slobodan od onoga tko se zaklinje autonomijom.«⁹¹

Heteronomija je prepreka slobodnoj volji i izbornoj slobodi djeteta i maloljetnika, ali ne i zrelog čovjeka.

Inzistirajući na (do određene granice) zajedničkoj kritici onto-teo-logije, sasvim levinasovski nam zvuči uvid da i Kantov Bog »uzmiče objektivna-

ciji« i da je »za svaki objektivni govor on ‘nešto sasvim Drugo’«,⁹² a ne *causa sui* ili neko izvan-redno biće. Ipak, iako ta kritika ide sasvim u prilog unutrašnjem zahtjevu Levinasova mišljenja, *Kritika čistoga uma*, pa i cjelokupni Kantov misaoni poduhvat, svojim ponovnim padanjem u grešku monističkog prekoračenja granica, nagoni Levinasa da konstantno osporava kantovsku »sintezu znanja, totalitet bivstva obuhvaćen transcendentalnim ja«. ⁹³ *Ja mislim ni u kojemu slučaju ne može moći pratiti sve moje predodžbe*, nego je u svojoj radikalnoj pasivnosti pogođeno i razvlašteno *upadom Beskonačnoga*.

Ono »*smjetiti*« u Kantovom pitanju o nadi ne tiče se toliko straha od nekog drugog nadmoćnijeg bića, koliko je orijentirano na ono što čovjek (u svojoj nastrojenosti k boljem) sam sebi smije dopustiti pri vlastitoj samospoznaji, samoodređivanju i samoovladavanju. Stožer svega toga praktični je um kao jedini istinski zakonodavac. Ali sama činjenica da u svojoj praktičnoj upotrebi um ne može opravdati mogućnost najvišega Dobra, a da ne pretpostavi Božju egzistenciju, svjedoči da na njoj temeljena kantovska nada u blaženstvo, ipak, nagrizi autonomiju praktičnog uma. Apsolutni spokoj transcendentalnog jedinstva apercepcije ne remete ništa manje ni primat praktičnog uma, »svijest o slobodi«, »nada u buduću život« i »vjera u jednog mudrog i velikog Tvorca svijeta«. ⁹⁴ Čovjekovo djelanje prema njima potvrđuje njegovu metafizičku orijentiranost. Kao metafizičko (a ne samo prirodno) biće, čovjek je određen da djeluje prema principima vlastitoga uma, odnosno prema volji kao jezgri njegove praktične upotrebe. Budući da »svaki čovjek čini sebi vlastiti plan svog određenja *na svijetu*«, ⁹⁵ Kant naznačuje da ne postoji ništa izvan njega što ga određuje, ali i da savršeno izvođenje toga plana, dostizanje moralnog

83

Ibid.

84

Emmanuel Levinas, »Monothéisme et langage«, u: *Difficile liberté*, str. 249–252, str. 249.

85

E. Levinas, »Une religion d’adultes«, str. 34.

86

Ibid., str. 35.

87

Ibid.

88

Jorg Šplet, »Iskustvo Boga na licu Drugog? U razgovoru sa Emanuelom Levinasom«, u: *Odgovornost za Drugog: Aspekti Levinasove filozofije*, str. 145–156, str. 153.

89

Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit: Eine Einführung in Emmanuel Levinas’ Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1978., str. 325.

90

Vidi: John Llewelyn, »Die Ursprünge der Negation«, u: Thomas Bedorf, Andreas Cremonini (ur.), *Verfehlt Begegnung: Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*,

Willhelm Fink Verlag, München 2005., str. 61–82. Vidjeti tekst istog autora: *HypoCritical Imagination. Between Kant and Levinas*, Routledge, London 2000.

91

Jean Greisch, »Difficile liberté religieuse«, u: Mary Ann Glendon, Hans F. Zacher (ur.), *Universal Rights in a World of Diversity – The Case of Religious Freedom*, The Pontifical Academy of Social Sciences Acta 17, Vatikan 2012., str. 134–151, str. 146.

92

Otfried Höffe, »Einführung in Kants Religionschrift«, u: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Klassiker auslegen*, sv. 41, Akademie Verlag, Berlin 2011., str. 1–28, str. 5.

93

E. Levinas, *Među nama*, str. 285.

94

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXIII.

95

I. Kant, *Vorkritische Schriften II: 1757–1777*, (AA II), str. 41. Dostupno na: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa02/> (pristupljeno 9. 7. 2017.).

savršenstva, jest proces čiji cilj *uzmiče u beskonačnost*. Isto tako, ovo »na svijetu« znači da se pojedinac ne može zatvoriti u samoga sebe i tako izvršiti svoj plan, nego da se to izvršenje odigrava u svijetu, naspram tog svijeta i usprkos njegovom otporu, među ostalim »planerima«, s njima, i protiv njih. Ipak, usprkos tom »na svijetu«, čovjek, prije svega, nikad ne smije izgubiti iz vida da je ta vanjska borba uvelike lakša od one koju treba izvršiti u sebi samome, sa svojim nemirima, strastima, željama, potrebama, u jednoj njima *asimetričnoj* stvarnosti. Ovo remećenje, uzmicanje, neukidiva asimetrija, odaju neuralgične točke Kantove pozicije i trebalo bi ih, prema Levinasu, radikalno ispitati.

U slijedu-raskidu Levinas–Kant jasno je da se njihova mišljenja razlikuju ne samo po tome kojemu odnosu čovjeka daju primat nego i prema osnovnom određenju samoga čovjeka kao bića odnosa. Kant, kao što smo vidjeli, čovjekov samoodnos, obogaćen Bogom, utiskuje u temelj i iz njega određuje čovjekov odnos prema vanjskom (ljudskom i prirodnom) svijetu. Ono *u svijetu* za njega je određeno onim *u nama/u meni*. U tom kontekstu, moralna religija ostaje samoodnošenje unutar samodovoljnog morala. Pritom, u svim navedenim odnosima početak je u autonomnom subjektu i sve završava s njim. Levinas, naprotiv, u prvi plan stavlja upravo religijski odnos sebstva prema drugom čovjeku i Bogu, kao određujući našega odnosa prema sebi i svijetu. U tom odnošenju, sve kreće od Boga i Drugoga i ništa nije uzajamno. Asimetrija i dijakronija religije čuvaju i brane radikalnu drugost Drugoga od svakog mogućeg poistovjećivanja i uvlačenja u čovjekov samodovoljni samoodnos.

Poništava li Kant prosvjetiteljskom punoljetnošću monoteističko religijsko odrastanje? Odnosno, radi li se baš ovdje o naznačenom »hipokriticizmu«, o Levinasovom vraćanju u predkantovsku situaciju? Nošen prosvjetiteljskom idejom potpunog oslobođenja čovjeka znanjem, Kant iznova određuje samo znanje i na osnovu toga – sve što se tiče pitanja *Što je čovjek?* S te filozofske pozicije, njemu je sasvim opravdano apsolutno samoodređenje čovjeka i, u okviru njega, utapanje religijskog u carstvo autonomne moralnosti. Levinas, pak, čovjekov samoodnos smatra izvedenim i vraća se iza njega, u etičko iskustvo u kojemu se tek naknadno, odgovornošću za Drugog, u jednoj religijskoj relaciji, konstituiraju subjekt koji se, između ostalog, može, ali ne primarno, odnositi i prema samom sebi. Ostajući u tradiciji Majmonida, Levinas tvrdi da je »racionalno znanje o Bogu omogućeno etičkim postupanjem kao odnosom prema drugom čovjeku«. ⁹⁶ To znači da on apsolutno isključuje svako »učesće« čovjeka u Bogu, a kamoli učesće pri stvaranju ideje Boga.

Religija, dakle, za Kanta i Levinasa, ostaje nešto drugo u odnosu na pozitivne religije, za etičko iskustvo od nešto niže bitnosti kod prvog i više kod drugog. Kod ovih filozofa ona je ili ispražnjena od sadržaja ili prebogata značenjima i to u ovisnosti od toga je li u pitanju prosvjećenje religije ili religija prosvjećenja. Odnosno, imanentno ili transcendentno odnošenje. »Izlazak iz samoskrivljene nezrelosti«, odraslost, ipak, ostaje samo odrastanje, prosvjećenost, a ne prosvjetiteljstvo.

Kantov više-nego-oprezan stav prema Francuskoj revoluciji sigurno sadrži u sebi dovoljno elemenata za opravdanje Levinasove kritike zapadno-evropske filozofije kao totalitarne egologije. Sigurni smo da bi iskustva koje je čovječanstvo doživjelo u posljednjih stotinjak godina nagovorila Kanta da se na radikalno nov način pita o opravdanosti čovjekove autonomije, a ovo možda

upravo paskalovsko-levinasovskim pitanjem o opravdanosti moga mjesta pod Suncem. Uz to, paradoksalno, Kant »danas« nikako ne bi mogao ustvrditi da religija nema snagu »izazivanja sukoba«. Isto tako ni prosvjećenost više nije usredotočena na čovjeka i ispunjenje njegove slobode, nego je svojim tehničko-tehnološkim mutacijama usmjerena prije svega na ovladavanje prirodom, drugim čovjekom, i samim subjektom prosvjećenosti.

Susrećemo li se u bogatom arsenalu čovjekovih (samo)određenja kod Kanta i Levinasa s dvije krajnosti koje se međusobno isključuju? Je li autonomno ostavljanje čovjeka u odsuću Boga usporedivo s heteronomnim ostavljanjem Boga u odsuću čovjeka? Razvidno je da u oba načina mišljenja, kada se ovako radikaliziraju, imamo i naznake one druge krajnosti. Ako je, po Kantu, za čovjeka najbitnije »da zna da ispuni mjesto koje mu pripada u stvaranju«⁹⁷ – da bude svrha stvaranja – Levinasov »izabranik« nikako ne smije dozvoliti sebi misliti i djelovati kao da je »bio na samom početku stvaranja«.⁹⁸ I jedan i drugi, na različit način, jesu nezamjenljivi – Kantov time što čovjek svoj izlazak iz samoskrivljene nezrelosti počinje iz sebe, Levinasov u tome da bez pomoći Drugoga/Beskonačnoga ne može ništa početi iz sebe. Jednome je stalo ništa drugo ne zateći u sebi, drugi je upravo to Drugo-u-sebi. Na Kantovu tragu, na kojemu se biološki nagon za samoodržanjem zamjenjuje moralnim principom samodređenja, Levinas, ustajući svakom svojom rječicom protiv *conatus essendi*, određenje čovjeka, pa i njegovu prosvjećenost, započinje i završava analizom akuzativa kao prvog padeža. To što sloboda u samom izlasku iz maloljetnosti, ni u jednom ni u drugom slučaju ne postaje lakša, svjedoči da ni jedan od dva navedena filozofska projekta ne može biti posljednja riječ čovjekovog mišljenja i djelovanja. Svakako, težnja k onome što i jedan i drugi postavljaju kao zadatak, obrana čovječnosti, ostaje neupitan zadatak svakom biću koje pokušava nositi i opravdati ljudsko ime.

Sve u svemu, pitanje o čovjeku ostaje otvoreno za nove, još radikalnije oblike upitnosti koji će morati uzeti u obzir i religiju kao spoznaju vlastitih dužnosti kao Božjih zapovijedi, ali i religiju kao odnošenje bez odnošenja. I pri tom, da ove dvije krajnosti zaoštre kontra-pitanjima: Nije li autonomija mrtvi čvor koji čovjek svojom slobodom zavezuje sebi, a heteronomija sizifovski pokušaj kroćenja buntovničke slobode uma?

Ili su, možda, i Kant i Levinas, samo na različit način, preveli na univerzalni filozofski jezik svoje vlastito ime? Emanuel (Is. 7,14 = Mt. 1,22–23): Bog u nama/meni ili Bog među nama.

96

Emmanuel Levinas, *A l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988., str. 202–203.

97

Immanuel Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland*

gemacht hat?, AA XX, str. 41. Dostupno na: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa20/255.html> (pristupljeno 9. 7. 2017.).

98

Emmanuel Levinas, »Bogočovjek?«, u: *Među nama*, str. 77–90, str. 84.

Drago Perović

**Ausgang des Menschen aus seiner
selbstverschuldeten Unmündigkeit: Kant und Levinas**

Zusammenfassung:

Diese Arbeit beschäftigt sich mit den Möglichkeiten und Grenzen, Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen Kants und Levinas' Verständnis der Religion, mit Rücksicht auf ihren (un)aufklärerischen Charakter in der Ganzheit ihrer Philosophie. Ein besonderes Augenmerk wird der Beziehung zwischen Religion und Moral/Ethik, Subjekt und Gott/dem Unendlichen, Immanenz und Transzendenz, Autonomie und Heteronomie, Vernunft und Offenbarung gewidmet.

Schlüsselwörter:

Immanuel Kant, Moral, Religion, Aufklärung, Selbstbestimmung, Autonomie, Emmanuel Levinas, das Unendliche, Andere, von-Angesicht-zu-Angesicht, Heteronomie