

# Emmanuel Levinas i vrijednost života

Daniel Miščin\*

## Sažetak

*Autor polazi od uvida da je, barem posredno, vrijednost života jedna od temeljnih vrijednosti čitave Levinasove etike. Stoga se u članku analizira moguća povezanost neporeciva dostojanstva života drugoga i njegova lica s Levinasovim posrednim i neposrednim iskustvom holokausta, te iz njega prozišle krivnje nadživjeloga. Argumente u prilog toj hipotezi autor nalazi ne samo u biografskim pojedinostima Levinasova života, nego i na prijelomnim stranicama njegova glavnoga djela Totalité et Infini, baš kao i u Levinasovim kasnijim djelima. Na temelju izloženih argumenata autor zaključuje da se hipoteza o krivnji nadživjeloga u pozadini temeljnih ideja Levinasove etike ne može isključiti.*

*Ključne riječi: Emmanuel Levinas; život; krivnja nadživjeloga; drugi; Jacques Derrida*

## Uvod

Problem abortusa nije među najvažnijim temama u opusu Emmamuela Levinasa. Ipak, ono što je ključan problem u svakoj raspravi o toj temi, tj. život, sasvim sigurno jest. Ustvrdimo to još izravnije: pohvala životu — to je sama bit Levinasove misli. Tu odvažnu tvrdnju valja odmah precizirati: život u Levinasovu opusu nije pojam unaprijed rasplinut u općenitost. To nije “život kao takav”, puka afirmacija bivstvovanja, na koga god da se ona odnosila. Pojam života za Emmamuela Levinasa bitno je povezan s licem, posve određenim licem, licem drugoga kao osobe (Levinas, 1998, 124).

Vjerojatno najslavnija tvrdnja Alberta Camusa upozorava da je najvažnije filozofsko pitanje samoubojstvo (Camus, 1976, 11). Dakle, u toj Camusovoj misli

\* Prof. dr. sc. Daniel Miščin, Fakultet filozofije i religijskih znanosti, Sveučilište u Zagrebu. Adresa: Jordanovac 110, 10000 Zagreb, Hrvatska. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0422-3124>. E-adresa: [dmiscin@ffrz.unizg.hr](mailto:dmiscin@ffrz.unizg.hr)

Članak je prošireno i doradeno predavanje održano na međunarodnom znanstvenom skupu „O abortusu interdisciplinarno“, u organizaciji Fakulteta filozofije i religijskih znanosti, Teološkoga fakulteta Sveučilišta u Ljubljani i Fakulteta kanonskoga prava Papinskoga sveučilišta Gregoriana u Rimu, 27. listopada 2022. godine na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti Sveučilišta u Zagrebu.

u pitanju je *ja, ja sâm*, tj. *moj život*, baš ukoliko je *moj*. Kod Levinasa je pak posve obrnuto. U središtu njegova djela nalazi se život drugoga, baš ukoliko je *ne-ja*, nesvediv na *ja*, upravo ukoliko je *drugi*. Levinasov česti spomen lica<sup>1</sup> usmjeren je prema naglašavanju neopozive singularnosti drugoga (Morgan, 2013, 59), nesvedivosti drugoga na *isto*, tj. nemogućnosti da se pojam drugoga ontologizira, primjerice na način Heideggerove ontologije. Levinasova kritika te ontologije bogata je i ima vrlo dugu povijest (Cohen–Levinas, 2021; Hayoun, 2018, 361–369). U tom bi se smislu moglo ustvrditi da Levinasov *drugi* i njegovo lice stoje nasuprot Heideggerovu tubitku (*Dasein*) i njegovoj programatskoj bezličnosti (Levinas, 2020, 88–89; De Bauw, 1997, 270–284; Mensch, 2015, 103).

Ali, zašto je baš drugi toliko važan, zašto je njegov život tako neopozivo ispred mojega? Što stoji iza takve Levinasove odlučnosti koja se zakorijenila s one strane svakoga sebeljublja? Što je to u Levinasovoj dobroti, u nespornoj čestitosti njegove misli, tako odlučno slomilo baš svaki natruh usmjerenosti prema vlastitomu *ja*?

Jedna bi nerijetko citirana i neobično sugestivna misao Friedricha Nietzschea mogla usmjeriti odgovore na ta pitanja u pravom smjeru. Ako naime ovaj problem u Levinasovoj filozofiji doista potvrđuje da je svaka velika filozofija zapravo suptilna autobiografija njezina tvorca (Nietzsche 1999, 19–20), to bi moglo značiti da se sva pitanja o Levinasovu odnosu prema vrijednosti života mogu svesti na jedno: Kakva to ispovijest, koje to priznanje stoji u pozadini svojevrstne Levinasove divinizacije neponovljive jedinstvenosti drugoga i njegova života? Slutnja odgovora na to pitanje rada temeljnu hipotezu ovoga oglada. Ona se može ovako uobličiti: u pozadini Levinasova razumijevanja eminentne vrijednosti života drugoga moguće je razabrati krivnju nadživjeloga koja je povezana s iskustvom holokausta. Temeljni je zadatak ovoga oglada preispitati utemeljenost te hipoteze i istovremeno analizirati argumentacijsko gradivo kojim bi se ona mogla prisnažiti.

## 1. *Levinas i iskustvo holokausta*

Prije svega, valja podsjetiti na biografske okolnosti: u sklopu dobivanja francuskoga državljanstva, Emmanuel Levinas je između 1931. i 1933. služio u 46. pješačkoj pukovniji, gdje je bio prevoditelj s činom narednika. Stoga je u kolovozu 1940. pridružen stožeru Desete armije na rijeci Sommi, na sjeveru zemlje. Nakon pada Francuske, Levinas je 18. lipnja 1940. postao ratnim zarobljenikom (Eaglestone, 2019, 36; Malka, 2010, 64–82; Robbins, 2001, 40–42). Iz toga i neposredno poratnoga razdoblja danas su istraživačima na raspolaganju dragocjeni Levinasovi dnevni. Upravo se u njima nalaze dvije jezgrovite, reprezentativne rečenice koje se čine osobito važnima upravo u kontekstu postavljene hipoteze. Levinas je ondje zapisao: »Moja filozofija — jest filozofija licem u lice. Odnos s

1 U eseju *Totalité et Infini* (“Totalitet i beskonačno”) pojavljuje se čak 293 puta.

drugim, bez posrednika« (Levinas, 2009, 186).<sup>2</sup> Već sljedeća rečenica otvara njegovu religioznu poantu toga teksta i upotpunjuje mu kontekst: »To je židovstvo« (Levinas, 2009, 186). Još jednom, to znači da samu bit svojega filozofskoga projekta Levinas povezuje sa židovstvom. Zbog toga ne čudi što Seán Hand (2013, 51) baš te Levinasove riječi smatra ne samo bitnim izrazom specifično židovske duhovnosti, pa i njegova zatvoreničkoga iskustva, nego i klicom, svojevrsnom najavom čitave Levinasove poslijeratne etike (usp. Levinas 1987b, 93–94).

Iako je sâm Levinas zarobljenikom postao ponajprije zato što je bio vojnik, a ne utoliko što je bio Židov, članovi njegove najbliže obitelji izravno su ili neizravno stradali u holokaustu. Levinasova supruga Raissa i kći Simone uspjele su preživjeti rat krijući se, isprva kod Levinasova najboljega prijatelja, također filozofa, Mauricea Blanchota (Bident, 2019, 125). Levinasovi pak roditelji i braća Boris i Aminadab (po kojem je Blanchot kasnije nazvao svoju drugu knjigu; Blanchot, 2002) nisu bili te sreće. Ubijeni su u Kovnu (danas Kaunas u Litvi), gradu u kojem se Emmanuel Levinas rodio.

Imajući upravo to na umu, valja podsjetiti da se među Levinasovim oglecima o judaizmu znakovita naslova *Difficile liberté* ("Teška sloboda", 1963.) nalazi i *Signature* ("Potpis"), jedini autobiografski nacrt u čitavom njegovu opusu. To je doduše tek nabačaj, više skup natuknica nego cjeloviti narativ o njegovu dotadašnjem životnom putu. Čitajući taj tekst, Levinasu bi se mogla prigovoriti čak i pretjerana, nemaštovita konvencionalnost. Svjestan mogućnosti takva prigovora, pretposljednjom rečenicom toga zapisa, Levinas kao da se ispričava: »Ovaj raznorodni inventar — to je biografija« (Levinas, 1976, 406). No, hermeneutički ključ čitavoga životopisa tek slijedi, i kao da je prišapnut u zaključnoj rečenici toga teksta: »Njome [biografijom] dominira slutnja i sjećanje na nacistički teror« (Levinas, 1976, 406). Ta rečenica čini se kao otrgnuta od ostatka teksta. Baš kao da nakratko izranja iz duboke šutnje kojom je u Levinasovu djelu ovijena ta tema (Lescourret, 1996, 14–15). Međutim, pažljivijem oku neće promaknuti da u njoj ipak nema tragova krivnje nadživjeloga.

Ona je došla do riječi u jednoj drugoj prilici, dvadesetak godina kasnije, kada je 1966. Levinas evocirao spomenuto vlastito logorsko iskustvo. Tada je rekao: »Kada imate tumor u sjećanju, dvadeset godina ne možete učiniti ništa kako bi to promijenili. [Moja] skora smrt, bez sumnje, neće poništiti nepravednu povlasticu preživljavanja šest milijuna smrti. Ništa ne može ispuniti, pa čak ni prekriti taj zjapeći bezdan. Mi se još uvijek osvrćemo unatrag prema tomu, odvrćajući se od svojih dnevnih poslova, a vrtoglavica koja nas od toga obuzima, uvijek je ista« (Levinas 1996, 120).

To je priznanje, očitovanje krivnje bez krivnje, stida s povodom, ali bez temelja. Te se Levinasove riječi mogu razumijevati i kao precizna potvrda teorijskih istraživanja krivnje nadživjeloga u medicini i psihologiji zato što posve odgovaraju definicijama toga fenomena (Wilson et al., 2006, 122). Doista, krivnja nadživjeloga neopozivo, iako prikriveno, struji i iz temeljne zapovijedi koju Levinas na

2 Citate koji su izvorno na stranom jeziku preveo je na hrvatski jezik autor rada.

toliko mjesta svojega opusa iščitava iz lica drugoga. Temeljna zapovijed kojoj nas izlaže to lice zapovijed je koja očito ne izvire ni iz kakva blagostanja, nego iz jaspersovske »granične situacije« (Jaspers 1994, 18–19). Ona je zapravo preklinjanje, vapaj. Levinas naime piše da prva zapovijed lica drugoga glasi, baš kao peta Božja zapovijed (Izl 20,13), “ne ubij” (Levinas, 2020, 217). Ponešto slobodnije, to bi se važno mjesto iz Levinasova teksta, s obzirom na kontekst, moglo prevesti i s “nemoj me ubiti”.

Time lice drugoga ne izriče nesvladivu zapreku jer mu je i unatoč toj zapovijedi moguće učiniti što našao. Ipak, to nije naivna, nego posve drukčija poruka: nemogućnost ovladavanja onim što lice jest. Ta zapovijed na licu drugoga me se apsolutno tiče, utoliko što ne dolazi ni od mene ni od drugoga, nego iz transcendentnoga izvora (Vučković, 1996, 228; Mensch, 2015, 204). Levinas naime odvažno tvrdi da je lice drugoga »mjesto uzvišenosti gdje se Bog objavljuje« (Levinas, 2020, 77). Zbog toga uopće ne čudi što na mnogo mjesta u *Totalité et Infini* za pojavljivanje drugoga i njegova lica Levinas koristi prepoznatljivu posudenicu iz religijskoga jezika. To je pojam epifanije (Levinas, 2020, 203, 211, 213, 215).

Nadalje, valja primijetiti prikrivenu radikalnost toga stajališta “ne ubij” kao temeljne poruke lica drugoga.

Ta poruka govori da je lice drugoga zapravo obraćanje, poziv. To znači da lice drugoga traži zaštitu. Taj poziv zapravo podrazumijeva opasnost, izrazitu ugroženost. Odakle ona dolazi? Taj bi važan Levinasov naglasak, kako se čini, mogao bi biti u potpunosti razumljiv tek u kontekstu spomenutih pojedinosti njegove biografije. Nije li to možda neizravni, posredni izraz sjećanja na holokaust i njime uvjetovane Levinasove biografske okolnosti? Ne bi li se taj poziv lica drugoga, baš taj “nemoj me ubiti” mogao shvatiti kao oslovljavanje Levinasove skrivene i svakako najdublje rane u sjećanju? U svakom slučaju, čini se da se to mjesto iz *Totalité et Infini* doista može povezati s krivnjom nadživjeloga. Štoviše, te bi riječi mogle biti izrazom toga stanja.

## 2. Levinas i ranjivost drugoga

Najvažnije bi naglaske Levinasove filozofije, osobito njezin izrazito zaštitnički naboj u odnosu na lice, a time i život drugoga, valjalo analizirati upravo na pozadini prethodno iznesenih uvida. Zanimljivo je naime uvidjeti da povijest takva stajališta u kronologiji Levinasovih djela nipošto ne počinje tek s *Totalité et Infini* (1961.). Upravo u skladu sa spomenutim Handovim razumijevanjem ključnoga mjesta iz Levinasova uzničkoga dnevnika, zanimljivo je primijetiti da se već u važnom Levinasovu ogledu *Sloboda i zapovijed* (1953.), objavljenom osam godina prije *Totalité et Infini*, pojavljuje vrlo zgusnuti tekst koji predstavlja svojevrstu pred-sintezu odnosa prema licu drugoga kod kasnijega Levinasa. Korijen spomenute zabrane iz pete zapovijedi na stranicama Levinasova glavnoga djela može se zapravo razabrati već u tom tekstu: »Apsolutna goloća lica, potpuno bespomoćno lice, bez pokrivala, odjeće ili maske, ono je što se suprotstavlja mojoj moći nad njim, mojemu nasilju, i suprotstavlja mu se na apsolutan način, opre-

kom koja je sâma opreka. Biće koje sebe izražava, koje se sa mnom suočava, kaže mi ne samim svojim izrazom [...] To nije ne neprijateljske sile ili prijatnje, to je nemogućnost ubojstva onoga koji predstavlja to lice. Lice je činjenica da neko biće djeluje na nas, ali ne u indikativu, nego u imperativu« (Levinas, 1987a, 21).

Analizirajući taj tekst, valja prije svega primijetiti Levinasovo višestruko nastojanje da "isprazni" lice drugoga od svakoga natruha moći. To je smisao njegova nizanja sljedećih svojstava lica: apsolutna goloća, bespomoćnost, demaskiranost. To je lice koje unaprijed odustaje od svakoga suprotstavljanja, od svake obrane. Samim tim što se pojavljuje, ono sâmo sebe ispražnjava od svake mogućnosti rivaliteta s obzirom na ono što mu stoji nasuprot. Drugim riječima, na licu se drugoga ogleda njegova gotovo apsolutna ranjivost, i ta je ranjivost, kako se čini, bit lica drugoga. Čita li se pažljivo *Totalité et Infini*, zasigurno neće promaknuti prema čemu su usmjerena, tj. na što se oslanjaju ta Levinasova uvjerenja.

Naime, na stranicama te knjige Levinas nudi ne samo fenomenološki, nego i psihološki relevantnu analizu mržnje. Od njega se ondje može naučiti da mržnja ne želi da njezin objekt bude potpuno pasivan. Kada bi to bio, mržnja kao da ne bi potpuno ostvarila svoj cilj. Ona se hrani sigurnošću da onaj koji je na njezinu udaru nije nedjelatan, nego da je svjesni svjedok svojega bivanja žrtvom mržnje jer se tek time potpuno ostvaruje njezin cilj (Levinas, 2020, 267). Zato izazvati istinsku patnju ne znači svesti drugoga na objekt, nego upravo obrnuto, očuvati ga u njegovoj svjesnoj subjektivnosti, jer samo tako subjekt može upoznati svoje postvarenje, svoje bivanje žrtvom mržnje. Upravo zbog toga Levinas ima pravo ističući da »najviše iskušenje volje nije smrt, nego patnja« (Levinas, 2020, 267).

Čitajući to mjesto, ne čini se osobito teškim zadatkom pretpostaviti odakle Levinas crpi utemeljenje i uvjerljivost tih svojih uvida. Zasigurno smijemo zaključiti da je u pozadini te Levinasove analize upravo iskustvo holokausta i njegove implikacije. To uvjerenje potvrđuje se samim početkom *Totalité et Infini*. Već ondje Levinas spominje 20. stoljeće i vlast koju zločinci imaju nad čovjekom (Levinas, 2020, 23). Upravo tu, tek nekoliko rečenica nakon te tvrdnje nalazi se i Levinasova rečenica koja je postala toliko poznatom da se nerijetko smatra općim mjestom poslijeratne kulture 20. stoljeća: »Sloboda se sastoji u spoznaji da je sloboda u opasnosti« (Levinas, 2020, 23). On pritom dodaje da biti svjestan znači moći predvidjeti trenutak nečovječnosti i to povezuje s nesebičnošću dobrote. No, postojana ranjivost lica drugoga i njegova života kao da sama po sebi dokazuje da je takva nesebičnost rijetka.

Ali, zašto je drugi koji se pojavljuje kao lice, tako ranjiv? Koliko god Levinas ustrajao na nadređenosti etike ontologiji (Levinas, 1989), valja ipak upitati: Može li se razabrati neka upravo ontološka podloga te ranjivosti? Ili drukčije: Zašto je lice drugoga tako bezuvjetno ranjivo, zašto se pojavljuje kao gotovo apsolutna krhkost? Zašto se to lice drugoga tako izražava, zašto »prisustvuje značeci« (Levinas, 2020, 61) tako nepredvidivo tražeći zaštitu? Zašto ne može umaknuti toj ranjivosti i od nje se skloniti u neku sigurnost? U odgovoru se na ta pitanja također može, kako ističe Robert Eaglestone (2019, 44), prepoznati »odjek holokausta«. Naime, Levinas u članku *La trace de l'autre* ("Trag drugoga", 1963.) napisanom

ubrzo nakon izlaska *Totalité et Infini*, spominje Odiseja koji se vraća na Itaku (Levinas, 1963, 610). To je uistinu mitski povratak ponajprije iz simboličnih razloga. Naime, u njemu se ogleda temeljna potreba čitave zapadne kulture. Slika je to civilizacijske čežnje i njezina temeljnoga prioriteta, jer doživjeti radosno olakšanje povratka kući isto je što i razotkrivanje temeljne potrebe za — sigurnošću. S domom je suizrečeno jamstvo zaklona, utočišta.

Toj slici Levinas suprotstavlja drugu, i koliko god očekivanu, ipak njoj suprotnu sliku. To je slika Abrahama, kojeg činjenje Božje volje čini bitno bezdomnim, jer on, kako piše Levinas, zauvijek napušta svoju domovinu i odlazi u nepoznatu zemlju (Levinas, 1963, 610). S tim se istim osjećajem obezdomljenja primjerice borila i Hannah Arendt pri dolasku na drugu stranu Atlantika (Arendt 2007, 264–274).

Pritom bi baš spominjanje Hannah Arendt u kontekstu toga Levinasova naglaska moglo podsjetiti na točno određenu misao njihova zajedničkoga mladenačkoga uzora Martina Heideggera. On je u izričito ontološkom diskursu, koji mu je prepoznatljivo svojstven, istaknuo da to ne—biti kod kuće (*nicht—zuhause—sein*; Heidegger, 1993, 188) ne pripada tubitku kao posljedica nekoga slučaja ili časovite nevolje, nego je izraz njegova stanja, upravo ontološke strukture njegova bića. Rodoslovlje te misli seže još unatrag, u prepoznatljivu smjeru. Ono dopire do onoga mjesta kod Nietzschea (1980, 254) u kojem sjena pita: »Gdje je — moj dom? To pitam, i tražim, i tražila sam, i to ne nadoh. O vječno Svuda, o vječno Nigdje, o vječno — Uzalud!« Promotri li se u svjetlu tih misli Levinasov naglasak o ranjivosti lica drugoga, posve je bjelodano da ono postaje još neslučajnije i ukorjenjenije. Ranjivost je zapravo nezaobilazna, ontološki uvjetovana datost.

Imajući to u vidu, čini se važnim upitati: Na koji su način u Levinasovu djelu povezani vrijednost života i krivnja nadživjeloga? Je li Levinasova izrazita osjetljivost za ranjivost drugoga i njegova lica čak i svojevrzni izraz krivnje nadživjeloga, pa i njezin dokaz? Zasigurno jest, jer je povezanost tih dvaju fenomena u Levinasovoj filozofiji upravo neraskidiva. Štoviše, u odličnom ogledu o Levinasovoj hermeneutici kenoze, Renée van Riessen (2007, 47–48) ide još i dalje, naglašavajući da »iskustvo uključenosti u sudbinu i ranjivost drugoga zamjenjuje ili potiskuje sva druga pitanja o meni samom«. U tom je i odgovor na pitanje o povezanosti vrijednosti života i krivnje nadživjeloga. Naime, krivnja nadživjeloga u eminentnom smislu upravo je to: uključenost u sudbinu i ranjivost drugoga. Ona je sudbonosni izraz te uključenosti koja ne može ostati pasivnom. Ona je obveza, imperativ koji je toliko snažan da bi se u duhu Levinasove misli doista moglo zaključiti da je sva ljudska aktivnost, osobito ona povezana sa zaštitom života drugoga, potajice nadahnuta tom spoznajom o ranjivosti drugoga (Riessen, 2007, 63).

Postoji li dakle neko utočište lica? Ili drukčije: Predlaže li Levinas kakav melem toj ranjivosti? Zasigurno da, i taj je lijek, štoviše, vrlo prepoznatljiv, utoliko što je njime obilježena čitava Levinasova misao. Naime, u bogatoj se literaturi o Levinasu nerijetko pojavljuje uvjerenje da je najvažniji dio, srce *Totalité et Infini* njegovo treće poglavlje, ili još preciznije, odjeljak IIIb, naslovljen *Lice i etika*

(Morgan, 2013, 70). Podsjećajući još jednom na goloću lica drugoga, Levinas ondje spominje istovremeno i uzvišenost (*Hauteur*) i poniznost drugoga (*l'Humilité d'Autrui*; Levinas, 2020, 218), a zatim jasno ističe u čemu je to utočište lica drugoga. Ono je u etici, zato što je epifanija lica prvenstveno baš — etička (Levinas, 2020, 218). Taj uvid dovest će do obrata, čiju je važnost u Levinasovoj misli nemoguće preneglasiti.

### 3. Levinasov drugi kao antiteza kartezijanskoga subjekta

Izgovarajući “Zbogom, Emmanuel” Jacques Derrida (1997, 27) je 27. prosinca 1995. nad otvorenim Levinasovim grobom ožalošćenim slušateljima povjerio svoje sjećanje na Levinasove riječi iz jednoga njihova razgovora. Te riječi su osobito važne zato što je jasno da su one zapravo vlastita Levinasova jezgrovita sinteza čitavoga njegova djela. »U dobroti svojega smješka« i u »otmjenošću svojih elipsi«, kako reče tada Derrida (1997, 15), Levinas mu je rekao: »Znate, često se govori o etici da bi se opisalo ono što ja radim, ali ono što me zaista zanima u konačnici nije etika, nije samo etika, nego sveto, svetost svetoga.« Ali, što to povezuje etiku i sveto i čime se u Levinasovoj misli ostvaruje taj prijelaz? Na to je pitanje baš Jacques Derrida nastojao odgovoriti godinu dana nakon Levinasove smrti, kada je 7. prosinca 1996. predavanjem *Riječ dobrodošlice*, još jednom, tada za katedrom pariške Sorbonne, uzeo riječ u Levinasovu čast. Temeljna Derridina nakana u toj prilici nije bila tek pridonijeti razumijevanju dviju važnih riječi Levinasova opusa, gostoljubivost i dobrodošlica. Derrida je naime želio više: iskušati mogućnost promatranja čitava Levinasova djela pod vidikom značenja koje on pridaje tim pojmovima. To je mogao učiniti ponajprije polazeći od svojega uvjerenja da razumijevanje tih dvaju pojmova otvara put prema Levinasovu shvaćanju etike.

Upravo se u tom kontekstu izrazito jasno pokazuje da se Levinas zapravo suprotstavlja Descartesovu shvaćanju subjekta. Kako se dobro vidi u *Raspravi o metodi*, kartezijanski spoznavajući subjekt odvojen je od svijeta. Ta je odvojenost i posve fizička, s obzirom na to da Descartes oblikuje svoju metodu nudeći sliku sobe (Descartes, 2011, 11). To znači da se za Descartesova spoznavajućeg subjekta svijet nalazi “vani”. Stoga spoznaja (vanjskoga) svijeta pretpostavlja “izlazak”. Takav “izlazak” može se razabrati i u pozadini tradicionalne definicije istine kao podudaranja uma i stvarnosti. Takvo određenje spoznaje spominje se primjerice kod Tome Akvinskoga u *De veritate* I,2.

U oba slučaja, i kod Tome i kod Descartesa, inicijativa je pri spoznaji svijeta na spoznavajućem subjektu. Levinas pak izokreće takvo stajalište. On mu mijenja smjer, tvrdeći da *ja* spoznavajućega subjekta biva “zaskočeno” drugim. Drugi je prije mene i ispred mene, govorit će u mnogim prilikama Levinas (Robbins, 2001, 47–48). To prvenstvo drugoga uspostavlja moj svijet, a ne obrnuto. Stoga je Levinasov subjekt, prije svega “subjekt dobrodošlice” i taj je obrat zapravo antiteza prvo kartezijanske a zatim i kantovske tradicije bitno autonomnoga subjekta (Raffoul, 1998, 215; Menschn, 2015, 183).

No, takva antiteza samo je prvi korak do Levinasove poante. Njegovo razumijevanje dobrodošlice dokida shvaćanje okupljanja ili volje za zajedništvom koja bi bila ostvarenje domaćinove inicijative ili čak dokaz neke njegove moći ili čak vlasti nad drugim (Levinas, 2020, 80–83; 162). Tako je Levinasovo razumijevanje dobrodošlice zapravo antiteza nasilju. Odustajanjem od moći koja bi ga nadredila gostu, domaćin zapravo postaje gostom. Komentirajući taj obrat, Derrida primjećuje da je francuski jezik pravi saveznik toga Levinasova shvaćanja dobrodošlice, tj. gostoljubivosti kao brisanja granice između domaćina i gosta (Derrida, 1997, 70 i 79). Naime, francuski pojam *hôte* u isto vrijeme znači i domaćin i gost (Rey–Debove 1993, 1004).

Na tragu se tih istih Levinasovih misli nalazi prava Derridina, njemu nerijetko svojstvena jezična bravura: subjekt dobrodošlice je *chez lui chez l'autre*, tj. on je u kući drugoga u svojoj vlastitoj kući. Ta rečenica može istodobno značiti: subjekt je kod kuće u drugom (Derrida, 1997, 173; Raffoul 1998, 217). Nastoje li se učinci toga Levinasova obrata prevesti na jezik Novoga zavjeta, čini se da Krist zapravo traži manje od Levinasa. Naime, druga zapovijed ljubavi nalaže da ljubav prema bližnjemu bude jednaka ljubavi prema samomu sebi (»ljubi [...] svoga bližnjega kao sebe samoga«; Lk 10,27). Levinasova temeljna maksima traži više. Ona se drugomu obraća s *après vous*, tj. "poslije vas" (Robbins, 2001, 47). To znači da je drugi neopozivo ispred ili prije mene. I ne samo mene.

Doista, tek imajući to na umu moguće je u potpunosti razumjeti sljedeći Levinasov korak u doricanju toga prvenstva drugoga. U tom koraku kao da se iznova i posve očito pojavljuje sjena krivnje nadživjeloga. Naime, iako u "Talmudskim predavnjima" Levinas ustraje na razlici između svetosti i posvećenosti (Levinas, 1990, 91), to ipak ne čini manje začudnom izjavu iz poznatoga radijskoga razgovora sa Schlomom Malkom, u kojem Levinas odvažno tvrdi da je svetost drugoga zapravo »svetija od zemlje, čak i kada je ta zemlja Sveta Zemlja. Pokraj povrijeđene osobe ta zemlja — sveta i obećana — nije ništa drugo nego goloća i pustinja, gomila kamena i drva« (Hand, 1989, 297). Smisao te tvrdnje valja precizno razumjeti. To naime znači da je drugi sigurno iznad posvećenoga, možda i uz bok Svetomu. Ali, kakav je to drugi? Pridjev u tom navodu nipošto ne smije promaknuti. To je bitno: povrijeđena osoba, ranjeni drugi. Što zapravo znači Levinasovo naglašavanje toga pridjeva? Možda o tom treba pitati drukčijim pitanjem: koji je najviši mogući stupanj povrijeđenosti Drugoga? Može li to biti upravo ona fundamentalna povrijeđenost koja rada neopozivošću krivnje nadživjeloga? Čak i ukoliko to sugestivno pitanje ostavimo otvorenim, ipak ostaje nemogućim isključiti mogućnost da je drugi u Levinasovoj misli uzdignut u neporecivost svojega dostojanstva i snagom — krivnje nadživjeloga. Polazeći od iskustva fundamentalne ranjivosti drugoga, možda ga baš ta krivnja nadživjeloga, a ne tek neki teorijski filozofski konstrukt, zaogrće u neopozivost toga dostojanstva.

## Zaključak

Ovaj je ogled nastojao podastri argumentacijsko gradivo u prilog temeljnoj hipotezi koja glasi: u pozadini Levinasova razumijevanja eminentne vrijednosti života drugoga moguće je razabrati krivnju nadživjeloga, koja je povezana s iskustvom holokausta.

Kako se pokazalo, tu je tezu moguće utemeljiti na dvije vrste argumenata unutar Levinasove biografije: s jedne strane to je stradavanje njegovih roditelja i braće, ali i činjenici da je on, sjećajući se vlastita zarobljeničkoga iskustva, tim sjećanjem izgovorio gotovo definiciju krivnje nadživjeloga. Stoga se neke prijelomne stranice njegova glavnoga djela *Totalité et Infini* doista mogu razumijevati i u svjetlu toga sjećanja, posebice imajući u vidu Levinasovo isticanje ranjivosti drugoga. Ta se ranjivost lako može razabrati u pozadini temeljnoga poziva lica drugoga: “nemoj me ubiti!”.

Upravo se tom ranjivošću, tako jasno izgovorenom u Levinasovu razgovoru sa Schlomom Malkom, može tumačiti i temeljni, protukartezijanski obrat čitave njegove misli, prema kojemu *ja* ne uspostavlja drugoga izlazeći prema njemu, nego se, brisanjem razlike između domaćina i gosta, kako je tumačeći Levinasovu misao upozorio Jacques Derrida, očituje prvenstvo drugoga nad *ja*.

Ako se te sastavnice Levinasove misli doista mogu promatrati i kao izraz filozofski obrazložene sućuti, onda se pomisao na krivnju nadživjeloga u pozadini tih ideja doista ne može isključiti. Imajući u vidu sve ovdje iznesene razloge, ostaje mogućim da je barem jedan od zamašnjaka ključnih ideja Levinasova personalizma upravo ta — krivnja nadživjeloga.

## Literatura

- Arendt, Hannah (2007). *The Jewish Writings*. New York: Schochen Books.
- Bident, Christophe (2019). *Maurice Blanchot: A Critical Biography*. New York: Fordham University.
- Blanchot, Maurice (2002). *Aminadab*. Lincoln: University of Nebraska.
- Camus, Albert (1976). *Mit o Sizifu: Pisma jednom njemačkom prijatelju: Govori u Švedskoj*. Zagreb: Zora.
- Cohen–Levinas, Danielle (2021). Du dasein à l'être juif«. U: D. Cohen–Levinas i A. Schnell (ur.), *Levinas lecteur de Heidegger* (str. 141–152). Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- De Bauw, Christine (1997). *L'Envers du sujet: Lire autrement Emmanuel Levinas*. Paris: Ousia.
- Derrida, Jacques (1997). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée.
- Descartes, René (2011). *Diskurs o metodi*. Zagreb: Demetra.
- Eaglestone, Robert (2019). Levinas and the Holocaust. U: M. L. Morgan (ur.), *The Oxford Handbook of Levinas* (str. 35–51). Oxford: Oxford University.
- Hand, Seán (2013). Salvation through Literature. *Levinas Studies*, 8, 45–66.
- Hand, Seán (ur.) (1989.). *The Levinas Reader*. Cambridge: Blackwell.
- Hayoun, Maurice–Ruben (2018). *Emmanuel Levinas, une introduction*. Paris: Pocket.
- Heidegger, Martin (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

- Jaspers, Karl (1994). *Einführung in die Philosophie: Zwölf Radiovorträge*. Zürich: Piper.
- Lescourret, Marie–Anne (2006). Emmanuel Levinas (1906–1995): un philosophe du XXe siècle. *Cités*, 25, 13–24.
- Levinas, Emmanuel (1963). La trace de l'autre. *Tijdschrift voor Filosofie*, 3, 605–623.
- Levinas, Emmanuel (1976). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel.
- Levinas, Emmanuel (1987a). *Collected Philosophical Papers*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel (1987b). *Time and Other*. Pittsburgh: Duquesne University.
- Levinas, Emmanuel (1989). Ethics as a First Philosophy. U: *Seán Hand, The Levinas Reader* (str. 75–87). Oxford: Basil Blackwell.
- Levinas, Emmanuel (1990). *Nine Talmudic Readings*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Levinas, Emmanuel (1996). *Proper Names*. Stanford: Stanford University.
- Levinas, Emmanuel (1998). *Entre nous: On Thinking–of–the–Other*. New York: Columbia University.
- Levinas, Emmanuel (2009). *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Paris: Bernard Grasset.
- Levinas, Emmanuel (2020). *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic.
- Malka, Salomon (2010). *Emmanuel Levinas: His Life and Legacy*. Pittsburgh: Duquesne University.
- Mensch, James R. (2015). *Levinas's Existential Analytic. A Commentary on Totality and Infinity*. Evanston: Northwestern University.
- Morgan, Michael L. (2013). *Cambridge Introduction to Levinas*. Cambridge: Cambridge University.
- Nietzsche, Friedrich (1980). *Tako je govorio Zarathustra*. Zagreb: Mladost.
- Nietzsche, Friedrich (1999). *Sämtliche Werke: Band 5: Jenseits von Gut und Böse: Zur Genealogie der Moral*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Raffoul, François (1998). The subject of welcome: On Jacques Derrida's Adieu à Emmanuel Lévinas«. *Symposium*, 2(2), 211–222.
- Rey–Debove, Josette (1993). *Le nouveau Petit Robert*. Paris: Dictionnaires Le Robert.
- Riessen, Renée van (2007). *Man as a Place of God: Levinas' Hermeneutics of Kenosis*. Dordrecht: Springer.
- Robbins, Jill (ur.) (2001). *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University.
- Vučković, Ante (1996). Etički govor o Bogu u Emmanuela Levinasa. U: I. Macan (ur.), *Ljepota istine* (str. 218–231). Zagreb: Filozofsko–teološki institut Družbe Isusove.
- Wilson, John P.; Drozdek, Boris; Turkovic, Silvana (2006). Posttraumatic Shame and Guilt. *Trauma, Violence & Abuse*, 7(2), 122–141.

*Emmanuel Levinas and the Value of Life*

Daniel Miščin \*

*Summary*

*The author sets out from the insight that, at least indirectly, the value of life is one of the fundamental values of the whole of Levinas's ethics. Therefore, the article analyzes the possible connection between the undeniable dignity of the life of the other and of his face and Levinas's indirect and direct experience of the Holocaust and the resulting guilt of the survivor. The author finds arguments in support of this hypothesis not only in the biographical details of Levinas's life, but also in the key pages of his main work, Totality and the Infinity, as well as in his later works. Based on the arguments presented, the author concludes that, in the background of the fundamental ideas of Levinas's ethics, lies the hypothesis of the guilt of the survivor and that it cannot be ruled out.*

*Keywords: Emmanuel Levinas; life; guilt of the survivor; other; Derrida*

\* Daniel Miščin, Ph.D, Full Professor, Faculty of Philosophy and Religious Studies, University of Zagreb. Address: Jordanovac 110, 10000 Zagreb, Croatia. E-mail: [daniel.miscin@ffrz.unizg.hr](mailto:daniel.miscin@ffrz.unizg.hr)