

ETIKA DRUGOGA U EMMANUELA LÉVINASA

Josip OSLIĆ, Zagreb

Sažetak

U ovom prilogu autor posvećuje pozornost etičkom nacrtu Emmanuela Lévinasa (1906.–1995.) koji u odnosu na klasične etičke nacрте (Platon, Aristotel, Kant) izgrađuje etiku *Drugoga*, koja pokazuje svojevrstnu sličnost s kršćanskom etikom u kojoj kao središnji motiv i imperativ dominira ljubav prema *Bogu* i *bliznjemu*. Da bi uopće mogli shvatiti Drugoga u njegovoj cjelovitosti, potrebno ga je prije svega odrediti pojmovno. U Lévinasovoj etici Drugi se pojavljuje kao *lice*, *sugovornik* i *transcendencija*. Drugi se ne može svesti na bezlično »es gibt« (Heidegger), nego je osoba koja ima svoje dostojanstvo. Drugi se razvija i raste u slobodi ali i u jednom komunikacijskom »Ja-Ti« odnosu (M. Buber). *Etički otpor* koji se javlja kod Lévinasa, pokušava prevladati svako nasilje, zabrinutost, smrt i ništavilo, te nastoji ukazati na vrijednost Drugoga, koji mi se poklanja kao dar. Darivanje Drugoga meni treba polučiti i sebedarje mene Drugom. Dok je Kantova etika bila zasnovana na načelu *dužnosti*, Lévinasova etika počiva na načelu *odgovornosti za Drugoga*. Lévinasovo načelo *odgovornosti za Drugoga* poprima svoje konkretne oblike koje možemo označiti s pojmovima *blizine*, *služenja* i *pravednosti*. Drugi nam se otkriva ne samo na način svoje *blizine*, nego i u jeziku kao horizontu samoočitovanja Drugog. Jezikom ne dotičemo samo Drugog u njegovoj vanjštini, nego naprotiv i u njegovoj nutrini. U jeziku ne prepoznamo samo *Drugoga kao bližnjega*, već i samu ideju *beskonačnog*. Ideja *beskonačnog* koja nam se otkriva u jeziku, objavljuje se na način tajne a čovjek osluškajući tajnu ostaje samo *slušać* objavljene riječi.

Ključne riječi: etika, Drugi, lice, govor, transcendencija, načelo odgovornosti, blizina, služenje, pravednost, vrednota, etički otpor.

1. Uvod

Čovjek je po naravi ne samo društveno biće, koje u okviru društvene zajednice ili skupine pokušava naći osobnu sreću, zadovoljstvo i sigurnost svoje egzistencije, nego je kao »ono što je zajedničko« (*zoon politikon*) istodobno i onaj koji do te sreće dopijeva slušajući druge, govoreći s njima i odgovarajući im (*zoon logon echon*), dakle *odgovorno biće*. Ali čovjek je i biće koje je obdareno razumom i slobodom (volja) i zbog toga je u stanju postaviti pitanje o smislu vlastite egzistencije kao i o smislu svega što ga okružuje. *Pitanje o smislu* pojav-

ljuje se i nameće uvijek kad nas neki uhodani i prevladani odgovori više ne zadovoljavaju; pitanje o smislu vlastita života pojavljuje se i onda kad se čovjek susreće s »graničnim životnim situacijama« (Jaspers) u kojima dolazi do izražaja briga i tjeskoba, neizvjesna budućnost, besmisao i strah pred smrću. Sve te granične životne situacije na neki način motiviraju i potiču čovjeka da donosi odluke u odnosu na smisao vlastite egzistencije koje u konačnici imaju posljedice i za utemeljenje čovječjega *skupabitka* (Mitsein, Heidegger) u cjelini. Stoga čovjeka možemo okarakterizirati i označiti kao biće odluka. Ako čovjeka shvatimo kao biće odluka, moramo jasno reći da je čovjek i biće slobode. Kao biće slobode čovjek stoji pred trajnim izazovima izbora za koje će se vrednote opredijeliti, kojim će vrednotama u tom izboru dati određene prednosti, a koje će vrednote na temelju slobodnog izbora ipak staviti u drugi plan. Budući da je čovjek biće slobode koje se odlučuje za dobro ili zlo, čovjek je baš po svojoj slobodi i moralno biće. Sloboda kao temeljni čovjekov postulat pripada sferi duhovnog i samo u slobodi čovjek se može opredjeljivati za vrednote. »U slobodi se čovjek opredjeljuje za vrednote. Po slobodnim odlukama on je moralan ili nemoralan, a to znači da se usmjeruje prema životu ili prema smrti. Tako se egzistencija i vrednote jedne u druge pretaču.«¹

Etika kao način teorijskog oblikovanja volje u potpunosti mora pridonositi oblikovanju svega čovjekova života i njegova samorazumijevanja u odnosu s drugima. Stoga se taj proces mora shvatiti kao moralni zahtjev koji je usmjeren kako na društvo u cjelini tako i na pojedinca. Pojedinaac u kontekstu društvene stvarnosti treba u skladu s etičkim zahtjevima rasti u afirmaciji osobne slobode kao i u afirmaciji vlastitog dostojanstva. Taj proces rasta i oblikovanja cjelokupnog čovjekova života događa se ne samo u njegovu odnosu prema bližnjima, već isto tako i prema prirodi (etika prirode, M. Riedel) i na koncu kao čovjekov praktični odnos s Bogom, tj. kao *izvršenje vjerničke egzistencije*.² Moralni zahtjev i pojedincu i društvu etika postavlja i danas kad se mnoge vrednote, pod utjecajem sekularizacije i različitih sekularizacijskih procesa, stavljaju u pitanje. Sekularizacijski procesi bitno su utjecali na različita otuđenja od kojih nije imuno ni društvo ni pojedinac. Sekularizacijski su procesi doduše s jedne strane poticali demokratizaciju društva i pojedinca ali su s druge strane otvarali putove otuđenja i prouzročili trajni osjećaj bezzavičajnosti i »zaborava« vrijednosti. Ovi su putovi otuđenja poprimili svoje konkretne oblike i danas se očituju kao ne-

¹ T. IVANČIĆ, *Ovisnost i sloboda*, Zagreb 2000., str. 39

² O »izvršenju« faktične vjerničke egzistencije s obzirom na Heideggerovu fenomenologiju religioznoga života usp. J. OSLIĆ, »'Gdje te mogu naći?' Augustinovo faktično iskustvo vjere i njegovo značenje za Heideggerovu hermeneutiku fakticiteta«, u: *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 75 (1999), str. 769–789; isti, »Heideggerovi rani pristupi Pavlovu razumijevanju 'praksćanske religioznosti', u: *Bogoslovska smotra*, Zagreb 70 (2000), br. 1., str. 65–94.

sloboda, besmisao, izgubljenost, nepoštivanje ljudskih prava i opći strah pred budućnošću. Budućnost nam je postala nesigurna jer je i čovjek u sebi postao nesiguran i zatvoren u svijet vlastitih otuđenja. Zbog toga etika i danas, da bi ispunila svoju svrhu, treba biti ne samo normativna znanost, koja postavlja norme čudorednog djelovanja i ponašanja, nego i svojevrsna kritika otuđenih međuljudskih odnosa i kritika društva u cjelini. Ako se etika shvati i kao konstruktivna kritika otuđenih međuljudskih odnosa i kao kritika društva u cjelini, onda ona svoju opravdanost i aktualnost pokazuje i danas. Zbog toga je i razumljiv opći i pojačani interes za etiku. Interes za etička pitanja javlja se u specifičnim oblicima i naznakama. Danas se osobito raspravlja o odnosu znanosti i etike. Suvremena je znanost u sklopu tehničkog inženjeringa preuzela projekte i zadaće, ali ne i obveze i odgovornost. »Široka zabrinutost usmjerena je na pitanje do koje se mjere može smatrati znanstvenike odgovornim za primjenu znanstvenih otkrića, i treba li zabraniti određena istraživanja za koja se pretpostavlja da bi mogla imati nepoželjnu primjenu.«³ Upravo se na pitanju odnosa znanosti i etike jasno vidi koliko važnost ima etika i danas u kontekstu suvremene slike svijeta. Stoga je opravdan pojačani interes za etiku ne samo sa svjetonazorske nego i sa znanstvene strane.

1. Etika i »Drugi« u povijesnom kontekstu

U sljedećim naznakama ukazujemo na povijesni kontekst u kojem se artikulara filozofska etika kao teorija oblikovanja volje. Pri tome slijedimo samo važnije etičke nacрте koji su bitno odredili povijest ove filozofske discipline. U tom kontekstu upućujemo na starogrčku filozofsku tradiciju, prije svega na Platonovu i Aristotelovu etiku koje su izvršile snažan utjecaj na razvoj etike u cjelini. Osim Platona i Aristotela prikazat ćemo i temeljne postavke kršćanske etike, te Kantovu etiku dužnosti, koja je izvršila snažan utjecaj na razvoj suvremenih etičkih nacрта. Namjera nam je naime ispitati, u kojoj su mjeri te pozicije uspjele sačuvati pozitivan (nepostvarujući i ne-imanentni) odnos prema Drugom kao Drugom, tj. ne svesti ga na vlastita mjerila vrijednosti.

Kad govorimo o Platonovoj filozofiji obično govorimo o Platonovom idealizmu koji je zasnovan na nauku o idejama. S pravom se može reći da je njegov nauk o idejama imao odlučujući utjecaj i na razvoj njegove etičke misli. Njegova razmišljanja o etici fundirana su u biti *ontološki*, budući da je po njemu dobro utemeljeno u *pravom bitku* koji je transcendentan, tj. nepoznatljiv na razini osjetilne spoznaje.⁴ Spoznaja dobra uvjetovana je dakle nadosjetilnom (*filozof-*

³ M. FLÖGEL, »Znanost i etika«, u: *Filozofska istraživanja*, Zagreb, 61 (1996), str. 432.

⁴ Usp. H.-H. SCHREY, *Einführung in die Ethik*, Darmstadt, 1972., str. 34 i dalje.

skom) vrstom spoznaje, zbog čega bi filozofi trebali u Platonovoj idealnoj državi uopće vladati državom. »Oni koji stoje u neposrednom odnosu prema onom po-sebi-istinitom i po-sebi-dobrom, dakle filozofi, upravo su time legitimirani da kažu što je dobro po sebi. Oni stoga trebaju normativno ustvrditi ethos društva⁵ i zbog toga se po Anzenbacheru kod Platona radi o paradigmi autoritativnog utemeljenja normi,⁶ odnosno o *autoritetu osoba* koje izriču zadnji pravorijek o dobru po sebi, a time i o samom »dobrom društvu«.

Treba reći da Platon svoju etiku gradi na Sokratovim etičkim postavkama, koje će u njegovoj etici zauzeti značajno mjesto. Vrlinu ili krepost Platon povezuje sa spoznajom, a svrha je svake spoznaje doći do znanja. Iz toga slijedi da je krepostan onaj čovjek koji ima ili posjeduje znanje. Stoga krepost možemo u njezinoj osnovnoj naznaci shvatiti kao mudrost ili kao umijeće života da čovjek iz unutarnjeg uvjerenja čini dobro. »Krepost postaje svojstvo unutarnjeg čovjeka [...] koje je finalno usmjereno na realizaciju vrednota.«⁷ Kao što se mudrost odnosno znanje postiže samo upornim i angažiranim čovjekovim zalaganjem isti je slučaj i s krepošću. »Krepost živi kako od duboke spoznaje vrednota tako i od oduševljene ljubavi prema dobru.«⁸ Ona živi od čovjekovih temeljnih unutarnjih opredjeljenja da se čini dobro i krepost je prije svega plod čovjekovih duhovnih napora i vježbe. Krepost (areth, virtus) je u biti čovjekova duhovna sposobnost na temelju koje je u stanju slijediti i ostvarivati više svrhe koje shvaćamo i definiramo kao vrednote.⁹ Čovjek postiže i ostvaruje krepost samo onda ako je *spreman* zauzeto raditi na izgradnji svoje vlastite osobnosti.

Platonova etika izgrađena je na ideji dobra i na taj način ideja dobra u njegovoj etici zauzima središnje mjesto. Može se reći da Platonov idealizam s obzirom na etiku slijedi dva temeljna opredjeljenja. S jedne strane radi se o nauku o najvišem dobru gdje se raspravlja o pitanju odnosa etike i ontologije¹⁰ a s druge strane radi se o pitanjima etike i politike, gdje se raspravlja o pitanju pravednih međuljudskih odnosa i pravednih odnosa u državi. Prema Platonovu nauku, čovjek ostvaruje ideju dobra ako živi mudro i kreposno. Ako čovjek slijedi krepost mudrosti, hrabrosti, razboritosti i pravednosti, koje je Platon naznačio i razradio

⁵ A. ANZENBACHER, *Was ist Ethik? Eine fundamentalethische Skizze*, Düsseldorf 1987., str. 58.

⁶ Usp. *Isto*, str. 58–59.

⁷ H.-H. SCHREY, *nav. dj.* str. 66.

⁸ B. HÄRING, *Kristov zakon. Opća kršćanska moralna teologija*, Zagreb 1973., Sv. I., str. 474.

⁹ »Ontološki pojam dobra nema dakle ništa sa subjektivnim, 'moralnim' vrednovanjima, nego s valjanošću (ἀρετή) neke stvari i s redom (τάξις)« (H.-H. SCHREY, *nav. dj.* str. 35) i on je stoga izričiti posjed spoznavatelja, dakle filozofa koji nisu »moralni« na temelju svojih vrednovanja, nego po tome što na temelju uvida u bit dobra izvode sve temeljne ljudske vrijednosti.

¹⁰ Usp. o tome M. CIPRA, *Misli o etici*, Zagreb 1999., str. 27 i dalje.

u svojem djelu *Politeia*, onda je on ne samo na putu ostvarenja dobra, nego i na putu moralnosti ili etičnosti. Ove četiri kreposti predstavljaju na neki način zbirni pojam čovjekovih dobrih osobina koje nalazimo kod čovjeka kao razumnog bića. Kasnija skolastička teologija ove je četiri kreposti označila i nazvala *stožernim krepostima*. Upravo ove četiri stožerne kreposti valja shvatiti kao motivacijske poticaje koji čovjeku omogućuju duhovni rast i spremnost da čini dobro.

Platonova filozofija ima i svoju praktičnu posljedicu koja nas vodi do dualističkog poimanja čovjeka u kojem se čovjek razumijeva kao tijelo i duša. Čovjek je dakle u sebi podijeljen na dvije supstancije koje međusobno ne korespondiraju, naprotiv jedna drugoj konkuriraju. Duša je u Platonovoj filozofiji zarobljena u tijelu, ona je u svojevršnom zarobljeništvu i jedva čeka da se oslobodi tjelesnosti i da se ponovno vrati u svijet ideja, dakle svome iskonu.

Iz toga slijedi da Platon zapostavlja i zaboravlja tjelesnost, zapravo zaboravlja čovjeka u njegovoj cjelovitosti. Platonova etika u biti je etika bijega iz svijeta materije u svijet duhovnoga, u svijet ideja. Platonova etika na teorijskim osnovama razvija ideju dobra i pri tome zaboravlja konkretnog čovjeka i njegovu egzistenciju. Čovjek se u toj etici ne potvrđuje kao osoba slobode i odgovornosti, on postaje samo predmetom teorijskog promišljanja. Ako Platonova etika ne uspijeva naći put do čovjeka kao osobe, ako ne nalazi putove do čovjekove slobode i odgovornosti, onda nije u stanju omogućiti i naći putove do Drugoga kao smisla i svrhe etičkog djelovanja. Drugi je u Platonovoj etici zaboravljen i kao subjekt i kao svrha čovjekova djelovanja.

Prema tome možemo reći da Platonova etika ne uspijeva prići k problematici Drugoga kao svrhe čovjekova djelovanja, već samo naznačuje putove kontemplativnosti i bijega iz svijeta. Na taj način ona ostaje etika koja ne uzima u obzir čovjekovu tjelesnost, nego se zatvara u svijet kontemplativno duhovnih sadržaja ograničenih na vlastitu sreću pojedinca, ali ne i na sreću Drugoga.

Nakon Platonovih etičkih postavki od posebnog je značenja Aristotelova etika koju možemo nazvati i označiti *racionalnim eudajmonizmom*. Od brojnih Aristotelovih etičkih spisa obično se spominje *Nikomahova etika*. Aristotel u svojim etičkim spisima polemizira s Platonovim idealizmom i zauzima se za novo razumijevanje kreposti odnosno vrlina. »ARISTOTEL određuje kreposti više sa stajališta njihova objekta, to znači s posebnog područja vrednota kojem je podvrgnuta odgovarajuća krepost. Kršćanska nauka o krepostima uglavnom ga slijedi. A suvremena nauka o vrednotama (usmjerenost prema objektivnim vrednotama) vidi u tome jedinu mogućnost da bi razjasnila nutarnju narav kreposti. Jedinstvo kreposti temelji se na jedinstvu dobra u Bogu. A množina kreposti točno odgovara broju moralno značajnih vrsta vrednota«.¹¹ Krepost je prema Aristotelu

¹¹ B. HÄRING, *nav. dj.* str. 470.

svojevrnsna sredina između dvije krajnosti, a stječe se kreposnim životom i djelovanjem. Aristotel govori s jedne strane o razumskim a s druge strane o etičkim krepostima. Prve kreposti imaju intelektualni karakter, dok druge imaju voljni karakter. Prve su djelo intelektualnog dijela duše i plod su poučavanja, dok su druge djelo voljnog dijela duše i počivaju na običajima. »Krepost je, dakle, dvostruka: umna i čudoredna. Umna krepost ima uglavnom i začetak i porast po pouci, pa joj stoga treba iskustva i vremena; dočim čudoredna krepost nastaje po navičaju, od čega joj potječe i samo ime, nastalo malom izmjenom riječi običaj«. ¹² Čudoredna odnosno etička krepost, oblikuje se na temelju različitih običaja, koji su plod različitih životnih oblika ponašanja određenih skupina ili cijeloga naroda. Čudoredne ili etičke kreposti koje su nastale pod utjecajem različitih kultura možemo još označiti pojmom *običajne norme*, koje također u etičkim teorijama igraju značajnu ulogu.

Dok voljom prihvaćamo i slijedimo vrednote, razum ih postavlja. Aristotelov racionalni etički eudajmonizam izraziti je primjer normativne etike koja na racionalan način postavlja norme djelovanja i razrađuje čovjekove karakterne osobine u okviru nauka o krepostima. Pri tome treba naglasiti da se moralnost koja se temelji na krepostima izravno »usredotočuje na karakterna svojstva. Ta se svojstva tradicionalno zovu krepostima (vrlinama) i zloćama (porocima)«. ¹³ Ako se čovjek u svom slobodnom izboru opredjeljuje za krepostan i moralan život, tada razvija i jača svoju duhovnu dimenziju. Ako pak se opredjeljuje za poroke, tada se priklanja svijetu osjetilnosti i zarobljenosti u svijet. »Čovjek kod Aristotela u intelektualnom zoru (ἄεωρία) postiže najviše približavanje božanskom blaženstvu...«. ¹⁴ Čovjek se dakle u intelektualnom zoru ili na razini čiste intelektualne spoznaje približava i samom *prvom pokretaču* svega što postoji.

Dok Platon daje prednost onom idealnom pred onim materijalnim i stvarnim, Aristotel daje prednost teorijskom promišljanju pred onim praktičnim – on štoviše samu teoriju promatra kao najvišu vrst prakse i stoga je ne vidi u suprotnošću s njom. ¹⁵ Aristotelov racionalni etički eudajmonizam traži individualnu sreću pojedinca, koju dotični nalazi u teoriji, u teorijskom promatranju i gledanju *kozmosa*.

Dok Platonova ontološki ili bolje rečeno spoznajno-teorijski utemeljena etika počiva na autoritetu osobe filozofa koji izriče zadnji sud o vrijednostima i time Drugoga podvrgava tim vrijednostima, budući da on nije u stanju da poput

¹² ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, [Prijevod, bilješke i rječnik nazivlja Tomislav Ladan] Zagreb 1992., str. 23.

¹³ J. TALANGA, *Uvod u etiku*, Zagreb 1999., str. 109.

¹⁴ H.-H. SCHREY, *nav. dj.* str. 46.

¹⁵ *Usp. Isto*, str. 81 i dalje.

njega spozna dobro po sebi, Aristotelov eudajmonistički nauk ima za pretpostavku »prijateljstvo« kao temelj zajedničkog života ispunjenog razumijevanjem, dakle *sretnoga* života uopće. Na značenje »prijateljstva« u Aristotelovoj etici među prvima je ukazao H.-G. Gadamer: »Samo se prijatelji mogu savjetovati jedan s drugim, odnosno samo savjet koji je mišljen prijateljski ima smisao za onoga tko se savjetuje.«¹⁶

Aristotel je etiku svrstao među praktične filozofske discipline kojima osim etike pripada i ekonomija i politika. Zadržao se na metafizičkim aspektima normativnog karaktera etike i na pitanjima racionalnog razumijevanja sreće pojedinca te nije uspio premostiti put do Drugoga. Aristotelova racionalna etika u biti ostaje etika subjektivnosti, koja gleda subjekt kao subjekt i traži njegovu vlastitu sreću, a Drugog kao bližnjeg ostavlja po strani. Njegova racionalna etika izvršila je snažan utjecaj na postavljanje i oblikovanje kršćanske etike. Platonova i Aristotelova filozofija duboko su prozele teološku refleksiju i eksplikaciju kršćanstva. Dok je Platon i platonizam snažan utjecaj izvršio na sv. Augustina, Aristotel je bio *spiritus movens* nauka sv. Tome Akvinskog i cjelokupne srednjovjekovne teologije.

Kršćanska etika oblikovana je na nasljeđu židovske i grčke filozofske tradicije. Ove se dvije tradicije smatraju kao svojevrsna simbioza u oblikovanju kršćanske etike ljubavi. Osim što je kršćanska etika u svoj etički sustav ugradila biblijsku tradiciju i klasični filozofski nauk o krepostima, ona ga je proširila i svojim specifičnim krepostima koje je teološka refleksija označila kao *vjeru*, *nadu* i *ljubav*. Etičkim zahtjevima u kršćanstvu prethodi darovano spasenje, koje permanentno potiče čovjeka na etičko zauzimanje za dobro, kako pojedinca tako i cijele zajednice, koja se okuplja u istoj vjeri, nadi i ljubavi. Vjera, nada i ljubav kao teološke kreposti postaju polazište i temeljne odrednice kršćanskog etičkog i moralnog djelovanja.

»Za Grke, koji su bili usmjereni prema objektivnom bitku (ARISTOTEL; PLATON), o postojanju prave kreposti ne odlučuje samo subjektivno uvjerenje. Za njih je krepost *uvjerenje koje otkriva i ostvaruje bitak*. U tom je smislu za njih od najvećeg značenja *razboritost koja prosuđuje i naređuje onako kako to zahtjeva bitak*. Osim toga, u tom poimanju razboritosti kao najveće kreposti dade se naslutiti nešto od Sokratovog optimizma da se o kreposti mogu i drugi poučiti i da ispravno poimanje već jamči i ispravno ostvarenje.«¹⁷ Starogrčka je filozofska tradicija krepost poistovjetila sa znanjem (επιστημη) u smislu racionalnog uvida, dok kršćanska etika kreposti pripisuje religiozno iskustveni uvid u smislu

¹⁶ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960., str. 306.

¹⁷ B. HÄRING, *nav. dj.* str. 468.

činidbe. Kršćanska etika, koja počiva na Dekalogu, Isusovu Govoru na gori (Mt 5, 3-12; usp. Lk 6, 20-49) kao i Isusovoj zapovijedi ljubavi (Mk 12, 28-32), postavlja pojedinca, za razliku od starogrčke filozofske tradicije, u potpuno nove odnose prema svijetu i čovjeku. Ova se etika ne zatvara u sebe, u vlastiti subjektivizam nego se izravno okreće Drugome. Taj Drugi, to je moj bližnji koji je pogođen graničnim životnim situacijama i iskustvom beznađa. Kršćanska etika, za razliku od grčke metafizičke i racionalne etike je etika čovjekovih kriznih životnih situacija, u kojima uvijek dolazi do izražaja Drugi, koji treba našu pomoć i milosrđe. Kao izraziti primjer takve etike, koji je ujedno i svojevrsna paradigma kršćanskog moralnog ponašanja, zapravo je perikopa o *milosrdnom Samaritancu* (Lk 10, 29-37). U toj perikopi na osobit način dolazi do izražaja etičko i moralno djelovanje stranca koji prepoznaje Drugoga u njegovoj nevolji. Ovaj primjer na jasan način pokazuje da se kršćanska etika ne zatvara u uhodane i definirane okvire djelovanja, nego je otvorena prema svim ljudima kojima je pomoć potrebna. Ona ruši barijere koje su podignute u ime racionalnosti, emotivnosti, pripadnosti jednom narodu ili jednoj skupini i sebe samu razumijeva kao etiku bez granica. Po svojem univerzalnom karakteru, koji počiva na navještaju da je radostna vijest spasenja upućena svima, kršćanska etika prevladava sve redukcionističke etičke nacрте koji Drugoga svode na sredstvo osobnog užitka, sreće ili koristi. Na taj način hedonizam, eudajmonizam i utilitarizam u biti ostaju etičke teorije egoizma jer ne prepoznaju Drugoga kao vrednotu i svrhu čovjekova djelovanja. Budući da je Drugi moj bližnji, čija blizina mi je potrebna da bi i sam mogao moralno djelovati, Drugi u kršćanskoj etici postaje mojim suputnikom i sugovornikom. Kršćansku etiku stoga možemo shvatiti kao etiku solidarnosti s Drugim i za Drugoga.

U filozofskoj etici koja slijedi *kopernikanski obrat* svakako je značajno ime I. Kanta. Kanta obično smatramo utemeljiteljem novovjekovne *racionalne etike*. Treba reći da Kant stoji pod jakim utjecajem prosvjetiteljskih ideja koje nastoji u duhu prosvjetiteljstva razvijati i ugraditi u svoju transcendentalnu filozofiju. U toj filozofiji do izražaja dolazi čovjek kao emancipirajući subjekt, koji se prije svega razumijeva kao *sloboda*. Njegova je transcendentalno-filozofska pozicija prepoznatljiva u etičkom pogledu u njegovom ukidanju »izvanljudske intance« u tijeku uspostavljanja temeljnih ljudskih vrijednosti.¹⁸ Na tragu ovih filozofskih polazišta kao i na tragu prosvjetiteljstva Kant zasniva etiku *dužnosti*. Za Kantovu etiku *dužnosti* od posebnog su značenja tri njegova etička spisa u kojima raspravlja o filozofiji morala. To je prije svega spis *Zasnivanje metafizike čudoreda* (1785.) potom njegov drugi središnji etički spis *Kritika praktičnog uma* (1788.)

¹⁸ Usp. o tome H.-H. SCHREY, *nav. dj.*, str. 73.

te njegov treći etički spis *Metafizika čudoređa* (1797.).¹⁹ U svojem racionalnom utemeljenju etike kao filozofije morala Kant polazi od načelnog razlikovanja između *kategoričkog imperativa* i *hipotetičkog imperativa*. Prvi je ničim uvjetovano moralno načelo, dok je drugi uvjetovano načelo ili maksima djelovanja. Prema Kantu, moralni zakon, *kategorički imperativ* je u nama i on u svojoj najopćenitijem obliku glasi: »Djeluj tako da maksima tvoje volje uvijek istodobno može vrijediti kao načelo općega zakonodavstva«. ²⁰ Dok je *hipotetički imperativ* onaj imperativ koji je uvjetovan nekom sklonošću ili motivom, *kategorički imperativ* nije ničim uvjetovan, on se ostvaruje i provodi jedino na temelju svijesti o dužnosti.²¹ Kantov nauk o *kategoričkom imperativu* izravna je kritika svih eudajmonističkih etika, koje se pozivaju ili se oslanjaju na različite interese, sreću ili korist. Kant u svojoj racionalnoj etici nastoji afirmirati ideju da etika može jedino počivati na svijesti o dužnosti. Čovjek, u okvirima Kantove etike ne bi trebao poduzimati ništa iz interesa, ne bi trebao činiti ništa iz neke osobne koristi ili pak neke druge sklonosti, nego sve što čovjek poduzima ili u životu čini, on to čini zato jer je to njegova dužnost. Čovjek se u Kantovoj etici pojavljuje kao biće slobode, on je autonomni subjekt koji je u mogućnosti i u stanju djelovati u skladu s moralnim načelom. Osim što Kantova etika zastupa moralno načelo *kategoričkog imperativa*, ona također zastupa i ideju o autonomiji volje. Čovjek je dakle, biće slobode i upravo po slobodi čovjek je i moralno biće. Premda Kanto-

¹⁹ Na spisu »*Metafizika čudoređa* Kant je radio dugo vremena. Prema vlastitom svjedočenju u pismu Herderu 9. svibnja 1768. već je šezdesetih godina pripremao knjigu pod navedenim naslovom. Ali je zacijelo izdavanje kritičkih spisa znatno preinačilo tadašnje planove i postavke. Preinake su zahtijevali novi kategorijalni sklopovi otvoreni prije svega kritičkim razlučivanjem empirijskih i racionalnih pojmova te principa, a osobito kritičko utemeljenje najvišega počela svih dužnosti u čistome umu«. Usp. P. BARIŠIĆ, »Kantova filozofija prava i kreposti« u: I. KANT, *Metafizika čudoređa*, Zagreb 1999., str. XIII.

²⁰ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* u: *Werke in zehn Bänden* (Hrsg. Wilhelm Weischedel) Sv. 6., Darmstadt 1983., A 54. str. 140; Poznato je da je I. Kant predložio više formulacija kategoričkog imperativa. »Treba ponovno naglasiti da nije riječ o formulacijama različitih kriterija moralnosti, nego o različitim formulama jednoga jedinstvenog kategoričkog imperativa kao jedinog kriterija moralnosti i legalnosti. Opća formula trebala bi sama za sebe uvijek biti apsolutno dovoljna, i Kant preporučuje da se u moralnom prosuđivanju prema njoj uvijek i postupka«. I. BUBALO, *Kantova etika i odgovornost za svijet*, Zagreb 1984., str. 117; O problematici razumijevanja i tumačenja Kantovog kategoričkog imperativa kao i njegovog hipotetičkog imperativa usp. također: J. OSLIĆ, *Utemeljenje etike kod Vladimira Solovjeva*, Zagreb, 1994., str. 79–99.

²¹ Kantov se filozofski problem sastoji – upravo na ovoj etičkoj razini – s jedne strane u njegovom ranije spomenutom ukidanju »izvanljudske instance« u uspostavljanju vrijednosti i s druge strane u tome što on »nikad ne bi porekao da volja i Božji zakon stoje iza njega [kategoričkog imperativa – J. O.], nego u bitnoj strukturi samoga čovjeka« (H.-H. SCHREY, *nav. dj.*, str. 73).

va etika teži k objektivnosti i želi biti izravna kritika svih eudajmonističkih etika subjektivnosti, ipak u tome u potpunosti ne uspijeva, jer etičko načelo *kategoričkog imperativa* sve više poprima formalni oblik moralnog djelovanja i ponašanja. Kantu se zbog toga često predbacuje da gleda samo na formu etičkog djelovanja, a premalo pozornosti posvećuje sadržaju. Ako se etika svede samo na načelo dužnosti, onda postoji opravdana opasnost da takva etika nije u stanju vrednovati sve životne situacije u kojima ljudi kao moralna bića žive i djeluju. Djelovati iz dužnosti može također značiti djelovati i ponašati se kao formalist, dakle djelovati i ponašati se samo formalno, da bude zadovoljena dužnost, zakon ili propis. Na taj način može biti forma djelovanja doduše zadovoljena ali time nisu pogođene životne situacije ljudi i nije učinjen odlučujući korak prema Drugome. Drugi ne traži samo da se prema njemu djeluje iz svijesti o dužnosti, on traži mnogo više. On traži blizinu, a blizinu Drugoga Kantova etika dužnosti ne može mu niti osigurati niti omogućiti. Na taj način postaje vidljivo da ni Kantova racionalna etika ne pronalazi priključak na Drugoga u smislu njegove tajnovitosti i blazine.²²

Budući da Kant u novovjekovnoj filozofiji slovi kao utemeljitelj racionalne etike, može se reći da se i suvremeni etički nacrti više ili manje pozivaju na Kanta. U suvremenim etičkim nacrtima i diskusijama zastupljena su i prisutna dva temeljna opredjeljenja. Riječ je, naime, s jedne strane o filozofskoj poziciji koja u prvi plan stavlja pitanja o utemeljenju etike; s druge strane radi se o filozofskoj poziciji koja pokušava prevladati pitanja o utemeljenju etike i opredijeliti se za

²² To se posebno zrcali na Kantovu izričaju o našem djelovanju prema Drugom. Kada Kant kaže: »Svaki čovjek trebao bi svakog drugog [čovjeka] promatrati kao samosvrhu (Selbstzweck), ne kao sredstvo« (Usp. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1971., BA 66 i dalje), on tada – upravo s obzirom na svoj kategorički imperativ – dolazi do toga da mora odustati od tog zahtjeva i to zbog sljedeće logičke implikacije:

»(a) Svaki bi čovjek trebao promatrati svakog drugog [čovjeka] kao samosvrhu, ne kao sredstvo.

(b) Svaki vojnik obvezan na službu je čovjek.

Stoga

(c) Svaki od tih na službu obvezanih vojnika ne bi smio od drugih ljudi biti promatran kao sredstvo.« (Usp. o tome O. W. HOLMES, *Collected Legal Papers*, New York 1920., str. 304.

Ovim se želi kazati da se ovdje »odobrava promatranje vojnika kao sredstva«, tj. da se s ovim zahtjevom ne mogu pokriti svi zbiljski slučajevi i negativne posljedice koje mogu nastupiti za samo čovjekovo praktično djelovanje. Usp. O tome M. WHITE, *Was ist und was getan werden sollte. Ein Essay über Ethik und Erkenntnistheorie*, prijevod Thomas Czempin, Freiburg/München 1987., str. 88–89. Ovdje se sada svakako može pitati, pripada li dužnost službenja vojske u »savršene dužnosti« kao što je npr. zabrana samoubojstva ili dužnost ljubavi prema drugom koje ne dopuštaju nikakvu »iznimku«? Usp. o tome O. SCHWEMMER, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren*, Frankfurt a.M. 1971., str. 148.

tzv. etiku postmetafizičke orijentacije. Od suvremenih etičkih nacrtu vrijedno je spomenuti etiku odgovornosti Hansa Jonasa, etiku znanosti Otfrieda Höfkea, diskurzivnu etiku Jürgena Habermasa, etiku etičkog pluralizma Ernsta Tugendhata i integrativnu etiku Hansa Krämera.²³ Svi su oni u svojim etičkim nacrtima otvorili i naznačili neke nove putove promišljanja etičke problematike. Ti putovi više ne slijede samo klasična pitanja oko utemeljenja etike već se opredjeljuju za »postmetafizičko mišljenje«²⁴ koje etiku postavlja na posve nove temelje i okreće ju prema suvremenim problemima čovjeka i društva.

Nasuprot Kantovoj racionalnoj etici utemeljenoj na *kategoričkom imperativu* koji se artikulira kao načelo dužnosti, ali i svim onim filozofijama koje ljudskom djelovanju i odnošenju prema Drugom uopće pristupaju *immanentistički*, pojavljuje se etika E. Lévinasa, za koju se s pravom može reći da počiva na načelu *odgovornosti za Drugoga i to polazeći od njega samog*. Načelo *odgovornosti za Drugoga* temeljno je načelo na kojem se temelji Lévinasova etika Drugoga, u kojoj Drugi ne samo da upućuje i ukazuje na transcendenciju, već sam postaje svojevrsna transcendencija. Na taj je način u transcendenciji prisutan i utjelovljen *smisao* za kojim čovjek čezne i kojega nastoji ostvariti. Blizina Drugoga, etičko načelo odgovornosti, govor lica, traženje i ostvarenje smisla temeljne su odrednice koje se mogu prepoznati u Lévinasovu etičkom nacrtu.

Ovaj rad želi razložiti Lévinasovu etiku Drugoga u kojoj se Drugi pokazuje kao subjekt, osoba i transcendencija. Budući da čovjek uvijek traži smisao svoga života i djelovanja, prema Lévinasu, smisao se razotkriva kroz blizinu Drugoga. Blizina Drugoga čovjeka stavlja u komunikacijski odnos koji se pretvara u etički odnos odgovornosti za Drugoga. Kad mi govori lice Drugoga, ono to čini tako da se Drugi razotkriva u svoj svojoj raznolikosti. Ta raznolikost Drugoga zapravo je njegova osobitost kojom pojedinac ne može raspolagati, niti gospodariti, nego Drugi mi se može samo darovati kao dar.

Lévinas je svoju temeljnu etičku poziciju zasnovao i profilirao u sučeljavanju s Husserlovom i Heideggerovom fenomenologijom. Stoga je potrebno ukazati na specifičnost Lévinasove etike koja postavlja i prepoznaje Drugoga kao središnji motiv i kriterij čovjekova djelovanja. Husserlova i Heideggerova fenomenologija Lévinasu je poslužila kao polazište na kojem počinje promišljati problematiku Drugoga kao temeljnu etičku problematiku, naznačivši da je problematika Drugoga jedini mjerodavni etički imperativ koji pokreće sve ljudsko djelovanje. U Lévinasovoj etici Drugi postaje polazište, kriterij i svrha čovjekova djelovanja. Drugi nije nikakva apstraktna kategorija, naprotiv on je konkretan

²³ Usp. H. BURGER, »Kantova etika i suvremene diskusije o etici« u: *Filozofska istraživanja*, Zagreb 68 (1998), str. 211–220.

²⁴ Usp. H. BURGER, *Isto*, str. 220.

čovjek u svojoj povijesti, sadašnjosti i budućnosti. Drugi je moj bližnji kojem se radujem, čije lice prepoznajem ili rado gledam, on je moj sugovornik u kojega imam povjerenja i u kojega se mogu pouzdati. Kada mi lice Drugoga govori, tada se u tom govoru Drugoga oslikava i zrcali moj vlastiti život koji je ispunjen neizvjesnošću, ali i nadom da Drugi može postati mojim suputnikom u traženju i pronalaženju smisla vlastitog postojanja. Zato je Lévinasova etika bliska čovjeku, svojevrsna potvrda Drugoga kao osobe; ona je i manifest i apel za čovjeka i njegova prava. Lévinasova etika trajno potiče čovjeka da Drugoga stavi prije sebe. Na taj način njegova etika Drugoga pokazuje i svojevrsnu sličnost i paralelizam s kršćanskom etikom gdje je Drugi moj bližnji s kojim živim i kojeg susrećem u konkretnim životnim situacijama.²⁵ Temeljna zadaća Lévinasove filozofije ostaje čovjek koji traži odgovore na pitanja koja izravno pogađaju njegovu egzistenciju.²⁶ Ta ga pitanja čine istinskim tražiteljem istine i smisla.

2. Drugi između »ja« i pojma

Lévinas shvaća etiku kao »spiritualnu optiku«.²⁷ U razmatranju Lévinasove etike potrebno je prije svega na diferencirani način odrediti pojam Drugog. Određenje i eksplikacija Drugog trebali bi pokazati da je Drugi, uz pojam odgovornosti, jedno od temeljnih pitanja njegove etike. Lévinas u izlaganju svoje etike želi naglasiti da je relacija s Drugim od presudne važnosti za razumijevanje etike. Da bi pojasnio pojam Drugoga, Lévinas se okreće pojmu lica kao ključnom etičkom pojmu. Tko ispravno shvati odnos prema Drugom, koji se u Lévi-

²⁵ Specifičnost kršćanske etike prepoznatljiva je u Isusovoj dvostrukoј zapovijedi ljubavi. Dvostrukost zapovijedi ljubavi očituje se u ljubavi prema Bogu i ljubavi prema bližnjemu (usp. Mk. 12, 29 i dalje). Kad čovjek ljubi Boga, osposobljen je za ljubav i prema bližnjemu. Ali vrijedi i obrnuto, kad čovjek ljubi bližnjega, osposobljen je za ljubav i prema Bogu. »Izjednačavanjem tih dviju zapovijedi, povezivanjem unutarnjeg raspoloženja i izvanjskih čina koji moraju pratiti to raspoloženje te proširenjem pojma 'bližnji' na sve ljude u nevolji, Isusova dvostruka zapovijed ljubavi predstavlja zapravo ljubav bez granica«. Usp. I. DUGANDŽIĆ, »Kršćanski moral i Isusova etika«, u: *Bogoslovska smotra*, Zagreb 66 (1996), br. 4, str. 610.

²⁶ »Lévinasovo je mišljenje u pokretu, nošeno je uvjerenjem da se ne može odustati od traženja određivanja čovjekove biti. Upravo zbog nečovječnosti za koju su ljudi sposobni i koju su oni posebice u ovom stoljeću počinili, podiže se tim hitnije zahtjev da se za čovjeka otkrije identitet i orijentacija«. Usp. L. WENZLER, »Einleitung« u: E. LÉVINAS, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989., str. VII.

²⁷ E. LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987., str. 108 (Ubuduće se navodi kao *TU*). Etika shvaćena kao »spiritualna optika« dovodi nas do Drugog, transcendencije i istine. »Etika je kraljevski put transcendencije ili istine«. Usp. R. FUNK, *Sprache und Transcendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Freiburg/München 1989., str. 54., (Ubuduće se navodi kao *STD*).

nasovoj etici predstavlja kao lice, već je izliječen. »Odnos prema Drugom kao licu liječi nas od alergije«. ²⁸ Drugi se u Lévinasovoj etici pojavljuje kao lice. »Lice je mjesto na kojem se Drugog iskušava kao Drugog«. ²⁹ Lévinas u analizama pojma lica želi upozoriti na dublji smisao. Smisao ovoga pojma očito nije u vanjskom izgledu nego u transcencijiji koja uprisutnjuje sav smisao lica kao takvog. »Lice se izražava. Nasuprot suvremenoj ontologiji lice donosi misao istine koja se ne sastoji u otkrivanju neosobnog neutruma, nego je *izraz*: bivstvujeće probija sve okvire i općenitosti bitka da bi u 'formi' izradilo cjelinu svoga 'sadržaja', da bi konačno ukinulo razlikovanje između forme i sadržaja«. ³⁰ Budući da se Drugi izražava preko lica, govori istinu o sebi, manifestira se na način pokazivanja i otkrivanja sebe. Misao lica nadilazi moje izricanje i davanje smisla zbiljnosti, kao i moje znanje o Drugom. »Konačno misao lica dopušta da se opiše misao neposrednog. Filozofija neposrednog ne realizira se ni u Berkeleyevu idealizmu, ni u modernoj ontologiji. Teza da se *bivstvujeće* otkriva u razotkrivenosti bitka kazuje da nikada nismo kod bivstvujećeg kao takvog, kod njega izravno.« ³¹ Lévinas se nastoji približiti Drugom i Drugog predstaviti kao govor lica. »Lice govori. Očitovanje lica već je govor. Tko se očituje, prema Platonu, sam si pomaže. U tom trenutku on razara formu pod kojom se nudi.« ³² Drugi se dakle otkriva kroz razaranje zadane forme te se očituje i objavljuje u bogatstvu svoje osobnosti. »Drugi se objavljuje – zahvaljujući svojoj drugosti – ne u šoku koji poriče Ja, nego kao izvorni fenomen blagosti«. ³³ Ta se blagost i nježnost doživljava kao dar u kojem je Drugi trajno prisutan. Najprikladniji i najrazumljiviji način da se Drugi izrazi ili da nam se Drugi objavi jest govor. »Govor je događaj smisla«. ³⁴ Smisao postaje vrednota koju Drugi posreduje tražitelju ne samo na način geste nego prije svega na način izgovorene i očitovane riječi koja se utjelovljuje u govoru.

²⁸ TU str. 282.

²⁹ W. KREWANI »Einleitung: Endlichkeit und Verantwortung« u: *Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg /München ²1987., str. 25.

³⁰ TU, str. 63 i dalje.

³¹ *Isto*, str. 65.

³² *Isto*, str. 87.

³³ *Isto*, str. 216.

³⁴ *Isto*, str. 88. »Govor« za Lévinasa ima »transcendentalno-ontološko prvenstvo« zato što se pojavljuje kao »kazivanje kazanog, tj. kao otvorenost, u kojoj stoji sve kazano kao kazano, kao otvaranje iz kojega ono dolazi i iz čega ima svoju ozbiljnost i svoju težinu. Ozbiljnost kazivanja, nasuprot kojoj se ne samo ontološka diferencija kao dvosmislenost bivstvujećeg i bitka pojavljuje kao igra, već koja je također ozbiljnija, teža i pritiskivajuća od pitanja o bitku ili ne-bitku« (*STD*, str. 311–312). Smisao koji posreduje to kazivanje jest dakle za Lévinasa jedno otvaranje prema transcencijiji s onu stranu imanencije »kaze bitka« (*Seinssage*), kroz koju se po njemu očituje jedino ta imanencija bitku, a ne smisao.

»Lice« koje govori, transcendencija koja se otvara u mojemu ne-tematizirajućem slušanju, to lice izmiče onom »oku« (θεωρία zapadnjačke metafizike koje ga putem »predočavajućega mišljenja« (Heidegger) želi staviti sebi na raspolaganje. »Lice se uskraćuje posjedovanju, mojoj moći.«³⁵ Time Lévinas želi na izričiti način upozoriti da lice Drugog ne možemo posjedovati, izmiče posjedovanju, jer bi posjedovanje lica Drugoga značilo vršiti nasilje nad Drugim. Nadalje, lice Drugog koje izmiče mojoj moći nemoguće je svesti na formalnu strukturu razumijevanja koja prije svega počiva na nekim logičkim ili spoznajno-teorijskim pretpostavkama. To drugim riječima znači: »Lice govori sa mnom i zahtijeva relaciju koja nema zajedničku mjeru sa sposobnošću koja se ostvaruje, bilo da je ta sposobnost užitak ili spoznaj.«³⁶ Lice Drugoga iznenađuje, ruši uhodane i konvencionalne oblike izražavanja bilo da se pozivaju na logičke ili spoznajno-teorijske pretpostavke bilo da su plod opće ljudske kulture. Pojavnost lica označava otvorenost koja ukida uhodane oblike izražavanja koji su se nataložili povijesno ili spoznajno – teorijski. Budući da je lice Drugoga, s jedne strane, na granici »svetosti« a, s druge strane, na granici »karikature«, nemoguće ga je zatvoriti u uhodane i zadane okvire i dati mu konačan smisao.³⁷ Naprotiv, veličina je lica u tome da nas uvijek iznova iznenađuje svojom otvorenošću pa makar ta otvorenost udarala na granice svetosti i karikature. Lévinas povezuje očitovanje Drugoga kao lica s apsolutnim iskustvom. »*Apsolutno iskustvo nije otkriće nego objava*«. ³⁸ Ta se objava događa u slobodi na način sebedarja i sebekazivanja Drugog u svoj njegovoj raznolikosti koja se uzdiže do svetosti. Zbog toga priznati Drugoga ili prihvatiti lice Drugoga znači prihvatiti novu dimenziju života u kojoj vlastiti život postaje davanje i darivanje. »Priznati Drugoga znači priznati glad. Priznati Drugoga znači davati.«³⁹ Glad za Drugim i davanje prevladavaju egoizam koji čovjeka zatvara i otuđuje od blizine i od lica Drugoga. Ako dopuštam da Drugi vrijedi prije mene onda se nalazim na dobrom putu da postanem moralno i etičko biće, ali ne u smislu cjelokupne dosadašnje metafizike, već *radikalno*, tj. kao biće koje bez tematiziranja, bez utemeljivanja i bez svodenja na

³⁵ *TU*, str. 283. Lévinas smatra da je lice po sebi »iskušenje i transcendencija«. Usp. o tome: E. LÉVINAS, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989., str. 59. (Ubuduće se navodi kao *HM*) Lice me s jedne strane izaziva da preuzmem odgovornost za Drugog, s druge strane ono kao transcendencija nadilazi moj tubitak.

³⁶ *TU*, str. 283.

³⁷ Usp. *Isto*, str. 284.

³⁸ *TU*, str. 87. Lévinas je u svojoj etici tražio model koji bi oslobodio objavu od filozofije. U toj namjeri, on je pokušao jednim »razumskim govorom« progovoriti o Bogu kao transcendenciji koja nas neminovno nadilazi. Usp. o tome: *STD*, str. 41 i dalje.

³⁹ *TU*, str. 103 »Čežnja za apsolutno Drugim ne može se ugasiti kao potreba u sreći«. Usp. *HM*, str. 59.

ono svoje stoji pred Drugim kao njegov »sluga« ili još više kao njegov »talac« (Geisel des Anderen), u poniznosti jednoga sebedarja koje do temelja ruši i komada novovjekovnu subjektivnost i koncentracioni logor istine kao cjeline (Hegel).

Pojam lica kod Lévinasa vezan je samo uz osobu. »Stvari nemaju lica«. ⁴⁰ Lévinas time želi naglasiti kako materijalni svijet koji nas okružuje ima samo naličje odnosno različite oblike pojavnosti, ali ono što mu bitno nedostaje to je lice koje je specifična oznaka čovjeka kao osobe. »Pojam lica razlikuje se od svakog predodžbenog sadržaja. Ako pitanje *tko?* ne pita u istome smislu kao i pitanje *što?*, tada je to zbog toga što se ovdje ono o čemu pitamo i onaj koga pitamo podudaraju. Usmjeriti se na lice znači, pitanje *tko?* postaviti samom licu koje je odgovor na to pitanje. Onaj tko odgovara i ono što je odgovoreno su istovremeni. Lice je naprosto izraz, ono tvori prvu riječ: Lice je signifikant koji izbija na vrh svog znaka kao oči koje te gledaju«. ⁴¹ Ovdje se pitanje *tko* izravno odnosi na čovjeka kao osobu. Čovjek je prije svega *tko* a ne *što* ⁴², osoba koja ima svoje lice, svoje ime, povijest, sadašnjost i budućnost. Kao osoba očituje se prema svijetu baš po svome licu koje ga čini prepoznatljivim i drugačijim. Ako se čovjeka shvati samo u njegovoj vanjštini a ne i u njegovoj nutrini, tada to ima za posljedicu parcijalno tumačenje njegova tubitka. »Ako se čovjeka shvaća na temelju njegovih djela, tada ga se više zaskače nego razumije. Njegov život i posao su maska«. ⁴³ Lévinas nastoji pokazati da čovjekov život ne može i ne smije biti maska, mora biti lice u kojem se očituje čovjekova osobnost. Prevladati maske koje su se nataložile u čovjekovu životu, znači biti otvoren i za metafizička pitanja, koja tek omogućuju cjelovitije razumijevanje i tumačenje čovjeka kao osobe.

Da bi odredio pojam Drugoga, Lévinas se okreće metafizičkim pitanjima. Poznato je da je već i klasična metafizika razmatrala pitanja istinskog, sretnog i smislenog života. Ta je pitanja metafizika postavljala kako bi čovjekovu egzistenciju uputila na istinu i smisao. Ovu metafizičku problematiku Lévinas izražava na sljedeći način: »'Istinski život je odsutan'. Ali mi smo na svijetu«. ⁴⁴

⁴⁰ *Isto*, str. 199.

⁴¹ *Isto*, str. 258.

⁴² Da je čovjek *tko* a ne *što* jedno je od temeljnih stajalište filozofske antropologije koja čovjeka shvaća ne samo u njegovoj individualnosti, nego i u njegovoj cjelovitosti. »Ne bi se moglo uopće pitati 'što' je čovjek. Moglo bi se samo pitati 'tko' je on. Čovjek nije 'što' nego 'tko', ne stvarni predmet, nego uvijek jedinstveni personalni tubitak«. Usp. E. CORETH, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck/Wien/München 1973., str. 53.

⁴³ *TU*, str. 258.

⁴⁴ *Isto*, str. 35.

Čovjek živi u svijetu kao biće imanencije – na što je u povijesti zapadnjačke metafizike – »osuđen« svojim umom koji sebi sve stavlja na raspolaganje, koji osvjetljava i obrazlaže i svemu daje »svoj« zadnji smisao i time »usmrćuje« razumljeno (Jaspers). Budući da ga taj život ne ispunjava, ne pruža mu potpuni smisao, čovjek se okreće prema transcendenciji. U transcendenciji nada se pronaći ono što mu ne može posredovati imanencija. »Metafizička želja teži prema *sasvim Drugom*, prema *apsolutno Drugom*«. ⁴⁵ Već se dakle na razini metafizike pojavljuje ideja o Drugom i drugačijem. »Drugi je istinsko mjesto metafizičke istine i za moj odnos prema Bogu neophodno potreban. On nipošto ne igra ulogu posrednika. Drugi nije inkarnacija Boga, on je po svome licu u kojem je bestjelesan, očitovanje uzvišenosti u kojoj se Bog objavljuje«. ⁴⁶ Budući da čovjeka svijet u kojem živi i djeluje više ne ispunjava, okreće se prema onom Drugom i drugačijem u nadi da će u tome naći svoje spasenje. U metafizičkim razmatranjima ⁴⁷ Drugog Lévinas zastupa tezu koja glasi: »Apsolutno Drugi je Drugi«. ⁴⁸ U toj ideji da je Drugi apsolutno Drugi i drugačiji dolazi do izražaja temeljna naznaka Drugog kao *stranca*. »Drugi, slobodnjak, također je stranac. Golotinja njegova lica nastavlja se u golotinji tijela koje mrzne i koje se svoje golotinje stidi«. ⁴⁹ Pojam *stranca* ne znači nešto negativno, dapače ima pozitivno značenje u kojem se

⁴⁵ *Isto*.

⁴⁶ *Isto*, str. 108.

⁴⁷ Lévinasov pojam »metafizike«, kao što se vidi iz ranije rečenog, ne želi u radikalnom smislu imati ništa zajedničkog s onim pojmom metafizike koji baštini zapadnjačka filozofija. On pod metafizikom podrazumijeva ne *samo* prisuće transcendencije na način njezine apsolutne neraspoloživosti u umu ili bitku, nego i izvršenje egzistencije koja je uvijek na njezinu tragu ne zbog njezina spoznavanja, nego zbog želje za jednim potpunim sebegubitkom, u kojem je istodobno prevladano ono »moje« kao izvor svih zala u mojemu odnosu prema Drugom. Tek ta metafizika jest po Lévinasu u svojoj najdubljoj biti etička, odnosno taj etički odnos prema Drugom kao sebegubitak transcendiraju svaku dosadašnju metafiziku. To bi se sa S. Strasserom moglo označiti i kao »okret« u Lévinasovu mišljenju. Usp. o tome S. STRASSER, »Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas«, u: *Revue philosophique de Louvain* 75, Louvain 1977., str. 101; suprotnu poziciju kod R. Funka usp. u: *STD*, str. 57 i dalje.

⁴⁸ *TU*, str. 44. U toj drugosti Drugog, Drugi se pojavljuje kao stranac ili tuđinac. »Drugi ostaje tuđinac, uznemirujuća zagonetka koja se ne može pretvoriti u sadržaje i kategorije znanja i svijesti. Prvi je odnos s Drugim etički. On započinje bez spoznaje i ne može se pretvoriti u znanje. Drugi ne proizlazi iz mene. Dolazi izvana i on uspostavlja i određuje odnos koji je etički«. Usp. A. VUČKOVIĆ, »Etički govor o Bogu u Emmanuela Lévinasa« u: *Ljepota istine. Zbornik u čast p. Miljenka Belića SJ u povodu 75. obljetnice života*. Uredio Marijan Steiner SJ, Zagreb 1996., str. 222; Drugi se u Lévinasovoj etici pojavljuje kao onaj za koga sam odgovoran, ali on se također pojavljuje i kao onaj u kome prepoznajem trajna nadahnuća. Usp. o tome: E. LÉVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992., str. 385 i dalje (Ubuduće se navodi kao *JS*).

⁴⁹ *TU*, str. 102.

stranac razumije kao onaj koji je slobodan, dakle kao onaj koji nije opterećen mojom subjektivnošću i mojim razumijevanjem zbilje, nego je slobodan od mojih nazora i mojih shvaćanja. Ovdje se ne radi o opterećivanju Drugog onim mojim, što je meni vlastito, nego naprotiv o prihvaćanju Drugog kao *stranca* koji se dariva na način svoje slobode. Ono što *stranac* jedino ima i što mu je vlastito to je njegova sloboda. »Drugi nas ne aficira kao netko kojeg valja prevladati, zauzeti, ovladati njime – nego kao Drugi koji je neovisan o nama. Iza svake moguće relacije s njim, Drugi se uvijek iznova pojavljuje kao apsolutni. Način da primimo apsolutno bivstvujuće otkrivamo u pravednosti i u nepravednosti: ona se ostvaruje u govoru koji je bitno pouka. Prihvaćanje Drugoga izražava istovremenost aktivnosti i pasivnosti; po istovremenosti relacija s Drugim stoji izvan dihotomije *a priori* i *a posteriori*, aktivnosti i pasivnosti koje vrijede za stvari.«⁵⁰ Lévinas želi time kazati, nasuprot Descartesu, Kantu ali i egzistencijalizmu, Drugi nije uzrok naše puke aficiranosti ili ono u odnosu na što ja zadobivam izvjesnost o »Ja jesam«. »Drugi« – do kraja zaoštreno znači: »Ja jesam«, »Ja mislim«, te otuda »aficiranost« Drugim znači bezuvjetnu egzistencijalnu i spekulativnu ovisnost o njemu. Volja za njegovim prevladavanjem prevladala bi upravo onu volju koja želi ovladati njime, a time i svaku »metafiziku«. *Zbog toga je svaka metafizika prevladavanja u stvari metafizika sebeukidanja*. Neovisnost Drugoga o nama znači jedino to da mi izvjesnost o sebi samima stječemo samo kroz njega, što kod Lévinasa znači: dopuštanjem da u svojem »samobitku« budemo određeni njime, tj. kao »Ne-Ja«. Drugi, koji nasuprot Hegelovu apsolutnom duhu dolazi do samoga sebe kao mi sami, čini besmislenom svaku podjelu na apriorno i aposteriorno Kantove filozofije. Drugi postaje transcendentnim uvjetom konstitucije »mene«, »drama« moje raskomadane egzistencije, ono jedino što me kao aficirajuće uvijek iznova može dovesti u sumnju da »mislim« i da »jesam«. U tomu se sastoji »prioritet Drugog« koji onog Prvog (ja) uzima za taoca svoje *aficiranosti*.

Lévinas se kritički postavlja prema Heideggerovu primatu ontologije i njegovu razumijevanju filozofije. »Onaj tko zastupa prioritet *bitka* u odnosu na *bivstvujuće* već se izjašnjava o biti filozofije, podređuje odnos prema *nekome*, koji je bivstvujuće (etički odnos) odnosu s *bitkom bivstvujućeg* (odnosu znanja), neosobni bitak bivstvujućeg dozvoljava zahvat u bivstvujuće, vladavinu nad njim. [...] Sloboda nastaje iz poslušnosti prema bitku: Nema čovjek slobode nego sloboda ima čovjeka.«⁵¹ Prema Lévinasu Heideggerova je ontologija, poduzela neutralizaciju bivstvujućeg, pokušavajući ga na taj način obuhvatiti i doći do njega kao svojeg vlasništva. Ali smisao očito ne leži u posjedovanju bivstvujućeg kao

⁵⁰ Isto, str. 124.

⁵¹ Isto, str. 54 i dalje.

vlasništva, nego u onom što će kasnije Lévinas nazvati *odgovornost za Drugoga*, koja se iskazuje u blizini i služenju Drugome. Heideggerova ontologija prema Lévinasu nije »nikakav odnos prema Drugom kao takvom, nego redukcija Drugoga na isto«. ⁵² Reducirati Drugog na isto znači Drugoga svesti na posjedovanje, izvršiti nad Drugim nasilje i ne dozvoliti mu da nam progovori svojom slobodom. Lévinas prema ontologiji, kao prvoj filozofiji, zauzima prilično negativno stajalište jer smatra da je to »filozofija moći«. ⁵³ Etička relacija prema Drugom ima prema Lévinasu uvijek prednost pred relacijom znanja na koje potiče ontologija. ⁵⁴ Jedan od temeljnih ciljeva kojeg slijedi Lévinasova etika je njegovo inzistiranje na primatu etičkoga pred ontološkim. ⁵⁵ Taj primat etičkoga ima za svrhu razradbu »odnosa čovjeka prema čovjeku«. ⁵⁶ Lévinas je jasan i odlučan u kritici Heideggerove ontologije kada joj predbacuje neutralnost i anonimnost. ⁵⁷ »Istina koja bi trebala pomiriti osobe prisutna je na anonimni način. Univerzalnost se prezentira kao neosobna i u tome leži jedna druga nečovječnost«. ⁵⁸ Ma-

⁵² *Isto*, str. 55. Reducirati Drugog na isto zapravo znači, ukinuti ga kao osobu i oduzeti mu svaku odgovornost. »Ako mišljenje nije za Lévinasa ništa drugo do obnova stare metafizičke filozofije identiteta, onda je taj identitet kod Heideggera ostvariv jedino kao potpuno ukidanje drugog i pitanja odgovornosti prema drugom«. Usp. Ž. PAVIC, *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb, 1997., str. 88.

⁵³ *TU*, str. 55. Ta teza dobila je prije Lévinasa svoju radikalnu formulaciju kod Th. W. Adorna da je svaka dosadašnja »filozofija izvornog«, odnosno ontologija, dobila svoje ozbiljenje u jednoj praksi moći koju susrećemo u fašizmu/nacizmu, što već i kod Adorna podrazumijeva radikalno svodenje ontologije u okvire političke filozofije kao teorije društva. Usp. o tome Th. W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart 1956., str. 45 i dalje.

⁵⁴ Ponekad se čini da Lévinas nema dovoljno izdiferenciran pojam »ontologije«: ona je za njega u cjelini ili teorija imanencije ili teorija znanja, zbog čega bi mu se onda mogao uputiti prigovor da on ontologiju svodi na spoznajnu teoriju.

⁵⁵ Ovdje se kod Lévinasa ne radi niti o etici niti o ontologiji i stoga svaki govor o primatu etike pred ontologijom ima krajnje uvjetno značenje: radi se o »etici drugog« koja u najradikalnijem smislu ukida svaku do sada poznatu etiku zapadnjačke metafizike, tj. etiku, u kojoj su ontologija i etika uvijek bile izvedene jedna iz druge.

⁵⁶ *TU*, str. 108.

⁵⁷ Oba termina izvorno potječu od Heideggerova i Lévinasova učitelja Husserla i ponekad je vrlo teško napraviti razlike u njihovu razumijevanju ovih termina, zato što svaki od njih ipak na kraju polazi od svoje vlastite postavke. Tako »anonimnost« za Husserla znači stanje predrefleksivne svijesti na razini »prirodnog stava«, kod Heideggera ono »Se« (Man), a kod Lévinasa *uronjenost u imanenciju ili sebegubitak Drugog u Prvom*. Na drugoj strani, »neutralnost« kod Husserla podrazumijeva *epoché* kao »suzdržavanje od suda«, kod Heideggera opet »man«, a kod Lévinasa »akuzativ«, tj. njegovu želju da subjekt zapadnjačke metafizike jednom napokon postane »objektom« Drugog. U tom se smislu treba razumjeti i njegov izričaj da smo mi »taoci Drugog«.

⁵⁸ *TU*, str. 55 i dalje.

kar ontologija kao sustav znanja gradi sliku svijeta na istini koju misli na teorijski način, ona ipak prema Lévinasu ne uspijeva doći do etičkog postulata koji na prvo mjesto postavlja Drugog kao jedini mogući kriterij i svrhu čovjekova djelovanja i ponašanja. Lévinas jasno naznačuje ciljeve svoje etike: »Naše nastojanje sastoji se konkretno u tome da se u anonimnom društvu održi – jezik i dobrota – zajedništvo ja s Drugim«. ⁵⁹ Lévinas se u svojem etičkom nacrtu opredjeljuje za program u kojem dolazi do izražaja prevladavanje čovjekove anonimnosti. ⁶⁰ To se prevladavanje anonimnosti ostvaruje u zajedništvu s Drugim. Lévinas priznaje zasluge koje su s obzirom na problematiku Drugoga poduzeli kako s jedne strane G. Marcel tako i s druge strane M. Buber. Posebno M. Buberu pripadaju velike zasluge što je poduzeo formalnu rekonstrukciju Ja-Ti-odnosa i na taj način eksplicitno upozorio na problematiku Drugoga. Lévinas priznaje da su Buberove analize koje su posvećene ovoj problematici »substancijalni doprinos suvremenom mišljenju«. ⁶¹ U Ja-Ti-odnosu Buber u širem smislu prepoznaje kategoriju općeljudskih odnosa. Ono što Lévinas zamjera Buberu prenaplašeni je formalizam Ja-Ti-odnosa. Taj formalni karakter odnosa prema Lévinasovu mišljenju ne određuje »konkretnu strukturu. Ja-Ti jest *dogadanje*, (s)udaranje, razumijevanje, ali to pojašnjava samo prijateljstvo, a ne drugi životni oblik: kao što je ekonomija, traženje sreće, predodžbeni odnos prema stvarima«. ⁶² Da bi pojasnio konkretnu strukturu odnosa prema Drugom, Lévinas se opredjeljuje za jezičnu relaciju u kojoj se Ja-Ti-odnos cjelovitije artikulira i prepoznaje. »Zahtjev da se za Drugoga zna i da ga se dohvati ispunjava se u odnosu prema Drugom koji nastupa kao jezična relacija čija je bit poziv, vokativ«. ⁶³ Budući da je Drugi osoba ne može ga se svesti na ovu ili onu kategoriju objektivirajućeg mišljenja koje je vlastito prirodnim znanostima. »Pozvani nije predmet mojega razumijevanja: *On ne stoji pod nikakvom kategorijom*«. ⁶⁴ I to upravo zato što on nije predmet mojega »priricanja« (kategorije), mego zato što sam – upravo obratno – »ja« »predmet« njegova sebeizricanja. »Ja« stojim pod kategorijom njegova razgovora sa samim sobom, iz koje ja uopće »jesam«.

⁵⁹ *Isto*, str. 57.

⁶⁰ Ali, zanimljivo je spomenuti da »čovjek«, koji po Lévinasu treba izaći iz anonimnosti, nisam Ja, već Drugi kao *ljudskost uopće*. Stoga je taj Drugi – koji je i za Hegela i za Husserla i za Heideggera bio »tuđi« – uvjet mojega vlastita izlaska iz anonimnosti, ali sada tako da on i mogu svijesti i moj bitak čini »anonimnim« u njihovim transcendentnim i imanentnim postignućima.

⁶¹ *TU*, str. 92.

⁶² *Isto*.

⁶³ *Isto*.

⁶⁴ *Isto*, str. 93.

Nadalje Drugi se u Lévinasovoj etici pojavljuje kao sugovornik što u temeljnoj naznaci predstavlja relaciju prema nečemu ili nekome. Djelatni subjekt može primjerice biti u odnosu prema svijetu, prema čovjeku i prema transcenciji. Stoga se može reći da je djelatni subjekt uvijek u relaciji prema bivstvujućem. Ova formalna struktura razumijevanja pokazuje da relacija s Drugim nije primarno zainteresirana na ontološkim i spoznajno-teorijskim pitanjima, nego na omogućavanju i stvaranju *zajedništva* među osobama i među ljudima. Relacija s Drugim očito ima etičko značenje u kojem Drugi postaje svrha djelovanja, a ne samo predmet spoznajno-teorijskog promišljanja. Lévinas smatra da »su to teme, koje proizlaze iz ovog prvog protesta protiv primata ontologije«. ⁶⁵ Povijest pokazuje da su različite filozofske pozicije kao i različite ideologije pokušale Drugoga svesti na *isto*, koje Drugog shvaća samo kao sredstvo za ostvarivanje vlastitih egoističkih ciljeva. »Osvajanje bitka po čovjeku tijekom povijesti – to je formula kojom se može sažeti sloboda, autonomija i *redukcija Drugoga na isto*. U toj redukciji Drugoga na isto predstavlja se ne bilo kakva apstraktna shema, nego čovjekovo ja«. ⁶⁶ Čovjekovo »ja«, koje je u povijesti mišljenja tematizirano u smislu čovjekove subjektivnosti, autonomije i slobode bilo je često predmetom bezličnog istog. Ako se čovjek svede samo na bezlično isto, čovjek nije u stanju graditi etičku relaciju prema Drugom. Izostane li etička relacija prema Drugom obezvređuje se ne samo čovjekova osobnost nego čovjek postaje predmetom sebičnih interesa koji graniče s egoizmom. Stoga primat istoga pred Drugim je neprihvatljiv i neodrživ. Lévinas se upravo u ovom dijelu svojih razmatranja kritički postavlja prema Heideggeru za kojeg smatra da podržava primat istoga pred Drugim. »Na trenutak želimo pojasniti: čini se da je primat istoga pred Drugim u Heideggerovoj filozofiji, koja danas poznaje najsajniji uspjeh, posve sačuvan«. ⁶⁷ Primat istoga pred Drugim očituje se kod Heideggera u bezličnom *neutrumu* »es gibt« kao i u poimeničenom glagolu »*Sein*« koji ne dopijeva do imenice. *Neutrum* »es gibt« kao i poimeničeni glagol »*Sein*« ostaju prema Lévinasu neosobni te kao takvi nikada ne mogu dospjeti do Drugog. Heidegger, prema Lévinasu, »na taj način ne destruiru [...] svu tradiciju zapadnjačke filozofije nego je

⁶⁵ E. LÉVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München ²1987., str. 118 (Ubuduće se navodi kao *SA*). Lévinas smatra da etička kategorija »licem u lice« razara svaki primat ontologije. »Etička relacija licem u lice, ne može se više obuhvatiti ontološkim kategorijama, nego upravo znači razbijanje monološke ontologike, promjenu bitka i njegove istine...«. Usp. *STD*, str. 254. Ali to onda više nije također nikakva »etička relacija« u uobičajenom smislu riječi, već odnos Drugog kroz mene prema samome sebi, gdje »ja« kao »sredstvo« njegova samoodnosa gubim onu apodiktčku izvjesnost »ja sam«. Temeljna izvjesnost sada glasi: *Drugi je Ja kao Drugi, a time i ja sâm*.

⁶⁶ *SA*, str. 186.

⁶⁷ *Isto*, str. 191.

rezimira«. ⁶⁸ Lévinas ovom tvrdnjom želi dati do znanja da zapadnjačka filozofija u svim svojim povijesnim epohama, uključujući i Heideggerovu filozofiju, nije uspjela otkriti i uprisutniti put do Drugoga kao temeljnu etičku vrijednost čovječanstva. U razumijevanju problematike Drugog Lévinas otkriva ideju beskonačnog koja po sebi treba biti svojevrsni *etički otpor* s obzirom na neutralnost i bezličnost istog. »Etički je otpor, koji sam otvara dimenziju beskonačnog, područje onoga što neodoljivo zaustavlja imperijalizam istoga i ja«. ⁶⁹ U tom *etičkom otporu* prepoznaje se ideja beskonačnog koja ukida vladavinu istoga i koja dozvoljava da Drugi govori govorom lica. Taj govor lica je govor koji Drugi razumije i u tom govoru lica Drugi sam sebe prepoznaje kao istinskog tražitelja istine. Lévinas ide tako daleko da Drugom ili bližnjem daje prednost ne samo u socijalnom kontekstu čovjekova djelovanja nego i na razini religioznosti, dakle pred samim Bogom. »Drugim mora biti bliže Bogu nego ja. Što zasigurno nije jedno filozofsko iskustvo, nego prva činjenica moralne svijesti koju bi se moglo odrediti kao svijest prednosti Drugoga preda mnom. Dobro shvaćena pravednost započinje kod Drugoga«. ⁷⁰ To znači da se moja vlastita pravednost mjeri uvijek u odnosu prema Drugom, tj. u odnosu Drugog prema meni, prema samome sebi kao »meni«. Koliko i u kojoj mjeri sam pravedan, na to pitanje nisam vlastan ja dati odgovor, nego ga daje Drugi. Ako bi se Drugoga na temelju egoističkih ciljeva svelo na sredstvo a ne na svrhu djelovanja, Drugi bi prestao biti moj sugovornik, prestao bi biti onaj koji treba biti bliže Bogu nego ja. Ako kod pojedinca prevladaju subjektivni egoistični interesi, onda Drugi prestaje biti sugovornik i onaj koji je bliži Bogu od mene, nego postaje mojim izravnim konkurentom. Konkurentnost potiče mržnju, nasilje i ubijanje Drugog. Lévinas ide tako daleko da će ustvrditi: »Drugim je jedino bivstvujuće koje mogu htjeti ubiti«. ⁷¹ Lévinasova etika naznačuje put na kojem Drugoga susrećemo kao svrhu djelovanja, ali ne više u Kantovu smislu, ⁷² već tako da Drugi djeluje kroz mene i to isključivo radi onog »sebe«, što sam »ja« kao »predmet« njegove slobodne volje. Lévinasova etika postaje kritika svakog etičkog egoizma u kojem prevladava sreća pojedinca pred srećom Drugoga. Konačno, Lévinasova etika želi pokazati da ja ne određujem Drugoga, nego Drugi, zato jer je Drugi, određuje mene kao jednako tako

⁶⁸ *Isto*, str. 192. »Ideja bitka ne može stupiti na mjesto Boga. Ona to ne može zbog toga jer sam bitak Lévinas shvaća kao nešto što leži pred, kao prazno pojavljivanje. (Es gibt...): čisti fakticitet, koji sam nema smisla i koji kao takav ne daje nikakav smisao, jest bez značenja (signification), odnosno bez značajnosti (significance)«. *STD*, str. 99.

⁶⁹ *SA*, str. 199.

⁷⁰ *Isto*, str. 200.

⁷¹ *TU*, str. 284.

⁷² Time on izravno udara na Kantovu poziciju i to u smislu prigovora koji su naznačeni u bilješki 22 ovoga rada.

Drugog, tj. kao ne-subjekta koji tek tada može postati »bližnji« ili »lice koje govori«.

Svoju glavnu tezu da Drugi određuje samog sebe prema meni, a time i mene samog kao Drugog, Lévinas potkrepljuje postavkom: »Snaga Drugoga oduvijek je moralna«. ⁷³ Lévinas time želi naglasiti da Drugi posjeduje neograničeno bogatstvo koje ne mogu vidjeti ako se Drugom ne približim i ako ne iskusim njegovu blizinu. Drugi može preobraziti mene i pridonositi mojem dobru svojom moralnošću, pod pretpostavkom da ostanem otvoren za susret s Drugim. Otvořenost postaje uvjet na temelju kojeg se ostvaruje moja moralnost u susretu s Drugim. Nadalje, otvořenost prema Drugom konkretizira se u činjenju dobra i zadobiva svoj konkretni oblik u ljubavi. Ljubav kao temeljno čovjekovo iskustvo Lévinas tumači u smislu potpunog prihvaćanja Drugog kao osobe. »Ljubav se usmjerava prema Drugom, misli ga u njegovoj slabosti [...] Ljubiti znači strahovati za Drugoga, pomoći mu u njegovoj slabosti«. ⁷⁴ Budući da je čovjek u svojoj egzistenciji podijeljen i razlomljen, upravo čezne za temeljnim iskustvom koje ga dovodi do blizine i dobrote Drugoga. Čovjek u ljubavi transcendirira sebe i dolazi u blizinu Drugoga. Ovu dublju relaciju čovjekove egzistencije koja se očituje u ljubavi Lévinas označava terminom »dobrota dobrote«. ⁷⁵ Ljubav kao čovjekovo temeljno iskustvo postaje kod Lévinasa izvorna etička kategorija koju poistovjećuje s pojmom dobrote. »Drugim ostaje beskonačno transcendentan, beskonačno stran ali njegovo lice u kojem se događa epifanija poziva me, raskida sa svijetom koji može biti naš zajednički svijet, čije su virtualnosti implicitno sadržane u našoj *prirodi* koje razvijamo u našoj egzistenciji«. ⁷⁶

U razmatranju pojma transcendencije Lévinas polazi od temeljne konstatacije da transcendencija po naravi stvari prevladava svaku negativnost. Transcendencija se kod Lévinasa pojavljuje u sklopu govora o ideji savršenstva koja je u najužoj povezanosti s idejom beskonačnog. Pod pojmom transcendencije Lévinas shvaća »prijelaz k Drugom, apsolutno Drugom«. ⁷⁷ Na taj način govor o tran-

⁷³ *TU*, str. 327. Kod Lévinasa moralnost Drugog postaje pokretač stvaranja novih odnosa među ljudima a time i pokretač novog humanizma. Lévinas naime smatra da dosadašnji proklamirani i prakticirani humanizam »nije dovoljno human«. Usp. *STD*, str. 168.

⁷⁴ *TU*, str. 372. Strah i briga za Drugog osnovna je poruka Lévinasove etike. »Slobodan čovjek posvećen je bližnjem, nitko se ne može spasiti bez drugih«. Usp. *HM*, str. 99; Na taj način Drugi kod Lévinasa preuzima, možemo reći gotovo jednu soteriološku ulogu.

⁷⁵ *TU*, str. 394.

⁷⁶ *Isto*, str. 278.

⁷⁷ *Isto*, str. 48. Prema nekim opće prihvaćenim mišljenjima definicija je transcendencije u tome da se ona može definirati kroz njezinu nedefiniciju. »Čini se da se ona može 'definirati' samo kao nedefinirano[...] Ali kao sasvim drugo, neobuhvatljivo, nedefinirano, neizrecivo, transcendencija se razumu mora činiti uvijek kao ništa; neobuhvatljivo i neodrživo uvijek u bije-

scendenciji u sebi implicira govor o licu kao i govor o Drugom i u biti je samo daljnja eksplikacija ovih potonjih pojmova. Taj je govor u najužem smislu riječi povezan s idejom beskonačnog. »Beskonačnost je osobitost transcendentnog bića kao transcendentnog, beskonačno je apsolutno drugo.«⁷⁸

Beskonačno, kao apsolutno Drugo ili transcendencija, ostvaruje se i aktualizira na način darivanja. »Transcendencija nije nikakva vizija Drugoga, nego izvorno davanje.«⁷⁹ U tom izvornom davanju transcendencija se otkriva kao bogati izvor u kojem pojedinac pronalazi ispunjenje traženog smisla. Ali »iskustvo prazne transcendencije – Božje odsutnosti«⁸⁰ – jedno je od onih iskustava koje pita: da li je uopće moguće danas Boga iskusiti nakon tragedija koje su se dogodile u XX. stoljeću. Ova ili slična pitanja pojavljuju se kod Lévinasa kad se sjeća nepravdi i grozota Auschwitzta.

Lévinasova je etika pokušaj ili nastojanje da otkrije model ili novi način govora o transcendenciji. Taj se model ili novi način govora o transcendenciji kreće s jedne strane na razini teorijskih promišljanja i s druge strane na razini praktične pouke. Teorijska promišljanja o transcendenciji vezana su kod Lévinasa na bogatu filozofijsku tradiciju dok je praktična pouka vezana na praktični postulat neposredne odgovornosti za Drugog.

»Transcendencija nije nikakva optika, nego prva etička gesta.«⁸¹ Razmatrajući problematiku transcendencije Lévinas želi pokazati da istina ne leži kod po-

gu i otklonu« – Usp. *STD*, str. 27; U određivanju pojma transcendencije od presudne su važnosti tri Lévinasova spisa: *De l'existence à l'existant* (1947), *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), te spis *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence* (1974). Usp. o tome *STD*, str. 48–57.

⁷⁸ *TU*, str. 61.

⁷⁹ *Isto*, str. 252.

⁸⁰ Usp. *STD*, str. 33. O Božjoj odsutnosti danas se govori u okvirima suvremene znanosti, govori se također u okvirima »društvene stvarnosti«, kao i u okvirima »najnovije povijesti« koja je svoj vrhunac doživjela u nečovječnosti Auschwitzta. Sva su ova iskustva utjecala na Lévinasov govor i poimanje transcendencije. Usp. o tome *STD*, str. 32 i dalje; Premda je židovska tradicija Lévinasa duboko prozela, ipak se »u svojim komentarima židovskog Talmuda (Tore) s imenom Božjim ophodi pažljivo i štedljivo«. Usp. *STD*, str. 42; »Mudrost židovskih učitelja Talmuda (Tore) nije doduše filozofija, tako kao što je ona dobila oblik kod Grka. Rabinska refleksija je drukčije vrste nego (grčko)-filozofska. Ali Lévinas puno drži do 'filozofske opcije' u mišljenju Talmuda (Tore), do 'židovskog intelektualizma'«. Usp. *STD*, str. 42.

⁸¹ *TU*, str. 253. Lévinasova filozofija karakteristična je po tome što se ona primarno ne opredjeljuje za znanje kao što je to činila klasična metafizika, nego se ona principijelno opredjeljuje za dobrotu. Dobrota je za Lévinasa upravo ono što vrijedi više od znanja. Zapadnjačka je filozofija uključujući i M. Heideggera ispraznila pojam bitka i dovela ga do bezličnosti, zbog toga je prema Lévinasu bitku potrebno podariti nove značenje. »Lévinasovo iskustvo bitka je drugačije od Heideggerova«. *STD*, str. 112.

jedinca ili kod pojedinog subjekta, nego ju treba potražiti i to ne bilo gdje nego upravo kod Drugoga. Da transcendencija nije optika to znači da se istina ne može zatvoriti u svijet subjektivnosti u kojem vladaju subjektivni zakoni motrenja istine, nego je istina prije svega kod Drugoga koji postaje utjelovljenje istine i uvjet njezina razotkrivanja. Drugi baš zato jer je Drugi je transcendentan. Nad njim ne mogu činiti nasilje i ne mogu ga prisiliti na ono moje što ostaje zarobljeno u subjektivnosti i osjetilnosti. »Ako se transcendentno razlikuje od osjetilnosti, ako je ono tipično otvaranje, ako je njegovo viđenje viđenje istinskog otvaranja bitka, tada se to viđenje razlikuje od viđenja formi i ne može se izraziti ni u terminima razmatranja ni u terminima prakse. Ono je lice; njegova objava je riječ. Samo relacija s Drugim uvodi dimenziju transcendencije i vodi nas do relacije koja je potpuno različita od iskustva u osjetilnom smislu, od iskustva koje je relativno i egoistično.«⁸² S Drugim je transcendirana i sama moja egzistencija kao ono Drugo mojega Ja – »ja« u tom činu postaje Drugo kao određenost Drugim i samo tako ima mogućnost da u svojoj potpunoj drugosti razumije Drugo uopće.

Transcendencija se prema Lévinasu otvara i očituje u etičkoj relaciji prema Drugom i dovodi nas u neposrednu blizinu *svetog*.⁸³ *Etički otpor* kao sljednik epifanije lica pretpostavlja transcendenciju u kojoj čovjek otkriva mogućnost prevladavanja straha, besanice i same smrti. Isti taj *etički otpor* kao govor transcendencije ima za posljedicu prevladavanje nasilja, smrti i ništavila. »Razumijevanje za ovu nevolju i ovu glad zasniva se na istinskoj blizini Drugog.«⁸⁴ Prema Lévinasu transcendencija utjelovljuje i tumači slobodu, »transcendencija Drugoga u relaciji prema meni nema tako beskonačno isto značenje kao moja transcendencija u relaciji prema njemu.«⁸⁵ Lévinas na razini promišljanja transcendencije želi iznova naglasiti kako transcendencija Drugog više određuje mene nego li moja transcendencija određuje Drugog. Zanimljivo je primijetiti da Lévinas definira transcendenciju kao vrijeme. »Transcendencija je vrijeme i ide

⁸² *TU*, str. 276 i dalje; Jedno od temeljnih Lévinasovih pitanja u smislu razumijevanja transcendencije glasi: »Kako se transcendencija može suzdržavati od *esse* a ipak se u njemu oglasiti.« *JS*, str. 39.

⁸³ Možemo reći da nas etička relacija prema Drugom zapravo posvećuje i dovodi nas do susreta s transcendencijom. »U susretu s onostranim, transcendentnim, nadnaravnim, božanskim, svetim, apsolutnim, jednom riječju, u susretu s transcendentalnom stvarnošću, čovjek ima prigodu postati religiozno biće, tj. ima mogućnost postati, rasti i razvijati se u duhovnom smislu, a to znači da o čovjeku samom ovisi da li će se razvijati u nadnaravnom pravcu i biti religiozan, ili u naravnom i biti 'areligiozan', bezbožan, ravnodušan, neodređen.« H. LASIĆ, *Čovjek u svjetlu transcendencije. Nadnaravno određenje ljudskog bića*, Zagreb 1994., str. 218.

⁸⁴ *TU*, str. 286.

⁸⁵ *Isto*, str. 327.

prema Drugom«. ⁸⁶ Govor transcendencije je govor Drugog koji se događa u vremenu. Vrijeme postaje temeljna kategorija u kojoj se transcendencija kao govor Drugoga ostvaruje. Ako govor označava transcendenciju, onda se može reći da je govor također jedna od temeljnih oznaka filozofije same. Filozofija, da bi uopće ispunila svoju svrhu, mora biti govor, »ona je govor koji se uvijek obraća Drugom«. ⁸⁷ Ali taj govor koji se obraća Drugom više nije »obraćanje«, već govor Drugoga preko mene sa samim sobom, ja sam njegova zbiljnost po kojoj stječe potpunu izvjesnost samoga sebe. Ja sam taj, zahvaljujući kojem on može samome sebi kazati da je on »sve zbiljnost« (Hegel) i voditi takav monolog, ali sada tako da sam i »ja« sâm u tom monologu Drugi koji samome sebi mogu kazati isto: tek isprepletenost naših *drugosti* jest razgovor i govor *koji nisam ja*, već naša, svima temeljna socijalnost, *socijalnost tuđeg kao tuđeg*.

Lévinas naime smatra da se smisao transcendencije otkriva u plodnosti. »Plodnost Ja njegova je istinska transcendencija«. ⁸⁸ Lévinas pojam plodnosti ne tumači u biološkom smislu riječi, nego mu daje šire značenje. Čovjek treba biti plodan i u duhovnom smislu, mora rasti, razvijati se i u svojem identitetu mora naći priključak na Drugog koji je njegov bližnji. U pronalaženju Drugog kao bližnjeg, vlastito »ja« transcendirira samog sebe i u potpunosti se otvara transcendenciji koja utjelovljuje smisao.

Ako je zapadnjačka filozofija svojom racionalnošću pokušala dokučiti i dohvatiti bitak i učiniti ga dostupnim, nešto slično dogodilo se i u samoj teologiji koja je na sličan način svojom racionalnošću pokušala Boga učiniti dostupnim. Kao što s bitkom nije moguće raspolagati, isto je tako i s Bogom. Bitak i Bog govore nam samo na način svojega lica. To znači oni nam se otkrivaju ili objavljuju na način transcendencije čiju bît čini govor. Govor lica je govor tajne u kojem se ono nedokučivo i nemislivo samo naslućuje a nikada ne dohvaća. Prema Lévinasu sama se »transcendencija upravo brani protiv totaliteta, odupire se pogledu koji bi je obuhvatio izvana. Svekoliko 'razumijevanje' transcendencije ostavlja onoga koji transcendirira vani i samo se poigrava s njegovim licem«. ⁸⁹

⁸⁶ *Isto*, str. 394. Subjekt prema Lévinasu postaje središte u kojem se vremeni besmisao i smisao. »Subjekt je dakle mjesto ili ne-mjesto (utopija) gdje se 'il y a' (kao mogućnost besmisla) i transcendencija (kao zahtjev smisla) sudaraju«. *STD*, str. 140.

⁸⁷ *TU*, str. 394.

⁸⁸ *Isto*, str. 406. Plodnost kod Lévinasa postaje jedna od temeljnih kategorija prakse i u njoj se zrcali transcendencija sama. »Ali transcendencija – dobro onkraj bitka – ne objavljuje se teorijski, nego se otvara samo u praksi djelovanja...«. *STD*, str. 163.

⁸⁹ *TU*, str. 423. Transcendencija se prema Lévinasu ne može zatvoriti u totalitet, ona se naprotiv ponaša na način »ekstravagancije«, ona nas uvijek iznenađuje novom otvorenošću i razumijevanjem. *Usp. o tome JS*, str. 213.

Transcendencija prema R. Funku čini središnju problematiku Lévinasove filozofije, dapače i prethodi onoj etičkoj.⁹⁰ Za R. Funka transcendencija kao takva ostaje trajna zadaća mišljenja i sve su druge zadaće mišljenja, pa tako i ona etička, tek drugotne. Funk naime polazi od transcendencije da bi došao do etike. Ali, moguć je i drugi pristup koji za polazište uzima etiku da bi došao do transcendencije. Oba su pristupa opravdana, kako onaj Funkov, tako i put koji za polazište uzima etiku da bi došao do transcendencije. Može se reći da se u Lévinasovoj filozofiji zrcali transcendencija da bi se došlo do etike, odnosno u njegovoj filozofiji zrcali se etika da bi se došlo do transcendencije.

Naše je stajalište da govoriti o etici znači govoriti o transcendenciji, ali vrijedi i obrnuto: govoriti o etici znači govoriti o transcendenciji. Mjesto susreta gdje se govor o transcendenciji povezuje s govorom o etici odnosno gdje se govor o etici povezuje s govorom o transcendenciji upravo je sadržaj Lévinasove filozofije. Taj sadržaj obuhvaća one središnje pojmove Lévinasove filozofije koji su u prethodnim analizama došli do izražaja, a artikulirani su kao *govor o Drugom*, kao *govor o licu* i konačno kao *govor o transcendenciji*.

3. Načelo odgovornosti i »Drugi«

Polazeći od temeljnih pretpostavki na kojima se temelji Lévinasova etika može se reći da je to etika Drugoga koja počiva na *načelu odgovornosti*. Načelo odgovornosti za Drugoga postaje svojevrsni *kategorički imperativ* cjelokupne Lévinasove etike. Dok je s jedne strane još Husserl govorio o *odgovornosti za istinu* a Heidegger o *autentičnosti pitanja o smislu bitka*, Lévinas s druge strane u središte svojih filozofskih razmatranja stavlja *načelo odgovornosti za Drugoga*. U Lévinasovim etičkim spisima *načelo odgovornosti* pojavljuje se u različitim oblicima i modifikacijama. Stoga je ovdje potrebno *načelo odgovornosti* svesti na njegovu osnovnu strukturu koja treba pokazati i označiti kako je ono postavljeno i u koje se svrhe primjenjuje. Dvije su temeljne odrednice koje prate naše istraživanje. To je s jedne strane utvrđivanje *načela odgovornosti* i s druge strane njegova primjena.

Lévinas eksplikaciju *načela odgovornosti* poduzima u dva temeljna etička spisa. To je prije svega njegov prvi etički spis *Totalité et Infini* u kojem nazna-

⁹⁰ Naime R. Funk zastupa mišljenje da je pitanje transcendencije glavno pitanje Lévinasove filozofije. Prema R. Funku kod Lévinasa se ne radi »o novoj etici odnosno o novom fundiranju etike kao što to mnoga (prije svega rana) stajališta o njegovu mišljenju naslućuju ili ipak dopuštaju naslutiti. Lévinasova briga je transcendencija odnosno transcendiranje kao događanje... 'Drugost bitka' ili 'Onkraj biti' otvaraju se prema Ja u ulaženju i prilaženju k Drugom kao bližnjem...«. Usp. *STD*, 253.

čuje temeljnu strukturu svoje etike, te njegov drugi važni etički spis *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, u kojem Lévinasova etika poprima svoj konačni sadržaj. U tom posljednjem spisu Lévinas govori »o odgovornosti kao bitnoj, primarnoj i temeljnoj strukturi subjektiviteta. Subjektivitet opisujem etičkim pojmovima [...] Odgovornost shvaćam kao odgovornost za *Drugoga*, to znači kao odgovornost za nešto što me se ne tiče (*ne me regarde pas*), ili upravo za nešto što se tiče mene kao mene (*me regarde*), čemu pristupam kao licu.«⁹¹ Drugi je po svome licu prepoznatljiv u svojoj jedinstvenosti i specifičnosti. Na taj način lice postaje ne samo čovjekov način izražavanja i komunikacije, ono mi govori i onda kad skriva neku zagonetku ili neku tajnu. Tako govor lica postaje govor čovjeka koji je uvijek u nekom odnosu prema Drugom. Drugi mi se otkriva kao biće za koje sam odgovoran i kojemu odgovaram. »To je odgovornost koja nadilazi ono što činim. Obično se odgovara za vlastiti čin. U *Autrement qu'être* govorim o tome da je odgovornost izvorno za *Drugoga*. To treba značiti da sam i sam odgovoran za njegovu odgovornost.«⁹² Biti odgovoran za njegovu odgovornost ne znači ništa drugo nego u potpunosti prihvatiti Drugoga kao osobu. Ili drukčije rečeno, to znači prihvatiti Drugoga u njegovoj različitosti i slobodi, što u konačnici znači zauzeti se i preuzeti brigu za Drugoga. Drugim riječima, u biti ja ne određujem Drugoga, nego Drugi određuje mene. To da Drugi određuje mene u mojoj subjektivnosti zapravo je radikalno novi zaokret koji Lévinas poduzima u svojoj etici Drugoga. Na taj način Drugi određuje samu strukturu mojeg subjektiviteta, što je u biti radikalna novost Lévinasova etičkog nacрта.

Više-manje sve su etike do Lévinasa, i one subjektivne i one koje zagovaraju etiku kao normativnu znanost, poticale djelujući subjekt motivima ili normama djelovanja a da pri tom nisu vodile izravnu brigu o Drugom kao bližnjem.

⁹¹ E. LÉVINAS, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien ²1992., str. 72 (Ubuduće se navodi kao EU). Razgovori s Lévinasom koji su objavljeni u ovoj knjizi snimani i emitirani u emisiji »France – Culture u veljači/ožujku 1981« godine. Usp. o tome PH. NEMO »Vorwort« u: EU, str. 9; Ovi se razgovori mogu smatrati kao preispitivanja Lévinasovih vlastitih filozofskih postavki. U tom smislu oni pokazuju i određenu sličnost s Augustinovim *Retractationes*. Usp. STD, str. 139.

⁹² EU, str. 73. Prema Lévinasu u odgovornosti za Drugoga, radi se o prihvaćanju Drugog kao slobode. Drugi je drukčiji od mene upravo po svojoj slobodi. Zbog toga je »odgovornost za Drugog« odgovornost »za drugu slobodu«, ova me odgovornost »upućuje na Drugog, onom prvom i najboljem, ona me približava k njemu i čini ga mojim bližnjim, tako me na isti način udaljava od ništavila kao i od bitka ... to znači čini me taocem za *Drugoga*, njegovim zastupnikom«. Usp. JS, str. 42; Lévinasov etički zahtjev ide tako daleko da me čini odgovornim ne samo za nevolju Drugog, nego me čini odgovornim i za sam porast svijesti odgovornosti kod Drugog. Lévinas to izražava u tvrdnji: »takoder sam odgovoran i za odgovornost Drugoga«. Usp. JS, str. 189.

Lévinasova etika ne samo da se želi približiti Drugom, nego prije svega nastoji preuzeti *odgovornost za Drugoga* i to na način da i Drugi nauči govoriti jezikom odgovornosti i živjeti odgovorno prema sebi i prema Drugom. Upravo ovaj interakcijski odnos između mene i Drugog premošćuje barijere straha i predrasuda i stvara ozračje povjerenja i opće ljudske solidarnosti među ljudima. Prema tome *načelo odgovornosti* u sebi implicira, potiče i razvija opće ljudsku solidarnost koja ne samo da stvara pravednije odnose među ljudima nego i samu etiku transformira u opću humanističku teoriju, koja prevladava sve etike situacije i otvara prostor za opće ljudski dijalog i izgradnju pravednijeg i humanijeg društva. Baš taj humanistički i opće ljudski pristup, koji se artikulira u prihvaćanju osobe i njezina dostojanstva, uzdiže Lévinasovu etiku Drugog na razinu kršćanske etike bližnjeg. To dovođenje Lévinasove etike Drugog u specifičnu bliskost i sličnost s kršćanskom etikom zasigurno ima i svoj dublji razlog koji leži u Lévinasovu židovskom porijeklu i tradiciji, koja je snažno prožela i oblikovala njegovu filozofsku misao u cjelini.

Blizina u Lévinasovoj etici postaje ne samo osnovni preduvjet na temelju kojeg je moguće živjeti i ostvarivati *načelo odgovornosti za Drugoga*, nego i svojevrsna temeljna pretpostavka moralnosti kao takve. Lévinas nastoji blizinu Drugog predstaviti kao činjenicu »da mi *Drugi* nije samo prostorno ili rodbinski blizak, nego mi se približava tako da se za njega osjećam odgovornim – da sam za njega odgovoran. To je struktura koja ni na koji način nije slična intencionalnom odnosu koji nas preko spoznaje povezuje s predmetom – kakav god bio objekt, makar to bio i čovjek kao objekt. Blizina se ne svodi na tu intencionalnost, osobito se ne svodi na činjenicu da bi mi *Drugi* bio poznat.«⁹³ Intencionalnost na spoznajno teorijskoj razini ispunjava svoju svrhu i dovodi nas u određene smislene i logičke odnose s predmetom, ali nije u stanju napraviti iskorak do Drugog u smislu njegove *blizine* jer *blizina* je nešto što izmiče zadanoj strukturi intencionalnosti. Nije dakle dovoljno samo poznavati Drugoga, potrebno je učiniti više od poznavanja, a to »više« sastoji se od *blizine*, od lica, od govora Drugog, od njegove osobnosti i njegova dostojanstva. *Blizina* na taj način postaje kontekstualna datost u kojoj ili Drugom prilazim ili Drugi prilazi meni kako bi se ostvario susret osoba a to znači susret različitih svjetova i svjetonazora koji pred sobom imaju jedan jedinstveni cilj koji ljude međusobno zbližava i povezuje u nastojanju da si budu ne samo bliski nego da budu i odgovorni jedni za druge. Odgovornost jednih za druge koja izrasta na bliskosti postaje temeljna orijentacija i program Lévinasove etike. U Lévinasovu zasnivanju etike kao i u postavljanju etičkog *načela odgovornosti*, osim *blizine Drugoga*, ističe se još jedna

⁹³ EU, str. 73 i dalje.

značajna postavka koja glasi: »Dija-konija prije svakog dija-loga«. ⁹⁴ Lévinas u ovoj postavci želi jasno naglasiti da je *služenje* važnije od bilo kojeg *govorenja*. *Služenje* je temeljna oznaka čovjekova tubitka. U *služenju* se čovjek daje i dariva Drugome bez zadržske, bez računice i zato je *služenje* u biti sebedarje u kojem prilazim Drugome kako bi Drugi postao dio mene. *Služenje* otvara i postavlja nove međuljudske odnose, gradi porušene mostove među ljudima, prevladava barijere straha i predrasuda i otvara nove putove nade. U *služenju* čovjek ne postaje samo bliži sebi, on postaje bliži i Drugome, uzima udjela u životu Drugoga na način da sam sebe dariva Drugom. *Služenje* prelazi u darivanje koje čovjeka oslobađa od sebičnosti i ovisnosti o materijalnim dobrima. Čovjek koji služi daruje se Drugom, sudjeluje u životu Drugoga i brine se oko pitanja da se prevlada egzistencijalna briga i tjeskoba Drugoga. *Služenje* odnosno darivanje su načini čovjekova etičkog ponašanja koji osvjetljaju tamnu zbilju čovjekova života i unose svijetlo u svijet beznada. *Služenje* Drugom koje se preoblikuje u darivanje, zapravo je najbolje svjedočenje u kojem čovjek ostvaruje najdublju i najtajnovitiju povezanost s Drugim. Zato je *služenje* koje prelazi u svjedočenje čovjekov najcjelovitiji stav kojeg u govornim i životnim situacijama označavamo riječju *ljubav*. Služiti, darivati, svjedočiti sinonimni su pojmovi za ljubiti. Samo onaj tko služi, dariva i svjedoči taj i ljubi.

Suvremeno industrijsko društvo, koje izrasta na ideji napretka, slobodnog tržišta, konkurencije i dobiti, zapostavlja ili i u potpunosti zaboravlja na one temeljne ljudske vrijednosti na koje u ovom kontekstu podsjeća Lévinas. Takvo društvo u konačnici zaboravlja čovjeka, ostavlja ga samog u njegovoj egzistencijalnoj samoći i prepušta ga zaboravu. U takvom društvu Drugi postaje potrošač, objekt i predmet koristi i užitka. Potiče se imati što više da bi se više trošilo. Potrošačko društvo nije u stanju prepoznati onu temeljnu ljudsku vrijednost o kojoj govori Lévinas, a to je vrijednost *služenja* u svim svojim modifikacijama i pojavnostima. Moderno društvo ipak potiče i razvija onaj drugi dio Lévinasove postavke koju je on označio kao *dijalog*. *Dijalog* je u suvremenom društvu postao opća inačica kojom se proklamira zbližavanje naroda i ljudi. Ljudi koji međusobno razgovaraju na dobrom su putu međusobnog upoznavanja i zbližavanja. Oni su također na dobrom putu da se nagomilani i prisutni problemi počinju rješavati. Ali *dijalog* u Lévinasovoj etici predstavlja tek drugotnu vrednotu, na kojoj se mogu graditi bolji međuljudski odnosi u društvu i bolji odnosi prema Drugom. Primarna vrednota koju Lévinas razvija i kojoj posvećuje svoju pozornost ostaje *služenje* a to znači zauzeto darivanje sebe Drugom. Tek onda kad je čovjek spre-

⁹⁴ *Isto*, str. 74. Osim što Lévinas naglašava da je služenje prije dijaloga isto je tako i odgovornost prije dijaloga. Usp. o tome također *JS*, str. 247; Lévinasova odgovornost za Drugog prepoznaje se u stavu: »Ja to znači pogledaj me, Ja sam ovdje za Druge...«. Usp. *JS*, str. 394.

man služiti, on je spreman uzeti udjela na načelu odgovornosti a to znači ponašati se i djelovati moralno.

Do sada je prije svega bilo govora o tome na koji način sam odgovoran prema Drugome. Ali može se postaviti i pitanje u kojoj mjeri i kako je Drugi odgovoran prema meni, mogu li i smijem li očekivati odgovornost Drugoga prema sebi. Lévinas na ovo pitanje daje vrlo interesantan i zanimljiv odgovor koji glasi: »Jedna od temeljnih tema u *Totalite et Infini* [...] jest, da intersubjektivni odnos nije simetrički odnos. U tom smislu odgovoran sam za *Drugoga* bez da očekujem uzajamnost i kada bi me to stajalo života. Uzajamnost to je njegova stvar.«⁹⁵ Prema tome može se reći da Lévinas u potpunosti radikalizira svoja etička stajališta i okreće se prema dobrobiti i nepovredivosti Drugog, ne obazirući se kako će se Drugi prema meni ponašati. Drugi prema meni može biti obazriv i odgovoran ali ta obazrivost i odgovornost prepuštena je njegovoj slobodi. Ono što je jedino bitno i što Lévinasova etika u cijelosti radikalno zahtijeva, jest moj odnos i moja odgovornost za Drugog.

»Moja odgovornost nije prenosiva, nitko me ne bi mogao zamijeniti.«⁹⁶ Lévinas zapravo želi naglasiti da čovjek ne može pobjeći od svoje odgovornosti, ona je nerazdvojni dio čovjekove egzistencije. Odgovornost prati čovjeka u svim njegovim životnim situacijama i svoje konačno određenje zadobiva u vrednoti pravednosti. Prema tome, može se reći da *pravednost* koja izlazi iz *načela odgovornosti* za Drugog predstavlja zapravo temeljnu vrednotu koja u cjelokupnoj Lévinasovoj etici zauzima središnje mjesto. Stoga *blizina*, *služenje* i *pravednost* postaju ne samo središnje postavke nego i nerazdvojive poveznice na kojima počiva Lévinasova etika odgovornosti za Drugog.

U Lévinasovoj etici načelo odgovornosti pripada samoj čovjekovoj biti. Po odgovornosti čovjek raste, razvija se i usavršava se u svome bitku, po odgovornosti nalazi priključak na Drugog. Odgovornost nije samo etičko načelo, ona je također temeljna kategorija koja označava i karakterizira čovjeka u njegovoj biti. Lévinas u svojoj etici zastupa jedno od temeljnih opredjeljenja koje glasi: »Biti čovjek znači biti odgovoran...«⁹⁷ Na taj način čovjek kao subjekt postaje odgovoran ne samo za sebe, nego i za druge. Nitko umjesto čovjeka ne može preuzeti odgovornost, ona je sudbinski vezana za čovjeka. Prema Drugom sam odgovoran kao licu, na kojem se može čitati čovjekova zabrinutost ali i radost, tjeskoba ali i nada. »Moja odgovornost prema licu koje me gleda kao nešto apsolutno strano – a epifanija lica podudara se sa ova dva momenta – čini izvorno događa-

⁹⁵ *EU*, str. 75.

⁹⁶ *Isto*, str. 78.

⁹⁷ *STD*, str. 37. »Odgovornost za Druge nije povratak k sebi, nego neizlječiva oronulost koja se ne može zaustaviti kroz granice identiteta«. *Usp. JS*, str. 253.

nje bratstva«. ⁹⁸ Odgovornost koju čovjek preuzima za sebe i za Drugoga nije sama sebi svrha, ona također nije nikakav formalizam da se nešto čini samo zato jer se mora ili treba činiti, nego ta je odgovornost usmjerena na događanje i ostvarivanje bratstva koje potiče nove vrijednosti kao što su *blizina*, *služenje* i *pravednost*. Odgovornost za Drugoga postaje na taj način čovjekovo samoočitovanje i samoobjava u kojoj pojedinac izražava svojevrstu zabrinutost i brigu za Drugoga, te jasno nastojanje i opredjeljenje da mu se po služenju ne postane samo bližnji, nego da mu se i stvarno pomogne. Ta pomoć više nije samo neko milosrdno djelovanje prema nekima, nego je prije svega djelovanje koje izravno izrasta iz odgovornosti kao temeljnog etičkog stava. Odgovornost postaje ne samo temelj etičkog djelovanja, nego i temelj čovjekova subjektiviteta u kojem se zrcali sama čovjekova bit i izvorna čovječnost. U odgovornosti me nitko ne može zamijeniti ali me također od odgovornosti za Drugog nitko ne može osloboditi. ⁹⁹ Budući da odgovornost nema zamjene niti se ikoga od nje može osloboditi, ona postaje temeljnim egzistencijalom čovjekova tubitka odnosno čovjekove osobnosti. »Odgovornost za Drugoga ne može imati svoj početak ni u mojem angažmanu ni u mojoj odluci«. ¹⁰⁰ Odgovornost je puno dublja čovjekova kategorija koja nije vezana na spontanost ili na neku samoinicijativu pojedinaca, nego prije svega označava imanentnost i transcendentnost čovjekova bića, te kao takva prerasta u tzv. kategoriju bezgranične odgovornosti.

Prema Lévinasu: »odgovornost raste u toj mjeri u kojoj se preuzima«. ¹⁰¹ Na porast odgovornosti utječu zadane obveze koje pojedinca stavljaju pred nove izazove, da bude odgovoran prema Drugima i prema sebi. Lévinasova etička relacija prema Drugom ne smije i ne može se svesti na sadržaj kojeg bi netko mogao protumačiti svojim. »Drugi ne može biti sadržaj mene, ma kakva da je širina mojih misli koje ničim nisu ograničene: Drugog se ne može misliti – on je beskonačan i priznat kao takav. To priznanje ne događa se s njegove strane kao mišljenje nego kao moralnost«. ¹⁰² Mišljenje bi Drugoga nastojalo svesti na predmet ili objekt promatranja, što je prema Lévinasu nedopustivo. Tek moralnost potvrđuje Drugog u njegovoj osobnosti i u njegovu dostojanstvu. Također i na temelju ovog Lévinasova iskaza jasno se pokazuje da etičko tematiziranje Drugog

⁹⁸ *TU*, str. 309.

⁹⁹ Usp. *Isto*, str. 361.

¹⁰⁰ *JS*, str. 40.

¹⁰¹ *JS*, str. 44. Kod Lévinasa odgovornost za Drugoga postaje načelni stav. To se jasno vidi na temelju sljedeće konastatacije: »Odgovornost za Drugoga upravo je takvo kazivanje (koje je) prije svega izgovorenoga«. Usp. *Isto*, str. 107; Načelnost stava odgovornosti, Lévinas eksplicira između ostalog i na razumijevanju pojma majčinstva. »Majčinstvo – nošenje kao takvo – također nosi odgovornost za progon progonitelja«. Usp. *Isto*, str. 171.

¹⁰² *TU*, str. 336.

ima prednost pred spoznajno-teorijskim i pred ontološkim pitanjima. Budući da zapadnjačka filozofija nije bila imuna od pokušaja da Drugoga tematizira kao predmet i sadržaj mišljenja a slično tome opredjeljenju postupa i suvremena znanost koja objektivizira svoje predmete i sadržaje da bi ih mogla istraživati, jasna su Lévinasova opredjeljenja koja se kreću na razini promišljanja Drugoga kao osobe u smislu čovjekova dostojanstva. Zato moralnost i etičnost uvijek imaju prednost pa čak i onda kada je riječ o nekim spoznajno-teorijskim pitanjima. To je također jedan od Lévinasovih radikalnih obrata kojeg dosljedno slijedi u svojem etičkom nacrtu. »Drugi kao drugi čovjek stoji u dimenziji uzvišenosti i poniženja – slavnog poniženja; on se pojavljuje kao siromah i stranac, kao udovac i siročće, ali istodobno i kao učitelj koji je pozvan da se založi i da opravda svoju slobodu«. ¹⁰³ Zato se odnos prema Drugom uvijek događa na razini totaliteta koji obuhvaća čovjekove egzistencijalne situacije u kojima čovjek doživljava svoja poniženja i stradanja ali i svoja uzvišenja i svoja afirmaciju.

Relacija s Drugim ne događa se samo na razini odgovornosti, blizine i služenja, relacija s Drugim događa se i ostvaruje se i na razini govora odnosno komunikacije. »Iz tog razloga relacija s Drugim ili govor nije samo postavljanje u pitanje moje slobode, nije samo poziv koji dolazi od Drugoga da me pozove na odgovornost, nije samo riječ koja me oslobađa od uskogrudnog posjedovanja, [...] nego je propovijed, opomena, proročka riječ«. ¹⁰⁴ Budući da je relacija s Drugim uzdignuta sve do proročke riječi koja otvara nove horizonte razumijevanja i tumačenja zbilje, ona poprima dimenziju *svetoga* u kojem čovjek prepoznaje istinske vrijednosti života. Te su istinske vrijednosti života u suprotnosti sa svim onim što čovjeka zatvara u svijet osjetilnosti u kojem je čovjek zapriječen prepoznati ono duhovno. Relacija s Drugim koja postaje govor i proročka riječ u stanju je prevladati svijet profanoga i uzdići se do vrijednosne kategorije koja čovjeku omogućava put do otkrivanja i pronalaženja smisla. U govoru, u proročkoj riječi otkriva mi se lice Drugoga, ne samo u svojoj zabrinutosti nego i u svojoj dubljoj perspektivi koja čovjeka upućuje do svetoga i do transcendencije. Relacija s Drugim ne otkriva samo lice Drugoga, ne potiče samo komunikacijske odnose, naprotiv uspostavlja nove odnose prema Drugom koji počivaju na načelu odgovornosti za Drugog. Ako ti odnosi počivaju na načelu odgovornosti za Drugoga, tada su to etički i moralni odnosi koji Drugoga ne omalovažavaju nego mu omogućavaju da i sam postane etičan i moralan i prema sebi i prema Drugom. Treba reći da Lévinasova etika nije »nikakav sistem propisa [...] nikakva filozofska disciplina koja kao teorija polazi od pravednog čovjekova djelovanja, od načela koja opet imaju svoj temelj u čovjekovoj biti (bitku), – etika uopće ne pripa-

¹⁰³ Isto, str. 366.

¹⁰⁴ Isto, str. 308.

da u područje izrecivoga –, nego misli ono stanovište koje Drugome pravedno sudi, to znači dopušta mu da sam dođe do riječi i svoju mjeru uzima u govoru Drugoga. Kazivanje [...] svjedoči Drugome da ga se već čulo, prije nego je (nešto) izgovorio, svjedoči mu njegov dolazak i to da ga prihvaćam, ukratko: svjedoči moju otvorenost i odgovornost za Drugoga.¹⁰⁵ Ovdje bi se mogao uputiti i jedan prigovor Lévinasovu poimanju Drugog, etike, socijalnosti i govora, što dakako ne može biti razmotreno u ovom prilogu: *ako je izvor etičkoga odnosa »dopuštanje« da Drugi kroz mene progovori kao Drugi i ako Ja sâm pritom postajem samome sebi Drugi kao »subjekt«, onda nemam nikakve »odgovornosti«, budući da sam od tog Drugog raskomadani kao subjekt i već unaprijed prikraćen u mogućnosti da »želim« snositi odgovornost za njega, makar se ta želja za »snošenjem odgovornosti« proglašavala i najradikalnijom verzijom novovjekovnog subjektivizma.*

4. Jezik kao horizont samoočitovanja »Drugog«

Kako bi izbjegao opasnost ranije spomenutoga prigovora Lévinas poseže za jednim sasvim specifičnim razumijevanjem jezika, jezika koji je Drugi kao Drugi i koji utoliko *jedini govori*, slično kao u hermeneutičkim objekcijama M. Heideggera i H.-G. Gadamera. Pristup k Drugom i samoočitovanje Drugog događa se u jeziku. Jezik ispunjava svoju ulogu u tome što jezikom nazivamo stvari i stvaramo pojmovlje. »Jezik izvršava pristup k stvarima [...] u kojem one dobivaju ime i postaju pojmovi...«¹⁰⁶ Formalni karakter jezika sastoji se i u tome da se u jeziku pojmovi povezuju u smislene sklopove ili se rastavljaju. Jezik se artikulira u govoru,¹⁰⁷ a govorom uspostavljamo značenje izraza. »Ako licem u lice utemeljuje jezik, ako lice donosi prvotno značenje, ako zasniva istinsko značenje u bitku, onda jezik ne služi samo umu, nego jest um.«¹⁰⁸ Ova povezanost i poistovje-

¹⁰⁵ *STD*, str. 315. Prema L. Wittgensteinu filozofija nije teorija, ona je prije svega aktivnost. Zadaća je filozofije kao mišljenja da pojasni misli a stavove učini jasnima, preglednima. U pojašnjavanju stavova presudnu ulogu igra jezik kojim ljudi govore i kojim se ljudi služe. Wittgenstein smatra da je etika po sebi neizreciva i transcendentalna. »Jasno je da se etika ne da izreći. Etika je transcendentalna. (Etika i estetika su jedno.)«. Usp. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Sarajevo, ²1987., str. 183 i dalje., 6.421; Ali zadaća je filozofije prema Lévinasu u tome da se ona mora baviti pitanjem neizrecivog. »Ipak filozof se mora vratiti jeziku da bi preveo ono čisto i neizrecivo...«. Usp. *HM*, str. 97.

¹⁰⁶ *TU*, str. 253.

¹⁰⁷ Tek kao govor jezik izvršava svoju »fenomenologijsku«, tj. otkrivajuću funkciju. Za taj uvid imamo svakako zahvaliti M. Heideggeru, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979., str. 32. Sada će biti zanimljivo vidjeti, zbog čega Lévinas napada ovo Heideggerovo razumijevanje logosa kao govora.

¹⁰⁸ *TU*, str. 299 i dalje.

ćivanje jezika i uma nije strana filozofskoj tradiciji, ona dolazi do izražaja i u suvremenoj filozofskoj hermeneutici H.-G. Gadamera koji smatra da je tradicija djelo uma i da se ona razumijeva i stvara umom. Zato shvatiti tradiciju, znači tumačiti je umom, izreći je u jeziku koji svoje konkretne oblike dobiva u govoru. »Jezik u biti realizira takvu relaciju da se termini u toj relaciji međusobno ne ograničavaju nego Drugi unatoč relaciji s istim ostaje transcendentno isti. Relacija istog prema Drugom – ili metafizička relacija – izvorno se izvršava kao govor; u govoru isto, sabrano u svojoj istosti 'Ja' – istosti jedinstvenog, posebnog i autohtonog bivstvujućeg – izlazi iz sebe.«¹⁰⁹ Govor je dakle temeljno iskustvo bivstvujućeg u kojem se bivstvujuće izriče na način samoočitovanja mene prema svijetu i mene prema Drugom. U tom samoočitovanju mene prema Drugom, izvršava se istina koja je zasnovana na različitosti mene i Drugog. Lévinas želi naglasiti da se istina izvršava na temelju dijalektike i plod je dijaloga koji počiva na racionalnim argumentima. Ovdje se mogu prepoznati Lévinasove paralele u odnosu na Platona koji je dijalektiku zasnovao kao metodu i zadaću mišljenja. Dijalektika kao dijaloška metoda i zadaća mišljenja zauzima važno mjesto u Lévinasovoj filozofiji i posebnu aktualizaciju doživljava u sklopu govora o jeziku kao jedinom izricatelju istine bitka i istine Drugog. »Istina iskrsava tamo gdje bivstvujuće koje je odijeljeno od Drugoga govori. Jezik ne dodiruje Drugoga pa ni tangencijalno, doseže ga u tome, što ga poziva ili mu zapovijeda [...] Raskid i unutarnost, istina i jezik su kategorije ideje beskonačnog ili metafizike.«¹¹⁰ Jezik se prije svega izvršava na način poziva koji je upućen Drugom. Smisao jezika leži u tome da se Drugoga dotakne ali ne samo izvanjski, nego naprotiv u njegovoj nutрини koja udomljuje puninu istine bitka. Jezik postaje temeljnom kategorijom ideje beskonačnog. Jezik ideju beskonačnog prepoznaje kao tajnu koja se otkriva toliko koliko joj prilazim i koliko žedam za njezinom istinom.

»Sigurno se jezik može razumjeti kao akt, kao gesta ponašanja. Ali tada se gubi ono bitno u jeziku; podudarnost objavljenoga i objavitelja u licu, koja se u odnosu prema nama događa kao pouka.«¹¹¹ Lévinasu se ne radi o nekom površnom shvaćanju jezika, on naprotiv želi prodrijeti do same njegove biti. Bit jezika, prema Lévinasu, leži u tome da jezik nije samo medij ili sredstvo razumijevanja među ljudima, nego ispunjava puno dublju svrhu koja označava neraskidi-

¹⁰⁹ *Isto*, str. 44 i dalje.

¹¹⁰ *Isto*, str. 81 i dalje.

¹¹¹ *Isto*, str. 89. Kada Lévinas shvaća jezik kao pouku onda to treba gledati u sklopu njegova srastanja sa židovskom tradicijom. »Shvaćanje jezika kao pouke znači navezivanje riječi na učitelja riječi, ono nas iznova podsjeća na biblijsko-rabinsku pozadinu Lévinasova tumačenja jezika, specijalno ovdje na odnos rabina i učenika«. Usp. T. WIEMER, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Lévinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg/München 1988., str. 44.

vu povezanost objavitelja i objavljenoga. Ova povezanost između objavljenog i objavitelja svoju eksplikaciju zadobiva u pouci kao govornom izrazu. Govorni je izraz ili jezik s jedne strane jedino moguće sredstvo koje nam stoji na raspolaganju da se približimo transcendenciji kao tajni. S druge pak strane govorni je izraz ili jezik jedino moguće sredstvo da se transcendencija kao tajna objavi i da progovori.

»Oko ne svijetli, ono govori.«¹¹² Ovaj Lévinasov metaforički iskaz treba gledati u sklopu povezanosti s transcendencijom i s Drugim. On u biti u sebi skriva i samu bit njegove filozofije. Primarna zadaća središnjih pojmova Lévinasove filozofije koje smo označili kao lice, Drugog i transcendenciju nije u tome da oni poput oka svijetle, nego u tome da oni progovore jezikom pouke koja se prepoznaje u odgovornosti za Drugog. Oko koje govori jest oko koje nema volju za »upravljanjem pogleda« (*flexio*) u smislu Tomine i Husserlove intencionalnosti, ali isto tako to nije oko koje sve viđeno želi vratiti u svoju nutrinu (*re-flexio*) i time ostati slijepim. Oko koje govori nije predmet gledanja ni oka uopće, već »govor lica« koje je »oko vječnosti«. »Oko koje govori« gleda tek kada sluša.

Zapadnjačka filozofija koja je definirala 'Ja' na temelju uma (R. Descartes) ostala je zatvorena u racionalnom mišljenju koje nije moglo naći priključak do Drugog. To uvjerljivo pokazuje Lévinasova postavka koja glasi: »Um koji govori u prvom licu ne obraća se k Drugom; on drži monolog.«¹¹³ To je *monolog* imanencije. Monolog koji proizvodi subjektivnost ne može postati svrha mišljenja, monolog Drugog kroz mene kao »Njega« i »Mene« – tek to je »dijalog«. Tek po dijalogu subjektivni se um može uzdići do svoje univerzalnosti u kojoj prebiva istina.

Dok je M. Heidegger na razini ontologije razmatrao ontološku diferenciju između bitka i bivstvjućeg, Lévinas u središte svojih razmatranja postavlja Drugog. On smatra da je Drugi istodobno i predmet razumijevanja i sugovornik. »Drug i nije najprije predmet razumijevanja a potom sugovornik. Oba odnosa idu zajedno. Drukčije rečeno: Nedjeljivo je razumijevanje Drugog od pozivanja.«¹¹⁴ Komunikacijski odnos koji se ostvaruje između mene i Drugog dijaloška je relacija u kojoj Drugi postaje meni blizak na način sebeotkrivanja i sebedarja. Dijaloška relacija koja se ostvaruje među osobama postaje Lévinasov načelni stav kojemu je svrha da na način govornih situacija uspostavi bolje razumijevanje i blizinu među sugovornicima. Ova se dijaloška relacija izvršava na razini jezika. »Jezik označava izvorni odnos. Dolazi se do uvida da funkcioniranje jezika nije

¹¹² TU, str. 89.

¹¹³ Isto, str. 98.

¹¹⁴ SA, str. 110 i dalje.

podređeno *svijesti* koju imam o sadašnjosti Drugoga, o njegovu susjedstvu ili zajedništvu s njim, nego je uvjet toga 'posvješćivanja'.¹¹⁵

Komunikacija se među ljudima ostvaruje na razini jezika a jezik pretpostavlja sugovornike. »Jezik pretpostavlja sugovornike, jedan pluralitet.«¹¹⁶ Ali jezik nije samo izvršenje komunikacije gdje pojedinac stupa u neku relaciju s Drugim, on pored toga ima i drugu zadaću. Naime jezikom ne samo da razumijevamo Drugoga, nego u jeziku upućujemo Drugom stalni poziv da se otkrije u bogatstvu svoje vanjštine kao i bogatstvu svoje nutrine. Drugi kao sugovornik je osoba, on je prema Lévinasu bivstvujuće, koje postaje sudionikom komunikacijskog izvršenja u kojem osobe međusobno komuniciraju na način poziva da mi Drugi postane bližnji, ali tako da je on taj koji i mene samoga približava meni, tj. čini me »bližnjim«. To pozivanje Drugog da postane moj bližnji stvara one bitne pretpostavke koje među ljudima omogućuju zajedništvo. Zajedništvo se među ljudima gradi na način blizine, dijaloga i odgovornosti za Drugog.

Ako jezik stoji u povezanosti s Drugim kao licem, onda ga treba također promotriti i u njegovoj izravnoj povezanosti s transcendencijom. »Relacija jezika pretpostavlja transcendenciju, radikalno odvajanje, tuđost sugovornika i Drugog koji mi se objavljuje. Drukčije rečeno: Jezik se govori tamo gdje nedostaje zajedništvo međusobno povezanih termina, gdje nedostaje zajednička razina, gdje se ona tek mora konstituirati. Jezik stoji u toj transcendenciji. Dakle govor je iskustvo nečeg apsolutno stranog, *čista* 'spoznaja' ili 'iskustvo', *trauma čuđenja*«. ¹¹⁷ Govor ili dijalog nema za svrhu potpuno »stapanje horizonata« (Gadamer) u kojem jedna osoba prestaje biti i vrijediti na račun druge. Naime, mjesto njihova odvajanja zagarantirano je na temelju njihove slobode, jer ako sloboda ostaje, ostaje i osoba. Govor je prema Lévinasu trauma čuđenja jer nas Drugi kao stranac uvijek iznenađuje kako svojom osobnošću tako i svojom slobodom. Govor se među osobama treba dogoditi jer se u govoru izvršava etička vrednota zajedništva u kojoj Drugi kao bližnji prestaje biti apsolutni stranac. Govor, dijalog koji se temelji na slobodi osoba najava je mirne relacije s Drugim. »Pozitivni razvoj ove miroljubive relacije s Drugim koja je bez granice i bilo kakve negativnosti, događa se u jeziku.«¹¹⁸

Osim primarne zadaće koju ispunjava jezik u uspostavljanju značenja na način dijaloga, jezik ispunjava i drugu važnu zadaću, koju nazivamo *tematizira-*

¹¹⁵ *Isto*, str. 111.

¹¹⁶ *TU*, str. 99. Komunikacija se uvijek događa u zajedništvu s drugima. »Međusobno komunicirati sigurno znači otvoriti se; ipak otvorenost nije potpuna, ako ona nakon priznanja, traži nekoga pogledom. Ona nije potpuna ako se otvara 'pogledu' ili priznanju Drugoga, nego ako ona za njega postane odgovornost«. Usp. *JS*, str. 264 i dalje.

¹¹⁷ *TU*, str. 100.

¹¹⁸ *Isto*, str. 249.

njem ili »izvlačenjem iz anonimnosti«, što je navlastito Husserlov pojam. »Tematiziranje kao doprinos jezika, kao činidba koju ispunjava učitelj nije nikakva tajnovita informacija, nego poziv koji je upućen mojoj pozornosti«. ¹¹⁹ Tematiziranje se događa na razini svijesti u kojoj um izvršava samo ono što mu je svojstveno a to je njegova sposobnost da razumijeva i interpretira zbilju. »Jezik omogućava objektivitet objekata i njihovo tematiziranje«. ¹²⁰ Jezik za Lévinasa dobiva smisao ne kao »šifra transcendencije«, već kao *govor transcendencije transcendenciji u horizontu mene kao ne-ja, tj. kao Drugog*.

Svrha tematiziranja, a time i samog jezika, kod Lévinasa prepoznatljiva je u tome, da jezik potiče i razvija »unutarnju zrelost« bivstvjućeg koja nastaje na temelju uma. Um koji posreduje »unutarnju zrelost« bivstvjućeg »poučava i uvodi u mišljenje novo; uvođenje novoga u mišljenje – ideje beskonačnog¹²¹ – istinski je doprinos uma. Apsolutno novo je Drugi«. ¹²² Ali to »Novo« nije ono što kao dolazeće uzrokuje »strah« Heideggerove filozofije, to nije »Drugi« kao »pakao« Sartreove filozofije, već novi *početak bez mene*, početak koji nije u mojoj vlasti, početak odustajanja od želje za posjedovanjem Drugog, dakle bića, bližnjeg, svijeta u cjelini i Boga. U toj temeljnoj poruci Lévinasova *humanizma* »nitko se nije prevario«. ¹²³

¹¹⁹ *TU*, str. 141. Po tematizaciji, smatra Lévinas zapravo se približavam Drugom. »Približavanje nije tematiziranje bilo koje relacije, nego sama ta relacija koja se kao anarhična opire tematiziranju« – *JS*, str. 269.

¹²⁰ *Isto*, str. 304.

¹²¹ Ideju beskonačnog Lévinas zamišlja kao bez-konačenje, tj. kao neprestani tijek i nastojanje da »konačno« u sebi dopusti, iskusi i ozbilji »beskonačno«.

¹²² *Isto*, str. 317.

¹²³ »Unatoč nesporazumima nitko se nije prevario u osnovnoj Lévinasovoj poruci: ako je mudrost ljubavi poštovanje Drugoga – štoviše: prvenstvo i nesvodivost Drugoga –, onda je ta mudrost negacija totaliteta a samim tim i totalitarizma; ako je mudrost ljubavi odgovornost subjekta prema Drugome, onda to znači da subjekt nije samo mjesto u kojem se presijecaju razne sile koje ga stvaraju (takozvana 'smrt subjekta', popularna u nekim suvremenim filozofskim 'strujama'), nego je subjekt i interiornost, tj. osobnost: autonomija, izbor i odluka: sposobnost za vlastitu sudbinu; ako je mudrost ljubavi prevladavanje zla što čovjeka okružuje, onda je ona ponajprije razgovor o vlastitoj krivnji; ako je mudrost ljubavi smioni susret s koegzistiranjem antitetičnosti, onda ona nije prepuštanje osjećaju i spontanosti, nego strpljivost, racionalnost i lucidnost; ako je mudrost ljubavi suočavanje s Bogom kao s etičkim imperativom, onda je mudrost ljubavi humanizam i briga za Drugoga.« S. LASIĆ, »Život i djelo Emmanuela Lévinasa (1906.–1995.) I.«, u: *Republika* 7–9, Zagreb 2000., str. 217–218.

Summary

THE ETHICS OF THE OTHER IN EMMANUEL LÉVINAS

In this paper the author draws attention to Emmanuel Lévinas' (1906-1995) ethical position which, in relation to classical ethical schemes (Plato, Aristotle, Kant), establishes an ethical Other, thereby demonstrating a specific similarity with Christian ethics wherein the central motive and imperative are dominated by love for God and one's neighbour. In order to understand the Other in his/her entirety, it is necessary to determine him/her conceptually. In Lévinas' ethics, the Other emerges as the face, the interlocutor and transcendence. The Other is not reducible to the impersonal »es gibt« (Heidegger), but is a person possessing his/her own dignity. The Other develops and grows in freedom, but also in the communicative »Thou-I« (M. Buber). The ethical resistance that emerges in Lévinas attempts to overcome every form of violence, anxiety, death and nothingness, as well as highlight the value of the Other, who is given to me as a gift. The gift of the Other should likewise evoke in me the giving of self to the Other. While Kantian ethics is grounded on the principle of duty, Lévinasian ethics is based on the principle of responsibility for the Other. The concrete shape of Lévinas' principle of responsibility for the Other is characterised by the concepts proximity, service and justice. The Other discloses himself/herself not only in his/her proximity, but also in language as the horizon of the Other's self-disclosedness. Not only do we confront the Other in his/her alterity through language, but also in his/her interior life. In language we not only recognise the Other as one's neighbour, but also the idea of the infinite itself. The idea of the infinite is revealed in language by way of mystery and man, hearing that mystery, remains only the hearer of the revealed word.