

Srdan Maraš

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

Samoodgovornost i odgovornost za Drugog u sklopu intersubjektivne društvene relacije

Jean-Paul Sartre i Emmanuel Lévinas

Sažetak

Analizom varijacija pojma odgovornosti kakve su izražene u oblicima samoodgovornosti i odgovornosti za Drugog, s kojima se ujedno susrećemo kao s nosećim idejama u filozofijama Jean-Paula Sartrea i Emmanuela Lévinasa, pokušava se u isto vrijeme u ovom članku utvrditi i njihov međusobni odnos. Stvar je za analizu potencijalno olakšana time što je i u jednom i u drugom slučaju, iako na različite načine, pojam odgovornosti nerazdruživo povezan s pojmom slobode. Određenje i razumijevanje ovog pojma utjecat će tako i na shvaćanje odgovornosti, koja će u jednom slučaju slijediti direktno iz slobode, dok će u drugom predstavljati temeljni otklon u odnosu na nju. Tako se na koncu dolazi i do toga da »historijsko-ontološka« samoodgovornost rođena u samorefleksiji slobode, u svojoj inverznoj bliskosti s anarhičkoetičkom odgovornošću za Drugog, predstavlja u isto vrijeme suštu suprotnost u odnosu na nju, čije je porijeklo u određenoj negaciji slobode.

Ključne riječi

samoodgovornost, odgovornost za Drugog, sloboda, samorefleksija, dijalektika, etika, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas

Uvodne naznake

Već je do sada u nekoliko značajnih radova međunarodne reputacije ukazivano na to da između misli Jean-Paula Sartrea i one Emmanuela Lévinasa postoje mnogobrojne *principijelne* sličnosti, uglavnom *inverzivnog* karaktera.¹ Tom je sudu nesumnjivo doprinijela i činjenica da su njih dvojica pripadnici iste generacije francuskih filozofa koji su odnjegovani u zajedničkoj im tradiciji fenomenološke škole.² Međutim, i nezavisno od toga budući da su njihova mišljenja već od trenutka kada su se iskristalizirala u određene filozofije s prepoznatljivom idejama, a to se događa i u jednom i u drugom slučaju u drugoj polovini tridesetih godina prošlog stoljeća i naročito u četrdesetim godinama 20. stoljeća kada su već jasno isplivale na vidjelo i sve značajne razlike među njima, raznovrsne sličnosti neposredno se nameću tako da se ta

1

Vidi ovom prilikom Bruno Munono Muyembe, *Le Regard et le Visage. De l'altérité chez Sartre et Lévinas*, Publications universitaires Européennes, Lang, Pariz 1991.; Stéphane Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, L'Harmattan, Pariz 1998.; Félix Perez, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan, Pariz 2001.

2

O tome govori i sâm Lévinas ističući da mu je Sartre »blizak«, dok egzistencijalistički filozof ukazuje na to da je do fenomenologije došao posredstvom Lévinasa. Usp. Emmanuel Lévinas, *Les Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier 1994., str. 134–137; Jean-Paul Sartre, *Situations IV*, Gallimard, Pariz 1964., str. 192.

mišljenja ne prestaju ukrštati i nerijetko se, makar na načelnom planu, pokazuju kao komplementarna.

Prije svega u oba slučaja od samog početka tema *odgovornosti* (fr. *responsabilité*) nameće se kao osnovni motiv i centralni problem njihovih filozofija, pri čemu se razvija u najbližem srodstvu s temom *slobode* (fr. *liberté*).³ Kod Sartrea odgovornost neposredno i logički *proizlazi* iz jedne *slobode upućene na sebe samu*, dok kod Lévinasa ona *prethodi* na *apsolutni način* slobodi i predstavlja njenu *negaciju*. Sloboda je ograničena etičkim zahtjevima i svedena na ispunjavanje istih. Izvan tih okvira ona gubi samostalni značaj i smisao. No, i u jednom i u drugom mišljenju pojam odgovornosti ne može se razumjeti nezavisno od onog *slobode* u čijem horizontu se ocrtava, iako na različite načine, kako razvoj pojma *samoodgovornosti* (fr. *responsabilité de soi*), koji presudno oblikuje Sartreovu filozofiju, tako i razvoj pojma *odgovornosti za Drugog* (fr. *responsabilité pour Autrui*), ključan za Lévinasovu filozofiju.⁴ Pritom se i samoodgovornost i odgovornost za Drugog pokazuju kao forme *opće* odgovornosti. Sartre iz egzistencijalističkog ugla govori o »temeljnoj«, »potpunoj«, »totalnoj«, »bezužetnoj« i »univerzalnoj« situaci-onističkoj odgovornosti, pri čemu smo na tu odgovornost »osuđeni« baš kao i na slobodu,⁵ kao što i Lévinas u obzoru an-arhičke etike⁶ govori o »apsolutnoj«, »radikalnoj« i »asimetričnoj« odgovornosti.⁷ Dok će Sartre reći da *Ja bivajući odgovorno za sebe* biva u isti mah *odgovorno* i za *Drugog* i za *sve Druge*, za *Trećeg*, za *cijelo čovječanstvo* (fr. *responsabilité de tous les hommes*), Lévinas će istaknuti kako je *Ja najprije odgovorno za Drugog kao takvog*, za *sve Druge* i u tom svijetlu i za *Trećeg*, čime se tek otkriva kao jedno samoodgovorno Ja.⁸ I ovdje se, dakle, pokazuje usprkos nezanemarivoj razlici u koncipiranju odgovornosti kao opće odgovornosti (kod Sartrea odgovornost prije svega pripada određenoj *egzistencijalističkoj etici* koja proizlazi iz *fenomenološke ontologije*,⁹ dok se kod Lévinasa odgovornost pojavljuje u obzoru *ne-ontološke etike* i u biti se svodi na *pokoravanje Drugom*), načelna sličnost između Sartreova i Lévinasova mišljenja. Kao što Sartreova *samoodgovornost* strukturno upućuje na *odgovornost za drugog* i *druge*, tako i Lévinasova *odgovornost za Drugog* na bitan način uključuje »samoodgovornost« kao *naličje* odgovornosti za druge.

Inverzna načelna sličnost između ovih mišljenja očituje se i u gotovo podjednaku značaju koji poprima kod njih pojam *samorefleksije* (fr. *réflexion de soi*). Kako u jednom, tako i u drugom mišljenju *samorefleksija izvire iz samoosvijestene subjektivnosti i njene slobode* i predstavlja ujedno najznačajniji izraz ove.¹⁰ Kod Sartrea se samim tim *samorefleksija* dovodi u izravan odnos s *odgovornošću* (posljedično neposrednom odnosu između *slobode* i *odgovornosti*) s kojom se i *poistovjećuje* na najvišoj razini u vidu (*samo*)*refleksivne samoodgovornosti* i (*samo*)*odgovorne samorefleksije*. Biti *slobodan* i *odgovoran* u situaciji u kojoj se nalazimo za Sartrea u biti uvijek znači *autorefleksivno* se odnositi spram njezinih konkretnih mogućnosti. U krajnjem, Sartre razlikuje ovu negativnu slobodu, zasnovanu na refleksiji, koja se pojavljuje kao njezin izbor i učinak od one slobode koja se nesvjesno upražnjava kao prosta posljedica činjenice da smo od početka osuđeni na slobodu. Kako se kaže u jednom dijalogu u *Putevima slobode*:

»Ti, ti si slobodna nezavisno od svoje volje, objasni on, tako se namjestilo, to je sve. Dok kod Mathieua, to je stvar razmišljanja.« [»Toi, tu es libre sans le vouloir, expliqua-t-il, ça se trouve comme ça, voilà tout. Tandis que Mathieu, c'est raisonné.«]¹¹

Za Lévinasa to što *samorefleksija izvire iz slobode* i što je nužno povezana s njom govori o tome da je *prikovana za ontologiju* i da *ne izražava etičko*

značenje. On nju ne dovodi u vezu s *etičkom odgovornošću*, već samo s onom ontološkom. Zato je i moguće da odnos odgovornosti, shvaćene u etičkom ključu, i samorefleksije, baš poput onog odgovornosti i slobode, u ovom anarhičkom mišljenju bude predstavljen kao jedna relacija ekskluzivne disjunkcije.¹² Kao najviši izraz ontologije, međutim, samorefleksija ostaje najveći i najznačajniji izazov za *etičko, ne-ontološko* mišljenje, koje se i na svojim vrhuncima ne uspijeva, čini se, sasvim otresti ontološkog balasta.¹³

Odgovornost, pak, vezana za samorefleksiju kakvu zatičemo u Sartreovu mišljenju »ontološke« je prirode ili, bolje reći, »fenomenološko-ontološke«, s obzirom na to da i ovaj autor, slično Lévinasu, ima *kritički* stav spram tra-

3

Usp. Catherine Chalié, »Preface«, u: S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, str. 9–13; S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, str. 25–29, 165–167.

4

Pogledati na ovom mjestu Jacques Colette, »La liberté«, u: Jean-Luc Marion (ur.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance (Suivi de Levinas et la phénoménologie)*, PUF, Pariz 2000., str. 239–259. Usp. E. Lévinas, *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Montpellier 1994.; Emmanuel Lévinas, »Liberté et responsabilité«, u: Emmanuel Lévinas, *Dieu, La Mort et le Temps*, Grasset, Pariz 1993., str. 206–211.

5

Više o odgovornosti kao općoj, totalnoj odgovornosti u: Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 598–602; Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, str. 24–28, 37–40, 60–64, 70, 71; Jean-Paul Sartre, *Vérité et existence*, Gallimard, Pariz 1998., str. 98. Vidi i: S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, str. 31–51.

6

Pojam *an-arhije* probija se i dolazi do izražaja u Lévinasovim radovima iz 70-ih godina prošlog stoljeća, prije svega u *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972., str. 65–82 i *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974.), Le Livre de Poche, Pariz 1991., str. 156–206.

7

Ibid., str. 206–266.

8

Problemu »trećeg« i uopće onom »općosti« u njegovim konkretnim povijesnim dimenzijama i modalitetima Sartre se posebno posvećuje u *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Pariz 1985. Dok Lévinas u sprezi s reafirmacijom ontologije, politike i koncepta pravde revitalizira i pojam trećeg u svojoj poznoj filozofiji. S tim se pojmom dodatno zaoštava odnos između etike i ontologije. Usp. Emmanuel Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, Jacques Rolland (ur.),

Cerf, Pariz 1993. Pogledati povodom pitanja politike i pravde: Ernst Wolff, *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Springer, Dordrecht 2007.; Jean-François Rey, *Lévinas. Le Passeur de justice*, Éditions Michalon, Pariz 1997.; Jean-François Rey, *La Mesure de l'homme*, Éditions Michalon, Pariz 2001.; Salomon Malka, *Lire Lévinas*, Cerf, Pariz 1989., str. 39–49; Guy Petitdemange, »E. Lévinas et le politique«, u: Jean Greisch, Rolland Jacques (ur.), *L'éthique comme philosophie première*, Éditions du Cerf, Pariz 1993, str. 327–355.

9

O »egzistencijalističkoj etici« i mišljenju da se Sartreova fenomenološka ontologija dosljedno razvija u specifičnu etiku, što je najavljeno na posljednjim stranicama *L'Être et le Néant* kao i u *Cahiers pour une morale*, više u S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, str. 163–169; Jean-Marc Mouillie, »L'autodévoilement de la liberté dans l'existence (Les horizons pratiques de l'ontologie de 1943)«, u: Renaud Barbaras (ur.), *Sartre, Désir et liberté (Coordonné par Renaud Barbaras)*, P.U.F., Pariz 2005., str. 167–192. Generalno o *moralnom* problemu u Sartreovoj filozofiji vidi u: Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Seuil, Pariz 1985.

10

Usp. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, str. 62–66.

11

Jean-Paul Sartre, »L'âge de raison«, u: Jean-Paul Sartre, *Les chemins de la liberté*, Gallimard, Pariz 1945., str. 45.

12

Vidi: E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, Éditions Payot – Rivages, Pariz 1998.

13

S tim u vezi pogledaj Paul Ricœur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, P.U.F., Pariz 1997.

dicionalne ontologije. Sartre, naime, poriče postojanje bilo kakve pretpostavljene ljudske prirode ili biti dajući prednost *historijskom razvoju egzistencije* u čijem hodu se tek kristalizira ono što bi se potencijalno moglo nazvati »esencijom«, s tim što ona ovdje ima isključivo *društveno-historijska* obilježja. Utoliko bi se u ovom slučaju i moglo govoriti o postojanju izvjesne »historijske ontologije«, različite u odnosu na tradicionalnu ontologiju,¹⁴ pri čemu je i odgovornost koja se dovodi u vezu sa samorefleksijom profilirana u znaku te »historijske ontologije« (druga je stvar predstavlja li fenomenološka ontologija do kraja i uistinu jednu društveno-historijsku ontologiju, no tim se pitanjem ovdje ne možemo baviti).¹⁵ Ne postoji, drugim riječima, shodno mišljenju kakvo se tu izlaže, nikakva izvorna, pretpostavljena, apriorna, supstancijalna odgovornost za koju bi bio vezan subjekt, jer se odgovornost, pa i refleksija povezana s njom, rađaju i razvijaju samo u konkretnoj situaciji pod uvjetima određujućim za tu situaciju.¹⁶

Lévinas, s druge strane, kako je već spomenuto, kao i Sartre zauzima kritičko gledište u odnosu na tradicionalnu ontologiju, ali njegova se kritika ne kreće u smjeru jedne društveno-historijske ontologije, nego u onom pravcu u kojem zatičemo jednu *etiku* »ne-ontološke« i »an-arhičke« prirode. Za ovu je etiku karakteristično to da pokušava skinuti ontologiju s trona i zauzeti njezino mjesto. Problem *bivstvovanja* ne bi bio *primaran*, već je to pitanje o onome što je *drukčije od bivstvovanja* (fr. *autrement qu'être*) i *s onu stranu bivstva* (fr. *au-delà de l'essence*), ili nešto drugačije govoreći, to bi bilo pitanje o *transcendenciji* što nadilazi *bivstvovanje kao takvo*, sâm *smisao bivstvovanja*.¹⁷ Po Lévinasovu shvaćanju, etika bi predstavljala »prvu filozofiju« (fr. *première philosophie*) i bila bi *izvornija* od ontologije, koja je sa svoje strane pod prinudom da *ispunjava etičke naloge*, sedimentirane u zahtjevu što nalaže *bezuwjetnu, apsolutnu ljubavnu žrtvu*.¹⁸ *Odgovornost za Drugog* zapravo je samo *drugo ime* za ovu *ljubav*, čiji naziv ovaj autor izbjegava jer smatra da je u međuvremenu povijesno kompromitirano i da odveć vuče u pravcu ontologije.¹⁹ Njemu je najviše stalo do toga da tu odgovornost *etički uobličiti* na način da ona više uopće nema nikakvih ontoloških crta. To prije svega podrazumijeva da se ona ne može odvijati pod velom slobode u režimu *samoodgovornosti* i u modusu *samorefleksije* jer i jedno i drugo, kako se ističe, u biti odlikuje ontologiju. U tom se ključu Lévinas zalaže i za jedan »novi« tip *racionalnosti* koja bi bila an-arhička i etička u značenju »ne-ontologije«.

Ova racionalnost *biblijske* i *judejske* provenijencije, bila bi izvornija od *helen-ske, ontološke* i *kritičke* racionalnosti čiji vrhunac i po Lévinasu predstavlja *filozofija*, koja time biva degradirana u sluškinju etičke, an-arhičke racionalnosti iako i dalje zadržava »pravo na posljednju riječ«. ²⁰ Filozofija bi, naime, i dalje bivala odgovorna za »konačno uobličjenje« etičke racionalnosti, njezin samokritički um bi »formulirao« i »definirao« značenja vezana za an-arhički um. Tako se i ovdje u biti pokazuje sva inverzna bliskost između Lévinasova i Sartreova mišljenja i to u smislu da etička odgovornost uključuje u sebe na određen način »ontološku samoodgovornost«, kako kao krajnju instanciju vlastitog važenja, tako i kao pretpostavljeni modus razvijanja etičke racionalnosti. Ovo posljednje Lévinas kao da previđa, on gubi iz vida da se etička *egzistencija* još uvijek očituje kao poseban *način egzistiranja*. S druge strane, *društveno-historijska, ontološka samoodgovornost*, prisutna u Sartreovoj misli, razvija se u pravcu »etičke odgovornosti«. Tome naročito idu u prilog pozne Sartreove filozofske preokupacije vezane za *moralna pitanja* i razvijane u cilju uobličavanja određene »etike« koja bi odgovarala naznačenom režimu slobodne *samorefleksivne odgovornosti* (moral o kojem Sartre govori suprotnost

je svakom moralu aristotelovske ili kantovske provenijencije, gdje se računa u osnovi s jednim apriorizmom, formalizmom i apstraktnim univerzalizmom).²¹ To pomicanje u pravcu moralne tematike²² bilo je povezano s modifikacijom pojma »bivstvovanja-za-drugog« (fr. *l'être-pour-autrui*; ovaj pojam ujedno predstavlja i najbližu točku dodira između Sartreove i Lévinasove filozofije),²³ što se očituje u iskustvu primarno otkrivenom posredstvom *tijela*.²⁴

Općost odgovornosti

Nezavisno, međutim, od toga pođe li se od rane Sartreove koncepcije *samo-odgovornosti* razrađene i izražene u filozofskim djelima *Bivstvovanje i ništavilo*, *Egzistencijalizam je humanizam* i ostalim teorijskim i književnim radovima iz 40-ih i 50-ih godina 20. stoljeća ili od one razvijane kasnije za koju je karakteristično to da pojam »drugog« kao i onaj »bivstvovanja-za-drugog« trpe izvjesne promjene, zaslužne direktno i za svojevrsnu modifikaciju te kon-

14

Tako će Lino Veljak istaknuti sljedeće: »Heideggerovu je ranu fundamentalnu ontologiju dalje, premda na bitno diferenciran način, razvio Jean-Paul Sartre u svojem (prema pretežnom broju interpretacija) najznačajnijem djelu *Bitak i ništa*, pri čemu se njegova radikalna kritika tradicionalne metafizike ponajprije očituje u jednoznačnom nadređivanju egzistencije esenciji. No, ontologija nije, dakako, dovedena u pitanje: jedino što je tu riječ o ontologiji koja preokreće tradicionalnu hijerarhiju pojmova (ili, bolje, njihovih zbiljskih adresata).« – Lino Veljak, *Uvod u ontologiju*, Naklada Breza, Zagreb 2019., str. 32.

15

Sâm Sartre govori o egzistencijalističkoj ontologiji kao historijskoj ontologiji. Vidi: npr. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Pariz 1983., str. 14.

16

Ibid., str. 70–77.

17

Pogledati Emmanuel Lévinas, »La pensée de l'être et la question de l'autre«, u: Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin – Pariz 1986., str. 173–188.

18

Ovaj stav, iako najavljen još u radovima iz 40-ih godina prošlog stoljeća, svoj prvi eksplicitni i razvijeni oblik poprima u najznačajnijem Lévinasovu radu *Totalitet i beskonačnost*. Vidi Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961., str. 3–81. Prije toga pogledaj i Emmanuel Lévinas, »L'ontologie est-elle fondamentale«, u: Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Pariz 1991., str. 13–24.

19

Usp. Emmanuel Lévinas, »Philosophie, justice et amour«, u: E. Lévinas, *Entre nous*, str. 121–140.

20

Vidi: E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 128–157.

21

Usp. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, str. 19, 20, 40–47.

22

Da je Sartreova filozofija i inače u jednom bitnom smislu smještena na »moralnom terenu« mišljenje je koje zastupa F. Perez. Usp. F. Perez, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, str. 14.

23

To je međutim i glavni razlog za zbrku kakva se nerijetko pojavljuje kada se uspoređuju ove dvije filozofije posredstvom tog pojma jer se gubi iz vida da je Sartreovo »bivstvovanje-za-drugog« prvenstveno ontološkog karaktera, dok je Lévinasova »odgovornost-za-Drugog« etičke prirode. Vidi: S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, str. 70.

24

J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 341–400. U Perezovoj interpretaciji Sartreove filozofije polazi se upravo od toga da je pitanje drugosti tu razvijeno počevši od onog tjelesnosti, materijalnosti i naročito senzibilnosti (u fenomenu stida pokazuje se radikalni karakter drugosti nesvodljiv na bilo koji oblik zajedničkog prisustva), te da u tom smislu ta filozofija pokazuje i bitne sličnosti s Lévinasovim mišljenjem u kojemu se susrećemo s jednim etičkim senzibilitetom. Više o svemu tome u: F. Perez, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, str. 11–92.

cepcije, u oba slučaja vrijedi da je samoodgovornost određena kao »opća« ili »totalna« situacijska odgovornost. Kako u prvom slučaju gdje Sartre razvija intersubjektivnu društvenu relaciju polazeći od toga da je svaka individua ili svaka svijest u sebi samoj strukturirana tako da je relativno »nezavisna« od prisustva druge individue ili svijesti, pa se tako njihov društveni odnos očituje kao jedna prvenstveno *izvanjska* relacija, tako i u drugom slučaju gdje se nastoji na tome da je svijest od samog početka, u svojoj intimi »zavisna« od druge i drugih svijesti, te se intersubjektivni socijalni odnos pretežno pokazuje kao *unutrašnja* relacija, odgovornost, vezana za slobodu koja joj prethodi, shvaćena je kao »bezuovjetna« i »univerzalna« odgovornost. U poznoj interpretaciji to shvaćanje odgovornosti kao »temeljne« i »potpune« odgovornosti samo je učvršćeno i ojačano uvjerenjem da su Drugi i uopće svi Drugi u odnosu na svijest i Ja ujedno strukturno prisutni u svijesti kao i u Ja, s obzirom na to da se tako isključuje svaka mogućnost »izuzeća« onog Drugog. Nitko nije izuzet ili isključen iz te odgovornosti. Podsjećamo na to da u Sartreovoj koncepciji *općost (samo)odgovornosti* podrazumijeva to da *Ja bivajući odgovorno za sebe biva u isti mah odgovorno i za Drugog i za sve Druge, za cijelo čovječanstvo*.²⁵ Stoga se čini da pozna interpretacija (samo)odgovornosti dodatno osnažuje njezinu intenciju u pravcu općosti u odnosu na ranu teoriju gdje je još uvijek opcija poopćavanja odgovornosti bila hipotetička u horizontu jedne svijesti dominantno upućene na sebe samu u čijim okvirima su uglavnom izostajala njezina društvena određenja.

Sartre će kasnije isticati kako u *Bivstvovanju i ništavilu* nema ništa od toga, tu nije bilo riječi o tome da individua već u sebi nosi obiteljsku i društvenu prošlost, odnose proizvodnje kao i da je od samog početka institucionalno posredovana i da onda sve to očituje u radnjama i opredjeljenjima koji povratno upućuju na sadržaje prisutne u njoj od samog početka.²⁶ To će utjecati i na određenje *slobode* koja će u ovom periodu biti shvaćena znatno restriktivnije u odnosu na četrdesete godine. Za razliku od tog perioda u kojemu je sloboda načelno definirana kao »projekt postajanja drugim« (»drugi nego što jesmo«), odnosno kao projekt *oslobađanja* od svih oblika uvjetovanosti, obiteljskih, društvenih, nacionalnih, rasnih, klasnih, u poznoj optici ona se u granicama opće i načelne ideje svodi prije svega na napor koji sprječava »restituciju totaliteta onoga što je dobila od svoje uvjetovanosti«.²⁷ Na ovom mjestu doduše ostaje pitanje, postavljeno i ranije od strane različitih komentatora Sartreove misli, u kojoj mjeri ova pozna doktrina narušava *integritet slobode* kao projekta radikalnog oslobađanja od svih oblika uvjetovanosti? Postavlja se pritom i pitanje: trpi li i *odgovornost* s preobražajem slobode isto tako određene promjene? Smije li se i dalje pretpostavljati u tom slučaju da ona predstavlja oblik *radikalne* odgovornosti? Skloni smo mišljenju kako orijentacija u smjeru određene korektivno shvaćene slobode u najmanju ruku utječe na profiliranje karaktera radikalno shvaćene odgovornosti, čija radikalnost više ne može biti tumačena u uzročno-posljedičnom ključu apsolutno bezuvjetne slobode, nego samo u onom u kojem sloboda iskazuje svoj permanentni negativni lik, gdje se očituje kao stalni rad negacije.

Općost odgovornosti, sada i bliže promatrano, počiva u osnovi na tome da u *cogitu*, kako bi rekao Sartre, ne otkrivamo samo sebe same, vlastitu subjektivnost i odgovornost vezanu za našu slobodu, nego isto tako i *druge, strane subjektivnosti*, pa time i *tuđe slobode* i njihove *odgovornosti*.²⁸ I što smo slobodniji i odgovorniji, istaknut će Sartre, uvidamo prije da su i drugi također slobodni i odgovorni. Ova je *simetrija* ovdje ključna za poopćavanje motiva odgovornosti. Otkrivajući sebe nasuprot drugima, napokon, i ti *drugi* bivaju

izvjesni kao i mi sami. Oni se zapravo u tom intersubjektivnom sklopu pokazuju i kao »uvjet« svake subjektivne egzistencije. Drugi, reći će naš autor, neophodan je kako za *egzistenciju* Ja, tako i za njegovo *saznanje* koje stječe o sebi. Ja otkriva Drugog kao njemu suprotstavljenu slobodu, ne samo kao *drugo Ja* nego i kao ono drugo što *nije Ja*. Podcrtava se da je *Drugi* jedno *jastvo* koje *nije Ja* i ta *negacija* je, po Sartreovu mišljenju, konstitutivna struktura bivstvovanja-za-drugog.²⁹ *Ništavilo* (fr. *néant*) koje postoji između Ja i Drugog, kako se naglašava, čini tu intersubjektivnu situaciju u biti *konfliktnom*. Ono ujedno otvara mogućnost razumijevanja fenomena »transfiguracije« od »transcendirajuće transcendencije« (fr. *transcendance transcendante*; Ja kao predmet, objektivacija i Drugi kao Ja, subjektivacija) do »transcendirane transcendencije« (fr. *transcendance transcendée*; Drugi kao predmet, objektivacija i Ja kao subjekt, subjektivacija).³⁰ U isti mah time i zaoštava, širi i pojačava značaj opće odgovornosti budući da se ova nalazi i pred izazovom odgovora na situaciju što potiče razlike i odvajanja.

To je i točka od koje polazi Lévinasovo promišljanje intersubjektivne društvene relacije i on će u pokušaju rješavanja tog problema posegnuti za jednom izvanrednom *ne-ontološkom* i *etičkom* interpretacijom. Uvidu prema kojem Drugi nije samo *drugo Ja* nego i ono što *nije Ja* Lévinas pridaje centralni značaj. Iz tog uvida on izvlači više konsekvenci, počevši od one da Drugog pretvara u *apsolutno* i *transcendentno drugo*, koje ne predstavlja nikakvo *jastvo* i time u potpunosti *izmiče* zahvatu subjekta, pri čemu je ovaj u isti mah strukturiran tako da je opterećen *krivicom* pred Drugim, pa je pod stalnom *prisilom izvršavanja zapovijesti* što mu dolaze od tog transcendentnog Drugog.³¹ Ovoj *apsolutizaciji alteriteta* istovremeno odgovara i *apsolutizacija asimetrije* kao i ona *pluraliteta*. Ja, naime, za razliku od Drugog ne predstavlja i samo jedno Drugo što ujedno *nije Ja*, kao što ni njegova vlastita drugost ne biva protumačena u duhu istinskog *podrugojačenja* i *otuđenja*, u duhu potencijalnog *nadi-laženja* i supstancijalne *ekstaze*. Pritom jaz koji odvaja i razdvaja Ja i Drugog Lévinas tumači u znaku »raskola« i »nemjerljive razlike«, u ključu »apsolutnog mnoštva« koje ne može uopće biti prevladano nekim jedinstvom.³²

25

J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 598–602.

26

Jean-Paul Sartre, »Sartre par Sartre«, u: Jean-Paul Sartre, *Situations IX*, Gallimard, Pariz 1972., str. 103.

27

Ibid., str. 101–102.

28

J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, str. 64–67.

29

J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 37–81. Važno je naglasiti i to da Drugi manifestiraju jednu izvanjsku drugost koja ne predstavlja i ono drugo zajedničkog bivstvovanja (njem. *mitsein*). Sartre je, naime, uvjerenja da između bivstvovanja-za-drugog i bivstvovanja-s-drugim postoji značajna i neukidiva razlika, te da se radi o dva strukturno bitno

diferencirana modaliteta bivstvovanja. Usp. F. Perez, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, str. 12–13, 23–68.

30

J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 208–259, 404–477.

31

Vidi: E. Lévinas, »La souffrance inutile«, u: E. Lévinas, *Entre nous*, str. 107–119.

32

Ovu tezu Lévinas zastupa još u ranim radovima iz 40-ih godina prošlog stoljeća i dosljedno je razvija i u svojoj poznoj filozofiji. Usp. E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, str. 71–90; E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, str. 144–145, 161–165; E. Lévinas, *Totalité et infini*, str. 3–23; E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, str. 156–206.

Ovi su stavovi ujedno one neuralgične točke u njegovu mišljenju gdje je ono izloženo brojnim nedoumicama i pitanjima. Glavna je teškoća povezana s time kako je uopće moguć susret s Drugim, bilo kakav odnos s njim u perspektivi u kojoj je određen kao *apsolutna drugost*, pri čemu je sama etička relacija od početka određena kao »odnos bez odnosa«?³³ Kako omogućiti »apsolutnu asimetriju« i »apsolutni pluralitet« u situaciji u kojoj se Drugi u svojoj pretpostavljenoj »čistoj« i »transcendentnoj« drugosti u isti mah nameće kao *isključiva* i *tautološka unutrašnjost, zatvorena u sebe samu* po uzoru na to kako je određena *subjektivnost* u ontološkoj ravni, kao *Ja neposredno poistovjećeno sa sobom* u svim svojim imanentnim posredovanjima? Nije li tu prije riječ o »simetriji« i »jedinstvu«? Ili, na primjer, gdje bi bila razlika između *imanentne, ontološke transcendencije* i *etičke, apsolutne transcendencije* u horizontu u kojem se Drugi na etičkom planu ne pojavljuje kao nešto drugo u *odnosu* na Ja, već kao drugo polazeći od *sebe sama*, od *vlastite drugosti*? Ne radi li se i ovdje prije o jednoj »imanentnoj transcendenciji«, koliko god se ova razlikovala u odnosu na onu ontološku za koju je presudan *uzajamni* odnos između Ja i Drugog?

U svakom slučaju, jedini način kako se shodno ne-ontološkom etičkom mišljenju može uspostaviti »odnos« između Ja i Drugog, a da pri tome to ne bude odnos u strogom smislu jer bi se time dovela u pitanje teza prema kojoj je etička relacija jedna asimetrična, pluralna i transcendentna relacija, sadržan je u tome da *Ja preuzme odgovornost za Drugog u apsolutnom smislu*. Što će reći da je Ja od samog početka, prije bilo kakve njegove slobode i nezavisno od njegove stvarne krivice pred Drugim i njegovih potencijalnih obaveza i dužnosti što ih ima spram Drugog, odgovoran i to na »bezuovjetan« način za sudbinu tog Drugog.³⁴ Ne postoji nikakvo opravdanje, po Lévinasovu mišljenju, za izuzimanjem od te odgovornosti koja je isključivo etičkog karaktera. Pritom je ta odgovornost uvijek odgovornost prema određenom Drugom, ali ovaj »etički individualizam«³⁵ ima univerzalističke ambicije time što su i *svi ostali drugi* i *treći* ujedno potencijalno apsolutno drugi, pa se i oni mogu pojaviti u liku *drugog kao takvog* ili *Drugog*.³⁶ Na ovom argumentu Lévinas i gradi svoju koncepciju »opće« etičke odgovornosti kao odgovornosti za Drugog.

Odgovornost i sloboda

Odgovornost kod Sartrea, kako je već natuknuto, *izravno proizlazi iz slobode* i njene »slučajnosti« na koju smo »osuđeni« time što smo »bačeni« i »ostavljeni« u svijet, »napušteni« i »raspušteni« od svake transcendencije ili biti koja bi mogla poslužiti kao jamac naše egzistencije.³⁷ Polazeći od ovog hajdegerovskog pojma »bačenosti« Sartre ukazuje na to da bivajući nužno slobodni *u isti mah* smo i *odgovorni* za ovu slobodu i njezine »izbore« i »projekcije«. Prepušteni od početka sebi samima mi smo ujedno od početka i odgovorni za vlastitu sudbinu, pri čemu se ova individualna avantura svodljiva u biti na poduzeće »stvaranja povijesti« pokazuje i kao jedan »univerzalni projekt«, shvatljiv i izraziv za svakog čovjeka.³⁸ Time što smo ljudi i slobodni i što želimo slobodu, reći će Sartre, otkrivamo da su i drugi (ljudi) slobodni, i kao što nitko ne može po pretpostavci biti više čovjek od drugih, tako nitko ne može biti slobodniji od drugih. Kao što sloboda drugih u jednom bitnom i načelnom smislu zavisi od naše slobode, tako i naša sloboda zavisi od slobode drugih. Ako je *cilj* slobode *sloboda sama*, onda je i *sloboda drugih* uključena u taj cilj.³⁹

Sartre slobodu određuje tako, dakle, što ona ne predstavlja neko *svojstvo među drugim svojstvima*, pa ni neko *privilegirano svojstvo* u relaciji s osta-

lim, ona nije nešto *akcidentalno* na jedan ili drugi način u odnosu na neku *supstanciju*. Sloboda bi, naprotiv, bila ono »bitno« i *odlučujuće* za ljudsku egzistenciju, ono s čime se ova *poistovjećuje*. S time što »esencijalnost« slobode za čovjeka ne bi označavala ništa esencijalno i supstancijalno u tradicionalnom smislu.⁴⁰ Po Sartreovu mišljenju, sloboda ne predstavlja nešto što je *unaprijed određeno* i *zgotovljeno*. Ona nije ono »što jest« poput *prirode*, nego ona očituje ono »što nije«, ono što »uvijek iznova započinje« u novim konkretnim društvenim situacijama uvjetovanim određenim socijalno-povijesnim otuđenjima; tj. ona ozbiljuje i manifestira *produktivnu negaciju* kao *razvojni projekt stvaranja čovjeka, društva i povijesti* (ovdje smo to odredili kao »društveno-historijsku ontologiju«). Iako Descartes nije shvatio produktivnu snagu negacije, reći će Sartre, on je ipak najzaslužniji, kako naglašava, za otkriće *povezanosti slobode i negacije*, za činjenicu da sloboda ne proizlazi iz ontološke punoće egzistencije, već iz njezine praznine, ograničenosti i konačnosti.⁴¹ To ujedno tu slobodu i čini »bestemeljnom« i »beskonačnom« u njezinoj osnovi i konačnosti.⁴² Čovjek, naprosto, nije slobodan biti slobodan, izabrati, kako se ističe, jer i njegovo odbijanje izvršavanja izbora predstavlja također izvjestan izbor i očitovanje slobode.⁴³ Time se da objasniti i zalaganje za *angažman*, budući da ta mogućnost izgleda prirodna u situaciji u kojoj smo osuđeni na slobodu koja se ne da izbjeći.⁴⁴ Ali ostaje i pitanje iscrpljuje li angažman mogućnosti očitovanja slobode? Kao što stalno iskrsava i pitanje:

33

Vidi: E. Lévinas, *Totalité et infini*, str. 52–54.

34

Usp. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, str. 206–266.

35

Vidi Pierre Hayat, »La philosophie de l'individualisme éthique«, u: Emmanuel Lévinas, *Liberté et commandement. Transcendance et hauteur*, Fata Morgana, Montpellier 1994., str. 7–30, kao i P. Hayat, *Emmanuel Levinas. Éthique et société*, Editions Kime, Pariz 1995., str. 63–87.

36

Vidi: npr. E. Lévinas, »Dialogue sur le penser-à-l'autre«, u: E. Lévinas, *Entre nous*, str. 237–245.

37

To što odgovornost direktno proizlazi iz slobode i što se poistovjećuje s njom u smislu da sve što vrijedi za slobodu tiče se i same odgovornosti, te da nema nikakve slobode bez odgovornosti, utječe na stav pojedinih komentatora Sartreove misli kako je pojam odgovornosti u stvari centralan u njegovoj filozofiji. Usp. ovom prilikom S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, str. 165–166. U isti mah »oslobođenost« od svake transcendencije utječe na to da Sartre razvija, kako se to ističe u pojedinim interpretacijama, jednu originalnu filozofiju imanencije. Vidi: Hadi Rizk, »L'action comme assumption de la contingence«, u: R. Barbaras (ur.), *Sartre, Désir et liberté*, str. 141–167.

38

J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, str. 64–67.

39

Ibid., str. 82–84.

40

Ibid., str. 15–25. Vidi u kontekstu usporedbe Sartreove i Lévinasove misli i: S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, str. 125–135.

41

J.-P. Sartre, »La liberté cartésienne«, u: J.-Paul Sartre, *Situations I*, Gallimard, Pariz 1947., str. 289–308.

42

Pitanje koje, dakako, ostaje jest ono je li ova egzistencijalistička sloboda i uistinu »beskonačna« i »bezgranična« u perspektivi u kojoj se ona u obliku *slobode izbora* uvijek pojavljuje i kao jedna konačna i ograničena sloboda. Više o tome u Philippe Cabestan, »Une liberté infinie?«, u: R. Barbaras (ur.), *Sartre, Désir et liberté*, str. 19–41.

43

J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 477–598.

44

Habib smatra da se upravo u pojmu i pojavi angažmana koji je inače, kako se tvrdi, neodvojiv od odgovornosti, susreću Sartreovo i Lévinasovo mišljenje. Usp. S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, str. 17–20.

je li u izvjesnim situacijama on neprikladan, pa i kontradiktoran? Ne kompromitira li tada prije stvar za koju se zalaže negoli što je ističe i razvija? Ovdje samo podsjećamo na činjenicu da su se radikalnost i apsolutnost slobode u neomarksističkom ključu dovodile i u vezu s *akcijom* (Lefebvre) ili *kontemplacijom* (Adorno), koje su bile shvaćene u razlici spram svakog angažmana.

U krajnjoj liniji, sve prethodno navedeno povezano je s time da Sartre određuje čovjeka kao »bivstvovanje-za-sebe« (fr. *l'être-pour-soi*) koje je *vlastito ništavilo*. Odatle i njegova podložnost »ne-bivstvovanju«. Zahvaljujući čovjeku i njegovu bivstvovanju i imamo uopće pojavu ništavila u svijetu, kaže naš autor, pri čemu se upravo to *bivstvovanje čovjeka koje uvjetuje pojavu ništavila* pokazuje kao *sloboda*.⁴⁵ Ova se, pak, sa svoje strane očituje kao »stalno ništovanje« svog »prošlog bivstvovanja«, premda je ova formulacija u poznom periodu ublažena te se uglavnom o slobodi govori, kako je već rečeno, kao o *naporu i pokušaju sprječavanja restitucije naslijeđenih određenja*. Ono što je, međutim, zajedničko za obje faze mišljenja jest to da tu slobodu prati specifična svijest koja se očituje u *strepnji*. *Sloboda*, naime, *strepí pred samom sobom*, pred svojim »bezdanom« i pred svojom *odgovornošću* koja odatle slijedi. Jer iako je *bez ikakvog temelja*, sloboda je u isti mah i *temelj svih vrijednosti*. Ona je odgovorna za svaki izbor, za svaki pothvat i projekt, kao i za svako uzdržavanje od izbora, za potencijalno samoobmanjivanje i za bijeg od sebe same i vlastite odgovornosti.⁴⁶ Odbijanje slobode i odgovornosti, ništovanja, djelovanja ili činjenja s njom povezanim, mogu se razumjeti, reći će Sartre, samo kao (slobodan) napor i (slobodan) pokušaj da čovjek sebe uozbilji u jedno »bivstvovanje-po-sebi« (fr. *l'être-en-soi*).⁴⁷ Kao što naš projekt isto tako može biti sadržan u tome da naše »bivstvovanje-za-sebe« bude apsorbirano onim »bivstvovanja-za-drugog«, ističe se dalje, da naša sloboda i samoodgovornost uzmaknu pred slobodom drugih i odgovornošću što odatle proistječe.⁴⁸

Ovo je i mjesto ujedno na kojem zastaje Lévinasovo mišljenje i gdje se posebice strukturira odnos između slobode i odgovornosti u njegovoj etičkoj doktrini. Kako je već podvučeno, prema ovoj teoriji odgovornost bi imala *prevlast* u odnosu na slobodu i pri tom zadobiva jedno značenje koje nije ontološke već *etičke, an-arhičke* prirode. Stoga tu ontološka odgovornost biva podređena *etičkoj odgovornosti* koja se iskazuje u formi *odgovornosti za Drugog*. Ova odgovornost prethodi slobodi i utemeljuje je u njezinom istinskom značenju koje se svodi na ispunjavanje etičkih imperativa. Inače, po Lévinasovu mišljenju, sloboda biva ograničena u domenu bivstvovanja gdje su krajnje granice subjektivnosti obilježene *prisvajanjem, egoizmom i solipsizmom*.⁴⁹ U tom ontološkom sklopu – inzistira se na tome – ne izlazi se iz okvira određene *monadologije* koja ne poznaje *istinski alteritet*, kao ni *istinsku razliku, asimetriju i transcendenciju*. Sve drugosti, mnoštva, asimetrične konstelacije i transcendencije vode povratno *istosti, simetriji, imanenciji i nadređenom jedinstvu, sintetičke i totalitarne* prirode.⁵⁰ Isto se događa i s *ontološkom odgovornošću samoodgovornosti* i onom *odgovornošću za drugog i druge* koje se vraćaju na slobodu i njene *samoreferencijalne zaplete* koji kulminiraju u teorijskoj praksi *samorefleksije*. Za ovu aktivnost Lévinas smatra da predstavlja *granično i vrhunsko iskustvo ontologije* u kojem se iscrpljuje cijela grčka, europska tradicija filozofije, koja s Hegelovim mišljenjem postiže svoje najviše rezultate. Prema shvaćanju našeg židovskog autora, ova je tradicija mišljenja tek u rijetkim, iznimnim trenucima iskazivala određeno *transcendentno* značenje koje izlazi iz horizonta ontologije.⁵¹ U specifičnom, međutim, judejskom iskustvu koje snažno progovara u Bibliji otkrivena su

značenja koja radikalno i apsolutno izlaze iz ontološkog vidokruga i ona su, kako se naglašava, dominantno *etičke, an-arhičke* prirode.⁵²

To prije svega znači da je intersubjektivna društvena relacija⁵³ određena *odgovornošću* koju Ja ima naspram Drugog. Ja je u stalnoj *obavezi* prema Drugom da mu kao »krivac« *bespogovorno* izlazi u susret na način da »izvršava zapovijedi« koje mu dolaze s njegova *lica* (fr. *visage*),⁵⁴ pri čemu su one etičkog karaktera, počevši od one osnovne koja nalaže zabranu svakog *nasilja*.⁵⁵ Na subjektu je da nužno preuzme, kako će Lévinas reći, ulogu *taoca* (fr. *otage*) u odnosu na Drugog i da se *samožrtvuje* u njegovu korist. Ovaj moralni i žrtveni odnos spram Drugog Lévinas imenuje *ljubavlju* i u njezinom je znaku, u razlici spram svake slobode, razvijena čitava njegova filozofija. Pitanje je, naravno, je li ljubav *uopće* i *u potpunosti* svodljiva na moralno i žrtveno ponašanje? Kao što je i pitanje motivira li ju *isključivo* osjećanje *krivice* (fr. *culpabilité*)? Da ne govorimo o tome u kojoj je mjeri opravdano uvjerenje da ljubav *apsolutno ne treba dovesti* u vezu sa slobodom? Ili ono da se ona kao »bezodnosni odnos« (fr. *relation sans relation*) u biti očituje na *odstojanju*, na *distanci koja remeti svaku zajednicu* i uspostavljanje bilo kakvog *jedinstva*? Nerijetko se čini kako bi Lévinas svoje mišljenje poštedio mnogobrojnih pitanja da je umjesto ljubavi i erosa ostao barem kod naziva

45

J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 40–46.

46

Ibid., str. 526–602.

47

Ovdje iskrsava i odlučujuća razlika između dva modaliteta bivstvovanja kakvi su »bivstvovanje-po-sebi« i »bivstvovanje-za-sebe« s obzirom na to da se samo za ovaj drugi modalitet bivstvovanja vezuje mogućnost »bivstvovanja-za-drugog« kao i ona ne-bivstvovanja. Više o tome u S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, str. 36–44.

48

J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 598–602.

49

Usp. Emmanuel Lévinas, »L'ontologie est-elle fondamentale?«, u: E. Lévinas, *Entre nous*, str. 13–24; E. Lévinas, »Notes sur le sens«, u: E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 231–258.

50

Etički projekt se, između ostalog, određuje i kao pokušaj negacije svakog smisla imanencije. Vidi: Emmanuel Lévinas, »Rupture de l'immanence«, u: E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 15–91.

51

Usp. Emmanuel Lévinas, »De la conscience a la veille a partir de Husserl«, u: E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 34–62; Emmanuel Lévinas, »La pensée de l'être et la question de l'autre«, u: E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 173–189.

52

Uvjerenje inače kako se u povijesnom židovskom nasljeđu otkrivaju posebna i izvanredna značenja osnovni je razlog zašto Lévinas smatra da je Sartreovo promišljanje židovskog pitanja, usprkos snazi njegove argumentacije, nedovoljno i ograničeno jer ostaje u vidokrugu teme antisemitizma koja ne iscrpljuje odnos prema židovskoj tradiciji i ne zadire u svojoj složenosti u njene posebne karakteristike. Usp. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Pariz 1946.; Emmanuel Lévinas, »Existentialisme et antisémitisme«, u: E. Lévinas, *Les Imprévus de l'histoire*, str. 103–107. Kada je riječ o Lévinasovu odnosu prema vlastitoj vjeroispovijesti, kao i o njegovu odnosu prema religiji uopće vidi više u: S. Malka, *Lire Levinas*; Catherine Chaliier, *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Pariz 1997.; Jean-François Rey, *La mesure de l'homme*, Editions Michalon, Pariz 2001. Pogledaj i Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, Pariz 2012.

53

U ranoj Lévinasovoj misli ova se relacija određuje kao erotska i religiozna relacija u etičkom značenju, da bi u srednjem i poznom periodu bila manifestirana u oblicima »licem-u-lice« i »odgovornosti za Drugog« koji, po uvjerenju našeg autora, radikaliziraju etičko značenje intersubjektivne društvene relacije.

54

Vidi: Emmanuel Lévinas, »Le visage et l'exteriorité«, E. Lévinas, *Totalité et infini*, str. 161–232.

55

Ibid., str. 172–175.

religije, koji je također koristio opisujući etičku relaciju, ali je on taj izraz dovodio u neposredan odnos s erotikom i etikom pa je time samo dodatno, novim teškoćama opteretio vlastito mišljenje.

Pritom su – nastavljajući dalje – *obaveze* i *dužnosti* koje Ja ima spram Drugog u raskoraku s onim što se vezuju za Drugog u odnosu na Ja i to definira temeljnu *asimetriju* etičke relacije. Drugi, naime, *nema nikakvih* obaveza i dužnosti spram Ja. Kako Drugi nije jedno »drugo Ja« i ne obilježava nikakvo »jastvo« njemu se ne mogu pripisati odlike i aktivnosti koje karakteriziraju Ja. Kao ono što »nije Ja«, Drugi se tumači kao *apsolutna* i *vanjska transcendencija*, koja je u potpunosti izvan svakog zahvata Ja. Nikakva *imanencija*, pa ni ona samorefleksije za koju se vezuje samoodgovornost nije u stanju uvući ovu transcendenciju u vlastito polje važenja. Između ove *etičke transcendencije* i one ontološke provenijencije postojala bi, kako Lévinas ističe, jedna odlučujuća i nepremostiva razlika.⁵⁶ Budući da je Drugi, dakle, apsolutno transcendentan u odnosu na Ja, neuhvatljiv, neiskaziv i nemisliv u svojoj drugosti za Ja, ne bi ni postojala nekakva »filozofija drugosti«, već je moguća samo filozofija *subjektivnosti* koja opisuje, izlaže i razvija njezina strukturalna obilježja, i u tom ključu Lévinas *fenomenološki* pristupa pitanju subjektivnosti.⁵⁷

Usporedno s radikalnom asimetrijom i razlikom (nesvodljive na bilo kakvu simetriju i identičnost), apsolutnim alteritetom (nesvodljivim na bilo kakav egoitet) i transgresivnom transcendencijom (nesvodljivom na bilo kakvu imanenciju, pa i onu što udružuje imanenciju i transcendenciju) i pitanje *mnoštva* biva protumačeno u ne-ontološkom etičkom ključu.⁵⁸ Lévinas u postmodernom duhu inzistira na tome da Ja i Drugi tvore jednu *pluralističku* »zajednicu« koja se ne da totalizirati u nekakvo sintetičko jedinstvo. Ne postoji, kako se vjeruje, način da etička relacija između Ja ili Istog i Drugog bude protumačena tako da na izvjesnoj razini bude prevladana u znaku nekakve superiorne *jednosti* i sveobuhvatnog *jedinstva*. Razlika koja odvaja Ja od Drugog, pri čemu se Drugi odnosi na svakog drugog i na sve druge, specificira taj odnos kao jednu isključivo »mnoštvenu relaciju« nepristupačnu u biti za svaki pogled, pa i onaj teorijske i samorefleksivne, umne prirode koji bi pokušao obuhvatiti tu relaciju u nekakvo sintetičko jedinstvo.

Nemoć samorefleksije da izrazi etičku relaciju ukazuje i na neprikladnost ontološke (samo) odgovornosti koja proistječe iz slobode da odgovori na izazov kakav se nameće strukturom te relacije. Samoodgovornost i kao opća odgovornost nije u stanju, po Lévinasovu mišljenju, očitovati se u formi etičke odgovornosti prema Drugom jer se dovršava u egzistenciji koja ostaje ograničena *unutrašnjim kretanjem* odgovornosti i samorefleksije koja ne prevladava monadološke i solipsističke okvire ontologije.⁵⁹ Tako ovaj autor pravi *bitnu razliku* između *etičke odgovornosti* i *ontološke odgovornosti*, odnosno između *etičke odgovornosti za Drugog* i *ontološke odgovornosti za drugog*, smatrajući da je samo etička odgovornost uistinu »univerzalna odgovornost« koja odgovara na ključan problem *drugosti* bez čijeg se rješavanja ne može zamisliti nikakva opća odgovornost.

Samorefleksija i odgovornost

Sartre je za razliku od Lévinasa uvjerenja kako je samo ona *odgovornost* što proistječe iz *samoodnosa* i *samosaznanja*, odnosno iz *samorefleksije*, koja izrasta iz držanja jedne *slobodne* i *samoosviještene subjektivnosti*, u mogućnosti pružiti dostojanstvo čovjeku i jedino se ona može dovesti u vezu s istinskim *humanizmom*.⁶⁰ Dok Lévinas govori o »humanizmu drugog čovjeka«

(fr. *humanisme de l'autre homme*) u razlici spram tradicionalnog humanizma, ističući značaj etičke odgovornosti subjekta u odnosu s Drugim, gdje je ovaj postavljen u asimetrični i nadređeni položaj u odnosu na Ja,⁶¹ Sartre inzistira na tome da je jedino teorija *samorefleksije* i *samoodgovornosti*, koje bi bile oslonjene na *slobodu*, u stanju nositi se s »transfiguracijama« od »transcendirajuće transcendencije« do »transcendirane transcendencije«. Ova specifična veza između slobode, samorefleksije i odgovornosti lijepo je ilustrirana u jednom odlomku iz *Puteva slobode*:

»Boris je odmah sve razumio: dužnost je da se uradi sve što hoćemo, da mislimo kako nalaže stvar, da budemo odgovorni samo pred sobom samima i da dovodimo neprestano u pitanje sve

56

Još u radovima iz 40-ih godina prošlog stoljeća, Lévinas pravi razliku između etičke transcendencije, koju naziva »ekscendencijom« da bi naglasio motiv »izlaska iz bivstvovanja«, i ontološke transcendencije pri čemu bi ova zapravo ostajala u ravni imanencije. Usp. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, str. 94–98; E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, str. 47–50.

57

U tom pogledu vidi: Bernard Forthomme, *Une philosophie de la transcendance*, P.U.F, Pariz 1979., str. 7–31, 94–120, 359–369; Etienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Ed. Jerome Millon, Grenoble 1992., str. 5–45; Gerard Baillache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas*, P.U.F, Pariz 1994., str. 329–343; Félix Perez, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan, Pariz 2001., str. 11–23; Simon Critchley, »Introduction«, u: Simon Critchley, Robert Bernasconi (ur.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge 2002., str. 19–23; Robert Bernasconi, »What is the question to which 'substitution' is the answer?«, u: S. Critchley, R. Bernasconi (ur.), *The Cambridge Companion to Levinas*, str. 234–252.

58

Bliže o tome da pluralitet, alteritet, asimetrija i transcendencija predstavljaju temeljne odrednice etičke relacije vidi u: Jean-Luc Tayse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, L'Harmattan, Pariz 1998., str. 43–50; G. Baillache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas*, str. 22–23.

59

Usp. npr. Emmanuel Lévinas, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier 1995.

60

J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, str. 65, 90–95. Problem humanizma inače je posebno isturen u Sartreovoj filozofiji da se ona kod nekih njenih tumača promatra i procjenjuje prvenstveno kroz optiku rješavanja

tog pitanja čiji je značaj nesumnjivo naglašen. U tom pogledu, vjerojatno prednjače analize Alaina Renauta čije je djelo posvećeno Sartreu dominantno obilježeno tim pitanjem u čijem vidokrugu se prema ovom autoru određuje krajnji značaj Sartreove filozofije, za koju smatra da predstavlja i »posljednji« filozofski pokušaj zasnivanja jednog relevantnog humanizma u suvremenim društvenim prilikama. Renaut, naime, smatra da je Sartre »posljednji filozof« jedne istaknute filozofske tradicije za koju je problem humanizma predstavljao odlučujuće pitanje svakog bitnog mišljenja. To je i razlog svakako da je Renaut uvjerenja kako bi se upravo u Sartreovu mišljenju ujedno mogli potencijalno naći elementi za strukturaciju jednog suvremenog humanizma, ako bi on još uvijek bio moguć. Usp. Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Éditions Grasset & Fasquelle, Pariz 1993. Uzgred budi rečeno, ono što dodatno daje na težini Renautovu mišljenju sadržano je u tome da je njegovo djelo inače posvećeno temi humanizma, kroz čiju prizmu sagledava ukupan razvoj moderne filozofije, pogotovo one koja se razvija tijekom dvadesetog stoljeća. Dileme o tome jesu li pojmovi subjektivnosti, autonomije i odgovornosti još uvijek operativni, te u slijedu je li humanizam vezan za te koncepte još uvijek može biti filozofski zasnovan, ključne su nedoumice tog djela. Vidi još i: Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, Pariz 1985.

61

Vidi: E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*. Neka bude naznačeno na ovom mjestu da i Lévinasu odaje dužno priznanje Renaut kada ističe kako i taj autor svoje djelo strukturira oko problema humanizma, koji rješava na jedan sasvim poseban način stavljajući naglasak na pojam Drugog i uopće na značaju drugog čovjeka. Usp. A. Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, str. 7–29; A. Renaut, »La rupture de l'immanence« u: Alain Renaut, *L'Ere de l'individu*, Gallimard, Pariz 1989., str. 227–257.

što mislimo i sve ljude oko nas.« [»Boris avait tout de suite compris: on a le devoir de faire tout ce qu'on veut, de penser tout ce qui vous semble bon, de n'être responsable que devant soi-même et de remettre en question, constamment, tout ce qu'on pense et tout le monde.«]⁶²

Jedino bi ta teorija, kako se navodi, bila kadra nositi se sa »subjektivacijama« i »objektivacijama« koje se dovode u vezu s odnosom između Ja i Drugog, te je jedino ona u stanju da se izbori s problemom *opredmećenja* i *postvarenja drugog*, čime se, kako se vjeruje, tek izlazi na put pravog humanizma.⁶³ Pritom se polazi od toga da je ono *drugo* kao Drugi, i to ne samo kao »drugo Ja« nego i kao ono *drugo* što »nije Ja«, prisutno kao *transcendencija* u *imanciji svijesti* i da iz korijena obilježava samu subjektivnost. S tim što ne treba u isti mah gubiti iz vida da se samo Ja kod Sartrea *ne poistovjećuje* sa sviješću; ono *nije u svijesti*, kako se ističe, *nego u svijetu* i kao takvo se iskazuje kao jedno *transcendentno* postojeće.⁶⁴ Ovo, između ostalog, znači da se s onim *ego cogito*, nasuprot i Descartesovu i Kantovu mišljenju, a u savezu s onim Husserlovim, Heideggerovim i nadasve Hegelovim mišljenjem otvara i otkriva *socijalna* i *povijesna intersubjektivna* dimenzija u kojoj su *drugi*, reći će Sartre, podjednako izvjesni kao i Ja.⁶⁵ To i čini ono što ovaj autor naziva jedinstvom »bivstvovanja-za-sebe« i »bivstvovanja-za-drugog«. Ispostavlja se čak, po Sartreovu mišljenju, da su drugi »neophodan uvjet« za egzistenciju Ja, za bilo kakav pokušaj samootkrivanja i samosaznanja Ja (»vidjeti sebe očima drugih« ili »biti drugi za sebe sama« predstavlja, kako se naglašava, primarnu vrijednost odnosa s drugim). Otkriće drugog i drugih koje je istovremeno sa samootkrićem pokazuje pritom Drugog i kao jednu suprotstavljenu slobodu onoj što se vezuje za Ja (Drugi kao ono drugo koje *nije Ja*). Drugi je, bliže govoreći, jastvo koje može zauzeti i *negativan* stav u odnosu na Ja (ovdje se negacija pokazuje kao konstitutivna struktura »bivstvovanja-za-drugog«). Jer nije samo Ja u poziciji da vidi i opredmeti Drugog (»kontemplirana transcendencija«) i zauzima različite stavove o njemu, nego je i Drugi, shodno mišljenju koje se izlaže, istovremeno u poziciji da vidi Ja i sudi o njemu, da ga opredmećuje i postvaruje u krajnjoj liniji (»transcendirajuća transcendencija«). *Pogled* Drugog, nešto drugačije formulirano, ne otkriva Ja samo u njegovu osobnom prisustvu i njegovoj suverenoj subjektivnosti (»subjektivacija« kao lik i moment transfiguracije), nego ga otkriva i u njegovoj predmetnosti i otuđenosti (»objektivacija« kao lik i moment transfiguracije).⁶⁶ Promatrano iz ugla samog Ja, pred njim, kaže Sartre, ležale bi uvijek dvije mogućnosti koje inače karakteriziraju izvoran odnos prema drugom: ili da transcendiraju transcendenciju drugog (opredmećenje i objektivacija drugog) ili da tu transcendenciju uključi u sebe na takav način da joj se ne oduzme karakter transcendencije (subjektivacija drugog). U stvarnosti, međutim, ovo je jedinstvo kao konačno »neostvarivo«, smatra Sartre, i mi se neprestano krećemo od jednog do drugog pola transfiguracije – od jezika, znanja, ljubavi i sadizma koji primarno obilježavaju oblike prisvajanja i posjedovanja slobode drugih, do ravnodušnosti, neosjetljivosti, ogorčenosti i mazohizma, vezanih prvenstveno za projekt samoopredmećenja i pretvaranja »bivstvovanja-za-sebe« u »bivstvovanje-po-sebi«. Pri tome se i sve navedene forme prisvajanja slobode u sebi samima pokazuju i kao forme njezinog otuđenja, kao što se i naznačeni oblici samoopredmećenja pokazuju kao osobiti oblici »subjektivacije«.⁶⁷

Ova *unutrašnja proturječnost* karakteristična za pokušaje *ovladavanja slobodom drugih* (projekt transformacije našeg »bivstvovanja-za-drugog« u »bivstvovanje-za-sebe«) i *pokoravanja slobodom drugih* (projekt apsorpiranja našeg »bivstvovanja-za-sebe« u naše »bivstvovanje-za-drugog« i »bivstvo-

vanje-po-sebi«), kako Sartre ističe, može biti prevladana samo u jednom projektu u kojem se sloboda ne izjednačuje ni s prisvajanjem ni s pokoravanjem. Po Sartreovu mišljenju, to se postiže jedino stalnim prakticiranjem *kritičke autorefleksije* iz koje slijedi odgovarajuća *samoodgovornost*, pri čemu se ova u isti mah pokazuje i kao opća odgovornost. Ovdje se, međutim, možemo zapitati otvara li se, narušavanjem integriteta povijesnog jedinstva, perspektiva i za tumačenje *razlike* kao *nesvodljive* i *radikalne* razlike? U tom sklopu – u kojem se inače na nov način povezuju Sartreovo i Lévinasovo mišljenje – pojavljuje se i pitanje kako ta pretpostavljena razlika kao specifičan identitet i povratna sprega *reafirmira princip jedinstva*? Izlazi li se u tom pogledu iz *formalnih* i *strukturnih* okvira u pravcu onih *povijesnih* i *društvenih*? Tako se dolazi i do načelne dileme u vezi sa Sartreovim mišljenjem, budući da se postavlja pitanje o tome uspijeva li egzistencijalizam zaista u sebi udružiti strukturalizam i historijski materijalizam, fenomenologiju i društveno-povijesnu dijalektiku? Ne možemo se oteti dojmu da egzistencijalizam nerijetko samoproturječno povezuje tako različita mišljenja i njima povezane prakse.

Lévinas, s druge strane, pokušava obraniti značaj *radikalne* i *transcendentne razlike* time što najprije ne gaji povjerenje u *samorefleksiju* i *kritičku tradiciju* čiji najuzvišeniji izraz, kako smatra, predstavlja *filozofija*.⁶⁸ Iako ova svojim umnim, pojmovnim mišljenjem obilježava vrhunac kritičke refleksije, njezino kretanje odvija se u horizontu *ontologije*, reći će Lévinas, i time neminovno biva zakinuta za ona *etička*, *an-arhička značenja* koja iskrsavaju jedino u *ne-ontološkom* području. Pritom kao praksa koja pripada ontologiji, filozofija pokazuje i sve njezine slabosti koje se, kako Lévinas razlaže, očituju u precijenjenom projektu *prevladavanja svih razlika u jedno nadređeno sintetičko jedinstvo*. Sve *drugosti* i *razlike*, svaka *asimetrija* i *transcendencija* bivaju na koncu u tom polju svedene na *istost*, *identitet*, *simetriju* i *imanenciju*. U

62

J.-P., Sartre, »L'âge de raison«, str. 202.

63

Ovaj pravi humanizam Sartre određuje kao *egzistencijalistički humanizam*, pri čemu bi za njega karakteristično bilo to da polazi od činjenice da čovjek predstavlja svojevrsno »prekoračenje« i da kao takav neprestano izbiva iz sebe sama i nadmašuje sebe u pravcu izvjesnih transcendentnih ciljeva, te u tom smislu subjektivnost i transcendencija u svom jedinstvu obilježavaju taj humanizam, koji treba strogo razlikovati od tradicionalnog humanizma vezanog za ideju ljudske superiornosti. Druga je stvar što se ovaj egzistencijalistički humanizam može dovoditi u vezu i s »humanizmom drugog čovjeka« u mjeri u kojoj Drugi kod Sartrea obilježava na određen način i jednu izvanjsku drugost koja se ne može sasvim totalitarizirati. Više o tome u: F. Perez, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, str. 61–68.

64

Vidi: Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego*, Vrin – Paris 1966. Ovo Sartreovo djelo temeljno je analizirano u već poznatoj studiji Vincenta de Coorebytera, *Sartre face à la phénoménologie*, gdje se, između ostalog,

preispituje i potencijalna etička perspektiva koja se dovodi u vezu s transcendencijom ega. Usp. Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, OUSIA, Bruxelles 2000., str. 356–385.

65

Usp. Jean-Paul Sartre, »Husserl, Hegel, Heidegger«, u: J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 271–291.

66

O svemu tome više u Jean-Paul Sartre, »Le regard«, u: J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 292–345. Pogledaj i Jean-Paul Sartre, »Le sursis«, u: J.-P. Sartre, *Les chemins de la liberté*, str. 330–332. Kada je riječ o problematici vezanoj za opoziciju pogled/lice (fr. *regard/visage*) koja udružuje i ujedno razdvaja Sartreovo i Lévinasovo mišljenje vidi: B. Munono Muyembe, *Le Regard et le Visage*.

67

J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 404–477.

68

Usp. npr. Emmanuel Lévinas, »Le dialogue«, u: E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 211–231.

tom smislu, u okviru ontologije susrećemo se samo sa *simetričnim asimetrijama*, kako se ističe, *imanentnim transcendencijama* i *identičnim, unutrašnjim razlikama*. Tu nema nikakvih, vjeruje se, *samostalnih i jednoznačnih* razlika, asimetrija i transcendencija. Svaka razlika između imanencije i transcendencije pokazuje se ujedno kao *imanentno jedinstvo*, kao što se i svaka razlika između simetrije i asimetrije pokazuje istovremeno kao *simetrična asimetrija*. U istom se ključu svaka *drugost* u tom polju svodi na *istost*, pa se time i onaj *Drugi* u tom okruženju pojavljuje u stvari kao *Isti*; svaki *drugi kao drugi, kao takav*, kaže Lévinas, pojavljuje se tek kao jedno *drugo ja*.⁶⁹

Tek bi *etika* za razliku od ontologije – kako se podcrtava – omogućavala *izbijanje istinskih, autohtonih razlika* što ne vode prema sintetičkim identitetima i jedinstvima. Hegelovske formule poput »identiteta identiteta i neidentiteta« ili »jedinstva jedinstva i nejedinstva«, koje, kako napominje Lévinas, predstavljaju najrazvijenije forme ontološkog i filozofskog, umnog i samokritičkog mišljenja,⁷⁰ pokazuju se neprikladnim u etičkom području. U ovom prostoru bivaju favorizirane *razlike* i to kao *apsolutne, nesumjerljive i nepotkupljive* nekakvim jedinstvom koje bi ih na kraju ujedinjavalo. U duhu određene postmoderne tradicije Lévinas se tako žestoko obrušava na ono što smatra dominantnim nasljeđem moderne filozofije koja se, kako smatra, pretežno razvija u pokušaju uspostavljanja različitih identiteta i jedinstava.⁷¹ Ovdje je, međutim, nemoguće previdjeti kako naš postmoderni filozof odveć olako otpisuje prisustvo *istinskih i samostalnih razlika* u okviru bremenitom identitetima. Kao da previđa da je upravo modernim, hegelijanskim mišljenjem osigurana razlika u svojoj *specifičnosti i drugosti*, u svojoj *apsolutnosti*, time što je ne samo viđena kao nešto *različito* od identiteta i vanjsko u odnosu na njega nego u isti mah i time što je smještena u *samu jezgru identiteta* kao *njegovo naličje* i što se sâm *identitet* na *unutrašnji način* tako pokazuje kao nešto *različito* od razlike i kao *sama razlika*. Time je i tvrdnja o tome kako je moderni senzibilitet opterećen identitetima i jedinstvima različite vrste relativizirana u perspektivi u kojoj se razlike pojavljuju i na mjestima gdje se tradicionalno računalo samo s identitetima.

Vraćajući se na prethodno, ontološko jedinstvo, kako ističe Lévinas, predstavlja i ono što udružuje *samooodgovornost* i *odgovornost za drugog*, čija se razlika u ontološkom registru preobražava u *nadređeno jedinstvo samooodgovornosti*. *Samooodgovornost* kao *jedinstvo samooodgovornosti i odgovornosti za drugog osujećuje* svaku pretenziju *iskrsavanja smisla odgovornosti za Drugog* kao jedne *samostalne odgovornosti*. Ona se, po Lévinasovu uvjerenju, u ontologiji može pojaviti i razviti samo kao izvjesna *unutrašnja, imanentna i relativna odgovornost*, jedino kao *moment* u *kružnom kretanju odgovornosti samooodgovornosti*, koja zapravo ne poznaje *istinski smisao odgovornosti za Drugog*, kakav se pokazuje u *etičkoj perspektivi*. Tako Lévinas suprotno Sartreu tumači *značenje (samo)odgovornosti što proistječe iz samorefleksije*, kao što i *smisao samorefleksije* različito interpretira u odnosu na njega. *Etička odgovornost za Drugog* ne pojavljuje se kao *moment* ili *etapa* na putu *samooodgovornosti*, već ona izražava onu »pre-izvornu komunikaciju« koja prethodi *samooodgovornosti*, pri čemu se njezin značaj ne može *relativizirati* ontološkom odgovornošću, čiji zadatak ostaje biti na tragu *etičke komunikacije*.⁷² Slično tome, *etičko, an-arhičko mišljenje prethodi ontološkom, kritičkom i autorefleksivnom mišljenju*, pri čemu pokazuje jedno *samostalno značenje* koje nije prisutno u ontološkoj tradiciji. Ova je, historijski gledano, tek u rijetkim trenucima, kako se ističe, naslućivala i formulirala to etičko značenje, koje je ostalo u sjenci onih drugih, ontoloških. An-arhički

um i etička racionalnost ostaju u biti nepoznanica za ontološki i kritički um, iako se ta racionalnost, kako se nerijetko ističe, razvija u duhu *naglašenog, radikalnog i izvornog* »kritičizma«. ⁷³

Dijalektika samooodgovornosti i odgovornosti za Drugog

Naznačili smo već da se *samooodgovornost* kod Sartrea razvija kao oblik *opće odgovornosti*. Uključuje u sebe *odgovornost za drugog* i *za treće*, *za cijelo čovječanstvo* i kao takva proistječe iz *slobode* i određenog režima *autoreferencije*, te na najvećoj razini slijedi *autorefleksiju* čija se praksa i u teorijskom i u djelatnom kao i u pojetičko-estetskoj domeni poistovjećuje s činom *uni-verzalne (samo)odgovornosti*. Ovo posljednje znači da se u svim područjima ljudske prakse samooodgovornost pokazuje kao opća odgovornost i da se u njihovim najrazvijenijim formama, što će reći u filozofiji, politici i umjetnosti kao umnim, samorefleksivnim oblicima mišljenja, djelanja i osjetilnosti izražava kao opća odgovornost. ⁷⁴ Drugačije rečeno, u svim područjima ljudskog, društvenog života odgovornost već u svojoj *unutrašnjosti i vlastitoj strukturi* uključuje ono *drugo* i *treće* i cilja na ono *opće*. Samooodgovornost bi se, dakle, po pretpostavci *u sebi samoj* i *po sebi* pokazivala kao jedna imanentna *transcendencija*. To je potpuno u skladu s razumijevanjem *ega* i *egzistencije* kod Sartrea. *Ego nije u svijesti*, naglašava neprestano naš autor, nego je *u svijetu*, ono od početka obilježava *transcendenciju* nesvodljivu na *čisto unutrašnje* i *subjektivne* učinke i zaplete. ⁷⁵ Pritom je *Ja relaciono* u smislu da se njegovo *samootkrivanje* i *samopromišljanje* odvija paralelno s *otkrivanjem* i *promišljanjem drugih*, čije se *prisustvo* u isti mah pokazuje i kao *odlučujuće* za razvoj same *egzistencije*, kao njezin »neophodni uvjet«. *Ekstatična* priroda egzistencije, njezina *strukturna* usmjerenost na ono *drugo* i *drugačije*, njezina *unutrašnja* zavisnost od onog *stranog*, *vanjskog* i *različitog* odgovara modelu kako je *Ja* upućen na onog *Drugog*, čije je otkriće kao jednog »drugog *Ja*« i kao *drugog* što »nije *Ja*« istovremeno s unutrašnjim otkrićem samog *Ja*. ⁷⁶ Ovo *Ja* se *kao takvo* očituje ujedno kao nešto *drugo u odnosu na sebe* u mjeri u kojoj se *Drugi* iskazuje kao *jastvo različito od Ja*. Viđeno očima

69

Vidi: E. Lévinas, *Totalité et infini*, str. 3–81.

70

Vidi: E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, str. 214.

71

U sklopu postmodernizma Lévinasa iščitavaju razni autori kao što su ovdje već navedeni S. Malka ili recimo B. Forthomme, kao uostalom i mnogi drugi tumači njegova mišljenja. Vidi ovom prilikom: Marc-Alain Ouaknin, *Méditations érotiques*, Éditions Payot & Rivages, Pariz 1998.

72

Više o komunikaciji u E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, str. 188–194.

73

Vidi Emmanuel Lévinas, »La philosophie et l'éveil«, u: E. Lévinas, *Entre nous*, str. 93–107.

74

Kao što je poznato, Sartre se i osobno angažirao na polju umjetnosti kao i u onom politike, zahtijevajući pritom i od književnosti i od političke prakse istu odgovornost kakvu je pripisivao filozofiji.

75

Usp. J.-P. Sartre, *La Transcendence de l'ego*, str. 13.

76

To je i u vezi s osnovnim Sartreovim uvjerenjem da ljudska stvarnost zahtijeva da bude istovremeno i »bivstvovanje-za-sebe« i »bivstvovanje-za-drugog«, pri čemu je odnos između ova dva modaliteta bivstvovanja *uzajaman*, za razliku od odnosa »bivstvovanja-za-sebe« i »bivstvovanja-po-sebi«, gdje se ne susrećemo s uzajamnošću. Usp. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 665–673.

drugih, Ja sebe istovremeno percipira kao »drugo Ja«, koje postaje podložno i svim oblicima opredmećenja i tematizacije, objektivaciji i alijenaciji. Sve što pritom vrijedi za Ja, tiče se na isti način i Drugog. *Simetrična* struktura ukazuje na to da se ne samo Drugi pojavljuje kao »drugo Ja« i kao Drugi što »nije Ja« nego da se i samo Ja pojavljuje kao »Ja Drugog« i kao Ja *različito u odnosu na Drugog*, kao *suverena i samostalna subjektivnost* koja bi upravo u svojoj *autonomiji i imanenciji* bila *transcendentna*, upućena na onog Drugog od čije *drugosti zavisi* njezina *samostalnost*. Ili, drugačije formulirano, »bivstvovanje-za-drugog« predstavljalo bi ekstatičnu strukturu »bivstvovanja-za-sebe«, baš kao što bi »bivstvovanje-za-sebe« određivalo mogućnost »bivstvovanja-za-drugog«, nezamislivog u perspektivi izostanka »bivstvovanja-za-sebe« i u onoj u kojoj bi postojalo samo »bivstvovanje-po-sebi«. Za ovo je bivstvovanje karakteristično, kako Sartre navodi, da jest ono što jest i da ne može biti nešto drugo, dok je za »bivstvovanje-za-sebe« specifično to da jest ono što nije i nije ono što jest, te u tom smislu samo ono pruža mogućnost »bivstvovanja-za-drugog«. ⁷⁷

Ovdje se može primijetiti kako *razlika, asimetrija i transcencija* (Ja kao *drugo* u odnosu na Ja i Drugi kao Ja *različito* u odnosu na Ja, kao jastvo koje *nije Ja* i kao Ja u formi »transcendirajuće transcencije«) rade u korist *identiteta, simetrije i imanencije* (Ja kao Ja Drugog, Drugi kao drugo Ja i Ja/ Drugi kao *immanentna transcencija*). Isto tako, *identitet, simetrija i imanencija* (Ja kao Ja Drugog, Drugi kao drugo Ja i Ja/ Drugi kao *immanentna transcencija*) od *samog početka* i na *unutrašnji način upućuju na razliku, asimetriju i transcenciju* (Ja kao *drugo* u odnosu na Ja i Drugi kao Ja *različito* u odnosu na Ja, kao jastvo koje *nije Ja* i kao Ja u formi *transcendirajuće transcencije*). Ove *strukturne korelacije*, međutim, u društvenoj stvarnosti nerijetko bivaju nevidljive i neprepoznatljive, smatra Sartre, jer se u složenom socijalnom organizmu susrećemo sa situacijama u kojima vladaju *antagonizmi* (klasni sukobi, spolna razlika, systemske diferencije) i u kojima procesi *subjektivacije* bivaju nadvladani onim *objektivacije*, u kojima se *transcendirajuća transcencija* pretvara u *transcendiranu transcenciju*. ⁷⁸ Naša se društveno-povijesna zbilja zapravo, kaže Sartre, uglavnom razvija između tih polova, od subjektivacije prema objektivaciji i obratno, gdje smo u ovom posljednjem slučaju suočeni s čitavim nizom izazova i prepreka u *pokušaju* uspostavljanja jednog respektabilnog *humanizma*, koji se dovodi u neposrednu i direktnu vezu s *egzistencijalizmom* čija misao kao i djelatnost kruže upravo u blizini pojmova i praksi kao što su *pokušaj, pothvat, projekt, angažman*. ⁷⁹

Sve naznačene karakteristike vezane za dijalektiku istosti i drugosti, identiteta i razlike, simetrije i asimetrije, imanencije i transcencije, u obavezujućem formalnom sklopu bile bi odgovarajuće i za *dijalektiku samoodgovornosti i odgovornosti za drugog*, onako kako je ona razvijena u Sartreovu mišljenju. ⁸⁰ I tu se pokazuje da se *odgovornost za drugog* pojavljuje kao »neophodni uvjet« *samoodgovornosti*, baš kao što se i ova na *unutrašnji način* očituje kao jedna *transgresivna, transcendentna odgovornost* zaokupljena brigom za *čitavo čovječanstvo*. *Općost* odgovornosti dovodi se u *unutrašnju vezu s odgovornošću za sebe*, pri čemu se ova *već neposredno* izražava kao bezrezervna *odgovornost za drugog* i kao *univerzalna odgovornost*. Povijesna nas stvarnost uči tome da se samoodgovornost često izvrgava u egocentrizam i jednu utilitarnu individualističku etiku. To, po Sartreovu mišljenju, ipak ne bi trebalo toliko jačati našu rezignaciju, koliko bi trebalo osnaživati našu spremnost da se uhvatimo u koštac s konkretnim problemima, pa i onim moralnim

u *pokušaju* njihova rješavanja.⁸¹ Pitanje je, međutim, ne opisuje li se u doba bezmalo *apsolutne prevlasti samosvrhovite razmjenske vrijednosti* i *sâm otpor spram postojećeg u vladajuću kapitalističku logiku* kojoj posebno doprinosi pozna *dinamika ubrzanog rasta i rastućeg ubrzanja? Opća, stalna, ubrzana i rastuća produkcija različitih oblika otpora* kao da prije, čini se, danas *kompromitira, ublažava i pacificira* njihovu kritičku žaoku nego što je *izoštrava i militarizira u humane ciljeve*. Nije uopće izvjesno, na kraju krajeva, da u gotovo apsolutnom cirkularnom procesu i *kritički otpor* može izbjeći *komodificirajuće* učinke. U tom smislu, nismo sasvim sigurni je li Sartre poduzeo sve neophodne korake kako bi mogao odgovoriti na izazove poznog kapitalizma. Egzistencijalizam u tom pogledu čini se zaostaje za analizama provedenim u okviru Frankfurtske škole, čiji oslonac također predstavlja historijski materijalizam.

S druge strane, u Lévinasovu mišljenju suočavamo se s jednom »dijalektikom« koja se odvija u inat njegovoj osnovnoj intuiciji. U skladu s ukupnom fenomenološkom tradicijom i njegovo mišljenje je dominantno usmjereno na istraživanje *strukture* u kontekstu *suspenzije društveno-povijesnih značenja i dijalektičkih peripetija* povezanih s njima. To ne remeti ni činjenica da se ono pritom *sadržajno* očituje u liku jedne etičke »anti-fenomenologije« i »transfenomenologije«, budući da se u *metodološkom* pogledu razvija kao strogo fenomenološko mišljenje.⁸² Nije također na odmet ukazati i na to da se ono kroz cijeli period svog razvitka upravo u *sadržajnom pogledu otvoreno i direktno* suprotstavljalo dijalektičkom mišljenju s obzirom na to da ovo, i to naročito u svom *idealističkom* obliku, manifestira u najvećem stupnju, po Lévinasovu mišljenju, sve karakteristike koje specificiraju *ontološko* mišljenje. Hegelovo je djelo – podsjećamo još jednom na Lévinasovu misao – vrhunac idealističke, dijalektičke i ontološke tradicije mišljenja u »koje se ulijevaju sve struje zapadnog duha i gdje se očituju sve njegove razine«.⁸³ Dijalektika u Lévinasovim očima naprosto otjelovljuje onu praksu mišljenja koja svaki *alteritet* i *razliku*, svaku *asimetriju* i *transcendenciju* u krajnjem svodi na *istost* i *identitet*, *simetriju* i *imanenciju*. Svaka drugost, pa i ona »apso-

77

Vidi: S. Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, str. 42–44, 47–51, 69–75.

78

Više o »transcendirajućoj transcendenciji« i »transcendiranoj transcendenciji« u: J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 292–404.

79

Ovo je u oštroj suprotnosti s Lévinasovom etičkom koncepcijom gdje se odgovornost za Drugog pojavljuje kao »modus bivstvovanja« što prethodi svakoj subjektivnoj inicijativi, svakom projektu i angažmanu koji se poistovjećuju sa subjektivnim aktivnostima. Vidi Emmanuel Lévinas, »L'un-pour-l'autre n'est pas un engagement«, u: E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, str. 214–220.

80

U kontekstu dijalektičke tradicije Sartreovo mišljenje tumači i Gerhard Seel. Usp. Gerhard Seel, *La dialectique de Sartre*, L'Age d'Homme, Lausanne 1995.

81

Vidi ovom prilikom: Alain Renaut, »L'Éthique impossible«, u: A. Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, str. 152–174.

82

Više o odnosu etike i fenomenologije u: E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, str. 268–320; Jean-Francois Lavigne, »Lévinas avant Lévinas: l'introduit et le traducteur de Husserl«, u: Jean-Luc Marion (ur.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance (Suivi de Lévinas et la phénoménologie)*, PUF, Pariz 2000., str. 49–73; Bruno Casper, »La temporalisation de la chair«, u: J.-L. Marion (ur.), *Emmanuel Levinas*, str. 165–180; Francis Guibal, »La transcendance«, u: J.-L. Marion (ur.), *Emmanuel Levinas*, str. 209–239.

83

Emmanuel Lévinas, »La conscience non-intentionnelle«, u: E. Lévinas, *Entre nous*, str. 144.

lutna« i »nedokučiva«, dijalektičkim zahvatom biva *povratno vraćena* na prvobitnu *istost*, kao što i svaki *Drugi* u dijalektičkom zapletu biva na koncu preoblikovan u *Ja* i u *subjekt*. Tu se svaka *objektivacija* i *opredmećenje*, svako *podrugojačenje* i *otuđenje*, *ekstaza* i *izvanjštenje* tumače u duhu jedne isto tako »apsolutne« i »isključive«, sada »subjektivacije«, zarobljene u vlastitim, unutrašnjim okvirima.⁸⁴ Na isti se način interpretira i *razlika*, čija *opozicija s identitetom* u dijalektičkom kontekstu iskrsava, kako se vjeruje, samo kao još jedan *identitet*, nadređene i sintetičke prirode, kao »totalno jedinstvo« u obliku »identiteta identiteta i ne-identiteta«.⁸⁵ Ne postoji, po Lévinasovu mišljenju, u dijalektičkom mišljenju nikakav »samostalni« smisao razlike, nikakav smisao u kojem bi se ona pojavljivala kao »apsolutna« razlika. Stvari vrijede slično i za *asimetriju* i za njezinu *nedosljednost* i *nesumjerljivost* budući da su one u dijalektičkom mišljenju uvijek razvijene kao specifična *dosljednost* i *sumjerljivost*. Asimetrija se u granicama dijalektičkih peripetija pokazuje isključivo kao *simetrična asimetrija*. U slučaju *transcendencije* imamo figuru »imanentne transcendencije«, koja obilježava kako onu *transcendenciju koja se tradicionalno suprotstavlja imanenciji*, tako i samu *razliku imanencija/transcendencija*. U prvom se slučaju naznačena transcendencija, po Lévinasovu sudu, pokazuje tek kao »unutrašnja« i »ontološka« transcendencija, dok se u drugom slučaju podcrtana *razlika imanencija/transcendencija* očituje i kao »jedinstvo imanencije i transcendencije« i to kao »imanentno ontološko jedinstvo imanencije i transcendencije«. To su osnovni razlozi zbog kojih ontološki tip transcendencije Lévinas imenuje nazivom »imanentne transcendencije«, smatrajući pritom da samo *etička* transcendencija kao »ekscendencija« izražava uistinu *transgresivnu*, *beskonačnu* i *apsolutnu transcendenciju*. Pa ipak, usprkos Lévinasovu otklonu od dijalektike i pokušaja da je generalno protumači u ključu ontološke monadologije koja ne poznaje istinsku razliku i transcendenciju, ona mu se, kako izgleda, prikrada iza leđa i to upravo na onim mjestima gdje se prema njemu pokazuju njezini nedostatci. Iznenađujuće je pomalo, uostalom, kako on koji vodi računa o strukturama i formalnim sklopovima previda u »ontološkom okviru«, kako ga sâm naziva, *autonomni* značaj *alteriteta*, *pluraliteta*, *asimetrije* i *transcendencije*. Kao što i previda, čini se, u vlastitom »etičkom okviru« izbijanje *identiteta*, *simetrija* i *imanencija* na mjestima gdje se profilira smisao tzv. »apsolutne razlike«, »an-arhične asimetrije« i »beskonačne transcendencije«. Kako drugačije protumačiti stavove po kojima se ono drugo u ontološkom okviru navodno ne pokazuje i kao jedno drugo uistinu različito od istog, te kako u razlici jednine i množine ne izbija određena bitna razlika ili kako ne dolazi do izražaja smisao asimetrije u simetričnim ontološkim konstelacijama ili onaj transcendencije u imanentnim relacijama? Zar se samo *isto* u razlici spram drugog ukoliko se ovo navodno sasvim poistovjećuje s njime i obilježava isto, ne pojavljuje i kao nešto *drugo* u odnosu na to drugo time što se samo *ne poistovjećuje* s njegovom drugošću, što *ne postaje* drugo? Ili, zar se sâm *identitet* u svom identitetu ne pokazuje kao nešto *različito* od razlike time što *ne postaje* razlika, što se *ne poistovjećuje* s njom, dok se ona u svojoj različitosti očituje navodno isključivo kao jedan *identitet*? Kako je moguće negirati *asimetriju* u sklopu u kojem se sama *simetrija* otkriva kao nešto *asimetrično* u odnosu na *asimetriju*, time što nikad *ne biva poistovjećena* s asimetrijom, dok se ova u sebi samoj navodno pokazuje kao nešto apsolutno simetrično? Ili, kako negirati pojavu *transcendencije* u situaciji u kojoj se sama *imanencija* pokazuje kao nešto *transcendentno* u odnosu na samu *transcendenciju*, time što nikad ne izlazi iz vlastitih unutrašnjih okvira, za razliku od transcendencije koja se navodno uvijek svodi na imanenciju?

Što tek reći o *etičkom* i *an-arhičkom okruženju* u kojem tobože *nisu mogući identiteti* i *jedinstva*, *simetrije* i *uzajamnosti*, *imanencije*? Zar se *drugo* upravo u svojoj pretpostavljenoj *apsolutnoj drugosti* ne pokazuje kao nešto *isto* i to u podjednakoj mjeri u kojoj se samo *isto* u svojoj istosti navodno pokazuje kao nešto isključivo *isto*? Ili, zar se sama *razlika* u svojoj pretpostavljenoj *apsolutnoj različitosti* ne pojavljuje kao određeni *identitet*, slično tome kako se ovaj u svojoj identičnosti navodno otkriva kao jedan nepotkupljivi *identitet*? U kojoj mjeri vrijedi da *asimetrija* ne bi bila i nešto *simetrično* ako se već *simetrično* simetriji razvija tobože isključivo po modelu unutrašnje organizacije, imanentne strukturacije i restrukturacije? Kako *etička transcencijacija* ili *an-arhička trans-an-scencijacija* mogu izbjeći značenje izvjesne *bitne imanencije* kad su već navodno neprevodive u ontološki režim? Zar *ograničenost* ne bješe odlika *ontološke transcencijacije*? Kako se, napokon, sama *etika* ne pojavljuje i kao jedna *ontologija* i *ontološka etika* ako se već koncentrira u specifičnoj *egzistenciji* odgovornosti za Drugog? U kojem to smislu, da budemo pomalo grubi, *način postojanja* ne izražava *način postojanja*? Na kraju krajeva, zar nam naša konkretna stvarnost i u ovom slučaju ne pruža bezbroj primjera o tome kako se i odgovornost za drugog i altruistička ljubav srozavaju do alocentričnog egoizma i jedne bezdušne, bezosjećajne etike nesposobne uvažiti upravo onog drugog na koga se poziva u svom emfatičkom zanosu.

Zaključni komentari

Sve u svemu, ispostavlja se da se usprkos Lévinasovoj namjeri njegova *ne-ontološka etika* vraća *ontološkoj etici*, te da se i u *an-arhičkom* značenju *isto* tako razvija u *ontološkoj* domeni potencijalnog (*samo*)*kritičkog* značenja. Bilo je rečeno, podsjećamo, da se *etički* ili *an-arhički* um pokazuje kao jedna racionalnost koja je starija i izvornija od one vezane za starogrčko iskustvo. Pa iako se ona striktno ne odvija po modelu *kritičke* racionalnosti, ipak je zamišljena tako da u isti mah predstavlja izvjesnu vrstu *radikalnog kritičkog zahvata*. Lévinas će neprestano isticati da zahtjev za »beskonačnim umovanjem« i »radikalnom kritikom« u modernim vremenima ne ispunjavaju ni kartezijanizam, ni transcendentalni i spekulativni idealizam, pa čak ni fenomenologija koja je možda i najbliža tome, nego da je to jedino u stanju učiniti jedna racionalnost *etičke* i religiozne provenijencije.⁸⁶ Pokazuje se tako, protivno Lévinasovoj misli, da je i *etička ne-ontološka* i *ne-kritička racionalnost* kao *kritika ontološkog* i *kritičkog uma* ujedno specifična forma *ontološke* i *kritičke racionalnosti*. Kao »dosljedna«, »kontinuirana« i »permanentna« *kritika kritičkog uma* etika ne može izbjeći ne pojaviti se u liku određene »samokritičke« i »samorefleksivne« teorije i prakse. Druga je stvar što se ona u tom obliku ne izražava i kao stroga »samorefleksivna« *an-arhička racionalnost* koja zauzima *kritički* i *negativan stav* spram *vlastite racionalnosti*. Ova ostaje neiskušana i na unutarnji način nepropitana racionalnost, pa se tako u krajnjem izdaje i za jednu »dogmatsku«, »postkritičku« racionalnost koja napušta i ostavlja za sobom *istinsko (samo)kritičko nasljeđe*. Prosto-naprosto, kako reći za jedno mišljenje da je *radikalno* u *kritičkom* pogledu ako se ono ne

84

Usp. E. Lévinas, *Totalité et infini*, str. 81–161.

85

E. Lévinas, *Entre nous*, str. 96.

86

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

postavlja u poziciju *samokritike*? Može li se i smije li se ono proglasiti u tom slučaju za *samorefleksivno* mišljenje? Je li dovoljno da se iz navodno »izvanjske« perspektive odnosi spram kritičke racionalnosti, kao *an-arhička kritika kritičkog uma*, kako bi bilo proglašeno za jedno *radikalno* i *beskonačno kritičko umovanje*? Tako izlazi na vidjelo, čini se, još jedna proturječnost u ovom mišljenju koja se sastoji u tome da se njegova projektirana *radikalnost* ne pojavljuje uopće kao nešto *radikalno*. Ona je prije osujećena, suspendirana i reducirana u određenoj maniri fenomenologije kao obliku ontološke racionalnosti, koliko god se pritom tvrdilo da je riječ o jednom »ne-fenomenološkom« i »trans-fenomenološkom«, »ne-ontološkom« etičkom mišljenju.

U domeni *odgovornosti*, vidjeli smo već, *odgovornost za Drugog* kao osobita forma »opće odgovornosti« uključuje u sebe na određen način »samoodgovornost«. I to se pokazuje usprkos Lévinasovu stavu da je etička odgovornost primarno »individualna odgovornost« koja je u svojevrsnom »samozaboravu« usmjerena isključivo prema Drugom. Pri tome bi Drugi u svojoj apsolutnoj drugosti u cjelokupnoj ontološkoj tradiciji mišljenja navodno bio »zaboravljen«, kako se ističe u savezu s hajdegerovskom inspiracijom koja cilja na *zaborav bivstvovanja*.⁸⁷ Riječ je o tome da je Drugi u isti mah i ono *drugo uopće*, ono *opće* koje uključuje u sebe sve potencijalne Druge, kao i one Treće, kao Druge u odnosu na Druge kao Druge. Pored toga, kao forma »opće« odgovornosti etička se odgovornost pojavljuje kao »samoodgovornost« u smislu da se *jedino putem odgovornosti za Drugog može biti* uistinu *odgovoran*. Tako se, suprotno uvjerenju našeg autora, modalitet odgovornosti prema Drugom izražava i kao *način bivanja* »samoodgovornim«, čak i kao jedina mogućnost u toj perspektivi da budemo »odgovorni prema sebi«. U isti mah ova se »samoodgovornost« nameće kao *ontološka odgovornost* time što manifestira određeni *način bivanja i postojanja*, kao što uostalom to čini i *etička odgovornost* time što se izražava u formi *odgovornosti za Drugog* koja isto tako očituje jedan *način bivanja i postojanja*.

Pa ipak, ispada da se etička odgovornost ne pokazuje *do kraja* kao opća odgovornost, kao što se ne očituje kao *dovoljno razvijena* forma samoodgovornosti. Budući da je u svojoj usmjerenosti prema drugosti uopće uvijek upućena isključivo na ono *pojedinačno drugo, zatvoreno u sebi i poistovječeno sa sobom u tautološkoj formi Drugi je Drugi*, koja je paralelna onoj kakvu zatičemo, kako Lévinas ističe, u ontološkoj ravni gdje se susrećemo s formulom *Ja je Ja*, ona ne uspijeva, kako izgleda, sasvim se izvući iz okvira jedne *individualistički* strukturirane etike koja ostaje u granicama *empirizma* i *relativno razvijenih apstrakcija*.⁸⁸ Lévinas kao da gubi iz vida to da se pojedinačni drugi upravo u svojoj *izdvojenosti* i *individualnosti* istovremeno manifestira kao jedno *opće drugo* i kao *drugo Ja*, posebno i opće, u svojoj drugosti i različitosti u odnosu na Ja, kao drugi što nije Ja u svom *jastvu*. Naš autor ne dopušta mogućnost da i Drugi predstavlja jedno *Ja*, određenu *subjektivnost* koja dijeli zajedničku sudbinu s ostalim subjektivnostima, kao što i ne dozvoljava, kako je već rečeno, bilo kakve simetrije i uzajamnosti u etičkom polju. Drugi je, po njegovu mišljenju, neizreciv i nemisliv u tom horizontu u kojem ima apsolutnu prevlast u odnosu na Ja. Ostaje, dakako, pitanje kako je to moguće u perspektivi u kojoj se Drugi *iskazuje* i *misli* kao ono što nije Ja? Ne pojavljuje li se i ovdje *negativan govor* samo kao još jedna *jezička varijacija* onoga što bi sada obilježavala »etička drugost«? Kao još jedna negacija u ontološkom nizu negacija?

Što se tiče »samoodgovornosti« onako kako je ona nabačena u ovom etičkom mišljenju, a rečeno je već da je u vidu »samozaborava« marginalizirana u

odnosu na odgovornost za Drugog čiji je zadatak premošćivanje »zaborava« vezanog za egzistenciju Drugog, ona ostaje u sjenci ovog izazova koji stalno osujećuje povratne i reflektivne sprege. Tako se samo odgovornost uglavnom naknadno registrira kao »posljedica« etičke odgovornosti čiji se imperativi isključivo odnose na postupanje subjekta u odnosu na Drugog. Što je *Ja odgovornije i neslobodnije prema Drugom utoliko bi ono* po pretpostavci *bilo odgovornije prema sebi*. Odnosno, što je ono *samozaboravnije i manje okrenuto prema sebi*, bilo bi *više u mogućnosti odazvati se na zahtjev Drugog*. Drugim riječima, *odgovornost će biti samo odgovornija u slučaju u kojem je manje samo odgovorna i manje slobodna*. Teško je odoljeti utisku da se ovom neobičnom formulom samo dodatno zaoštrava i problematizira pitanje samo odgovornosti u horizontu u kojem je ona navodno trebala imati samo sporednu ulogu, u razlici spram ontološkog plana gdje u savezu sa slobodom i samorefleksijom ima neprikosnoveni značaj, kako smatra Lévinas. Međutim, u tom slučaju, slijedeći tu misao, postavlja se pitanje identično onim vezanim za *udvostručavanje racionalnosti, kritike i refleksije*, nije li i sama *podjela* na ontološku i etičku samo odgovornost, njihova *razlika* ujedno i forma jednog *nadređenog ontološkog jedinstva* koje obuhvaća i jednu i drugu odgovornost? Kako izbjeći također to da se sama *razlika samo odgovornosti i odgovornosti za Drugog* po predloženom receptu ne ispostavi i kao *sveobuhvatno samo odgovorno jedinstvo samo odgovornosti i odgovornosti za Drugog*, kao *ontološko univerzalno jedinstvo ontologije i etike*? Preostaje samo da se pretpostavi da ta razlika mora biti protumačena u ključu specifičnog »etičkog jedinstva« koje obuhvaća odgovornost za Drugog i samo odgovornost, ali tada opet iskrsava pitanje u vezi sa samim *jedinstvom* za koje se tvrdi da je ontološke prirode. I tako, kako stvari stoje, ide se gotovo u nedogled, svako potencijalno rješenje u etičkoj ravni otvara novo ontološko pitanje koje samo produbljuje ontološke izazove s kojima se mora suočiti etičko mišljenje ako zaista želi biti radikalno i beskonačno, ali u tom slučaju ono neminovno ulazi u ontologiju i potpada pod njezina pravila.

Sartre, s druge strane, odlučno drži do povratnih sprege, dijalektike i samorefleksije, i u tom smislu daje ključan značaj *samo odgovornosti*, koja je prema njemu strukturirana tako da već *sama po sebi* predstavlja ujedno i *odgovornost za drugog* i *druge*, *opću etičku odgovornost* usmjerenu na cijelo čovječanstvo. U mjeri u kojoj se odgovornost oslanja na *slobodu* kao na *individualni projekt* i *izbor* koji je u isto vrijeme *univerzalan* budući da se, po Sartreovu mišljenju, tiče svakog pojedinca i shvatljiv je svakome, pri čemu se i svatko može pronaći u njemu i zauzeti stav u odnosu na njega, u toj istoj mjeri se i ona sama (odgovornost) iznutra pokazuje kao jedna *odgovornost* koja je u isti mah *individualna* i *univerzalna*. Unutrašnja i nerazmrsiva isprepletenost pojedinačnog i općeg gdje se pojedinačno u vlastitoj strukturi izražava kao nešto opće, a da pritom ne gubi svoj individualni karakter, kao što se i općost isključivo iskazuje putem i posredstvom onog pojedinačnog i posebnog, u potpunosti određuje strukturu odgovornosti za koju se zalaže

87

Pogledaj Michael Vanni, »Oubli de l'autre et oubli de l'être: Une étrange proximité entre Heidegger et Levinas«, u: *Phänomenologische Forschungen* 4 (1999) 1, str. 77–93.

Jacques Derrida, »Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas«, *Revue de métaphysique et de morale* 4 (1969), str. 425–473.

88

U znaku radikalnog empirizma Lévinasovu filozofiju sagledava Jacques Derrida. Vidi:

Sartre. On, dalje, u duhu hegelijanske dijalektike svaku *unutrašnjost*, pa i ovu vezanu za *samooodgovornost*, izlaže procesima *izvanjštenja*, *otuđenja* i *podrugojačenja* izbjegavajući na taj način svako rješenje koje ostaje na razini neposrednih i tautoloških unutrašnjosti. U tom kontekstu, samooodgovornost u Sartreovu mišljenju nikada ne izražava puku odgovornost za sebe, jednu isključivu unutrašnju usmjerenost, nego je ona od samog početka upućena na ono drugo, izvanjsko i strano. Ovo uvjerenje, međutim, ona je točka od koje polazi Lévinasova kritika cjelokupne dijalektičke tradicije. Ovaj autor smatra, grubo govoreći, da se ekstatični procesi izvanjštenja, otuđenja i podrugojačenja, te opredmečenja i objektivacije u krajnjem, ne mogu dovesti u vezu s onim situacijama gdje se uistinu susreće ono što je apsolutno drugo, izvanjsko i strano. Ti procesi, po njegovu mišljenju, svjedoče samo o razvoju subjektivnosti. Tim se putem ne upoznaje ono drugo, drugi kao takav, sâm Drugi, koji izbija, kako se ističe, samo u etičkoj intersubjektivnoj društvenoj relaciji i prethodi, kako svojim prisustvom, tako i značenjem koje nosi sa sobom, svakoj inicijativi koja dolazi od subjekta. Posljedično, ni samooodgovornost, po Lévinasovu sudu, koja proizlazi iz slobode i povezuje se sa samorefleksijom ne može predstavljati i odgovornost za Drugog, jer se na njezinom tragu ne susreće Drugi. Samooodgovornost predstavlja tek povratnu spregu i izražava isključivo unutrašnji odnos.

Glavna razlika između Sartrea i Lévinasa iz koje proizlaze i ostale pokazuje se upravo u tome što *povratne sprege* za Sartrea nisu samo unutrašnje prirode, kao u Lévinasovu tumačenju istih, nego one ujedno obilježavaju *vanjske odnose i relacije* s onim što je *drugo* i *različito*. Zapravo, kako Sartre pravilno zapaža, ne bi bilo moguće susresti, upoznati i prepoznati ono drugo da ono na neki način nije prisutno u samoj subjektivnosti i to ne samo kao *drugo* *Ja* nego upravo i kao ono što *nije* *Ja*. Što će reći da je *drugo* u svojoj *drugosti* i jedno *unutrašnje* iskustvo, baš kao što je i samo *Ja* u svojoj *istosti* i određeno *vanjsko* iskustvo; to bi bilo *Ja* viđeno očima drugih i taj odnos obilježava, po Sartreovu mišljenju, izvoran oblik »bivstvovanja-za-sebe-za-drugog«. Za razliku od Sartrea, Lévinas svojom koncepcijom *apsolutne drugosti* ne afirmira inverzno samo *tautološku subjektivnost*, nego u isto vrijeme time razvija i određenu *tautološku drugost* čiji se identitet svodi na formulu Drugi je Drugi, koja je paralelna onoj što definira identitet subjektivnosti kao *Ja* je *Ja*. Tako se na perversan način *apsolutna drugost* pokazuje i kao *apsolutna unutrašnjost* i *istost*, baš kao što se i sama *subjektivnost* u svojoj *hermetičkoj unutrašnjosti* očituje kao *puka vanjskost* i *neposredna drugost*. Ovdje Lévinas, smatramo, plaća ceh za svoje nevažavanje dijalektike koja se pojavljuje i na onim mjestima gdje se ona pokušala negirati.

Kada je posrijedi Sartreovo mišljenje ostaje i dalje kao potencijalno pitanje u kojoj je mjeri savez fenomenologije, dijalektike, strukturalizma i historijskog materijalizma pogodan kao takav da izrazi i *društveno-povijesnu dinamiku* uopće, pa time i ovu posebnu koja odlikuje samooodgovornost?⁸⁹ Je li *egzi-*

89

Ovdje ostavljamo po strani ono tumačenje prema kojem postoji jedna utjecajna Sartreova prefenomenološka misao koja se razvija u periodu otprilike od 1924. do 1933. godine i čiji se tragovi mogu naći i u *Porodičnom idiotu* (ft. *L'Idiot de la famille*), prvi put objavljenom 1971. godine. Tu se inzistira na tome da je ta misao potpuno odvojena od fenomenologije s kojom će se Sartre upoznati

u tridesetim godinama dvadesetog stoljeća i pritom se tvrdi da je ta misao imala određenog udjela i u specifičnom prihvatu fenomenologije, te njezinom daljem razvitku. Usp. Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, OUSIA, Bruxelles 2005.; Vincent de Coorebyter, »Introduction: Sartre avant Berlin«, u: V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, str. 11–18.

stencijalizam zaista uspio povezati fenomenologiju, dijalektiku i humanizam, strukturalizam i historijski materijalizam, ontologiju i etiku? Nije li prije, kako se nama čini, *fenomenološko strukturiranje* odgovornosti koje na specifičan način stavlja u drugi plan društveno-povijesni kontekst nešto što u osnovi *osujećuje* bitno razumijevanje njezinog *razvojnog socijalnog karaktera*? Mogu li se iz tog strukturiranja uistinu nazrijeti moguće *buduće društveno-povijesne relacije*? Nismo daleko od stava da se tim i takvim strukturiranjem samo prividno zapravo približavamo zbiljskim društvenim relacijama. U tom pogledu, uvjerljiviji nam se čini slučaj Marcusea koji je nakon početnog pokušaja povezivanja fenomenologije i historijskog materijalizma ubrzo odustao od fenomenologije u cilju razumijevanja postojećih društvenih prilika, tražeći oslonac isključivo u historijskom materijalizmu. Sartre, s druge strane, usprkos zalaganju za *angažman* u svijetu i za njegovo mijenjanje, kao da ostaje zarobljen u njemu, što po nama ne treba tumačiti samo u svijetlu njegove pripadnosti buržoaskoj klasi, o čemu je i on sâm više puta govorio, nego možda treba povesti računa i o tome da je fenomenološko nasljeđe njegova mišljenja uspostavilo određene granice koje su se pokazale neprekoračivim. Te fenomenološke granice postale su predmet Lévinasova mišljenja, ali ih je ono, usuđujemo se reći, u pokušaju apsolutnog prevladavanja još jednom prizvalo i to ne tek kao momente određenog naknadnog teorijskog prevladavanja.

Srdan Maraš

**Self-responsibility and Responsibility for the Other in
the Context of Intersubjective Social Relation**

Jean-Paul Sartre and Emmanuel Lévinas

Abstract

By analyzing variations of the concept of responsibility as expressed in the forms of self-responsibility and responsibility for the Other, which we also encounter as underlying ideas in the philosophies of Jean-Paul Sartre and Emmanuel Lévinas, this article also attempts to determine their mutual relationship. This is potentially made easier by the fact that, in both cases and in different ways, the concept of responsibility is inextricably linked to the concept of freedom. Thus, the definition and understanding of this concept will also influence the understanding of responsibility: in one case, responsibility will follow directly from freedom; in the other, it will represent a fundamental departure from it. Thus, we finally come to the conclusion that "historical and ontological" self-responsibility, born out of the self-reflection of freedom, in its inverse closeness to the anarcho-ethical responsibility for the Other, at once represents its polar opposite and traces its origin back to the particular negation of freedom.

Keywords

self-responsibility, responsibility for the Other, freedom, self-reflection, dialectics, ethics, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas