EMMANUEL LEVINAS, DRUGI I TVORBA IDENTITETA

Husnjak, Melita

Master's thesis / Diplomski rad

2018

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Academy of Arts and Culture in Osijek / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Akademija za umjetnost i kulturu u Osijeku**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:251:372382

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

AKADEMIJA ZA UMJETNOST I KULTURU U OSIJEKU

THE ACADEMY OF ARTS AND CULTURE IN OSIJEK

Repository / Repozitorij:

Repository of the Academy of Arts and Culture in Osijek

zir.nsk.hr

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

dabar

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA
U OSIJEKU
AKADEMIJA ZA UMJETNOST I KULTURU U OSIJEKU

DIPLOMSKI RAD

Osijek, listopad 2018. Melita Husnjak

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

AKADEMIJA ZA UMJETNOST I KULTURU U OSIJEKU

ODJEL ZA KULTURU I KREATIVNE INDUSTRIJE

KULTURALNI MENADŽMENT

DIPLOMSKI RAD

Emmanuel Levinas, Drugi i tvorba identiteta

Melita Husnjak

Osijek, listopad 2018.

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA

U OSIJEKU

AKADEMIJA ZA UMJETNOST I KULTURU U OSIJEKU

TEMA: Emmanuel Levinas, Drugi i tvorba identiteta

PRISTUPNIK: Melita Husnjak

TEKST ZADATKA:

Predmet rada je analiza filozovskih tumačenja Emamanuela Levinasa, posredstvom njegovih djela kao nezamjenjivim predloškom nastalim u epohi moderniteta, a koji u novijoj povijesti filozofije imaju važnu ulogu unutar razvoja filozofije etike. Rad se bavi pitanjima subjekta unutar diskursa identiteta, te nastoji razložiti različita mišljenja ostalih autora po tom pitanju.

The subject of the paper is an analysis of the philosophical interpretations of Emamanuel Levinas, through his works as an irreplaceable template created in the epic of modernity, and which in the recent history of philosophy play an important role within the development of philosophy of ethics. The paper deals with the subjects within the discourse of identity, and tries to elaborate different opinions of other authors on the subject.

Osijek, listopad 2018.

Predsjednik Odbora za završne i

Mentor: diplomske ispite:

Izv. prof. dr. sc. Kristina Peternai Andrić Izv. prof. art. dr. sc. Saša Došen

<table>
<tr><td colspan="3">AKADEMIJA ZA UMJETNOST I KULTURU U OSIJEKU</td></tr>
<tr><td colspan="3">DIPLOMSKI RAD
Znanstveno područje: Humanističke znanosti
Znanstveno polje: Filozofija
Znanstvena grana: Filozofija etike</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">Prilog:</td><td>Izrađeno:</td></tr>
<tr><td>Primljeno:</td></tr>
<tr><td>Mj:</td><td>Broj priloga:</td><td rowspan="2">Mentor:
Izv.prof.dr.sc. Kristina Peternai Andrić</td></tr>
<tr><td colspan="2">Pristupnik:
Melita Husnjak</td></tr>
</table>

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA

U OSIJEKU

AKADEMIJA ZA UMJETNOST I KULTURU

Sažetak

Rad se bavi filozofijom čovjeka te njegovom pozicijom unutar svijeta kao i pitanjem njegovog identiteta, posebno objašnjenih unutar filozofskih razmatranja. Kao izraz ljudskog uma da spozna cjelinu svijeta i onoga što jest, filozofija se postavlja kao nadzor o životu čovjeka i istinskog znanja.

Cijela je filozofija Emmanuela Levinasa izrasla iz etičkih i moralnih principa kao temeljnih vrijednosti koje određuju čovjekovo djelovanje. Jedino putem istinskih vrijednosti čovjek može spoznati samoga sebe, Drugog i svijet u cjelini. Stoga Levinasova načela otvaraju jedan novi iskorak unutar filozofije života, kako bi čovjek ostvario svoju svrhovitost.

Ključne riječi:

Levinas, Drugi, etičko i sveto, filozofija prostora i vremena, identitet

Summary

The paper deals with the philosophy of man and his position within the world as well as with the question of his identity, specifically explained within philosophical considerations. As an expression of the human mind to know the whole of the world and what it is, philosophy is set as a supervision over human life and true knowledge.

The whole philosophy of Emmanuel Levinas emerges from the ethical and moral principles as fundamental values that determine man's action. Only by means of true values man can know himself, the Second, and the world as a whole. Therefore Levinas's principles open up a new step within the philosophy of life, in order for man to realize his purpose.

Key words:

Levinas, the Other, ethical and sachred, the philosophy of space and time, identity

KAZALO

1. UVOD....7

1.1. Predmet i cilj rada....7

1.2. Izvori i metode prikupljanja podataka....8

1.3. Sadržaj i struktura rada....8

2. Uvod u filozofiju Emmanuela Levinasa....9

2.1. Pojam etičkog....11

2.2. Etički govor o Bogu Emmanuela Levinasa....13

3. Jezik bića, prostor i vrijeme....16

3.1. Percepcija prostora....17

3.2. Percepcija vremena....19

3.3. Egzistencija bitka....20

4. Etika Drugog u Emmanuela Levinasa....23

4.1. „prisutnost“ Drugog....25

4.2. Sveto i beskonačno....26

5. Novo ruho modernitetu....31

6. Pitanje identiteta....33

6.1. Filozofija identiteta....35

6.2. Identitet modernog i postmodernog subjekta....37

7. Zaključak....41

Literatura....42

1. UVOD

1.1. Predmet i cilj rada

Namjera nastanka ovog rada usmjerena je na razumijevanje jedne epohe unutar filozofije kao najvažnije discipline, a odnosi se na sam život čovjeka i njegovu egzistenciju. Levinas, kao jedan od vodećih filozofa dvadesetog stoljeća, svoja načela gradi na istim principima naziva, *prima philosophija*. Etika utjelovljena u čovjeku kao načelo kojeg se nužno mora pridržavati, ukoliko se želi smislen život, unutar moralnih i odgovornih odnosa sa drugima. Cilj rada je objasniti svojstvo identiteta kao i značaj filozofije kada se govori o identitetu ličnosti.

Rad nastoji razložiti neka od temeljnih pitanja i razmatranja filozofa Emmanuela Levinasa, kao i ostalih autora koji su svojim djelom filozofiju postavili unutar znanosti. Rad će razmatrati neka od temeljnih pitanja čovjekove ličnosti, njegovog odnosa sa drugima kao i suštinu čovjekove biti.

S obzirom da je Levinasovo djelo ostavilo neizbrisiv trag unutar filozofije mišljenja, rad nastoji dati uvid u važnost i svrhovitost novog smjera kao smjera življenja ili svojevrsnog *apela* suvremenom čovjeku s obzirom na sve što je tijekom stoljeća morao podnositi.

1.2. Izvori i metode prikupljanja podataka

Za potrebe rada, provedeno je istraživanje za stolom (eng. Desk research), u kojem su se analizirala mišljenja i stavovi različitih autora vezanih za teme koje su predmet rada, kao i vlastiti zaključci unutar istog, pri čemu se koristila stručna i znanstvena literatura. Rad je nastao temeljem znanstvenih metoda koje su se koristile unutar svakog poglavlja, a odnose se na metode analize i sinteze, induktivna i deduktivna metoda, individualna, metoda apstrakcije i konkretizacije, komparativna metoda, metoda deskripcije.

Za potrebe rada koristila se literatura i baza podataka Gradske i Sveučilišne knjižnice u Osijeku, kao i izvorna literatura autora, članci, kritički osvrti i ostala literatura koja je vezana uz područja koja su se analizirala.

1.3. Sadržaj i struktura rada

Rad je koncipiran unutar šest poglavlja u kojem prvo poglavlje obuhvaća sam predmet i cilj rada, metodologiju koja je korištena prilikom nastajanja rada kao i strukturu i sadržaj samog rada. Drugo poglavlje uvodi u filozofiju Emmanuela Levinasa, te postavlja okvir najvažnijih čimbenika koji su utjecali na život i rad ovog filozofa. Ovo poglavlje daje uvid u područje etičkog i svetog te razotkriva principe na kojima se temelji filozofija. Treće poglavlje obuhvaća percepciju vremena i prostora koji tvore samu suštinu bića kao nezamjenjivih elemenata unutar razumijevanja svijeta kakav jest. Četvrto poglavlje analizira transcendenciju Levinasa kojoj je suština etika Drugog kao *prima philosophije*, unutar moralnog kodeksa koji omogućava čovjeku ispunjenje svrhovitosti kao i sam susret s božanskim. Peto poglavlje, uvod je u analizu tvorbe identiteta koja će se u šestom poglavlju baviti problematikom subjekta, ličnosti i društva općenito te u kontekstu navedenog pojasniti svrhovitost Levinasove filozofije unutar modernog i postmodernog čovjeka.

2. Uvod u filozofiju Emmanuela Levinasa (1906-1995)

Svaki od nas je kriv spram svih i za sve, a ja više od drugih.
Fjodor Mihajlovič Dostojevski

Nekoliko je bitnih elemenata utjecalo na filozofiju poznatog francuskog filozofa i pisca Emmanuela Lévinasa. Oslić (2002) ih navodi kao tri ključna čimbenika koji su utjecali na razvoj njegovih misli, stvaralaštvo i život. Jedan od temeljnih elemenata je židovska tradicija, s obzirom da je rođen kao Židov te Biblija kao predložak neprestanog propitivanja. Stoga tradicija židovske religiozne filozofije postaje izvorom njegovog mišljenja. Na Lévinasa su utjecali klasici književnosti, posebno ruska te njihovi autori poput Puškina, Ljemontova, Turgenjeva, Gogolja i Tolstoja, koji stvarnost prikazuju uključivanjem filozofskih i psiholoških razina, koje se zrcale kroz likove, njihove sudbine, društvenu stvarnost, tijek života kao i njegova prolaznost. Isticali su kako patnja i radost imaju moć katarze koje ljudskost mogu dovesti do oslobađanja, pročišćenja, okajanja i duhovne ravnoteže. Poseban je utjecaj na Levinasa imao Dostojevski, kojeg je „često citirao kao vodilju svoga vlastitog mišljenja“ (Gretić 2012, 173). Zatim pisci zapadnog književnog kruga poput Shakespearea te kapitalna djela Kanta i Platona. Drugi čimbenik koji je utjecao na određenje Lévinasove filozofije su Hussrelova i Heideggerova fenomenologija kao bitnih izvora za razvoj njegovih filozofskih fenomena, odnosno promišljanja. Treći će čimbenik oblikovati čitavu epohu života i rada Lévinasa, duh dvadesetog stoljeća kroz tragična iskustva Auschwitza i mnogih ratnih žrtava u kojem je promijenjena slika svijeta o kojoj Lévinas progovara tonom besmisla i napuštanju duha u ljudima kao što Bog napušta čovjeka. Na Lévinasa su utjecali i filozofi Gabriel Marcel, Martin Buber i Franz Rosenzweig koji su se bavili pitanjima egzistencijalizma i filozofijom dijaloga (Oslić, 2002).

Lévinasova djela pripadaju u domenu življene, iskustvene filozofije, promišljajući povijest zapadne filozofije, etiku, subjekt. Derrida ga opisuje kao filozofa „koji je svakodnevnu „unutarnju molitvu“ uzdigao do najveće filozofske apstrakcije“, kako bi običnom čovjeku iznova vratio „mudrost ljubavi u liku filozofije, koja bi po svome imenu i trebala biti ljubav prema mudrosti“ (Derrida 1997, prema Oslić 2012, 174). Na specifičan način u svoj kontekst, Levinas unosi suvremeni diskurs kao značajnim elementima suvremenog filozofskog mišljenja. Poseban naglasak je na etici građenoj na tragu fenomenologije te prepoznatljiv radikalni „obrat“ kao primat etike pred ontologijom te ju naziva *filozofija prima* (Oslić 2002). Levinasova je filozofija vidljiva kroz rastvaranje metafizike u

etici. „Poznata je činjenica da je Husserlova fenomenologija bila predmet Lévinasova filozofskog interesa“ (Oslić 2002, 150). Može se reći da je Husserlova fenomenologija odredila Levinasov filozofski put s obzirom da je bila predmetom njegovih promišljanja. U Levinasovoj je filozofiji uvijek prisutna relacija spram Drugog i izvanjskost kao nedjeljiv element svakog bića. Odnosno samo bistvovanje sebe samog nije moguće bez suodnosa sa Drugim.

Husserl u svojoj filozofiji upućuje na enticitet Ja koji je „svjestan svijeta beskonačno protegnutoga u prostoru, beskonačno postajućega i postaloga u vremenu“ (Husserl 2007, 58). Husserl govori o spoznaji svih objekata i pojava u prostoru koja se posredstvom svih ljudskih osjetila, mišljenja i osjećaja doživljavaju kao zbiljske i prisutne. Sve ono što se ne nalazi u primarnom fokusu subjekta, može se vizualizacijom dočarat te i na taj način predmeti i pojave, ostaju u zoni su-prisutnog. Ovdje se govori o svojevrsnom horizontu neodređene zbiljnosti, koja je također zbiljska. Na isti način se može opisati refleksija *sada* unutar dimenzije vremena jer „sada za mene postojeći svijet ima svoj dvostrano beskonačni horizont, svoju poznatu i nepoznatu, živu i neživu budućnost“ (Husserl 2007, 60). Također iznosi kako je bezvremenska prisutnost najuočljivija unutar mišljenja te se unutar misli najjasnije očituje njezina trodimenzionalnost. Prema Husserlu (2007), prirodni svijet nas kao Ja-subjekta i Drugih, objektivno se shvaća kao jedan te isti.

> „Kao moje nasuprot kao stalno postojeće nalazim jednu prostorno-vremensku zbiljnost kojoj i sam pripadam kao i svi drugi ljudi koji se zatječu u njoj i koji se na nju odnose na jednak način. „Zbiljnost“ – to kazuje već riječ – zatječem kao tubistvujuću i također ju prihvaćam kao tubistvujuću tako kako mi se daje“ (Husserl 2007, 63).

Husserl navodi kako svako neslaganje s ovom konstatacijom ili odbacivanje datosti prirodnog svijeta zapravo ne mijenja ništa na generalnoj tezi prirodnog stava. Svijet kao takav je uvijek tu, uvijek prisutan uvijek kao zbiljnost, odnosno uvijek kao tubisvujući. Čovjek je prirodno uronjen u izvanjski svijet te slijedi opći princip prirodne pripadnosti kao datost (Husserl 2007). Husserlova je fenomenologija zasnovana na imanenciji svijesti ili bitka, odnosno intencionalnosti subjekta. Unutar teorije, Husserl subjekt promatra kao identitet identiteta te „ga vidi i u odnosu prema objektu, ali je taj odnos jedan objektivizirajući i popredmećeni odnos“ (Oslić 2002, 152). U navedenom je najuočljivija Levinasova distanciranost od Husserlove fenomenologije. Na Husserlovo se poimanje intencionalnosti, Levinas osvrće gotovo u svim svojim raspravama. Prema Oslić (2002), Husserl navodi tri pojma svijesti. „Svijest kao ukupna realna fenomenološka sastavnica empirijskog Ja, kao ispreplitanje psihičkih doživljaja u jedinstvu struje doživljaja“ (Oslić 2002, 152). Svijest se ovdje sastoji od predodžbi, fantazija, nagađanja, radosti, sumnji, strahova, htijenja itd. koji predstavljaju

sadržaj ili doživljaj svijesti. Drugi se dio svijesti prema Oslić (2002) odnosi na uspostavljanju jedinstvene struje svijesti ili struje doživljaja. Na ovoj se razini uspostavlja međuodnos između mišljenja i doživljenog predmeta. Ovdje je svijest shvaćena „kao unutarnje stjecanje izvjesnosti o vlastitim psihološkim doživljajima“ (Oslić 2002, 153). Odnosno svijest unutar vlastitih doživljaja „konstruira fenomenalnu predmetnost predmeta“ (Oslić 2002, 153). Treća razina svijesti podrazumijeva svaki *psihički čin* ili *intencionalne doživljaje*. Na ovoj razini, svijest daje smisao predmetima i značenje te istodobno utemeljuje samoidentitet. Ovaj je princip svijesti često korišten unutar Levinasovih rasprava kao svjesnost prema Drugom, za razliku od Husserlove fenomenologije svijesti koja se odnosi na svjesnosti vlastitog sebstva, odnosno „biti-svjestan znači odnos prema Ja; ono što stoji u tom odnosu sadržaj je svijesti“ (Oslić 2002, 154). Levinasova konstrukcija svijesti sadrži također intencionalne razine koje struje onkraj subjekta s tim da nije uspostavljena prema sebstvu, kao kod Husserla, već se uspostavlja spram Drugog. Odnosno Husserlova intencionalnost svijesti podrazumijeva svijest koja osim što sama sebi daje svoje predmete, ona „ih konstruira kao „egzistirajuće“ upravo po postavljanju svojeg samoidentiteta“ (Oslić 2001, 431), stoga Drugo ili predmet ostaje unutar sfere sebekonstruirajuće subjektivnosti. Levinas smatra da osim objektivizirajućeg i popredmećenog znanja unutar naše svijesti, postoje znanja koja nije moguće popredmetiti ili objektivizirati. Svijest Levinasu ne podrazumijeva odnos „subjekta“ i „objekta“, načinom odnosa „Ja“ prema samome sebi, već se unutar te korelacije ne može isključiti sudjelovanje Drugoga. „Taj odnos nije ni odnos s bitkom, ni s „bitkom u svijetu“, ni s „brigom“, ni s „tubitkom“ (Oslić 2001, 432), već se radi o odnosu s transcendencijom, odnosno onom što uvijek izmiče imanenciji svijesti i bitku. Prema Oslić (2001), Levinas tumači kako Drugi sudjeluje u našem životu, Drugi je biće koji utječe na nas time i svojevrsno određuje i sam naš život. Transcendencija je stoga uvjetovana odnosom između bližnjeg i bližnjeg. To nedodirljivo „Drugo“ nas ne dokida, već kao i kod Kanta ostaje ono „po sebi“, koje se u nama očituje. Iz čega proizlazi da biti svjestan nije odnos prema „Ja“ nego odnos prema „Drugom“, njegova prisutnost, međuodnos uživanja i radovanja, odnosno sebeprepuštnja načinom odgovornosti prema Drugome.

2.1. Pojam etičkog

Levinas pripada onim suvremenim filozofima, koji su svojim filozofskim promišljanjima i raspravama obogatili filozofiju dvadesetog stoljeća. Levinas se bavio pitanjima etike, transcendencije i jezika te na izvorni način razmatra i iznosi čovjekov odnos prema Drugome. Iz tih temeljnih odrednica, zrcali se Levinasovo poimanje transcendencije. A kao temeljna postavka

korelacije su Drugog i mene, te bez tog suodnosa između mene i Drugog niti moj subjekt nije moguće uspostaviti. Drugi je nužan uvjet mogućnosti konstruiranja uopće mene kao subjekta. Levinas želi reći da je subjekt u jednakoj mjeri odgovoran za Drugoga, koliko je odgovaran i za odgovornost njega samog (Oslić 2001). „Biti čovjek znači biti odgovoran. Zato je čovjek tek onda čovjek, ako je kao etički subjekt odgovoran za Drugoga“ (Oslić 2001, 394).

U kontekstu svetog, božanskog i beskonačnog prema Oslić (2001), Levinas zaključuje kako u čovjeku je utkana želja za Bogom i beskonačnim, ukoliko živi etički, odnosno u bliskosti s Drugim. Povezanost s Drugim u navedenom smislu, omogućuje čovjeku preuzimanje odgovornosti prema Drugom u kojem se on potvrđuje kao etički subjekt. Volja djelovanja u etičkom smislu omogućuje subjektu spoznaju kao temelj Levinasove filozofije, a to znači da se „djelatni subjekt ponaša i djeluje etički samo ako živi za druge na način odgovornosti“ (Oslić 2001, 394).

U tom smislu, Levinas se odmiče od Husserlove i Descartesove filozofije te stavlja primat na vrednotu Drugog i odgovornost za Drugog unutar koncepta etike kao prima philosophije. Etika, koja datira još iz stare Grčke, disciplina je praktične filozofije i ispravne ljudske prakse. Zasnovana je na principima smisla i moralnosti uopće te predstavlja mjesto obitavanja bića. Prostor bića tako postaje ethos u kojem je pojedinac u skladu sa samim sobom (Skledar 1999). Iz ethosa proizlaze čovjekova djelovanja, njegovi postupci, prema tome „ethos znači njegovu ljudsku kvalitetu, njegov karakter, tj. značaj i ćud, ljudske osobine i vrline“ (Skledar 1999). Važnost etičkih principa uključuje humani angažman i čovjekov moralni karakter te postavlja *Kantovski zakon* u središte čovjekove biti. Te će se kao vodilja Levinasove filozofije postaviti izvan i unutar samog subjekta. Prema Oslić (2002), u suštini filozofije, etika je teorija oblikovanja volje. Najsnažniji utjecaj na razvoj etike u cjelini imali su Aristotel, Platon i Sokrat, koji nalažu kako su u čovjekovoj suštini usađene vrline i da ih čovjek osvješćuje tek onda kada je spreman na izgradnju svoje vlastite osobnosti. Ukoliko čovjek slijedi moralni princip, ne ostaje zarobljen u svijetu. Stoga Levinas nalaže ukoliko čovjek želi pronaći smisao svoga života, taj smisao se razotkriva u međuodnosu s Drugima u kojem Drugi razotkriva svu svoju različitost i osobnost i upravo je takav odnos, najveći dar koji možemo podijeliti jedni drugima. U tim trenutcima, čovjek je najbliži Bogu. Drugi je sugovornik u kojeg se ima povjerenja, čijem licu se raduje, u njega se može pouzdati, on zrcali i naš vlastiti život koji je također ispunjen neizvjesnošću, ali je istodobno ispunjen „i nadom da Drugi može postati mojim suputnikom u traženju i pronalaženju smisla vlastitog postojanja“ (Oslić 2002, 211).

2.2. Etički govor o Bogu Emmanuela Levinasa

Levinasova se ontologija odnosi na filozofiju koja Drugog svodi na Istog. Svedenost Istog pred Drugim, prema Vučković (1996), sokratovska je tradicija koja se temelji na uvjerenju kako svatko od uvijek već u sebi nosi svojevrsnu spoznaju dok drugi jedino mogu potaknuti ono što mu je već u duši. Njegova je filozofija egologija u kojoj se odnos s Drugim ispunjava samo preko sebe samog. Ideal mudrosti stoga počiva u bitnoj dostatnosti Istog i poistovjećivanju sa samim sobom. Kada je riječ o drugom čovjeku, zapadna je filozofija, zasnovana na uvjerenju „da drugoga možemo spoznati analogijom. Drugi je alter ego“ (Vučković 1996, 222). Odnosno, zapadna filozofija spoznaje drugoga načinom što polazi od istoga. Sam ontološki odnos spoznaje i razumijevanja, prema Vučković (1996), ne postavlja Drugog u prvi odnos. Levinas ne prihvaća nasilje nad Drugim, već zahtjeva da Drugi ostane apsolutno Drugi, načinom da pred Drugim nestane posredništva pojma, odnosno da se Drugoga susretne neposredno licem u lice (Vučković 1996).

Levinasu tumači kako Drugi dolazi izvana i uspostavlja i određuje prvi odnos koji je etički. Etika kao filozofija prima dolazi prije ontologije, Drugi stoga ne proizlazi iz nas samih. Intencionalna fenomenološka svijest odnosi se na psihičke procese uvijek usmjerene na svoje objekte, kao što je i opažaj usmjeren na *predmet* opažanja, odnosno na ono što se opaža. Tako je i misao usmjerena na ono što se misli. Svijest kao svjesnost o nečemu uvijek je usmjerena na svoj objekt (Vučković 1996). Levinas izlazi iz ontologije načinom što zahtjeva izlaz iz okvira u kojemu su svijest i objekt usklađeni, s obzirom da smisao dolazi izvana, drugim riječima „intencionalnost, gdje mišljenje ostaje usklađenost (*adequation*) s objektom, ne definira svijest u njezinoj temeljnoj razini“ (Vučković 1996, 223).

Kada se govori o ideji beskonačnosti, Levinas se poziva na Descartesa koji tvrdi kako subjekt posjeduje različite ideje poput ideje o Bogu, spoznaju Boga kao beskonačnost, neovisnost, vrhunsku razumnost i moćnost koja je stvorila i subjekt „i sve ostalo što postoji, ako štogod ostalo postoji“ (Vučković 1996, 224). Descartes čovjeka doživljava kao nesavršenog i nemoćnog subjekta, sa svim nedostacima, biće koje misli, sumnja, koje ne posjeduje cjelokupnu istinu, biće koje nije savršeno te kao takvo, ne može biti temelj i uzrok ideji beskonačnog. Već je Bog, prema Descartesu u subjekt usadio ideju beskonačnosti te kao takav, Bog postoji i u nama (Vučković, 1996). Ideja beskonačnog kod Levinasa nadilazi subjekt i sve granice mišljenja s obzirom da je veća od onoga koji je misli, odnosno sama ideja o beskonačnom nadilazi mišljenje subjekta. Stoga subjektova svijest nije u stanju spoznati beskonačno, koje ne može biti tematizirano s obzirom da izmiče. S tim da sama ideja beskonačnog nije isto što i Bog, ovdje se dovodi do odvajanja Boga od ontologije. Subjekt

koji promišlja beskonačno doveden je u stanje pasivnosti, jer beskonačno nadilazi i samu ideju beskonačnog.

Levinas pomoću metafizike nastoji objasniti mogućnost susreta filozofije s beskonačnim. Levinasu ona predstavlja svojevrsnu transcendenciju iznad fizičkog svijeta u želji ili žudnji za apsolutno drugim i potpuno drukčijim ili dugim riječima, transcendencija u Levinasovom smislu podrazumijeva izlazak iz totaliteta bitka, za razliku nekih drugih filozofa kojima je transcendencija smještena unutar bitka. Levinasov susret s beskonačnim događa se konkretnim susretom licem u lice s Drugim, odnosno neposrednim susretom Istog i Drugog. Stoga poimanje Boga za Levinasa, polazi od ljudskih odnosa, susretom lica u lice, vidjeti ili spoznati beskonačnost (Vučković 1996). Levinas ljudsko lice, prema Vučković (1996), opisuje terminima beskonačnosti, jer se o licu ne može govoriti jezikom gledanja što znači da se otkriva trag beskonačnosti unutar konačnosti ljudskoga lica. A kako lice izmiče vidu, upravo ono što izmiče jest posebnost lica, smatra Levinas.

Levinas stoga otvara novu perspektivu uvida u tanscendenciju, u kojoj objašnjava da upravo ono što izmiče ljudskom pogledu, otvara beskonačno. Lice drugoga svojevrstan je etički zahtjev koji govori bez ijedne riječi. Golo je lice prema Levinasu, lišeno bilo kakve obrane, može ga se uništiti, „ali ono što lice čini licem izmiče nasilju i posjedu“ (Vučković 1996, 228). Smisao lica izriče zapovijed koja je etička.

> „Na licu drugoga postoji zapovijed koja me se apsolutno tiče, a koja ne dolazi ni od mene ni od drugoga. Lice je mjesto susreta s beskonačnim. Beskonačno mi dolazi u ideju u značenju lica, Lice znači beskonačno. Lice drugoga otvara dimenziju uzvišenosti gdje se Bog objavljuje“ (Levinas TI 77, prema Vučković 1996, 228).

Lice Levinasu ne predstavlja sliku Boga, već govori o susretu koji navodi na trag Božji. Sam susret s drugim znači preuzeti odgovornost za drugoga, u smislu bezuvjetnog davanja. Božja spoznaja nije moguća izvan odnosa s ljudima, odnosno Drugi je, kao mjesto metafizičke istine, nužan za odnos sa Bogom. Stoga „drugi nije utjelovljenje Boga, nego je preko svoga lica, tu gdje je obestjelovljen, manifestacija uzvišenosti gdje se Bog objavljuje“ (Vučković 1996, 229). Levinas stoga uvodi metafizički ateizam u kojem je odnos subjekata s beskonačnim etički odnos. Bog je smješten izvan opipljivih stvari, Bog u njima ne obitava, što znači da Bog nije prisutan unutar opipljivih stvari. Radi se o svojevrsnoj objavi Boga čovjeku koji je odvojen od svoga Stvoritelja iz čega proizlazi da čovjek postoji izvan Boga. Stoga objava ili trag unutar odnosa čovjeka sa čovjekom ostaju jedini ispravan odnos sa Bogom (Vučković 1996). Levinas zaključuje kako odnos sa Drugim nije nikakva

predodžba, već svojevrsni odnos *zova* „da Drugoga trebam najviše radi sebe samog“ (Oslić 2002, 186).

> „Vezu s Drugim, koji se ne svodi na predodžbu, nego na poziv, gdje pozivu ne prethodi nikakvo razumijevanje, nazivamo religijom. Bit govora jest molitva. Ako je bit govora molitva, tada je molitva odgovor na poziv upućen nama. U molitvi postajemo sudionici religioznog odnosa u kojem nam Drugi kao *sveto* dolazi u susret. Drugi nam se daruje na način različitosti Drugog i na način slušanja *svetog*“ (Levinas 1987, prema Oslić 2002, 187).

Levinas smatra da čovjek ukoliko želi stupiti u određeni korelat s Drugim ili prema transcendenciji, mora se izdići na razinu samosvijesti. Čovjek se nužno mora voditi vodiljom izgrađivanju sebstva na najbolji mogući način. On mora doseći razine spoznavanja i prepoznavanja koje bi bile dostojne uopće njega samog kao i odnosa sa Drugima. Isključivo je na taj način čovjek u mogućnosti djelovati prema Drugome i prema transendenciji (Oslić 2002). Levinas želi naglasiti ili nagovijestiti čvrstu poziciju i stav unutar svoje filozofije kao jedinu objektivnu utjehu civilizaciji. Levinas smatra ukoliko čovjek donosi vlastite odluke u slobodi odnosno po svojoj volji, moći će prepoznati i razumjeti nevolje drugih ljudi ili Drugog te će svojom odgovornošću znati djelovati etički. Odnosno, u licu ili govoru lica mi shvaćamo svijet Drugoga, koji time postaje i našim svijetom. A time se i samo iskustvo ideje beskonačnog pokazuje unutar odnosa prema Drugome. Levinas nalaže kako čovjek ono što je, jest upravo po Drugom ili unutar odnosa sa Drugim. Svaki čovjek svoj osobni rast postiže zahvaljujući Drugom. Ukoliko lice Drugog govori, mi moramo biti sposobni uočiti nevolju i tjeskobu Drugoga. Moramo biti u stanju temeljem odgovornosti odgovoriti na patnju Drugoga. Levinas u tolikoj mjeri uzvisuje Drugog čovjeka te ga smješta u sam okvir *par excellence* i tako ga predstavlja. Drugi je biće *par excellence*, „koji prerasta racionalnu etiku dužnosti...i postaje biće odgovornosti i solidarnosti“ (Oslić 2002, 188).

Levinas nalaže kako jedino Drugi omogućava pojedincu razvoj i rast kao i izgradnju vlastitog identiteta. Ideja beskonačnosti je prema Levinasu, usađena u svakom čovjeku i kao takva ne pada u zaborav, „ona živi u nama i s nama“ (Oslić 2002, 189).

Etika nas uči koliko je čovjek odgovoran za sebe toliko je odgovoran i za Drugog, odgovornost koja je usidrena u moralu kao najispravnijim putem. Nikada u povijesti filozofije, nije u tolikoj mjeri veličan svaki čovjek u svim svojim oblicima i stanjima i u istoj mjeri, poput molitve, umoljen na ispravan put kako bi ostvario sreću i živio istinski, ispunjen ljubavlju s najmilijima, odnosno svim ljudima, unutar vremena koliko traje njegov život.

3. Jezik bića, prostor i vrijeme

„Moje oduševljenje za Heideggera prije svega je oduševljenje za *Bitak i vrijeme*“ (Oslić 2002, 148), navodi Lévinas uz veliko svoje oduševljenje Heideggerovim spisom *Bitak i Vrijeme*, koje će velikim dijelom odrediti put vlastitom pristupu njegovih filozofskih promišljanja. Heideggeru se često pripisuje specifičan način konstruiranja jezičnih tvorevina u svojim djelima. Upravo je ova vrsta spisateljskog umijeća znakovita, prema Žmegač (2010), s obzirom da jeziku daje autonomiju i moć *da misli*, ne samo njegovom autoru „ili drugim riječima: ne proizvodi samo misao jezični izraz; i realne ili virtualne zalihe jezika pružaju poticaj misaonoj kombinatorici“ (Žmegač 2010, 82). Levinas nalaže kako se samoočitovanje Drugog događa upravo u jeziku s obzirom da jezik time ispunjava svoju svrhovitost.

> „Sigurno se jezik može razumjeti kao akt, kao gesta ponašanja. Ali tada se gubi ono bitno u jeziku; podudarnost objavljenoga i objavitelja u licu, koja se u odnosu prema nama događa kao pouka. Ako licem u lice utemeljuje jezik, ako lice donosi prvotno značenje, ako zasniva istinsko značenje u bitku, onda jezik ne služi samo umu, nego jest um“ (Levinas 1980, prema Oslić 244, 245).

Relacija se Istog prema Drugom izvorno izvršava u govoru, „sabrano u svojoj istosti Ja-istosti jedinstvenog, posebnog i autohtonog bivstvujućeg – izlazi iz sebe“ (Oslić 2002, 244). U tom temeljnom iskustvu, bivstvujuće izriće iz sebe „mene prema svijetu, i mene prema Drugom“ (Oslić 2002, 244). Posredstvom tog samoočitovanja prema Drugom, izvršava se istina kao temelj različitosti mene i Drugog. Levinas želi reći kako etika počiva unutar dijaloga, vođenim racionalnošću. Jezik je stoga u svojstvu poziva koji je upućen Drugome. Levinas ide dalje te zaključuje kako se smisao jezika ne zasniva na bazičnoj formi, već upravo suprotno, smisao je jezika dotaći nutrinu Drugoga u kojoj je utjelovljena punina istine bitka. Jezik tada postaje temeljnom kategorijom ideje beskonačnog koju spoznaje kao tajnu koju čovjek želi dokučiti (Oslić 2002). Levinas unutar svoje filozofije prodire u samu bit jezika koje nije samo sredstvo razumijevanja, već mu je svrha iskonsko povezivanje ljudi ili onoga koji (se) objavljuje i objavljenog, uključivanjem svih razina njegova bića, jer govor čovjeku stoji na raspolaganju kako bi ga pravilno upotrijebio, a „govorni je izraz ili jezik jedino moguće sredstvo da se transcendencija kao tajna objavi i da progovori“ (Oslić 2002, 246). Komunikacija između nas i dugih, ili mene i drugog, relacija je u kojoj se otkrivamo i ostvarujemo. Ta je relacija načelni Levinasov stav za bolje međusobno razumijevanje i povezivanje, a izvršava se upravo posredstvom jezika koji na taj način označava izvorni odnos. Jezik nije podređen trenutnoj svijesti koju imamo o sadašnjosti Drugoga

već je uvjet produbljivanju odnosa na višim razinama svijesti, odnosno posvješćivanja, time se u konačnici i otkriva bogatstvo čovjekove nutrine (Oslić 2002). Jezik nas stoga povezuje s Drugima poput lica kao izraza čovjekove duše. I upravo se iskustvo s Drugim razotkriva u transcendenciji kojom se nadilazi sadašnost koja postaje nadvremenska.

3.1. Percepcija prostora

Svijet koji se razlikuje od mene samog kao ukupnost pojava i procesa vezanih odnosima uzročnosti, otkriva se u sebstvu kao horizont vlastitih mišljenja, kao svojevrsne dimenzije prema kojoj se neprestano pozicioniramo (Merleau-Ponty 1990). Svijet je u svakom trenutku takav kakav jest te se ne postavlja pitanje dali subjekt doista percipira svijet. Konstanta je da svijet doista jest ono što se percipira. Potraga za esencijom sebstva, polazi od ishodišta esencije svijeta, odnosno svijesti svijeta. Merleau-Ponty (1990) naglašava ukoliko subjekt može govoriti o „snovima“ i o „zbiljnosti“, odnosno postavljati pitanja o razlici zbiljskog i imaginarnog, ukazuje i na postojanje iskustva kako o zbiljskom tako i o imaginarnom. Kao što Nietzche konstatira utemeljenost fikcije ili imaginarnog, ukoliko se govori o iluzijama naše percepcije, kako svijeta tako i nas samih, a to znači da su iluzije prepoznate posredstvom naših percepcija te su se kao takve potvrdile kao istinite, što u konačnici označava iskustvo istine. Kant objašnjava kako je unutarnja percepcija čovjeka nemoguća bez izvanjske percepcije, da je svijet kao sveobuhvatnost pojava anticipiran unutar svijesti pojedinca te je sredstvo kao preduvjet da se čovjek ostvari kao svijest, odnosno ukazuje na postojanje svijesti sebstva (Kant 1984). Odnos sa stvarima oko sebe je moguć ukoliko ih on prvotno proizvede za sebe, rasporedi oko sebe i izvodi iz svoje vlastite osnove, na taj način pojedinac također i oblikuje taj svijet (Merleau_Ponty 1990).

Prostor je ključan element u razvoju sebstva i nužan kako bi čovjek razumio svoju stvarnost i svoju okolinu. Od velike je važnosti način na koji čovjek percipira svijet i kako ga tumači kao i razumijevanje same suštine svijeta, koja utječe na razvoj čovjeka i sve njegove razine. Svaki pojedinac utječe na kretnju svoje okoline i jednako tako okolina oblikuje čovjeka. Čovjek spoznaje prostor koji ga okružuje, isključivo posredstvom svijesti, vlastitih percepcija i predodžbi te ga na taj način i tumači. Čovjek da bi uistinu spoznao samoga sebe mora nužno razumjeti i svijet koji ga gradi i koji na njega utječe. Jedino čovjek koji spoznaje samoga sebe, uistinu može razumjeti i druge.

Kant u svom kapitalnom djelu, razlaže prostor na sve njegove sekvence i odrednice. Objašnjava kako „pomoću vanjskog osjetila (jednoga svojstva naše duše) predočujemo sebi predmete kao izvan nas, a sve ove zajedno u prostoru. U njemu je njihov sadržaj, veličina i odnos uzajamno određen ili odrediv“ (Kant 1984, 35). Kant metafizički tumači pojam prostora prema kojem su osjetila duše, koje promatra samu sebe, refleksije ili određenja unutrašnjeg stanja, s obzirom da se vrijeme izvana ne može promatrati tako niti prostor kao nešto u nama. Predodžba o prostoru polazi od postavke u kojoj su određeni osjeti svedeni na nešto izvan nas odnosno spoznaja na postojanje mjesta u kojem se mi ne nalazimo, a isto tako da ih se može predočiti jedan izvan drugoga, „dakle ne samo kao različite, nego i na različitim mjestima. Prema tome predodžba o prostoru ne može biti uzajmljena pomoću iskustva iz odnosa vanjske predodžbe, nego je ovo vanjsko iskustvo samo moguće tek pomoću pomišljene predodžbe“ (Kant 1984, 35). Nije moguće da čovjek stvara predodžbu o nepostojanju prostora s obzirom da je svjestan njegove uvjetovanosti. Prostor kao forma svih pojava vanjskih osjetila subjektivni je uvjet osjetilnosti koji nam omogućuje vanjsku predodžbu prisutnosti. Ovdje Kant podrazumijeva formu svake spoznaje koja može biti dana duši prije svih zbiljskih opažanja, jer se samo s ljudskog stajališta može govoriti o prostoru. Levinas na tragu Kanta, vremensko-prostorne odrednice spaja u sadašnji trenutak. Levinasov duh posjeduje svijest koja se nalazi onkraj subjekta. Levinasu je prostor mjesto susreta s Drugima, trenutak spoznaje i nadilaženja sebstva. U svojim raspravama Levinas navodi da *sve što čini život u njegovoj prošlosti i budućnosti, sabire se u sadašnjosti iz koje mi proizlaze stvari* (Levinas 1987, prema Oslić 2002, 192).

> „Ali sadašnjost nije samo stapanje horizonata, ili mjesto sabiranja stvari, događaja i naših ljudskih iskustava, ona je prije svega prostor u kojem treba zaživjeti moje djelovanje i moj odnos prema Drugome. To, pak, zaživljavanje odnosa prema Drugom uvijek treba biti praćeno etičkim načelom odgovornosti za Drugoga“ (Oslić 2002, 192).

Stoga je osjetilnost neophodan „uvjet svih odnosa u kojima se predmeti promatraju kao izvan nas“ (Kant 1984, 37). Kant navodi realitet odnosno objektivnu vrijednost prostora naše spoznaje, sve ono što se izvana javlja kao predmet, „ali ujedno idealitet prostora u pogledu stvari, kad se umom pomišljaju same po sebi, tj. ne uzimajući u obzir kakvoću naše osjetilnosti“ (Kant 1984, 38). Ukoliko se prostor razmatra kao nedoživljen, napuštajući uvjet mogućnosti sveg iskustva, prihvaća ga se kao nešto što je stvarima samo o sebi osnova. Prema Kantu (1984) prostor idealiteta odgovara pitanju subjektovog doživljaja prostora, odnosno čovjeka, uključujući njegovo iskustvo, percepciju i osjet što znači da ukoliko se prostor odredi samo kao prvobitna pojava i kao sama stvar o sebi, subjekt ga tumači i doživljava na svojstven način.

> „Naprotiv, transcendentalni je pojam pojava u prostoru kritička opomena da ništa, što se promatra u prostoru, nije stvar o sebi, niti je prostor forma stvari, koja bi im sama o sebi bila svojstvena, nego da nam predmeti o sebi uopće nisu poznati. Što pak nazivamo vanjskim predmetima, to nisu ništa drugo nego čiste predodžbe naše osjetilnosti čija je forma prostor“ (Kant 1984, 38).

Kant utvrđuje formalno svojstvo subjekta pomoću kojeg ga objekti aficiraju,odnosno djeluju na subjekt na osnovu čega on dobiva predodžbu o njima. Stoga prostor „nije diskurzivan ili, kako se kaže, opći pojam o odnosima stvari uopće, nego je čisti zor“ (Kant 1984, 36).

'

3.2. Percepcija vremena

Ukoliko se promatra dimenzija vremena, ono za Heideggera uvijek *jest* te kao takvo čini temeljno ustrojstvo svijeta (Levinas 1976). Unutar metafizičkog poimanja, Heidegger u *Bitku i vremenu*, smisao bitka svrstava u okvir 'prisutnosti', koje određuje modus vremena koje pripada sadašnjosti. Unutar 'dekonstrukcije' klasične ontologije razumijevanju vremena, Heidegger razvija analitiku tubitka, a vremenitost poprima svojstvo otvaranju horizonta pitanjima bitka (Barišić 2001). Prema Žmegač (2010), „ono postoji samo uslijed zbivanja koja se u njemu događaju. Ne postoji apsolutno vrijeme, kao što ne postoji ni apsolutna istodobnost“ (Žmegač 2010, 83). Heidegger razmatra jedan objektivni trenutak, koji se neprestano nalazi između upravo proteklog i budućeg vremena. U sličnom kontekstu Kant objašnjava fenomen vremena unutar iscrpnih analiza. Vrijeme se, prema Kantu, kao nužna predodžba ne može ukinuti, dok je pojave moguće izlučiti iz vremena, ono sadrži univerzalnost oblika iskustva svijeta (Barišić 2001). Vrijeme posjeduje jednu dimenziju, odnosno različita vremena nisu istodobna, već se pojavljuju jedno za drugim, dok su različiti prostori najednom. Tako su i različita vremena dijelovi istog vremena. Također se može izvesti i načelo da različita vremena mogu biti istodobna koje također pripada svojstvu predodžbe vremena. I sveti je Augustin za konstruiranje vremena, osim prisutnosti sadašnjosti, zahtijevao jednu prisutnost prošlosti i jednu prisutnost budućnosti (Merleau-Ponty 1990). „Prošlost i budućnost, same od sebe, povlače se od bitka i prelaze ka subjektivnosti“ (Merleau_Ponty 1990, 472, 473), ne u potrazi za realnim uporištem, već mogućnost ne-bitka koja je istovjetna njihovoj prirodi ili datosti. Nietzcehe navodi kako osnovna tendencija života leži u usponu i gibanju, no beskonačan uspon nije moguć s obzirom da je spriječen beskonačnim vremenom. „Pojedinačna bića egzistiraju u vremenu na način vječnog vraćanja. U njihovom „sada“ sabiru se sve dimenzije vremena – prošlost, sadašnjost i budućnost“ (Jelkić 1990, 75). Unutar tradicionalne metafizike, sve tri dimenzije vremena nose naziv

vječnost. „Kod Nietzchea je vječnost otrgnuta od sfere transcendencije i, preko vječnog vraćanja istog, smještena u *sada*“ (Jelkić 1990, 75).Vrijeme se kao jedinstveno svojstvo ovdje poima kao kontradiktorno određenje, poput opstojnosti i neopstojnosti iste stvari na istome mjestu. Vrijeme pripada formi unutrašnjeg osjetila, ono ne pripada obliku već određuje odnos predodžbe sebe samih i našeg unutarnjeg stanja, te izvan subjekta ne postoji. Odnosno, unutar filozofije vremena, „prije Kanta mi se nalazimo u vremenu, a nakon Kanta vrijeme je u nama, ono je čisti oblik zora subjekta“ (Barišić 2001, 233). Vrijeme posjeduje i empirijski realitet i transcedentalni idealitet, jer je uvjetovano sviješću stanja. Kant svojstvu vremena priznaje oba navoda:

> „promjene su zbiljske (to dokazuje mijena naših vlastitih predodžbi, ako bi čovjek i htio poricati sve vanjske pojave zajedno s njihovim promjenama). No promjene su moguće samo u vremenu, dakle vrijeme je nešto zbiljsko...Ono dakle ima subjektivni realitet u pogledu unutrašnjeg iskustva, tj. ja zaista imam predodžbu o vremenu i svojim određenjima u njemu. No kad bih samoga sebe ili kad bi me koje drugo biće moglo promatrati bez ovoga uvjeta osjetilnosti, onda bi ista ova određenja, koja sebi sada predočujemo kao promjene, dala spoznaju u kojoj uopće ne bi dolazila predodžba vremena, dakle ni predodžba promjene“ (Kant 1984, 42).

Empirijski je realitet uvjetovan našim iskustvima te ukoliko se oduzme koncept osjetilnosti, time nestaje i pojam vremena koje korespondira isključivo subjektom koji ga promatra. Izuzetno značajan navod Kanta kada govori o predodžbama pojavnosti, navodi kako vanjski predmeti mogu biti samo privid. Stoga i prostor i vrijeme egzistiraju samo u nama, a ne same o sebi, potvrđuju se putem osjetilnosti subjekta koja i nije ništa drugo doli nejasna predodžba o stvarima i pojavama. Levinas se odmiče od Heideggera po pitanju poimanja vremena, on „promatra zbivanje u odnosu tubitka prema onome drugome“ (Barišić 2001, 234). *Ispunjenje* vremena, Levinasu predstavlja upravo susret s Drugim, licem u lice koji „otvara odnos prema budućnosti, uprisutnjuje budućnost u sadašnjosti“ (Barišić 2001, 234). Stoga se Levinasova *vremenitost* (unutar poimanja vremena) nalazi u odnosu između ljudskih bića (Barišić, 2001).

3.3. Egzistencija bitka

Heideggerova su promišljanja, prema Žmegač (2010), usredotočena na promišljanju temeljnih ontoloških pitanja poput problema povezanosti modusa vremena i postojanja uopće u svojstvu

egzistencije, te postavljanja ljudskog bića u središte vlastitog elementarnog totaliteta. Razmišljanje o vremenu nužno veže pitanje o bitku te modalitetu egzistencije. Heidegger navodi kako:

> „ljudski život nije pojava koja stoji iznad zbilje svijeta. *In-der-Welt-sein* znači odnostiti se prema svijetu, suočiti se s njegovim zahtjevima i skrbiti se o svojim potrebama – ali bivati u svijetu isto tako znači upitno promatranje, pronicanje u bitnosti, pozorno uspoređivanje. Jedan od obuhvatnih pojmova egzistencije jest brižnost u posebnom smislu univerzalnog odnosa prema životu“ (Žmegač 2010, 85).

Heidegger u kontekstu povijesnosti, političke i kulturalne, razmatra sastavnicu ontološkog horizonta koja je izvan subjektivne svijesti. To objašnjava zajedništvom s drugima i upućenost jednog na drugog u istom svijetu. Srž *Bitka i vremena* odnose se na modus zajedništva i egzistenciju kao modus kojeg konstruira svaki subjekt za sebe. Za razliku od Descartesova racionalizma, prema Heideggeru racionalnost ne stvara svijet, već je primat upravo u svijesti o vlastitom postojanju i zajedništvu s drugima. Prema tome svako je Ja upućeno na Drugoga u kojoj se dokida potpuna neovisnost bića s obzirom na zajedničko postojanje i probleme utapanja u zajedništvu, koje nadalje upućuje kako čovjek nije samo Ja već i onaj Drugi. Unutar zajedništva stoga ne prevladava skup individualnosti, već dominacija anonimnosti. Heideggerov subjekt pripada modernoj civilizaciji, on nije autentičan već je uronjen u masu bezličnih života. On teži za destrukcijom tradicionalne metafizike te svoju filozofiju podvrgava egzistenciji kao primatu ljudskog postojanja (Žmegač 2010). Suština Heideggerovog mišljenja vezano uz egzistenciju, uključuje svijest o smrti.

> „Samo ljudska egzistencija neprestano je u znaku vremena koje nije fizikalno nego bitnosno vrijeme. Njegovo trajanje nije predvidljivo, ali je ograničenost svakom pojedincu stalno pred očima. Tu omeđenost spoznajemo prije svega kao sudbinu Drugih, koji upravo na taj način ulaze u naš životni obzor, osvještavajući nas o tome da je protok vremena i života stalno kretanje prema završnoj točki, koja je vremenski neodrediva, ali egzistencijalno definitivna“ (Žmegač 2010, 89).

Heidegger stoga navodi, prema Žmegač (2010), kako je smrtnost neizbježno prisutna u ljudskoj svijesti o postojanju, te je svojevrsna mjera svačije egzistencije, dok modus prolaznosti čini egzistenciju dvojbenom. Egzistenciju Heidegger shvaća kao krajnju mogućnost bitka, koja nije samo unutar vremena, već je s vremenom istovjetna. Fenomenološki duh misaonih fundamenata koji obuhvaćaju bitak, postojeće, egzistenciju i vrijeme, najznačajnija su područja promišljanja Heideggerove filozofije. Unutar njegove egzistencije neprestano su prisutni briga, strah, tjeskoba te čovjek koji u ovisnosti pritisaka i tegoba, doživljava svoju prisutnost u svijetu. Egzistencije je stoga

prožeta podsvjesnim strahom, štoviše „strah je elementaran znak egzistencijalne utemeljenosti“ (Žmegač 2010, 96). Prema Oslić (2002), Levinas je unutar istraživanja socijalne problematike ljudi „tražio izlaze ili mogućnost otkrivanja puta kako izići i kako prevladati egzistencijalno stanje“ (Oslić 2002, 180). Sartre smatra kako je čovjek u potpunosti odgovoran za vlastitu egzistenciju kao i za egzistenciju drugih ljudi, time je „*osuđen na slobodu*, za njega nema isprike (Jelkić 1990,89). Levinas u svojoj knjizi *Le temps et l'autre* pokušava pronaći načine prevladavanja egzistencijalnog stanja samoće. Način koji Levinas nudi kao mogućnost, ne odnosi se na određeni čin izlaska iz samoće već se odnosi na svojevrsno izlaženje iz bitka.

> „To izlaženje iz bitka pretpostavlja novo razumijevanje vremena kao dinamizma koji nadilazi svako iskustvo trajnosti, ili da je nešto trajalo. Knjiga *Le temps et l'autre* pokazuje prije svega u odnosu prema Drugom strukture koje se ne mogu svesti na intencionalnost“ (Oslić 2002, 181).

Intencionalnost je u tom smislu reprezent istinske duhovnosti duha. Levinasova knjiga unutar tih odnosa, nastoji shvatiti ulogu vremena koje nije samo iskustvo trajanja. Poznato je da Levinas postavlja etiku ispred ontologije te zamjera Heideggeru na nedostatnoj zastupljenosti elemenata etike. U tom smislu bitak, prema Levinasu, mora postati događaj, on se iz neosobnog mora transcendirat u osobni bitak te se kao takav uvijek ostvaruje u vremenu i prostoru, „ali i u nekom odnosu prema Drugome“ (Oslić 2002, 181). Prostorni su i vremenski odnosi ispunjeni dinamikom novoga, dok je odnos prema Drugome u svojstvu odgovornosti za Drugoga i prema Drugome. Levinas postavlja tezu koja glasi kako je čovjek pristupačan kao bližnji, odnosno kao lice s obzirom da je bivstvujuće, sam čovjek (Oslić 2002). Levinas razlaže kako je došlo vrijeme za nove načine posmatranja fenomenologije, one koja je bit njegovih pitanja, ako kojoj nije dovoljno posvećeno pozornosti.

Lévinas je cijeli svoj život posvetio rastvaranju metafizike u etici, koja radikalno nadilazi svaku dosadašnju etiku subjektivnosti s obzirom da je utemeljena na djelatnom subjektu. Upravo je zbog naglašavanja subjektivizma u djelovanju i vrednovanju u zapadnoj filozofiji došlo do zaborava Drugog. U tom smislu, Levinas je napravio iskorak te postavio nove smjerove filozofskih mišljenja (Oslić 2002,), a koji su u osnovi samih filozofskih kanona. Levinasova se ontologija zasniva kao redukcija drugoga na istog. Navedene postavke temelji su Sokratove filozofije „koji je smatrao da čovjeku „izvana“ ne može doći ništa što ovaj već ne bi imao odvijeka u sebi“ (Šola 2013, 61). Kao i što svako filozofsko iskustvo, prema Levinasu, počiva na pred-filozofskim iskustvom (Gretić 2012). Levinas zahtjeva svojevrsno *izlaženje* iz sebstva, odnosno kako duh nužno mora biti

ozdravljen fenomenima, načinom da ponovo izađe iz sebe, „a to može pokrenuti i učiniti samo jedna nova *botanika duha*“ (Oslić 2002, 183). Levinas nastoji ukazati kako filozofija novog doba zadobiva staro ruho kao imperativ djelovanja, te je kao takva nužna modernom čovjeku.

> „*Botanika duha* trebala bi, između ostalog, pomoći da se živi i djeluje etički. Nadalje, ona bi trebala omogućiti da se dođe do fenomena samih i da se ukaže na ono najvažnije pitanje kako i na koji se način egzistencijalni fenomeni artikuliraju u životnim situacijama ljudi“ (Levinas 1987, prema Oslić 2002, 183).

4. Etika Drugog u Emmanuela Levinasa

Prema Oslić (2002), čovjek se oduvijek kao društveno biće pokušava pronaći unutar prostorno-vremenske odrednice u kojoj biva, svoju sreću, svoju egzistenciju, sigurnost. Po naravi je društveno biće koje posjeduje razum i slobodnu volju te unutar egzistencije, čovjek je biće odluka time i slobodno biće. Sve navedene odrednice ga stoga pretpostavljaju kao moralno biće. Sloboda, prema Levinasu pripada sferi duhovnog života. Također predstavlja autonomiju i odgovornost djelovanja i čovjekovog izbora. Čovjek se samo kao slobodno biće može opredijeliti za vrednote. Stoga je primat etike oblikovanje čovjekove volje, odnosno etika u potpunosti mora pridonijeti oblikovanju svega unutar čovjekova života i njegova samorazumijevanja u odnosima sa drugima. „Stoga se taj proces mora shvatiti kao moralni zahtjev koji je usmjeren kako na društvo u cjelini tako i na pojedinca“ (Oslić 2002, 196).

Središnji motiv Levinasove filozofije, prepoznavanje je Drugog kao i kriterij čovjekova djelovanja. Pojedinac posredstvom etičkih principa spoznaje i sebe i drugoga, time je odgovoran prema sebi kao i prema drugome.

> „on je konkretan čovjek u svojoj povijesti, sadašnjosti i budućnosti...on je moj sugovornik u kojeg imam povjerenja i u kojeg se mogu pouzdati. Kada mi lice Drugoga govori, tada se u tom govoru Drugoga oslikava i zrcali moj vlastiti život koji je ispunjen neizvjesnošću, ali i nadom da Drugi može postati mojim suputnikom u traženju i pronalaženju smisla vlastitog postojanja“ (Oslić 2002, 210, 211).

Izuzetna je važnost Levinasove etike kao svojevrsnog manifesta i apela za čovjeka i njegova prava. Levinasova etika u tom smislu korespondira s drugim religijama i vjerovanjima koje nalažu svojstvo nesebičnog davanja i bezuvjetne ljubavi. „Levinasov čovjek“ *posjeduje* duh koji u

bezuvjetnoj ljubavi i milosti zrcali Božansko. S obzirom da čovjek ne slijedi principe koji su bili „početak svega“, nije u mogućnosti ostvariti samoispunjenje i dati odgovor o pitanju smisla i svog postojanja. Stoga je uronjen u beskonačnu patnju i besmisao u kojima bistvuje bez bivanja. Levinasovo je mišljenje, poput i Nietscheovog u pokretu, odnosno u gibanju te kao takvo nalaže neprestanu potragu za određenjem čovjekove biti. Iz razloga što je čovjek pokazao svoju nečovječnost, te sposobnost za velika zla koje je u stanju napraviti, posebno u dvadesetom stoljeću, koje se nastavlja u novijoj civilizaciji, samo što poprima drugačiji oblik *lica*, onog koje izmiče pogledu. Upravo je tim hitniji zahtjev za čovjekovu preobrazbu i orijentaciju (Oslić, 2002).

Levinas smatra, prema Oslić (2002), kako je lice samo po sebi iskušenje i transendencija. Lice s jedne strane poziva subjekt na odgovornost prema Drugome, dok s druge strane lice „kao transendencija nailazi nadilazi moj tubitak“ (Oslić 2002, 214). Iskustvo očitovanja s Drugim poprima obilježje apsolutnog iskustva koje Levinas definira kao svojstvo objave. „Ta se objava događa u slobodi na način sebedarja i sebepokazivanja Drugog u svoj njegovoj raznolikosti koja se uzdiže do svetosti“ (Oslić 214,215, 2002). Levinas smatra kako prihvaćanje Drugog ili lica Drugog, označava prihvaćanje nove dimenzije života „u kojoj vlastiti život postaje davanje i darivanje“ (Oslić 2002, 215). Objektivni svijet stvari ima samo naličje, koje se u različitim oblicima pojavljuje i razumije kao datom stvarnosti. „Ono što mu bitno nedostaje jest lice koje je specifična oznaka čovjeka kao osobe“ (Oslić 2002, 215).

Drugi, ukoliko je u svojstvu stranca, nije opterećen našom subjektivnošću, našim bivanjem, stanjem našeg života, našim nadzorima, bremenom. Već je stranac onaj koji posjeduje spoznaju vlastitog sebstva unutar etičkih principa te kao takav slobodnom voljom djeluje i dariva. Naše je lice jednako *golo* kao i njegovo i ono što stranac posjeduje „što mu je vlastito, to je njegova sloboda“ (Oslić 2002). Tada nam se otkriva u svojoj pravednosti kao vodilja do vlastite sreće i razumijevanju nas samih. Kao i što se naša pravednost uvijek proizlazi u odnosu prema Drugome, odnosno „u odnosu Drugog prema meni, prema samome sebi kao *meni*“ (Oslić 2002, 225). Ukoliko Drugi ne djeluje kao istinski sugovornik, tada dolazi do mržnje i nasilja.

Levinas naglašava kako isključivo unutar korelacije i suodnosa sa Drugima možemo ne samo razumjeti i ispuniti vlastitu svrhovitost, već i spoznati sebe onkraj nas samih koje vodi prema spoznaji božanstva. Premda ontologija kao sustav znanja nastoji izgraditi sliku svijeta na istini, Levinas u tom kontekstu navodi ispuštanje etičkog postulata u kojem Drugi treba biti postavljen kao primat, odnosno kao jedini mogući kriterij i svrhe čovjekovog ponašanja i djelovanja. Levinas jasno postavlja ciljeve svoje etike koji zahtijevaju da se u anonimnom društvu održi jezik i dobrota unutar

zajedništva sa Drugim (Oslić 2002). Odnos s drugim stoga označava prevladavanje anonimnosti kroz međudjelovanje s Drugim u zajedništvu.

Levinas ljubav shvaća kao trancendenciju sebstva kao najveće dobrote koja prevladava svaku negativnost i koja čovjeku omogućava ispunjenje traženog smisla. Transcendencija, koja se otvara u etičkom odnosu prema Drugom, *vodi* sebstvo u blizinu svetog (Oslić 2002).

4.1. „prisutnost“ Drugog

Levinasovo se razmišljanje o problemu beskonačnosti odnosi na razmatranje problema društvenosti. Razmatraju se dvije ideje beskonačnosti od kojih se jedan zasniva na ideji o Bogu kao beskonačnome i suodnos sa čovjekom kao konačnom. Schmiedgen (2001), navodi Descartesov utjecaj kartezijansko beskonačnog i husserlijanske fenomenologije za analizu Levinasovih razmatranja društvenosti. Descartes kao središnja ličnost unutar razvoja fenomenologijske tradicije, uvelike je utjecala na razvoj Husserlove i Levinasove tradicije. O stanju stvari i pronalaženju istine posredstvom iskustva s obzirom na opažajni svijet, Husserl razmatra unutar vlastitih fenomenologijskih razmišljanja „dokazujući da se opažajna istina ili lažnost zaista temelje na kontinuitetu i diskontinuitetu, te skladu ili neskladu među opažajnim stanjima“ (Schmiedgen 2001, 414). U tom smjeru razlaže teze o svjesnosti (sigurnosti) bića o postojanju stanja stvari našeg iskustva, odnosno prisutnosti svijesti o tome da subjekt misli, sumnja, voli, kao svojevrsne činjenične odrednice no čovjek ili subjekt sa sigurnošću ne može tvrditi da zasigurno (objektivno) i postoje. Descartes u Trećoj meditaciji ističe konačnu granicu otkrivene sigurnosti.

> „...cijeli se tijek života može podijeliti u bezbrojne dijelove koji su svi međusobno neovisni. Stoga iz činjenice da sam postojao prije kratkog vremena ne slijedi da trebam postojati i sada, sve dok me neki uzrok iznova ne stvara upravo u ovom času, drugim riječima, koji me čuva“ (Schmiedgen 2001, 414).

Subjekt ukoliko je i siguran prema Schmiedgen (2001), da posjeduje pamćenje, ne može biti u potpunosti siguran da je to istinita predodžba o stanju stvari koje postoje nezavisno od vlastitih trenutnih misli, ovdje i sada. Čovjekova su znanja o vlastitoj prošlosti satkana od predodžbi u jednakoj mjeri koliko je i vlastito znanje o vanjskom svijetu, te je moguće da su i te predodžbe također pogrešive. Subjekt se tako prema Descartesu, može prevariti unutar forme vlastite prošlosti kao i unutar razmatranja ili spoznaje transcendentnih entiteta. Razmatra se o svojevrsna granica ljudskog razuma, analiza ljudske konačnosti i subjekt kao urođeno konačan i ograničen u svojoj

naravi. Schmiedgen (2001) navodi kako nas Descartes podsjeća na reprezentaciju nas samih kao usamljenom i konačnom subjektu, na nesigurnost spoznaje o postojanju drugih koji bi nam mogli dati nekakvo značenje, kroz diskurs skepticizma. Descartes „ipak tvrdi da imamo urođenu svijest o barem jednoj ideji“ (Schmiedgen 2001, 415), za koju možemo sa sigurnošću reći da odgovara ostalim zbiljski postojećim subjektima, a to je ideja o jednom beskonačnom Bogu. Iskustvo beskonačnog svojevrsno je i iskustvo i nas samih za neprestanim prelaženjem granica vlastitog sebstva, kao prirodno datima. Descartes to naziva neodređenom žudnjom, dok Levinas to opisuje kroz želju za Drugim koja je onkraj razuma. Prema Schmiedgen (2001), „kartezijansko beskonačno nije rezultat puke negacije, nego prije iskustva beskonačnosti koje ne može biti sadržano unutar *cogito*-a koje je iskušava“ (Schmiedgen, 2001, 415). S obzirom na našu nesavršenost i konačnost, prema Descartesu, nije moguće da čovjek bude izvor ni uzrok ideje savršenog i beskonačnog bića. Descartesovo se poimanje o Bogu odnosi na čovjekovu neprestanu ovisnost o njemu u svakom trenutku svoga života. Prema Oslić (2002), Levinasova se tanscedencija, koja se pojavljuje u sklopu govora o ideji savršenstva, a koja je povezana s idejom beskonačnosti, doživljava kao prijelaz k Drugom, koji je apsolutni drugi. Odnosno govor o transcendeciji u sebi implicira govor o Drugome kao i govor o licu, iz čega proizlazi da je beskonačno, apsolutno drugo. Ovim principima Levinas rastače transcendeciju koju poima kao izvorno davanje te smatra kako istinu treba potražiti upravo kod Drugoga s obzirom da se istinu ne može zatvoriti unutar svijeta subjektivnosti u kojima vladaju subjektivni zakoni.

> „Pomoću kontrasta u *Totalitetu i beskonačnosti*, stvaranje sâmo se iznova tumači ne kao ontološko/uzročna ovisnost kao takva, nego radije kao Božje povlačenje u odsutnost i pasivnost, povlačenje koje u poniznosti dopušta bićima da postoje u svojoj različitosti, kako jedno od drugoga tako i od Boga“ (Schmiedgen, 2001, 416).

4.2. Sveto i beskonačno

Sveti objekt nastoji konstruirati i oblikovati ljudsku subjektivnost, unutar te polarnosti dolazi i do dualizma subjekta i objekta, načinom na koji sveto ujedinjuje i sjedinjuje subjekte. Sjedinjeni subjekti putem svetog, stvaraju moralnu zajednicu. U ovom smislu Smith (2001) naglašava upravo problematiku moderniteta i modernog društva kao i njegov prevladavajući modus iskustva u kojem subjekt raspolaže samo fragmentima ideje svetog. U raspravama o svetom, kao i kod Levinasa, modusi religijskog iskustva unutar filozofskog diskursa ne *prosvjetljuju* smisao svetoga, kao ni nadilaženje svjesti subjektovog sebstva i stvarnosti, s obzirom da na sva dosadašnja iskustva i

prakse, on neophodno izmiče. Smith (2001) ovdje razlaže da „ako dokaz za veću stvarnost od one subjekta ne može biti dan u manifestaciji bića, niti manifestacija bića ne može propisati i ovlastiti subjekt etički“ (Smith 2001, 401). Etički zahtjev odnosi na „poziv za ostvarivanjem dobra, ne proizlazi i ne može proizići iz bića subjekta, ili iz Bitka kao razotkrivenog kroz subjekt“ (Smith 2001, 401), već proizlazi usprkos subjektovim interesima i potrebama. „Jer subjektivnost kao modus bića predstavlja krug istosti što isključuje i dominira nad zahtjevima drugih“ (Smith 2001, 401). Obje forme artikuliranja svetog kao manifestacije ili prisustva dio su Levinasove filozofije. Prva se forma, kako je već navedeno, bavi idejom u kojoj se sveto realizira kroz stvarnost veću od one subjekta, kao prisustvo ili svojevrsna manifestacija bića, dok se druga forma ili aspekt „ispituje kako se sveto, kao označitelj i ostvaritelj *etičkog zahtjeva*, može razumjeti kao manifestacija ili prisutstvo“ (Smith 2001, 401).

Levinas navodi Descartesa čija je ideja stvarnosti, Boga ili beskonačnog veća od one subjekta, a dana je konačnom subjektu, biću. Subjektu nedostaju izvori iz vlastite sinteze kako bi konstruirao ideju beskonačnog, odnosno prema Smith (2001) „ideja beskonačnog precizno ukazuje onkraj onoga što se može pojmiti konačnim umom“ (Smith 2001, 402). Prema Levinasu ono što ideja o beskonačnom označava nije prisutnost, jer da je tako, onda ne posjedovala subjektovu pasivnost koju nužno posjeduje „kako ne bi izazvala izlaganje sintetičkim ispunjenjenjima svijesti – ono što prije ideja beskonačnog označuje jest „trauma“ (Smith 2001, 401), koja ne proizlazi iz subjektove spontanosti ili njegovih generativnih moći, već proizlazi iz svjesnog subjekta. Levinas ustvrđuje kako „afektivnost konačnog subjekta pred idejom beskonačnog *preuzima oblik kao podložnost bližnjemu*“ (Smith 2001, 402).

Prema Levinasovom objašnjenju, susret s Drugim označava svojevrsno nepredstavljanje jer bližnji ili Drugi izmiče predstavljanju. „Levinas označuje tu nepredstavljivu, ne-instrumentalnu epifaniju drugog *licem*“ (Smith 2001, 402). To označava da je susret s Drugim u sustavu etičkih principa te kao takav, u tom etičkom odnosu, nepredstavljivo postaje stvarni izvor svetog. Kako je već navedeno prema Smith (2001), Levinasovo, sveto *ovlašćuje* subjekta na etički život kako bi ostvario svoj najviši zaziv, jer bliskost svetome omogućuje etičko djelovanje subjekta, ostvarivanje najviših razina svrhovitosti, činjenjem dobra, koje dovode do samoostvarivanja i ispunjenja. Levinas ističe problematiku u bezinteresnoj želji koja se nalazi u odnosima subjekta i svetog, odnosno smatra kako želja za Bogom mora postojati. Beskrajnu želju Levinas definira kao želju za onim što je onkraj bića (Smith 2001).

> „U bliskosti s dobrim, subjekt podnosi silu naloga da preuzme odgovornost za svoga bližnjeg. No isto tako omogućuje subjektu djelovati u skladu s naredbom. Bliskost dobrome motivira i ovlašćuje subjekt da živi etički, što za Levinasa znači da živi za drugoga“ (Smith 2001, 403).

Supstanca etičnosti koja je u biti dobra, omogućuje subjektu uzdizanje onkraj bića. Levinas upotrebljava termin 'kazivanje' kako bi objasnio relaciju jastva za Drugoga iz čega proizlazi svojevrsno subjektovo pokoravanje i poslušnost u kojem je on bližnjemu *predan*. Odnosno putem 'kazivanja' subjekt postupa pravedno prema 'svetosti' unutar krajnje transcedentalnog 'potpuno drugog' otkriva se stvarnost neusporedivo veća od one subjekta. Levinas osporava svako mišljenje o svetom „koje pretpostavlja da se subjekt samorealizira ili da se upotpunjuje kroz sveto“ (Smith 2001, 404).

> „subjekt želi bliskost sa svetim; samo bivajući u prisutnosti svetoga subjektivnost se u potpunosti ostvaruje. Možemo reći da se subjekt konstruira i transfigurira kroz kontakt sa svetim. Bez tog kontakta sa svetim, subjekt je u nekom smislu ontološki umanjen. Subjekt se dovršava samo kroz medijaciju objektivne dimenzije svetog“ (Smith 2001, 398).

Pojedini autori osporavaju Levinasovu koncepciju koju nudi s obzirom da dovodi u pitanje svojstvo bića kroz primoranost usvajanja moralnih principa kako svetost ne bi ostala samo na ideji. Levinasova opravdanost leži upravo u usvajanju tog principa s obzirom da još uvijek ne postoji odgovor na temeljna pitanja filozofije među kojima je zasigurno pitanje zašto smo takvi kakvi jesmo i koji je to element koji u čovjeku proizvodi nemogućnost samoispunjenja. Levinas govori o svijesti koja ukoliko djeluje principima etičnosti, može dokučiti transcendent beskonačnosti koji je upisan unutar svakoga duha ili onkraj subjekta. Prema Žmegač (2010), kada se govoru o razvoju subjekta, odnosno njegovog mišljenja i djelovanja, element kao skrivena sastavnica koja je budnoj svijesti nepoznata, čovjekova je psiha ili Freudovim riječima u kojima se ključni element spoznaje o biti svjesnog duševnog života, nalazi unutar matrice podsvjesnog, kao osnovno načelo psihoanalize. Podsvijest je mnogostruko povezana s takozvanom običnom sviješću koja tvori tek mali segment čovjekove ličnosti. Odnosno mnoštvo elemenata ili duševnih motiva, djeluju unutar nas samih, ali izvan nadzora svijesti. Na čovjekovu percepciju u svakome trenutku utječu tisuće elemenata sjećanja i predodžbi koji izmiču kontroli *budnosti*. Ti elementi postoje i *djeluju* u čovjeku te su smješteni unutar duševnog života, u tmini podsvijesti (Žmegač 2010). Pojedini analitičari, prema Žmegač (2010), navode nekoliko faktora koji mogu pomoći u razotkrivanju neosvijetljene

strane psihe, a to su intuicija i analitički um. Civilizacijski procesi i promjene mogu izazivati mnoge poremećaje duštvenog života uopće. Civilizacijski se put, kao kolektivna tvorevina može usporediti s putem svakog pojedinca.

> „Kao što u načelu svaki čovjek prolazi faze socijalizacije, ponekad s lakoćom, a ponekad s traumama, tako i najveći dio čovječanstva napredak u oblikovanju društvenih odnosa doživljava kao složeno zbivanje u kojem se stari i novi oblici zadovoljstva isprepliću s podsvjesnim traumama odricanja koje su posljedica podvrgavanja društvenim normama i pravilima“ (Žmegač 2010, 25).

Prema Žmegač (2010), Freud modelu duševne strukture pripisuje agresivne komponente ljudske naravi koji su čovjeku svojstveni. Bitno je za spomenuti njegova djela vezana za fenomen rata i agresije među narodima. Izrazito važna Freudova istraživanja u kontekstu kulturoloških rasprava, bave se pitanjima razočaranja „koje je obuzimalo razumne ljude zbog neslućenih grozota Prvog svjetskog rata, razočaranje koje se temeljilo na iluziji da su visoko civilizirani europski narodi odmakli od epoha u kojima su golema pustošenja,...bila kobni znakovi ljudske agresivnosti“ (Žmegač 2010, 26). Civilizacija nije uklonila iracionalne napadačke strasti, već su ljudske žrtve i razaranja, tijekom desetljeća i stoljeća, postali još veći. Freud naglašava kako unatoč brojnim psihosocijalnim simptomima ne može objasniti podrijetlo mržnje i nasilja među civiliziranim narodima. Freud tumači kako stanja poput rata stvaraju civilizacijski slom.

> „Ispod površine ne pojavljuju se razorne slike destruktivnih nagona, a kako se radi o kolektivnim zbivanjima, rat pruža prazan pogled na sinergiju individualnih poremećaja i ideoloških naboja u psihičkoj strukturi zajednica. Za nadu u razumsku zrelost vodećih ličnosti nekog naroda osobito je porazna činjenica da i mnogi među njima, pod određenim okolnostima olako napuštaju etičku razinu i racionalne argumente, upuštajući se u najpogubnije pothvate“ (Žmegač 2010, 27).

Freud navodi problem kolektivne mahnitosti u kojima se ponekad cijeli narodi ponašaju poput zločinačkih pojedinaca te naglašava kako političke analize nemaju opravdan argument i uvjerljiv odgovor na mehanizme poremećenog kolektivnog ponašanja. Neshvatljiva je činjenica da su postupci onih koji odlučuju o civilizacijskim kretnjama doneseni unutar racionalne prosudbe koja uključuje mržnju i kolektivna razaranja (Žmegač 2010). Levinas na tome tragu iznosi jedan vid iskustva kao ništavosti, vlastitog „nebitka“ unutar svoga bitka, na tragu Nietzchea. Ovu vrstu egzistencije Levinas naziva *Es-gibt* kao dvostruki karakter unutar svoje pojavnosti i opozita, poput

apsolutne odsutnosti prisutnog (Oslić, 2002), „i kao šutnja ne dopušta nikakvo kazivanje osim kazivanja šutnje“ (Oslić, 2002, 176).

> „...na vidjelo izlazi noć onog koje prekriva i zašućuje sve. Ono nam pokazuje bogove, ljude, stvari i mene samog bez *lica* – sve to služi samo kao oznaka za to Ništa. S njime na vidjelo izlazi uvijek nova dubina odsutnosti, bitak bez bivstvujućeg, ono neosobno naprosto. Zastrašivanje nas otuđuje od Drugog i nas samih, mi stanujemo kao tuđinci na Zemlji, bez lica, jezika, osjećaja i osjetila. Mi smo nekazivo ništa koje jest“ (Oslić 2002, 176).

Smith (2001) analiziranjem Levinasovih tumačenja, nastoji iznijeti vlastite teze mišljenja. On nastoji razumjeti postavke bića unutar Levinasovih principa te navodi kako „uz takvu koncepciju bića, etika kao konstruiranje subjekta kroz odgovornost za Drugoga – ima smisla samo kao čista transcendencija i izvanjskost“ (Smith, 2001, 405). Smith (2001) smatra kako uloga svetog time ne zadobiva položaj svoje punine ukoliko je unutar okvira aktivatora potencijala da se djeluje, s obzirom da je „previsoka cijena za hiperboličku transcendenciju, ili čistoću 'drukčijosti' svetoga“ (Smith 2001, 405). Levinas uvodi i termin interesa kao svojstvo bića i rat kao djelo interesa *biti* kao ekstremni sinkronizam rata. Levinasu imanencija nije uvijet rata s obzirom da su se živa bića u mogućnosti izdići iznad ratnih stanja te se podvrgnuti, kao racionalna bića, zajedničkim interesima kakobi ostvarili dostojanstvenu egzistenciju. Izmicanje ratnom stanju potpunim transcendentiranjem područja interesa, odnosno odmicanjem od bivanja kao takvog, dolazi se do relacije drugog kroz etičke principe. Jedan od najpoznatijih Levinasovih citata u tom kontektu govori o tome kako „biti čovjekom znači živjeti kao netko tko nije samo biće među bićima“ (Smith 2001, 406). Bića posredstvom vrlina preuzimaju odgovornost za druge te takvo biće, Levinas naziva subjektom koji posjeduje svoju bit, koja je vođena interesom.

Ova radikalna Levinasova pozicija dovodi cijelu filozofiju o čovjeku u upitnost samog njegovog bivanja te njegovog tzv. „prirodnog stanja“, koju nije niti Freud uspio objasniti tijekom cijelo životnog radnog vijeka. Levinas nudi mogućnost kojom biće subjektovog sebstva ne bi smjelo samo sebi nikada proturječiti unutar izvršavanja etičkih principa. S obzirom da subjekt koji posjeduje svijest i mišljenje jest sposoban zauzeti „svoje mjesto u dijalektici davanja i primanja, što čini etički život“ (Smith 2001, 407).

5. Novo ruho modernitetu

Modernitetu kao i novom dobu bila je potrebna nova filozofija koja prizlazi iz Levinasovih načela (Jelkić 1990). Nietzche kritizira filozofiju tradicije koja je, prema njemu, bila protuosjetilna te na taj način i neprijateljska životu. Prema Jelkić (1990), Nietzcheove tvrdnje upućuju na suštinu Levinasove filozofije koja nastoji ispuniti prazninu kao sredstvo za uređivanje svijeta. Nietzche na primjeru filozofa koji su živjeli prije Sokrata navodi kako je filozofija u mogućnosti stvoriti veličanstvenu kulturu, kada su život, umjetnost i filozofija bili u jedinstvu. Jedinstvo je stoga moguće uspostaviti, ali smatra kako filozofij to nije bila sposobna uspostaviti.

> „Od Sokrata do danas ne postoji kultura koja bi uzdizala, a ne unazađivala život. Potrebna je filozofija koja bi preokrenula takvo stanje – dosadašnja filozofija bila je više zainteresirana za svijet ideja, nego za realni svijet u kojem je ona potpuno nemoćna“ (Jelkić 1990, 34).

Unutar spoznaje svijeta znakova, svijeta kakav uistinu jest, prema Jelkić (1990), Nietzche dovodi u pitanje subjektovu spoznaju kao jedinu konačnu i ispravnu s obzirom da čisti um, apsolutna duhovnost i spoznaja po sebi nisu mogući. Nietzche vrši destrukciju uvjerenja da je naša perspektiva jedina ispravna ili jedina moguća te navodi kako postoje isključivo perspektivna spoznaja i perspektivno gledanje. Svijet je, prema Nietzcheu, svijet bivanja u kojem egzistiraju bića, stvari ili supstancije koje su međusobno povezane. Unutar tog tijeka bivanja ništa nije identično te „čovjek, koji je i sam kao volja za moć dio te sveopće uzgibanosti, mora osigurati vlastiti opstanak, pronaći neke oslonce i orijentire za djelovanje. Stoga je za čovjeka nužno krivotvorenje zbilje, a u tom su krivotvorenju angažirane njegove spoznajne snage“ (Jelkić 1990, 37). Cogito ergo sum postavlja misaonog Ja ili subjekta u poziciju koja utemeljuje cijeli sistem. Nietzche u tom kontekstu, za razliku od Descartesa, poriče subjekt te ga premješta u svojstvo fikcije, a ne zbilje, koja nije usmjerena prema spoznaji već prema ovladavanju stvari. I to načinom da postavlja pitanje koliko je objektivno uvjerenje da se radi o mišljenju, s obzirom da može uključivati i osjećaje ili htjenje. Odnosno tvrdnja „ja mislim“ ne može biti apsolutna jer se stanja sebstva kao takvog uspoređuju s ostalim stanjima koje čovjek posjeduje odnosno poznaje. On čovjeka smatra cjelinom koji posjeduje um, duh kao i tijelo koje kao dio cjeline također upravlja umom.

Nitzceova se filozofija ne zasniva na dokidanju uma, kako pojedini autori tvrde, već „pokušaj drugačijeg vrednovanja i određenja uma u cjelini ljudskog opstanka“ (Jelkić 1990, 42). Levinasovoj je predmetnosti također primat čovjekova cjelina kao sveobuhvatnost iz koje su mogući spoznaja i samoispunjenje. I to jednako kao što Nietzche razlaže puko gledanje u zbilju, spram istinskog

razumijevanja, Levinas to objašnjava susretom lica u lice. Za Nietzchea su, prema Jelkić (1990), identitet, biće ili supstanca čovjeka samo pretpostavka odnosno privid kao i jezik koji nije u mogućnosti adekvatno izraziti naše misli, jer se misli samo ono što se može izraziti riječima kojima čovjek raspolaže. Čovjek je neprestano primoran ulaziti u vlastitu izvanjskost ili onkraj sebe, kako bi dolazio do objektivnih spoznaja pojmova i pojava. I Nietzche i Levinas uspostavljaju transcendenciju koja je kod jednog filozofa smješta unutar nadčovjeka, a kod drugog onkraj sebstva. „Na taj se način ljudskom činjenju opet vraća ovozemaljski sadržaj i dostojanstvo“ (Jelkić 1990, 68). Jedino unutar bića koji djeluje načinom da uvijek iznova nadilazi sam sebe, dolazi se do samospoznaje i slobode. Stoga je subjekt sveden u formu posljednjeg čovjeka te primat realiteta nad idealitetom kojemu je u konačnici cilj sreća i vrijednosti života. Što nužno vodi do Kanta, koji smatra da u srži čistog uma jesu Bog, sloboda, besmrtnost odnosno metafizika spoznaje. Prema Kantu (1984), moć uma nadilazi iskustvenost, potaknut nagonom za proširivanjem spoznaje proširuje se i horizont.

> „Laki golub, koji u slobodnu letu dijeli zrak kojega otpor osjeća, mogao bi sebi stvoriti predodžbu, da bi mu to u zrakopraznom prostoru još bolje uspijevalo. Isto je tako Platon napustio osjetilni svijet, jer razumu postavlja tako različite zapreke, pa se na krilima ideja odvažio u prazni prostor čistog razuma onkraj osjetilnog svijeta“ (Kant 1984, 25).

Kant navodi snagu uma koja iz nemogućnosti stvara novu pojavnost, s obzirom da je um i sazdan od mnoštva različitih spoznaja. Čista je spoznaja prema Kantu (1984), ona spoznaja koja ne sadrži nikakvo iskustvo ili osjet**.** Čisti se um sastoji od načela da se što potpunije a priori spozna. Stoga se organon čistoga uma odnosi na skup principa, prema kojima se sve čiste spoznaje mogu razumjeti i ostvariti. Potpuna je filozofija čistog uma promatrana kao proširenje ili ograničenje njezine spoznaje o neiscrpnoj prirodi stvari i razumu koji ju uspostavlja, i čovjeka koji će uvijek biti u funkciji vlastite nedovršenosti, s obzirom da odbija biti po volji svoga razuma i voditi se istim načelima i principima. Stoga se Levinasova filozofija, koja se posredstvom realiteteta ljudskih stradavanja i apsolutnih uništenja, svodi na apel odgovornog i moralnog čovjeka, s obzirom da je prošlost ostavila svojevrstan trag odsutnosti Boga, kao jedinim ispravnim putem koji će nagovijestiti njegovu prisutnost.

6. Pitanje identiteta

Još iz razdoblja antičke tradicije, unutar teorijske i praktičke filozofije, Aristotel temeljem identiteta formira zakone mišljenja i bitka. Iz postavke istovjetnosti bića sa samim sobom može se zaključiti kako se to ne odnosi isključivo na ljudski individuum kao niti isključivo na pojedinačne predmete i entitete, već se odnosi i na sve dimenzije rodova i vrsta kao i na interpersonalne i kolektivne tvorbe te „složene odnose između oblikovanja individualnih (Ja) i skupnih (Mi) identiteta“ (Veljak 2011, 704). Filozofija nalaže svjesnost samoga sebe kroz sebstvo mudrosti koje u čovjeku koje osigurava savršenu unutrašnju slobodu i nezavisnost. I to je jedinstveno i jedino područje u kojem sloboda caruje. U tom kontekstu ona je nesalomljiva i neuništiva isključivo ukoliko je usidrena unutar perspektive duha ili kritičkog uma. Subjekt prema Krstić (2007) stvara ili konstruira svijet izvan sebe time se povratnom refleksijom rekonstruira, kao uzajamno izgrađivanje.

Identitet postoji oduvijek, prisutan je na svim mjestima, prostorima i ljudskim životima. Identitet se promišlja kao uzajamna konstrukcija sebe i svijeta. Temeljem vlastite percepcije, pojedinac spoznaje ili prepoznaje sebe, svijet i okolinu, unutar čega on konstruira vlastito viđenje svijeta i samog sebe unutar tog svijeta. Bila to čak i fiktivna predodžba ili svojevrsni imaginarij i svijeta i sebe, identiteti su prisutni. Poput Platonove špilje, kao usporedba u smislu izgradnje čovjekovog identiteta, njegovog viđenja sebe i svijeta koji predočava svoju pojavnost. Pojedinac temeljem vlastite predodžbe, bila ona zbiljska ili ne, konstruira sebe, te pozicionira svoje mjesto u okvirima poretka tog svijeta u kojemu se nalazi. Odnosno, na temelju vlastitih doživljaja, osjeta i razumijevanja, čovjek prima izvanjske podražaje te mehanizmom svijesti, jezika i unutarnjih refleksija, proizvodi stabilna i nestabilna značenja koja se ponovno projiciraju u svijet. Čovjek u principu neprestano gradi ideju sebe spram ideje svijeta, uzajamnim međudjelovanjem. Identiteti su stoga stvarani putem ljudskih djelovanja oblikovanjem životnih prostora, načinom života, nasljeđem, premještanjem u različite krugove civilizacija ostavljajući tragove vlastitog postojanja.

Svako mišljenje identiteta podrazumijeva idealizam, stoga i idealizam mišljenje identiteta. Odnosno Adorno navodi kako je u suštini samog idealizma, mišljenje identiteta. Sve što jest može biti izvedeno isključivo iz jednog principa, a taj princip nužno mora biti subjekt (Krstić 2007). Identitet je stoga „primat subjektiviteta nad onim što bi bilo drugačije“ (Jelkić 1990, 81). Prema Petković (2010), identitet kao koncept koji nastanjuje čovjekov intelektualni prostor, esencijalno je nestabilan i iracionalan, premda i kao takav pripada u domenu iskustvenosti, kako je već navedeno. S obzirom da i čovjek percipira svijet koji ga okružuje na osnovi utisaka i spoznaja, stoga je identitet, ništa drugo doli predodžba ili percepcija stvarnosti kakvu ju doživljavamo. Pitanje identiteta prema Halu,

smješta identitet u nejasan i zamršen pojam, koji podjednako crpi značenja iz diskurzivne i psihoanalitičke prakse te se u isto vrijeme ne ograničava niti na jedno od njih. Ukoliko ge govori o identifikaciji, ona je konstruirana temeljem prepoznavanja nečeg zajedničkog. Ona je uvijek konstrukcija u procesu trajanja te stoga nikad završen proces (Biti 2000). S obzirom da je proces artikulacije, kao konstanta mijene identifikacija, ne prisvaja termin cjeline.

Prema Freudovim određenjima unutar psihoanalize, Hall navodi kako je identifikacija od samog početka podvojena. Ona je oblikovana prema drugima, „nije ono što veže nekoga za objekt koji postoji, nego ono što veže nekoga za napušteni objekt-izbor“ (Biti 2000, 217). Identifikacija je utemeljena na projekciji, idealizaciji kao i fantaziji te kao takva „nadomješta gubitak libidinalnih zadovoljstava prvotnog narcizma“ (Biti 2000, 217). I sam objekt njenog predmeta koji prvotno ne mora nužno biti prihvaćen ili potvrdan, „isto tako često može biti ponovno vraćen u nesvjesno jastvo kao *izvođenje iz samog sebe“* (Biti 2000, 217). Identitet kao promjenjiva i nestabilna kategorija, utječe na osjećaj osobe o njoj samoj, utječe na sam koncept čovjekovog sebstva, ovisno o čovjekovoj pozicioniranosti, odnosno prostorno-vremenskoj uvjetovanosti. Jedina konstanta unutar definicije identiteta, njezina je promjenjivost te kao takva kroz sve navedeno, njezina je neodređenost.

Suština stvarnih identiteta leži u pitanjima koja su vezana, kako je već navedeno, upotrebom jezika, povijesti i kulture u procesu postojanja, prije nego bivanja, navodi Hall, pa su prema tome i konstruirani unutar reprezentacija, a ne izvan nje. Odnosno Derrida smatra da se identitet „konstruira samo preko odnosa s Drugim, u odnosu prema onome što ono nije, prema onome što mu nedostaje, prema onome što se naziva *konstitutivna izvanjskost*“ (Biti 2000, 219). Svaki identitet posjeduje višak te je kao takav zasnovan na relaciji moći i isključivanja nečega kao rezultat uvedenog odnosno nadodređenog procesa, te stoga nikako nije rezultat prirodnog procesa. Hallu identitet predstavlja točku susretanja, između diskurza i praksi, koji konstruira subjekt i za subjekt diskurzivne prakse, „subjekt je tako predstavljen kao izvor značenja čiji je on učinak“ (Biti 2000, 222), ovdje se radi o Lacanovu zrcalnom karakteru izgradnje subjektivnosti. Niti Foucaultov subjekt ne posjeduje *svoj praiskonski oblik*, on je proizveden *kao učinak* kroz diskurs i unutar njega i ne posjeduje transcendentalni identitet (Biti 2002).

6.1. Filozofija identiteta

> „Drugost, korjenita heterogenost Drugog, moguća je tek onda ako je Drugo drugo s obzirom na termin, čija je bit ostati na polazištu, poslužiti kao ulaz u relaciju, biti Isto ne relativno, već apsolutno. A neki termin može ostati apsolutno na polazištu relacije samo kao Ja“ (Levinas 1976, 20).

Levinasu identitet predstavlja *Ja* biće čije se postojanje reflektira kroz sve aspekte doživljaja, odnosno iskustva. *Ja* je identično i kroz svoje mijene koje ih sebi predstavljaju i misle. Univerzalni identitet, koji uključuje i heterogeno, ima okosnicu jednog subjekta u prvom licu kroz postulat univerzalne misli „ja mislim“. *Ja* koji mislim i slušam se misliti sebi jest jedan drugi, odnosi se na identično *Ja* i u svojim promjenama (Levinas 1976). Levinas ovdje govori o svojoj misli koja misli „ispred nje“ te nadodaje usporedbu, kao što se hoda „ispred sebe“. U kontekstu hegelijanske fenomenologije koja izražava univerzalnost Istog u kojoj je samosvijest razlika onog što nije različito. To nije razlikovanje spram Drugog, već „Ja sebe razlikujem od samog sebe, za mene je neposredno (očito) da ono što je različito nije različito“ (Levinas 1976, 20,21). Ovdje se govori o oblicima samosvijesti te neraskidivom identitetu *Ja* i *Sebe*. Levinas ovdje iznosi komparaciju predstavljanju sebe sobom između ja i svijeta. Govori se o *Ja* u svijetu koje je od samog početka drugo, te autohtonost *Ja* kao takvog te cijeli svijet koji je drugost u odnosu spram nas. Levinas sebstvo svrstava unutar promjenjivog identiteta, odnosno identiteta ličnosti, slično kao što Hume razlaže svoje viđenje, u kojem Ja nije biće koje uvijek ostaje isto, već je identično u svojim promjenama.

> „Nigdje u svijetu nema nikakve slučajnosti, neodređenosti, slobode. Dok djelujemo, u isto smo vrijeme i sami podvrgnuti djelovanju. Posljednji začetnik svih naših voljnih činova jest Tvorac svijeta, koji je prvi dao tom ogromnom stroju kretanje i stavio sva bića u taj osobiti položaj iz kojeg svaki daljnji događaj mora proisteći neizbježnom nužnošću“ (Hume 1988, 147).

Kada se govori o osobnom identitetu**,** čovjek je u svakome trenutku svjestan onoga što se naziva vlastito Ja, osjeća svoju konstantu postojanja. Hume navodi kako ideju o subjektu ili o svome Ja čovjek nemože imati s obzirom da ne postoji niti jedna impresija iz koje bi ta spoznaja mogla biti izvedena. Odnosno tvrdi da se svoje Ja ne može opaziti ili promatrati, već se mogu samo opažati vlastite različite percepcije (Hume 1988).

> „Ja nikada ne mogu da uhvatim sebe (svoje ja, myself) bilo kada bez percepcija, i nikad ne mogu promatrati ništa osim percepcije. Odatle slijedi zaključak da je ljudski duh „samo svežanj ili kompleks različitih percepcija koje slijede jedna za drugom s neshvatljivom brzinom i nalaze se u stalnom toku i kretanju. Drugim riječima, duh je neka vrsta kazališta gdje se sukcesivno pojavljuju sve nove i nove najrazličitije percepcije. U duhu nema nikakve jednostavnosti ni identičnosti“ (Hume 1988, 43).

Hume objašnjava ovaj fenomen načinom na koji identičnost nije nešto realno što pripada našim percepcijama i kao takvo ih povezuje u jedno, već je svojstvo predodžbi koje mi pripisujemo percepcijama. Odnosno „mašta spaja naše ideje po njihovoj sličnosti i uzročnoj povezanosti i na osnovu toga nastaje predstava o ličnom identitetu“ (Hume 1988, 44). Naše je Ja skup ideja ili impresija o nama samima posredstvom naše svijesti iz čega proizlazi ideja o vlastitoj ličnosti. Čovjek je biće koje posjeduje razum, intuiciju, maštu, iskustveno, neiskustveno koje su u konačnici sastavni dijelovi njegovog ličnog identiteta, no on je i u neprestanoj borbi između navedenih konstrukata između racionalnog i iracionalnog mišljenja i djelovanja.

Levinas u svojoj knjizi *Totalitet i beskonačno*, razmatra opet jedan drugi vid univerzalnosti koja je bezlična i neljudska. Sukob ili suočavanje Istog i Drugog navodi na povlašteni i podčinjeni položaj, njihovoj relaciji i nužnosti (Levinas 176). Levinas smatra kako se čovjeka se ne može shvatiti samo po njegovoj vanjskosti, niti njegovoj reprezentaciji svijetu pojava i oblika kao takvog, već isključivo prema njegovoj nutrini, njegovim osobnostima i konačno prema samoj biti njegovog bitka. Čovjek se čitavog života neprestano skriva, on prikriva svoje lice, svoj iskonski identitet ličnosti, stavljanjem maske kao svojevrsne zaštite ili zaklona, čovjek se zapravo skriva od samoga sebe. Jer se čovjek upravo po svome licu i duhu predstavlja svijetu svojom istinskom prepoznatljivošću. Levinas nalaže kako je potrebno „prevladati maske koje su se nataložile u čovjekovom životu“ (Oslić 2002, 217), a to znači i biti otvoren prema metafizičkim pitanjima, koja će uvelike pridonijeti cjelovitijem razumijevanju i tumačenju čovjeka kao osobe. Klasična se metafizika oduvijek bavila pitanjima istinskog, sretnog i smislenog života, a za Levinasa je Drugi istinsko mjesto metafizičke istine koji je nužno potreban za odnos sa Bogom (Oslić 2002).

Čovjek se u suvremenom svijetu nije otuđio samo od Boga, on se otuđio od samoga sebe. Jer čovjeka objektivni svijet stvarnosti ne može ispunjavati niti voditi do spoznaje iskonskog mira i ljubavi. Kantov se princip uma odnosi na svojevrstan princip samoodržanja, kao izlazak iz iskrivljene slike, odnosno čovjekove nesposobnosti s obzirom da ne upotrebljava primarni element

svoga sebstva. Subjekt je u tom slučaju određen unutar svoje nesposobnosti održavanja samog sebe. S obzirom da je zatvorio kretnju vlastitom duhu, zatvorio je puteve vlastitoj sreći i samoispunjenju.

Levinasova filozofija služi kao apel suvremenom čovjeku, kao posljednja nada za nadolazeće civilizacije, ili je ova završna. Došli smo do točke koja je cijelo vrijeme i nagoviještala samouništenje pod krinkom izvanjskosti zla koje je u Drugima i izvan nas samih. Unutar društvene stvarnosti, pojedinac se mora izgrađivati i djelovati u skladu etičkih zakonitosti „u afirmaciji osobne slobode kao i u afirmaciji vlastitog dostojanstva“ (Oslić 2002, 196). Čovjek se prema Levinasu istinski oblikuje samo u odnosu prema drugima te unutar korelacije sebe i drugih, uspostavlja vlastiti identitet koji predstavlja cjelokupni njegov život.

Od trodemzionalnosti vremena ostale su samo prošlost i sadašnjost jer je civilizacija ispustila jedno vrijeme i pretočila sve u Levinasovu besanicu. Poruka kao nužna i neophodna zahtjeva, danas više nego ikada, ispunjavanje svoje svrhe u zakonitostima etike i morala.

6.2. Identitet modernog i postmodernog subjekta

Studije o „dobu slike svijeta, prema Žmegač (2010), u prvi plan postavljaju Descartesa kao začetnika intelektualnog konstruktivizma te misaonost koja opredmećuje zbilju. Heidegger tumači svojom terminologijom o svojevrsnom činu *stavljanja* zbiljskih predmeta u obzor raspoloživosti. „Svakako je novi vijek u slijedu oslobađanja čovjeka kao bića potaknuo subjektivizam i individualizam“ (Žmegač 2010, 110). Kada se govori o slici svijeta između prošlosti i novog vijeka, Heidegger navodi kako čovjek stvara slike, postavljajući sam sebe u središte, stvarajući sliku i o sebi i o svojoj nadmoći. Odnosno drukčije rečeno, čovjeku je određen metafizički položaj i on preuzima metafizičku vlast. U punom smislu riječi, prema Žmegač (2010), čovjek postaje subjekt.

> „Što obuhvatnije i prodornije naime svijet, kao osvojen, čovjeku stoji na raspolaganju, što objektivnije postaje objekt, toliko se subjektivnije, to jest intenzivnije podiže subjekt, i toliko se nezaustavljivo preobražava promatranje svijeta i nauk o svijetu u nauk o čovjeku“ (Žmegač 2010, 111).

Svijet koji je izrastao u dvadesetom stoljeću ukorijenjen pitanjem o individualnom identitetu pa do svih ostalih društvenih produkata, rezultirao je totalitarizmima i fundamentalizmima, „ali sam subjekt i njegova utemeljujuća zbilja nikada nisu bili upitni“ (Oraić-Tolić 2005). Moderni subjekt, prema Oraić-Tolić (2005), nije jedinstven kao niti moderna kultura. Unutar moderne kulture kao

društvenopovijesne makroepohe, pojavljuju se tri kruga modernog subjekta od racionalnog, samouvjerenog, liberalnog, vezanog uz totalitarne ideologije, preko protusubjekata, protuindividuuma u kontekstu umjetnosti i djelovanja pa sve do nesubjekata odnosno nepojedinaca kao pripadnika sive zone koje kontroliraju subjekti prve zone. Čovjek unutar moderne napušta utemeljenje u Bogu te se premješta u vlastitu subjektivnost i indiviodualizam. Unutar pra-slike modernog čovjeka zasnovane na Descartesovovom ishodištu, „sadržana je *in nuce* povijest zapadnog čovjeka koji će nositi megamodernu“ (Oraić – Tolić 2005, 84) od početka njezina konstruiranja nakon Francuske revolucije pa sve do pada Zida „kada ga je ubio Foucault u tezi o *smrti čovjeka*“ (Oraić-Tolić 2005, 84). Subjekt moderne izmišljao je velike metapriče i ideje poput nacija, Zapada, besklasnog društva, stvarao je i rušio, bio autor masovnih pogubljenja i strahota, podizao je sjajne gradove, ali je proizvodio bijedu, nejednakost, nesolidarnost, ostvario je tehnološki napredak, ali je doveo prirodu i čovječanstvo do ruba opstanka (Oraić-Tolić 2005). Drugi je subjekt moderne bio umjetnik, s jedne strane kritičar s druge strane čuvar moderne, intelektualac, nositelj građanskog društva, s jedne strane subjekt utemeljen u umu, a s druge antisubjekt utemeljen „u protuumu, sve do bezumlja ili zauma“ (Oraić-Tolić 2005, 85). Oraić-Tolić oblikuje novu sintagmu ovoj građanskoj epohi, „stvaram, dakle jesam“ kao identifikacijska iskaznica modrenog subjekta, ili bar ono najbolje što je od nje ostalo.

Identiteti su u modernom dobu fragmentirani i razlomljeni, te se kao takvi umnožavaju preko različiti diskurza, praksi i pozicija. Kao subjekti radikalne historizacije, i neprekidne transformacije, identiteti se smještaju unutar svih razvoja i praksi (Biti 2000). Poziv za modernitetom, u svim svojim izvedbama znači i kompulzivnu kritiku stvarnosti, kao odrednice modernog života u kojoj čovjek tek treba postati ono što jest (Labus 2014). U kontekstu drugog i drugačijeg, Drugi „postaje odlučujući konstituitivni moment stvaranja vlastitog kulturnog identiteta u dimenziji univerzalnog razumijevanja i priznanja od strane tog 'drugog'“ (Labus 2014, 19).

Ideal identiteta iz samog svojstva pojma ne dopušta dokučivost i on je konstanta izmicanja, ali kao moralno načelo, uvijek stoji na raspolaganju. Oblici svih individualizama unutar modernosti, kroz svojevrsnu autentičnost, nude slobodu pojedinca te predlažu nove modele društva. Oraić-Tolić (2005) navodi kako je postmoderna kultura proglasila kraj svemu i znanosti i industriji, ideologiji, povijesti, metafizici, humanizmu i čovjeku te i samoj zbilji. Fikcija je preplavila zbilju, koja je zbiljnija od same zbilje, odnosno kako navodi Oraić-Tolić, „živimo u svijetu obrnute mimeze“ (Oraić-Tolić 2005, 214) u kojoj imaginarij svijeta i njegove reprezentacije postaju realno. Platonovu špilju zamjenjuje tehnološka, svijet je postao slika slika. Zbilja je transendentirala sve svoje oblike i intenzitete i prešla u simulakrum. Postavlja se pitanje „što se događa s identitetom u doba kloniranja

i virtualne zbilje?“ (Oraić-Tolić 2005, 239), kada znamo da pravi identiteti izrastaju iz polja realnosti, duha i humanosti. Vladajući subjekt postaje postmoderni medijski i kapitalistički *genij*, koji je uzeo sebi za pravo da mijenja svijet načinom da ga apsolutno kontrolira i uništava (Oraić-Tolić 2005). To nisu djela *nad-ljudi* već *ne-ljudi*, u želji da čovjeku promijene genetski kod, kako ne bi bio usidren na kritičkom umu niti na čovjekovim temeljnim moralnim i etičkim vrijednostima. U kontekstu navedenog Oraić-Tolić tvrdi, kako „tamo gdje nema supstancijalne biti, istine i vrijednosti, nemoguće je stvoriti čvrst identitet“ (Oraić-Tolić 2005, 251).

Pitanje identiteta pripada modernom i postmodernom razdoblju, s obzirom „da se svi putokazi sve više gube i ne zna se više što znači smisao života“ (Benoist 2014, 526), navode na trenutak u kojem se čovjek nakratko osvrnuo. U trenutku kada je post-moderni čovjek uvidio važnost „napretka“ i po pitanju identiteta, dolazi do još većeg odmicanja od Drugog, nestaje poistovjećivanje sa Drugim, bio on pripadnik istog ili drugačijeg kruga, nastaju *ratovi autentičnosti*. Iz čega proizlazi svojevrsno poništenje kako samog pojma, tako i same suštine identiteta, a trebao je imati drugačiju funkciju. Ne svrhu već vrijednost. Ukoliko identitet ipak održimo u opstojnosti te ga pripojimo dijaloškoj naravi, onda to podrazumijeva da i onaj „drugi“ pripada našem identitetu s obzirom da omogućava da se zamislimo i ostvarimo.

Po svojoj osnovi, identitet je stoga sastavljen od dijelova koji su naslijeđeni i onih koje biramo sami, ukoliko je to moguće. Identiteti su mnogobrojni te kao takvi mogu obuhvaćati bilo koje područje društvenog života. Identitet po svome pojmu ukazuje, prikazuje, govori o nečemu. Drugi, koji pripada dijelovima našeg identiteta u velikoj mjeri utječe na naš život. Hegel suštinu identiteta bića naziva *misao*. Hume (1988) navodi kako misao ima neograničenu slobodu, ona je zapravo unutar zatvorenog okvira iz kojih proizlazi kako je čitava stvaralačka moć duha svedena na sposobnost spajanja, dodavanja, premještanja ili oduzimanja materije koji daju osjetila i iskustvo. Mišljenje kao subjektivno iskustvo potječe od vanjskih i unutrašnjih opažanja te pripada duhu ili volji kako navodi Hume (1988). Iz čega proizlazi da sve naše ideje ili razine opažaja pripadaju, odnosno jesu kopije naših utisaka ili proživljenosti. Ideje ili misli kada se analiziraju i razlažu prelaze u formu slike slika ili kopija ranijih utisaka, preformuliranih na osnovu prijašnjih, sadašnjih i budućih.

S obzirom da je identitet izgubio na vrijednosti zbog uronjenosti u „suvremenost“, možda je upravo sada vrijeme reći kako je filozofija izrasla iz uvjerenja kako je identitet čovjekova duša. Te podsjetiti kako smo i mi dio te kolijevke. A gdje smo sada i dokle smo stigli? Što se dogodilo s kulturnom memorijom ili memorijom patnje?

.

Sjećanje koje održava život i tradiciju je nužno, danas više nego ikada prije, u formi istinitosti i vrijednosti. Ono se modelira se kako pod utjecajima okruženja, dimenzijama političke moći tako i putem svjesnih i nesvjesnih elemenata koji proizlaze iz pojedinca ili društva u cjelini. Kontrola društvenog pamćenja obilježje je svih društava, uvjetovana je hijerarhijom moći koja utječe i mijenja njihovu kretnju ili stagnaciju. Pitanje se identiteta postavlja pred svako ljudsko biće kao i svim društvenim konfiguracijama i strukturama "u kojima ljudi žive svoj život uz druge, s drugima i za druge" (Derrida 1999, 7). Suština čovjekove problematike leži upravo u njegovoj vlastitoj uronjenosti u ne-praksu svoga djelovanja te smjera koji ne vodi, Levinasovim riječima, prema samoostvarenju i ispunjenijem životu. On se utapa u beznađu kaosa i dominacije, prepušten silama vlastite destrukcije. Identitet postaje bezizražajan i ostaje bez *lica.* Snaga uma i djelovanja, pokazala je tijekom tisućljeća svoju moć, a put današnjeg čovjeka, svojevoljan odabir vlastite propasti. Čovjekova kretnja postaje sve sporija u želji da vrijeme čim prije prođe, tako već sutra postaje jučer, kako to nalaže i „suvremena" ideologija.

Nitko ne živi u uvjerenju kako izvan filozofskog kruga, postoji sloboda u znaku čovjekovog slobodnog djelovanja i mišljenja, unutar „suvremenosti" ili današnje civilizacije. Subjekt je programiran da o sebi misli kao o predmetima i da sebe gleda kao objekte (Petković 2010). Susret s drugima sveden je isključivo na identifikaciji, poput skenera, bez želje i namjere za produbljivanjem odnosa. Levinasova filozofija tako odmiče sve dalje, *onkraj svih moderni*, vraća se polako, ali sigurno, u ishodište.

Sva dosadašnja iskustva i prakse su pokazala da ljudi moraju biti odgovorni za svoja ponašanja, posebno prema drugima, kao i za svoja djela, „možemo učiniti malo ili ništa da promijenimo predodređeno trajanje svoje egzistencije, ali mi određujemo što ćemo postići i po čemu će nas pamtiti" (Žižek 2012, 33). Ili kako nalaže duh filozofije u liku mudraca, da ukoliko se i čitav svijet rasprsne i obruši na njega, on se neće niti osvrnuti.

7. Zaključak

Rad je nastojao približiti razumijevanje same naravi čovjekova bića putem filozofskih razmatranja unutar filozofije etike i morala koji se postavljaju i kao temelj filozofije Emmanuela Levinasa.

Srž Levinasove filozofije leži u načelu odgovornosti prema Drugome što znači u potpunosti prihvatiti Drugoga u svoj njegovoj različitosti i slobodi. Levinasova etika nastoji preuzeti odgovornost za Drugoga, neposrednim susretom *licem u lice*, kako bi se unutar te interakcije stvaralo jedinstvo, solidarnost, odnosno međusobno povjerenje i privrženost. Levinas smatra kako upravo posredstvom moralnog kodeksa, Drugi i jest dijelom nas kao što smo i Mi djelom Drugoga, a nesebično darivanje i privrženost, Levinas smatra najboljim svjedočanstvom u kojem se potvrđuje čovjekova izvornost, odnosno čovječnost.

Pitanju identiteta stoga treba vratiti prvotno lice utjelovljeno u čovjeku, kao opomena i molitva, koju nije moguće s lica skinuti.

Literatura:

Ado, P. 2010. Šta je antička filozofija? Beograd: Fedon.

Arsović, Z. 2012. Sokrat- Melodije filozofije. Beograd: Fedon.

Barišić, P. 2001. Razumijevanje vremena u suvremenoj filozofiji. Filozofska istraživanja. 81-82 God.21 sv. 2-3. 225-239.

Benoist, A. 2014. Što je to identitet. Matica Hrvatska. Vijenac 526; http://www.matica.hr/vijenac/526/%C5%A0to%20je%20to%20identitet%3F/ (25.08.2018., 15:10).

Biti, V. 2000. Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije. Zagreb: Matica hrvatska u: Stuart Hall, Kome treba identitet?

Connerton, P. 2004. Kako se društva sjećaju. Zagreb: ab izdanja anti BARBARUS.

Gretić G. 2012. Problem drugoga i stranog. Zagreb: Naklada Breza.

Derrida, J. 1999. Drugi smjer. Zagreb: Institut društvenih znanosti „Pilar“.

Hegel, G.W.F. 1974. Fenomenologija duha. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, redakcija kultura.

Husserl, E. 2007. Ideja za čistu fenomenologiju i fenomenologijsku filozofiju. Zagreb: Naklada Breza.

Hume, D. 1988. Istraživanje o ljudskom razumu. Zagreb: NAPRIJED.

Jelkić, V. 1990. Nietzche i Adorno. Kritika filozofije u spisu 'Negativna dijalektika'. Zagreb: hrvatsko filološko društvo.

Krstić, P. 2007. Subjekt protiv subjektivnosti. Adorno i filozofija subjekta. Institut za filozofiju i društvenu teoriju. I.P. „Filip Višnjić“. Beograd.

Kant E. 1984. Kritika čistoga uma. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.

Labus M. 2013. Kultura i društvo. Onto-antropološka i sociološka perspektiva. Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu.

Labus M, Veljak l. Maskalan A, Adamović M. 2014. Identitet i kultura. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.

Levinas E. 1976. Totalitet i beskonačno. Sarajevo:“VESELIN MASLEŠA“.

Matijašević Ž. 2016. Stoljeće krhkog sebstva. Psihoanaliza, društvo, kultura. Zagreb: Disput.

Merleau – Ponty. M. 1990. Fenomenologija percepcije. Sarajevo: „VESELIN MASLEŠA“ – „SVJETLOST“.

Nida, R. 2007. O ljudskoj slobodi. Zagreb: Naklada Breza.

Oraić-Tolić. D. 2005. Muška moderna i ženska postmoderna, Rođenje virualne kulture. Zagreb: Naklada Ljevak.

Oslić, j. 2001. Levinas, etičko, sveto Filozofska istraživanja, 81-82 God. 21 Sv. 2-3. 427-453. 393-395.

Peternai Andrić, K. 2010. Opreka krinki ili o Levinasovom koncept golog lica. Književna revija. 1

Petković N. 2010. Identitet i granica. Hibridnost i jezik, kultura i građanstvo 21. stoljeća. Zagreb: Naklada Jasenjski i Turk.

Schmiedgen 2001. Levinas i beskonačno Filozofska istraživanja. 81-82 God. 21. Sv. 2-3. 411-425.

Vučković, A. 1996. Etički govor o Bogu Emmanuela Levinasa. Ljepota istine. Zbornik u čast p.

Miljenka Belića SJ u povodu 75. Obljetnice života. 218 – 231.

Skledar N. 1999. Umsko i nadumsko. Suvremene teme znanosti o društvu i o religiji. Zaprešić: Matica hrvatska Zaprešić.

Smith, N. 2001. Levinas, subjektivnost i sveto. u: Filozofska istraživanja. 81-82 God. 21 Sv. 2-3 397-409.

Šola, I. 2013. Pareyson, Levinas i etike konačnoga. Osijek: Odjel za kulturologiju Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku.

Veljak L. 2011. Pitanje identiteta. Filozofska istraživanja 124 God. 31 (2011) Sv. 4 (703-705).

Žižek S. 2012. Živjeti na kraju vremena. Zagreb: Fraktura.