

## Levinasov pojem etike

Cilj prispevka je predstavitev temeljnih potez Levinasove filozofije, za katero je značilen izviren etičen pristop. Vendar pa se Levinasova etika v marsičem razlikuje od tradicionalnega pojmovanja etike kot vede o človekovem delovanju. Zato je potrebno predstaviti (a) specifično pojmovanje etike pri Levinasu ter nato določiti (b) njeno razmerje do klasikov etične misli, Aristotela in Kanta. Levinas tega razmerja natančneje ne opredeli. Medtem ko je Aristotel le marginalno navzoč v Levinasovih delih, ima Kant pomembnejšo vlogo. Toda pri Kantu Levinasa zanima predvsem njegova celovita miselna zasnova, in ne praktični um ali moralna filozofija.

Levinasova etika je predvsem odgovor na dialog s Heideggerjem in njegovo ontologijo oziroma poznejšim mišljenjem biti. Čeprav je Levinas svojo miselno pot pričel s spoznavanjem Husserla in fenomenologije, je vpliv Heideggerja na Levinasovo filozofijo nedvomno večji. V Heideggerjevem mišljenju biti Levinas prepozna dovršitev fenomenologije ter manifestacijo bistva zahodne ontološke misli. Vendar pa je prav takšno mišljenje etično vprašljivo. Zato se mu Levinas zoperstavi s svojim etičnim pristopom. Kot izkustveni vir te etike navaja judovsko izročilo. Slednje je z navzočnostjo v krščanstvu eden od dveh stebrov zahodne civilizacije. V nasprotju z Heideggerjem, ki filozofijo pojmuje kot specifičen fenomen grštva, zahteva Levinas filozofsko dostojanstvo tudi za artikulacijo etične misli, ki jo nosi judovsko-krščansko izročilo. Sicer pa je treba поблиže predstaviti bistvo Levinasove kritike Heideggerja ter njegovo lastno etično alternativo.

### A) ETIKA PROTI MIŠLJENJU BITI

Izhodiščno točko Heideggerjeve misli bi lahko opredelili kot *razumevanje*. V razumevanju se namreč srečujeta človek in biti<sup>1</sup>. Vsako razumevanje je ipse facto

<sup>1</sup> Heideggerjevega "Sein" ne prevajam kot bit, temveč kot biti (substantiviran glagolnik srednjega spola) z ustrezno deklinacijo (to biti, tega biti itd.).

razumevanje biti kot horizonta smisla, na katerem se konstituira bivajoče (Seiendes). Obenem pa je človek edino bivajoče, pri katerem se dogaja to razumevanje biti. Ne le prigodno, temveč kot njegovo "bistvo". Človekovo biti se vrši kot razumevanje biti. Biti, katero človek razumeva, pa je hkrati njegovo lastno (*je eigenes*) biti. Preden človek sebe razume kot bivajočega človeka, je že vnaprej nekako razumel biti. Zato opredelitev človeka kot "človek", "oseba", "subjekt" itd. že vključuje na določen način razumljeno biti, ki pa je ravno ob takšnih definicijah zakrito. Kot izhodišče zato Heidegger ne postavi "človeka", temveč *Dasein* (tu-biti) kot tisto primarno razumevanje (biti), ki pogojuje vsako nadaljne razumevanje bivajočega. Človek ni tu-bivajoče, temveč tu-biti. V njem se razpre biti, ki bi sicer brez človeka za vedno ostalo zakrito. V človeku pride biti v svoj "tu" - pa ne v pomenu nekakšne vulgarne individualizacije občega biti v konkretnem "tu", temveč kot razkritost (jasnina, razumevanje, resnica) *nasploh*.

Zato ustreza tudi dvoumnost genitiva v sintagmi človeka kot "razumevanje biti" (ali pozneje mišljenje biti). Pri prvem branju je človek gramatikalni subjekt, ki razumeva biti (kot gramatikalni objekt), drugič pa je situacija obrnjena. Človekovo biti se dogaja kot razumevanje, ki ga vrši biti samo (kot gramatikalni subjekt). Ta dvoumnost ni pomanjkanje miselne ostrine, temveč odseva naravo "stanja stvari". Poenostavljeno bi lahko glede na prvi ali na drugi poudarek karakterizirali dva obdobja Heideggerjeve filozofije.

V Biti in času (BiČ) je človek kot razumevanje biti opredeljen "ekstatično". Tubiti razumeva svoje biti oz. vzdržuje razmerje do tega biti.<sup>2</sup> To razmerje, katerega temelj se razodene kot ekstatična časovnost, pa ni indiferentno. Človeku gre za (njegovo lastno) biti. Človek je (eksistira) na način, da mu gre v njegovi biti za to biti samo. Zato je smisel (*Sinn*) človekovega biti, ki je formalno označeno kot eksistenca, *skrb*. Ontološki temelj skrbi je časovnost, ki je v svoji ekstatičnosti končna oziroma določena s smrtjo.

Levinas postavi pod vprašaj *celotno* Heideggerjevo perspektivo. To pa pomeni, da mora že na samem začetku zavzeti drugačno izhodišče, ki mu to kritiko omogoča. Levinas torej nikdar ne sprejme Heideggerjevih izhodišč, zato se njegova kritika vrši "od zunaj". Njegova lastna izhodiščna situacija je odnos do Drugega (človeka), ki je v svojem "bistvu" etičen in ki opredeljuje etiko kot tako. Levinas Heideggerju namreč očita, da v ontološki zasnovi ni mesta za tisto etično izkustvo, ki se daje v medčloveškem odnosu do Drugega in ki človeka globlje določa kot razumevanje biti. Levinas se ne zadovolji s kritiko, da Heideggerjeva filozofija neustrezno (glede njegove teže in pomembnosti) razumeva in upošteva odnos do Drugega. Kar bi

<sup>2</sup> Človekova odlikovanost pred vsakim bivajočim je v tem, „da ima v svojem biti do tega biti bitno razmerje“ (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, [BiČ], GA 2, stran 12).

bila sicer povsem upravičena ugotovitev, šlo bi za interno kritiko. Toda Levinas trdi, da odnos do Drugega postavi pod vprašaj celotno "logiko" biti. Šele v luči te perspektive je mogoče razumeti Levinasove očitke Heideggerju.

Tako mu najprej očita, da je v skladu z zahodno tradicijo postavil bistvo človeka v razumevanje. Tega dejstva ne more zmanjšati novo zasnovano razumevanje, ki skupaj s počutjem (*Befindlichkeit*) in z govorom tvori razprtost (*Erschlossenheit*) človeka v njegovem biti. Zato se tudi eksistencial so-biti (*Mitsein*) dogaja v razumevanju kot razprtosti biti. Neposreden odnos do Drugega, iz oči v oči (*face à face*)<sup>3</sup>, je po Levinasu izvorno etično oz. socialno izkustvo, ki se dogaja povsem drugače kot Heidegger opredeli sobiti. Pred obličjem Drugega moje razumevanje odpove. To izkustvo je namreč izkušnja pasivnosti, ko je Drugi novo absolutno izhodišče, ki se umika moči mojega razumevanja. Namesto govora, ki se v sobiti realizira kot razumevanje (biti), ki ga delimo z drugimi (*Mit-teilung*, sporočilo), je izvor govora v obličju Drugega. Govor obličja je etične narave (pred vsako besedno artikulacijo) in je hkrati nagovor. Moj lastni jaz se znajde v nagovorjenosti, ki ga prebudi v njegovi poklicanosti za odgovor. Tudi v tem primeru gre za etičen odgovor; t.j. za nikdar sklenjeno in neskončno *odgovornost*. Levinas pravi, da je odnos do drugega, razumljen kot sobiti, indirekten in posredovan od biti. Čeprav to zveni lapidarno, ima Levinas v bistvu prav. Sobiti kot eksistencial tu-biti pomeni vedno obenem razumevanje tega (lastnega) biti kot sobiti. V luči tega razumevanja se vrši odnos do drugega. Nasprotno pa trdi Levinas, da je odnos iz obličja v obličje neposreden ter je globlji kot vsako (vsakokrat moje) razumevanje. Še več, razumevanje se izkaže kot inadekvatno dogajanje te izvorne človeške situacije, ki je povsem asimetrična in s tem etične "narave".

Opredelitev človeka kot razumevanja biti pomeni obenem, da je človek v primarnem razmerju do lastnega biti, za katerega mu gre, ter da je odnos do Drugega sekundaren. Skrb za druge (*Fürsorge*) je modifikacija ontološke skrbi, ki zadeva (vsakokrat lastno) biti. Levinas označi eksistenco pri Heideggerju kot krog (s čimer bi se pogojno strinjal tudi Heidegger), ki je zaprt za Drugega. Nasprotno pa je odnos do Drugega izstop iz imanentnega hermenevitičnega kroga ter pomeni novo, neskončno dimenzijo v smeri absolutne transcendence Drugega. Z etičnega stališča bi eksistenco pri Heideggerju lahko poimenovali za ontološki "egoizem", vendar pa tega egoizma ni razumeti ontično-eksistencialno, niti ne moralno, temveč kot bistveni modus biti oziroma tubiti.

V tej luči lahko razumemo Levinasovo poznejšo opredelitev biti kot zainteresiranosti (*inter-esse*)<sup>4</sup> za lastno biti, ob kateri navaja tudi Spinozo. Pri tem se zdi,

<sup>3</sup> Prim. E. Levinas, *Totalité et infini* (1961), [TI] citirano po izdaji *Le livre de poche*, Paris 1987, stran 78 et al.

<sup>4</sup> Predvsem v Levinasovem drugem glavnem delu *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), [AQE], ki ga tu citiram po izdaji v *Le livre de poche*, Paris 1991.

da Levinas ne le napačno razumeva Heideggerja, temveč ga celo vulgarizira. Tako želi v zgodnji delih<sup>5</sup> opredeliti bistvo (!) biti, ko se zateka k prisposodobam golega in brezosebnega bivanja. Pri tem se seveda povsem odmakne od Heideggerja, čeprav ga priložnostno citira. Levinas ob tem razvije lastno pojmovanje biti (*Il y a*), ki je diametralno nasprotno Heideggerja. Biti je pojmovano kot nediferencirana faktičnost gole bivajočnosti, ki zaslužuje človeško eksistenco. Heideggerju pa gre za ravno nasprotno: osvoboditi biti v njegovem značaju možnosti, kar obenem utemeljuje svobodo tubiti.<sup>6</sup> Biti se v “Biti in času” dogaja v (sicer končni) svobodi zasnutka. Zato je Levinasova interpretacija – z vidika Heideggerja – eno možno razumevanje biti, ki pa v negativni konotaciji obenem zakrije svoboden značaj biti (ali njegov možnostni karakter).<sup>7</sup>

Tudi poznejši opredelitvi biti kot interes bi lahko sicer priznavali določeno upravičenost glede na BiČ, ne pa glede na poznega Heideggerja. Če je biti v BiČ opredeljeno glede na svoj možnostni značaj oz. kot moči-biti (*Seinkönnen*), ki je obenem neizrečena *svoboda* tubiti, pa je svoboda tubiti v poznejši filozofiji pustiti-biti (*Seinlassen*)<sup>8</sup>. S tem se zdi očitek zainteresiranosti neupravičen. Vendar pa gledano globalno Levinasov očitek ni tako neutemeljen kot bi se zdelo na prvi pogled. Potrebno ga je namreč razumeti iz Levinasove perspektive. Iz perspektive Drugega je tubiti (človek) – najsibodi pri zgodnjem ali poznejšem Heideggerju – v zaprtem, “krožnem” odnosu do biti. Ta struktura razodeva, da si biti in človek pripadata, da sta v medsebojni “navezi”. Ob tem gre enemu za drugega, če si dovolimo takšen jezik. Gre torej za medsebojno zainteresiranost. Človekova “nova” skrb v dogajanju in razdajanju biti (v pozni filozofiji) je “aktivno” pustiti-biti kot odgovor na nagovor (*Zuspruch*) biti oz. njegovo privzetje.<sup>9</sup> Drugi človek ostaja sekundaren “interes” tubiti oziroma se odnos do njega dogaja v predhodni jasni biti.

Posebej spričo poznejšega razvoja Heideggerjeve filozofije se Levinas vpraša – navidez zelo naivno – kdo in kaj je tisto biti, ki se razodeva in daje človeku ter katerega dogajanju se je moč približati le v pesniški govorici in v kvazireligiozni terminologiji. Če je lahko razmerje človeka do (svojega) biti v BiČ pavšalno

<sup>5</sup> Gre predvsem za tri dela: *De l'évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1947) in *Le temps et l'autre* (1947).

<sup>6</sup> Tubiti ni dejanskost (*Wirklichkeit*) nekega dejanskega biti, temveč možnost (*Möglichkeit*) kot moči-biti (*Seinkönnen*). Seveda pa ga obenem sokonstituira tudi faktičnost (v eksistencialnem smislu!) in zapadlost.

<sup>7</sup> Preseneča, kako mnogi Levinasovi komentatorji brez bistvenih zadržkov sprejemajo to napačno enačenje “*Il y a*” ter Heideggerjevega biti. Za ilustracijo naj navedem le zgodnjo monografijo: E. Wyschogrod, *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*, Nijhoff, Den Haag 1974, ter članek, ki ga je napisal L. Bouckaert, *Ontology and Ethics: Reflections on Levinas' Critique of Heidegger*, v: *International Philosophical Quarterly* 10 (1970).

<sup>8</sup> Ta določitev se pojavi že v spisu *Vom Wesen der Wahrheit* (1930). Prim. Wegmarken, GA 9, str. 192 et al.

<sup>9</sup> Pri tem se privzetje nanaša tako na etimološki pomen besede “vernehmen”, ki v poznih spisih nadomešča razumevanje (*verstehen*) biti, kot na privzetje v smislu “zu eigen machen”, ki etimološko izhaja iz dogodka (*Ereignis*).

opredeljeno kot ontološki egoizem, pa se postavi vprašanje po tistem biti, do katerega je tubiti v razmerju po preobratu. Levinas je ob tem globoko nezaupljiv, ker "čarobnost"<sup>10</sup> biti v njenem skrivajoče-razkrivajočem dajanju zasenči nedvoumno razodetost obličja, ki namesto poganske svetosti jasnine biti kliče k etični "svetosti" kot odgovornosti za konkretnega Drugega. Nedoumljivo in neutemljivo dogajanje biti v epohah pa obenem ne pozna nobenega višjega razsodnika kot etične instance. Vprašanje je pereče zaradi izkustva masovnega zla v stoletju svetovnih vojn.<sup>11</sup> Ali so milijoni pokončanih soljudi zgolj posledica specifično razumljenega biti v tej dobi in to biti kot poslednji horizont smisla ne trpi nobene moralne (ob)sodbe? Ali pa je odgovornost brezčasna in neskončna ter kot taka sodi ter s svojim izvajanjem upravičuje določeno epoho biti?

Levinas poskuša – podobno kot Heidegger – zavzeti povsem novo, etično perspektivo. Namesto ekstatičnega razmerja (človeške) eksistence do biti, ki kot časovna ekstatičnost odpira obzorje razumevanja biti, postavi Levinas za izhodišče razmerje do Drugega, ki – pogojno rečeno – odpira etični horizont med menoj in drugim. Gre torej za novo postavitev tiste poslednje, primordialne dimenzije, ki pomeni najgloblji horizont smisla. Levinas torej ne "nadgradi" Heideggerja, temveč postulira novo izhodiščno točko, ki je v marsičem diametralno nasprotna Heideggerju. Levinasova filozofija je presvetlitev (*perspicere*) celotne filozofije z omenjene etične *perspektive*. Kakor Heidegger znova osvetli človeka z ontološke perspektive (ko postanejo tradicionalni atributi *bivajočega* človeka načini *biti* tubiti), tako to znova stori Levinas z vidika etike. Ker sta perspektivi v strukturi nasprotni, je med Heideggerjem in Levinasom možno zasledovati antagonistični paralelizem.

Kaj v tem primeru Levinasu pomeni etika? Etika kot (asimetričen) odnos do Drugega ima podobno vlogo kot ontologija ali mišljenje biti pri Heideggerju. Le da je pri Levinasu globlja od ontologije. Levinas sprejme Heideggerjevo postavko o razumevanju biti, ki ga človek izvršuje. Toda to ni človekovo poslednje določilo. Pred vsakim dogajanjem biti je človek že v odnosu do drugega človeka, v odgovornosti za Drugega. Zato se svoboda biti – bodisi kot moči-biti ali pustiti-biti – dogaja v predhodno razprtem (od obličja Drugega) etičnem obzorju odgovornosti. Zato je etika "*philosophia proté*", ker je globlja od ontologije, ki od Aristotela nosi ta naziv. Vendar pa etične ravni ni mogoče razumeti na ontološko, sicer bi bil njen primat lažen. Obzorje etike, ki je globlje od horizonta biti, nosi povsem specifično, z vidika ontologije celo protislovno strukturo. Struktura etičnega odnosa je obenem karakterizacija Levinasovega pojma etike.

<sup>10</sup> Prim. „le spectacle du monde ... ensorcelé“ (TI 92 in 101)

<sup>11</sup> Izkustvo holokavsta je eno izmed temeljnih določil Levinasovega predfilozofskega ozadja.

Če gre pri razkritju bivajočega na ravni ontologije za noetično korelacijo med spoznavajočim (tubiti) in spoznanim (bivajočim) na "skupnem" obzorju razkritosti biti, pa je odnos med menoj in Drugim brez skupnega, odnos ob popolni ločenosti (*séparation*).<sup>12</sup> Drugi je absolutno drugi; torej nezvedljiv na (moje) razumevanje. Popolna ločenost je pogoj, da nad Drugim ne izvajamo nasilja, da ga ne želimo podrediti neki totaliteti. Zato gre za etičen odnos, ki na prvi pogled spominja na držo "pustiti-biti" v samolastnosti vsakokratnega biti. Vendar pa ne gre za indiferentno ločenost. Kljub absolutni transcendenci Drugega, je med Drugim in menoj vzpostavljen odnos – ki kot onto-logični paradoks ne pomeni obenem vzpostavitev neke totalitarne celote. Ta etični odnos je vzpostavljen na "iniciativo" Drugega, ki me nagovarja prej, kot se konstituira moj lastni jaz. Drugi je prej kot moje lastno razumevanje. Zato gre za asimetrijo. Simetričnost bi namreč vodila v totaliteto recipročnosti. Prvenstvo Drugega pred mojim jazom hkrati pomeni, da me etična odgovornost do Drugega, h kateri me prebujata njegov nagovor, določa globlje kot moje lastno ("samo-stojno") biti. Zato me odgovornost kot izvorna konstituenta človeške subjektivitete zaznamuje globlje kot razumevanje (lastnega) biti. Odnos do Drugega ni "aktivno" dopuščanje Drugega v njegovi drugosti, temveč pasivna prizadetost spričo njegovega nagovora, ki v meni razkrije etično poklicanost k odgovornosti. Odgovor v odgovornosti ni dopuščanje (pustiti-biti), temveč neskončna zavzetost za Drugega.

Odnos do transcendence, ki je onkraj vsake korelacije in s tem končnosti, vnaša v etiko dimenzijo neskončnega. Heideggerjeva filozofija je radikalno končna. Časovnost biti, specifična istovetnost biti in nič, zaznamovanost biti s smrtjo, je temeljni element Heideggerjeve filozofije. Nasprotno pa transcendenca Drugega, brezmejnost in neizmernost etičnega apela, ki veje iz obličja Drugega, postavljajo "jaz" pod zahtevo neskončne odgovornosti. Ob tem moramo pojasniti pojem odgovornosti pri Levinasu kot "bistvo" človeške subjektivitete. Če odgovornost razumemo v vsakdanjem pomenu, potem neskončne odgovornosti ni. Odgovornost navadno predpostavlja svoboden subjekt, ki po svobodni (razumski) presoji za nekaj ali za nekoga prevzema odgovornost. Odgovornost pomeni, da smo sposobni "dati odgovor", da "odgovarjamo" za dejanja, ki to stvar zadevajo. Odgovornost, ki jo kot končna bitja prevzamemo in izvajamo, je lahko le končna. To odgovornost bi lahko poimenovali za "ontološko", ker zadeva določen način (modus) biti tubiti. Etična odgovornost, kot jo misli Levinas, pa ni posledica naše odlocitve in ni nekaj, kar bi bilo v naši (vedno omejeni in končni) moči. Odgovornost pomeni pri Levinasu poklicanost od Drugega. Odgovornost je pred-ontološko "stanje" človeka kot utelešenega odgovora na etični poziv Drugega.

<sup>12</sup> Prim. TI 24 et al.

Ker klic k odgovornosti prihaja od zunaj (neskončna "eksteriornost" Drugega), ker človeka konstituira tako rekoč heteronomno, je poklicanost k odgovornosti neskončna. Na ravni svojega biti človek sicer udejanja to odgovornost na vsakokratno končen (omejen) način, toda ob tem se njegova odgovornost nikdar ne konča, temveč v svoji poklicanosti celo raste sorazmerno s svojim izvajanjem.<sup>13</sup> V dimenziji neskončnosti prepoznavamo tudi način, kako preseči radikalno končnost človeka in biti, ki je značilna za Heideggerja. Človek ni neskončen v moči samega sebe, temveč kot etično bitje, ki je poklicano k neskončni odgovornosti za Drugega. Že zahteva po neskončni odgovornosti z obličja Drugega; že to, da mi je kot končnemu bitju zaupana naloga neskončne odgovornosti, je dotik z neskončnostjo, je brezmejna presežnost smisla človeka nad končnim smislom epohalne razkritosti biti. Obenem vstop etične neskončnosti v končnost človeške eksistence pomeni razodetost nove, neskočne časovnosti. Neskončnost časa v nikdar dokončani odgovornosti, neskončnost časa v neizmerni pasivnosti (trpnost, utrpljenje kot pristno časenje časa) odpira novo razumevanje časovnosti, ki je diametralno nasprotno končnemu časenu biti pri Heideggerju.

Kaj pomeni moja etična subjektiviteta, če je Drugi prva resničnost? Subjekt je potrebno misliti na povsem nov način. Če je Heidegger presegel substancialistično pojmovanje človeka, želi Levinas preseči vsakršno ontološko pojmovanje. Etična subjektiviteta je čista odgovornost in kot taka že vnaprej določena od Drugega. Pred (v smislu predhodnosti) ontološkim "jazom" (*moi*) v imenovalniku je etični "me" (*soi*) v tožilniku. To pomeni, da je Drugi globlje v meni kot moj reflektivni jaz. Etična subjektivnost je Drugi-v-meni (*l'Autre dans le Même*)<sup>14</sup>, je razsrediščenje mojega jaza. Gre za etično odstavitev (*déposition*, *déstitution*) subjekta v specifičnem postmodernem smislu ter obenem za njegovo etično izpostavitvev (*exposition*). Etična subjektivnost ni zaprtost človeške notranjosti, temveč izpostavljenost, sprejemljivost (*réceptivité*), "gostoljubnost" (*hospitalité*) za Drugega.

Etični subjekt je onto-logično protislovje. Njegova subjektiviteta je v etičnem pomenu to, da je povsem za Drugega, da se (v odgovornosti) poistoveti z Drugim (kar Levinas označuje "*substitution*"<sup>15</sup>, "namesto Drugega"). Človekovo biti ni tubiti, ki razumeva svoje biti, temveč je radikalno biti-za-Drugega. Biti-za-Drugega do te mere, da se odpoveduje, ukinja lastno biti. Subjektiviteta je čisto Za-Drugega (*Pour l'Autre*), ali povedano nasploh: eden-za-drugega (*l'un-pour-l'autre*). Gre za

<sup>13</sup> "Neskončnost odgovornosti ne pomeni njeno dejansko neizmernost, temveč da odgovornost raste v tisti meri, s katero jo prevzemamo." (TI 274).

<sup>14</sup> Prim. AQE 46.

<sup>15</sup> Ta naziv nosi središčno (tudi v vsebinskem smislu) poglavje (III) v delu AQE.



nebitnostno in “nebitveno” subjektivnost<sup>16</sup>, ki uteleša ne-sebi-čnost (ali *désintéressement*); subjektivnost onkraj biti in bistva (*essance*). Etični subjekt je zunaj horizonta biti (in nič), zato etična odgovornost ni modaliteta, temveč preseganje (lastnega) biti. Levinas poišče tudi novo oznako za etično subjektivnost po vzoru Heideggerjevega tu-biti. Etični subjekt je “*me voici*”<sup>17</sup>, ki prav tako pomeni “tu sem”, toda ne v ontološkem pomenu. “Tu sem” je odgovor na klic Drugega (ter ustreza biblijskemu “*ad sum*”, odzivu na božji klic), je neskončna pasivnost lastnega “me”, mojega pozvanega in obtoženega jaza v tožilniku, v neskončni etični odgovornosti.

In v čem je osnovana identiteta etičnega subjekta? Če je identiteta tubiti v njegovi samolastnosti (*Eigentlichkeit*), v odgovoru na klic vesti, ki poziva v Se-ju zapadlega človeka, da se nanovo odloči za svojo lastno in s tem pristno možnost biti, pa je identiteta subjekta pri Levinasu v “odgovoru” na klic Drugega. Ne gre za mojo vest, ki vedno obenem vključuje zavest, temveč za Drugega, ki me poziva. Ta poziv je edinstven in prav tako edinstvena je moja odgovornost. Edinstvenost odgovornosti, izvoljenost (*élection*) za le meni lastno in neprenosljivo odgovornost, določa najglobljo identiteto mene samega.

Prvenstvo Drugega in odstavitev subjekta kot temeljna struktura etike pa ni le ontološka protislovnost, temveč gre tudi onkraj zakonitosti govornice kot artikulacije logosa. Če etika pomeni lastno razlaščenost, potem besede, ki jih izgovarja jaz, ne morejo opisati etičnega dogajanja. Jezik je “hiša biti” (Heidegger), ker predstavlja modaliteto razkrivanja biti oziroma dogajanje njegove resnice. Pri Levinasu pa je etična dimenzija onkraj biti in s tem onkraj besedne artikulacije. Zato bi se Levinas strinjal z Wittgensteinom, da je etika neizrekljiva. Toda če Wittgenstein ob tem zapoveduje molk, Levinas ravno nasprotno zahteva govorico. Vendar pa je govor v tem primeru poklican, da vodi od sebe k neizrekljivemu. Ne v simbolni funkciji, temveč kot pričevanje (*témoignage*). Vsako (iz)rečeno, povedano (*le dit*) je izraz rekanja (*le dire*), ki je eminenten etični akt odprtosti Drugemu in etični horizont izrečenega. Povedano ne more nikdar ubesediti tega etičnega obzorja, v katerem se dogaja, temveč zanj lahko le pričuje. Pri tem se zateka tako k zanikanju, ovržbi (*de-dire*) tega, kar izreka, kot k ponovitvam (*re-dire*), v katerih se izraža nenehno prizadevanje za pričevanje.<sup>18</sup> Če Levinas torej zahteva v nasprotju z Wittgensteinom govorjenje, gre pri tej zahtevi za pričevanje, ki v odgovornosti priča za dobro onkraj biti.

<sup>16</sup> Izraz „subjectivité in-essentielle“ (v dvojnem pomenu) posrečeno uporabi Gérard Bailhache v sicer izrazito nepolemični predstavitvi Levinasovih del namenjeni disertaciji: *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, PUF, Paris 1994, 213.

<sup>17</sup> Prim. AQE 180–181.

<sup>18</sup> Prim. prvo poglavje AQE. J.-F. Lyotard to novo strukturo smisla in govora imenuje tudi “logique de Levinas”. Prim. *Textes pour Emmanuel Levinas*, édités par F. Laruelle, JM Place éditeur, Paris 1980, 127–150.



## B) LEVINASOVA ETIKA V RAZMERJU DO ARISTOTELOVE IN KANTOVE PRAKTIČNE FILOZOFIJE

Levinasova etika torej ni praktična filozofija, ki tradicionalno sledi predhodni teoretski misli. Želi biti pravzaprav prvotnejša kot vsaka teorija. Zato bi jo lahko poimenovali tudi kot metaetiko. Vendar to ne pomeni, da ji je praksa tuja. Res je, da ne nudi konkretnih maksim in načel, ki bi vodili praktične odločitve človeškega delovanja. Vendar pa je etično samorazumevanje človeka za moralno prakso morda pomembnejše kot ozka vrlina praktične inteligence. V kakšnem odnosu je Levinasova etika do dveh klasičnih moralnih pristopov, ki sta najvplivneje zaznamovala zahodno etično misel, namreč do Aristotelove teleološke etike vrlin ter Kantove novoveške morale?

Medtem ko Levinas vidi v Platonu zaveznika lastne etične misli, ker je osnoval filozofijo (idealistične) transcendence ter postavil idejo dobrega onkraj bitnosti (*epekeina tes ousias*),<sup>19</sup> pa je do Aristotela bistveno bolj zadržan. Aristotelova etika je Levinasovemu pristopu v veliki meri nasprotna. Gre namreč za ontološko etiko, ki gradi na določenem razumevanju biti, točneje: na določenem razumevanju bivajočega (*to on*), kajti biti kot horizont tega bivajočega ostane pri Aristotelu nereflektirano ali – z besedami Heideggra – pozabljeno. V ozadju te etike stoji grški kozmos kot univerzalni red. Vsako bivajoče je inteligibilno, logično, se pravi, da je udejanjenje občega bistva (*morphe*). To velja tudi za človeka. Človek je razumljen v dimenziji občosti svojega bistva. Ker pa je človek del spremenljive narave (v smislu *physis*) in je podvržen gibanju ter spreminjanju, je to bistvo hkrati tisto dobro, h kateremu teži človekovo delovanje (*praxis*). Udejanjenje človeškega bistva, njegovega specifičnega dobrega oziroma *dobro* življenje, je cilj, smoter (*telos*) človekovega teženja. Človek si torej v praksi prizadeva za popolnostjo, za dovršenostjo svojega bistva ali cilja (*entelecheia*, biti-na-cilju). To človeku najvišje dobro imenuje Aristotel srečnost (*eudaimonia*). Poleg omenjene dovršenosti ali odličnosti karakterizira to dobro tudi samozadostnost (*autarkeia*).<sup>20</sup>

Temeljni etični odnos pri Aristotelu ni medčloveško razmerje, temveč odnos do lastnega dobrega, ki ga je v življenju potrebno udejanjiti. Pri tem je opazna velika sorodnost s Heideggerjem.<sup>21</sup> Človeku gre v njegovem biti za to biti samo. V svojih zgodnjih freiburških predavanjih, ko se je šele v obrisih rojeval tisti pristop, ki je predstavljen v "Biti in času", Heidegger pri hermenevtiki fakticitete

<sup>19</sup> Prim. Platon, *Država*, 508a–509b.

<sup>20</sup> Prim. Aristotel, *Nikomahova etika* (NE), 1097b

<sup>21</sup> Pri primerah z Aristotelom pa ne gre pozabiti, da Heidegger (posebej pozni) veliko, morda več kot grškemu dolguje tudi judovskemu izročilu. Ob tem prim. M. Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Seuil, Paris 1990. Zarader primerja tudi Levinasa in Heideggerja ter ugotavlja, da med njima vlada "... radikalna distanca, ker je ob različnih strukturah drugosti (altérité), ki utegnejo nastopati v Heideggerjevih delih (podarjanje, sprejemanje in trpnost, spominjanje in hvaležnost, obljuba in rešenje, etc.). Drugi v svoji konkretnosti v resnici odsoten" (158).

še ne govori o biti, temveč o življenju (*Leben*) zavoljo njega samega ter o težnji po samozadostnosti (*Selbstgenügsamkeit*)<sup>22</sup>. Očitno gre za podobno perspektivo kot pri Aristotelu, če nanjo gledamo z Levinasovega stališča oziroma s stališča intersubjektivnega odnosa kot etičnega fundamenta. Pri Aristotelu je odnos do drugega človeka sekundaren. Temu bi bilo moč ugovarjati, da je za Aristotela človeško bistvo družbeno in da je socialnost prvotnejša od individualnosti. Podobno kot bi trdil Heidegger za eksistencial "sobiti" (*Mitsein*). Vendar pa je socialnost atribut bistva. Odnos do drugega je posredovan z uvidom bistva (dobrega življenja).

Pri obravnavi prijateljstva,<sup>23</sup> ki ima pomembno vlogo v Nikomahovi etiki, je ontološka perspektiva očitna. Prijateljstvo je vrednota, ker je konstitutivno za dobro življenje, ker spada k človeškemu dobru. Ob tem ima drugi človek kot Drugi sekundaren pomen. Do Drugega nimam določenih etičnih obveznosti. Vendar pa Aristotelova perspektiva te senzibilnosti tudi ne more imeti, če gre za občo perspektivo človeka nasploh, ki hkrati zadeva mene in druge. Drugi ni Drugi v pomenu Levinasove drugosti (*altérité*), temveč drugi človek.

Etika zadeva mojo lastno prakso (seveda hkrati v družbeni dimenziji), zato gre predvsem za izoblikovanje vrlin. Vrlina je udejanjanje dobrega, pa ne zgolj enkratno, temveč mora postati navada, habitus, da zasluži ime vrline. Z vrlino je povezana moč, kot izdaja latinski izraz "virtus". Vrlo življenje bi lahko v povezavi s Heideggerjem označili kot moči-biti (*Seinkönnen*) – čeprav so vrline pri Aristotelu določene glede na človeško bistvo, medtem ko je pri Heideggerju tubiti sàmo, ki v odločenosti (*Entschlossenheit*) "določi" svoje samolastno biti (*Eigentlichkeit*).

Če stoji pri Aristotelu in pri Heideggru v BiČ v ospredju moč kot pogoj etične prakse, je za Levinasa etika eminentno dogajanje pasivnosti. Lastna pasivnost ima neposreden etičen pomen, ker sicer človekova moč (ali aktivnost) ogroža drugega v njegovi drugosti. Pasivnost subjekta pomeni prvenstvo Drugega pred mojim lastnim jazom. Dobro ni inherentno jazu oziroma mojemu biti, temveč je transcendentno ter "od zunaj" vznemirja (*inquiétude*) in poziva mojo subjektivnost. Odgovornost ni moj dosežek ali zasluga, ker pred prej opisani "ontološki" udejanjanjem odgovornosti stoji etična odgovornost kot "pasivna" poklicanost. Zato moralno delovanje primarno tudi ni vezano na razumen razmislek, kot je pri Aristotelu, ali na pametnost (*phronesis*) kot najvišjo vrlino delovanja. Vendar pa je pri Levinasovi etiki potrebno dodati, da tudi ona vključuje razum in pametnost. Drugačna je le njegova vloga. Razum je prisoten v konkretnem odnosu do Dru-

<sup>22</sup> Prim. zgodnja predavanja, ki so bila v zadnjih letih objavljena ob koncu drugega razdelka celotne izdaje (GA). Še posebej: Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57) ter Ontologie – Phänomenologische Hermeneutik der Faktizität (GA 63).

<sup>23</sup> NE, knjiga Q in I.

gega, vendar pa se udejanja na predhodnem obzorju odgovornosti.<sup>24</sup> Posebej je razum poklican ob dejstvu, da sem poleg drugega odgovoren tudi za tretjega. Tu nastopi vprašanje pravičnosti, ki se sicer ne pojavi v radikalno asimetričnem odnosu med menoj in Drugim. K pravičnosti sodi pametnost kot tehtanje dobrin in dejanj, ki jih je potrebno deliti v pluralnosti drugih. Vendar pa sem sam tako rekoč izključen iz tega reda pravičnosti v smislu moje lastne odgovornosti, ki je neprimerljiva z drugimi. Vsi smo odgovorni, toda jaz sem odgovoren bolj kot drugi, bi rekel Dostojevski, ki ga Levinas tudi pogosto navaja.

Če predstavlja Aristotel za Levinasa v veliki meri nasprotno perspektivo ter bi njuno nasprotje lahko (z zadržki) poenostavili v razliko med grškim in judovskim miselnim obzorjem, pa je Kant Levinasu v marsičem bližji. Nenazadnje Kanta globlje zaznamuje judovski element z navzočnostjo v krščanstvu. Kant je, kot celotni novi vek, soočen z izgubo srednjeveškega krščanskega kozmosa ter obenem z radikalno posamičnostjo človeka kot novim izhodiščem novoveške misli. Zato ga vodi predvsem vprašanje, kako naj jaz kot individualni subjekt dosežem univerzalni smisel svoje eksistence. Vprašanje zadeva sekulariziran problem odrešenja, ki je eden temeljnih motivov novoveške misli. Pri zasnovi svojega odgovora se Kant vrne k Platonovi delitvi fenomenalnega in noumenalnega sveta, kot pregledno predstavi v zgodnjem spisu za pridobitev redne profesure *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770)<sup>25</sup>. Človek je državljan dveh svetov: sveta čutnega izkustva z naravnim determinizmom in sveta čiste umnosti ter svobode. Človeški um je tisti, ki posamičnega človeka, ujetega v spone naravne kavzalnosti in radikalne kontingentnosti, dviga v kraljestvo univerzalnega smisla. Ločitev čiste umnosti od empiričnega sveta čutov, ki jo Kant izvede na področju čistega uma, ima v zadnji instanci moralen pomen. Dvig človeka nad čutni svet (vloga transcendentalnega subjekta kot novega središča celotne dejanskosti po "kopernikovskem obratu") človeku ni primarno dan (*gegeben*), temveč predvsem zadan (*aufgegeben*). Zato ima praktična filozofija pri Kantu važnejšo vlogo kot teoretična filozofija, kar je splošna novoveška tendenca v nasprotju z antičnim primatom teorije.

<sup>24</sup> V delu "Totaliteta in neskončno" poskuša Levinas predstaviti racionalnost kot modaliteto etičnega odnosa do Drugega ter se pri tem odmejuje od hegeljansko razumljene racionalnosti. Med drugim piše: "Drugi za razum ne pomeni škandala, ki bi razum izzval v dialektično gibanje, temveč je zanj prvi *poduk* (*enseignement*). ... Razumna misel se navezuje na ta poduk. ... Ob tem se nakazuje 'spoznanje', ki ima novo strukturo. Slednjega poskušam določiti kot odnos do obličja ter pokazati etično bistvo tega odnosa. Obličje je razvidnost (*évidence*), ki omogoča vsakršno razvidnost, kot je božja resničnost (*véracité*) tista, ki podpira kartezijanski racionalizem." (TI 223–224). Po svojem "obratu" v delu AQE je Levinas opustil željo po spravi svoje etike in razuma ter razumu dopušča le še vlogo pri socialni pravičnosti.

<sup>25</sup> I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, v: *Werke, Akademie-Ausgabe (AA)*, Band II. V tem zgodnjem spisu, ki je napisan v latinščini, je Kant zelo pregledno predstavil temeljne gradnike svoje misli, ki jih pozneje razvije v svojem opusu.

Kot udejanjanje obče racionalnosti je morala za Kanta predvsem premagovanje "egoizma", kakor bi lahko poimenovali naravno (t.j. čutna narava) stanje človeka. *Morala* (umnosti) je zoperstavljena *naravi* (čutnosti). Po izgubi ontološkega kozmosa človek nima več ontološkega bistva (ter s tem "materialnega" dobra), ki bi ga moral uresničiti. Njegovo novo "bistvo" je v čistem umu kot umnosti brez primesi čutnosti. Ta čisti um mora zadati zakon samemu sebi (avtonomija), ki bo vodil udejanjanje umnosti v človeškem delovanju. Moralni zakon mora spolnjevati dve zahtevi: po eni strani mora biti čista forma, po drugi pa se mora nalagati kategorično oz. brez vsakršnih pogojnikov. Umnost se mora v moralnem zakonu tako rekoč samoutemeljiti ter s tem pokazati svojo neodvisnost ali transcendenco glede na čutni svet. Čeprav je umnost najgloblje jedro človeka, pa moralni zakon ni podvržen "moči" človeka ali njegovi poljubnosti. Zato spričo njega doživlja človek tisto pasivnost, ki je značilna za apriornost. Obenem pa človek v tem, ko se ravna po moralnem zakonu, ko deluje iz čiste dolžnosti in ne sledi "patološkim" nagibom, dokazuje in udejanja pravo svobodo. Le takšno delovanje je moralno in ne zgolj naravno, le v takšni praksi človek udejanja obči smisel svoje partikularne eksistence.<sup>26</sup>

Levinasu je blizu Kantov posamičen (ontični) subjekt, ki se razlikuje tako od antičnega občega človeka kot od Heideggerjevega (ontološkega) tubiti. Obenem pa mu je blizu tudi morala, ki je razumljena kot premagovanje naravnega egoizma. Vendar pa pri Kantu egoizem čutnosti ni povezan z vprašanjem drugega človeka (ali altruizma). Pri moralnem delovanju gre za premagovanje neavtentičnega, naravnega jaza v korist umnega, svobodnega in avtonomnega jaza. Ravno v tem leži rigoroznost, ki je često očitana Kantovi morali. Nevtralna in hladna instanca uma, ki narekuje moralno delovanje, ustvarja vtis, da Kant dehumanizira moralo. V resnici pa je Kant želel ravno nasprotno: dati umu moralen pomen.

Vlogo, ki jo ima moralni zakon pri Kantu, lahko pri Levinasu prepoznamo v izrazu (*expression*) obličja. Pri tem je struktura te najvišje moralne instance podobna. V obeh primerih gre za samoutemeljitev moralne zahteve, ki je onkraj poljubosti posamičnega jaza. Druga plat te neodvisnosti pa je njegova kategoričnost oziroma avtoimpozicija. Razodetje obličja utemeljuje samo sebe, ker njegov etični nagovor hkrati razodeva absolutno iskrenost ter tako jamči za svoj govor. Levinas celo naredi primerjave s strukturo ontološkega argumenta.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Za ilustracijo naj navedem citat iz *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785): "In tako so možni kategorični imperativi: potem ko sem po ideji svobode član inteligibilnega sveta, pomeni, da če bi bil le takšen, potem *bi bila* moja dejanja vedno v skladu z avtonomijo volje; da pa se hkrati doživljam kot član čutnega sveta, zato moja dejanja *morajo* biti [sein sollen] v skladu z njo – in takšno *kategorično* najstvo [Sollen] predstavlja sintetični stavek *a priori* (...)" (AA, Bd. IV, s. 453)

<sup>27</sup>Prim. TI 213.

Obenem je zahteva obličja po odgovornosti kategorična v smislu, da ji ni moč postavljati pogojev oziroma jo relativizirati. Vendar Levinas poudarja, da je pasivnost etičnega subjekta bolj pasivna kot vsakršna apriorna določenost. Transcendentalno apriornost je namreč mogoče dodatno spoznati, medtem ko je etična pogojenost subjekta od Drugega absolutna. Upira se namreč vsakemu spoznanju ali prevzemu, ki bi pasivnost prevedlo v aktivno držo subjekta. Kantov moralni subjekt je aktiven, ker vanj položeno umnost sprejema in tvorno udejanja. Zanj je subjekt resnično pasiven v čutnosti, ko vstopi v naravni determinizem. Za Levinasa pa pomeni določenost od drugega – etična odgovornost – neskončno in absolutno pasivnost subjekta.

Levinasova etika ostaja radikalna “heteronomija”. Tudi dobro, ki ga je Kant v nasprotju z antično etiko “očistil” vsake materialne vsebine ter ga postavil v *dobro voljo*<sup>28</sup> ali v čistost namere, je pri Levinasu zunaj mojega jaza. Jaz ni nikoli dober –pa ne zato, ker ni prepričan o neomadeževanosti svoje intencije, temveč ker za Levinasa dobro ni način biti. Dobro je onkraj biti. Toda obenem transcendenca dobrega nagovarja moje biti, da presega samo sebe v odgovornosti. Moja veličina je v tem, da je moje končno in kontingentno biti v “stiku” s transcendenco dobrega ter da sem vreden njegovega zaupanja.

Levinasa s Kantom družijo tudi pojem neskončnosti ter pristne transcendence. Kant je postavil umu meje, da bi ohranil transcendenco. Vendar pa je človeška moralna praksa tisti prostor, v katerem se odnos do transcendence – poosebljene v postulatih – ne umeva, temveč *izvaja*. Pri pojmu neskončnosti in transcendence pa ne gre za zgolj spekulativno vprašanje, temveč za globoke etične implikacije pri razumevanju človeka in njegovega dostojanstva. Gre za neskončnost človekovega dostojanstva, ki presega njegovo končno biti. Morda gre pri Kantu in Levinasu za latentni nihilizem kot nezaupnico biti. To bi bilo verjetno stališče Heideggerja. Razvrednotena bit išče izhod v transcendenci. Morda pa gre pri Kantu in Levinasu za tisto fascinacijo spričo Dobrega, ki ne pozna meja in miru ter ki je kot taka najgloblji humanizem.

<sup>28</sup> Prvi stavek dela *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* se glasi: “Ničesar na svetu, pa tudi ne zunaj sveta, si ni moč misliti, kar bi lahko brez zadržkov imeli za dobro kot edinole *dobro voljo*.” (AA, Bd. IV, 393).