

NINA DITMAJER

Obličje drugega je sled neskončnega

Levinas opaža sledove neskončnega v odnosu do drugega. Vsak od teh pojmov ima pri njem posebno težo in je v njegovih razpravah obravnavan na kompleksen način. Zato je potrebno najprej raziskovati in opredeliti vsak pojem posebej, šele nato pa jih združiti v enotno misel. V Levinasovih spisih se drugi vedno razodeva v svojem obličju, pri tem pa ga moj razum ne zmore popolnoma zaobjeti. V trenutku, ko se jaz sam postavim pred drugega in izrečem: "Tukaj sem!", postanem odgovoren zanj. Pri tem se Levinas rad naveže na Dostojevskega in govori o večji odgovornosti, ki jo imam kot odgovorni posameznik. Pa ne samo ruski realisti, tudi Shakespeare mu je odpiral veliko vprašanj o človekovem smislu življenja. Pomembni vprašanja, ki si jih Levinas v zvezi z ohranitvijo jaza v presežnostina začetku zastavi, sta: Kakšen je lahko odnos drugega z bivajočim, z obstoječim? Ali lahko bivajoče stopi v odnos z drugim, ne da bi pustilo, da drugo stre njegovo samstvo? (Levinas 1998, 120.) Levinas se v svoji filozofiji odmakne od svojih vzornikov, Husserla in Heideggra: o drugem človeku tako ne govori glede na njegovo podobnost z lastnim jazom ali na podlagi človeške so-bitosti, izvirno izkustvo sočloveka se dogodi šele tedaj, ko pred njim stojimo iz obličja v obličje. To pa ne pomeni, da na njegovo filozofijo omenjena velikana fenomenologije nista vplivala. Kot sam pravi, je zanj Heideggerjevo delo *Bit in čas* eno najlepših del v zgodovini filozofije; k temu še pristavi Platonovega *Fajdona*, Kantovo *Kritiko čistega uma*, Heglovo *Fenomenologijo duha* ter Bergsonovo *Razpravo o neposredni danosti zavesti* (Levinas 1998, 31).

IZ OBLIČJA V OBLIČJE

Levinas izraz *obličje* uporablja v širšem pomenu, kot ga pripisujemo pojmu obraz oz. sprednji strani obraza. Gre za bližino druge osebe, ki zajema vse vidike človeške osebnosti. Besedna zveza *face a face* ima sicer slovensko ustreznico v frazemu iz oči

v oči, vendar se zaradi pomenske jasnosti v filozofskih tekstih uporablja izraz *iz obličja v obličje*. Pri tem ni mišljen pogled, ki se obrne k obličju, kajti pogled je spoznanje, dožemanje. Pristop k obličju pa je že v svojem začetku etičen (Levinas 1998, 57). V Stari zavezi je za izraz *obličje* uporabljen hebrejski izraz *penê*. V 1–5 Mz se izraz obličje pojavi

v štirih različnih pomenskih vlogah: (1) Gospodovo obličje, (2) obličje človeka (Izaka, faraona ...), (3) besedna zveza videti Boga iz obličja v obličje; (4) hlebi obličja, miza obličja, obličje dežele. Božje in človeško obličje se lahko srečata: iz obličja v obličje. V četrtem primeru pa gre zgolj za površinsko obličje, za lastnosti, ki se mi posredujejo zgolj v čutnem zaznavanju –medtem ko se obličje drugega vedno razodeva kot presežno. Obličje Boga je nemogoče zaobjeti s širino našega človeškega razuma: "Mojega obličja ne moreš videti; kajti noben človek me ne more videti in ostati živ." (2 Mz 33,20); Ko bom potem odmaknil roko, me boš videl v hrbet, mojega obličja pa ne more videti nihče." (2 Mz 33,23) Vendar soočenje iz oči v oči, iz obličja v obličje vodi tako do obojestranskega spoštovanja kot tudi do enakovrednega prepoznanja. Tudi obličja drugega človeka ne moremo videti, je presežno in zato ne more postati vsebina našega mišljenja. Ali z Levinasovimi besedami: "Gledamo pogled. Gledati pogled pomeni gledati nekaj, kar se nam ne prepusti, se nam ne preda, ampak kar upira oči v nas, to pomeni gledati obličje." (Levinas 2012, 10)

DRUGI KOT "ON" ALI DRUGI KOT "TI"?

"Odnos do drugačnosti, ki prekine z razmerjem, kjer isti obvladuje, vsrka ali zaobjame Drugega, torej prekine z modelom spoznanja." (Levinas 1998, 45) Pri Levinasu je drugi nepredvidljiv, nepredvidljivost pa je oblika drugačnosti le v odnosu do spoznanja. Vsak človek je v odnosu do drugega človeka presežen in obratno, tega pa ni mogoče doseči z našim umom. Na eni strani je drugi že vedno pred menoj, na drugi strani pa bo drugi vedno na novo prihajajoči (Kovač 1998, 15). Razmerje med drugim in mano je nesimetrično: jaz sem odgovoren za drugega, ne da bi mogel pričakovati vzajemno odgovornost (Levinas 1998, 65). Čas je pri Levinasu pomemben element pri določanju odnosa do drugega: "Drugega ne opredeljujem s prihodnostjo, temveč prihodnost z drugim." (Levinas 1998, 125)

"Obličje bližnjega je drugost, na katero nisem alergičen, ampak me vodi v on-kraj. Nebeški Bog je dostopen, ne da bi izgubil delček svoje presežnosti in ne da bi zanikal svobodo vernika." (Levinas 2012, 24) Etična razsežnost drugega človeka omogoča novo razumevanje transcendence. Bog ne more biti predmet našega mišljenja; po Levinasu je Bog tista drugost, ki je ne more pogojevati nobeno razumevanje biti, saj njegova pomenljivost ni vezana na ontološko smiselnost. Bog ni preprosto prvi drugi, temveč je drugačna drugost, ki je predhodna drugosti drugega (Klun 2012, 410–411). Vendar pa Levinas besedo drugače oz. biti drugače vedno razume v ontološkem smislu bit-i. Zato mora reči "drugače kot biti". Misel o Bogu kot ne-drugem (*non-aliquid*) najdemo tudi pri Nikolaju Kuzanskem. Ne-drugi pomeni, da ni nikomur nasproti kot drugi. Je nedoločljiv in neizrekljiv. Bog je torej drugače drugačen, kot pa so med seboj drugačna bitja v svetu. Pomembna razlika med Kuzanskim in Levinasom je v tem, da je pri slednjem mogoče stati iz obličja v obličje z Bogom, z Neskončnim, z njim je mogoče vzpostaviti odnos kot odnos z drugim, in to preko odnosa človek-drugi.

Za Levinasa drug človek zaradi svoje presežnosti ne more biti na isti ravni z menoj, tako tudi Bog ne more nikoli postati "Ti", temveč le "On" (Klun 2012, 411). Levinas to razlaga s primerom iz judovske mistike in to imenuje v svojih spisih "onstvo" (*l'illéité*) Neskončnega: v starih molitvah pričenja vernik Boga nagovarjati s "ti", začeti stavek pa končuje z "on", kakor da bi med približevanjem "ti-ju" njegova transcendenca prešla v "on" (Levinas 1998, 69–70). T. i. "onstvo" je značilna poteza judovstva in je v zavesti vsakega judovskega misleca, tudi Levinasa. Takšno razmišljanje pa ne more biti univerzalno. Bog se v Stari zavezi razodeva kot obličje neskončnega. Mojzes ni mogel zreti v njegovo obličje, temveč je videl le njegov hrbet. Kasneje tudi Izraelci niso mogli Mojzesu pogledati v obličje zaradi veličastva na njegovem obličju, ko se je vrnil s tablama z gore. Zato se je moral zakriti. Drugačno razumevanje obličja

pa najdemo v Novi zavezi: Kristus odgrinja Mojzesovo zagrinjalo (2 Kor), v nebesih pa se je za nas pojavil pred Božjim obličjem (Heb 9,24), naučil nas je molitev Očenaš, da bi za nas Bog lahko postal "ti". Dionizij govori o dveh načinih razodevanja svetega: prek podobnih in prek nepodobnih podob. Pri prvem načinu se razodetje dopolnjuje prek sveto upodobljenih podob, ki so podobne temu, kar hočejo upodobiti, vendar je za nevidne stvari (torej tudi Boga) bolj primerno razodevanje prek nepodobnih stvaritev, kar nas pripravi na vzpon k Neizrekljivemu.

ODNOS JE ONKRAJ BESED

Resnično, zame to, kar je povedano, ne pomeni toliko, kot pa samo dejanje povedati. Povedati mi ni toliko pomembno zaradi vsebine in informacije, kot zaradi dejstva, da se naslavljam na sobesednika." (Levinas 1998, 34) Levinas je iskal besede, ki bi nakazale in pojasnile ta izjemen odnos. Toda etični odnos do drugega je onkraj posameznih besed. Pomemben je sam odnos, ki lahko nastopi tudi v nemočnem in nemem zrenju nebogljenega in razkritega obličja (Kovač 1998, 12). Levinas tem v zvezi opozori še na razliko med izrekatimi in izrečenim. V govoru se ne oblikuje le zahteva po razumevanju sogovornika, temveč zahteva po odgovarjanju: "Toda izrekat pomeni, da takrat, ko sem pred obličjem, nisem samo pred njim in ne zrem samo vanj, ampak zanj tudi odgovarjam. Izrekat je način, kako pozdraviti drugega. A drugega pozdraviti pomeni mu že odgovarjati. V prisotnosti nekoga je težko molčati. Ta težava izvira iz samega pomena izrekanja, pa naj bo izrečeno kar koli že." (Levinas 1998, 59) Vendar ima sam govor kljub temu pomembno vlogo v odnosu do drugega: "Obličje in govor sta povezana. Obličje govori. Govori s tem, da sploh omogoča in začenja pogovor. Pristen odnos z drugim je govor, še točneje, odgovor ali odgovornost." (Levinas 1998, 58). Neskončno vstopa v govorico, ko izrečem: "Tukaj sem!", vendar se nam ne pusti videti, se ne pokaže; z izgovorom subjekt le vstopi v

pričevanje Neskončnosti in s tem spozna svojo odgovornost (Levinas 1998, 70–71).

Pri tem se nam postavi vprašanje, ali obstaja tudi molk pred drugim kot neke vrste nagovor bližnjega ali Neskončnega. Že Wittgenstein govori o mistiki molka: "Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se kaže, to je mistično." (Wittgenstein 1976, 6.522) Ali natančneje: mistično se lahko pokaže skozi nesmiselno uporabo jezika le, ko se govorec te nesmiselnosti zaveda in jo tako preseže (6.54). Šele takrat v polnosti dojame, da je mistično popolnoma neizrekljivo. Toda "o čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati". (Wittgenstein 1976, 7) Pri Kierkegaardu pa najdemo bežno misel o molku kot edini pravi poti do Boga: pripoved o darovanju Izaka določa Abrahamov molk, ki ohranja absolutno dolžnost, ki ga zavezuje v odnosu do Boga in skrivnosti kot skrivnosti. Namreč jezik je orodje splošnega. In kakor hitro bi Abraham spregovoril, bi že bil v območju občega. Molčal je zato, ker njegov razum ni zmozel zaobjeti, doumeti zahteve Boga. Na tem mestu bi spregovorila še o teoriji mističnega govora, kise napaja pri že prej omenjenem Dioniziju: govor Boga je povsem drugačni govor, je absoluten, v molku pa lahko razkrije Skrivnost, misterij Samega Sebe: "Po dokončanem vzponu pa bo govor onemel in se ves zedinil z Neizrekljivim." (Dionizij 1996, 111) Molk ni mišljen kot utišanje, temveč kot nadjezikovni molk, molk nad vsakim nasprotjem med govorom in molčanjem. Mistični molk je tako zgovornejši od govora.

KONČNA NESKONČNOST ALI NESKONČNA KONČNOST?

Vdelu *Totalnost in Neskončno* Levinas spregovori o Neskončnem. Obličje mu pomeni Neskončno, ki se vedno pojavlja v etičnem pomenu. Bolj kot sem pravičen, bolj sem odgovoren; tako z drugim nismo nikoli opravili. Pojavljanje Neskončnega ni razkrivanje (Levinas 1998, 69). Človek kot končno bitje ne more v celoti izvršiti naloge spoznanja,

poskuša pa kljub temu doseči, da bi drugi postal isti. Levinas izhaja iz Descartesovih Meditacij, kjer je Bog razumljen kot neskončna popolnost, je ideja, ki jo Bog sam povzroči v meni kot končnem bitju. Vendar Levinas zavrača njegovo misel o neskončnem Bogu, saj ta ideja ponovno vključuje neko spoznanje, in se raje obrne k Sokratu: nemogoče je položiti neko idejo v misel, če že prej ni bila navzoča v njej. Levinas meni, da odnos do Neskončnega ni spoznanje, marveč Hrepenenje; le-tega pa ni mogoče potešiti. To je paradoksalno ravno toliko kot prisotnost Neskončnega v končnem deju (Levinas 1998, 61).

LOGIKA DRUGEGA KOT LOGIKA SLEDI

Derrida omenja, da je bila logika sledi prvič nakazana že pri Plotinu, razvita pa šele pri Levinasu. Da bi razumeli pojem sledi pri Levinasu, kar ne moremo mimo njenega pomena pri Derridaju. *Sled* pri slednjem kot takšna ne obstaja; njen neobstoj pokaže, da je bil vsak izvor vedno že določen preko obračanja k neizvoru (Derrida 1976, 82; po Grilc 1993). "Neslišna razlika med tistim, kar se pojavlja in pojavljanjem (med 'dejanskostjo' in 'doživljajem') je pogoj vseh drugih razlik, vseh drugih sledi, ter je sama že sled ./.../ V resnici je sled absolutni izvor smisla sploh. Kar velja reči še enkrat, je, da ne obstaja absolutni izvor smisla nasploh. Sled je razlika, ki odpira pojavljanje in pomen." (Derrida 1976, 87; po Grilc 1993) Transcendentalno označenec je pri Derridaju vedno že označevalec, označevalec pa se nadomesti z verigo označevalcev. Logika sledi zadeva tako označevalca kot označenca in ju reflektira vselej že kot sled (Grilc 1993, 29–33).

Levinas pa pojem sledi obravnava preko momenta obličja: "Onstranstvo, od koder prihaja obličje, pomeni kot sled ./.../ V sledi razmerje med označenim in označevalcem ni korelacija, temveč prava nepravilnost." (Levinas 1992, 228; po Grilc 1993) Levinas na tem mestu vpelje razlikovanje med znakom in sledjo – označenec in označevalec nista medsebojno

odvisna, ne moremo govoriti o sorazmerju med njima. Govora je izključno o formalni (ne) zmožnosti strukture sledi: sled znotraj odnosa med znakom in označenim nakažena neko pomanjkljivost ter nastopa kot nepravilni odnos (Grilc 1993). Levinas gre še dlje: "*Sled ni znak kot vsak drugi. Vendar ima tudi funkcijo znaka. Lahko velja kot znak.*" (Levinas 1992, 230) V spisu *Uganka in fenomen* (1965) pripoznava določeno prehodnost: "*Gotovo lahko sled postane znak. Toda preden sled pomeni kot znak, je ona prava praznina neke neponovljive odsotnosti v obličju. Popolna praznina ni zgolj znak odsotnosti.*" (Prav tam, 244.) Drugi, ki vznika v obličju, je vedno le sled drugega – drugi zunaj ekonomije sledi ni več drugi kot drugi, ampak drugi z ničimer omejene objektivacije. Logika sledi odpre odnos do drugega in prepreči njegovo totaliziranje. Drugi tako ostane neskončno drugi (Grilc 1993).

Razlika med Derridajevim in Levinasovim pojmovanjem sledi je v tem, da Levinas bistvo sledi poda skozi razlikovanje med sledjo in znakom. Asimetrična relacija, nezvedljivo preteklo, odnos do smrti, drugega, se konstituira kot manko reda bivajočega in nezvedljivo nanj. Derrida, nasproti temu, ekonomijo sledi prepozna v vsakem bivajočem, formi, prisotnosti (Grilc 1993, 31–32).

Navkljub vsemu povedanemu pa si je potrebno ponovno postaviti vprašanje o dejanski funkciji pojma sled (vendarle kot znaka), ki pri Levinasu (formalno) povezuje obličje drugega in neskončno. Semiotika preučuje znak na podlagi njegove strukture (sintaksa). Razlika med Derridajevim in Levinasovim pojmovanjem sledi ni toliko v njeni strukturi. V stavku, iz katerega izhajamo, "*Obličje drugega je sled neskončnega*", je besedna zveza *sled neskončnega* nujna sestavina prvega dela stavka, in sicer nastopa na skladenjski ravnini jezika kot povedkovo določilo. Brez tega torej, skladenjsko gledano, obličje drugega ne bi imelo nobenega smisla. Drugačna pa je skladenjska opredelitev, če opazujemo zgolj značilnosti besedne zveze *sled neskončnega*: pri tem je pojem neskončno

razumljen kot desni neujemalni roditeljski prilastek. Za te vrste prilastkov pa velja, da se lahko poprivedijo: torej bi s skladenjskega vidika bilo popolnoma enako, ali rečemo neskončna sled ali sled neskončnega. Tako dejstvo pa v nobeni filozofski teoriji ne bi obstalo. Zato je potrebno narediti prehod k semantiki znaka, ki preučuje znak na podlagi njegovega pomena. Po de Saussureju je označenec pomenski del znaka, označevalec izrazni del znaka, povezava med njima pa je arbitrarna. Tudi tukaj se pojavi težava, saj po Levinasu tega razmerja ni oz. je nedoločljivo. Že Jan Mukařovský, znan delavec praškega lingvističnega krožka, spregovori o problemu znaka: vsaka duševna vsebina, ki presega meje individualne zavesti, dobi zaradi svoje sporočilnosti značaj znaka (Mukařovský 1981, 111). Peirce je razširil de Saussurjev model in dodal pojem referenta (objekt, na katerega se znak nanaša), de Saussurjev označevalec postane reprezentamen, označenec pa interpretant. Njegov pristop je že blizu pragmatiki (pragmatika je pristop k analizi besedila z vidika razmerja med uporabnikom znaka in znakom). Peirce glede na vrsto razmerja do predmeta, ki ga nadomeščajo, loči tri vrste znakov: ikone, indekse in simbole. Pri ikoni ima označenec iste lastnosti kot označevalec. To je znak, ki je podoba tistega, kar označuje. Odnos med znakom in pomenom temelji na formalni podobnosti – preslikavi. Indeks je naravni znak, ki je v neki lastnosti povezan z objektom, ki ga označuje, ta povezava je lahko fizična ali pa vzročna. Ko indeks vpliva na objekt, ki ga označuje, si delita neko skupno lastnost, neko kvaliteto, s katero sta povezana. Prav zaradi te povezave tak znak vključuje ikono posebne vrste, ki ni le podobnost s svojim objektom, temveč modifikacija objekta (Peirce 2004, 14). Pri simbolu pa povezava med znakom in označenim temelji na dogovoru oz. konvenciji. Simbol sam po sebi ne nakazuje na objekt, ki ga označuje, saj je arbitraren. "Simbol je z objektom povezan prek idej uma, ki uporablja simbole, brez katerega nobena taka zveza ne bi obstajala." (Prav tam, 27)

Zaključimo lahko naslednje: po Peircu vse lahko postane znak, če obstaja interpretant. Če pa sled sama na sebi ni znak, potem tudi ne moremo govoriti o pojmu sledi. Pojem namreč vedno vključuje neke zamejitve, vpete v definicijo. Sled vključuje nepravilnost, nepopolnost le znotraj sinhronega strukturalističnega jezikoslovja, ki ima svoje začetke pri de Saussureju. Pri razumevanju nam lahko pomagajo Wittgensteinove jezikovne igre: med heterogenimi jezikovnimi situacijami obstajajo družinske podobnosti. Na ta način lahko "definiramo" pojme, ki načeloma nimajo svoje skupne univerzalne definicije. Tak pojem je npr. umetnost. Neki pojem dobi pomen šele v njegovi rabi. Beseda sled nastopa kot most med obličjem drugega in neskončnim, je kot tišina, ki spregovori šele, ko jaz stojim pred drugim iz obličja v obličje, pri tem pa absolutno drugi postane neskončno drugi.

REFERENCE

- Derrida, Jacques. 1976. *O gramatologiji*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- . 1972. *Marges de la philosophie*. Pariz: Minuit.
- . 1980. "En ce moment même dans cet ouvrage me voici". V: *Les textes pour Emmanuel Lévinas*. Pariz: Jean-Michel Place.
- Dionizij Areopagit. 1996. O mistični teologiji. *Posredovanja*. Celje: Mohorjeva družba. 106–114.
- Grilc, Uroš. 1993. Etično dekonstrukcije. *Problemi*, XXXI, 7.
- Klun, Branko. 2012. Težavna svoboda pred obličjem drugega. *Težavna svoboda: eseji o judovstvu*. Celje: Mohorjeva družba. 395–419.
- Kovač, Edvard. 1996. Vznemirjujoča neskončnost. *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Družina. 7–19.
- Levinas, Emmanuel. 1992. *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg/München: Verlag Kari Alber.
- . 1998. *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- . 2012. *Težavna svoboda: eseji o judovstvu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Mukařovský, Jan. 1981. Umetnost kot semiološko dejstvo. *Misel o moderni umetnosti*. Ljubljana: Mladinska knjiga. 111–117.
- Peirce, Charles Sanders. 2004. *Izbrani spisi o teoriji znaka in pomena ter pragmaticizmu*. Ljubljana: Krtina.
- Wittgenstein, Ludwig. 1976. *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.