

Darija Rupčić

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR-31000 Osijek
darija27@net.hr

Etika apela – Drugi kao poziv

Sažetak

Govoreći o egzistenciji kao samo-izvjesnoj komunikaciji, potrazi i čežnji za Drugim, u radu ćemo nastojati istaknuti važnost i presudnost jezika, relacije i Drugoga, koji nas zove iz naše anonimnosti i poziva nas natrag nama samima u naš samobitak, vraća nam našu vlastitost i cjelovitost. Koristeći neke navode i iskaze filozofa poput Levinasa, Jaspersa i Heideggera, istaknut ćemo važnost i presudnost skrbi za Drugoga, kao etičkog imperativa i etičkog principa djelovanja. Levinas ističe kako Drugi nastupa kao jezična relacija, čija je bit poziv, vokativ. Drugi postaje svrha našega djelovanja, pokazuje se kao blizina koja izdvaja i »izvlači« iz anonimnosti i bezličnosti, kao blizina koja konstituira vlastitost, koja se objavljuje kao apriorno apriornoga. Drugi nam isijava jasnije negoli naša vlastitost i egzistencija i poziva nas na odgovor. Postaje mogućnost naše vlastitosti i našeg pravog Moći-biti cijelim. Očekivani je doprinos rada mogućnost uvida i praktičnih implikacija toga uvida i, s njim u vezi, izgrađenost stava da samo kao odgovornost i odgovarajući na apel koji nam Drugi upućuje, čovjek biva ono sve što može i treba biti.

Ključne riječi

bitak, jezik, odnos, egzistencija, komunikacija, tehnologija, istina, sloboda, etika odgovornosti i apela, etika skrbi, Drugi

»Ako mi se sve ono sruši, što se smatralo važnim i vrijednim, ostaju ljudi s kojima jesam u komunikaciji ili po mogućnosti mogu biti, i tek s njima ostaje ono što je za mene stvarni bitak.« (Karl Jaspers)¹

Uvod

Namjera je ovoga rada promotriti i istaknuti odnos prema Drugome u horizontu etike skrbi (Nel Noddings, Carol Gilligan, Sara Ruddick, Virginia Held² i Eva Feder Kittay) i etike apela (Levinas). U sveopćoj vladavini Istog, bezličnog *Se*, Nikoga i Svakoga, kako je i sam Heidegger često naglašavao u svojim djelima, ističemo presudnu važnost Drugog, koji nam se pokazuje kao *blizina* koja izdvaja i »izvlači« iz anonimnosti i bezličnosti, kao blizina koja konstituira vlastitost. Tako nam se Drugi objavljuje kao *apriorno apriornoga* (Levinas). U sveopćoj destrukciji smisla i »zaboravu bitka«, Drugi nam isijava jasnije negoli naša vlastitost i egzistencija i poziva nas na odgovor. Tako nam

¹ Karl Jaspers, *Philosophy*, Vol. II, University of Chicago Press, Chicago 1969., str. 117.

² Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, Oxford University Press, New York 2006.

se Drugi pokazuje kao mogućnost naše vlastitosti i našeg pravog *Moći-bit* *cijelim* (Heidegger).

Ovdje ukratko navodimo samo neke odrednice etike skrbi, koju nećemo detaljnije i preciznije objašnjavati, nego to ostavljamo za neka daljnja promišljanja.

Virginija Held ističe kako je etika skrbi drugačiji teorijski pristup, koji predstavlja alternativu moralnim teorijama kao što su Kantova etika dužnosti ili utilitarizam. Nasuprot tim moralnim teorijama, etika je skrbi, ističe Held, usmjerena na osobne relacije i zajedničke društvene veze. Ona smatra kako je to neovisan moralni okvir, koji nije uvjetovan i centriran oko roda i spola, koji je širi i različit od feminističkoga djelovanja i od etike vrlina. Held ističe važnost skrbi kao konstitutivnog elementa političke i društvene stvarnosti.

Kao takova, etika je skrbi bila razvijena u okviru normativne etičke teorije, od strane feminističkih filozofkinja u drugoj polovici dvadesetog stoljeća. Konzekvencionalistička i deontološka etička teorija razvijaju univerzalne standarde i principe moralnoga djelovanja, dok etika skrbi, s druge strane, razvija važnost i značaj odgovora i odgovornosti. Tako je nastupio prijelaz u moralnoj perspektivi i paradigmatika promjena koja je naglašavala važnost reakcije, osjećaja i načina postupanja u djelovanju.

Etika skrbi kritizira primjenu univerzalnih etičkih principa i standarda kao moralno problematičnih, jer smatra kako ona pothranjuju moralno sljepilo i indiferentnost te tako posebnu pažnju posvećuje partikularnim, pojedinačnim, konkretnim situacijama i kontekstu, i promovira posebne, specifične interese onih koji su uključeni.

Ono što će nas zanimati i biti važno spomenuti u ovome radu je činjenica da je središnja karakteristika skrbi čin pozornosti. Skrbiti se i brinuti za druge znači pažljivo gledati na njegove potrebe. Tako je bitna kakvoća etike skrbi u odnosima to da se ona zalaže za novo nastojanje brižljive pozornosti prema glasovima koji se još nisu čuli i prema iskustvima na koja još nije odgovoreno. Ta pozornost i skrb mogu dovesti do moralne revolucije u odnosima.

U modernom zapadnom društvu skrb se često poistovjećivala s nečim što je *žensko*, s neplaćenim radom, nečim što je privatno, stvar obitelji, za koju je pak žena nadležna. Skrb se usko promatrala kroz neregiprocian i neravno-pravan odnos između onoga tko skrbi i onoga kome je potrebna skrb, koji je u potrebi. Tako se skrb isključivo vezala i reducirala u domeni trivijalnosti, podčinjenosti, dobročinstva, privatnosti. Sve su utjecajnije i glasnije i oni *drugačiji*, ženstveniji glasovi, koji su skrb počeli promatrati kao nešto cjelovitije i mnogo šire od privatne sfere. Sve se češće pojavljivala potreba za orijentacijskim znanjem i cjelovitijim shvaćanjem procesa života i samoga čovjeka te se tako stvarala jedna svijest, sveobuhvatnija, potreba za jednim tzv. *ženskim* principom objedinjavanja i skrbi.

Cjelovitiji prikaz i odnos znanja i skrbi, odnos skrbi kao paradigme i perspektive u kojoj se sagledava širi i dublji kontekst brige za ljudsko dostojanstvo, čovječanstvo i planet u cjelini, dao je i Leonardo Boff u svome djelu *Essential Care. An Ethics of Human Nature*.³ Tako ovaj teolog u svom nedavnome predavanju u Fribourgu (Švicarska) predstavlja svoju »novu etiku za treće tisućljeće«⁴ te ističe kako je ključ za rješenje i razrješenje krize upravo nova paradigma esencijalne, tj. temeljne skrbi, solidarnost i odgovornost za bližnjeg, paradigma sveobuhvatnog i cjelovitog znanja, koja bi nadišla paradigmatiku današnje civilizacije, koja je materijalna i racionalna te stoga atomizira, cijepa, dijeli, suprotstavlja i fragmentira. Boff to naziva novom senzibilnošću, čije

korijene nalazimo u logici srca i u skrbi za drugoga, a koja bi trebala uroditi *rađanjem dubinske duhovnosti*, koja je kao svijest umetnuta od višeg bića.⁵

Ovo mnogo šire i univerzalnije razumijevanje pojma skrbi pronašlo je mjesta i na stranicama koje slijede, s posebnim osvrtom na doprinose nekih filozofa poimanju skrbi kao djelatnosti i aktivnosti koja nije sporedna, nego predstavlja središnji proces ljudskoga postojanja i bitno obilježje ljudske egzistencije, da se poslužimo Heideggerovim riječima: koja je bitak bića kojeg zovemo čovjek. Tako je briga i skrb kao osnovni smisao postojanja i mogućnosti opstanka čovjeka u svijetu, kao njegova cjelovitost i kao njegova najvlastitija mogućnost, koja mu, kako naglašava Heidegger, daje da postane sebi i Drugome transparentnim za svoju brigu i za nju slobodan, koja ga dokučuje i čini otvorenim za onog Drugog.

Briga i skrb ne moraju nužno biti ograničeni na odnos Ja–Ti, bez one društvene dimenzije, na koju se tada taj odnos treba ocrtati i odraziti, s jednom mogućnošću osobne promjene i revolucije u odnosima. Briga biva i moralna – osobna, ali i društvena odrednica.

U ovome radu posebnu pažnju stoga ćemo posvetiti etici apela. Etika apela (Levinas) poslužiti će nam kao referentna točka i jedna mogućnost promišljanja koja zaslužuje punu pažnju zbog konceptijskih mogućnosti za drugačije zasnivanje i personaliziranje svakog Ja–Ti odnosa.

Govoreći i prikazujući egzistenciju kao samo-izvjesnu komunikaciju i čežnju za Drugim, istaknut ćemo važnost i presudnost jezika, relacije i Drugoga, koji nas zove iz naše anonimnosti i poziva nas natrag nama samima u naš samobitak,⁶ vraća nam našu vlastitost i cjelovitost. Samo kao odgovornost i odgovarajući na apel koji nam Drugi upućuje, čovjek biva sve ono što može i treba biti – čovjek vječnosti i sadašnjosti.

Heideggerov doprinos etici skrbi

U uvodu hrvatskoga prijevoda knjige *Bitak i vrijeme* Gajo Petrović ističe činjenicu da su na formiranje Heideggerovih koncepcija utjecali i neki više ili manje značajni mislitelji 19. i 20. stoljeća: kritički realisti, neokantovci, filozofija života i hermeneutika Diltheya, egzistencijalna filozofija Kierkegaarda i Jaspersa. Navedeno je još jedna potkrjepa i argument u prilog tomu da je Heidegger dio svoga djela posvetio upravo fenomenu skrbi i brige te da je skrbi dao važno mjesto u poimanju i razumijevanju čovjeka i smisla njegove opstojnosti.

Kada je djelo *Bitak i vrijeme* nastalo, dvadesetih godina dvadesetoga stoljeća, duhovna situacija i klima toga vremena ostavila je značajan trag, tako da se u njemu ogledaju i na bitan način formiraju i Heideggerovi filozofski pogledi izraženi u *Bitku i vremenu*. I sam Heidegger u jednom je trenutku zaključio kako o njegovu mišljenju ovisi i mogućnost istinski ljudskoga bivstvovanja, koje je on izrazio između ostaloga i kroz brigu i skrb u kojima se čovjek može

3

Leonardo Boff, »Foreword«, u: Leonardo Boff, *Essential Care. An Ethics of Human Nature*, Baylor University Press, Waco, TX 2008., str. ix–xi i 1–14.

4

Leonardo Boff, »Nova etika za treće tisućljeće«, emitirano na Trećem programu Hrvatskoga radija 26. prosinca 2010. (ur. Leonardo

Kovačević). Tekst dostupan na: https://en-gb.facebook.com/note.php?note_id=487654168463&comments, pristup: 8. siječnja 2011.

5

Isto.

6

Karl Jaspers, *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb 1998., str. 186–187.

zadobiti ili pak izgubiti sebe i svoje *pravo moći biti cijelim*, a čovjeka upravo smjestio u temporalni horizont te vremenitost kao smisao autentične brige. Heideggerova osnovna zamisao je fundamentalna ontologija, a njeno glavno pitanje je pitanje o smislu egzistencije i bivstvovanja. Upravo je izrada takvog pitanja moguća u okviru shvaćanja filozofije kao fenomenološke ontologije te je stoga on i posvetio veliku pažnju i dao značajno mjesto fenomenima kao što su briga i skrb.⁷

Za Heideggera bit čovjeka leži u specifičnome načinu postojanja, u njegovoj egzistenciji, koja za Heideggera znači mogućnost čovjeka da bude ili ne bude on sam, te bit za njega nije nešto fiksirano i unaprijed određeno nečim danim, nego čovjek ima nešto što mu daje ontičko i ontološko prvenstvo nad drugim bićima i što ga bitno razlikuje od svih drugih bića, a to je upravo taj specifičan način bivstvovanja, obilježen i fenomenima brige i skrbi, između ostaloga. Namjera ovoga poglavlja rada je istaknuti činjenicu da je po skrbi čovjek specifično drugačiji, po odgovornosti za drugoga koja se u toj skrbi na najizvršniji i najcjelovitiji način izražava i ostvaruje, da se i po tome čovjek upravo očituje te da u tome leži i njegov specifikum i smisao, što je i temeljno pitanje od kojega i Heidegger polazi u *Bitku i vremenu*. On to naziva smislom i osnovnim ustrojstvom bivstvovanja čovjeka.

Radi širine i opsežnosti problematike, ovdje ćemo istaknuti ono što je relevantno za temu ovoga rada, a to je poimanje skrbi. Za Heideggera tri su osnovne strukture čovjekova bivstvovanja ili, kako ga on naziva, tu-bivstvovanja: biti u svijetu – kao osnovno ustrojstvo čovjeka, briga – kao smisao i nutarnji razlog čovjekove opstojnosti, i vremenitost-povijesnost, koje je smisao autentične brige i smisao čovjeka samog.⁸ Tako je bit čovjeka upravo u njegovoj egzistenciji, on mora uvijek živjeti svoju egzistenciju i sebe razumije u toj egzistenciji, u koju je bačen, koja ga određuje, koja je vlastitost i subjektivnost,⁹ ali ona je ek-sistens, stajati van sebe, izaći iz sebe, napustiti sebe, u čistinu bitka i spoznati istinu bitka.

Lapidarno rečeno, egzistencija je mogućnost čovjeka da bude ili ne bude on sam. Prema Heideggeru, egzistenciju određuje, na način prihvaćanja ili propuštanja, jedino svaki tubitak sam.¹⁰ Tako čovjek stoji van sebe (ek-sistira) i stoji u čistini bitka, koju Heidegger naziva egzistencijalna ništavnost.¹¹ U toj ništavnosti i odlučnosti čovjek (*tubitak*) ima slobodnost za odabir da bude ili ne bude svoja najvlastitija mogućnost, pa tako možemo dodati da upravo u toj ništavnosti, u tom ek-sistens, u toj čistini čovjek biva slobodan za njegove najvlastitije, egzistencijalne mogućnosti, slobodan da odabere jednu od njih.

Naglašavajući Heideggerove misli bit je istine, koja je otkrivenost i otvorenost bića, sloboda, koja znači pustiti nešto ili nekoga, biće da bude – ek-sistentno sebe napuštanje da bude to što jest. Tako je u istini kao slobodi ukorijenjena egzistencija kao stajanje u otkrivenosti bića, a sloboda je ek-sistentni otkrivajući tu-bitak i samo je ek-sistentan čovjek povijestan i slobodan. Ek-sistencija je stanovanje u istini i čistini bitka.¹²

Ako je, dakle, bit istine sloboda, koja je puštanje bića da bude, da bude to što jest, onda ek-sistens znači izaći iz svoje zatvorenosti i ući u dijalog i odnos, susresti se s drugim, upoznati ga, ljubiti, što znači prihvatiti se njegove biti (Heidegger) i dati mu da bude. Za njega je to zapravo briga oko čovjeka, da se vrati svojem najvlastitijem Moći-biti, u svoju bit, a to je humanizam i bit humanizma – nastojanje oko čovjeka da postane humaniji, čovječniji. Ek-sistencija je ek-statičko stanovanje u blizini bitka, a čovjek jest kada ek-sistira.¹³

Bitak čovjeka – tubitka, kako kaže Heidegger, je briga. Ona obuhvaća u sebi faktičnost (bačenost), egzistenciju (projekt) i propadanje.¹⁴ Za Heideggera je

briga prožeta egzistencijalnom ništavnošću i ona je osnova te ništavnosti. Mogućnost bitka tu-bitka je ništavna osnova ništavnog projekta (egzistencije), jer je egzistencija kao projekt bitno ništavna, kriva (izvorna krivost koja ga zove iz izgubljenosti u bezličnom *Se* natrag k svojim mogućnostima i vlastitosti, a pravo je čuvenje zova tako vlastito projiciranje sebe prema pravom Moći-bitu). Tako je zov savjesti zapravo zov samoga sebe iz svoje neugodnosti i tjeskobe, koja ga progoni i ugrožava njegovu izgubljenost i propadanje, kao Moći-bitu-svijetu u modusu nepravosti, u bezličnom *Se* (naklapanje, dvosmislenost i znatiželja) i zove ga natrag u šutljivost pravog, egzistentnog Moći-bitu. Tako tjeskoban zov omogućuje čovjeku projekt samoga sebe prema njegovom naj-

7

Martin Heidegger, »Uvod«, u: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1988., str. XVI–XXIII.

8

M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 18.

9

Heidegger je u svojim marburškim seminarima veći dio svojih izlaganja posvetio kritici novovjekovnog mišljenja subjekta, ali se isto tako pozivao i na humanizam i zalaganje za humanizam. Također je naglašavao da je egzistencija aktualnost, ostvarenje, za razliku od esencije, kao potencije, mogućnosti. Nadalje, ako je Heidegger prvi precizirao termin *Dasein*, ne može li se onda on prevoditi kao egzistencija, postojanje, koje je onda samo moje vlastito, *Uvijek-mojost*, pa onda u tome smislu i ostvarenje, aktualizacija, kako to objašnjava u *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, može li se možda to onda poistovjetiti s ostvarenjem, samoostvarenjem, sa subjektivnošću u smislu *Uvijek-mojost* i vlastitost? Može li se to protumačiti i kao mogućnost da bude ili ne bude on sam u smislu autentičnosti i vlastitosti opet? Ako se radi, kako je i sam Heidegger naglašavao, o specifično ljudskom načinu opstojnosti i bivstvovanja, onda je to u smislu vlastitosti njemu svojstven način bivstvovanja, pa i subjektivan, iako Heidegger ne koristi taj termin.

10

M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 13.

11

Kada govorimo o egzistencijalnoj ništavnosti, to nije onaj Ništa o kojemu Heidegger govori kao o onome koji prethodi njegovoj pravosti, to nije Ništa koje tubitak iskušava u tjeskobi i bitku pri smrti, u kojemu pak tubitak stječe svoje *pravo-moći-bitu-cijelim*, to je ona egzistencijalna ništavnost, kao stajanje u čistini i ispražnjenosti od svega, kao odlučnosti dati se pozvati natrag (k sebi) od izgubljenosti u *Se ličnost*, kao zov savjesti i odgovor na taj poziv, da bi se imalo slobodnost za odabir najvlastitijih mogućnosti kako bi se bio cijelim, kako bi se zadobio, to je ona mogućnost da bude ili ne bude on sam, ukoliko ne odgovori

na taj zov, poziv savjesti i ukoliko se vrati natrag od izgubljenosti u bezlično *Se*. A taj je zov, zov savjesti kao zov brige, koji zove da se pobrineš za sebe i vratiš se iz izgubljenosti i raspršenosti u bezlično. I samo tada i u toj egzistencijalnoj ništavnosti on može živjeti autentično, sebe zadobiti i biti slobodan u istini kao slobodi, u istini koja oslobađa za najvlastitije mogućnosti.

12

Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja. Rasprave i članci*, Naprijed, Zagreb 1996., str. 137–140, 162–164, 166.

13

Kada Heidegger govori o slobodi kao puštanju bića da bude, on nema na umu bića kao subitkujuća bića s kojima tubitak su-bitkuje, nego otkrivanje bića u njegovu bitku, koje vodi razotkrivanju bića u cjelini (dakle bitka). No, ne događa li se to upravo i baš kroz i po Drugome, i ne ostaje li bitak tajna i udaljen tubitku, čovjeku, ako ne spozna Drugoga i ne bude od njega pozvan? Na to mjesto stupa etika apela, koju u daljnjem tekstu razjašnjavam i navodimo sve nedostatke ontologije i ontološke redukcije, što potkrjepljujemo Levinasovom etikom apela i našim razumijevanjem i doprinosom. Parafrazirat ćemo i Heideggera: u toj blizini i čistini bitka, čovjek razabire (*noein*), imenuje poznajući to, tada ta blizina bitka zapravo pribiva u govoru samom i zato Heidegger kaže da je govor kuća bitka, a čovjek njegov pastir. Čuvajući govor, jezik, čuva i bitak, razumljivost i mogućnost spoznavanja, taj govor pokazuje se kao apel, poziv, a čovjek odgovara, i tako spoznajući Drugoga, koji mu prethodi, on spoznaje i sebe, te tako i spoznaje bića i pušta ih da budu, da se razotkrije bitak – bića u cjelini, te to zapravo biva sloboda – puštanje da bitak u konačnici bude. Samo po odgovoru na apel to biva. To je bio naš pokušaj interpretacije. Odgovor-nost je zov i odgovor brige i skrbi, a skrb je uvijek i isključivo odnosna, povezujuća, iziskuje Drugoga.

14

M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 323, 315–316.

vlastitijem Moći-bitu. Tako je savjest zapravo zov brige, i ontološki je moguća samo tako što je tubitak u osnovi svojeg bitka briga.

Odabirući sama sebe, razumijevajući zov, poslušan svojoj najvlastitijoj mogućnosti egzistencije, čovjek omogućuje sebi svoju najvlastitiju krivost, koja ostaje zatvorena u bezličnosti i anonimnosti egzistiranja i opstojnosti, kako to Heidegger naziva, *Se-ličnosti*. Razumljenje zova savjesti jest odabir imati-savjest kao biti slobodan za najvlastitiju krivost. Tako je čovjek dužan dovesti sebe iz izgubljenosti u bezlično *Se* natrag k samome sebi. I to je ta izvorna krivnja, biti pozvan naprijed prema svojim najvlastitijim mogućnostima, prema svojem Moći-bitu-cijelim.

»Razumjevši zov, tubitak daje najvlastitijoj ličnosti *da djeluje u sebi* iz svojeg odabranog Moći-bitu. Jedino tako ona može *biti* odgovorna.«¹⁵

Takvo šutljivo, na tjeskobu pripravno projektiranje sebe prema najvlastitijem Moći-bitu, to Dati-se-pozvati iz izgubljenosti u *Se*, nazivamo odlučnošću.¹⁶

Za Heideggera je briga osnovni smisao postojanja čovjeka (tu-bitka) u svijetu, smisao bivstvovanja u svijetu, a smisao je autentične brige vremenost. Vremenost on opisuje kao *bijući-osadašnjujuća budućnost* i samo ukoliko je čovjek određen kao vremenost, utoliko on omogućuje samom sebi pravo Moći-bitu-cijelim istrčavajuće odlučnosti. Tako se vremenost razotkriva kao smisao prave brige, jer je ona, vremenost, upravo horizont samoočitivanja i očitovanja onog Drugog. Vremenost omogućuje jedinstvo egzistencije, faktičnosti i propadanja i tako izvorno konstituira cjelovitost strukture brige. Tako dolazimo do temporalne dimenzije i horizonta brige koja je briga za povijesnog čovjeka i za njegovu povijest. Ili, heideggerovski rečeno: budućnost, bilost i sadašnjost, kao vremenske ekstaze, otkrivaju vremenost, a ona se ovremenjuje upravo jedinstvom ekstaza, koje pak predstavljaju povijesnost tubitka.

Kako se vremenost, odnosno vrijeme koje u sebi uključuje povijest jednog čovjeka, otkriva kao smisao prave brige, jasno je kako se brigujući čovjek vraća i ide naprijed iz izgubljenosti u bezličnost te se vraća u svoje prave mogućnosti; brinući za ono što je nekada bio, čovjek zapravo ide naprijed – istrčava u svoju budućnost, u svoju cjelovitost.

Heidegger razlikuje brigu, kao brigu za unutarstvetski Priručno koje nije tubivstvujuće bivstvovanje, tj. koje nije čovjek, to je briganje za pribor. Tako briganju svojstveno viđenje Heidegger naziva *Um-Sicht* (okolo viđenje, obzor, oprez, strepnja, skrb), što nas dalje vodi do termina *skrb* – povratno viđenje, obzir, naknadno, dopunsko viđenje, milost i opraštanje.¹⁷

»O blizini i daljini okolnostvetski najprije Priručnog odlučuje smotreno brigovanje. To, pri čemu se ono najprije zadržava, Najbliže je i regulira raz-daljenja. Ako tubitak u brigovanju donese nešto u svoju blizinu, tada to ne znači fiksiranje nečega na nekoj poziciji prostora (...) U blizini reći će: u krugu smotreno najprije Priručnoga. Približavanje nije orijentirano na ja-stvar vezanu tijelom, nego na brigujući bitka-u-svijetu, to jest, na ono što u tom bitku susreće uvijek najprije.«¹⁸

Čovjek, egzistirajući u svijetu i brinući o njemu, bitno boravi u nekom raz-daljivanju i tu daljinu između Priručnoga i sama sebe ne može nikada izbrisati. Tu čovjek stoji, možemo reći – na pragu odnosa. Ovo između je razmak, koji čovjek kasnije može prijeći, ali samo tako da sam razmak i dalje ostane bitno razmak. To je ono što čovjeka razlikuje i udaljava i čini da i dalje traga za onim Drugim, njemu bliskim. Sve ovo ukazuje na to da je prostornost tubitka brigujući-smotrena u otkritom, unutarstvetskom prostoru.

»Tubitak nalazi ‘sam sebe’ najprije u onome čime se bavi, što treba, očekuje, sprečava – u okolnosvjetski Priručnom o kojem najprije *briguje*.«¹⁹

Za Heideggera, koji za tu vrstu brige koristi termin *Sorge*, čovjek se u briganju za unutarstvjski Priručno, kao *brigujući bitak kod...*, može najprije pronaći, ali isto tako se i raspršuje, dok se u skrbi na drugi način može pronaći, ali i izgubiti ili pomoći drugome da se pronađe ili pak izgubi.

»Ali biće prema kojem se tubitak odnosi kao su-bitak nema način bitka priručnog pribora, on je i samo tubitak. To biće nije predmet brigovanja, nego stoji u skrbi.«²⁰

Heidegger opisuje skrb za drugoga kao *skrbéći bitak s...*, kao su-tubivstvovanje prema drugom tubivstvovanju, bivstvovanje jednog za drugog ili protiv, jedno bez i jedno s drugim i objašnjava kako postoje dvije vrste skrbi: uskačuće-nadvladavajuća skrb i pretičuće-oslobađajuća skrb. Uskačuće-nadvladavajuća skrb znači uskakati umjesto drugoga, preuzeti mu i oduzeti njegovu brigu i ono o čemu treba brigovati, podčiniti ga i učiniti ovisnim, baca ga sa svojeg mjesta, on se povlači (op. a. paternalizam). Tako ta uskačuća skrb, koja oduzima brigu, određuje skupa-bitak u širokom opsegu i ponajviše se odnosi na brigovanje oko Priručnog.

»Bitak pri Drugima ontološki je, doduše, različit od bitka pri postojećim stvarima. ‘Drug’ biće ovdje i samo ovdje pripada vrsti bitka tubitka. U bitku s Drugima i kod Drugih leži, prema tome, neki odnos bitka tubitka prema tubitku (...) Odnos bitka prema Drugima postaje tada projekcijom svojeg vlastitog bitka ‘u neki drugi’. Netko Drugi je dubleta vlastite ličnosti.«²¹

Pojavljujući se u svijetu o kojem *briguje* i pojavljujući se u su-bitku ujedno kod Drugih, tubitak nije on sam. Za Heideggera je taj koji je preuzeo bitak kao svakidašnji skupa-bitak, zapravo onaj koji kao takav *briguje* o prosječnosti i tako razvija svoju diktaturu, a to je bezlično *Se*. Ali upravo ovo može se i treba shvatiti samo ukoliko imamo ono o čemu je i sam Heidegger govorio, a to je uskačuće-nadvladavajuća skrb, koja drugome oduzima njegove mogućnosti i cjelovitost podčinjavajući ga.

»Ova prosječnost (...) stražari nad svakom iznimkom koja strši. Svako se prvenstveno nečujno potlačuje. Sve izvorno preko noći je uglašano kao odavno poznato. Sve izboreno postaje svima na dohvat. Svaka tajna gubi svoju snagu. Briga prosječnosti razotkriva i opet jednu bitnu ten-

15

Isto, str. 328.

16

Isto, str. 337, 340.

17

Važno je etimološki istražiti pojedina značenja pojmova i fenomena *skrbi* i *brige*, koje i sam Heidegger jasno razlikuje. U hrvatskome jeziku ne nudi se jasna distinkcija dvaju pojmova, nego su oni više sinonimi za isti fenomen i radnju (skrbiti, strepiti, njegovati, natkriliti, čuvati, biti predan...). To je slučaj i u anglosaksonskom govornom području, osobito u engleskome jeziku, gdje se pojavljuju termini *skrbi*, *brige*, *pažnje*, *zabrinutosti*, *brižnosti*, *nježnosti*, *opreza*, *pomoći* (*care*, *attention*, *concern*, *caution*, *aid*, *treatment*, *assistance*). Njemački termin *die Sorge* (briga) prevodi se engleskim riječima *care* i *concern* ali i *worry*, *trouble*, *problem* čije razlikovanje nije tako jasno izraženo kao u njemačkome jeziku. Tako prijevodi koji korijenski razdvajaju ter-

mine *Fürsorge* i *Sorge* nisu identični i ne čine cjelinu, već naprotiv jasnu distinkciju termina i pojmova. Termin *Fürsorge* možemo prevesti i prevodimo latinskim *pro-curare* i hrvatskim izrazima: *skrbiti za nekoga* (za drugoga) u potrebi, *brinuti za individualna prava*, *njega i zaštita*, a termin *Sorge* kao *briganje za pribor* – tako briganju svojstveno viđenje Heidegger naziva *Um-Sicht*: *okolo viđenje*, *obzor*, *oprez*, *strepnja*, *skrb*, što nas dalje vodi do termina *skrb* – *povratno viđenje*, *obzir*, *naknadno*, *dopunsko viđenje*, *milost* i *opraštanje*.

18

M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 122.

19

Isto, str. 135.

20

Isto, str. 138.

21

Isto, str. 141–142.

denciju tubitka, koju nazivamo *niveliranje* svih mogućnosti bitka. Razmaknutost, prosječnost, niveliranje, kao načini bitka *Se* konstituiraju ono što poznajemo kao ‘javnost’ (...) Javnost sve zatamnjuje i ovako zakrivo izdaje za poznato i svima pristupačno (...) ono oduzima odgovornost svakom pojedinom tubitku (...) *Se rasterećuje* tako svaki pojedini tubitak u njegovoj svakidašnjosti (...) Svatko jest Drugi i nitko nije on sam (...) *Se* jest na način nesamostalnosti i nepravosti (...) U toj vrsti bitka tubitak jest *ens realissimum*, ukoliko ‘realnost’ biva razumljena kao bitak sukladan tubitku.«²²

U svojoj svakidašnjici čovjek ostaje u toj heideggerskoj bezličnosti. Rastačući se u partikularnosti, postoji opasnost od zaborava onog bitnog, cjeline, koja je Drugi.²³ Tako Heidegger napominje da je tubitak najprije bezlično *Se* i najčešće takvim i ostaje, ali

»... ako tubitak posebno otkriva svijet i čini ga sebi razumljivim, ako sam sebi dokučuje svoj pravi bitak, tada se to otkrivanje ‘svijeta’ i dokučivanje tubitka uvijek ostvaruje kao otklanjanje pokrova i zatamnjena, kao razbijanje izokretanja kojima tubitak zabavljuje sebe pred samim sobom.«²⁴

Ovdje napominjemo kako će se pokazati da je Heidegger upravo to bezlično *Se*, ono koje zatire pravost čovjeka i njegove mogućnosti i cjelovitost, tumačio kao ono u kojemu čovjek gubi i sebe i svoje mogućnosti. Važno je istaknuti kako je Levinas, kojega ćemo spomenuti nešto kasnije, zamjerao Heideggeru da njegova ontologija nije, dakle, nikakav odnos prema Drugom kao takvom, nego redukcija Drugoga na isto, i da je njegova ontologija zapravo filozofija moći. Međutim, kako ćemo vidjeti u nastavku teksta, Drugi ni kod Heideggera nije neutralizacija niti svođenje i niveliranje onoga koji mu prethodi kao poziv i odgovornost, nego je Drugi u pravom modusu svojeg najvlastitijeg Moći-bitu-cijelim, i za samog Heideggera zapravo njegov poziv i najvlastitije samoostvarenje i to upravo stojeći u brizi i iskačući ispred drugoga u njegovu mogućnost.

Heidegger ističe kako, nasuprot uskačuće-nadvladavajuće skrbi, postoji i pretičuće-oslobađajuća skrb – koja ne uskače za Drugog, nego iskače ispred Drugoga u njegovoj mogućnosti bitka, da bi mu vratila brigu kao takvu (*Fürsorge*). Heidegger tu skrb, koja se bitno odnosi na pravu brigu, tj. egzistenciju Drugoga, naziva skrb za egzistenciju koja pomaže Drugome da postane transparentnim za svoju brigu i za nju slobodan.²⁵ To rađa istinsku povezanost, zajedničko zalaganje oko iste stvari i cilja, omogućuje pravu konkretnost koja u Drugoga oslobađa njegovu slobodu i potencijale za samoga sebe i uvodi ga u istinu.

»Tako je Drugi najprije dokučen u brigujućoj skrbi.«²⁶

Dakle, skrb se rukovodi obzirom i uvidavnošću, a Drugi je najprije dokučen u brigujućoj skrbi. Takvo i izričito skrbno dokučivanje Drugoga izrasta uvijek samo iz primarnog su-bitka s njim, iz onog biti zajedno i supostojati.

Možemo zaključiti kako je briga za Heideggera egzistencijalno-ontološka struktura, ona je ono bitno čovjeka, koja je biti-već-ispred sebe-u-svijetu kao bivstvovanje-pri. Tako u sebi briga obuhvaća egzistencijalitet, budućnost kao jednu od vremenskih ekstaza, a možemo reći da je tako i »Heideggerova briga«, kao oslobađajuća, koja čovjeka vraća njegovoj vlastitosti, kao i Jonaso-va, budućnosna i briga za povijesnoga čovjeka.

Komunikacija – potraga i čežnja za Drugim

Govor je kuća bitka, u njegovu okučavanju stanuje čovjek kao pastir toga bitka (Heidegger, 1996). Ako se u jeziku iskazuje čovjek i njegova istina,

onda moramo vidjeti da govor sve više potpada pod diktaturu prosječnog, bezličnog Heideggerova *Se* ili pod diktaturu javnosti, čopora, koji unaprijed odlučuje o tome što je razumljivo, a što se mora odbaciti kao nerazumljivo. Tako se danas, više nego ikada, događa pustošenje govora koje troši ne samo estetičku nego i moralnu odgovornost u svojoj upotrebi govora. To pustošenje dolazi od ugrožavanja biti čovjeka, ali isto tako vodi i njenu ugrožavanju.²⁷

Jezik, pak, prema Jaspersu, u svojoj općenitosti predstavlja neistraživu zagonetku ljudskog bića (*unerforschbares Rätsel des Menschseins*). Tek po jeziku svijest dolazi do jasnoće. Za Jaspersa je pitanje jezika bitan temelj za pitanje *istine*.

»Zahtjev za vladanjem svijetom jest posljedica zahtjeva za isključivošću istine.«²⁸

Čovjek mora ostati slobodan, otvoren za bezgraničnu komunikaciju. Ta komunikacija proizlazi iz zahtjeva *uma* koji je i sam »totalna volja za komunikacijom«.²⁹ Upravo je um veza svih načina Sveobuhvatnog u nama, koje ne dopušta da se nijedno biće potpuno ne odvoji, odnosno da u rasutosti postane ništavo. »Totalna volja za komunikacijom« proizlazi iz *nezadovoljstva* ne cjelovitom komunikacijom. Samo je potpuna komunikacija istinita i donosi pomake.

22

Isto, str. 144–146.

23

Ako je, kako kaže Heidegger, smisao ono u čemu boravi razumljivost nečega i samorazumljivost čovjeka, onda je smisao samorazumljivosti čovjeka i za čovjeka upravo Drugi. Heidegger se nigdje izrijekom ne osvrće na Drugoga kao na smisao našega postojanja, niti u deficitarnim niti pozitivnim modusima skrbi, ali radi se o jasnom razlikovanju fenomena brige i skrbi. U tim se fenomenima čovjek brigujući i skrbeći može zadobiti ili izgubiti, bivati autentičan ili neautentičan u tim modusima brige i skrbi.

24

M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 147.

25

Isto, str. 139. Heidegger spominje ekstreme, moduse pozitivne skrbi, koje navodimo i detaljno objašnjavamo i u radu, te nadalje razlikuje i smotreno briganje ili brigovanje oko i za unutar-svjetski Priručno, dakle stvari, ili što – predručnost, priručnost te uvidavnost, obzirnost, tj. skrb za drugoga, za čovjeka koji nam nije predmet brigovanja, nego stoji kao biće u skrbi. Navodimo i sporno mjesto, za koje se recenzent pita gdje to Heidegger kaže: »Njoj nasuprot postoji mogućnost jedne skrbi koja za Drugoga ne uskače toliko koliko *iskače ispred* njega u njegovoj mogućnosti bitka, ne da bi mi oduzela 'brigu', nego zapravo tek vratila kao takvu. Ta skrb, koja se bitno odnosi na pravu brigu – to će reći egzistenciju Drugoga, a ne na neko *Što* o kojem on briguje, pomaže Drugomu u tome, da postane sebi transparentan u svojoj brizi i *za nju slobodan*« (M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 139). I dalje: »Tek ta iskonska povezanost omogućuje

pravu konkretnost koja u Drugoga oslobađa njegovu slobodu za sama sebe« (isto, str. 139), skrb ga stoga dokučuje i čini otvorenim povratno i za drugoga i za sebe, upravo po toj konektivnosti i konkretnosti stajanja u skrbi.

26

M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 141.

27

Usp. Darija Rupčić, Ivica Kelam, »Izgubljeni u prijevodu / Filozofsko poimanje jezika kao odnosa nad odnosom«, *JAHHR*, god. 4, sv. 7 (2013), str. 439–455, ovdje str. 447.

28

Karl Jaspers, *Filozofska vjera*, Naklada Breza, Zagreb 2011., str. 35. Vidi i: Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, R. Piper & Co., Verlag, München 1984., ovdje str. 33. Prvo izdanje ovoga Jaspersova spisa objavljeno je 1948. godine. Taj programatski tekst zbir je šest gostujućih predavanja koja je Jaspers godinu dana ranije održao na poziv Slobodnog akademskog zavoda i Filozofsko-povijesnog fakulteta Sveučilišta u Baselu. Usp. i: Josip Oslić i Danijel Tolvajčić, »Odnos 'filozofijskog vjerovanja' i objavljene religije kod Karla Jaspersa«, *Bogoslovska smotra*, god. 77, sv. 3 (2007), str. 603–625, ovdje str. 607; Danijel Tolvajčić, »Filozofijska vjera Karla Jaspersa«, *Crkva u svijetu*, god. 44, sv. 3 (2009), str. 353–371.

29

Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije. Uvod u filozofiju*, Prosveta, Beograd 1973., str. 82 (naslov izvornika, radi usporedbe: *Einführung in die Philosophie* (1953). I *Existenzphilosophie, Drei Vorlesungen am Freien Deutschen*, Berlin (1956).

Egzistencija je nužno upućenost na drugoga jer egzistencije nema bez komunikacije. Egzistenciju Jaspers razumijeva kao slobodu, a nje nema bez istinske komunikacije, bez komunikacije ostaje samo ništa o kojemu tako često govori Jaspers.

»Nezaključenost svijeta i neuspjeh svake zaključene slike svijeta, bankrot planiranja u svijetu, čovjekovih projekata i ozbiljavanja, nedovršivost samog bitka čovjeka – sve to svugdje vodi do granice: pred bezdanom se iskušava ništa ili Bog.«³⁰

Nezadovoljstvo komunikacijom s opstankom nagoni nas na dublju i istinitiju komunikaciju, koja nas upućuje na drugoga, ali i na posljednju, apsolutnu mogućnost komuniciranja – na transcendenciju.³¹ Jaspers naglašava kako skok iz imanencije obavlja čovjek sam i to u jednom skoku od svijeta ka božanstvu i od postojanja svjesnog duha ka egzistenciji, a sve su to načini sveobuhvatnoga. Tako je egzistencija *samobiće*, koje je u odnosu prema samom sebi, a time i prema transcendenciji, zahvaljujući kojoj ono zna da je sebi poklonjeno i na kojoj se osniva. Dakle, upućenost čovjeka na Drugoga, ovdje krajnjeg Drugoga koje nam se objavljuje kao transcendencija. Taj je skok od cjelokupnosti imanencije u transcendenciju, skok iz svega što se kao vremensko može saznati i kao vanvremensko može znati, skok u samo biće, koje je stvarno i vječno i koje nam govori u vremenskom postojanju, iako se za njega u vremenu ne može znati. To je skok iz onog sveobuhvatnoga koje jesmo kao postojanje, svijest i duh, u ono sveobuhvatno koje možemo biti ili koje stvarno jesmo kao egzistencija. Za Jaspersa taj skok odlučuje o mojoj slobodi, jer sloboda jest samo s transcendencijom posredstvom transcendencije, posredstvom Drugoga. U tom je skoku u transcendenciju osnovna odluka samog mog bića i njegove stvarnosti. Ta odluka je odluka slobode i čežnja za bićem, da bi mi samo biće moglo dospjeti do mene u punoj istinitosti, da, umjesto da se smirim s nekim zadovoljavajućim znanjem o biću, čujem ono što mi se govori, opažam svjetlosne signale, koji pokazuju, upozoravaju, mame i, možda, objavljuju ono što jest,

»... da se u odsjevima bića (...) potvrdim i da nikad ne izbjegnem taj jedino meni dostupan put imanencije, kao da bih bez njega i bez okolišanja mogao da stupim na tlo bića; da izdržim dok jednu osnovu na tlu moguće egzistencije, koja ja jesam, ne saznam kao transcendenciju što me nosi; da umjesto da u nekom učenju o biću steknem varljivo uporište, u onom sveobuhvatnom koje ostaje otvoreno kao historijska pojava, ja sam, zajedno s drugim postanem ličnost.«³²

Za Jaspersa suština čovjeka ionako ne leži u idealu koji se može fiksirati, nego samo u njegovom neograničenom zadatku, čijim ispunjenjem on prodire u porijeklo iz kojega je potekao i kome se vraća. Upravo je taj zadak čovjekova misija, poslanje i odgovornost, da ga ispuni kroz i po Drugome i prema Drugome od koga je potekao.

»U nama je, ipak, neka skrivena dubina koja se osjeća u velikim trenucima, nešto što, prožimajući sve načine sveobuhvatnog, upravo preko njih može nas učiniti izvjesnim (...) Ako mi ništa ne dolazi u susret, ako ne volim, ako se posredstvom moje ljubavi ne javlja ono što jest, i ako u tome ne postajem sušti ja, onda na kraju ostajem kao postojanje, koje je upotrebljivo samo kao materijal. Ali pošto čovjek nikad nije samo sredstvo, nego uvijek i konačni cilj, to onaj tko filozofira pred ovom dvostrukom mogućnošću, pod stalnom prijetnjom od ništavila, želi ostvarenje iz samog porijekla.«³³

Kao egzistencija govori čovjek, onaj čovjek koji sam postoji. On se obraća egzistenciji, to nezamjenjivo biće obraća se drugim nezamjenjivim bićima. Komunikaciju koja se ovdje očituje Jasper objašnjava kao uvijek borbenu, no to je borba iz ljubavi, koja uvažava svakoga i ne nameće samu sebe, u borbi koja voli – u borbi ne za vlast, nego za iskrenost, u borbi u kojoj se sve

oružje predaje, ali u kojoj se pojavljuju i svi načini sveobuhvatnoga. I tako u svakome načinu sveobuhvatnoga koje smo mi, istina stoji nasuprot neistine, i u svakom načinu na kraju nastaje neko specifično nezadovoljstvo, koje teži ka drugoj, dubljoj istini. Jaspersova misao tu se pokazuje kao istinska filozofija radikalne otvorenosti, koja je netolerantna jedino prema netoleranciji samoj.³⁴

Stoga je i filozofijsku vjeru, o kojoj govori Jaspers, moguće odrediti i kao vjeru u radikalnu komunikaciju koja se ozbiljuje kao potraga za egzistencijalnim istinama, jer »istina je ono što nas povezuje i istina ima svoj izvor u komunikaciji.«³⁵ Jaspers naglašava kako treba osvojiti jezik kojime će se osnovna pitanja o istini i stvarnosti uopće moći kasnije postaviti. Bitna istina prema Jaspersu izvire iz svih načina sveobuhvatnoga koje smo mi sami i počinje za nas upravo tamo gdje prestaje nužnost svijesti uopće. Jedan osobiti karakter istine proizlazi iz postojanja, duha i egzistencije, a upravo iz istine egzistencije proizlazi čistoća istine. U stvari, mi uspijevamo odlučno dokučiti svakidašnji karakter istine samo onda kada smo sušti mi.³⁶

Levinasov Drugi kao apel – etika apela

To nas dovodi do već spomenutog Levinasova shvaćanja Drugoga kao poziva, do njegove etike apela, etike poziva, koji je usmjeren ka čistom iskustvu kojim postaje svjestan alteriteta ili misteriozne blizine druge osobe. Tako Drugi prethodi vlastitosti-jastvu, i predstavlja oblik etičkoga iskustva kojim čovjek doživljava svoju vlastitu odgovornost. Prema Levinasovoj definiciji blizine, umjesto geometrijske distance, riječ je o subjektu koji se približava svojim privilegiranim prvenstvom u svijetu. To je približavanje – kao subjekt Blizine – starije od apriornosti, a prethodi stvaranju, te dovodi u pitanje osobni egoizam i samoprisustvo. Biti stariji od apriornosti znači da Drugi uvjetuje i oblikuje cjelokupno iskustvo vlastitosti konstituirajući time njegove etičke koordinate. Drugim riječima, vlastitost se tako koncipira i konstituira u kontekstu blizine Drugoga. Drugi me poziva i oslovljava i oblikuje cjelokupno iskustvo vlastitosti i time konstituira i njegove etičke koordinate, tako je iskustvo vlastitosti ne singularno, već osobno.

Za Levinasa »Drug i drugi ljudi«³⁷ predstavlja cjelokupno čovječanstvo – ljudskost uopće – koje me promatra i koji mi pogledom i licem prenosi breme odgovornosti za svaku osobu koja zauzima scenu. Levinas konstatira samo-

30

K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 34, prema: D. Tolvajčić, »Filozofijska vjera Karla Jaspersa«, str. 369.

31

D. Tolvajčić, »Filozofijska vjera Karla Jaspersa«, str. 369.

32

K. Jaspers, *Filozofija egzistencije. Uvod u filozofiju*, str. 56–57.

33

Isto, str. 58–59.

34

K. Jaspers, *Philosophy*, Vol. I, str. 26.

35

K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, str. 46, prema: D. Tolvajčić, »Filozofijska vjera Karla Jaspersa«, str. 369.

36

K. Jaspers, *Filozofija egzistencije. Uvod u filozofiju*, str. 64.

37

Emmanuel Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, NK Jasen, Beograd 2006., str. 189. Vidi i: Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, preveo Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh 1969.

opstojnost etike ili čisto iskustvo etičkog generirano iz »apela« egzistencije i susreta sa subjektom.

Levinasova etika je manifest i apel za čovjeka. Drugi tako postaje svrha našega djelovanja, a Levinasova etika postaje kritika svakog etičkog egoizma, naglašavajući da je ljubav dublja relacija čovjekove egzistencije koju naziva »dobrota dobrote« (op. a. razumna dobrota). Etika čistog apela počinje u momentu u kojemu se opire i bježi iz ekonomije konkurentnih želja. Levinasova etika živi u blizini Drugoga, u njima i kroz njih.³⁸ Susret dovodi do otvaranja subjektiviteta putem prekoračenja supstance i ekonomije promatranja u kojem je Drugi prvi koji prethodi svijesti putem »čistog« i, svakako, predreflektivnog »apela« (etičko iskustvo alteriteta). *Blizina*³⁹ je konektivnost vlastitosti-jastva i Drugoga koji nije organskog, nego iskustvenog i nezamjenjivo etičkog karaktera, konstantno približavanje, ali nikada i totalno spajanje.

Kako bi demonstrirao navedene teze, u rezonantnoj meditaciji *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, u poglavlju »Supstitucija«, Levinas razvija stimulativne argumente o pojmu blizine i senzibiliteta i poziva se na senzibilitet kao način-modus percipiranja, a taj modus percipiranja dovodi do iskustva blizine Drugoga koji nije predmetom znanja, nego iskustva u kojemu subjekt postaje svjestan nemogućnosti deskripcije Drugoga, a time i odsustva njegove fiksiranosti u svijesti subjekta.⁴⁰ Drugi, koji je stariji od apriornosti, uvjetuje pojavu svijesti, »progoni« jastvo svojim etičkim zahtjevom za davanjem prednosti drugoj osobi, tako progona odgovornošću za onim što je van njega. Čin davanja prednosti je čin odgovornosti prema drugoj osobi. U odgovoru na ispitivački pogled pravde čovječanstva, jastvo se vraća sebi iskustvom odgovornosti za Drugoga. Odgovornost predstavlja čin supstitucije, s obzirom da tamo gdje očekujemo susresti ego susrećemo Drugog, a na osnovi toga susreta u odgovornosti koja prožima iskustvo vraćanja jastva-vlastitosti. Drugi je prisutan kao kontrafenomen koji »dovodi u pitanje«, »izdvaja«, »proganja«, »zahtijeva« senzibilitet subjektivnosti, tj. blizinu Drugoga.

Levinas sugerira jezik iskustva i iz toga generira blizinu Drugoga kojim konstituira svijest i vlastitost. Za Levinasa pitanje o smislu vlastita života pojavljuje se u »graničnim situacijama« (Jaspers), u kojima dolazi do izražaja briga i tjeskoba, neizvjesnost, besmisao i strah pred smrću. Sve to motivira i potiče čovjeka da donese odluku u odnosu na smisao vlastite egzistencije i utemeljuje čovječji skupabitak (Heidegger). Smisao se razotkriva kroz blizinu Drugoga koja stavlja čovjeka u komunikacijski odnos koji se pretvara u etički odnos odgovornosti za Drugoga. Biti čovjek znači biti odgovoran.

Drugi se tu pokazuje kao lice – lice koje govori i objavljuje se, kao subjekt, osoba i transcendencija, a načelo odgovornosti za Drugoga temeljno je načelo Levinasove etike Drugoga. Blizina Drugoga, etičko načelo odgovornosti, govor lica, traženje i ostvarivanje smisla temeljne su kategorije i odrednice koje se mogu prepoznati u Levinasovoj etici. Blizina Drugoga čovjeka stavlja u komunikacijski odnos koji se pretvara u etički odnos odgovornosti za Drugoga. Tako mi se Drugi može darovati kao dar. Drugi je moj sugovornik, a u tom se govoru oslikava i zrcali i moj vlastiti život koji je ispunjen neizvjesnošću ali i nadom da Drugi može postati mojim suputnikom u traženju i pronalaženju smisla vlastita postojanja.⁴¹ Problematika je Drugoga jedini mjerodavan etički imperativ koji pokreće sve ljudsko djelovanje. Drugi postaje polazište, kriterij i svrha čovjekova djelovanja, konkretan čovjek u svojoj povijesnosti (temporalna dimenzija, budućnosna).

Priznati Drugoga ili prihvatiti lice Drugoga znači prihvatiti novu dimenziju života u kojoj vlastiti život postaje davanje ili darivanje.

»Priznati Drugoga znači priznati glad. Priznati Drugoga znači davati.«⁴²

Tako glad za Drugim i davanje prevladavaju egoizam koji čovjeka zatvara i otuđuje od blizine i od lica Drugoga. Ako dopustim da Drugi vrijedi prije mene, onda se nalazim na dobrom putu da postanem moralno i etičko biće.

Drugi traži blizinu, a blizinu Drugoga Kantova etika dužnosti, na primjer, ne može mu niti osigurati niti omogućiti. Tako postaje vidljivo da ni Kantova racionalna etika ne pronalazi priključak na Drugoga u smislu njegove tajnovitosti i blizine.

Tako Levinas, nasuprot Descartesu, Kantu, ali i racionalizmu, želi istaknuti kako Drugi nije uzrok naše puke aficiranosti ili ono u odnosu na što ja zadobivam izvjesnost o »ja jesam«. Drugi tako, do kraja zaoštreno, znači »Ja jesam«, »Ja mislim«, te otuda aficiranost. Neovisnost Drugoga o nama znači jedino to da mi izvjesnost o sebi samima stječemo samo kroz njega, kako kaže Levinas, da dopustimo da u svojem »samobitku« budemo određeni njime, tj. kao »Ne-Ja«. Drugi postaje transcendentnim uvjetom konstitucije »mene«, »drama« moje raskomadane egzistencije, ono jedino što me kao aficirajuće uvijek iznova može dovesti u sumnju da mislim i da jesam. U tome se sastoji »prioritet Drugog« koji onog Prvog (ja) uzima za taoca svoje aficiranosti.⁴³

Levinas se kritički postavlja prema Heideggerovu primatu ontologije i njegovom razumijevanju filozofije. Prema Levinasu, Heideggerova je ontologija poduzela neutralizaciju bivstvujućeg, pokušavajući ga na taj način obuhvatiti i doći do njega kao svojeg vlasništva. Ali smisao očito ne leži u imanju znanja o bivstvujućem pokušavajući ga obuhvatiti, ovladati njime, a ne ostvariti relaciju s njime i biti aficiran nekim bivstvujućim da nam se on sam objavi i izrekne, smisao ne leži ni u posjedovanju bivstvujućeg kao vlasništva, nego u onome što će Levinas nazvati *odgovornost za Drugoga*, koja se iskazuje u blizini i služenju Drugome. Prema Levinasu, Heideggerova ontologija nije, dakle, »nikakav odnos prema Drugom kao takvom, nego redukcija Drugoga na isto«. ⁴⁴ Reducirati Drugoga na isto znači svesti ga na posjedovanje, izvršiti nasilje nad Drugim i ne dozvoliti mu da nam progovori svojom slobodom. Levinas smatra da je ontologija zapravo »filozofija moći« te zauzima negativan stav. Etička relacija prema Drugome – etičko – uvijek ima primat pred relacijom znanja na koje potiče ontologija (kao teorija znanja) – ontološko. On Heideggerovoj ontologiji predbacuje anonimnost i neutralnost (usp. Heideg-

38

Jeffrey Bloechl, »Ethics as First Philosophy and Religion«, u: Jeffrey Bloechl (ur.), *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Fordham University Press, New York 2000., str. 131, prema Engin Obučić, »Levinas: blizina koja konstituiše«, u: *Diskursi. Društvo, religija, kultura*, god. 1, sv. 1, Predstavništvo Centra za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 2011., str. 59–73.

39

Blizina i senzibilnost ključni su termini Levinasova djela *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, Boston 1991., 14ff, poglavlje III, str. 100 i d.

40

Isto, str. 100, i E. Obučić, »Levinas: blizina koja konstituiše«, str. 64.

41

Josip Oslić, »Etika Drugoga u Emmanuelu Levinasu«, u: *Bogoslovska smotra*, god. 71, sv. 1 (2001), str. 17–54, ovdje str. 18 i 27.

42

E. Levinas, *Totality and Infinity*, str. 103.

43

Isto, str. 124.

44

Isto, str. 55. Kod Levinasa svaki govor o primatu etike pred ontologijom ima krajnje uvjetno značenje: radi se o »etici Drugog« koja u najradikalnijem smislu ukida svaku do sada poznatu etiku zapadnjačke metafizike, tj. etiku u kojoj su ontologija i etika uvijek bile izvodene jedna iz druge.

gerovo bezlično *Se*, kada Heidegger govori o nepravom modusu bivstvovanja i gubljenju u bezlično *Se* te o zovu savjesti i povratku natrag u najvlastitije Moći-bitu-cijelim i govor o tome kako je tubitak ono biće koje samo sebe razumije i spoznaje iz svoje vlastite egzistencije). Za Levinasa je Drugi uvjet mojeg izlaska iz anonimnosti i tako Ja postaje Drugi kao *ljudskost uopće*.

»Istina koja bi trebala pomiriti osobe prisutna je na anonimnan način. Univerzalnost se prezentira kao neosobna i u tome leži jedna druga nečovječnost.«⁴⁵

Ontologija, prema Levinasu, ne uspijeva doći do etičkog postulata koji na prvo mjesto stavlja Drugoga kao jedini mogući kriterij i svrhu čovjekova djelovanja i ponašanja. Levinasova etika ima za cilj:

»Naše nastojanje sastoji se konkretno u tome da se u anonimnom društvu održi – jezik i dobrotu – zajedništvo ja s Drugim.«⁴⁶

Prevladavanje anonimnosti događa se upravo kroz i u zajedništvu s Drugim.

Tako Levinas priznaje zasluge Martinu Buberu što je poduzeo formalnu rekonstrukciju odnosa Ja–Ti i na taj način eksplicitno upozorio na problematiku Drugoga. Zamjera mu što je preneglasio formalizam Ja–Ti odnosa. Iz tog se razloga Levinas opredjeljuje za jezičnu relaciju u kojoj se taj odnos cjelovitije artikulira i prepoznaje. Jezik tako postaje horizont samoočitovanja Drugoga. Drugi nastupa kao »jezična relacija, čija je bit poziv, vokativ«.⁴⁷ Tako

»... pozvani nije predmet mojeg razumijevanja: *On ne stoji pod nikakvom kategorijom*.«⁴⁸

On nije predmet mojeg priricanja, nego sam ja predmet njegova sebeizricanja, ja stojim pod kategorijom njegova razgovora sa samim sobom iz koje ja uopće jesam.

Ako se čovjek svede samo na bezlično isto ili *Se*, on nije u stanju graditi etičku relaciju prema Drugome. Izostane li ta relacija, obezvjeđuje se ne samo čovjekova osobnost nego čovjek postaje predmetom sebičnih interesa i otvara se put raznim totalitarizmima koji idu za time da zatiru dostojanstvo i vrijednost čovjeka. Upravo se u tome Levinas postavlja kritički prema Heideggeru za kojega smatra da podržava primat istoga i bezličnoga nad Drugim.

Ovdje se valja zaustaviti i podsjetiti na prethodno iznesene tvrdnje i teze u tekstu kako je moguće da je Levinas, u tumačenju Heideggerove ontologije kao filozofije moći i njegova ontološkog primata nad etičkim, izostavio ono što smo mi ovdje, kao rezultat čitanja i istraživanja nekih mjesta u *Bitku i vremenu*, naglasili kao jednu bitnu mogućnost i novost u pogledu tumačenja Heideggerova pojma skrbi kao pretičuće-oslobađajuće skrbi koja iskače ispred drugoga u njegovoj mogućnosti bitka, da bi mu vratila brigu kao takvu. Heidegger tu skrb, koja se bitno odnosi na pravu brigu, tj. egzistenciju Drugoga, naziva skrb za egzistenciju koja pomaže Drugome da postane transparentnim za svoju brigu i za nju slobodan. To rađa istinsku povezanost, zajedničko zalaganje oko iste stvari i cilja, omogućuje pravu konkretnost – kao uvjet izlaska iz bezličnosti i anonimnosti onoga Heideggerova *Se*, što omogućuje konektivnost i relaciju te poziva na odgovor.

Možemo sažeto ustvrditi kako su Heideggeru za usmjerenje analize tubitka na brigu poslužile interpretacije augustinske, tj. grčko-kršćanske antropologije.⁴⁹ U tome je smislu i Levinasova kritika i zamjerka Heideggeru možda preoštra te smo stoga ovdje predložili mogućnost drugačijeg tumačenja njegova poimanja brige i skrbi i uvid da se ne radi o ontološkom neutraliziranju Drugoga.

Možemo zaključiti kako je Levinasova etika manifest i apel za čovjeka i njegova prava, a odgovornost za Drugoga koja se iskazuje u blizini i u služenju Drugome, potpuno prihvaćati Drugoga znači ljubiti ga, ljubiti ga znači strahovati za njega, pomoći mu u slabosti. Tako čovjek u ljubavi transcendira sebe

i dolazi u blizinu Drugoga. Drugi tako postaje svrha našeg djelovanja, Drugi djeluje kroz mene i to radi onog *sebe*, što sam ja kao predmet njegove slobodne volje. Ljubav kao temeljno čovjekovo iskustvo postaje izvorna etička kategorija poistovjećena s dobrotom (služiti, darivati, svjedočiti znači ljubiti). Primarna vrednota Levinasove etike nije dijalog, nego služenje, tj. zauzeto darivanje sebe Drugome. Tek kada je čovjek spreman služiti, on je spreman uzeti udjela na načelu odgovornosti, a to znači ponašati se i djelovati moralno.

Kategorički imperativ Levinasove etike je odgovornost za Drugoga, a to stvara ozračje povjerenja i opće solidarnosti među ljudima. Tako odgovornost u sebi implicira i potiče solidarnost, a etiku transformira u opću humanističku teoriju koja prevladava sve etike situacije te otvara prostor za općeljudski dijalog i izgradnju pravednijeg i humanijeg društva. Drugi je Lice koje govori i objavljuje se, jezik je horizont samoočitovanja Drugoga i događaj je smisla koji se događa u vremenu. Govor Lica je govor tajne. Odgovornost za sebe i Drugoga nije tek puki formalizam, da se nešto čini jer se treba i mora činiti, nego je ta odgovornost usmjerena na događanje i ostvarivanje bratstva. Epifanija lica čini izvorno događanje bratstva,⁵⁰ a to opet potiče nove vrijednosti kao što su *blizina, služenje* i *pravednost*. Tako odgovornost raste u onoj mjeri u kojoj se preuzima.

Zaključak

Nastojeći se oštro suprotstaviti suvremenoj tehnologizaciji govora kao puke informacije i pokušavajući sankcionirati svu dosadašnju istrošenost i izlizanost govora, pokušali smo istaknuti važnost jezika, komunikacije i govora koji je artikulacija razumljivosti, artikulacija smisla. Tako je govor konstitutivan za egzistenciju čovjeka. Govorom se on izriče i sebe čini razumljivim i dostupnim. Isto se tako u govoru priopćuje onome Drugome – onome Ti, tu ga susreće, spoznaje, otkriva i po tom susretu otkriva i samoga sebe. U govoru čuje apel, poziv onoga Drugog, koji ga zove, progona i traži njegov odgovor.

Jezik tako biva odnos nad odnosima, u jeziku se približavaju ljudi i iskazuju, prepuštaju, pružaju drugome Ti. Jezik zadržava, uzdržava i svoji i obogaćuje to biti jedno uz drugo, drži ga i čuva. Naglašavajući ponovno riječi Martina Bubera – da se čudo isključive prisutnosti događa u susretu, u odnosu, kada pojedinačni i izdvojeni Ti stoji sučelice Ja – naglašavamo da se tada događa ljubav, koja je između, koja je susret i prisuće, ljubav koja je jedno, koja se zbiva, koja je čin, u kojoj boravi čovjek, ljubav koja je kozmičko zračenje ili fluid, ljubav koja vidi isključivo i samo cijelo biće, biće u cjelini. Samo tada i samo takva ljubav koja je odnos, samo ona tada može pomoći, iscijeliti, podučiti, uzdići, izbaviti. Tada je ta i takva ljubav odgovornost jednog Ja za jedno Ti, u tome se sastoji i jednakost sviju koji vole, od najmanjeg do najvećeg, od najslabijeg do najmoćnijeg. Tako povezani nedokučivom vezom živimo u struji univerzalne recipročnosti i djelujemo jedni na druge. Samo tada čovjek postaje Ja u dodiru s Ti.⁵¹ Samo tada postaje čovjek odnosa, čovjek vječnosti, čovjek prisuća i neposrednosti.

45

Isto.

46

Isto, str. 57.

47

Isto, str. 92.

48

Isto, str. 93.

49

Otto Pöggeler, *Heidegger u svome vremenu*, Diskursi, Sarajevo 2005., str. 5.

50

E. Levinas, *Totality and Infinity*, str. 309.

51

Martin Buber, *Ja i Ti (Ich und Du)*, Izdavačko preduzeće »Rad«, Beograd 1977., str. 15.

Etika skrbi tako zaslužuje punu pažnju kao ona koja može pružiti jedan koncept i mogućnost artikulacije Ja–Ti odnosa kao odnosa čiji je bit poziv, poziv na odgovornost u kojemu se, odgovarajući, konstituira čovjek. Tako Drugi postaje iskustvo vlastitosti kroz odgovor.

Literatura

Bloechl, Jeffrey, »Ethics as First Philosophy and Religion«, u: Bloechl, Jeffrey (ur.), *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Fordham University Press, New York 2000.

Boff, Leonardo, *Essential Care. An Ethics of Human Nature*, Baylor University Press, Waco, Texas 2008.

Boff, Leonardo, »Nova etika za treće tisućljeće«, emitirano na Trećem programu Hrvatskoga radija 26. prosinca 2010. (ur. Leonardo Kovačević). Tekst dostupan na: https://en-gb.facebook.com/note.php?note_id=487654168463&comments, pristup: 8. siječnja 2011.

Buber, Martin, *Ja i Ti (Ich und Du)*, Izdavačko preduzeće »Rad«, Beograd 1977.

Czobor-Lupp, Michaela, »Heidegger's Contribution to an Ethic of Care and Responsiveness«, prepared for delivery at the 2010 annual meeting of the American Political Science Association, September 2–5, 2010, American Political Science Association, Social Science Research Network, svibanj 2010. Dostupno na: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1642117, pristup: 10. listopada 2011.

Held, Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, Oxford University Press, New York 2006.

Jaspers, Karl, *Philosophy 3 Volume Set (Volumes 1, 2 & 3)*, University of Chicago Press, Chicago 1969., ovdje Vol. I i II.

Jaspers, Karl, *Filozofija egzistencije. Uvod u filozofiju*, Prosveta, Beograd 1973.

Jaspers, Karl, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, R. Piper & Co. Verlag, München 1984.

Jaspers, Karl, *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb 1998.

Jaspers, Karl, *Filozofska vjera*, Naklada Breza, Zagreb 2011.

Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, preveo Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh 1969.

Levinas, Emmanuel, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, Boston 1991.

Levinas, Emmanuel, *Totalitet i beskonačnost*, NK Jasen, Beograd 2006.

Obučić, Engin, »Levinas: blizina koja konstituše«, u: *Diskursi. Društvo, religija, kultura*, god. 1, sv. 1, Predstavništvo Centra za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 2011., str. 59–73. Dostupno na: http://www.ceir.co.rs/diskursi/uploads/2011/10/58_pdfsam_001_CASOPIS+DISKURSI.pdf, pristup: 17. studenoga 2011.

Oslić, Josip, »Etika Drugoga u Emmanuelu Levinasa«, *Bogoslovska smotra*, god. 71, sv. 1 (2001), str. 17–54.

Oslić, Josip i Tolvajčić, Danijel, »Odnos 'filozofijskog vjerovanja' i objavljene religije kod Karla Jaspersa«, *Bogoslovska smotra*, god. 77, sv. 3 (2007), str. 603–625.

Pöggeler, Otto, *Heidegger u svome vremenu*, Diskursi, Sarajevo 2005.

Rupčić, Darija i Kelam, Ivica, »Izgubljeni u prijevodu / Filozofsko poimanje jezika kao odnosa nad odnosom«, *JAHR*, god. 4, sv. 7 (2013), str. 439–455.

Tolvajčić, Danijel, »Filozofijska vjera Karla Jaspersa«, *Crkva u svijetu*, god. 44, sv. 3 (2009), str. 353–371.

Darija Rupčić

Ethics of Appeal – the Other as Summon

Abstract

Talking about the existence of a self-certain communication, searching and longing for the Other; this paper will highlight the importance and essentiality of language, relationships, and the Other; who calls us out from our anonymity and back to ourselves in our being, returning to us our own identity and integrity. This paper will address relevant authors (Levinas, Jaspers, and Heidegger) in the attempt of highlighting the importance of care for the Other, as the ethical imperative and the ethical principle of action. Levinas emphasizes that the Other appears as the linguistic relation, the essence of which is the call. The Other becomes the purpose of our activities, shows up as the proximity that extracts and “draws” us from anonymity and impersonality; the proximity which constitutes our own identity (Self), presented as the a priori of a priori (the Other precedes the Self). The Other radiates more clearly than our own identity (Self) and existence, and asks for an answer – to experience our own responsibility. The Other is becoming the possibility of the Self and of our true wholeness. The expected contribution of this paper refers to theoretical and practical potentiality of such an insight and, in a connection to it, to exploration of the standpoint which claims that only as the responsibility and through responding to the appeal that the Other addresses to us, we as human beings can become everything we can and should be.

Key words

being, language, relation, existence, communication, technology, truth, freedom, ethics of responsibility and appeal, care ethic, Other