Feministička kritika Levinasovog pojma Ženskog

By Kristina Bojanović

WORD COUNT 76946
TIME SUBMITTED 04-FEB-2020 10:59AM
PAPER ID 54595789

11

UNIVERZITET SINGIDUNUM U BEOGRADU

FAKULTET ZA MEDIJE I KOMUNIKACIJE

DOKTORSKA DISERTACIJA

TEMA:

Feministička kritika Levinasovog pojma *Ženskog*

Mentorka
prof.dr Dubravka Đurić

Kandidatkinja
ma Kristina Bojanović, 15/4016

2020.

Apstrakt

Analiza koju sprovodim u disertaciji odnosi se na jednu od najznačajnijih posljedica koju je za sobom ostavila kompleksna filozofska misao Emanuela Levinasa, a to je feministička kritika njegovog pojma ženskog. U radu prije svega objašnjavam pojam ženskog, oslanjajući se na Levinasovu filozofsku koncepciju, a potom se bavim načinom na koji su ga interpretirale i kritikovale neke feminističke teoretičarke. Pokušavam da odgovorim na nekoliko važnih pitanja, između ostalih: da li originalnost Levinasovog opisa identiteta i njegovo radikalno obrađivanje koncepta Drugosti može dovesti do toga da pomislimo da činjenica da je žena različita od, drugačija-od muškarca ne implicira njenu inferiornost, ili ju je ovaj mislilac ipak „zadržao u kući", na mjestu koje joj se tradicionalno pripisuje? Da li Levinas, govoreći o ženskom, govori o onom Drugom koji je srž njegove filozofije, ili ovog filozofa ipak moramo svrstati unutar muške ekonomije Istog? Analiza obuhvata neraskidivu povezanost ženskog kao Drugog sa nekim od najvažnijih tema Levinasove filozofije, a to su: eros, plodnost, očinstvo i materinstvo, gostoprimstvo i stanovanje, koji su, skupa sa njegovom središnjom idejom – idejom odgovornosti za Drugog – glavni motivi istraživanja. Poseban naglasak u okviru istraživanja odnosi se na odgonetanje i razumijevanje razlike između metaforičkog i empirijskog pojma ženskog u Levinasovom filozofskom projektu. Najzad, izvodeći tezu, nastojim da "pomirim" Levinasa i žensko, iznoseći moguća afirmativna čitanja i značenja ovog pojma.

Ključne riječi: žensko, žena, Drugo, etika, eros, plodnost, materinstvo, stanovanje, gostoprimstvo, polna razlika, beskonačnost, relacija

Feminist critic of Levinas' concept of *Feminine*

Abstract

The analysis I take in dissertation refers to the one of the most important consequences left by Emanuel Levinas' complex philosophical thought, i.e. the feminist critique of his concept of feminine. In this paper, I primarily explain the notion of feminine, relying on Levinas' philosophical conception, and then dealing with the way it has been interpreted and criticized by some feminist theorists. I try to answer a few important questions, including: does the originality of Levinas' description of identity and his radical treatment of Otherness can lead us to think that the fact that a woman is different from man does not imply her inferiority, or this thinker left her "at home", in a place traditionally attributed to her? Does Levinas, speaking of the female, speaks of the Other who is at the core of his philosophy, or do we still have to classify this philosopher within the male economy of the Same? The analysis contains the inextricable association of feminine as Other with some of the most important topics in Levinas' philosophy, namely: eros, fecundity, paternity and maternity, hospitality and dwelling, which together with his central idea - the idea of responsibility for the Other - are main motives of this research. Particular emphasis in the research is on figuring out and understanding the difference between the metaphorical and empirical notion of feminine in Levinas' philosophical project. Finally, by carrying out the thesis, I seek to "reconcile" Levinas with the feminine, outlining possible affirmative readings and meanings of the term.

Keywords: feminine, woman, Other, ethics, eros, fecundity, maternity, dwelling, hospitality, sexual difference, infinity, relation

Komisija za odbranu doktorske disertacije

dr Dubravka Đurić, redovna profesorka, Fakultet za medije i komunikacije, Univerzitet Singidunum u Beogradu, mentorka

dr Andrija Filipović, vanredni profesor, Fakultet za medije i komunikacije, Univerzitet Singidunum u Beogradu

dr Lada Stevanović, Etnografski institut SANU, spoljašnja članica komisije

Datum odbrane: _____

Sadržaj

Pro-govor 7

I Ulazak u trag 15

1. Uvod ili rađanje Drugog 16
2. Etika "protiv" ontologije 22
3. Istorijat pojma erosa 30
4. Dvosmislenost erosa 36
5. Fenomenologija erosa 41
6. Plodnost 48
7. Očinstvo, djetetstvo, bratstvo 53
8. Materinstvo 59

    8. a) Materinstvo i žensko 59

    8. b) Materinstvo kao radikalna pasivnost 69

    8. c) Etika materinstva 73

9. Stanovanje, gostoprimstvo, dobrodošlica 78

II Tragom Druge 100

10. Drugost Druge: Simon de Bovoar 101

11. Svođenje ženskog na ekonomiju Istog: Lis Irigare 107

12. Transformacija pojma "ženskog". Od milovanja ka riječi: Dajana Perpik . . . 115

13. No woman's land: Dona Brodi 123

14. Eksteriornost ženskog: Katerin Šalije 132

15. (Ne)vezane ruke ženskog: Tina Čanter 138

16. Hajdeger i Levinas: status polne razlike 146

17. Derida i Levinas: susret sa (ne)mogućim 158

18. Kristeva i Levinas: o subjektivnosti 171

19. Odjeci judaizma u Levinasovom poimanju ženskog . . . 182

III Za tragovima 193

20. Izmičući erotizam ženskog 194

21. Žensko kao neizrečeno beskonačno 200

Za-govor 209

Bibliografija 214

Indeks pojmova 225

Biografija 230

Pro-govor

Tokom svoje višemilenijumske povijesti, prepune pitanja i odgovora, na kojima su se temeljile civilizacije, rađale discipline, uobličavali putevi istine i spoznaje, razvijale tehnike znanja, vaspostavljao etički kosmos, nazirali tragovi smisla, uzdrhtavala nauka, razbuktavao duh, sporili umovi, ratovale ideje, obrušavale građevine humaniteta, nije se filozofija proslavila slovljenjem o ženi, nije je ni proslavila, rijetko joj je davala riječ, a od oslovljavanja koje smo dobili u nasljeđe, ostala je prijeteća praznina, mjesto kojeg nema, lišenost, odvojenost od mjesta, ili postajanje mjestom drugoga. Ili mjesto koje žena mora da bude a da ga ne zauzima. Prostor koji mora da bude na raspolaganju a da prostorom ne raspolaže. I uvijek pod lupom. U ogledalima koja je zaslijepljuju čineći je pridjevom rečenice čiji subjekt nikad ne može da bude. I, najzad, pred ogledalom u kojem iskri kao *subjectum*, u potrazi za svojim uzrokom, ali nikad mišljena kao takva. I pred pitanjem može li biti videća ako nije vidljiva. I može li govoriti. I kako.

Pokušati osvjetliti odgovor na pitanje da li žena istinski i suštinski pripada filozofskom *logosu* koji nam je poznat i opšteprihvaćen znači prije svega uhvatiti se ukoštac s (filozofskom) poviješću, pokazati prstom na nepravdu, otkriti i uspostaviti drugačiji jezik i progovoriti njime. Progovoriti, o-sloviti, znači (i) kritikovati, pri čemu se ne misli na kritiku kao apstraktni sud, već radije na način života, praksu, odgovor na ono što je njen živi odnos s predmetom koji ispituje i s kontekstom koji je okružuje. Kritika je mjesto susreta dvije svijesti, dva iskustva, dvije strasti, dvije intencije: njen proishod je novo, mišlju, tekstom, slikom, prenijeto iskustvo; zadatak koji ona na taj način ispunjava uvijek se tiče slobode, ali i njenog priznavanja i realizacije u svijetu. Istovremeno, kritika je spremnost da se prihvati odgovornost

neograničenog iskivanja novog jezika, obraćanja, oslovljavanja, uz prihvatanje rizika da i jezik i svijet ostanu nedovršeni, ali otvoreni i oslobođeni za nove mogućnosti i novostvorene polemičke ideje. Imajući na umu etimologiju riječi kritika (κριτική τέχνη, κρίσις) i njen prvobitni smisao koji se vezivao za odlučne promjene (krize) u toku neke bolesti, kritiku posmatram i kao način reakcije spram neke pojave-promjene, način doprinosa boljem razumijevanju te promjene, svojevrsno ispoljavanje odlučnosti da se predmet i posmatrač suoče, i da se, subjektivnom sposobnošću nadmaši onâ, navodno samorazumljiva datost i prevaziđe ravnodušnô, zdravo-za-gotovo uzimanje postojećeg, da se nadiđu površina i prvi sloj. Kritika je dobronamjerna inovacija, svojevrsno *novoživljenje*, ali i *novomišljenje* – kao autorski čin i negacija negativnosti.

Otuda i potreba da se, krajem osamdesetih godina XX stoljeća, pojavi i posebna filozofska oblast, feministička epistemologija, koja je nastala iz drugog talasa feminizma, vođena zahtjevom da se otkrije ženski pogled na svijet. Filozofija na koju se oslanja feministička epistemologija je pragmatizam čiji predstavnici smatraju da saznanje polazi od konkretnih empirijskih iskustava koja imaju svoje praktične posljedice. Oni naglašavaju važnost iskustva, i tvrde da je saznanje obogaćeno istorijskim, kulturnim, društvenim i psihološkim činjenicama. Pragmatizam odlikuju konkretne analize ljudskog stanja, važnost inteligencije i njenih ograničenja, kao i pluralistične interpretacije saznanja. Saznanje putem iskustva je interaktivan proces koji uključuje pojedince, društvo i prirodne uslove saznanja. Pragmatisti su unijeli u istraživanja doživljaje različitih polnih, rasnih, klasnih grupa, što je od velikog značaja za feminističku epistemologiju. U tom smislu, kao neke od glavnih odrednica feminističke epistemologije izdvajaju se zahtjev za otkrivanjem ženskocentričnog pogleda na svijet, kritika dominantnih epistemoloških tvrdnji da objektivna stvarnost postoji nezavisno od nas samih, kritika vrijednosne neutralnosti nauke i njenog navodno rodno neutralnog karaktera, kritika aristotelovsko-dekartovskih binarnih opozicija: muško-žensko, aktivno-pasivno, dobro-zlo, forma-materija, svjetlo-tama, razum-osjećaji, činjenice-vrijednosti, kultura-priroda, nauka-vjerovanje, javno-privatno...

Feminističke teoretičarke su naglašavale da adekvatan pristup nauci nije onaj koji tvrdi da je nauka vrijednosno neutralna, zbog toga što su vrijednosti uvijek prisutne kada su u pitanju istraživanja i teorijske konstrukcije. Umjesto toga, one tvrde da je adekvatan naučni pristup onaj u kojem se kritički preispituju ne samo rezultati istraživanja, već i vrijednosti i epistemološke pretpostavke koje mu prethode i koje ga prate. Većina feminističkih teoretičarki bila je više pod uticajem društveno-konstruktivističke i relativističke epistemološke misli čiji je argument da ne postoji neka konačna i krajnja 'mjera istine', pogotovo kada su u pitanju društvene nauke (kao i rodni odnosi moći). Njihova kritika se usmjerila i na krutu binarnu podjelu između uma i tijela, razuma i emocija, objektivnog i subjektivnog, stvarnosti i iluzije, koja je karakterisala racionalno-empirijsku pozitivističku struju. Pogotovo su kritikovale hijerarhijski i rodni karakter ove podjele, gdje su se um, razum, objektivnô i stvarnost istovremeno više vrijednovali i pripisivali muškom rodu, odnosno jedna strana binarne opozicije uvijek odražavala veću moć i stvarala dominaciju na nivou društva, kulture i nauke. Drugim riječima, muškoj strani su uvijek pripisivani superiorni kvaliteti, a ženskoj oni manje vrijedni.

Suštinski argument feminističke epistemologije podcrtava zanemarenost ženskih iskustava, perspektiva, znanja i doprinosa u brojnim društvenim i naučnim područjima. „Feminizam, kao *epistemološki projekt* možemo shvatiti u nekoliko njegovih značenja. On označava prekid s jednoumljem mizoginije, u sebi sadrži stalnu napetost i ambivalencije spram kategorije žena, označava i sukob s kategorijom samorazumljivosti i nepromjenjivosti"[1]. Također, socijalni konstruktivizam je suštinski za razumijevanje feminističke epistemologije, što prije svega znači da uključuje uticaj postmodernističkih i antiesencijalističkih kritika tradicionalnih epistemoloških projekata, pa kao ključnu postavku sadrži tezu da epistemologija neutralnog, nezainteresovanog promatranja svijeta treba biti zamijenjena epistemologijom osjetljivom na sve specifičnosti socijalnog konteksta. Osjetljivost socijalnog konteksta proizlazi

[1] Bahovec, Eva. 2002. "Feminizam kao epistemologijski projekat". U: *Zarez* IV/80, 22.

iz priznavanja višedimenzionalnih perspektiva i iskustava koji strukturišu lični identitet i društvenu poziciju koji su formirani unutar specifične zajednice pod određenim okolnostima.

Naučni kontekst jedna je od fundamentalnih preokupacija feminističke epistemologije koja u svojoj srži polemiše o *čijem* znanju raspravljamo i *čiju* nauku proklamujemo. Način na koji se znanje i saznajne metode ustanovljuju reflektuje muško iskustvo, pa njima pripada povijest formalne naučne tradicije, te zato feminističke epistemologinje žele da proglase kapitulaciju naučne jednorodnosti kako bi konačno spriječile jednostrane interpretacije koje produbljuju žensku inferiornost i banalizuju cjelokupno žensko iskustvo. Osnovni problem je što je muška norma ujedno i vrhovna norma, štaviše, norma nauke. Prosvjetiteljsko forsiranje razuma kao društvenog ideala i principa uređenja svekolikih odnosa, ustvari je favorizovanje muške norme. Na tragu prosvjetiteljskih dualizama, feministička epistemologija radi na poništavanju tendencije da stereotipno *maskulinitet* doživljavamo kao nešto bolje ili progresivnije. Dakle, polazište feminističke epistemologije je preispitivanje uvriježenih ideja, a cilj osvješćivanje diskriminatorskih praksi, a potom i konkretan rad na promjeni istih. Feministička epistemologija pruža mogućnost da se usvojeno ili naslijeđeno znanje rekonstruiše u novim značenjskim perspektivama. Stoga ona za svoje glavne ideje uzima sljedeće: ukoliko su subjekti znanja isključivo muškog roda, tj. ako su subjekti znanja ženskog roda direktno ili indirektno isključeni iz procesa saznavanja, neminovno dolazi do iskrivljenja percepcije 'objektivne stvarnosti'; nezainteresovanost za rodna pitanja je sama po sebi primjer vrijednosnog angažmana i sama po sebi politički čin, pa je zbog toga bitno kritikovati navodnu rodnu neutralnost i tvrdnje o univerzalnosti i objektivnosti pojedinih postavki, a takođe kritikovati patrijarhalni sistem i kanon znanja kako bi došlo do promjene te tradicionalne paradigme i do njene zamjene novom, u koju su uključena znanja, perspektive i iskustva ženskog roda. Zbog specifičnog mjesta u društvu, gdje su jednim dijelom upoznate sa zvaničnim diskursom a drugim dijelom ograničene na marginalizovanu sferu, subjektima znanja ženskog roda moguće je da imaju bolji uvid u stvarnost i o njoj stvore kompletniju sliku (*teorija stanovišta*). Svo znanje je rezultat društvenog iskustva onih koji misle i govore (pišu); saznateljka/saznatelj postoji u određenom društvenom i istorijskom kontekstu i taj kontekst

utiče na sâm proces razmišljanja, percepciju stvarnosti i na to kojom će se problematikom određena osoba baviti; lično iskustvo subjekta znanja je bitno, i pošto je uvijek dio procesa znanja, nemoguće ga je ukloniti. Subjektivnost se može smanjiti određenim metodama, kao što je prevashodno dijalog sa 'drugima', ali je još bolji metod imati uvid u sopstvenu subjektivnost i znati način na koji ona utiče na sâm proces istraživanja, učenja i mišljenja.

U okviru feminističke epistemologije postoje tri najvažnije i najpoznatije teorije, koje je klasifikovala teoretičarka Sandra Harding. To su: empirijska teorija (feministički empirizam), teorije stanovišta (*standpoint* teorije) i feministički postmodernizam. Empirijska teorija zahtijeva da se izjave o stvarnosti i karakteru određenih fenomena moraju potkrijepiti direktnim uvidom u stvarnost, i na osnovu konkretnih i specifičnih ličnih iskustava i doživljaja. Dakle, da bi bile opravdane, ovakve kategoričke tvrdnje moraju se potkrijepiti istraživanjima koja jasno definišu pojmove i problematiku, a koja su uvijek lokalna i društveno-istorijski determinisana. Zagovornice feminističkog empirizma naglašavaju upitnost naučnih istraživanja usljed efekta patrijarhata u jeziku, kao i strukture čitave nauke, predlažući utvrđivanje metodološke procedure čijim bi se striktnim pridržavanjem izbjegla rodna odstupanja i povlašćenosti. Neke filozofkinje u okviru empirijskog feminizma pokušavaju da brane stav teorijske i socijalne kontaminiranosti opažanja, te tvrde da nema objektivnog i neutralnog opažanja, već da je svako perceptivno vjerovanje koje se nalazi u temeljima saznajne građevine uvijek konstruisano unutar neke već prihvaćene teorije ili usvojenih pozadinskih vjerovanja koja su nužno socijalno obojena (Helen Longino). Druge, poput Lin Nelson [Linn Nelson], zagovaraju kvajnovski empirizam koji uključuje stav teorijske neodređenosti, prema kojem čulni podaci ne impliciraju jednoznačno neku teoriju, već ostavljaju prostora za različite teorijske koncepcije na koje onda utiču i ne-teorijski činioci. Džejn Djuran [Jane Duran] brani postkvajnovski projekt naturalizovane epistemologije prema kojem se epistemološka objašnjenja ne smiju izvoditi iz apstraktnih načela, već naprotiv, trebaju da budu svedena ili utemeljena na stvarnim naučnim opisima. Ideja teorija stanovišta (*standpoint* teorija) jeste da se osnaže žene radi poboljšanja i prevazilaženja njihove sadašnje situacije. Kao kritičke teorije, one predstavljaju društveni svijet u skladu sa interesima

potčinjenih/žena, koje su predmeti istraživanja. Korijeni ovih teorija mogu se naći u Hegelovoj [G. W. F. Hegel] dijalektici gospodar-rob iz *Fenomenologije duha* i u Marksovoj [Karl Marx] teoriji o epistemičkoj privilegiji proletarijata nad ključnim pitanjima ekonomije, sociologije i istorije. Ove teorije, pored toga, prikazuju taj svijet na način koji će omogućiti ženama da *razumiju* svoje probleme i koji je *koristan* ženama u njihovom naporu da poboljšaju i promijene svoju situaciju. One tvrde da *standpoint* nije društvena datost, niti je naslijeđen, već je *dostignuće*, *projekat*. Feminističku *teoriju stanovišta* možemo shvatiti kao interpretativan okvir koji je posvećen razumijevanju kako znanje ostaje centralno i za održavanje i za promjenu nepravednih sistema moći. Za feminističke epistemologinje koje su se bavile teorijom stanovišta, činjenica da se žene bore protiv muške prevlasti i dominacije čini istraživanje koje počinje iz njihovih života više vjerovatnim u pogledu dostizanja 'istinitih', 'skoro potpunih' viđenja društvene stvarnosti od onih koje su dostupne samo sa muške strane borbe. Najzad, feministički postmodernizam, iako sa teorijama stanovišta dijeli kritiku tradicionalne maskulinističke epistemologije, prihvata postmodernizam zbog njegove kritike prosvjetiteljskog epistemičkog okvira. U polju feminističkih epistemologija, one obično razvijaju *kritike* utvrđenih teorija saznanja, pa zato i ne čudi što su glavne mete njihovih kritika upravo *teorije stanovišta*. Feministički postmodernizam potpuno odbacuje sve dualizme koji obezbjeđuju osnovu tradicionalne epistemologije, zato što svi ti dualizmi počivaju na osnovnoj dihotomiji između muškog i ženskog, i koji kao svoj rezultat imaju privilegovanje 'muške' strane u svakom paru ovih osnovnih dualizama. On naglašava da se problem sa tradicionalnom epistemologijom ne sastoji samo u njenim dualizmima i dihotomnom mišljenju, već u činjenici da su ti dualizmi i te dihotomije, i cjelokupan način mišljenja, rodno zasnovani. Feministički postmodernizam ističe da ne postoji jedno (muško) istinito znanje, ili jedna opšta istina, već mnogo *znanja* i mnogo *istina*, od kojih nijedna nije privilegovana na rodnoj osnovi. Nekima od predstavnica ove teorije biće posvećena poglavlja ovog rada, prvenstveno Lis Irigare [Luce Irigaray], filozofkinji koja polemiše sa Emanuelom Levinasom [Emmanuel Lévinas] i uspostavlja etiku polne razlike, kao i Juliji Kristevoj [Julia Kristeva], kada budem komparativno čitala njene i Levinasove srodne ideje.

Ono što je zajedničko ovim različitim teorijama u okviru feminističke epistemologije jeste da su se javile kao odgovor na tradicionalne i maskulinističke pristupe saznajnoteorijskoj problematici. Sve one stavljaju naglasak na epistemološkoj prisutnosti roda u okviru sveukupnog saznanja, kao i upotrebi pojma roda kao analitičke kategorije prilikom diskusije, kriticizma i rekonstrukcije epistemoloških praksi, normi i ideala. Iako feminističke epistemologije nastaju prvobitno kao kritike tradicionalnog epistemološkog okvira, njihov dalji razvoj pokazuje da se ne zadržavaju samo na nivou kritike, već da već nekoliko decenija doprinose epistemologiji razvijanjem alternativnih pristupa znanju i istini. Može se reći da je feministička epistemologija, za razliku od tradicionalne, koja je držala strogo jednog područja, interdisciplinarno polje istraživanja, koje razmatra znanje kao politički događaj, i u kome su znanje i moć povezani na razne i složene načine. Otuda u feminističkoj epistemologiji vjerovanje da nema epistemoloških razmatranja koja nisu istovremeno i politička, dakle, da u nekom smislu moraju biti pod političkim, društvenim i kulturnim uticajem.

Imajući u vidu sva ova određenja i načela ne samo feminističke epistemologije, nego feminističke teorije uopšte, jasno je zbog čega sam morala načiniti ovo kratko predstavljanje i podsjećanje na izbrisanost žena i ženskog kako iz nauke, tako i iz filozofije, jezika, kulture i, uopšte, povijesti, i ukazati na opštu potrebu da se nepravda ispravi, da se iz odsustva pređe u prisustvo, te ponovo promisle i reuspostave relacije koje pripadaju ženi, ali koje su joj ukinute, prekinute ili koje su bile tek asimilujuće. Na tom putu nam upravo može i hoće pomoći sâmo mišljenje pojma ženskog kao takvog, analiza ovog pojma, pronalaženje spronih i neutemeljenih oznaka koje mu se odvajkada pripisuju, njihova problematizacija i kritika, a kako bismo taj put pokušali barem djelimično prokrčiti i odagnati sjenke nadvijene nad njim.

Zato je jedna od namjera ovog teksta da, kroz feminističku kritiku pojma ženskog u filozofiji Emanuela Levinasa, ukaže na mogućnost preobražaja cjelokupne etike i mišljenja, ponovno tumačenje svega znanog nam, uključujući relacije subjekt-govor, subjekt-svijet, subjekt-drugi, subjekt-kosmos, i reinterpretaciju samoga subjekta koji se uvijek piše u muškom rodu, pa i onda kada je univerzalan (čovjek), uprkos tome što čovjek nije neutralan nego polan.

Ako žena ne pro-govori, *raskućena* je, od nje je uzeto, isključena je iz življenja u riječi koja je ne opojmljuje osim kao materijal za izgradnju, niti joj se obraća; i tako atopična, ne uspijeva da dosegne ono *za sebe*. Ako pak (pro)govori poznatim, utvrđenim govorom, koji je lišava mjesta iz kojeg ne može da izađe, pitanje je da li govori kao *ona*, da li izlazi iz svoje nenastanjive istosti, da li je paralisana u svome etičkome djelovanju, da li je artikulisani jezik oslobađa posredničke uloge... Stoga ženski pro-govor, o-slovljenje jeste svojevrsni izlazak iz postojećih sistema razmjene, bijeg, nadvisivanje poznatih jezičkih puteva i produkcije *logosa*, pristajanje na riječ koja je uvijek u opasnosti i koja stalno iznova sebe izumijeva. Tako sloviti znači potresti jezik *novootkrivanjem* koje ne samo da podriva postojeću sintaksu, nego i sprječava svaku formu vlasništva, prisvajanja, rastemeljuje unaprijed datu i pretpostavljenu, nepromjenljivu univerzalnu riječ, pravi mjesta za drugačije sačinjeni govor, za potisnuti ili cenzurisani jezik drugog pola koji zahtijeva da ugleda svjetlost dana.

U potrazi za tom svjetlošću, u tekstu će se polemisati sa Emanuelom Levinasom, misliocem koji nam je u nasljeđe ostavio bogatu, neobičnu i zasigurno unikatnu filozofiju, još uvijek nedovoljno istraženu i iščitanu, ali koja je u sebe primila i prihvatila ženu, no ženu koja se često ne dâ sagledati kao govoreća i videća, (pro)govorljiva i vidljiva, već više kao tajanstvena, skrivena, nespoznatljiva, stidljiva. Ali krenimo korak po korak. Prije svega ću objasniti Levinasov opšti filozofski projekat, glavne ideje i teme, ključne misli i pojmove bez kojih ne bismo mogli razumijevati položaj ženskog u njegovoj filozofiji. Stepenik po stepenik, čak i kad se bude činilo neprohodnim ili suviše napornim, stići ćemo do same srži, u nadi da smo makar djelimično uspjeli razumjeti i savladati taj teški uspon.

I

ULAZAK U TRAG

1. Uvod ili rađanje Drugog

Za Emanuela Levinasa cjelokupna istorija zapadne filozofije, od Parmenida do Hajdegera [Martin Heidegger][2], uvijek i prije svega jeste ontologija, filozofija imanencije i moći, rastvaranje Drugog u Istom. Transformišući filozofiju, on svoj „temelj" pronalazi, za razliku od Hajdegerovog zaborava bivstvovanja (*Sein*), u tvrdnji o tome da je cjelokupna zapadna metafizika, uključujući Hajdegera, zaborav Drugog. Levinas, jedan od najznačajnijih filozofa XX vijeka, zauzima mjesto kritičara ontološkog[3] načina mišljenja s pozicije etike; mjesto filozofa nenasilja u odnosu na tradicionalnu metafiziku nasilja; bivstvujućeg u odnosu na bivstvovanje (*Sein*); mjesto mislioca Drugog a ne Istog; pluraliteta u odnosu na monizam; zagovornika pravde umjesto slobode itd. Tradicionalni odnos etike i filozofije kod njega je inverzno postavljen, te se stoga integraciono načelo cjelokupne njegove filozofije može svesti na opštu tezu „etika kao prva filozofija." Njegova filozofija počiva na inicijativi Drugog u intersubjektivnoj relaciji, koja se čak ne može ni nazvati relacijom, s obzirom na to da Drugi (*Autrui*) predstavlja apsolutnu eksteriornost naspram Ja.

---

[2]Izuzimajući one mislioce i njihove ideje, koji su i samom Levinasu predstavljali svojevrsne uporišne tačke: Dobro s one strane bivstvovanja kod Platona, Jedno kod Plotina, primat praktičnog uma kod Kanta [Immanuel Kant] i ideja beskonačnog kod Dekarta [René Descartes].

[3]„Levinasovo mišljenje je od samih svojih početaka prožeto nepoverenjem prema ontologiji. Još u tekstovima iz prve polovine tridesetih opaža se narastajuća rezervisanost za Hajdegerovu ideju da su prelomni događaji u zapadnoj civilizaciji 'postpresokratovski' zaborav bića, uzimanje bića za izvrsno bivstvujuće, i kasnije krivotvorno prevođenje nosećih reči ranog grčkog mišljenja u latinski jezik i rimski svetonazor. Levinas, koga mnogi smatraju najdarovitijim interpretatorom Hajdegerove filozofije iz perioda *Bića i vremena*, sa tekstom 'Da li je ontologija fundamentalna?' (1951) ulazi u – manje-više direktan – objedinjeni obračun kako s tradicionalnom ontologijom, tako i s onom Hajdegerovom, obračun koji svoj vrhunac dostiže u Totalitetu i Beskonačnom (1961), 'koji u izvesnom smislu može da bude čitan i kao anti-bivstvovanje-i-vrijeme' (Pepercak 2003: 83)." Romčević, Branko. 2003. „Emanuel Levinas licem-u-lice s imperijom?" U *Reč*, 71/17, 431-466. Beograd: Fabrika knjiga, str. 440.

Sva filozofija do Levinasa, Drugog poznaje odisejevski, preko saznanja Drugog, njegove asimilacije, ne-dopuštanja da ostane Drugi, preko nasilja nad njim. Za razliku od toga, možemo reći da je svo Levinasovo djelo posvećeno jednom raskidu sa ovakvim koncepcijama identiteta Istog, sa ontologijom totaliteta. Naime, spekulativna filozofija vidi Drugog ili kao identičnog sa Ja (Parmenid, Spinoza [Baruch Spinoza], Hegel, Hajdeger...) ili je Drugi ono što predstavlja opasnost po Ja, kako to smatra Sartr [Jean-Paul Sartre], pa ga u prvom slučaju stavlja u Ja, a u drugom slučaju ga se plaši i onda ubija, uništava njegovu egzistenciju, negira njegov entitet; drugim riječima, sve do Levinasa, odnos Ja-Drugi jeste nasilan. Višeslojnost i višedimenzionalnost odnosa Ja-Drugi kod Levinasa rađa govor, koji jeste etički način komunikacije tj. etički način stupanja u odnos. Govor kao otjelovljena etika spasava Drugog, jer na nasilje on odgovara jednom molbom za pomoć, odgovara nenasiljem. Ovdje imamo i to da je Ja bez Drugog besmisleno i prazno jedno, što ne znači da ono nestaje, jer „'bivstvovanje-za-drugoga' nije negacija Ja koje bi se izgubilo u univerzalnom."[4] Odgovorno Ja etičkim odnosom sa Drugim osporava prvenstvo ontološkog odnosa.

Vidi se da i na ovaj način Levinas definitivno raskida s filozofskom tradicijom, pri čemu se taj raskid s „imperijom" ontologije sprovodi sasvim radikalnim učenjem o odnosu između Ja i Drugog. Dok, na primjer, Šopenhauer [Arthur Schopenhauer] u Drugome vidi samo jednu subjektivnu projekciju sopstvenog Ja, ili dok kod Sartra imamo to da je Drugi moj pakao, dotle za Levinasa „drugost Drugoga" i subjekt nemaju ništa zajedničko, pa se čak ne mogu zajedno ni misliti.

> „Drugi je uzvišen, transcendentan, neuporediv, asimetrija, nejednakost: otrežnjenje subjekta 'od svog identiteta i svog bivstvovanja.' – razrješenje-od-bivstvovanja – 'U sebi oslobađanje od sebe.' Drugi nije dat svijesti njenim otkrićem, on

[4] Levinas, Emanuel. 2006. *Totalitet i beskonačnost*. prev. Spasoje Ćuzulan. Beograd: Jasen, str. 273.

daje svijest svojom objavom. Njegovo lice[5] uzmiče svakom zahvatu, pogledu i dodiru. On je apsolutna odvojenost a ne saznajnoteorijska panoramska distanca.“[6]

Međutim, ovdje se ne bavim cjelinom Levinasove kompleksne i zasigurno van-redne misli, čije bi izlaganje svakako prevazilazilo okvire ovog rada, već mi je namjera da pokušam izložiti i približiti njegov pojam *ženskog*, kao i načine na koje su taj pojam interpretirale, analizirale i kritikovale neke feminističke teoretičarke. Upravo je žensko (premda valja pomenuti da su feministički interesi i za niz drugih pojmova i aspekata Levinasovog djela takođe mnogobrojni) onaj fenomen u njegovoj filozofiji koji je privukao mnoštvo različitih, čak dijametralno suprotnih odgovora, rangiranih od potpuno afirmativnih do apsolutno odbacujućih. Feministički odgovori kreću se od one, već kao opšte mjesto ustaljene, Deridine [Jacques Derrida] primjedbe da je Levinasovo djelo *Totalitet i beskonačnost* svojevrstan feministički manifest, pa sve do onih koji žensko u njegovoj filozofiji vide kao predstavljeno na strogo patrijarhalan način.

Jedan od mnoštva odgovora na pitanje zašto je Levinasovo djelo toliko mnogo i tako raznoliko privuklo feminističku pažnju svakako mora uključiti istorijsku koincidenciju. Interesovanje, i to ne samo filozofsko, za Levinasovo djelo, pogotovo u anglofonom svijetu, posebno se razvilo kasnih 80-ih i ranih 90-ih godina, paralelno s punim usponom feminističke filozofije, te bi u takvoj klimi bilo zaista iznenađujuće kada ne bi postojali feministički interesi za Levinasa. Druge odgovore možemo tražiti počev od daleke 1949. godine, odnosno unutar značajne i uticajne studije Simon de Bovoar [Simone de Beauvoir] *Drugi pol* u kojoj ona kritikuje Levinasov pojam ženskog, ali i kod samog Levinasa, to jest u njegovoj odluci da se upusti, tačnije prihvati diskusije o onome što naziva *žensko*.

Čitajući Levinasove zaista originalne analize totaliteta i istog, kao i radikalne i ujedno poetske opise drugosti i ženskog, pri tome imajući na umu činjenicu da je žena različita-od,

[5] U nastavku rada, podrobnije ću objasniti značenje lica u Levinasovoj filozofiji.

[6] Perović, Drago. 2008. „Uvijek već Beskonačno-u-meni“. U Emanuel Levinas, *Kad Bog upada u mišljenje*, I-XX. Trebinje: NIP Glas Hercegovine, str. XVIII.

drugačija-od muškarca, moramo se zapitati da li u njima možemo pronaći tvrdnju da žena nije inferiorna muškarcu, ili ju je ovaj mislilac ipak zadržao „kod kuće“? Da li, kada opisuje žensko, Levinas stvarno opisuje Drugo, koje je temelj i suština njegove misli ili ga možemo uključiti u dugačak niz filozofa totaliteta, jednog, muškog? Na ova i još neka pitanja i probleme koje koncepcija Levinasovog ženskog sobom nosi, nastojaću da, skupa s nekima od najznačajnijih feminističkih teoretičarki, ponudim odgovore na narednim stranicama.

Prateći Levinasov pojam ženskog kroz njegovo obimno djelo, dolazim do zaključka da je ovaj pojam uvijek sa-pojavan, iako ne i koegzistentan s njegovim ostalim značajnim konceptima. Samim tim, ova analiza mora obuhvatiti neraskidivu povezanost ženskog kao Drugog sa ostalim pojmovima: eros, plodnost, milovanje, očinstvo i materinstvo, gostoprimstvo, stanovanje, dobrodošlica, koji će predstavljati glavne motive ovog rada. Pored ovoga, treba istaći da se pojam ženskog reinterpretira na svakoj ključnoj tački Levinasove misli, da se pojavljuje u svakom njegovom značajnijem djelu, igrajući različite uloge i imajući različiti značaj. (Dok pojam ženskog igra važnu ulogu u njegovim ranim radovima, u kasnijim postepeno biva zamjenjivan opštim pojmom Drugosti ili neutralnog drugog (*L'Autrui*). Na primjer, dok su u spisu *Vrijeme i drugo* eros i žensko centralni, dominantni koncepti ili pak argumenti, dotle se u djelu *Totalitet i beskonačnost* oni polako pomjeraju ka margini, gdje se odnos sa drugošću više ne tretira kao erotski odnos koji se događa u milovanju, već kao etički odnos sa drugim ostvaren „jedino“ u jeziku).

Prva Levinasova diskusija s pretenzijom da se misli polna razlika ili razlika među polovima i to u kontekstu erosa, predstavljena je u spisu *Egzistencija i egzistirajuća*, objavljenom 1947. godine. I ovo, kao i nešto kasnije objavljeno djelo (takođe 1947. godine), *Vrijeme i drugo*, zaokupljeni su idejom da je bivstvovanje subjekta fundamentalno njegov teret, breme, zatvor kome se svi pokušaji bjekstva u pravcu spoljašnjeg, eksteriornog (u intencionalne relacije ka objektima) neizbježno vraćaju. Ovaj problem transcendencije subjekta razrješava se u relaciji s drugošću koja ostaje apsolutno druga, a ujedno dopušta subjektu da zadrži svoj identitet (tj. neće biti poništen kao što bi to bio u relaciji sa smrću). Ovo je, naravno,

relacija sa „autrui“, s Drugim, nemogući opis onoga što Levinas pokušava da opiše u svim svojim narednim djelima, u toku sljedećih četrdeset godina. U *Egzistenciji i egzistirajućim*, relacija sa drugim, ili „intersubjektivnost“, kako je on tamo naziva, otkriva nam se u erosu.

Levinas kritikuje Hajdegerovo razumijevanje polne razlike zamjerajući mu što je propustio mogućnost da polnu razliku sagleda u cjelokupnom njenom potencijalu, odnosno što ne uspijeva da vidi njen, hajdegerovski rečeno, ontološki prioritet, te tako i ne postavlja pitanja o izvornosti značenja pojma erosa. Naime, Hajdeger polnu razliku posmatra samo kao specifikaciju roda.[7] Nasuprot njemu, a dodala bih, i cjelokupnoj zapadnoj tradiciji, za Levinasa je eros od presudnog značaja, zbog otkrivanja izvornosti polne razlike, pa samim tim dospijeva do pozicije u kojoj može da tvrdi da se transcendencija subjekta ostvaruje u relaciji s drugim, što se za njega, barem u ranijim radovima, ispunjava u erosu.

Pored ova dva spisa – zbog prirode ovog teksta – zadržaću se takođe na fenomenu učenja o erosu i njemu sa-pojavnom ženskom koje Levinas iznosi u *Totalitetu i beskonačnosti*[8], u odjeljku koji nosi naziv „S one strane lica“. Centralno mjesto koje *Totalitet i beskonačnost* zauzima u njegovom impozantnom opusu jeste interesantno zbog samog pojma erosa, koji se tu tretira na manje-više sličan način kao i ostale ideje. Naime, on o erosu govori s donekle jasno izgrađenih pozicija iz prethodnih djela (ovdje prije svih imam na umu *Vrijeme i drugo*), ali ujedno postavljajući temelj za ono što će tek u kasnijim (*Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*) biti upotpunjeno i finalizovano. Dakle, sâm pojam erosa i njegova mnogostruka određenja, onako kako su izložena u knjizi *Totalitet i beskonačnost*, ne predstavljaju Levinasovo kompletno učenje o erosu, već možda samo jednu fazu, koja jeste specifična kako zbog svoje, u

[7] O ovome vidjeti više u poglavlju 16.

[8] *Totalitet i Beskonačnost* je Levinasovo središnje djelo, ne samo hronološki, već i zbog toga što se u njemu nalaze sva ona učenja koja krase i ranije, ali i jesu osnova za kasnije radove: „Totalitet i beskonačnost, ogled o spoljašnjosti, objavljen 1961. godine, otvara filozofski diskurs koji se nastavlja u delima *Drukčije no bivstvovati ili s onu stranu biti (bivanja)*, 1974, i *O Bogu o kome se stiče ideja*, 1982. Neke teme iz prvog dela preuzete su ili obnovljene ili se vraćaju u drugim oblicima u ovim gorepomenutim; izvesne namere su tu precizirane. Za sadržaj jednog diskursa započetog pre dvadeset pet godina, koji predstavlja jednu celinu, to su nekontigentne i zacelo poučne varijacije, no one se ne mogu prikazati u suženom okviru jednog predgovora.“ Levinas, Emanuel. 1998. *Među nama*. prev. Ana Moralić. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 284-5.

izvjesnoj mjeri razrađene i upotpunjene „teorije“, tako i zbog uvođenja strasnog momenta prilikom određivanja ovog pojma, ali i što nosi objašnjenje ženskog koje me zanima.[9]

U samom radu ću se prvo baviti izlaganjem Levinasovih predmetnih koncepata, a potom i osvrtom/analizom odabranih teoretičarki. Zbog ograničenog prostora, razumije se da nisam bila u mogućnosti svrstati, odnosno pomenuti sve interpretacije Levinasovog pojma ženskog, koje su nam stigle iz pera teoretičarki, ali sam nastojala da sačinim jedan reprezentativan odabir. Taj odabir nikako ne može biti ni konačan ni jedini, tim prije što, zahvaljujući savremenosti i aktuelnosti Levinasove misli i tema kojima se bavio unutar svoje filozofije, svjetska teorijska scena svakodnevno biva bogatija tekstovima koji obrađuju njegov misaoni legat.

Međutim, prije nego li otvorim ta poglavlja, načiniću, kako sam najavila, jedno kratko predstavljanje Levinasove filozofije, koje bi trebalo da uvede i učini jasnijom analizu koja će uslijediti.

[9] ...ja u svakom slučaju mislim da Eros uopšte nije Agape, da Agape nije nusproizvod niti utrnuće ljubavi – Erosa. Pre Erosa je postojalo Lice; sam Eros je jedino moguć među licima. Problem Erosa je filozofski i tiče se drugosti. Ja sam pre trideset godina napisao knjigu *Vreme i Drugo* – u kojoj sam izneo mišljenje da je ženskost čista drugost; ja to ne poričem, ali nikad nisam bio frojdovac. U knjizi *Totalitet i beskonačno* postoji jedno poglavlje o Erosu koje ga opisuje kao uživanje, dok o onome što se naziva Agape ja imam jedno ozbiljno viđenje zasnovano na odgovornosti za drugog. *Ibid*, str. 151.

2. Etika „protiv“ ontologije

Levinasovu misao je od samog početka vodilo pitanje o dobru, odnosno put dobra, a ne put istine bivstvovanja, što je bio slučaj sa tradicionalnom ontologijom. Usudiću se i ustvrditi da, široko postavljeno, do Levinasa postoje dva osnovna tipa etike koja su određivala poziciju čovjeka u društvu. Prva dolazi od Aristotela, i po njoj čovjekovu poziciju određuje njegovo mjesto u društvu u kojem živi i odakle dedukuje moralna načela kojima se upravlja; drugu donosi Kant, po kojoj na osnovu etičkih načela zasnivamo etiku, shodno principima razuma i principu generalizacije (kategorički imperativ). Odbacujući i aristotelovsku i kantovsku etiku kao, kako ih on naziva „stanje autonomije“, Levinas sopstvenu etiku („stanje heteronomije“) zasniva na međuljudskom, odnosno interpersonalnom odnosu.

On, naime, na mjesto bivstvovanja i bivstvujućeg postavlja Dobro i Drugog, odnosno na mjesto ontološkog postavlja etičko pitanje, što se može sažeti u izjavi: „Dobro je drukčije od bivstva, bolje od bivstvovanja“.[10] Levinas primjećuje da je istorija filozofije u stvari istorija opterećenosti bivstvujućeg bivstvovanjem koje u sebi krije „nagon za samoodržanjem“ i opstankom po svaku cijenu.[11] Filozofi su, dakle, samo takoreći zapisivali bivstvovanje, koje je uvijek pobjeđivalo bivstvujuće; zato Levinas ontologiju dovedenu do kraja vidi kao teoriju rata – borbu između bivstvovanja i Ništa, i stoga je napušta, nastojeći da pronađe izlaz iz zamki bivstvovanja. Levinasovo napuštanje Hajdegerove filozofije jeste svojevrsno izvrtanje ontološke diferencije, gdje više nije bivstvovanje horizont smisla bivstvujućeg, već naprotiv – bivstvujuće je ono koje uvodi smisao u bivstvovanje.[12] Postavljanje bivstvujućeg prije bivstvovanja,

[10] Perović, Drago. 2006. *Levinas versus Hajdeger*. Beograd: Jasen, str. 85.
[11] *Ibid*, str. 86.
[12] Vidi više u: *Ibid*, str. 62.

metafizike prije ontologije, Levinas postiže odvajanjem bivstvujućeg i bivstvovanja. Ovo odvajanje [13] (jedan od ključnih termina Levinasove filozofije) nije puko razlikovanje bivstvujućeg od bivstvovanja, kao što imamo kod Hajdegera, već jedan apsolutni raskid – bivstvovanje bez bivstvujućeg i bivstvujuće bez bivstvovanja. Da bismo napokon raskinuli sa horizontom ontološkog bivstvujućeg, odnosno bivstvovanja, potreban nam je etički događaj tj. etika. Evo kako Levinas, između ostalog, objašnjava etiku:

> „Dovođenje u pitanje Istog – koje je nemoguće u okvirima egoističkog spontaniteta Istog – događa se kroz Drugog. To dovođenje u pitanje moga spontaniteta kroz prisustvo Drugog naziva se etika. Stvarnost Drugoga, njegova nesvodivost na mene, na moje misli i posjedovanja, izvršava se samo kao dovođenje u pitanje moga spontaniteta, samo kao etika".[14]

Ili na drugom mjestu:

> „Etika, briga usmerena na bivstvovanje drugog-nego-što-smo-mi-sami, neravnodušnost prema smrti drugog i, samim tim, mogućnost umiranja za drugog, mogućnost svetosti, bili bi popuštanje te ontološke zgrčenosti koju kazuje glagol bivstvovati (biti), s tim što nesebičnost prekida sa upornošću da se bivstvuje, otvarajući poredak ljudskog, milosti i žrtvovanja."[15]

Filozofija u svojoj istoriji zna za etički susret sa Drugim samo preko saznanja drugog. Susret sa neposrednim Drugim ne dolazi od subjekta, svijeta ili Boga, nije svodiv na njih, već se „subjekt i svijest konstituišu preko lica Drugog, koje svojom transcendencijom – etičkim vrelom smisla

---

[13] „Ako se odvajanje shvati kao pad, lišavanje ili privremeni raskid totaliteta, to znači ne poznavati drukčije odvajanje osim onoga o kome svjedoči potreba. Potreba posvjedočuje prazninu ili nedostatak u potrebitom biću, njegovu zavisnost od nečeg spoljašnjeg, njegovu nedovoljnost, upravo zato što ono ne posjeduje u potpunosti svoje bivstvovanje i što, prema tome, i nije odvojeno u pravom smislu riječi. (...) treba odbaciti tumačenje prema kome bi odvajanje bilo puko umanjivanje Beskonačnog kao jedna degradacija. Odvajanje od Beskonačnog, koje se može pomiriti sa Beskonačnim, nije prosti 'paď beskonačnog. Kroz prividno smanjivanje navješćuju se relacije koje su bolje od relacija koje formalno, na apstraktan način, povezuju konačno i beskonačno, naime relacije prema Dobru. (...) Suštinski karakter stvorene egzistencije sastoji se u njenom odvajanju od Beskonačnog. To odvajanje nije naprosto negacija. Izvršavajući se kao psihizam, ono se upravo otvara prema ideji Beskonačnog. Mišljenje i sloboda za nas nastaju iz odvajanja iz uvažavanja Drugoga – ova teza predstavlja protivnost spinozizmu." Levinas 2006, 85-88.

[14] *Ibid*, str. 29.

[15] Levinas 1998, 272.

– svjedoči površnost primata nasilja: viđenja, teorije, znanja, uma i istine kao adekvatnosti".[16] Ovim biva jasnije, kao što sam već istakla, da Drugi i subjekt nemaju ništa zajedničko niti se daju misliti zajedno, jer „Drugi je izobilje smisla, višak od koga majeutika i dijalektika Istog ne mogu da dopru ni da ga isisaju iz sebe".[17]

Prema navedenom, i više je nego očigledna jedna od specifičnosti Levinasove etike u odnosu na tradicionalnu, tzv. ontološku etiku. Naime, sva etika do Levinasa pretpostavljala je nužnost određene uzajamnosti priznanja i recipročnosti onih koji dijele etičku situaciju. Levinas pak na takvo određenje gleda kao na neki proračun po kojem uvažavamo da bismo bili uvažavani, dajemo da bismo dobili itd. On smatra da moja odgovornost za slobodu drugog čovjeka nikako ne smije biti nadahnuta brigom za moju sopstvenu slobodu, pošto to onda ne bi bila etika, nego pokušaj utvrđivanja i osiguravanja moje slobode tj. ontologija, odnosno svođenje Drugog na Isto.

Način na koji Drugi sebe prezentuje, premašujući ideju Drugog u meni, Levinas naziva *licem*. Lice je ključno u etičkoj relaciji, jer se ono izražava, a prvi sadržaj izraza je sâm taj izraz.[18] Prema čitanju Žaka Deride, izraziti se znači biti iza znaka, odnosno prije svega biti u mogućnosti da se svojoj živoj riječi pritekne u pomoć. Na ovom bih mu mjestu sasvim prepustila riječ:

> „Biti iza znaka koji je u svetu, to *onda* znači ostati u svetu nevidljiv u epifaniji. Licem, Drugi se predaje *kao Drugi* lično, što će reći, kao onaj koji se ne otkriva, kao onaj koji se ne dâ tematizovati. Ja ne bih mogao da govorim o Drugom u akuzativu, da načinim od njega temu, da govorim o njemu kao o objektu. Jedino što mogu, jedino što *treba*, to je da govorim Drugom, da ga pozovem vokativom, koji nije kategorija, *padež* reči, nego iskrsavanje, sâmo podizanje reči. Kategorije treba da nedostaju, da Drugi ne bi bio promašen; ali, da drugi ne bi bio promašen, on treba da se izloži kao odsustvo i da se pojavi kao ne-fenomenalnost. Uvek iza svojih znakova i dela, u

[16] Perović 2008, XVIII
[17] *Ibid*, str. XVIII
[18] „Drugoga osloviti u govoru znači dočekati njegov izraz u kome on, u svakom trenutku, prevazilazi ideju koju bi neko mišljenje moglo imati o tom izrazu. To, dakle, znači primiti Drugoga na način da taj prijem prevazilazi moć Ja, a što dalje tačno znači: imati ideju beskonačnog". Levinas 2006, 36-37.

> svojoj zauvek tajnoj i diskretnoj unutrašnjosti, narušavajući svojom slobodom reči sve istorijske totalitete, lice nije 'u svetu'. Ono je njegov izvor. O *njemu* mogu da govorim samo njemu govoreći, i *mogu* da ga dosegnem samo onako kako *treba* da ga dosegnem. Ja, međutim, treba da ga *dosegnem* samo kao nedostižno, nevidljivo, nedodirljivo." (Derida 2001, 41).

Iako se lice istovremeno pruža kao izraz i kao živa riječ, iako lice shvata nevidljivo i iako jedinstvo lica prethodi rasutosti čula i čulnih organa, ono ne znači, to jest njegovo značenje je nesvodivo.[19] Neposredni, etički odnos jeste licem-u-lice sa Drugim, gdje Levinas naglašava da Drugi nije objekt čulnog iskustva, niti se može svesti na saznanje, niti predstaviti u njemu. Susret licem-u-lice je jedna nesvodiva relacija. Bilo da se radi o očinstvu, majčinstvu, bratstvu, pravdi, gostoprimstvu ili nekoj drugoj relaciji koja je predmet Levinasovih razmatranja, a koja podrazumijeva bivstvovanje za Drugog – mora se naglasiti da ona odolijeva totalizujućoj ideji bivstvovanja. Lice koje me gleda potvrđuje me, a odnos licem-u-lice je na taj način svojevrsna nemogućnost poricanja, „negacija negacije".[20] Dvostruko naglašavanje ove formule kod Levinasa konkretno znači zapovijest „ne ubij", koja je upisana na licu Drugog i predstavlja samu drugost. Drugi se ne dâ identifikovati, njime se ne može ovladati, on se može iskustvovati samo preko lica (epifanija).[21] Lice je ono na osnovu čega

[19] „Ono ne utelovljuje, ne zaodeva, ne doznačuje nešto drugo od sebe, dušu, subjektivnost itd. Mišljenje je 35 reč, ono je, dakle, neposredno lice. (...) Drugi se ne doznačuje svojim licem, on jeste to lice." Derida, Žak. *Nasilje i metafizika. Ogled o misli Emanuela Levinasa*. Beograd: Plato, str. 38.

[20] „Lice u kome se Drugi – apsolutno drugo – prezentuje ne poriče Isto, ne vrši nad njim nikakvo nasilje kao mnjenje ili autoritet ili čudotvorno natprirodno. Ono ostaje po mjeri onoga koji dočekuje, ostaje zemaljsko. To prezentovanje je nenasilje, jer umjesto da povređuje moju slobodu, ono je poziva na odgovornost i zasniva je. Kao beznasilnost, ono ipak održava pluralitet Istog i Drugog. Ono je mir." Levinas 2006, 180.

[21] „Na osnovu te bezracionalnosti, 'pojavljivanje' drugoga u njegovom licu uskraćuje se viđenju oblika i čak slušanju glasova. Ustvari, lice se ne pojavljuje, ono nije fenomen, ono je epifanija. Ali čije je to lice? (...) kažem da je to lice jednog učitelja pravednosti – učitelja koji poučava, a poučava samo na etički način. On zabranjuje ubistvo i nalaže pravdu." Riker, Pol. 2004. *Sopstvo kao drugi*. prev. Spasoje Ćuzulan. Beograd: Jasen, str. 197.

nastaje izuzetan događaj onog „s lica“ ili „licem“, ali ta relacija je takođe golotinja, ogoljenost[22] i siromaštvo, i predstavlja trag Boga.[23]

Okrenutost „licem prema“ na zagonetan način dolazi iz Beskonačnog i njegove praiskonske prošlosti i jeste savez između ubogosti lica i Beskonačnog.[24] Levinas na licu vidi trag jedne odsutnosti, ali i prisustvo koje je sjena njega samog i koje se umotava u svoj trag i postaje zagonetka u kojoj se zateže i otpušta Beskonačno. Trag nije okaljan bivstvovanjem i totalitetom; u njemu se naznačava blizina Drugog.

Etika, koja je u stvari jedna briga usmjerena na nekog drugog nego što smo mi sami, potrešenost (ili makar neravnodušnost) prema smrti Drugog, a time i mogućnost umiranja za Drugog, za Levinasa znači prekidanje (ili bar popuštanje) onog/pred onim ontološkim „biti“: „To ljudsko izokretanje onog po-sebi i za-sebe, onog svako-za-sebe u jedno etičko ja, u prvenstvo onog za-drugog, ta supstitucija u kojoj na mesto onog za-sebe ontološke upornosti stupa jedno ja koje je ubuduće zacelo jedinstveno, ali jedinstveno po svojoj izabranosti za odgovornost za drugog čoveka – neosporivu i neustupljivu – taj radikalni preokret bi se dogodio u onome što mi nazivamo susret s licem drugog“.[25]

---

[22] „Epifanija lica kao lica otvara ljudskost. Lice u svojoj golosti lica prezentuje mi ogoljenost siromaha i stranca. Ali to siromaštvo i taj egzil koji zauzimaju moje moći usmjereni su prema meni, a ne izručuju se mojim moćima kao datosti, nego ostaju izraz i lice. Siromah i stranac se prezentuju kao jednaki. Njihova jednakost u tom bitnom siromaštvu sastoji se u tome da se stranac odnosi prema trećem kome, unutar svoje bijede, već služi Drugi.“ Levinas 2006, 189.

[23] „Bespomoćno i nevidljivo lice iskače iz svakog portreta i zvonkom zapoviješću: ’Ne ubij!‘ ubija uobičajeni tok Hajdegerovog bivstvovanja-u-svijetu, uzima mu pribor iz ruku i vrtlog sopstva preobražava u vijar uvijek-mojosti. Njegova blizina probija svaku branu i obrazinu i znači prije svake forme jer ono ni u kom slučaju nije sama obrazina... Isto tako može se projaviti, za razliku od obrazine, čak prije na potiljku u nekom redu za hljeb ili na svečanoj smotri. Nagost lica nije neki prazni lik iza koga se krije njegova suština, niti se radi o pojavi čija stvar po sebi ostaje nesaznatljiva i skrivena. Da je tako onda bi lice zaista bilo samo jedna maska koja zavodi.“ Perović 2006, 169.

[24] „...savez Boga i siromaha upisan u našu bratskost (bratstvo). Beskonačno je neprisvojiva drugost, apsolutna različitost u odnosu na sve što se pokazuje, naznačuje se, simbolizuje se, navešćuje se i priseća se – u odnosu na sve što se prikazuje i predstavlja se i samim tim se ’usavremenjuje‘ s konačnim i Istim. Ono je On, Onost.“ Levinas 1998, 83.

[25] *Ibid*, str. 272.

U ličnoj relaciji između Ja i Drugog, etički događaj ili samilost, odgovornost, plemenitost, požrtvovanje, povinovanje – vodi s one strane bivstvovanja ili izdiže iznad njega. Levinasova filozofska vizija drugosti, odnosno Drugog, dovela je, dakle, do raskida za zapadnom ontologijom Istog, koja je preovladavala od Parmenida do Spinoze, Hegela i Hajdegera. Kao što sâm Levinas naglašava, „zaborav bivstvovanja nije obilježje povijesti mišljenja, nego stavljanje u zagrade Drugog, izvornog govora ljudskog lica“ (Štrolc 2003, 62). Međutim, ne znači da njegov prekid s učenjem o bivstvovanju predstavlja njegovo ukidanje, nego on samo osporava da je razumijevanje bivstvovanja krajnja instanca smislenog, budući da se pojavljuje odgovornost za Drugog. Na to nas upućuju i pojmovi iz naziva *Totalitet i beskonačnost*. Za Levinasa je totalitet svako kretanje mišljenja koje isključuje i nipodaštava glas Drugog ili ga žrtvuje kao glas ontologije Istog. Zbog toga on želi da pojmom, odnosno idejom beskonačnosti raskine trijumf Istog nad Drugim. Filozofija odgovornosti za Drugog, onakva kakvom ju je utemeljio i predstavio Levinas, dakle, razara odnosnost mišljenja prema Ja. Etička dimenzija sa-čovječnosti otvara se tamo gdje približavanje Drugom probija samosvijest. Ontološkom svođenju Drugog na Isto Levinas suprotstavlja stalni otpor licem. Tako, osnovni pojmovi, ali ne samo pojmovi, nego i fenomeni čovječnosti, kao što su dobrota, odgovornost, očinstvo/majčinstvo, ljubav, pravda, strpljenje, briga, sažaljenje, vjernost itd. u njegovoj filozofiji vraćaju težinu koju su izgubili u ontološkoj tradiciji: „Odgovornost za Drugog, u svim njenim varijacijama, je odgovornost bez počinjene, ali neiskupljive krivice, odgovornost koja se ne dotiče mog slobodnog hoću i mogu, već se konstituiše u etičnosti poniznog moram“.[26]

Prema Levinasu, čim se susretnemo s Drugim, mi smo odmah, smjesta, odgovorni za njega – sâm susret jeste odgovornost. Razumjeti čovjeka uvijek znači i obratiti mu se kao čovjeku, preuzeti odgovornost za njega, pri čemu biti-odgovoran i biti-za-Drugog nije osobina koja pripada subjektu kao subjektu, već tek prisustvom i osjećanjem odgovornosti, ja sam subjekt kojem je Drugi bližnji. Ono što je ovdje interesantno i paradoksalno jeste što odnos bliskosti uspostavlja odgovornost za koju se ja ne odlučuje svojevoljno, nego posredstvom

[26] Perović 2008, XVII

obaveznosti koja nije začeta u ja: „Prvi pokret odgovornosti ne sastoji se ni u očekivanju, niti u prihvatanju naloga, već u pokoravanju tome nalogu prije nego je formulisan.“ (Levinas 1999, 29).

Odnos prema apsolutno Drugom, odgovornost za Drugog nije recipročan, već je za razliku od svih drugih odnosa, na primjer političkih ili ekonomskih, bespovratan, jednovrstan, asimetričan i neustupljiv bilo kome drugom. Pri tome je važno istaći da etička izabranost nije nikakva povlastica niti priznanje za učinjeno djelo, naprotiv, ona je kao temeljno obilježje ljudske ličnosti novo fenomenološko rođenje subjekta. Ova nereciprocnost, ovo odnošenje samo u jednom pravcu, bez uzajamnosti i nadoknade, jeste neposrednost blizine. Odgovornost za Drugog prethodi svakom saznanju i svakoj borbi oko priznanja, ona je drugo (strože) ime za ljubav prema bližnjem, ljubav bez erosa, „ljubav u kojoj etički momenat odnosi prevagu nad strastvenim momentom, ljubav bez požude“ (Levinas 1998, 138-139).[27] Ona, prethodeći svakoj slobodi od Drugog i za Drugog, ostaje izvan ontološke teorije slobodnog Ja. Da bi istakao, bolje rečeno, radikalizovao neuzajamnost odgovornosti, Levinas ističe da odgovornost za odgovornost ne upućuje na jednakost i ravnopravnost, naprotiv, samo nejednaki može da bude odgovoran za odgovornost Drugoga: „Ja sam odgovoran za drugog čak i onda kad mi on dodijava, kad me proganja. (…) Ja sam, u stvari, odgovoran za drugog čak i kada on vrši zločine, čak i kada drugi ljudi vrše zločine“ (Levinas 1998, 142-144). Shodno navedenom, odgovornost žrtve bila bi vrhunac totalne, bezgranične odgovornosti.

Etička subjektivnost, konstituisana odgovornošću za Drugog, „ide do supstitucije za Drugog. Ona preuzima sudbinu ili bezuslovnost taoca. Subjektivnost je od početka, bez svoje volje, talac; ona odgovara do ispaštanja za druge“ (Levinas 1982, 35). Subjekt i talac su sinonimi, samo onaj ko je preuzeo i nosi na sebi optužbu za ubistvo i patnju Drugog, postaje jedan jedini, dolazi do svog sopstva i svoje subjektivnosti začete od Drugog. Talaštvo je izraz moje odgovornosti za Drugog koja ničim nije izazvana, u smislu krivice koja prethodi mojoj

[27] „Ova kolebljivost prema pojmu ljubavi je višeslojna, i tiče se koliko dvosmislenosti i istrošenosti same riječi, toliko i odvajanja bivstvujućeg i bivstvovanja, očuvanja stranosti i drukčijosti, kritike Jednog i društvene zajednice, zasnivanja kuture i odvojenog društva.“ Perović 2006, 261.

autonomnoj slobodnoj inicijativi i volji. Talac se nikad ne može razdužiti nezasluženog duga, dok je, s druge strane, razdužen i razriješen od svojih moći, te mu ostaje samo supstitucija, zamjenjivanje.

Po svemu sudeći, očito je da je etika moguća samo kao drama međuljudskog odnošenja. Etika je svojevrsna optika. Levinas ističe da nema ničeg što prevazilazi etičko, jer prevazilaženje etičkog znači početak svakog nasilja. S druge strane, etika predstavlja onaj put koji vodi ka nenasilju, koji vodi s one strane bivstvovanja, koji predstavlja svojevrsni izlazak iz bivstvovanja, a upravo eros ili erotski odnos jeste jedan od (proto)tipova etičkog odnosa.

Ali prije nego li se upustim u avanturu izlaganja erosa, odnosno, koliko je to moguće, odredim njegovu poziciju i značaj u Levinasovom djelu, osvrnuću se na istorijat pojma erosa, i to na taj način što ću se prvo zadržati na onim autorima koji su imali veliki uticaj na samog Levinasa, ali i na par onih koju su, po krajnje subjektivnom nahođenju, zaslužili da se nađu na tom spisku.

3. Istorijat pojma erosa

Razgovor o erosu, jednom od ključnih ljudskih fenomena, nužno obavezuje na bližu kontekstualizaciju i određivanje referentnog okvira samog pojma. Postoje mnogi konteksti razgovora o ljubavi koji takođe jesu na razne načine sistematizovani prema različitim regijama znanja.[28] Pored ovoga, „za ljubav je sposoban samo čovek sâm. Ona je jedna osnovna mogućnost našeg konačnog bivstva – ljudska je i samo-ljudska kao smrt, kao rad i vladavina. Ni životinja ni bog ne ljube."[29] Potraga za erosom, koji je predmet različitih iskustava i koji ima razne forme i likove pojavljivanja, mora se uzimati kao neophodna ukoliko želimo da dospijemo do dubljih određenja čovjeka i njegovog bivstvovanja. Upravo i namjera ovog poglavlja jeste pokušaj da se, locirajući fenomen erosa u Levinasovoj misli, približavajući se njegovom mjestu i značaju u njegovoj filozofiji, približim i samom erosu. Da bih u tome uspjela, nije naodmet napraviti jedan, po svoj prilici skroman i nepotpun, istorijski prikaz razvoja pojma erosa, i to od najranijih grčkih mitova, preko Platona, srednjeg i novog vijeka, pa sve do savremenog doba, koji za svoj cilj ima i uvođenje u dvosmislenost i paradoksalnost erosa, veoma karakterističnih za Levinasovo razumijevanje ovog fenomena.

Na početku istorijskog uspinjanja ka erosu do Levinasovog objašnjenja istog, krenuću od antičkih mitova, i to od onih koji su nam najbliži duhom, a već donekle izloženih u

[28]Ovo nikako ne smije značiti da se fenomen erosa mora uzimati zavisno od određene regije znanja i time fragmentirano, razdvojen od svojih ostalih mnogobrojnih značenja, već ga upravo, prevazilazeći njegovu samorazumljivost, uvijek treba posmatrati u jedinstvu njegovih mnogostrukosti, unutar dijalektike njegovih suprotnosti.

[29]Eugen Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd 1984, str. 276.

Platonovoj *Gozbi*. Prvi među njima svakako jeste mit o androginima[30], mitološkim stvorenjima izuzetne snage, koji su u svom savršenstvu sadržavali u sebi i muški i ženski princip. Demitologizovanjem ovog mita dolazimo do učenja o apsolutnom biću, nepodijeljenom, nedvojnom, besmrtnom, biću potpunosti i čistog jedinstva. Ovakvo učenje, potvrđeno kroz Aristofanovu besjedu u *Gozbi*, upućuje na nedvosmislenu vezu erosa i besmrtnosti. U ovom mitu susrećemo još jedan jako važan element – pad iz prvobitnog u položaj diferenciranosti na polove, položaj prelomljenog bića, koje je izgubljeno i stoga smrtno. Pored jasne mogućnosti za povlačenje paralele s Adamovim padom iz Biblije, zadržaću se na Platonovom mitu koji upućuje na prelaz od jedinstva ka mnoštvenosti, odnosno dvojnosti, od savršenstva ka nesavršenstvu, od postojanja ka nepostojanju. Dakle, eros ovdje predstavlja nastojanje da se dvojnost, lišenost, ali i smrtnost prevaziđu i dospiju u jedinstvo, u besmrtnost. Voljeći i želeći da se sjedini sa nekim, čovjek traži potvrdu sebe, učestvovanje u apsolutnom biću, otklanjanje lišenosti i tjeskobe koja ide uz nju.

> „Jer tome je uzrok to što je prvobitna naša priroda bila takva i što smo bili celi; dakle žudnji za celinom i lovu na nju ime je ljubav.“[31]

To je njegovo prvobitno značenje: kroz dijadu prema jedinstvu, koje tjera muškarca k ženi, koje tjera čovjeka da, najčešće nesvjesno, prevazilazi dvojnost i granicu između Ja i Ti. Međutim, upravo stanje dvostrukosti, razdijeljenosti, dvojnosti polova, jeste bitno obilježje i tajno značenje erosa.

Sljedeći mit koji nas takođe uvodi u dvosmislenosti i paradoksalnosti erosa jeste mit ili, preciznije, mitovi o grčkom božanstvu Erosu, sinu Afrodite, boginje ljubavi i Aresa, boga rata. Dakle, u samom bogu Erosu već od njegovog nastanka pomiješana su dva principa: princip

[30]Androgini predstavljaju primordijalnu rasu bića, koja je u sebe uključivala dva principa: muški i ženski. Ova rasa je, kako to Platon u *Gozbi* navodi, toliko snažna i jaka – i fizički i snagom uma – da je željela da udari na same bogove. Njih bogovi sa Olimpa kažnjavaju, ne tako što ih, poput titana, ustreljuju munjama, već ih rasijecaju na pola, time im slabeći snagu. Otuda nastaju bića različitog pola koja, baš kao muškarci i žene, bivaju nosiocima jednog ili drugog principa. Međutim, kod njih ipak ostaje sjećanje na primordijalno stanje, te se s vremena na vrijeme upali impuls za ponovnom izgradnjom toga stanja, za sjedinjenjem sa izgubljenim, razdvojenim dijelom.

[31]Platon, *Gozba*, 193a, BIGZ, Beograd 1994.

rata (otuda Eros ili rimski Amor[32] luta svijetom, naoružan lukom i strijelom, kojom bar jednom pogodi svakoga) i princip ljubavi. Za nas je posebno značajan jedan drugi mit, po kojem je Eros sin Pora i Penije.[33] Dakle, bog nastao u trenutku proslave Afroditinog rođenja, dijete je Pora koji predstavlja punoću bivstvovanja, znanja i mudrosti, i Penije koja je oličenje lišenosti, oskudice ili, preciznije – negiranja bivstvovanja. Eros, kao Hegelovo bivanje, nastaje spajanjem bivstvovanja i ne-bivstvovanja, bogatstva i siromaštva. On je s majčinske strane smrtan, dok je s očinske besmrtan, što svakako znači njegovo umiranje, ali samo utoliko ukoliko bi se ponovo mogao roditi i tako zauvijek. Drugim riječima, Eros se može predstaviti kao žeđ, usljed koje je svako zadovoljstvo trenutno i iluzorno. Ova žeđ je jedan paradoks koji se sastoji u tome što gašenje žeđi nju ne otklanja, već je potvrđuje. To je upravo vječna lišenost Erosa koji, iako se iznova rađa, uvijek se rađa s istom žeđi, lišenošću, potrebom.

Prije nego li pređem na sljedeća, istorijski bliža određenja erosa, ostaću još koji trenutak na početku Platonove *Gozbe*, gdje jedan od Sokratovih prijatelja, Fedar, pita šta je eros. Pitanje ide u dva pravca: u prvom se razmišlja o tome ko u jednoj ljubavnoj vezi više treba da daje – onaj koji voli (*eron*, odnosno *erastes*) ili onaj koji je voljen (*eromenon*, odnosno *eromenos*). Ljubav je, kao čin, predavanje bez ravnoteže ili relacija u kojoj su ulozi neravnopravni. Pri ispitivanju obima, ekonomije i granice ljubavi, u *Gozbi* se dolazi do stava da više treba da čini i daje onaj ko je voljen nego onaj koji voli zato što je eros jedno neobično božanstvo ili, da se sokratovski izrazim – demon, koji posreduje između božanskog i ljudskog, pa je kao takav on istovremeno duh i tijelo, ideja i strast. Kao duh, eros je relacija koja nema oslonac u sebi, već u članovima te relacije, dok je kao strast – poput ptice koja ga nosi u sve snažnija kretanja, pa je ljubavni par, koji stoji na krilima ptice, također nošen sve dalje i dalje. Drugi pravac tiče se istine ljubavi i u tom smislu Fedar nas možda iznenađuje kad kaže da je istina erosa tanatos tj. da ljubav doseže tačku svoje istine u apsolutnom smislu onda kad za tu istinu ponudi smrt kao dokaz. Ovo možemo razumjeti makar na dva načina; naime, da se istina ljubavi kao događaja

[32]Zanimljivo je navesti jednu možda ne skroz preciznu, ali ipak interesantnu etimologiju riječi Amor, gdje rječca *A* označava bez, dok *mor* znači smrt; spajanjem dobijamo besmrtnost.

[33]Vidjeti više u: Platon, *Gozba*, 203b-204d.

može utvrditi tek kad je ljubav mrtva, odnosno da je istina o bogu Erosu takva da o njoj može svjedočiti samo bog Tanatos, usljed njihove sudbinske isprepletenosti u čovjeku.

Sljedeći stepenik pred kojim se starogrčko značenje erosa zamagljuje jesu zapovijesti hrišćanstva: „Ljubi Gospoda Boga svoga“ i „Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe“, gdje se javlja učenje o ljubavi kao *agape*. Agape je ljubav između ljudi, koja ne obuhvata samo neki par, već je uopštena i postaje duh. To nije tjelesna, nego duhovna ljubav, ljubav etičke vrste, čiji se najviši vid nalazi u asketizmu, budući da je ona prvenstveno posredovana kao ljubav prema Bogu: možemo i moramo voljeti ljude jer su oni Božija stvorenja, pa ako volimo Boga, onda nužno volimo i sve što je stvorio, a posebno ljude, u čemu je i glavni smisao ove dvije osnovne hrišćanske zapovijesti. Ljubav prema bližnjem jeste podražavanje Božije ljubavi prema čovjeku, odnosno to je ljubav u Bogu, što će reći da ona svoje nadahnuće ne nalazi ni u kakvoj naknadnoj misli ili namjeri. Novost hrišćanske ljubavi jesu bezrazložnost i besciljnost, koje predstavljaju sasvim vjerni odraz Božije ljubavi. Kada razlikujemo eros i agape, mi zapravo pravimo razliku između objektivnog duha grčke filozofije i principa unutrašnje slobode, karakterističnog za hrišćanstvo. Dok je eros pojava koja sadrži logičku nužnost prirodnog fenomena, agape je slobodna odluka čovjekove volje da se okrene ne prema prirodnom poretku kojem teži antička etika, nego prema božanskom obrascu, što govori o hrišćanskoj ljubavi kao slobodnoj.

Pored gore navedenog, ovakvom određenju ljubavi, a opet isključivo radi konteksta poglavlja, ali i cjelokupnog rada, ipak treba pridodati i to da su „Ljubi Gospoda Boga svoga“ i „Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe“ – imperativi. Naravno da je najgore što se može uraditi u ljubavi – upućivati naredbe i time vladati, gospodariti nad drugim. U ljubavi se ne može reći: „Voli me!“ ali ukoliko taj zahtjev razumijevamo kao molbu, kao molitvu, onda je paralela sa jednim drugim imperativom, poput onog Levinasovog „ne ubij!“ i više nego očigledna.

O ljubavi kao *amor Dei intellectualis* piše novovjekovni mislilac Baruh de Spinoza i čini se da time ne kaže ništa drugo do ono što čitamo u Jevanđeljima – o hrišćanskoj agape kao o

ljubavi koja počinje ljubavlju prema Bogu, ali tako je samo na prvi pogled, budući da ovaj filozof smatra da filozofija nije samo mišljenje o duhu nego i o tijelu, te je ljubav o kojoj on govori ponovno uspostavljanje veze sa tijelom preko strasti tijela tj. one veze koju je hrišćanska agape, vođena svojim asketskim idealom, prekinula. S obzirom na to da nema granicu, ljubav za Spinozu nije ni istinita ni lažna, ali ona nije s one strane dobrog i lošeg. Ljubav, bilo da je duhovna ili tjelesna, ne mora biti samo dobra ili samo loša, već je raspored dobrog i lošeg u ljubavi (i obratno) – nešto što se mora odrediti shodno vidovima koje strast uzima kao moć koja povezuje tijelo i duh. U ljubavi postoje dobre i loše strasti, a prema Spinozinom mišljenju, dobro je onda kad moje tijelo, kao skup svih mojih moći, gradi s drugim tijelom vezu koja pojačava njegovu moć da bude (*conatus essendi*). Dakle, sve što u meni jača moju moć da jesam, jeste dobro, odnosno sve što tu moć slabi, jeste loše. Paradoks erotike koji Spinoza izražava svojom tezom, govori nam da je ljubav ono za čim tragamo kad tragamo za bićem sebe u drugome, kao i za bićem drugoga u sebi, za onim što nam nije unaprijed dato, jer je jedino tada ljubav dobra ljubav.

Nastavljajući sa nizanjem paradoksalnih i dvosmislenih određenja erosa, može se reći da je i Ničeova [Friedrich Nietzsche] izjava: „Ljubav prašta voljenom čak i požudu“[34] zaslužila mjesto u ovom nizu. Tvrdeći da ljubav to oprašta onda kad takvu strast pokazuje ne onaj koji voli, već onaj koji je voljen, izgleda kao da Niče stoji na suprotnoj strani od one ljubavi o kojoj je pitao Fedar ili od zapovijesti iz Jevanđelja, ali ne bi se smjelo tvrditi da je tako, budući da on nije protiv duha ljubavi; naprotiv, upravo duh ljubavi jeste ono što je kadro da oprosti. Dok je sa Spinozom ljubav izašla iz okvira istine i laži, sa Ničeom ona izlazi i iz okvira dobra i zla. Dobro i zlo nemaju krajnja uporišta niti temelj, baš kao što je slučaj sa ljubavlju; oni su, kao i ljubav, same sobom utemeljene pojave. Za Ničea ljubav može da bude više nego dobro i zlo, ona je s one strane, ali ne po sebi, već po onom što se u njoj događa uvijek kad iz nje nešto biva učinjeno. Istinska ljubav je, smatra Niče, satkana od najvrjednijih iluzija upravo onda kad je istinska, uprkos smrti koju obavija, čuva i obezbjeđuje je za život sve dotle dok je život ono što može da jeste – u djelu te iste ljubavi.

[34]Fridrih Niče 1989. *Vesela nauka.* Beograd: Grafos, str. 91.

Ovaj kratki niz završavam jednim od najvećih savremenih učenja o erosu, o ljubavi – psihoanalizom. Iako je za mnoge Frojd [Sigmund Freud] pretjerao naglašavajući libido, seksualni nagon i njegovu ulogu u životu čovjeka uopšte, ipak moram istaći učenje koje se nastavlja na njegovo. Francuski mislilac Žak Lakan [Jacques Lacan] iznosi takođe jedan veliki paradoks o ljubavi svojom tvrdnjom: „L'amour, c'est de donner ce qu'on n'a pas"[35] – da je ljubav kad daješ ono čega nemaš. Ono što svakako ide u prilog mojoj tezi jeste Lakanovo učenje o drugom kao izvoru želje: želja je uvijek želja drugog, što bi se moglo razumijevati i kao ljubav, koja je uvijek ljubav drugog, koja nikada nije dovoljno moja; ona je stalno nešto što mi nedostaje. Samim tim je i moja ljubav jedna želja da dam drugom ono što sâm(a) nemam, a što mi može doći kao dar, i to samo kao dar[36] od drugog. Dakle, moglo bi se, skupa s Lakanom, zaključiti da se može dobiti najviše upravo od onoga koji nema više ništa za ponuditi, koji ništa više ne može dati; drugim riječima, da se istina ljubavi osvjedočava tamo gdje nailazi na svoju najvišu granicu – s one strane vlastitog djela.

Nadahnuta fenomenom erosa i pritom svjesna da se može navesti još niz zanimljivih opisa istog od strane mnogih drugih mislilaca, okrenuću se analizi Levinasovog dvosmislenog erosa.

[35]Lacan, Jacques. 1966. *Ecritures*. Paris: Seuil, str. 618.
[36]O pojmu dara vidjeti više u: Derida, Žak. 1992. „Kraljevo vreme". U: *Treći program*, str. 379-406.

4. Dvosmislenost erosa

U djelu *Totalitet i beskonačnost* Levinas, prije fenomenologije, govori o dvosmislenosti erosa, jasno stavljajući do znanja da prva nije moguća niti shvatljiva ukoliko se nema u vidu izražajnost druge. Brojni i iscrpni opisi ove dvosmislenosti pokazuju jedinstvenost fenomena erosa: „transcendencija, snagom ljubavi, ide istovremeno dalje i manje daleko od jezika", „istovremeno s ove i s one strane govora", „dvosmislenost jednog događanja koje leži na granici između imanencije i transcendencije", „istovremenost potrebe i želje", „istovremenost požude i transcendencije", „istovremenost tajnovitog i otkrivenog", „povredivost i nepovredivost", „dodirljivost i nedodirljivost."[37]

Svaki od ovih opisa ukazuje na činjenicu da eros za Levinasa nema isključivo etički karakter, već uvođenjem „imanentnog", „požudnog", „dodirljivog", on uvodi i jedan strasni dio erosa, koji ga smješta, na neki način, i s ove i s one strane bivstvovanja. Kao uživanje voljenog čovjeka, erotsko odnošenje je povratak subjekta prema samom sebi, a u isti mah je i obaveznost prema voljenom, etička transcendencija prema njemu. Dakle, u jednom trenutku Levinas ide do te mjere k imanentnom određivanju erosa da tvrdi kako se u bitnom segmentu eros određuje kao odbacivanje transcendencije i sjedinjenje „sa srodnom dušom", kao „incest". Ovakva, rekla bih, poprilično stroga interpretacija erosa preko odbacivanja transcendencije, biva opravdana od strane Levinasa – uživanjem. Naravno da ovaj povratak nazad, ovaj ulazak u potrebu i ponovno vraćanje subjektu, ne ostaje na tome, već naprotiv, uvijek u sebi sadrži

[37]Levinas 2006, 229-234.

transcendenciju Drugog, uvijek „pretpostavlja totalnu, transcendentnu eksteriornost drugoga, voljenog.“[38]

U ovoj ambivalenciji, erotska ljubav upućuje s one strane sebe na dimenziju koja se nalazi „s one strane lica“, što se možda izražava u jednostavnom gestu milovanja. Milovanje izražava želju koja je usmjerena na ono „što još nije“, na očekivanje „čiste budućnosti koja je bez sadržaja“.[39] Ova želja ispunjava se u djetetu, koje otvara beskonačno vrijeme, aspolutnu budućnost.[40] I kao uživanje, eros pretpostavlja lice[41], odnosno mogli bismo reći da se njegovo ne-značenje temelji na značenju lica. Okrenimo se sada Levinasu:

> „Ljubav isto tako ide s onu stranu voljenoga. Eto zbog čega kroz lice probija tamno svijetlo koje dolazi s one strane lica, od onoga što još nije, od jedne budućnosti koja nikada nije dovoljno buduća, udaljenija od mogućeg. Kao uživanje transcendentnog, što skoro predstavlja protivrečnost u terminima, ljubav se u svojoj istini ne izriče ni u erotskom jeziku, u kome se tumači kao osjećaj, ni u spiritualnom jeziku koji je uzdiže do želje za transcendentnim.“ [42]

Međutim, kako nas u to u više navrata uvjerava i sâm Levinas, paradoksalnost erosa najbolje se očitava u „istovremenosti želje i potrebe“, odnosno u osciliranju erosa između onostranosti želje i ovostranosti potrebe. U ovom smislu uputno je pomenuti Platonovo razumijevanje ovog fenomena, a sve u svrhu bližeg objašnjenja Levinasovog razlikovanja i dovođenja u vezu želje i potrebe.

Kod Platona stoji da se želja zadovoljava kao najegoističnija i najokrutnija potreba, da se ljubav preokreće u potrebu, te Levinasova razmišljanja mogu biti posmatrana i kao svojevrstan prigovor ovakvoj (sokratovskoj) karakterizaciji erosa, koji kao nedostatak i želja za

---

[38] *Ibid*, str. 230.

[39] Levinas, Emanuel. 1997. *Vrijeme i drugo*. prev. Spasoje Ćuzulan. Podgorica: Oktoih, str. 72.

[40] O tome više u vezi s fenomenom plodnosti.

[41] Potrebno je da lice bude opaženo kako bi nagost mogla poprimiti ne-značenjski karakter pohotljivog.“ Levinas 2006, 237.

[42] Levinas 2006, 230-231.

besmrtnošću, jeste jedan egoizam koji zahtijeva samo vraćanje na sebe i samopotvrđivanje.[43] Taj eros ne dopire do Drugog, on je nostalgija za Istim. Nasuprot tome, ono što Levinas naziva željom[44] jeste, između ostalog, odbijanje egoizma u naporu da se prema Drugome postupi pravedno. Važno je istaći i to da Levinas ne prigovara samo Platonovoj identifikaciji želje sa potrebom, nego i njegovom poistovjećivanju potrebe sa nedostatkom, jer za Levinasa čak ni osnovne potrebe koje konstituišu ljudski život ne mogu biti interpretirane kao puki nedostatak. Prema Levinasovom mišljenju, istinsko zadovoljstvo i uživanje neodvojivi su od potrebe i treba da budu pronađeni u njoj. Potrebe daju zadovoljstvo, jer dok god odvajaju čovjeka od svijeta, one jesu njegove vlastite i u njegovoj moći. „Sugerisati da je potreba odsustvo sreće, da potreba čini zadovoljstvo iluzornim znači sasvim pogrešno razumijeti prirodu i paradoks potrebe." (Gonzalez 2008, 47). Ono što potrebu čini paradoksalno samodovoljnom jeste to što Ja u njoj asimilujem Drugog i činim ga vlastitim. S druge strane, u želji je sopstvo otvoreno k onom što nikada ne može biti asimilovano, k onom što je apsolutno Drugo.

> „Subjektu koji je okrenut sebi samom, koji je, prema stoičkoj formuli, određen onim *orne*, ili tendencijom da istrajava u svom biću, ili za koga se, prema Hajdegerovoj formuli, 'u njegovoj egzistenciji radi o samoj toj egzistenciji', subjektu koji se tako definiše putem brige za sebe – i koji u sreći ispunjava svoje 'za sebe-samog' – mi suprotstavljamo Želju za Drugim koja polazi od jednog bića već zadovoljenog i nezavisnog, koje ne želi sebe. Potreba onog koji nema više potreba – ona se prepoznaje

[43]Ljubav kod Platona sjedinjuje, nadopunjava, čini jedno, na čemu se zapravo i zasniva glavni Levinasov prigovor njegovom razumijevanju ljubavi. Levinasova zajednica nije isto što i Platonovo sjedinjenje.

[44]„Metafizička želja teži prema nečem sasvim drugom, prema apsolutno drugom. Njena jedinstvena namjera se ne može razriješiti uobičajenom analizom želje. Opšteprihvaćeno je mišljenje da se u osnovi želje nalazi potreba. Želja bi, u tom slučaju, bila obilježje jednog potrebitog i nepotpunog bića ili bića koje je palo sa svoje prošle veličine. Tada bi se ona podudarala sa sviješću onog što je izgubljeno. U suštini bi ona tada bila nostalgija, tuga za zavičajem. Međutim, jedna takva želja ne bi čak ni naslućivala šta je istinski drugo. Metafizička želja ne teži povratku, jer je želja za jednom zemljom u kojoj nikada nismo rođeni, za jednom zemljom koja je strana sveukupnoj prirodi, koja nije bila naša otadžbina, u koju nikada neće stupiti naša noga. Metafizička želja se ne zasniva ni na kakvom prethodnom srodstvu. To je želja koja ne može biti zadovoljena. Olako se govori o zadovoljenim željama ili o seksualnim potrebama, štaviše o moralnim i religioznim potrebama. Tako se i sama ljubav posmatra kao utaživanje jedne uzvišene gladi. Ako je takav govor moguć, to je zato što većina naših želja nije čista, a isto tako ni ljubav. Želje koje se mogu zadovoljiti liče na metafizičku želju samo onda kada su zadovoljenja razočarana ili u trenucima razdraženosti koju stvara ne-ispunjenje žudnje što predstavlja, zapravo, suštu pohotu. Metafizička želja ima drugu namjeru – ona želi s onu stranu svega onoga što je samo može dopuniti. Ona je kao dobrota – nju Željeno ne ispunjava, nego je produbljuje." Levinas 2006, 19-20.

> u potrebi za Drugim koji je Drugi, koji nije ni moj neprijatelj (kako je to kod Hobsa i Hegela), ni moja dopuna, kako to stoji još u Platonovoj *Državi*, koja se ustanovljuje zato što bi neka stvar nedostajala u životu svake individue. Želja za Drugim rađa se u jednom biću kome ništa ne fali, ili, konkretnije, rađa se s one strane svega onoga što mu može nedostajati ili što ga može zadovoljiti. Ta Želja za Drugim, koja predstavlja samu našu društvenost, nije jedna prosta relacija sa bićem u kojoj se, prema našim objašnjenjima s početka, Drugo pretvara u Isto."[45]

Samo ljubav u kojoj Drugi može biti otvoren kao Drugi čini ga slobodnim od tereta incesta. Ono što Levinas suprotstavlja Platonovoj, odnosno Sokratovoj koncepciji erosa je želja koja niti traži zadovoljenje, niti može biti zadovoljena, „nju Željeno ne ispunjava nego je produbljuje."[46] To je želja kao milovanje prije nego kao posjedovanje i koja se pruža s one strane svakog objekta, forme ili projekta.

„Dvosmislenost koja je u srcu ljubavi za Levinasa ima eho metakse koju Diotima pripisuje ljubavi, kao polovini puta između božanstva i smrtnosti." (Chanter 1988, 49). Ali, ono što se ovdje možda može označiti kao najznačajnije jeste da je eros s jedne strane „dijete" potrebe koje stoji na ogoljenom tlu i biva gladno, žedno i bez skloništa, dok je s druge strane eros „dijete" punoće, uvijek u potrazi za istinom i uvijek tka neku strategiju (*Gozba* 203). Iako Diotimin govor u *Gozbi* počinje usvajanjem Aristofanove identifikacije ljubavi kao posjedovanja svega što je dobro, čini se da se kasnije, kad navodi da ljubav nije tek nedostatak, nego kao duh stoji između nedostatka i posjedovanja, siromaštva i blagostanja[47], ona približava Levinasovoj koncepciji ljubavi.[48] U napuštanju Aristofanove karakterizacije erosa kao pukog

---

[45]Levinas, Emanuel. 2003. „Trag Drugog". U *Reč*, br. 71/17, 393-405. prev. Branko Romčević. Beograd: Fabrika knjiga, str. 398.

[46]Levinas 2006, 20.

[47]Ovdje se, naravno, ima na umu i mit o Poru i Peniji. Vidi više u: Platon. 1994. *Gozba*. Beograd: BIGZ, 203c-206b.

[48]Gonzalez, J. Francisco. 2008. „Levinas questioning Plato on Eros and maieutics". U *Levinas and the Ancients*, eds. Brian Schroeder and Silvia Benso, 40-62. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, str. 51, moj prev.

nedostatka i siromaštva, Levinas vidi mogućnost prevazilaženja suprotnosti između želje i potrebe i pokret k erosu kao potrebe u želji.[49]

Ako kod Platona postoji dvosmislenost između karakterisanja erosa kao potrebe/nedostatka i kao metafizičke želje, to je dvosmislenost koju Levinas locira u samoj ljubavi, karakterišući je kao „istovremenost potrebe i želje, pohote i transcendencije". Ako ljubav sadrži unutar sebe mogućnost transcendovanja prema Drugom, ona posjeduje i mogućnost egoističkog samozadovoljenja utemeljenog u potrebi: „Ako voljeti znači voljeti ljubav koju mi Ljubljena donosi, onda voljeti takođe znači u ljubavi sebe voljeti i okrenuti se prema sebi. Ljubav ne transcendira bez dvosmislenosti – ona je samodopadljiva, ona je zadovoljstvo i egoizam u dvoje."[50]

Prema tome, ukoliko je Platonovo objašnjenje erosa dvosmisleno, to je zato što je transcendencija koja karakteriše ljubav sama dvosmislena.[51] Budući da se eros ispoljava i kao potreba i kao želja, on ne može biti u cjelosti poistovjećen s onim što Levinas naziva metafizičkom željom. Ljubav, koju usmjeravamo prema Drugome, smješta nas s ove strane imanencije, odnosno označava kretanje kroz koje biće traži ono za šta bi se vezalo, što predstavlja svojevrsnu dvosmislenost.[52]

---

[49]Francisko J. Gonzalez smatra da je o tome riječ i kad Levinas pita da li se ljubav mudrosti može razumijevati kao mudrost ljubavi ili mudrost u službi ljubavi. Naime, u *Gozbi* je Sokrat okarakterisan ne kao onaj koji ignoriše, nego kao mudar s obzirom na ljubav (177d7-8, 212b6). Sokratovo znanje ili *techne* je erotsko, ne u smislu da ima eros kao svoj predmet (kao da bi eros ikada mogao biti predmet!) nego prije u smislu da uzima formu erosa i da se tako izvršava. Njegovo znanje nije znanje o ljubavi ili ljubav znanja, nego prije znanje kako voljeti. Vidi: Gonzalez 2008, 51.

[50]Levinas 2006, 241.

[51]Gonzalez 2008, 52.

[52]„Avantura u pravom smislu, ali i jedna predodređenost takođe, izbor onoga što nikada nije bilo izabrano." Levinas 2006, 230.

5. Fenomenologija erosa

Iz odredbi lica koje sam navela u pogavlju *Etika "protiv" ontologije*, dolazim do one koju sam nagovijestila prateći Deridino čitanje Levinasa, da lice sâmo sobom znači, te da ga nije potrebno osvjetljavati, pošto počev od lica započinje i svako objašnjenje. Kako bi fenomenologija erosa bila jasnija i kako bi se objasnilo da erotska relacija važi kao uzorna etička relacija, mora se opet istaći Levinasovo insistiranje na tome da biti-za-Drugoga znači biti dobar. Odatle proizlazi moralnost, kao jedna okolnost koja razlikuje egzistenciju za sebe od egzistencije za Drugog. U moralnosti, lice se pokazuje kao eksteriorno, što sobom nosi značenjske implikacije. Naime, značenje se ne dodaje bivstvujućem, pošto eksteriornost definiše bivstvujuće kao bivstvujuće, a značenje lica se sastoji u podudarnosti bivstvujućeg i značećeg. U licu se, kaže Levinas, prezentuje bivstvujuće *par excellence*. U licu Drugi izražava svoje visočanstvo; u blagosti lica leže njegova snaga i pravo.

Relaciju s beskonačnim Drugim (na čijem je licu sadržan izraz „ne ubij"), s njegovom apsolutnom drugošću, on naziva *asimetričnom intersubjektivnom relacijom*, koja nužno ima etičko značenje. Ovdje se Drugo mora razumjeti u svojoj nesvodivoj drugosti, koja se ne može niti smije asimilovati, u beskonačnoj drugosti koja jeste Drugi. Ovaj Drugi kod Levinasa nije nikakav *alter ego*, već se jedino može razumijevati kao onaj koji ni u kom slučaju nije Ja. Iako ovakva relacija pokazuje da je Drugi za Ja apsolutni stranac, te da između njih mora vladati izvjesna udaljenost, ipak su oni međusobno usko povezani. Ovakvu povezanost ili, kako Levinas kaže, „blizinu", ne treba doživljavati na način njihove sjedinjenosti ili pak identičnosti, dok njihovo rastojanje, odnosno „daljinu" nikako kao beskrajnu razdvojenost i time

nemogućnost odnošenja između Ja i Drugog. Erotski odnos Levinas određuje kao asimetričnu intersubjektivnu relaciju, u kojoj subjekt izlazi iz sebe i kreće u susret Beskonačnom i transcendentnom Drugom. Na ovaj način, erotski odnos nije više onaj odnos u kome se subjekt vraća samom sebi tj. svodi na monadu, na Ja, već naprotiv, on nije svodiv ni na Ja ni na Drugog, nego predstavlja pluralnost.

> „*TiB* želi da pokaže da odnošenje sa drugim ne prekida samo 'sa logikom protivrječnosti u kojoj je ono drugo od A ne-A, negacija A, nego i sa dijalektičkom logikom u kojoj Isto dijalektički učestvuje u Drugom i pomiruje se sa njim u jedinstvu sistema' (216). To odnošenje ima za cilj ne samo da zaštiti Drugo od Istog već da Isto oslobodi od sebe i svoje nasilnosti i uspostavi odnošenje koje 'nije alergično na Drugost'. Pluralizam Istog i Drugog ne zavisi od broja i dijalektike rada pojma već od drugosti koja tvori pluralizam nepoznat masi Hajdegerovog Se i apsolutnosti Hegelovog subjekta."[53]

Erotska relacija važi, kako je već rečeno, kao uzorna etička relacija, budući da je ljubav usmjerena prema Drugome, te da ga ima u vidu u njegovoj slabosti. Levinas razumijeva slabost ne kao nekakav nedostatak Drugog ili pak njegovu manu, već kao nešto što kvalifikuje samu drugost i ističe da „voljeti znači strepiti za drugoga, priteći u pomoć njegovoj slabosti."[54] U erosu se susreće izvorna i apsolutna drugost *ženskog*[55]; u njemu se ostvaruje uzoran odnos prema toj drugosti, koji mu i daruje posebno mjesto među relacijama.[56] Drugo koje nije jednostavno otkriveno kao lice, nego koje se povlači i odsustvuje, koje je diskretno, krhko, ranjivo, stidljivo,[57] jeste *žensko*: „Istovremenost ili dvosmislenost te krhkosti i težine ne-

[53]Perović 2006, 161.

[54]Levinas 2006, 231.

[55]Kao što je smrt susret sa strancem, sa apsolutno Drugim koga umom ne mogu osvjetliti tako je i Eros prototip relacije prema Drugom koja nedostaje Hajdegeru. Eros je odgovor na pitanja: Da li postoji neka relacija u kojoj se drugost drugog pojavljuje u svojoj čistoti ? Postoji li neka situacija u kojoj drugo ne bi bilo samo drugost kao naličje svoje identičnosti ? Zar ovdje ne postoji jedna situacija u kojoj bi jedno bivstvujuće nosilo drugost kao pozitivnu karakteristiku, kao suštastvo? (*Vrijeme i Drugo* 67). Odgovor je već naznačen u samim pitanjima – Žensko." Perović 2006,161.

[56]„To je relacija prema drugosti, prema tajni, to jest prema budućnosti, prema onom što, u jednom svijetu u kome je sve tu, nikad nije tu, prema onom što ne može biti tu kad je sve tu. Ne prema nekom biću koje nije tu, nego prema samoj dimenziji drugosti." Levinas 1997, 71.

[57]„Način postojanja ženskog je da se skriva, a taj fakt skrivanja upravo je stid. To je jedno bježanje pred svijetlom." *Ibid*, str. 69.

značenja – težine koja je teža od težine bezobličnо zbiljskog – mi nazivamo ženskost.“[58] Žensko kao Drugo nudi jedno lice koje ide s onu stranu lica. To je dvosmisleno lice – mutno i jasno u isti mah i u čijem se značenjskom karakteru drži ne-značenje.[59]

Za Levinasa „pol nije bilo kakva specifična razlika. On se nalazi izvan logičke podjele na rodove i vrste“[60], te se čini da ovim preferira pluralnost u odnosu Parmenidovo jedinstvo bivstvovanja. Žensko kao sasvim drugačija, odnosno druga Drugost, ne može se identifikovati putem saznanja, ili pak dosegnuti putem ekstaze. Dakle, sasvim suprotno saznanju koje je ujedno i ukidanje, negiranje onoga što saznaje, ljubavna relacija ne podrazumijeva nestajanje dualiteta ili drugosti.[61] Kontakt sa dvosmislenim erotskim ženskim,[62] sa nježnim i krhkim tijelom jeste milovanje, u kojem takođe leži dvosmislenost. Milovati[63] ne znači dodirivati na način na koji dodirujemo bilo koji predmet; milovati možemo samo ono drugo Lice, milujemo

[58]Levinas 2006, 232.

[59]„To prisustvo onog ne-značenjskog u značećem karakteru lica, ili to odnošenje ne-značenja prema značenju – u kojem se čednost i doličnost lica drže na granici opsenog koje se još nalazi u pozadini, ali je već sasvim blizu i može se aktivirati – ta prisutnost predstavlja izvorno događanje ženske ljepote, događanje tog izuzetnog smisla što ga ljepota prima u ženskom...“ *Ibid*, str. 237-8.

[60]Levinas 1997, 67.

[61]„To je relacija prema drugosti, prema tajni, to jest prema budućnosti, prema onom što, u jednom svijetu u kome je sve tu, nikad nije tu, prema onom što ne može biti tu kad je sve tu. Ne prema nekom biću koje nije tu, nego prema samoj dimenziji drugosti. Tamo gdje su sve mogućnosti nemoguće, tamo gdje se više ne može moći, subjekt je kroz eros još subjekt. Ljubav nije jedna mogućnost, ona ne duguje ništa našoj inicijativi, ona je bez razloga, ona nas obuzima i ranjava, a ipak ja (je) u njoj preživljava.“ *Ibid*, str. 71.

[62]Na ovom mjestu valja pomenuti uvid Ričarda A. Koena [Richard A. Cohen] – da to nije ženskost koju Levinas opisuje ranije u *TiB*, pod terminima gostoprimstvo, diskretnost, majčinsko žensko. Naravno, žensko i ovdje ostaje diskrecija i interiornost, ali kao termin erotske ljubavi tj. čulne želje i čežnje – to je unutrašnjost kao krhkost, nježnost, ranjivost. Erotska ženskost je nježno dodirnuta, tijelo koje se povlači dok je milovano. Za razliku od diskretne ženskosti doma, interiornosti koja nije milovana, ali unutar koje se ostaje, erotska ženskost je dodirnuta, istovremeno izložena i skrivena. Bilo da neko vidi fenomenalnost ili izloženost erotske nagosti od strane milujućeg milovanja ili od strane nagog tijela koje se izlaže, to je ono što ostaje skriveno, čak i bez odjeće ili pokrivanja, tamno čak i ako svijetli.

[63]„Za razliku od svijeta prema kome se odnosimo kroz dodir, ovladavanje, opipavanje i rasvjetljavanje, ljubav ima jedan drugi, paradoksalan način dodirivanja: ‘Milovanje je jedan način bivstvovanja subjekta u kome subjekt u odnosu s jednim drugim ide s onu stranu dodira’ (*Vrijeme i drugo*, str.71). Samo u milovanju se ‘ne dodiruje’ milovano, ruka koja miluje ne za-hvata, ne steže, nije ruka. Milovanje ‘ne zna šta traži,’ ono ništa ne projektuje i ne planira u svojoj obuzetosti Drugim i budućim a ne sobom, ono je čekanje ‘čiste budućnosti’, budućnosti bez primjesa i projekta sadašnjosti, bez sadržaja, budućnosti koja čini saznanje nemoćnim. Eros kao moć susretanja Drugog u njegovoj drugosti, glad za njim, intencionalnost koja ne saznaje i ne posjeduje, moć izvan logike roda, jeste moć ne-moći.“ Perović 2006, 80.

samo Voljenu.[64] Milovanje je kretanje prema nevidljivom, a istovremeno ono anticipira čistu budućnost. Kao dodirivanje, milovanje je čulnost, ali također transcenduje čulni sadržaj, ono čuva intenciju gladi koja se kreće prema hrani, odnosno hrani se svojom vlastitom glađu:

> „Milovanje se sastoji u tome da ništa ne dohvata, da teži za onim što se bez prestanka povlači iz svoje forme prema budućnosti – nikada dovoljne budućnosti – da teži prema onom što se uskraćuje kao da još nije bilo. Milovanje traži, ruje, na tragu je nečega. Ovdje nema nikakve intencionalnosti otkrivanja, nego traženja: hod prema nevidljivom. U izvjesnom smislu ono je izraz ljubavi, ali trpi od nemoći da to kaže.“[65]

S obzirom na to da je glad milovanja u stalnom porastu, Levinas nalazi da ono ide preko svoga cilja i da se u njegovom zadovoljenju ponovo budi želja koja oživljava zadovoljenje i koja vraća na djevičanstvo ženskog. U milovanju koje traži ono što još nije, odnosno jedno „manje od ništa“, tijelo se pokazuje u formi erotske golotinje, napuštajući status bivstvujućeg. Drugim riječima, milovanje se gubi u pasivnosti, u anonimnosti koja je okrenuta prema smrti i usmjerava se na dodirivanje koje izlazi iz bića, koje čak nije ni svojstvo bivstvujućeg. To nježno doticanje bez dodira, ističe Levinas, drži se između bivstva i još-ne-bivstva. Korelacija milovanja i erotske nagosti konstituiše polje erosa, erotske čulnosti, gdje se susreću pohota i profanacija.[66] Pohota je ona strana profanacije koja otkriva skriveno, a ovo otkrivanje treba shvatiti ne kao skidanje vela sa neke tajne, nego kao oskrnavljivanje, koje nije značenje, niti osvjetljava bilo kakav horizont. Dvosmislenost pohote remeti čistotu izraza ženskog lica i na taj način ostaje slijepo iskustvo, neobuhvatljivo ikakvim pojmom. Ljubav se, smatra Levinas, ne može svesti ni na kakvo saznanje pomiješano s afektivnošću koja bi joj otvorila područje

---

[64] „Voljeti znači strepiti za drugoga, priteći u pomoć njegovoj slabosti. U toj slabosti, u tom jutarnjem rumenilu, izdiže se Voljeno koje je Voljena. Kao epifanija Voljenog, Epifanija Voljene čini jedno sa svojim režimom na koji dotiče. Način doticanja se sastoji u ekstremnoj krhkosti, u jednoj ranjivosti.“ Levinas 2006, 275.

[65] *Ibid*, 232-233.

[66] „Istovremenost tajnovitog i otkrivenog upravo je definicija profanacije. Tajna se pojavljuje u dvosmislenosti. Ali je profanacija ona koja daje mogućnost za dvosmisleno – koje je bitno erotsko – a ne obrnuto. Stid, neprevladiv u ljubavi, sačinjava patos dvosmislenosti. Bestidnost, koja je uvijek odvažna u prezentovanju lascivne golotinje, nije neki naknadni dodatak neutralnoj prethodnoj percepciji, kao što je percepcija ljekara koji ispituje golo tijelo bolesnika. Način na koji se događa erotska golotinja – na koji se prezentuje i jeste – označava izvorne fenomene bestidnosti i profanacije. Moralne perspektive, koje se otvaraju sa bestidnošću i profanacijom, već stoje u jedinstvenoj dimenziji koju otvara to prekomjerno pokazivanje kao način događanja bivstvovanja.“ *Ibid,* str. 232.

nepredviđenog bivstvovanja. Eros – niti išta dokučuje, niti vodi pojmu, niti ima strukturu subjekt-objekt ili ja-ti. On, dakle, ne može biti subjekt koji će fiksirati neki objekt, niti se projektovati prema nečemu mogućem, jer se njegovo kretanje sastoji u hodu s one strane mogućeg.

Ljubavnici su zatvoreni u sferi čulnosti i osjećanja, u intimnosti i privatnosti, nesvjesni drugih i nevidljivi drugima. Unutar granica ljubavi, čak i ličnost može da bude maska. Odnos koji zaljubljeni uspostavljaju u pohoti sasvim se razlikuje od socijalnog odnosa: „On isključuje trećeg, ostaje intimnost, usamljenost u dvoje, zatvoreno društvo, ono nejavno u eminentnom smislu." (Levinas 2006, 239). Ta nemogućnost da se pohota svede na socijalnu relaciju zatvara i izoluje ljubavnike i čini da oni zaborave svijet. Međutim, u odnosu na njih, ne-društvenost pohote ima pozitivne implikacije; naime, oni zajedničare, potvrđuju se jedno u drugom, imaju identična osjećanja. Ovo, naravno, ne znači da dolazi do nekakvog svođenja Ja na Drugog ili obrnuto, već u ovom odnosu ljubavnici, iako blizu jedan drugog, ostaju udaljeni; iako odvojeni, oni ostaju prisutni, ali ne više kao sâmo Ja ili sâmi Drugi, već kao dvojstvo, pluralitet.

Dakle, filozofija Emanuela Levinasa jeste i jedinstveno prevladavanje zapadne misli od Elejaca do Hajdegera, prevladavanje monizma koji vlada metafizikom, i to na način nesjedinjenog odnosa Ja-Drugi, u kojem se ni Ja ni Drugi ne lišavaju sopstva, jednog pluralnog načina egzistiranja.[67]

I u ovom slučaju, dvosmislenost na kojoj insistira Levinas, dodatno dobija na snazi, pa ću mu stoga ponovo dati riječ: „Kao odnošenje 'date' i 'primljene' ljubavi, kao ljubav ljubavi,

[67] „Elejski pojam bivstvovanja vlada Platonovom filozofijom u kojoj je mnoštvo subordinirano jednom i u kojoj je uloga ženskog mišljena u kategorijama pasivnosti i aktivnosti i svedena na materiju. Platon nije shvatio žensko u njegovom specifično erotskom smislu. U svojoj filozofiji ljubavi on ženskom nije namijenio drugu ulogu osim one da bude primjer ideje koja jedino može biti predmet ljubavi. Pošto svaka osobenost relacije jednog prema drugom prolazi nezapažena, Platon je konstruisao Državu koja mora da podržava svijet Ideja; on stvara filozofiju jednog svijeta svjetlosti, jednog svijeta bez vremena. Počev od Platona ideal društvenosti će se tražiti u idealu sjedinjenja. Misliće se da u odnosu prema drugom subjekt stremi sjedinjenju s njim, sunovraćajući se u kolektivnu predstavu, u zajednički ideal. To je kolektivnost koja kaže 'mi', koja, okrenuta prema inteligibilnom suncu, prema istini, drugog osjeća pored sebe, a ne licem prema sebi. Kolektivnost koja se nužno uspostavlja oko nekog trećeg termina koji služi kao posrednik." Levinas 1997, 76–77.

pohota nije osjećanje drugog stepena poput refleksije, nego direktno poput spontane svijesti. Kao intimna, a ipak intersubjektivno strukturisana, pohota se ne simplifikuje dotle da bude jedna svijest. U pohoti drugi je ja i kao takav odvojen od mene. Odvojenost Drugoga unutar toga zajedništva osjećanja čini oštrinu pohote."[68]

Pohota teži ka slobodi Drugog, ali ne da bi je Ja objektivisalo i na taj način stupilo u jedan gospodarski odnos, zarobilo i asimilovalo Drugog. Takođe, ovdje Ja ne izlazi iz sebe da bi se utopilo u Drugom i nestalo, već ovo Ja, zaboravljajući sebe, ipak na neki način potvrđuje sebe u Drugom, koji nije nešto što je potpuno strano i drugačije od Ja. Dakle, iako je odvojeno od Drugog, Ja pronalazi sebe u njemu, pri čemu se mora istaći da Drugi nije objekt tj. nešto čemu se teži.

Levinas ističe da se posjedovanje najviše udaljava od erosa[69], jer u posjedovanju, onaj koji posjeduje pokazuje se i kao onaj koji je podređen; istovremeno je i rob i gospodar. On objašnjava da u erosu ne smije biti posjedovanja, jer bi se pohota ugasila, ali istovremeno, „pohota nema u vidu drugoga, nego njegovu pohotu, ona je pohota pohote, ljubav ljubavi drugoga." (Levinas 2006, 240). Ovim se dolazi do momenta različitosti ljubavi i prijateljstva; naime, dok se prijateljstvo usmjerava prema Drugome, ljubav, odnosno erotska relacija teži ka tajni, ka nečemu što je buduće, što tek treba da se rodi. To znači da Ja volim Drugoga ne zato što mi je potrebno njegovo priznanje, nego zato što sa njime, s one strane svakog mogućeg projekta, rađam dijete : „Relacija prema djetetu – priželjkivanje djeteta – istovremeno drugo i ja sam – već se nagovještava u pohoti da bi se ispunila u samom djetetu (da bi se ispunila kao što se može ispuniti neka želja koja se ne gasi u svojoj svrsi, niti se smiruje u svom zadovoljenju).

---

[68]Levinas 2006, 240.

[69]Ovdje se može ukazati i na uvid J. Špleta [Jörg Splett]: „Eros za Levinasa ne znači nikakvu moć, ili htjeti imati (*Habenwollen*). 'On nije ni u borbi ni u sjedinjenju, ni u saznanju' (*VD* 71), nego je to bivanje-obuzetim i bivanje-ranjivim drugošću Drugog, koja/koji mi se očigledno i istovremeno baš u tome uskraćuje... Ali, eros se ne shvata kao za-hvatanje i (htjeti-)posjedovati, zatim, takođe, ni ne-moći-zahvatiti i ne-moći-posjedovati nijesu nikakvi neuspjesi. Tako malo kao kod smrti ovdje može biti govora o moći ili njihovom stradanju." Šplet, Jerg. 2003. „Iskustvo Boga na licu Drugog?" prev. Drago Perović. U *Luča* XVIII-XIX. Nikšić: Filozofski fakultet, str. 147-1488.

Sada se nalazimo pred jednom novom kategorijom: pred onim što se nalazi iza vrata bivstvovanja, pred onim manje od ništa koje eros otrže od svoje negativnosti i koje profanizuje."[70]

[70]Levinas 2006, 241.

6. Plodnost

Vidjeli smo u prethodnim poglavljima da eros predstavlja upravo onaj fenomen gdje se Drugo pojavljuje u svojoj čistoti, u čistoj drugosti, gdje Drugo nije samo druga strana jedne iste identičnosti, i gdje neko nosi tu drugost kao svoju suštinu. Ono što omogućava drugosti da ostane Drugo jeste, za Levinasa, žensko. Suprotstavljenost muškog i ženskog ne smije se razumijevati kao protivurječnost ili pak stalni sukob. Drugost ženskosti je, kao uostalom i smrt, apsolutna drugost; njena moć upravo leži u njenoj drugosti. Kako, dakle (pitanje koje Levinas postavlja već u *Vremenu i drugom*[71]) Ja može sebi postati drugo, a da ne asimiluje ili bude asimilovano? Odgovor koji je eksplicitno naveden na kraju prethodnog poglavlja, dâ se naslutiti i iz samih opisa erotskog odnosa. Naime, ljubav uvijek traži ono što nema strukturu bivstvujućeg, ona traži „beskonačno buduće, ono što se treba roditi"; ona je jedan takav fenomen koji je upućen ka onome što „još nije" i što „tek treba biti". Odgovor jeste tajni smisao erosa, nova kategorija, novi pojam – *plodnost*.

Erotska želja cilja s one strane ljubavi Drugog, prekidajući sa logikom parmenidovskog bivstvovanja i ispunjavajući svoj cilj u plodnosti. Kako bi pridošla budućnost djeteta iz onoga što se nalazi s one strane mogućeg, potrebno je ostvariti susret sa ženskim Drugim. Budućnost o kojoj je riječ je, smatra Levinas, mogućnost koja pripada i meni i Voljenoj. „Relaciju prema jednoj takvoj budućnosti, nesvodivoj na vladanje nad mogućim, nazivamo plodnost." (Levinas 2006, 242). Plodno je, kaže Levinas, ono biće, koje je spremno i sposobno da ima drugačiju

[71] „Vratimo se na zabrinutost koja nas je vodila od drugosti smrti prema drugosti ženskog. Pred čistim događajem, pred čistom budućnošću što je smrt, gdje ja ne može ništa moći tj. ne može više biti ja – tražili smo jednu situaciju u kojoj mu je ipak moguće da ostane ja i tu smo situaciju nazvali pobjedom nad smrću. Da kažemo još jedanput, tu situaciju je nemoguće okvalifikovati kao moć. Kako u drugosti jednog ti ja mogu ostati ja a da ne budem apsorbovan u tom ti i da se u njemu ne izgubim? Kako ja može ostati ja u jednom ti a da ipak ne bude ja koje jesam u mojoj sadašnjosti, tj. jedno ja koje se na fatalan način vraća sebi? Kako ja može sebi postati drugo? To je moguće na samo jedan način: putem očinstva." Levinas 1997, 74.

sudbinu nego što je njegova vlastita. U plodnosti se događa beskonačno bivstvovanje koje uvijek iznova započinje; ona nastavlja istoriju, ne produkujući starenje, već omogućujući beskonačnom vremenu da svoj ritam zadobija putem neiscrpne mladosti djeteta.[72] Levinas objašnjava da avantura očinstva trans-supstancijacije omogućava da se dogodi transcendencija kao relacija biti-za-drugoga, koja otvara vrata dubljoj relaciji – dobroti dobrote. To u stvari znači da plodnost, kao začeće djeteta, ispunjava dobrotu. Plodnost je onaj fenomen koji na vidjelo iznosi ono Ja koje je samom sebi drugo i koje može da se suoči sa tajnom smrti; to je fenomen u kojem se ostvaruje „transcendencija transsupstancije", koja je strana formalnoj logici zbog toga što se erotski subjekt, krećući se ka budućnosti koja „još nije", ne vraća samom sebi, nego se transcenduje u drugo i pronalazi sebe u Drugom. Kod Levinasa je zapravo ovdje riječ o apsolutnoj budućnosti subjekta, odnosno beskonačnom vremenu, o diskontinuitetu vremena koji sprječava starenje Ja kroz naraštaje. Jedno takvo vrijeme produžuje mladost i drugost subjekta putem diskontinuiteta istog. [73] Levinas nalazi u plodnosti kao diskontinuiranom vremenu Drugog, pozitivnu relaciju sa beskonačnošću budućnosti, nešto što omogućuje ne-nostalgičnu, ne-predodređenu, ne-mitsku relaciju sa prošlošću. Kao temporalnost vremena, plodnost uključuje relaciju sa prošlošću koja sadrži mogućnost nečeg sasvim novog i način za slobodniji povratak prošlosti bez bivstvujućeg opterećenog godinama. Diskontinuirano vrijeme plodnosti omogućuje novi početak i mladost, na taj način trijumfujući nad bićem i smrću, a to ponovno započinjanje Levinas naziva oproštajem, koji je djelo vremena. Drugim riječima, plodnost je ponovno počinjanje koje ima mogućnost da

[72] „U plodnosti ja transcendira svijet svijetla, ali ne da bi se rastvorilo u anonimnosti onog *ima*, da bi išlo dalje od svjetlosti, da bi išlo drugdje. Držati se u svijetlu, vidjeti – dohvatiti prije dohvatanja – to još ne znači 'beskonačno biti', to znači da se, kao stariji, vraćamo na sebe, to jest da smo opterećeni sobom. Beskonačno biti – to znači produkovati se u vidu jednog ja koje je uvijek na izvoru, ali koje ne nailazi ni na kakve prepreke obnavljanju svoje supstancije, makar one dolazile od njegovog vlastitog identiteta. Tako se definiše mladost kao filosofski pojam. Odnos sa sinom u plodnosti nas ne održava u tom zatvorenom prostoru svjetlosti i sna, spoznaja i naših moći. Taj odnos artikuliše vrijeme apsolutno drugog – mijenjanje same supstancije onoga koji može – on je njegova transsupstancija." Levinas 2006, 243.

[73] Suzan A. Hendlmen [Susan A. Handelman], slijedeći Levinasa, piše: „Dijete je isto i drugo, življenje u budućnosti, obnavljanje vremena, neprekidnost, diskontinuitet. Dijete živi s one strane moje smrti i utemeljuje relaciju s apsolutnom budućnošću, beskonačnim vremenom, kao svagda ponovo-počinjuće bivstvovanje. Plodnost je, dakle, fenomen proizveden u totalitetu i koji u isto vrijeme raskida s totalitetom. Plodnost proizvodi i drži ono 'još ne' koje prekida zatvorene krugove univerzalne istorije." Handelman, A. Susan. 1991. *Fragments of redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, str. 205, moj prev.

donese oproštaj, pomirljivost i korekciju prošlosti.[74] Ona se ne smije misliti kao puki biološki fakt, već mora biti uspostavljena kao ontološka kategorija: „Plodnost ja mora se prosuđivati s obzirom na njenu pravu ontološku vrijednost što do sada još nikad nije učinjeno. Činjenica da je plodnost biološka kategorija ni na koji način ne neutrališe paradoks njenog, čak ni psihološkog, značenja.“[75]

U plodnosti, identitet Ja nije više u njemu nego u njegovom sinu: „Ja nemam moje dijete, ja jesam moje dijete.“ (Levinas 2006, 250). Dijete jeste stranac, ali istovremeno on je ja koji pritom ostaje sasvim drugi, ali takoreći nastavlja moju egzistenciju. U tom „ja jesam“ javlja se bivstvovanje unutar kojeg postoji transcendencija ili, Levinasovim riječima, „plodnost ja – to čini samu njegovu transcendenciju.“ (Levinas 2006, 250). Dijete i jeste i nije roditelj. Plodnost tj. očinstvo[76] od strane roditelja i djetetstvo od strane djeteta – ekstenzija tjelesnog erosa, nije samo krajnja želja čulne želje, nego konkretan uslov svih želja za transcendencijom i odatle – za etičkom transcendencijom takođe. Postavljanje želje za apsolutnom transcendencijom u tjelesni eros znači prvenstveno da želja za plodnošću izražava najskriveniju i najjaču želju samog tjelesnog erosa. Drugim riječima, tjelesno rađa tjelesno, odnosno erotske veze proizvode porodične veze. Plodnost je novi, drugačiji fenomen zato što prelazi kategoričke analize, ispunjavajući u želji i rođenju ono što je nemoguće za misao ili, preciznije, nemoguće za parmenidovsko mišljenje bivstvovanja.

Dodajući dimenziju plodnosti erotskoj relaciji, Levinas karakteriše ljubav kao smjerajuću ka budućnosti koja je izvan sebe same. Plodnost preobražava ljubavnu relaciju u etičku, a pohotnost se ispunjava kad teži ka budućnosti i ishodi u rođenju djeteta (sina). Za

[74] „Oproštaj je paradoks kretanja prošlosti i prirodnog poretka stvari. Za razliku od zaboravljanja koje poništava prošlost, oproštaj djeluje na prošlost, ponavlja i pročišćuje, ali čuva događaj u sadašnjosti.“ *Ibid*, str. 207.

[75] Levinas 1997, 75.

[76] Suzan A. Hendlmen primjećuje da je ovaj model očinstva i plodnosti u kontrastu s frojdovskim ili edipalnim modelom u kojem je relacija oca i djeteta u vezi sa konfliktima i ratovima. Ona navodi da Levinas ne poriče egzistenciju edipalnih fenomena, ali odbija da im dâ status ontološkog prvenstva. Za Levinasa projekat postajanja nečijim vlastitim porijeklom, nalaženje autonomnog principa za bivstvovanje, u vezi je sa narcističkim i imperijalističkim razumom, protiv kojeg on postavlja razum za drugog. (navedeno prema: Handleman 1991, 206).

Levinasa dijete predstavlja budućnost, te svoju potrebu da to iskaže upotpunjuje raspravom o plodnosti, jer je dijete treći koji štiti od povratka na Isto. Ljubavnici, stvaranjem i imanjem djeteta, izbjegavaju rizik da budu uhvaćeni u zatvoreni krug dvojnosti. Plodnost ima prioritet, ali ne zato što je polni odnos nečist ili što je seksualno zadovoljstvo zabranjeno ili problematično, nego zato što je dijete prekid erotskog. Samim tim, jasno je da su rasprava o plodnosti i objašnjenje erotskog neizbježni, jer su ova dva fenomena neraskidivo povezana. Međutim, to što Levinas povezuje eros i plodnost ne znači nužno da svaki polni čin mora da završi trudnoćom ili rođenjem djeteta. Zapravo, plodnost zahtijeva seksualnost, ali seksualnost ne zahtijeva plodnost. U svojoj analizi erosa, Levinas svakako daje prednost seksualnoj aktivnosti koja se okončava u plodnosti, ali takođe dopušta da i seksualno zadovoljstvo bude samo sebi cilj i da se može upražnjavati a da nema neku spoljašnju svrhu ili produkt.

Dakle, jasno je da Levinasovu erotsku interpersonalnu asimetričnu relaciju sačinjavaju dva fakta: pohotnost i plodnost. Dok pohotnost predstavlja čisto uživanje u ljubavi, prijatnost i zadovoljstvo, i samim tim jeste na izvjestan način povratak sebi, dotle je dimenzija plodnosti mogućnost pomjeranja od jednog identiteta ka drugom ili ka nečem što leži s one strane lica. To nije samo replika sebe, povratak sebi, već novo sopstvo, dijete. Levinas želi da osigura da ovaj pojam plodnosti nije tj. ne može biti svodiv na biološki telos ostvaren kroz erotsku želju.

> „Plodnost koja rađa plodnost ispunjava dobrotu: prevazilazeći žrtvu koju nameće neki dar, plodnost je dar moći darivanja, ona je začeće djeteta. Ovdje se ispunjava Želja, koju smo na prvim stranicama ovog rada suprotstavili potrebi, Želja koja nije neki manjak, Želja koja je nezavisnost odvojenog bića i njegove transcendencije; ona se ispunjava ali ne tako što se zadovoljava i time priznaje kao potreba, nego tako što se transcendira rađajući Želju.“[77]

Kao jedinstveno, dijete uči svog roditelja da bude odgovoran: kroz dijete Ja je u stanju da bude odgovorno za Drugog, čak i nakon sopstvene smrti. U Levinasovoj raspravi, rađanje se ne odosi na samoiskupljenje ili samospasenje, već omogućuje

[77] Levinas 2006, 244.

čovjeku da izađe iz sopstva i transcenduje putem etike odgovornosti koja mu je pripisana. A zašto je pojam plodnosti tako usko vezan za očinstvo i, uopšte, relaciju otac-dijete/sin, te koji je značaj ovoga dvojca u Levinasovoj filozofiji, pokušaću da objasnim u poglavlju koje slijedi. Materinstvo, kao poseban fenomen i tema koja je vrlo značajna za feminističku analizu i kritiku, biće podrobnije obrađeno.

7. Očinstvo, djetetstvo i bratstvo

Očinstvo[78] i djetetstvo[79] su konkretno ispunjenje metafizike roda, plodne želje. Kroz očinstvo, sopstvo je isto i drugo ujedno, i tu dolazimo do ontološke dubine izraza „roditelji žive za svoju djecu.“[80] Dakle, očinstvo je jedan takav odnos u kojem je otac potpuno stran sinu, iako je sin očevo drugo ja, što ne treba shvatiti u smislu da je to *alter ego*, već sin predstavlja ličnost u pravom smislu, što će reći nezavisnu, nepreuzimljivu i jedinstvenu subjektivnost. Reći ću, slijedeći Levinasa, da je očinstvo-djetetstvo relacija koja je, baš kao i eros, dvosmislena, budući

[78]„Zapitajmo se, međutim, zašto Levinas koristi takve termine kao što su 'očinstvo' i 'sin' radije nego, recimo, 'materinstvo' i 'kćer', ili preciznije opštije i nerodne termine 'roditelj' i 'dijete' ili 'potomstvo'? Nudim sledećih šest razloga, u neodređenom redanju po važnosti, kako bih objasnio Levinasov izbor rodnog i muškog pojma 'očinstvo'. Prvo, u francuskom, termin roditelj ne nadolazi kao prirodan i spreman kao što je to u engleskom. Neko će prije reći 'moj otac' i 'moja majka' nego 'moj roditelj'. Drugo, vjeran fenomenologiji i savremenoj filozofiji uopštenije, Levinas uvijek bira konkretniji od manje konkretnog jezika, 'očinstvo' u ovoj instanci radije nego 'roditeljstvo'. Treće, termin 'očinstvo' jasno zadržavanjem smisla roda za razliku od termina 'roditelj' koji to ne čini, ponovo priziva metafiziku roda, plodnu želju, koja je njen izvor i čiji će takođe, kasnije, biti izvor. Četvrto, svako od nas ostaje sin ili kćer tokom čitavog života, čak i posle smrti roditelja, dok nije tačno ili netačno u istom smislu da neko ostaje dijete čitavog svog života. Peto, Levinas koristi termin 'materinstvo' za drugi aspekt relacije roditelj-dijete, njegovanje, radije od, kao što ćemo vidjeti u očinstvu, singularizacije. Šesto, i povezano s ovim posljednjim uvidom (što je sâmo povezano s prethodnim uvidima) je to što je kod očinstva u pitanju jedinstvo, samo-identitet, ipseitet (od latinskog *ipse*, što znači 'sopstvo'), singularizacija djeteta. Dok majčinstvo upućuje na 'mekaní', 'ugodni' ili nježni, zaštitnički aspekt djetinjstva i odraslog života takođe, na skrovište, zasigurno na ono što u drugom odjeljku Levinas naziva 'ženskim prisustvom', očinstvo upućuje na tešku ili grubu stranu socijalnog života, na karakterni oblik, zasigurno, dublje, k onom vrlo ontološkom obliku sopstva, bivanju nečijim, krajnjoj slobodi stvaranja.“ Cohen, A. Richard. 1994. „The Metaphysics of Gender“. U *Elevations. The height of the Good in Rosenzweig and Levinas,* 195-223. Chicago and London: The University of Chicago Press, str. 214, moj prev.

[79]Djetetstvo (*la filialité*) se kod Levinasa određuje kao sinstvo, bivanje-sinom, čiju jedinost, samobitnost i ipseitet izabranog uspostavlja roditeljski eros i koje nadilazi domen biološkog i stremi k „onu stranu“ (mogućeg). O djetetstvu detaljnije u nastavku teksta.

[80]Ričard A. Koen piše da je dubina ove veze utemeljena kroz generacije u plodnosti i očinstvu, onako kako Levinas razumije ove termine. Neko živi svoj život, ali neko živi i kroz svoju djecu; on je takoreći ranjiv u djetetu. (navedeno prema: *Ibid*, str. 214).

da je karakteristična i po blizini i po rastojanju.[81] Djetetstvo, kao svojevrsno poricanje oca, kao raskid, obnavlja „paradoks sopstvene slobode“, dok kada ja ima egzistenciju koja traje u ocu, „tada ono predstavlja eho prema transcendenciji očinskog ja koje je njegovo dijete: sin jest, a da nije 'na vlastiti račun'“ (Levinas 2006, 251). Drugim riječima, on svoje bivstvovanje stavlja drugome na teret, vezujući se na taj način za zaštitničku egzistenciju roditelja. „Biti ja u svom sinu“ ipak ne znači biti identičan sa njime, pošto uprkos preuzimanju očeve jedinstvenosti, sin mu ostaje stranac i kao takav je jedinstven. Tu jedinstvenost, odnosno jednost, sin dobija od roditeljskog erosa, što će reći da otac nije tek uzročnik svoga sina. Levinas kaže: „Sin je jedini sin, ne u smislu broja. Svaki sin oca je jedini sin, izabrani sin.“ (Levinas 2006, 251). Za oca, sin vraća definitivnost života i označava novi početak, otvaranje puteva, mogućnost izabiranja. Sin je za oca u izvjesnom smislu vaskrsnuće, dizanje feniksa iz pepela, mladost koja nije naborana iskustvom godina. Kao što otac jeste i nije sin, sin jeste i nije otac. Ovo upućuje da odnos između njih nije jedan odnos posjedovanja, u kojem otac ima vlasništvo nad sinom, niti pak da je sin njegovo djelo, nekakav proizvod njegovog rada.

> „Ni pojam uzroka ni pojam vlasništva ne omogućuju da se pojmi fakat plodnosti. Ja nemam moje dijete; ja, na izvjestan način jesam svoje dijete, samo što riječi 'ja jesam' ovdje imaju značenje koje je različito od elejskog ili platonovskog značenja. U tom glagolu egzistirati postoji jedno mnoštvo i jedna transcendencija koja nedostaje čak i najhrabrijim egzistencijalističkim analizama.“[82]

Očinstvo, kao drugi fenomen Drugosti, otkriva nam ne-recipročnost relacije prema Drugom, koji jeste sve ono što Ja nisam.[83] Odnos između oca i sina također nije ni takav da se otac kroz sina podmlađuje ili od njega dobija autentičnost vlastite egzistencije, nego upravo zbog toga što je sin i Ja i Drugi, otac trpeći transcendenciju Drugog, trpeći sina, sopstvenu

[81] „Ja se u očinstvu oslobađa sebe samog, a da zato ne prestaje da bude jedno ja, jer ja je njegov sin. Recipročna vrijednost za očinstvo–djetetstvo, relacija otac sin, znači istovremeno raskid i utoku.“ Levinas 2006, 250.

[82] Levinas 1997, 74.

[83] „Drugi kao drugi nije samo alter ego; on je ono što ja nisam. To je on ne zbog svog karaktera, zbog svoje fizionomije i psihologije, nego zbog same svoje drugosti. On je, na primjer, nemoćan, siromah, 'udovica i siroče', dok sam je bogat ili moćan.“ *Ibid*, str. 66.

egzistenciju dobija na dar.[84] Dakle, očinstvo i djetetstvo ne treba razumijevati u biološkom smislu, koji jeste prvi stepenik, već prevazilazeći sferu biološkog, ide se s one strane mogućeg.

Očito je da je struktura očinstva nužna i nezamjenljiva u Levinasovoj filozofiji, te da se njen značaj ne smije potcjenjivati, ne samo zato što predstavlja osovinu koja ga tjera da raskine s konceptom elejskog bivstvovanja, već i zato što se putem nje ostvaruje drugost vremena. Drugim riječima, očinstvo artikuliše vrijeme apsolutno drugog. Pojam očinstva je za Levinasa važan jer mu omogućuje istost bez koje bi njegova filozofija radikalne drugosti bila bestemeljna, nedosljedna i gotovo bezizražajna. Otac se potvrđuje i zadobija priznanje u sinu, čime biva obnovljen, ponovo vraćen sebi, ali ne u obličju moćnoga subjekta koji gospodari, već se vraća kao nemoćni, odgovorni otac. No, da li je ta esencijalnost očinstva "sprovedena" nauštrb ženskoga, od kojeg ono uzima a da se ne zadužuje i da (ga) ne priznaje? Prisvajajući velikodušnost ženskoga i ukazujući da bi ono moglo da bude univerzalni model, Levinas se ne suočava s nužnošću kojoj pribjegava njegova filozofija: nužnošću kojom se izricanje pretvara u rečeno, kojom se etička relacija događa u političkom svijetu, kojom nikad nema samo jednog drugog, već mnoštvo drugih – ukratko, nužnošću da beskonačna obaveza prema drugome zahtijeva provjeru i ravnotežu pravde. Da je Levinas u svom djelu mislio kroz relaciju koju žensko ima spram političkoga, vjerovatno bi morao priznati da jedno isključuje drugo, recipročno, nužno i neizbježno. Drugim riječima, čini se da ovaj filozof čak ni ne uzima u obzir činjenicu da je beskonačna etička odgovornost na koju njegova filozofija poziva ona koju je istorija potčinjavanja nesprestano zahtijevala od žena. Ostajemo, stoga, u dilemi da li da Levinasu vjerujemo na riječ kada kaže da žensko podrazumijeva i uključuje sve mogućnosti

[84] „Prosta svest o daru odmah sebi vraća zahvalnu sliku dobrote ili velikodušnosti, bića koje daje, i, znajući se kao takvo – kružno, spekularno – prepoznaje se u nekoj vrsti samopriznanja, samopotvrde i narcisoidne zahvalnosti. A to se dešava čim imamo subjekt, čim se davalac i primalac konstituišu kao identični subjekti, koji se mogu identifikovati, sposobni da se identifikuju čuvajući se i imenujući se. U ovom krugu se čak radi o pokretu subjektivacije, konstitutivnog zadržavanja subjekta koji se sa sobom identifikuju. Postajanje-subjekt računa onda sa samim sobom, kao subjekt on ulazi u carstvo proračunljivog. Zato, ako ga ima, dar se više ne može odvijati između subjekata koji razmenjuju objekte, stvari ili simbole. Pitanje dara moralo bi na taj način da potraži svoje mesto pre svakog odnosa prema subjektu, svakog odnosa subjekta prema sebi, svesnog ili nesvesnog odnosa..." Derida, Žak. 1992. „Kraljevo vreme". U *Treći program* 92-95, I-IV, 379-407. prev. Eleonora Prohić. Beograd: Radio televizija Srbije, str. 398-9.

transcendentne relacije prema drugome – u kojem slučaju se ili možemo poistovjetiti sa etičkom relacijom licem-u-lice koja je okosnica njegove filozofije (koju, ako uzmemo kao mušku, brišemo značenje ženskog kao drugosti), ili sa ženskim kao tajanstvenim, neiskazivim drugim koje dovodi muškarca do ruba etike prije nego se ponovo vrati skrivanju, ženskim koje se povlači iz (ovo)svjetskih stvari, svjetla, filozofije (pri čemu bismo se pridružili tradiciji koja isključuje žene iz javnog prostora politike i ograničava ih na privatni, tjelesni, domaći prostor: brigu o djeci i mužu, pružanje utjehe i ljubavi, itd).

Dilema će zasigurno ostati, kao i Levinasova tvrdnja da se, ostvarujući odnos ljubavi prema sinu, ostvaruje upravo relacija sa jedinstvenošću kao takvom, što implicira da se svaka ljubav na neki način mora približiti onoj očinskoj. Samo roditeljski eros može uspostaviti jedinstvenost sina, koja samim tim ne može stajati u uživanju nego u izabranosti. S obzirom na to, sina je moguće vaspitavati; moguća je njegova usmjerenost i sprega sa porodicom. Pritom, porodica[85] nije neki akcident biologije, nego uslov čovjeka kao stvorenog bivstvujućeg. Usvajanjem nesvodive metafizičke i ontološke originalnosti porodice, Levinas može izgraditi objašnjenje čovjeka bazirano na određenoj slobodi stvorenih bivstvujućih, čiji status kao sinova, kao kćeri, nije neki iracionalni prirodni ili konvencionalni akcident, već nesvodivi uslov ljudskog bića, onaj čije se reperkusije osjećaju kroz sve ljudske dimenzije. Sloboda se pojavljuje u i van porodičnih relacija, okarakterisana od strane porodicâ koje su smještene u pojedine kontekste, npr. nacije i tradicije, kao što je određenost ljudske slobode takođe okarakterisana određenošću ljudskosti kao cjeline.

Vidimo da Levinas, preko razmatranja plodnosti, očinstva i djetetstva, dovodi do porodice čovjeka, do bratstva. Ako imamo činjenicu da za svakog sina važi da je jedinstven i izabran, onda to možemo tvrditi i za svakog drugog sina, što nam govori da svaki izabrani sin

[85] „Neophodno je reći da je ideja plodnosti, otjelotvorena u strukturi porodice i vezi te strukture sa spasenjem, duboko ukorijenjena u jevrejskoj tradiciji, od knjige Postanja pa nadalje. I uprkos nedostatku referencija ka jevrejskoj misli i filozofiji u *TiB*, neko može ponovo osjetiti preživljavanje holokausta, nalazeći u nastavljenoj moći plodnosti i očinstvu vrstu trijumfa nad nacističkim pokušajem istrebljenja. Levinasova ideja plodnosti i beskonačnog vremena kao spasonosnog, kao popravka istoricizma paralelna je (bez pathosa i nostalgije) sa čežnjom Benjaminovog anđela koji gleda nazad u ruševine istorije i pokušava da brzo pomiri i da vidi u svakom trenutku 'uzanu kapiju kroz koju Mesija može ući.“ Handelman 1991, 208.

živi među ostalim sinovima, koji su također jedinstveni i izabrani. Drugim riječima, sin postoji u svijetu i kao jedinstven, ali i kao „brat među braćom", dakle kao ne-jedinstven. „Očinstvo se događa kao neizbrojiva budućnost, rođeno ja egzistira istovremeno i kao jedino na svijetu i kao brat među braćom. Ja sam ja i izabran, ali gdje mogu da budem izabran ako ne među drugim izabranim, među jednakim! Ja kao ja se, dakle, etički okreće prema licu drugoga – bratstvo je izvorna relacija sa licem u kojoj se istovremeno vrši moj izbor i jednakost, to jest nadmoć koju drugi ima u odnosu na mene."[86]

Za Levinasa svi ljudi jesu braća i upravo u tome se sadrži ljudskost svakog ja, njegov ipseitet. Dvosmislenost sada ponovo dolazi do izražaja, jer se u jednom etičkom odnosu Ja postavlja prema Drugome kao prema apsolutnom, nesvodivom Drugom, Drugom u njegovoj drugosti, dok se u bratstvu Ja postavlja prema Drugom koji je sada brat među braćom, koji je solidaran sa svima drugima. Upravo ovaj odnos sa Drugim, solidarnim i jednakim među jednakima, omogućava društveni život, odnosno sâmo društvo. Baš kao i kod odnosa između oca i sina, koji ne mogu biti asimilovani jedan od drugoga, tako i ovdje, u relaciji između pojedinca i bratstva, imamo to da svaki pojedinac biva pridružen bratstvu, ali bez svođenja bratstva na pojedince, kao i bez svođenja svih njih na cjelinu bratstva. Dakle, ni ovdje Levinas ne dozvoljava mogućnost asimilovanja pojedinca od strane društva i obrnuto, jer bi to i sa jedne i sa druge strane predstavljalo svojevrsno nasilje. U prvom slučaju bi to bila tiranija države, dok bi u drugom imali jednog izdvojenog pojedinca, svijet za sebe, monarha spremnog da krene u rat protiv svih.

U situaciji bratstva Levinas uspostavlja asimetričnu relaciju između Ja i Drugog, gdje Drugi ima prvenstvo, i gdje je moja odgovornost za Drugog lišena egocentričnosti, želje da Drugi također bude odgovoran za mene, lišena potrebe za recipročnošću, za razmjenom.[87] Ovaj

[86]Levinas 2006, 252.

[87]Odgovornost za Drugog, dakle, isključuje recipročnost kakva se pojavljuje u Ja-Ti odnošenju kod Martina Bubera. Ona je također svjetski-široko udaljena od onog što se u savremenoj psihologiji diskutuje kao sindrom pomoći neurotički preoblikovane brige-za. Moja odgovornost je već prošla moje intencije, moju volju i

odnos, zasnovan na podređenosti Drugom, suprotstavljen je relacijama kojima teži moderno građansko društvo:

> „Ono insistira na odnosima ravnoteže, na simetričnim odnosima. Takvo odnošenje obilježava moderno društvo. I u takvim odnosima dešava se privredna, politička i međuljudska prometna razmjena uzajamnog davanja i uzimanja. Iz Levinasovog mišljenja svakako se postavlja pitanje da li je u ovim odnosima ravnoteže, koje moderno društvo razumije kao etičke, uopšte opažen kvalitet etičkog. Po ovom novom mišljenju etičko se pojavljuje tek 's one strane' simetrije odnošenja ili 's one strane građanskog...' Ono je etičko – ne protiv građanskog ili njemu u inat, nego 's one strane' građanskog u smislu prevazilaženja ili nadmašivanja."[88]

Naravno, ovo ne znači da npr. pravdi i jednakosti ili pak institucijama građanskog društva nema mjesta u Levinasovoj filozofiji; već u situaciji kada pored Drugog postoji i Treći tj. mnogi Drugi, onda neposredni odnos biva zamijenjen političkom situacijom: „Riječ 'pravda' je zaista više na svom mjestu tamo gdje se nije potrebno 'podrediti' drugome, nego 'pravičnosti'. Tamo gdje je neophodna pravičnost, potrebno je upoređivanje i jednakost: jednakost između onoga što se ne da upoređivati. Prema tome, riječ 'pravda' se mnogo više primjenjuje na relaciju sa trećim, nego na relaciju sa drugim."[89] Dolazimo do toga da kada je tu uslovljenost erosom, tada plodnošću, očinstvom i djetetstvom može biti bratstvo, koje je uslov za etiku, za licem-u-lice relaciju, koja svojom sopstvenom logikom širi borbu za pravdu za sve, borbu od strane i za bratstvo ljudske vrste. Bratstvo postaje uslov za etičke relacije, za onaj, mnogo puta pominjani, susret licem-u-lice između jednakih, gdje je Ja osjetljivo na zapovijest Drugog i gdje brine za sve druge, za cijeli ljudski rod, za pravdu i mir.[90]

---

angažman." Henriks, Hans Herman. 2003. „Biti talac Drugog". prev. Drago Perović. U *Luča* XVIII (2001)-XIX (2002), 170-178. Nikšić: Filozofski fakultet, str. 174-5.

[88]Ibid, str. 175.

[89]Levinas, Emanuel. 2008. *Kad Bog upada u mišljenje*. prev. Spasoje Ćuzulan. Trebinje: NIP Glas Hercegovine, str. 109-10.

[90]„Mir sa Drugim, bližnjim je moj zadatak, teret koga me 'bližnji ne može osloboditi; mir koji je prema tome u mojoj odgovornosti, mir čiji sam ja talac' (*DoB* 249). U ovoj bespogovornoj zasnovanosti moje egzistencije za mir, pluralizam dobrote i transcendencije dolazi do svog jedinstva: 'Jedinstvo pluralizma je mir' (*TU* 445). Teret uspostavljanja i održavanja mira ne pada na zakone i interese, samo ja odgovaram sudu koji ide s one strane suda istorije. Mir se tiče jedino mene. " Perović 2006, 402.

8. Materinstvo

Uvođenje ideje materinstva nije alternativa muškoj kategoriji očinstva jer tu nije riječ o istoj vrsti odnosa, niti o izvođenju iste filozofske uloge. Materinstvo ne zamjenjuje očinstvo, naprotiv, ustupa mu mjesto u smislu filozofskog značaja, jer se, kao što smo uvidjeli, kod Levinasa kroz preobražaj očinstva misli transcendencija. Materinstvo je fenomenološki važno, ali fenomenologija nije krajnji filozofski cilj. Kroz ovo poglavlje, koje sam podijelila u tri pododjeljka, pokušaću da se kritički osvrnem na fenomen materinstva i njegovo mjesto i smisao u Levinasovoj filozofiji.

8. a) Materinstvo i žensko

Levinasovo poimanje problematike uživanja i osjetljivosti, i usmjeravanje novog svjetla na ove fenomene i trope materinstva, može se čitati kao reuspostavljanje etike koja je čvrsto utemeljena u ljudskom, naročito u krhkosti i ranjivosti ljudskog, ali i kao priznavanje i ispravljanje greške zbog klasičnog, tradicionalnog muškog tona i pravca u nekim njegovim tekstovima, što mu zamjeraju feminističke teoretičarke. U *Totalitetu i beskonačnosti* osjetljivost i uživanje su afektivne strukture povezane s pred-etičkim egom. Knjiga se uspinje od Istog ka neuporedivoj drugosti Drugog, u čijem otjelovljenju zdušno pomaže ekonomija uživanja. Pa ipak, uprkos podrobnoj analizi koju Levinas u odjeljku "Unutrašnjost i ekonomija" posvećuje uživanju i osjetljivosti, njihov dolazak u prvi plan iskazuje se u knjizi *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, u kojoj se na neki način osjetljivost odvaja od uživanja: dok je u *Totalitetu i beskonačnosti* osjetljvost uživanje, te je naglasak na zadovoljstvu, u *Drukčije od bivstva* dominant(ij)e teme su bol i patnja. U oba slučaja, ljudska potreba zadobija filozofsko i

etičko značenje: kroz odnos sa bližnjim koji je osnova ljudskosti kao takve i potrebu za njime, čovjek se razrješava animalnih poriva.

Da bismo se etički (sa)odnosili, moramo stanovati, dočekivati, imati otvorena vrata i pune ruke, moramo da izgubimo ili da nemamo da bismo dali. To su elementarni uslovi za etičku relaciju, barem onako kako ih Levinas predstavlja u *Totalitetu i beskonačnosti*. U *Drukčije od bivstva* ovi su uslovi, ako se može reći, suptilnije i slikovitije opisani, ali i svedeni na najosnovniju instanciju: dati, biti za Drugoga, pružiti hleb iz usta, hraniti ga. Hranjenje je povezano sa uživanjem na suštinski način: doslovno uzimanje hrane je i dalje model egoizma, a sada značajnu ulogu igra njegovo naličje – davanje hleba iz svojih usta. To se, smatra Stela Sendford [Stella Sandford], takođe može iskazati pojmom utrobnosti ljudskog bića: "Jedino subjekt koji jede može da bude za drugoga ili može da znači. Značenje, jedno-za-drugog ima smisla samo među bićima od krvi i mesa."[91] U uobičajenom smislu, referencija na čovjeka sastavljenog od krvi i mesa implikuje osjetljivost i ranjivost, čak do smrti, a upravo to je Levinasova namjera. Ranjivost osjetljivosti je takođe ranjivost prema bližnjem. Ovaploćenje osjetljivosti je za Levinasa materinstvo i tu nema dileme.[92]

Materinstvo je, čak i prije samog čina rođenja, paradigmatičan slučaj "Drugog u istom", ili pasivna, čak možda neizabrana odgovornost. Ono se ne objašnjava samo u "prostornom" smislu, već nosi i neka druga značenja, poput biblijskog, u kojem se povezuje s patnjom. Kod Levinasa, materinstvo je arhetipska ideja hranjenja koje se simbolizuje kroz sliku usta i hleba.[93]

[91] Sanford, Stella. 2000. *The Metaphysics of Love. Gender and Transcendence in Levinas*. London and New York Brunswick: The Athlone Press, str. 83, moj prev.

[92] "Osjetljivost je izloženost drugome, ali ne kao pasivnost inertnosti, postojanost u nekom stanju – mirovanje ili kretanje – prijemčivost da se pretrpi neki uzrok koji će izvesti iz tog stanja. Izloženost kao osjetljivost još je pasivnija: kao inverzija *conatus*-a u odnosu na *esse*, jedno biti-bilo-ponuđeno-bez-mogućnosti-uzdržavanja ne nalazeći zaštitu u bilo kakvoj postojanosti ili identičnosti stanja (…) Više i bolje od prirode – prije nego priroda – neposrednost je ta ranjivost, to materinstvo, to pre-rođenje ili pre-priroda kojoj se vraća osjetljivost." Levinas 1999, 116-117.

[93] „Tjelesnost vlastitog tijela koja, kao sama osjetljivost, znači jedan čvor ili razvezivanje čvora bivstva, ali koja isto tako mora sadržavati jedan prelaz prema fizičko-hemijsko-fiziološkom značenju tijela. Prema tom značenju sigurno vodi osjetljivost kao blizina, kao značenje, kao jedno-za-drugo – koja znači u *davanju* kad *davanje* nudi ne ono što se ima previše, u preobilju, nego hljeb-odvojen-od-svojih-usta. Značenje, dakle, koje znači u davanju hranjenja, odijevanja i stanovanja u materinskim odnosima u kojima se materija pokazuje upravo u svojoj materijalnosti (...) Upravo zato što je subjektivnost osjetljivost – izloženost drugima, ranjivost i

Majka obezbjeđuje hranu, majka hrani: to je opštepoznata i gotovo opšteprihvaćena slika. Shodno tradicionalnom kulturalnom kontekstu, majka je paradigma brige, hranjenja i odgovornosti, pa ne čudi što Levinas materinstvo razmatra služeći se ovim značenjima, ali filozofski posmatrano, ako se osvrnemo na odredbe pojma plodnosti, moglo bi se reći da materinstvo ima više smisla od očinstva. Iako se u prvi mah može činiti drugačije, svaka rasprava o plodnosti, očinstvu i djetetstvu, u kojoj Levinas ističe izvornost relacije u kojoj sin i jeste i nije otac, može se *a fortiori* primijeniti i na relaciju majka-dijete. Ako u sinu otac ostaje on sâm i istovremeno postaje neko drugi, da li to važi i za relaciju majke prema djetetu, s obzirom na to da zajednički opstaju, postoje i da, suštinski, *dijete jeste od majke*?

Ovo bi značilo da Levinas pomjera akcenat na plodnost s patrilinearnog na matrilinearni, što dodatno usložnjava već komplikovani i čak problematični odnos između materinstva i očinstva, i dovodi do ponovnog iskrsavanja pitanjâ o ženskom: da li materinstvo dopunjuje i "dovršava" raspravu o ženskom, ako je to uopšte moguće, ili je pak riječ o sasvim drukčijoj perspektivi i fenomenu? Da li Levinas razvija ideju "feminizacije" muškosti, što bi bilo uistinu provokativno i vrlo interesantno za problematizovanje unutar feminističke kritike? Pretpostavljam da je ontološka funkcija ženskog vezana za prevazilaženje "otuđenja" koje proizlazi iz maskuliniteta univerzalnog osvajačkog logosa na taj način što nagovještava moguću feminizaciju etičkog. Ne može se reći da je to sasvim jasno kad čitamo *Totalitet i beskonačnost*, premda postoje izvjesne naznake da se muški ego feminizuje u svojoj relaciji sa ženskim u erosu. Naravno, Levinas ne upotrebljava termin "feminizacija", taj pojam se samo ima naslutiti iz opisa etičke relacije kao okončanja vladavine subjekta. Pojam ženskog odvaja se od žene da bi bio artikulisan kao opštiji koncept.

U *Etici i beskonačnom* Levinas o pojmu ženskog iz *Vremena i drugog* govori na sljedeći način: "Možda ... bi sve ove aluzije na ontološke razlike između muškog i ženskog izgledale manje arhaično ako bi, umjesto da dijele čovječanstvo na dvije vrste (ili dva roda) značile da je

---

odgovornost u blizini drugih, jedno-za-drugo, to jest značenje – i zato što je materija upravo mjesto za-drugog, način na koji značenje znači prije nego se pokaže kao *Rečeno* u sistemu sinhronizma – u lingvističkom sistemu – subjekt je od mesa i krvi, čovjek koji je gladan i koji jede, utroba i unutrašnjost u jednoj koži i tako kadar da dâ hljeb iz svojih usta ili da dâ svoju kožu." Levinas 1999, 119.

učestvovanje i u muškom i u ženskom suština svakog ljudskog bića" (*EI*, 69). Ovo mjesto je interesantno ne samo stoga što Levinas, po svoj prilici, aludira na izvjesno pretapanje (možda čak i preklapanje) među polovima, da možda referiše na izvjesnu ravnopravnost među njima, ako se tako može reći, nego i poziva da se ode i sa one strane (u ovom slučaju materinstva). Jer, po svemu sudeći, a kasnije će još o tome biti riječi, smisao ženskog u ljudskome jeste, pored ostaloga, "remećenje" bića dobrotom.[94] Shodno tome, s pravom se može reći da ideja materinstva ipak *jeste* predstavljanje ženskog koje ima mogućnost da dosegne "najvišu ljudsku sudbinu".

Ovdje su, po svoj prilici, od pomoći komentari Bernara Fortoma [Bernard Forthomme]. Prema njegovom mišljenju, analiza ženskog u *Totalitetu i beskonačnosti* vodi ka objašnjenju subjektivnosti koje nije nužno kritičko. Dok muškost u Levinasovoj filozofiji govori protiv bilo kakve pretenzije na univerzalnost, "relacija prema drugom smještena je unutar logičke posljedice mikrologike. Otkriva se da je ova relacija nesvodiva na bilo koji sinoptički pogled ili čitanje koje bi ravnodušno išlo s jednog na drugi ili obrnuto."[95] Međutim, kasnije, Fortomovi komentari pokazuju da je muškost u *Totalitetu i beskonačnosti*, iako možda svjedoči o izvjesnom performativnom odigravanju nereciprociteta, ipak inferiorna ženskosti modela materinstva. Materinstvo je, kaže on, izvan bipolarnosti muškog i ženskog, otkrivajući "neutralnost" subjekta i etike iznad polne razlike, poziciju za koju vjeruje da je nadmašila restriktivno muško stanovište iz *Totaliteta i beskonačnosti*.[96] Dok shematizam iz ovog djela, koji je zasnovan na polnoj razlici, dopušta Levinasu da otvori fenomenološku tradiciju "zaboravljenim horizontima osjetljivosti"[97], analiza ipak ostaje zarobljena u tom shematizmu. S druge strane, u materinstvu, etička odgovornost, koja se takođe naziva metafizičkom željom,

---

[94] Zanimljivo je stanovište Katerin Šalije o materinstvu i njen prigovor konvencionalnom pripisivanju ženske izvrsnosti materinstvu (i jedino materinstvu), kao i refleksije o pitanju da li se materinstvo ili ono što je materinsko mora čitati kao (ženski) model za poremećaj/prekid n[illegible]ti bića, ili kao (ženski) model za odgovornost/zamjenjivanje. Vidjeti više u: Chalier, Catherine. 2006. *Figures du feminine. Lecture d'Emmanuel Levinas*. Paris: Des femmes – Antoinette Fouque.

[95] Forthomme, Bernard.1979. *Une philosophie de la transcendance: la metaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Vrin, str. 332, moj prev.

[96] *Ibid*, str. 382-383.

[97] *Ibid*, str. 333.

nije ni muška ni ženska, što svjedoči o dubljoj, moglo bi se reći pravednijoj metafizici. U Fortomovom tumačenju samorazumljivo je da pojam materinstva u Levinasovoj filozofskoj elaboraciji nije isključivo vezan za žensko. Sâm Levinas nikad eksplicitno ne naznačava metaforičnu prirodu materinstva ali dosta toga sugeriše. Iako je "model" za etičku odgovornost u nekom smislu ženski, ženskost je ta koju može i mora da pretpostavlja muško, kao i žensko.[98]

Još jedan pažljivi čitalac i tumač Levinasove filozofije, Džon Luelin [John Llewelyn] dao je doprinos ovoj problematici. On, naime, sugeriše da materinstvo zapravo funkcioniše kao izvjesni korektiv u odnosu na prethodne rasprave o ženskom, čak iako to Levinas zapravo nije namjeravao.[99] Kad Luelin kazuje da potreba da se odmaknemo od muške, herojske koncepcije subjektivnosti zahtijeva "drugu genealogiju, drugu blizinu za čovjeka",[100] nije sasvim jasno da li on vjeruje da je Levinas uspio da odgovori na taj zahtjev. Shodno tome, ako upotreba diskursa i vokabulara patrilinearnosti izbija na površinu kako bi potvrdila patrijarhat koji bi u cjelosti bio u skladu s muškošću dominacije logosa, bića i Jednog, onda analiza plodnosti, očinstva i djetetstva zapravo to dekonstruiše, kao što se potvrđuje uvođenjem ideje materinstva.[101] Za Luelina, zahvaljujući uticaju materinstva kao označitelja, očinstvo takođe zadobija označiteljski status i to na nepatrijarhalan način. Za Ketrin Šalije [Catherine Chalier] do takve mogućnosti ne može doći. Njen argument temelji se na pretpostavci da ideja očinstva ne može sprovesti djelo koje Levinas postavlja u svojim tekstovima zbog činjenice što je već bila upisana u sistem zakona, ime oca, ili sopstveno(st).[102] Za razliku od Luelina, Šalije insistira na izvjesnom poštovanju istorijskog i materijalnog konteksta. Zakon, ime, logos, sopstveno(st), implikacije "očinstva" iz kojih nije izuzet ni Levinasov tekst, ponovo upisuju izvjesni simbolički poredak istovremeno s Levinasovim pokušajima da isti poremeti.

Međutim, za Luelina etička izvrsnost materinskog oslanja se na naizgled pred-etičko žensko. U suštini, trag savršenstva materinstva prolazi kroz žensko, čemu ovaj mislilac daje

---

[98] U tome Fortom vidi nadmoć materinstva, dok, na primjer, Katerin Šalije u svom tumačenju ne prihvata tu mogućnost.

[99] Llewelyn, John. 1991. *Middle Voice of Ecological Conscience*. Hampshire: Macmillian, str. 219.

[100] Llewelyn, John. 1995. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. London: Ruledge, str. 208.

[101] Llewelyn 1995, 190.

[102] Chalier 2006, 95.

naziv *njenost* (*elleity*). On također iskiva termin *njegovost-njenost* (*illelleity*) da bi pokazao nebiološku prirodu pojma materinstva koja nije isključivo ženska: "Ona nije ni naprosto aktivna ni naprosto pasivna, ako srednji glas odgovornosti ima rod, to je rod srednjeg pola. Srednji pol nije neutralan. On je hijazmično biseksualan. Ali ono o čemu ovdje govorimo jeste čovječanstvo koje prethodi polnoj razlici."[103] Ovdje možemo uvidjeti sličnost s Deridinim, gotovo utopijskim stavom iz "Koreografija", naime da se u ovakvoj "konfiguraciji" možda pristupa onom području polnih odnosa gdje šifra polnih obilježja više ne bi bila diskriminišuća. To, naravno, ne znači da bi odnos postao a-polan, već bi postao polan, ali na drukčiji način: izvan binarne razlike koja vlada dekorumom svih kodova, izvan opozicije muško/žensko, izvan homoseksualnosti i heteroseksualnosti, što je isto. Ovim stavom Derida ne misli na diskurs u kojem muško i žensko više ne bi postojali, nego u kojem više ne bi bili diskriminisani.[104]

Potreban je, dakle, ne samo drukčiji diskurs, već i drukčija genealogija, drugi bližnji, odnosno humanizam drugog čovjeka, koji nas dovodi do smisla ženskog u ljudskom biću. Ovdje se ukazuje nekoliko bitnih stvari, prije svega značenje materinstva izvan biološke referencije, što će reći da se ono ne mora nužno identifikovati sa ženskim. To Levinas potvrđuje više puta u svojim tekstovima (na primjer, u *Vremenu i drugom*, *Etici i beskonačnosti*, *Drukčijem od bivstva*, gdje skreće pažnju na to da je relacija blizine izvan biologije). Biološko se na neki način ukida kad se pređe sa očinstva na materinstvo, što dovodi do druge bitne stvari, naime da materinstvo, budući da predstavlja uzor odgovornosti i zamjenjivanja, mora da važi kao univerzalno. Značenje navedenog je, dakle, sljedeće: ako se biologija ukine iz materinskog, ili odmakne od njega, onda više u njemu nema nikakvog specifično ženskog sadržaja. Kasnije se to kod Levinasa prenosi i na pojam očinstva.

Ipak, uprkos problematičnosti koju pojam materinstva sobom nosi, teško je odricati mu ženskost. Vratiću se za trenutak na Luelinovo tumačenje: čak i kad insistira na "biseksualnosti" materinstva, on cilja na debiologizovanje pojma koji ipak ostaje ženski, kako izvorno, tako i

[103] Llewelyn 1991, 220.

[104] O ovome će biti više riječi u poglavlju 17.

shodno svojim prvobitnim simboličkim značenjima. Za Luelina to se odnosi na davanje prvenstva ženskom u kasnijem Levinasovom radu. Stoga vrijedi razmotriti kakvu bi vezu biseksualni ali ženski pojam materinstva mogao imati sa ženskim, s obzirom na to da na prvi pogled djeluju neuporedivo (što se u prvi mah i prije detaljnijeg čitanja čini paradoksalnim).

Žensko u Levinasovim djelima do i uključujući *Totalitet i beskonačnost* je pojam konstitutivan za ideju polne razlike. Sama drugost ili specifičnost ženskog kao ženskog daje filozofski smisao ulozi koju igra, čineći je naizgled nespojivom sa idejom biseksualnosti koju zastupa Luelin. Ako materinsko znači "pripadanje" ženskom, shodno ovom obrascu, onda ono mora pripadati ili u cjelosti ili ne pripadati uopšte; Luelinova "biseksualnost" naprosto bi značila kompromis unutar polne razlike. Međutim, ovaj argument dovodi do biologističke greške. Dok je biološki tačno da trudnoća i rađanje isključivo pripadaju ženskom, filozofska elaboracija ove činjenice odvija se na nivou simboličkog. Moguće je zamisliti simbolički poredak zasnovan na kulturalnoj razradi biološkog iskustva materinstva (koje nije samo biološko), što je u stvari i smisao Luelinove tvrdnje da je potrebno naći drukčiju genealogiju, drukčiju blizinu za čovjeka.[105] Prema ovoj "drukčijoj genealogiji" simbolička figura majke značila bi, i za muško i za žensko, relaciju ili vrijednost odvojenu od biologije, to jest igrala bi simbolički privilegovanu ulogu koja bi prevazilazila porodičnu strukturu, i doticala se mnogih drugih: društvenih, kulturalnih, etičkih, mitskih, itd.

Filozofska uloga materinstva unutar Levinasove etike kao prve filozofije produkt je relacije između ženskog i materinstva, i u njoj se otjelovljuje jedinstvenost odgovornosti za Drugog. Uprkos toj činjenici, nije sasvim sigurno da bi se u njegovom filozofskom programu mogla sprovesti drukčija, ženska genealogija, jer to bi značilo izmjestiti ideju očinstva koja, kao što smo vidjeli, igra bitnu ulogu u Levinasovom djelu, osobito prilikom razmatranja djetetstva i bratstva. No, moramo imati na umu, a to daje konceptu materinstva posebnu težinu, da materinstvo nije slično strukturi očinstva, da ne posjeduje plodnost u tom smislu i da se u okviru njega ne mogu sprovesti nikakvi ontološki zaključci, niti se govoriti jezikom ontologije.

[105] Llewelyn 1995, 208.

A šta se događa s materinstvom kad se pojavi treći, pokušaćemo da dokučimo u nastavku, kratkim ekskursom u polje etike i pravde, a da bi se još opskrbljeniji vratili suštini ovog dijela rasprave. U *Totalitetu i beskonačnosti*, "prelazak" na bratstvo odvija se putem intervencije ili priznanja trećeg: trag trećeg u očima Drugog osigurava da intenzitet etičke relacije ne postane nepravedan u odnosu na sve druge. Značaj ovoga najpotpunije je obradio Sajmon Kričli [Simon Critchley] u svojoj tvrdnji da uvijek prisutna prisutnost trećeg svjedoči o krajnje političkom horizontu levinasovske etike. Treći mi se ne pridružuje u mojoj relaciji s Drugim, niti dolazi od početnog susreta s Drugim: "Etička relacija ne odvija se u apolitičkom prostoru izvan javnog područja; etika je uvijek već politička, relacija prema licu je uvijek već relacija prema čovječanstvu kao cjelini."[106] Ova dimenzija etičke relacije razlikuje se od ljubavi shvaćene kao eros. Kretanje ka trećem još je važnije u *Drukčije od bivstva*, gdje se pojavljuje zajedno s potrebom za povratkom na poredak Rečenog, i to ne samo u filozofskom diskursu. Ovo Rečeno je opravdano, zbog svoje relacije prema trećem, otvaranja poretka istine i, što je za Levinasa najvažnije, pravde.

> "…osvješćenje je motivisano prisustvom trećeg pored približenog bližnjeg; treći je takođe približen; relacija između bližnjeg i trećeg ne može biti ravnodušna u odnosu na ja koje približava. Potrebna je pravda između onih koji su međusobno neuporedivi. Potrebno je dakle jedno poređenje između neuporedivih i jedan sinopsis: dovođenje u sklad i savremenost; potrebno je tematizovanje, mišljenje, istorija i pismo. Ali bivstvo treba razumjeti polazeći od *drugog bivstva*. Biti, ako se ne pođe od značenja približavanja, znači biti *sa drugim* za trećeg ili protiv trećeg; sa drugim i trećim protiv sebe." (Levinas 1999, 33)

Za Levinasa su ovi stavovi identični filozofiji, njenoj uzvišenosti i smislu, drukčije kazano, filozofija postaje mjera dovođenja u beskonačnost bića-za-drugog blizine, pretvara se u mudrost ljubavi. Kad Levinas opisuje filozofiju kao "mudrost ljubavi u službi ljubavi" on zapravo opisuje Rečeno izrečeno u službi Izricanja, "opravdanog Izricanja" u kojem se mudrost uči iz ljubavi i gdje politika svoj (ob)lik gradi etikom. Ovo se, naravno, često prevodi u poznatu levinasovsku ideju o prvenstvu etike. Manje je pak poznato Levinasovo jednako insistiranje na potrebi da se pravda razumije kao zahtjev da etika bude oblikovana politikom, u smislu izvjesne restrikcije, "odmjeravanja" beskonačnosti, poređenja neuporedivih, ili jednakosti.

[106] Critchley, Simon. 1992. *The Ethics of Deconstruction*. Oxford: Blackwell, str. 226. Vidjeti i 223, 229.

Politika, pravda, čak i filozofija upućuju etiku na javni prostor, na društvo, na institucije, na zajednicu čiji sam građanin/ka, no koja je u *Drukčije od bivstva* sinonim za mušku zajednicu braće, koja nalikuje neutralnoj i univerzalnoj zajednici "bratstva ljudi" iz *Totaliteta i beskonačnosti*.

Šta se dešava s materinstvom kad se pojavi ovakva zajednica i mudrost ljubavi koja je oblikuje? Ono se povlači, baš kao što žensko u *Totalitetu i beskonačnosti* "nestaje" nakon što plodnost preraste u bratstvo. Materinstvo i eros pozicionirani su po sličnom obrascu: kao paradigmatično etična, blizina materinstva gaji istu tendenciju prema isključivosti koja je ranije smještena u erosu, što znači da intimnost etičkog dvojstva (u ovom slučaju majke i djeteta), koju Levinas naziva "intimnošću licem-u-lice", na neki način isključuje treću stranu. Intenzivna fizikalnost paragrafa o osjetljivosti i blizini[107], kompleksni i siloviti opisi kože i tijela izloženih povređivanju i ranama, bol koji prodire u sâmo srce onog za-drugog, uživanje, ljubav i, naravno, aspekti samog materinstva (koža, grudi, milovanje) su slike prepune gotovo pa erotičnog naboja. Pitanje je da li sama blizina blizine priziva izvjesne erotske mogućnosti koje potrebuju "korekciju". Da li zajednica braće uistinu zahtijeva korekciju, budući da (ili se samo tako čini) jedan ne može biti blizak sa svom braćom?

Neophodnost da se prevlada dualitet erotskog sparivanja u *Totalitetu i beskonačnosti*, potreba da se prevaziđe ("koriguje") dualitet asimetrične etičke relacije, ovaploćene su u materinstvu. Levinasovi tekstovi nisu ustanovili/upostavili alternativnu žensku blizinu jer materinstvo mora da ustupi mjesto očinstvu, odnosno zakonu oca. Materinstvo, povezano s partikularnošću ženskog, izvan je bilo kakve blizine shvaćene kao ustanove univerzalnog poretka ljudskog, društvenog, zajednice i filozofije. Kao što sam ranije naglasila, materinstvo ne

[107] Brojni su, često neprohodni i vrlo složeni. Na primjer: „Samo zato što je uživanje, osjetljivost može biti ranjivost ili izloženost drugome ili Izricanje. Pasivnost povrede – krvarenje za drugoga – je otkidanje zalogaja hljeba iz usta koja pohlepno žvaću u punom uživanju. Protiv volje – zaista; ali ne kao afekcija i učinak neke ravnodušne spoljašnjosti. Udarac koji neposredno pogađa puninu samozadovoljstva (koje je istovremeno i zadovoljstvo u samozadovoljstvu), koji pogađa identičnost u uživanju (u kome se identifikuje više nego u svakom identifikovanju nekog pojma o Rečenom), koji nanosi povredu životu u kome se značenje – za-drugoga – proždire, udarac životu koji život živi ili uživa." Levinas 1999, 115.

zamjenjuje očinstvo, naprotiv, ono mu ustupa mjesto u pogledu filozofskog značaja jer se kroz transformaciju očinstva može misliti transcendencija.

Dok u *Totalitetu i beskonačnosti* opis i izvođenje očinstva vode od "s one strane lica" do transcendencije, u *Drukčije od bivstva* dešava se preokret i dolazi do potvrde "mudrosti ljubavi". Opis mudrosti ljubavu rasvjetljava da se filozofska problematika transcendencije još reprodukuje u odnosu na teme o erosu i plodnosti, a osobito u suprotnosti između erosa i ne-erotske ljubavi. Ova suprotnost često se označava kao razlika između erosa i ljubavi, pojmova koji se, na primjer, u *Vremenu i Drugom* upotrebljavaju kao sinonimi. U *Drukčije od bivstva*, pak, obilježja erosa postaju unekoliko negativnija. U poglavlju ovog djela, u kojem razmatra kontekst blizine i opsjednutosti, Levinas nas podsjeća na prvenstvo etike nad erosom; u posljednjem poglavlju ukazuje na to da se erotska relacija sastoji u vezanosti za suštinu (a ne u kretanju s one strane suštine), što pripada kategoriji zadovoljstva koje je odvojeno od odgovornosti za drugog i zakona. Dakle, otvaranje subjekta ka "s one strane" znači ne-erotsko otvaranje. Eros je, međutim, više od puke etičke lišenosti, izravnat sa izvjesnom "pozitivnošću" zla. Odgovornost za bližnjeg trebalo bi da bude:

> "Pozivanje na ne-erotsku blizinu, na jednu žudnju za nečim što ne može biti predmet žudnje, na žudnju za strancem u bližnjem – izvan požude koja, sa svoje strane, neprestano zavodi kroz privid Dobra i koja na đavolski (luciferovski) način, preuzima taj privid i tako polaže pravo na Dobro, izdaje se za njegovog parnjaka, ali kroz samu tu pretenziju, koja je već jedno priznanje, ostaje podređena." (Levinas 1999, 188)

Referencija na Lucifera je svakako hiperbolična ali i značajna. U tekstu "Bog i filozofija" Levinas kazuje da transcendencija željenoga ide s one strane zainteresovanosti i erotizma, te da je odgovornost za drugog *par excellence* ne-erotska.[108] U knjizi *Bog, smrt, vrijeme*, ne-erotska ljubav se pojavljuje kao suprotnost erotskoj, koja se, premda zbunjujuće zvuči, naziva

[108]Levinas, Emmanuel. 1996. "God and Philosophy". U *Basic Philosophical Writings*, ur. A. Peperzak. S. Critchley, R. Bernasconi. Bloomington: Indiana University Press, str. 140-141.

ljubavlju[109] dok u razgovorima pod nazivom *Drukčije od znanja*, Levinas ponovo govori o odgovoru licu Drugog kao ljubavi bez pohote.[110]

No, bitno je napomenuti, uprkos gore navedenoj referenciji na Lucifera, da za Levinasa eros nije rđav po sebi, nego naprosto nije primaran. Kao što napominje u tekstu "I Bog stvori ženu", seksualno/polno je samo dodatak ljudskome, kultura nije determinisana libidom.[111] "Ovo nisu tek puke suptilnosti. Događa se svojevrsna 'revolucija' koja misli da postiže krajnji cilj uništavanjem porodice kako bi se oslobodila zatočena seksualnost".[112] Tu on zapravo govori protiv savremenih tvrdnji u korist erosa, što u uvodu za *Vrijeme i drugo* naziva "jednostavnošću savremenog panerotizma". U izvjesnom smislu, u Levinasovom djelu, ljubav zamjenjuje eros po filozofskom značaju, i to na prilično jasan način. Ali u isti mah, ljubav ostaje zavisna od erosa: ljubav se uskraćuje i iznosi u suprotnosti spram erosa, tako da je eros esencijalan za ljubav: ljubav je sublimirani eros i, kao takva, nastavak plodnosti.

8. b) Materinstvo kao radikalna pasivnost

Za Levinasa, materinstvo je struktura koja otkriva radikalnu pasivnost u samom središtu stvaranja, zbog čega je često označava kao trudnoću ili načelo materinstva, osobito u svom djelu *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*[113]. Trudnoća je jedinstvena situacija ljudske prirode, događaj u kojem se odnos između subjekta i Drugoga, odnosno majke i ploda, temelji na apsolutnoj odgovornosti, i ta jedinstvenost i neuporedivost ponajbolje se očituju u činjenici da je Drugi istovremeno dio žene ali i odvojen od nje. U svim svojim dimenzijama i

[109] Levinas, Emmanuel. 1993. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, str. 252.

[110] Levinas, Emmanuel. 1988. *Autrement que savoir*. Paris: Editions Osiris, str. 64, 74, 77.

[111] Levinas, Emmanuel. "Et Dieu crea la femme". U: *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. 1977. Paris: Les Editions de Minuit, str. 137, 140.

[112] U "Filozofija, pravda i ljubav" Levinas ističe kako nije filodovac i da ne smatra da agape proizlazi iz erosa. Levinas, Emmanuel. 1991. "Philosophie, Justice et Amour". U: *Entre Nous: Essais sur le-penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grasser, str. 131.

[113] „U transcendenciji intencionalnosti se, zaista, odražava dijahronija – to jest duševni život, sam psihizam u kome kao odgovornost za drugoga, u blizini, dolazi do riječi nadahnuće Istog od strane Drugog. Tako se osjetljivost ponovo vraća ljudskom izuzetku. Ali se od tog odraza treba vratiti na dijahroniju kao takvu koja je jedno-za-drugo u blizini: ne ovo ili ono značenje, nego sama značajnost značenja jedno-za-drugo kao osjetljivosti ili ranjivosti; pasivnost ili čista prijemčivost, toliko pasivna da postaje nadahnuće, što upravo znači drugost-u-istom, metafora tijela koje oživljava duša, psihizam u vidu jedne ruke koja daje čak i hljeb istrgnut iz svojih usta. Psihizam kao materinsko tijelo." Levinas 1999, 105.

aspektima trudnoće, u cjelosti se odvija bivstvovanje-za-drugoga: ona svoj identitet zadobija zato što biva-za-drugoga a ne za sebe, zato što na neuporediv način iskustvuje Drugoga koji se ne može redukovati. U događaju materinstva, koji zapravo na neki način i otpočinje trudnoćom, subjekt dočekuje Drugoga u njegovoj drugosti. Odgovornost je neizostavni dio trudnoće, ona odgovornost koja ide dotle da od žene zahtijeva supstituciju za Drugoga, kao svoju najvišu formu. To za Levinasa znači biti odgovoran i za patnju koja se može trpjeti kao posljedica prihvatanja odgovornosti za Drugoga. Jedno od krajnjih značenja trudnoće je gostoprimstvo koje je, prema Levinasu, savršena moralnost, etička situacija kada domaćin omogućuje Drugome da uđe u svijet i biva odgovoran za njega. Levinasovski rečeno, onaj koji dolazi (gost) unosi beskonačnost u domaćinov dom. Gostoprimstvo je mogućnost transcendencije za onoga ko dočekuje, a žena je krajnji koncept gostoprimstva. Smisao stanovanja kao pojam ženskog leži u odnosu između majke i djeteta.

Levinas koristi metaforu utrobe da bi označio praksu koja se ne zasniva na djelanju intencionalnog subjekta već je podstaknuta u radikalnoj pasivnosti odgovornosti za drugog. Radikalna pasivnost svjedoči da s one strane negacije bića stoji afirmativni momenat stvaranja i da s one strane modaliteta moći postoji pasivnost i pozitivnost u otjelovljenju – tijelo u strahu za smrt drugoga, plot koja otjelovljuje kontakt drugog u istom, subjektivnost u svojoj nezainteresovanosti. Otjelovljenje pretpostavlja temeljnu afirmaciju koja počiva na fundamentalnoj pasivnosti i nevoljnosti sopstva u istom. Stoga ne čudi što Levinas podsjeća na hebrejsku riječ *Rakhamim* (milostiva pravda) i njenu povezanost s pojmom koji označava utrobu, *Rekhem*. Za njega, *Rakhamim* prenosi relaciju materice i (stranog) drugog koje raste unutar nje. Riječ predstavlja načelo davanja i održavanja života, što Levinas naziva načelom materinstva. Pri tome pojam muškosti biva poremećen, ograničen, sveden na praktičnu razinu, gotovo na pasivnost.

Iz Levinasovog insistiranja na materinskom načelu (što ga je izložilo feminističkoj kritici), može se zaključiti da radikalna pasivnost kao konstitutivni događaj subjektivnosti nudi drukčiji podsticaj za praksu od onoga koji je utemeljen na voljnoj muškosti autonomnog subjekta. Utoliko što je radikalna pasivnost an-arhična osjetljivost i izloženost drugom i dru-

gom svih drugih, i što otvara sopstvo, omogućujući da ono spolja bude izvan, radikalna pasivnost se čak može smatrati izvorom javne/zajedničke prakse. Ona omogućuje osjećaj subjektivnosti koji je dio zajedničke cjeline a da se u nju ne zatvara niti rasipa. Ova struktura je zajednička jer dopušta da se zamisli drukčija forma "okupljanja" koje bi se zasnivalo na pristajanju na odgovornost za drugog.[114] U radikalnoj pasivnosti, totalitet i totalizacija su izbjegnuti ili ukinuti ondje gdje se subjekt (pro)nalazi kao djelatan.

Ukidanje totaliteta u modalitetu radikalne pasivnosti je ključno jer nam omogućuje da Levinasov etičko-politički projekat promišljamo kao radikalno različit ne samo od moderne koncepcije kolektivne društveno-političke prakse nego i od slijepog povratka na tradicionalni oblik kolektiviteta. Ovo bi se moglo nazvati radikalnim momentom Levinasove etike, u smislu upućivanja na problematiku nasilja, osobito političkog koje proizlazi iz totalizacije.

Tradicionalne i moderne koncepcije zajedničke prakse mogu da dovedu do nasilja, iako iz različitih razloga i na drukčijim osnovama. Obje posmatraju strukturu totaliteta kao temelj i svrhu zajedničke prakse. Unutar ovakve strukture, nasilje prema drugom, ubistvo drugog ili "žrtvovanje" drugog zarad višeg cilja, lako može djelovati kao legitimno i prihvatljivo. Levinasova radikalna pasivnost omogućuje zajedničku političku praksu ne upadajući u ideju jednoga: okupljanje tvori tijelo u jedinstvu a ne u totalitetu. U tom smislu politička praksa i dalje biva izazivana višim idealom – pravdom – ali mjesto ovog ideala nije na distanci, niti je bezlično; ono je unutar neposrednoga iskustva subjektove patnje zbog patnje drugoga. Samim tim, etičko-politički projekat može jedino da zahtijeva sopstveno žrtvovanje a nikako žrtvovanje drugoga. Nema simetrije između moje odgovornosti i odgovornosti drugoga – ne mogu da zahtijevam od drugoga ono što moram da zahtijevam od sebe.

---

[114] Viktorija T. Birgani primjećuje sljedeće: "Zapadna konstrukcija djelovanja samo omogućuje izvjesni modus prakse zasnovane na okupljanju pojedinaca oko univerzalne istine; ali joj pomanjkava artikulacija zajedničke prakse koja bi insistirala na relaciji licem-u-lice, formi aktualizacije koja proishodi iz tijela u jedinstvenosti, otvorenosti i ranjivosti." Tahmasebi-Birgani, Victoria. 2014. *Emmanuel Levinas and the Politics of Non-Violence*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press, str. 65, moj prev.

To što nas etička relacija opskrbljuje alternativnim modalitetom zamišljanja političke prakse koja počiva na radikalnoj pasivnosti subjekta u blizini drugoga ne znači da treba izbrisati sopstvo koje sebe konstituiše u istrajavanju u bivanju. Jer to bi značilo reći da Levinas postavlja etičku relaciju između istog i drugog u ne-alergijsko (oba)vezivanje i angažovanje u bliskosti. Ovakva artikulacija radikalno remeti okvir koji izvor relacije između istog i drugog zamišlja kao intencionalni i svrhoviti susret jedne moći sa drugom. Za Levinasa to ukazuje na jedan od fundamentalnih razloga zbog kojih se na Zapadu dominantno odnos sopstva i drugosti posmatrao kao alergijski – neprekidno stanje rata. Radikalna pasivnost kao središnji konstitutivni modalitet etičke subjektivnosti je osnova ljudske prakse, njene transcendencije i njenog radikalnog preobražaja.

> "Subjektivnost – mjesto i ne-mjesto ovog raskida (identičnosti) – događa se kao pasivnost pasivnija od svake pasivnosti. Toj dijahronijskoj prošlosti koju je nemoguće povratiti putem predstave sjećanja ili istorije, to jest koja je nesamjerljiva sa sadašnjošću, odgovara pasivnost koju sebstvo ne moće preuzeti (…) Odgovor koji je odgovornost – odgovornost koja je za bližnjeg – odjekuje u toj pasivnosti, u toj bezinteresnosti subjektivnosti, u toj osjetljivosti. Ranjivost, izloženost uvredi, ranjavanju – pasivnost pasivnija od svakog strpljenja, pasivnost akuzativa, traumatizam optuživanja koji se izlaže progonjenju sve do taoca u kome se stavlja u pitanje identičnost tako što se zamjenjuje za druge: Sebstvo – odricanje ili poraz identičnosti Ja. To je subjektivnost dovedena do kraja, dakle osjetljivost kao subjektivnost subjekta."[115]

Levinasovo izlaganje prvobitne pasivnosti može da posluži kao most između etičke koncepcije subjektivnosti i radikalnog subjekta političke prakse. Kao posljedicu toga imamo ponovno ispisivanje našeg razumijevanja radikalne subjektivnosti, čiji temelj u političkoj praksi proishodi iz nezamjenjve odgovornosti jednog-za-drugog.[116] Levinas je bio prvi filozof koji je postavio subjektivno kao događaj a da ovaj događaj nije završio kao odraz u ogledalu ili kao inverzija onoga što/ko je isto. Levinasova koncepcija subjekta kao provobitne otvorenosti vodi nas u dalje zamišljanje nove etičko-političke prakse. Ono-subjektivnosti radikalno je otvoreno ka patnji drugoga i smrti, i ta radikalnost označena je u zahtjevu lica drugog, u zahtjevu subjekta da bude pravedan prema drugom čovjeku. Levinasov subjekt nastaje iz od-

[115] Levinas 1999, 31.

[116] „Odgovornost za Drugoga – u svom prethođenju u odnosu na slobodu – u prethođenju u odnosu na sadašnjost i na predstavu – jeste pasivnost pasivnija od svake pasivnosti – izloženost drugome bez preuzimanja te same izloženosti, izloženost bez ostatka, izloženost izloženosti, izraz, Izricanje." *Ibid*, 32.

govora na poziv za pravdu za drugog čovjeka, i kao takav, ima intimnu vezu s politikom uopšte, a političkom praksom posebno. Subjekt, kao osjećajan i osjetljiv, ne može a da ne odgovori na poziv drugog koji traži pravdu. Samim tim, ono što inicira subjektov ulazak na društveno-političku scenu ne može izbjeći brutalnost rata svih protiv svih niti osigurati svoja prava i slobode protiv tuđe agresije. Subjekt ne treba da bude svjedok istorijskog otkrivanja duha čiji bi dio trebalo da bude; njegov ulazak u prostor društvenog i političkog već je obilježen njegovom odgovornošću za ispravljanje nepravde počinjene drugom. Levinas nudi etičko-političku subjektivnost, koja omogućuje stalnu otvorenost ka političkoj kritici, kao i pobunu protiv nepravde, a da je ne svede na bilo kakav politički projekat. Njegov pokušaj da raskine s totalitetom nije ograničen na rekonceptualizaciju subjekta; on proširuje analizu na ono što (se) smatra eksteriornošću. Egologija i totalitet ne mogu se transcendovati bez pridavanja etičkog značaja eksteriornosti, a da bi to ostvario, Levinas tu nesvodivu drugost naziva licem.

A lice se začinje, a vjerovatno počinje i da znači već u utrobi kao mogućnosti sadržavanja, sposobnosti otvaranja prema Drugome i za njega, specifično ženskom fenomenu. Žena je budućnost jer uspostavlja budućnost. Ona je budućnost sama po sebi, ali i kao stvarateljka novog lica, i kao nastavljačica etike.

8. c) Etika materinstva

U uvodnom dijelu rada pokušala sam približiti značenje i značaj Levinasove etike kao prve filozofije, te izvođenje moralnosti iz odgovornosti unutar njegovog filozofskog podviga. Shvatili smo da za Levinasa moralnost ne upućuje na ono što radimo ili biramo, niti obavezuje samo prema onima koje već volimo i poznajemo. Naprotiv, odgovorni smo za stranca s čijim se licem susrećemo, naša odgovornost za njega zapovijest je ranjivosti i izloženosti lica drugog. Ovu odgovornost Levinas naziva odgovornošću za slobodu drugih koja dovodi u pitanje našu vlastitu slobodu. Ta odgovornost prevazilazi granice onoga što je razumljivo, praktično i čak moguće. Što više dajem drugome, to se od mene više zahtijeva da dajem; moja se obaveza povećava što više pokušavam da je zadovoljim. Odgovornost ne samo da je beskonačna, ona je

an-arhična, u tom smislu da istovremeno remeti moju suverenost kao ega i obavezuje me na odgovornost koja dolazi prije izvora ove suverenosti. Uvijek sam pozvan(a) na odgovornost jer uvijek postoji Drugi koji je tu prije mene i traži odgovor. Poveznice etičke odgovornosti i materinstva kod Levinasa pokušaću da rasvijetlim u ovom odjeljku.

Levinasovskom terminologijom kazano, roditelj, to jest majka koja rađa dijete dočekuje ga kao stranca u svom domu, i već mu tim činom nalaže da dobrodošlicu prenese na drugog (stranca). Ova feminizacija sopstva u odgovoru Drugome ukazuje na nebiološku ali ipak na neki način tjelesnu, ili u-tjelovljenu interpretaciju ženskosti. Dar rođenja od strane ženskog Drugog upliće nas u odgovornost za stranca kog još nismo sreli ali kojem moramo uputiti dobrodošlicu. U *Drukčije od bivstva* Levinas kazuje da nas odgovornost za Drugog obavezuje da je nosimo poput materinskog tijela. Biti odgovoran ne znači samo dočekati stranca u domu, nego nositi ga u tijelu, uprkos bolu koji to može prouzrokovati. Materinsko tijelo nije samo domaćin već je i talac Drugog, i ne može se lišiti odgovornosti koju nije preuzelo ali koju mu je Drugi unaprijed dodijelio. Za Levinasa, biti odgovoran znači zasijeniti istog Drugim u smislu nošenja odgovornosti za odgovornost Drugog, čak i za progon koji zadaje bol. Slikoviti i vrlo upečatljivi odjeljak iz *Drukčije od bivstva* svjedoči o upravo kazanome:

> "S ovu stranu nulte tačke koja obilježava odsustvo zaštite i pokrivenosti, osjetljivost je aficiranost kroz ne-fenomen, jedno dovođenje u pitanje kroz drugost drugoga prije djelovanja uzroka, prije pojave drugoga; jedno pre-izvorno u-sebi-ne-mirovati, uznemirenost progonjenog –gdje biti? kako biti? – to jest samoprevijanje u tjeskobnim dimenzijama bola, neslućenim dimenzijama onog prije, ovostranog; samoistrgnuće, biti manje nego ništa, bacanje nazad u negativno – iza ničega – materinstvo, trudnoća i dozrijevanje drugog u istom. Nije li uznemirenost progonjenog samo jedno modifikovanje materinstva, 'uzdaha utrobe' koja je povrijeđena kroz one koje će nositi ili koje je nosila? U materinstvu znači odgovornost za druge koja ide sve do supstitucije za druge i do trpljenja i patnje zbog učinka progonjenja u kome progonitelj ide do dna. Materinstvo – nošenje *par excellence* – nosi još i odgovornost za progonjenje progonitelja."[117]

Ovakvo objašnjenje materinske, u-tjelovljene, možda čak "ženske" etike ima interesantne implikacije za feminističku filozofiju, premda Levinasa ne možemo nazvati

[117] Levinas 1999, 116-117.

feministom ni u kojem (za sada) prihvatljivom smislu te riječi. Zapravo, pozivajući se na materinstvo kao figuru beskonačnosti i neizabrane odgovornosti, Levinas rizikuje da upadne u bolni i rđavi kliše protiv kojeg su se žene borile decenijama, odnosno stoljećima.[118] Iako upotrebljava materinstvo kao metaforu za etiku, on kao da ženama ne priznaje posebno, istorijsko i otjelovljeno iskustvo kao majki. Naravno, sve ovo je jako osjetljivo i feministički vrlo izazovno, ali moramo biti obazrivi kad god naiđemo na neko tumačenje Levinasovog pojma ženskog koje pretenduje da sebe predstavi kao stabilno, definitivno, konačno, nedvosmisleno i jedino. Jer žensko svagda leluja između filozofskog diskursa, feminističkih karakterizacija i biblijskih slika.

Tako se (ponovo), a gore navedeni paragraf o tome svjedoči, destabilizuje bilo kakva stroga ili čvrsta korelacija između žene i majke, ili između materinstva i odgovornosti, premda se ne dovodi u pitanje da biti-majka znači imati-odgovornost. Ovdje se pak cilja na nešto drugo, što ne mora nužno podrazumijevati biološko rođenje djeteta; naime Ja mogu postati "poput" majke, odnosno njenog tijela, a da ne rodim dijete u doslovnom, fizičkom smislu. Postati poput materinskog tijela znači postati odgovoran/a za nekoga *kao da* je moje dijete. Roditi znači dati vrijeme Drugom, pružiti dar vremena: vrijeme ima etički smisao, ono je dar za Drugoga i od Drugoga.

Šire posmatrano, ako hoćemo da prihvatimo etičku odgovornost, odnosno ako rađanje razumijevamo kao prihvatanje zapovijesti da nosimo/rodimo stranca kojeg, levinasovski rečeno, nismo ni začeli ni rodili, onda se i od muškaraca i od žena zahtijeva da postanu *poput* materinskog tijela za Drugog. Ova etička zapovijest može se tumačiti i kao nalog da se muško autonomno sopstvo feminizuje, u kojem smislu materinstvo ne bi upućivalo na biološki ili društveni imperativ da žene moraju rađati, nego na etički imperativ za svakog od nas da nosimo stranca *kao da* je on već pod našom kožom.[119]

---

[118]Od žena se oduvijek očekivalo da (se) nesebično daju drugima ne očekujući ništa zauzvrat, tako da nema ničeg naročito feminističkog u temi majčinske odgovornosti i samožrtvovanja.

[119] „O-duševljenje kao izloženost drugome, pasivnost onog za-drugoga u ranjivosti koja se vraća sve do materinstva u kome leži značenje osjetljivosti. Osjetljivost ne bi bolje došla do riječi ako bi se pošlo od receptivnosti u kojoj je osjetljivost već postala predstava, tematizovanje, sabiranje Istog i Drugog u sadašnjost, u

Može li se materinstvo tumačiti kao forma etike a da se pri tome ne apstrahuje iz živog iskustva žene koja rađa djecu? Materinstvo nije samo metafora niti doslovno upućuje na trenutak rađanja; ono predstavlja stalnu etičku i političku praksu koja obuhvata dugu istoriju, čak i predistoriju, kad su žene često bile prisiljavane da rađaju protiv svoje volje, bez mogućnosti izbora. To je feministički relevantno jer problematizuje relaciju između istorije prisilne reprodukcije i etičke interpretacije rođenja kao dara Drugog, ali i otvara prostor da se misli o tome kako zapovijest da se bude *poput materinskog tijela*, koja je upućena svima, čuju žene koje mogu da rađaju i u biološkom i u etičkom smislu?[120]

Odgovor se možda može potražiti u razlici između etike i politike koju Levinas naglašava u svom djelu. Etika podrazumijeva nereciprocni odgovor Drugom koji je iznad i izvan mene i čija zapovijest radikalno dovodi u pitanje moje sopstvene interese i sposobnosti. Bez nje nema pravde kao racionalnog diskursa kojim se uravnotežuju prava i odgovornosti. Bez etičkog imperativa pravda bi bila jedva iznad proračuna interesa, ali bez pravde, etika bi vjerovatno postala nepodnošljivi teret. Materinska etika koju Levinas predlaže u *Drukčije od bivstva* zahtijeva feminističku politiku materinstva ako hoće da izbjegne pretvaranje dara

---

bivstvovanje; niti onda kada se pođe od *svijesti o*... koja zadržava sve aspekte ove sadašnjosti u likovima znanja, informacija i poruka, ali sa bivstva skida samo slike kao bezbrojne ljuske (što omogućava umnožavanje bivstva na bezbrojnim ekranima) ispod kojih koža bivstva, tjelesno prisutnog bivstva, ostaje netaknuta.“ Levinas 1999, 111.

[120] Na ovom mjestu važno je uputiti na pitanja koja o ovoj problematici postavlja Liza Genter: “Materinstvo je uvijek bilo sporna tema, i za feministkinje i za one koji to nisu. Mogućnost da se rodi dijete je razlika između muškog i ženskog tijela koja se nužno ima uzeti u obzir. Razvoj reproduktivne tehnologije zaoštrio je potrebu da se promšlja o tome šta znači biti majka. Da li je materinstvo locirano u davanju jajne ćelije, nošenju fetusa ili društvenoj i ekonomskoj brizi o djetetu? Da li dijete može da ima dvije majke, ili mušku majku, s obzirom na mogućnosti vještačke oplodnje, surogat materinstva, usvajanja i drugih oblika tehnoloških intervencija i/ili društvenog uređenja? I u kom smislu se rađanje može shvatiti kao dar Drugoga, ako se taj dar može prodati na otvorenom tržištu ili se iznuditi od žena kao društvena ili biološka obaveza? Najnaglašeniji uslov za etičku interpretaciju rađanja kao dara je feministički diskurs o materinstvu i politici reprodukcije. Sistemska politička asimetrija između žena i muškaraca znači da ‘dar’ Drugoga može biti uzet od žena: prisilom, razmjenom. Tamo gdje ne postoji ravnopravna raspodjela moći, naivno je, čak opasno tvrditi da je rađanje dar za koji nema adekvatnog reciprociteta. Ako žena nema pristup kontroli rađanja, ili je njen politički glas marginalizovan, kao i učestvovanje u javnoj sferi, onda ona ni u kom slučaju ne može imati benefite od neizabrane kontingentnosti rađanja. Stoga, postavlja se pitanje koja je relacija između etičkog tumačenja rađanja kao dara koji je s one strane izbora i političkog imperativa usmjerenog ka ženskoj reprodukciji. Zasigurno se mora misliti na obje razine, i artikulisati kako etika rađanja kao dara, tako i politika rađanja kao mjesta na kojem već na početku dolazi do problema.” Guenther, Lisa. 2006. *The Gift of the Other. Levinas and the Politics of Reproduction*. State University of New York Press, str. 8-9.

rađanja u mjesto prinude. Kako bi izgledala feministička politika materinstva? Prije nego što se uopšte možemo i upustiti u odgovor na ovo pitanje, trebalo bi, primjećuje Liza Genter [Lisa Guenther], zauzeti rezistentan stav spram dva mita koja na prvi pogled izgledaju suprotstavljena: prvi je antifeministički mit da su žene biološki "programirane" za materinstvo, te samim tim prirodno ograničene da postanu majke; drugi je liberalni, katkad feministički mit da se, s obzirom na to da su u patrijarhalnoj istoriji žene socijalno ograničene na materinstvo, moramo osloboditi materinstva ako želimo postojati kao slobodna i ravnopravna bića u javnoj sferi. Dok prvi mit redukuje majke na posude za reprodukciju, drugi ih, iako možda nenamjerno, svodi na posude patrijarhalnoga poretka, kao da je nemoguće da žene istovremeno budu i feministkinje i majke. Činjenica je da je bivanje-majkom ograničeno patrijarhalnim zahtjevima, ali je takođe moguće otvoriti vrata za druga, nepatrijarhalna značenja materinstva (prema: Guenther 2006, 9).

Oba ova mita vrlo su problematična kad je riječ o etici, odnosno etičkom postupanju. Prvi ne dodjeljuje ženi dovoljno jako značenje individualne subjektivnosti: ako je žena programirana za materinstvo, onda rađanje ne može biti etički čin nego samo instinkt, biološka sudbina. Drugi mit osporava odricanje subjektivnosti ženi, međutim, tvrdnjom da žena posjeduje sopstveno tijelo i samim tim ima pravo da odluči kako će ga koristiti, takođe teško da ćemo se približiti tumačenju rađanja kao etičkog dara. Ako sopstvo razumijevamo kao autonomnog pojedinca, onda bi se svaki dar pretvorio u gubitak, krađu, umanjenje nečega što je vlastito. Ova slika potpuno samodovoljnog pojedinca skriva rodnu ideologiju koja je usmjerena protiv feminističke politike reprodukcije što bi mogla da služi kao vizija otjelovljenog sopstva koje nije biološki determinisano kao majka niti društveno obavezano na potragu za individualnom autonomijom. Možda bi se tako došlo do pozicije u kojoj bi majke pružale etički dar vremena ali se istovremeno opirale tradiciji i istoriji koje ih smatraju prirodno predoređenima da ovaj dar isporučuju kao dûg čovječanstvu.

9. Stanovanje, gostoprimstvo, dobrodošlica

Jedan od najvažnijih i najautentičnijih čovjekovih poziva u filozofiji Emanuela Levinasa jeste etično stanovanje, sabranost, u sebi, i sa drugima, jer inače zajednica i odnos ne bi mogli da postoje. Na primjer, za razliku od Hajdegera, kojem kuća nije nužan uslov stanovanja, kod Levinasa se taj pojam nešto drugačije pojavljuje, skupa sa sabiranjem. Objašnjenje u *Totalitetu i beskonačnosti* vrlo je neprozirno i suptilno, na momente dvosmisleno, no ipak sasvim u skladu sa cjelokupnim njegovim etičkim projektom. Naime, stanovanje se razumijeva kao upotreba jednog sredstva među ostalim sredstvima, a kuća u sistemu svrha u kome se nalazi ljudski život zauzima povlašćeno mjesto, ali nikako ne mjesto nekog krajnjeg telosa. Iako se za kućom može težiti kao nekom cilju, iako se u kući na neki način može uživati, vjerovatno u smislu površne sigurnosti, ona kroz tu mogućnost uživanja ne ispoljava svoju izvornost. Povlašćena uloga kuće ne sastoji se u tome da predstavlja svrhu ljudske djelatnosti, nego da bude uslov za nju, te u tom smislu njen početak (prema: Levinas 2006, 131).

Posredstvom kuće izvršava se sabiranje. Šta to uopšte znači? Čovjek se, prema Levinasovom mišljenju, u svijetu ponaša kao da je u njega stupio iz nekog privatnog područja, iz jednog kod-kuće u koje se može u svakom momentu povući. Čovjek je istovremeno izvan i unutra, on ide prema vani od intimnosti, koja se s jedne strane otvara u kući koja se smješta u izvan. Prebivalište kao građevina, odnosno kuća pripada svijetu objekata, ali ta pripadnost ne poništava činjenicu da se svako razmatranje predmeta događa polazeći od prebivališta. Idealistički subjekt *a priori* konstituiše svoj predmet, čak i mjesto na kojem se nalazi, ali strogo rečeno on ih zapravo ne konstituše *a priori* nego naknadno, nakon što kao konkretno biće stanuje na tom mjestu. A to onda znači da mjesto prevazilazi znanje, mišljenje i ideju u koje bi subjekt naknadno mogao da zatvori događaj prebivanja koji je bez zajedničke mjere sa znanjem. Za

Levinasa, subjekt koji promatra svijet pretpostavlja događaj prebivališta, povlačenje iz elemenata (pri čemu se tu prvobitno misli na puko uživanje) i sabranosti u intimnosti kuće. Vrativši se sa intencionalne svijesti na momenat življenja od elemenata uživanja, Levinas tvrdi da, iako se autohtono subjekt distancira od puke egzistencije, on ipak ostaje vezan za biće. U trenutku uživanja, *il y a*[121] progoni subjekt. U uživanju, čovjek živi neraskidivu vezanost za biće. U samom času odvajanja postoji zadržavanje distancije koja ostaje zapletenost u biće. To znači da postoji odvajanje u odnosu na biće ali još uvijek nema odlaska. Ako je tako, postavlja se pitanje kako je moguća intencionalna svijest, kako je moguće da briga ne preplavi subjekt uživanja. U *Egzistenciji i egzistirajućim*, Levinas kazuje da razlika između intencionalnosti i uživanja leži u činjenici da intencionalna subjektivnost uvijek drži distanciju u odnosu na objekt (*EE,* 46). On smatra da se mora odvijati događaj odlaganja, događaj koji ne može da sprovede sâm subjekt uživanja.

Sabranost je egzistencija u prebivalištu. Ja egzistira sabirajući se, ono empirijski traži utočište u kući – a kuća zadobija značenje prebivališta tek kada se pođe od sabiranja. Unutrašnjost koja se izvršava kroz kuću, prelaz na čin sabiranja preko prebivališta, otvara nove mogućnosti koje sabiranje analitički ne sadrži a koje se pokazuju tek kada se mogućnost razvija. Prebivanje je sabiranje, dolaženje sebi, povlačenje u kuću kao u mjesto skloništa koje odgovara gostoprimstvu, očekivanju, ljudskom dočeku. Da bi se dogodila intimnost sabranosti, mora da postoji drugo, a to je za Levinasa, naravno, žensko.

U odjeljku *Totaliteta i beskonačnosti* pod nazivom "Stanovanje", subjekt se opisuje kao biti-kod-sebe, kod kuće, a ta je autohtonost prikazana kao zavisna od dobrodošlice koju priređuje Drugi. Subjektivnost stanovanja nije nezavisni *cogito*. Misleće biće je već obavezano Drugim koji nije prepoznat od subjekta uživanja. Za Levinasa, u stanovanju se odvija događaj sabiranja u kojem je subjekt opisan kao ekonomija beskrajnih potreba i sredstava. Za razliku od objašnjenja ekonomskog vremena u *Egzistenciji i egzistirajućim*, koje se tiče odlaganja u kojem je subjekt odvučen od bića ali mu ne izmiče, stanovanje je suštinski dvosmisleno, jer je

[121] U francuskom jeziku *il y a* je bezlični glagol, ovdje označava *ima, postoji*.

istovremeno bjekstvo, shvaćeno kao povratak na izvanteritorijalnost sopstva, i prvi susret s drugošću. Levinas tvrdi da je pojam subjektivnog identiteta koji je povezan sa stanovanjem istovremeno otvoren i zatvoren. Zatvoren je u smislu u kojem stanovanje ostaje kretanje grčenja identiteta. No, otvoren je utoliko što održava relaciju spram spoljašnjega svijeta i otkriva da sabiranje već odnosi na doček/dobrodošlicu (prema: Levinas 2006, 134).

Ekonomija stanovanja kod Levinasa višeznačna je, i njeni su opisi, kao što smo već sa ovim filozofom i navikli, dosta neprohodni, teško čitljivi i metaforični. Ali pokušaću da približim šta sve potpada pod njene elemente i kako se sve može čitati i razumijevati. Prije svega, na šta Levinas sugeriše u *Totalitetu i beskonačnosti*, stanovanje bi trebalo biti mišljeno nehajdegerovski. To znači da bismo se morali odreći praktične utopljenosti čovjeka u svijet koja, odnoseći se prema njemu na način oruđevnosti, previđa ili zanemaruje pozitivni događaj uživanja u svijetu. Levinas posmatra hajdegerovsko stanovanje kao ukorijenjenost u kojoj je riječ o građenju mjesta u jeziku, u materijalnom svijetu i filozofskoj ontologiji (prema: Ainley 1996, 9), i zato će Levinas kroz pojam stanovanja uvesti drukčiji aspekt.

On, naime, stanovanje posmatra kao susret sa svijetom koji nadilazi građenje i uživanje, kao susret koji vrhuni u onome *što se daje*, a davanje pretpostavlja posjedovanje i intimnost koji nisu puka proizvodnja subjektivnosti. Intimnost je ujedno i distanciranje od svijeta, pa se samim tim stanovanje može tumačiti kao izgnanstvo, ali koje ipak, kroz povlačenje opisuje tj. podrazumijeva interiornost subjektivnog identiteta kao ne-mjesta, intimnosti i suštinske otvorenosti. Očigledno je da je i stanovanje veoma dvosmisleno, ono je interiornost i izvanteritorijalnost u odnosu na svijet, ali suštinski otvoreno ka drugoj dimenziji eksteriornosti. Ako pratimo "logiku" Levinasovog mišljenja i izvođenja, onda nam je odmah jasno da se stanovanje razlikuje od pojma subjektivnog totaliteta i da vraća na pitanje relacije subjektivnosti i bića u pokušaju da se ova relacija ponovo promisli bez negiranja subjektivnosti uživanja. Drugim riječima, stanovanje i uživanje ne mogu se čitati kao Levinasove alternative hajdegerovskom

neautentičnom i autentičnom biću. Stanovanje je zapravo rekonfigiracija subjektivnosti, svijeta i bića, koja uvodi novu dimenziju intimnosti.[122]

Sljedeće bitno obilježje stanovanja je interiorizacija, što će reći da je stanovanje svojevrsno "ne-mjesto", a to u Levinasovom idiomu znači ne-posjedovanje: stanovanje jeste uslov posjedovanja, ali ono sâmo to nije. Ne započinje u prostoru, nema strogo utvrđeno mjesto i njime se ne može započeti bilo kakav prostor. Sama intimnost koja se pojavljuje u stanovanju ne odnosu se na relaciju subjekta i bića već je ona čista dobrodošlica koja prethodi sabiranju ili odlaganju *il y a*: "Sabranost se odnosi na doček" (Levinas 2006, 134). Ovi pojmovi (sabranost, doček) jasno ukazuju da Levinas misli stanovanje kao otvorenost, kao odnos između sopstva i svijeta (sopstva i Drugog), čime se prevazilazi zatvorenost samoreflektujućeg Ja i otvara mogućnost relacije prema eksteriornosti koja ukida tradicionalno isticanu imanenciju sopstva. Kroz sabranost, odnosno sabiranje i dobrodošlicu koju upućuje Drugi, sabiranje postaje novi događaj, događaj relacije prema Drugome koji me dočekuje u kući, a to je diskretno prisustvo ženskog. Za Levinasa, intimnost dobrodošlice/dočeka opisuje dom kao ne-mjesto polne razlike, gdje su muškost i ženskost ključne tačke horizonta u kojem se odvija unutrašnji život. Žensko se nalazi upravo na onom mjestu na kojem se granice bića, subjekta i svijeta prikazuju kao fluidne.

O uvođenju ženskog i polne razlike u objašnjenje stanovanja dosta se raspravljalo u okviru feminističkog čitanja Levinasa. Zaključci su raznovrsni: od pozitivnih koji pokušavaju da pruže kritiku subjektivnosti, do negativnih koji se usmjeravaju na problematičnost Levinasovog povezivanja ženskog s nečujnom drugošću, čime ću se detaljnije baviti u drugom dijelu ovog rada. Čitava kompleksnost ove problematike počiva na činjenici da je u Levinasovom djelu žensko integralno povezano sa odnosom etike i ontologije. Pitanje prvenstva može se (možda) razriješiti detaljnijim ispitivanjem uloge ženskog u rekonfiguraciji subjektivnosti i bića.

[122] „Izvorna funkcija kuće se ne sastoji u tome da pruži biću orijentaciju kroz arhitekturu građevine, ni u otkrivanju jednog mjesta – nego u raskidanju punine elementa, u otvaranju u njemu utopije u kojoj se 'ja' sabira, prebivajući kod sebe." Levinas 2006, 135.

Kako zapaža i bilježi Elizabet Luiz Tomas [Elisabeth Louise Thomas], Levinas uvodi žensko kao prekid ontološkog poretka, koji čini sabiranje mogućim, a taj prekid je zapravo odstupanje, nesvjestica, pomračenje. U odnosu na jezik iz *Egzistencije i egzistirajućih*, ovaj se događaj može razumjeti kao prekid neprestane nesanice bića. Događaj koji se zbiva se u stvari nikad ne zbiva egu zato što je to trenutak njegovoga ukidanja. Pogriješili bismo ako bismo ovaj događaj nazvali nesvjesnim jer bi to značilo vratiti se sopstvu kao pukom negativnom momentu svijesti. Čak i u apsolutnoj pasivnosti svoje vezanosti za biće, ego je aktivan kao spontano življenje-od svijeta u uživanju. Čak ni u snu nema poremećaja bića. Ovaj prekid koji ego ne može da proizvede, mora se zbivati kao drukčija vrsta događaja. Posmatran iz te prespektive, Levinasov pojam ženskog izgleda kao "moć" i mogućnost prekida nužne vezanosti za biće koje progoni subjekt uživanja, i gdje se "moć", po prvi put, otkriva kao *nježnost* (prema: Thomas 2004, 67-68).

Ova teoretičarka također podsjeća da se u knjizi *Egzistencija i egzistirajuća* žensko pojavljuje kao princip pasivnosti koji prekida "muškost bića", ali i subjektivnost koja se poistovjećuje s muškim subjektom, čak i kad proklamuje da je neutralna. U *Totalitetu i beskonačnosti* pak nailazimo na izvjesne promjene kada je riječ o objašnjenju uživanja, bića i svijeta. Nema sumnje da je žensko uvedeno kako bi se poništila neposrednost subjektove vezanosti za biće. Prema Levinasu, sabiranje je ukidanje neposrednih reakcija koje svijet traži. Istovremeno, uživanje je neposredna relacija sa svijetom koji nikad ne postaje puka činjenica egzistiranja. Odlaganje ontološkog poretka propituje muškost bića, otkrivajući nemogućnost u samome biću. Ženskost označava ukidanje neposrednosti uživanja koje nije muževna snaga nego pasivnost tijela koje uživa u elementima. Uživanje u svojoj vezanosti za biće nije muško/muževno, barem ne u smislu bivanja načelom stvaranja ili potencije. Samo posredstvom stanovanja i jedino nakon što se sabiranje sprovodi u stanovanju, možemo govoriti o biću koje može da djela, odnosno da drži svijet na distanciji preokrećući ga u posjedovanje. U stanovanju, značenje muškosti pretvara se u mogućnost stvaranja i proizvodnje. Međutim, prvo proizvođenje nije predstavljanje nego čista energija rada koja je jedino moguća

za biće koje stanuje. Stanovanje je čvor gdje se kretanje interiorizacije susreće s kretanjem rada i posjeda (prema: Levinas 2006, 137).

Za Levinasa egzistirati znači stanovati, prebivati, ali ne u smislu bačenosti, kako je to mislio Hajdeger, nego prebivati kao sabirati se, doći sebi, povući se u svoju kuću kao jedino mjesto skloništa koje odgovara gostoprimstvu i ljudskom dočeku "u kome jezik koji ćuti ostaje bitna mogućnost. Ovi bezglasni odlasci i dolasci ženskog bivstvovanja koje sa svojim koracima dovodi do odzvanjanja tajnih dubina bivstvovanja nije mutni misterijum animalnog prisustva (…) U odvajanju, koje se konkretizuje preko intimnosti prebivališta, ocrtavaju se novi odnosi sa elementima" (Levinas 2006, 134-135). Stanovanje, ili boravak u nekom prebivalištu, prije nego što će postati empirijska činjenica, uslovljava ne samo empirizam, nego i samu strukturu činjenice koja se može nametnuti kao predmet posmatranja.

Veoma je interesantno i, iznova, provokativno, što je očito nezaobilazan atribut kad prenosimo ili tumačimo Levinasove riječi, kako ovaj filozof posmatra koncept kuće, s obzirom na to da je isti tijesno povezan sa ženskim. Kuća se, naime, ne može posjedovati kao ostale stvari, pokretne ili nepokretne, ona se posjeduje zato što je uvijek već gostoljubiva za svog vlasnika, što ukazuje na njenu unutrašnjost, na njenog žitelja koji u njoj stanuje prije svakog stanara. U kući nailazimo na doček, gostoprimstvo *per se* – žensko bivstvovanje, i u tome je njena osobitost. Naravno, Levinas ne smatra da svaka kuća nužno i *de facto* pretpostavlja ženu, već se "žensko u ovoj analizi susreće kao jedna od kardinalnih tačaka horizonta unutar koga se smješta unutrašnji život – a empirijsko odsustvo ljudskog bića 'ženskog pola' u nekom prebivalištu ništa ne mijenja na dimenziji ženskosti koja ovdje ostaje otvorena kao sam prihvat prebivališta" (Levinas 2006, 136).

Pored toga, stanovanje igra ključnu ulogu u Levinasovom ponovnom promišljanju značenja subjektivnosti kao "izvorne strukture" postavljene između ontološkog i fizičkog. Značaj stanovanja leži ne samo u ponovnom promišljanju hajdegerovskog pojma bivstvovanja-u-svijetu, koji se može smatrati pokušajem da se ljudsko biće definiše izvan opozicije biološko-umno, već u pokušaju da se opiše forma društvenosti svojstvena ovoj ontologiji za-

mišljenoj kao dobrodošlica. Ova društvenost oslanja se na mjesto ženske drugosti u stanovanju. Kao takva, ona je uvijek u opasnosti od svođenja ženskog na područje doma, posebno ako se stanovanje (iznova) svodi na privatnu i prirodnu sferu ljudske nastanjenosti/stanovanja, to jest nasuprot javnom i društvenom području. Međutim, ovakvo postavljanje ženske drugosti može se također smatrati kao izazov granicama hajdegerovske ontologije koja, za Levinasa, po definciji svodi subjekt na neutralnost njegove relacije spram bića.

> "Zaista ova majka-zemlja determiniše cjelokupnu zapadnu civilizaciju prisvajanja, eksploatacije, političke tiranije i rata. Hajdeger ne govori o predtehnološkoj moći posjedovanja koje se vrši u ukorijenjenosti percepcije."[123]

Levinas se ovdje spori s pretpostavljenom vezanošću za zemlju u Hajdegerovoj ontologiji. To je zapravo ukorijenjenost koja na neki način obezbjeđuje sigurno mjesto konačnome biću. Stanovanje se ne može svesti na "predtehnološku moć" uloženu u majku-zemlju, na temelju koje biće gradi i uzgaja. Pošto smatra da Hajdeger ne uspijeva da shvati predtehnološku moć posjedovanja, Levinas, zahvaljujući pojmu stanovanja, dolazi do zaključka da je vezanost za zemlju u hajdegerovskoj ontologiji kretanje dominacije, te žensko čita kao materijalnu osnovu tehnološke proizvodnje, samim tim kao podređeno. Njegova alternativa je poimanje ženskog kao moći suštinske za mogućnost subjekta koji je u stanju da posjeduje svijet i koji, u krajnjem, može da taj svijet etično predstavlja. Stanovanje opisuje ego koji nije napadnut prirodom. No, za Levinasa ovo odvajanje nije posljedica subjekta koji je postao misleće biće, koji je odabrao slobodu uma, već je izvanteritorijalnost stanovanja prvenstveno predteorijska relacija koja se ne može svesti ni na koju teorijsku refleksiju o odvajanju duha i tijela (prema: Thomas 2004, 70).

Da bismo do kraja razumjeli Levinasov pojam stanovanja, potrebno je uvesti razmatranje koncepta predstavljanja, i pojasniti u kakvoj su korelaciji posjedovanje i predstavljanje. Posjedovanje, koje se pojavljuje kao proizvod nepresušne ekonomije potreba opisuje se u odnosu na svijet prije predstavljanja ali s one strane prirode. Posjedovanje dolazi nakon

[123] Levinas, Emmanuel. 1987. *Collected Philosophical Papers*. Dortrecht: Martinus Nijhoff Publishers, str. 53.

sabiranja u domu: stanovanje je već ekonomja razmjene, zasnovana na imenovanju svijeta u posjedovanju. U posjedovanju, svijet se interiorizuje. U stanovanju Ja se odnosi spram izvan, ali to je izvan iz kojeg se Ja stalno povlači, iz kojeg odsustvuje. Ostaje nepremostivo odvajanje.

Predstavljanje kod Levinasa, iako jeste posebna vrsta posjedovanja, ipak nije svodivo na njega.[124] Kao izraz subjekta u odnosu na Drugog, predstavljanje ishodi u izvjesnom modelu društvenosti koja uvodi drukčiju dimenziju u područje ekonomske razmjene. Ovom društvenošću upravlja proces razmjene ojačan procesom pregovaranja, dijaloga, na osnovu kojeg se određuju vrijednost ili značenje. Tako se u ekonomskom polju pojavljuju subjekti koji su do tada bili svedeni na fenomenalnost svoga rada. Oni se spore oko vrijednosti, učestvuju u određivanju značenja, tumače tvrdnje drugoga. Shodno tome, predstavljanje je zamišljeno kao miroljubiva društvenost. Međutim, Levinas se pita kako se materijalnost posjedovanja preobraća u izraz? Odakle dolazi miroljubivi jezik? Stanovanje je mogućnost subjekta da uživa postojeći nezavisno od svijeta. Ali Levinas insistira na tome da predstavljačka svijest nikako ne može biti izvedena iz ega, to jest jezik nije samo još jedno posjedovanje i njegova misaona upotreba.

Levinas želi da predstavljanje uzdigne na viši nivo, da mu pripiše atribut darivanja, da ga otrgne od površnosti uživanja ili pukog posjedovanja, da u njega upiše događajnost koja se najjednostavnije može iskazati riječima: da bih predstavio/la, Ja moram znati kako da dam ono što posjedujem. Očigledno je za tu svrhu i taj događaj potrebna drukčija moralnost, što znači da više ne možemo posmatrati predstavljanje kao primarno vrijednovanje; više nije jedina funkcija ili smisao predstavljanja da pripisuje vrijednost u ekonomiji razmjene.

---

[124] "Posjedovanje ima dva nepomirljiva značenja. Ono je moj proizvod i razmjenljivo dobro, vrijednost koja se određuje shodno potrebama Drugoga. Ove dvije perspektive svedene su na zajednički tok, putem predstavljanja iz kojeg je izostavljeno jedinstvo svake perspektive. Za Levinasa pak ovu potrebu ne treba shvatiti kao negaciju ili dijalektičku sintezu dvije nesvodive suprotnosti. Dvoje se povlače u sebe, ostajući odsutni iz ovog događaja. Značenje odvajanja nalazi se u mogućnosti kontinuirane egzistencije pojedinačnog ega, koji je izvan prirode ali nikad sasvim u svijetu. Zato Levinas insistira na tome da je identitet determinisan u predstavljanju ali da će to predstavljanje uvijek izdati vrijednost kao posjedovanje ili proizvod. Očigledna neutralnost predstavljačkog subjekta i trenutka identifikacije opovrgava se razlikom koja nije svodiva na biološki ili fizički determinisanu činjenicu. Ali to ne znači da je predstavljački čin svodiv na posjedovanje. Za Levinasa, nema sumnje da se predstavljanje, fenomenološki shvaćeno, smatra nekom vrstom posjedovanja. Subjekt koji predstavlja svijet sebi može da podijeli to saznanje s drugim kroz zajednički medij jezika." Thomas 2004, 72.

> "Ako je nemoguće da se iz bezosjećajnog promatranja nekog objekta izvuče svrhovitost koja je nužna za čin, nije li onda lakše da se sloboda promatranja koju navješćuje predstava izvede iz angažmana, iz čina i brige?"[125]

U razradi pojmova kao što su "osjetljvost", "uživanje" i "hranjenje" Levinas želi da artikuliše plan ili poredak koji je drukčiji od plana/poretka iskustva, predstavljanja i mišljenja. Priznajući da se dimenzija "življenja od" elemenata odvija samo u svijetu koji je već prožet predstavljanjem, već konstituisan mišljenjem, i da ga možemo dokučiti samo putem jezika, u kojem smislu se i zbiva hranjenje u samom središtu intencionalnog kretanja predstave, Levinas insistira na tome da "osjetljivost" označava dimenziju egzistencije koju sâmo mišljenje smatra neadekvatnom. Taj višak, odnosno preplavljenost predstavljanja, ta ekstaza uživanja koja je iznad i s one strane bivstvovanja, jeste ono što huserlovska fenomenologija ne može priznati u svojoj pretenziji da svijet učini u potpunosti saznatljivim i inteligibilnim, redukujući ga na noematu. Tezu da je svaka intencionalnost predstava ili zasnovana na predstavi Levinas opisuje kao Huserlovu [Edmund Husserl] opsesiju, te samim tim kritikuje privilegovanu ulogu koju predstava ili konstitucija igraju u Huserlovoj filozofiji, pri čemu subjekt spoznaje objekt, poistovjećujući drugost sa istim, ili svodeći drugost na sebe, tako da se objekt pojavljuje kao proizvod svijesti, čak i ako je različit od nje. Levinasova kritika ne zasniva se na želji da se izmjesti Huserlov intelektualizam, niti da se podriju tvrdnje transcendentalne filozofije kao takve, nego na pokušaju da se premjesti prvenstvo istoga koje obilježava pravac i određuje ulogu cjelokupne zapadne filozofije, te da se ospori neiskorjenjivo uvjerenje svake filozofije da je objektivno znanje krajnja relacija prema transcendenciji.

U samom središtu ove kritike je Levinasovo priznanje neophodnosti da se misli kroz vremenitost predstavljanja. "U samom trenutku predstavljanja Ja nije obilježeno prošlošću nego je koristi kao predstavljeni i objektivni element – predstavljanje je čista sadašnjost… Lišeno je vremena protumačenog kao vječnost".[126] Levinas ne želi da ponovi grešku koju predstavljanje prozvodi, iluziju da svijet može biti adekvatno mišljen kao da je bezuslovni trenutak, zaseban i samodovoljan, kao da ne iskrsava iz prošlosti sa poviješću, kao da ga neće nadvladati

[125] Levinas 2006, 147.
[126] Levinas 2006, 119.

novi trenutak, budućnost koja bi u potpunosti mogla promijeniti sudbinu znanja koje sebe predstavlja kao trenutačno, apsolutno i nedokučivo: "Daleko smo od toga da mislimo da se počinje predstavljanjem kao bezuslovnim uslovom" (Levinas 2006, 119). Da ne bi ponovio grešku filozofije predstavljanja koja svoj subjekt zamišlja kao suverena koji ne odogovara ničemu izvan sebe samog, Levinas potrebuje da misli posredstvom uslova predstavljanja. Ovaj zadatak je komplikovan ne samo zato što postoji više nego jedan uslov predstavljanja i što se čula u kojima su ovi uslovi zastupljeni razlikuju, već i zato što misliti nešto kao uslov znači svesti ga na značenje, a smisao u kojem je predstavljanje ukorijenjeno u nečem drugom nego što je predstavljanje jeste upravo smisao u kojem predstavljanje biva uslovljeno viškom koji nije proizvelo.

Da bismo razmrsili zamršenu vezu između konstitucije i uslovljavanja u Levinasovoj analizi, možemo početi pitanjem šta znači kada on kaže da je predstavljanje uslovljeno životom, ali da se ovo uslovljavanje može preokrenuti nakon događaja. Pozivajući se na taj stav, pri čemu ne opovrgava da je znanje legitimna težnja filozofije, Levinas svrhu takvog znanja vidi u dovođenju u pitanje proizvoljne slobode sopstva kao istog. Baveći se posebnom intencionalnošću uživanja – intencionalnošću koja preokreće kretanje konstitucije, u kojoj subjekt pretvara svijet u objekt, prilagođavajući ga ideji koja (kao da) dolazi od sebe, Levinas propituje uslovljavanje koje se prozvodi u odnosu između predstavljanja i predstavljenog, konsituisanja i konstituisanog. Činjenica da se uslovljavanje "proizvodi u" procesu predstavljanja ukazuje na to da se uslovljavanje događa a ne saznaje (te se samim tim njime ne može vladati niti se može kontrolisati), te da, čak i ako se uslovljavanje podudara sa intencionalnim, konstituišuću kretanje predstavljanja na jedan način – svodeći drugost svijeta na istost Ja – ono odstupa od njega na drugi način. Dolazi do skretanja unazad, preokreta, inverzije, promjene pravca. Ne samo da Ja konstituiše svijet u svome uživanju njega; on takođe konstituiše Ja, ili, kako Levinas preferira reći, on hrani Ja. U tom smislu mu prethodi, već je tu.

> "Svijet u kojem živim nije naprosto duplikat ili savremenik mišljenja i njemu konstitutivne slobode, nego uslovljavanje i prvenstvo. Svijet koji konstituišem hrani me i kupa. On je hrana i 'medijum'. Intencionalnost koja cilja na spoljašnjost mijenja pravac u toku samoga svo-

ga cilja postajući unutrašnja spoljašnjosti koju konstituiše, nekako dolazeći od tačke ka kojoj ide, prepoznajući sebe prošlom u svojoj budućnosti, živeći od onoga što misli." (*TI*, 169)

U pomoć pristiže Tina Čanter svojom analizom o stanovanju kod Levinasa. Njenom promišljanju o politici ženskog kod Levinasa će biti posvećeno poglavlje u drugom dijelu rada, a sada ću se osvrnuti na njeno razrješenje problematike koja nas ovdje interesuje. Još jednom je na snazi Levinasovo udaljavanje od kartezijanske i hajdegerovske filozofije. Ona, naime, podsjeća da Levinas smatra da stanovanje ne smije i ne može biti zaboravljeno kao jedan od uslova predstavljanja, čak i ako je predstavljanje privilegovano uslovljeno, priznajući da iako stanovanje ne smije biti zaboravljeno, privilegovani status predstavljanja čini da ga zaboravimo, apsorbujući sami uslov koji ga olakšava, dopušta mu da se pojavi ili ga čini mogućim. Može se smatrati da stanovanje čini predstavljanje mogućim u smislu koji omogućuje da dođe do sjećanja i kritičke refleksije. Ali možda je i ovakva postavka neodrživa jer se čini da ponovo uvodi direktnu opoziciju između konkretne, fizičke, materijalne ili tjelesne strane života, s jedne strane i teorijskog, apstraktnog života mišljenja i predstavljanja, s druge strane. Dok se na neki način Levinas vraća pojedinim aspektima kartezijanske dihotomije između tijela i duha, što je u osnovi ove opozicije, on ne reprodukuje dihotomiju ni sa kakvom preciznošću ili tačnošću (prema: Čanter 2001, 64).

Zapravo, smatra Čanter, "Levinasova upotreba pojma ženskog može pokazati do koje mjere on odstupa od Dekarta i Hajdegera. Levinas se distancira od Dekartove kategoričke distinkcije između fizičke protežnosti materije koja karateriše tijelo i duh, premda ne želi da slijedi ni Hajdegera čiji se pojam svjetskosti zabašuruje nad razlikom između fizičkog i mentalnog. On se razilazi od Hajdegera upravo zadržavajući neke aspekte kartezijanske diferencijacije tijela i duha, iako ne želi da precizno reprodukuje tu distinkciju, niti da se pridržava Dekartovih metafizičkih opredjeljenja, a niti da navedenu distinkciju smatra kategoričkom".[127] Prema Levinasu, "dubina kartezijanske filozofije čulnoga sastoji se u potvrđivanju iracionalnog karaktera osjeta, ideje koja je uvijek bez jasnoće i različnosti, pripadajuća poretku korisnog a ne istinitog " (*TI,* 135). Poput Kanta, koji takođe razdvaja čulnost od razuma, Dekart tvrdi da

[127] Chanter 2001, 65.

se čulnost ne nalazi na planu predstavljanja. Za Levinasa poredak čulnosti pripada uživanju a ne iskustvu. Čulno biće, tijelo, konkretizuje ovaj način bivanja koji se sastoji u pronalaženju uslova u onome što se u drugom smislu može pojaviti kao predmet mišljenja, kao naprosto konstituisano. Da bismo razumjeli o čemu je riječ kad je u pitanju Levinasovo pronalaženje suštinski iracionalnog statusa koji Dekart pripisuje čulnosti, moramo razmotriti kako se događa preokret kretanja konstitucije u intencionalnosti "življenja od…" i istražiti kako istovremenost gladi i hrane konstituiše početni uslov uživanja.

Stanovanje čini mogućim posjedovanje, ali i otvaranje ka patnji, riziku i izdaji. Sigurnost stanovanja se u svakom trenutku može ukloniti, putem bolesti, nesreće, ali i posredstvom Drugoga koji osporava (moje) uživanje, (moju) sreću i (moje) pravo na posjedovanje. Stanovanje omogućuje predstavljanju poredak fluidnog ritma "življenja od". Bivajući kod sebe kod kuće, subjekt se sabira, pronalazi predah, i ima taj luksuz da se vrati sebi: "izvanteritorijalnost doma uslovljava samo posjedovanje moga tijela" (*TI,* 162). Predstavljanje je uslovljeno životom i apsorbuje njegov uslov, ali ga ne negira niti pretvara u višu istinu, bez ostatka. Ovo nije hegelovska sublacija; postoji višak života u kojem se uživa a koji se ne može objasniti racionalnošću ili predstavom.

Ako je stanovanje jedan od uslova predstavljanja, postoji još jedan uslov koji se mora razmotriti. Ideja beskonačnosti je uslov za sve, i Levinas insistira na njenom filozofskom prvenstvu. Njome, a samim tim i Drugim, ukida se pretpostavka zapadne filozofije da sopstvo mora da bude utemeljeno na samom sebi.[128] Suprotstavljajući predstavljanje i dobrodošlicu Drugoga, Levinas piše: "Potpuna sloboda istog u predstavljanju ima pozitivan uslov u drugome koji nije nešto predstavljeno, nego je Drugi" (*TI,* 126). Ovaj Drugi upravlja mojom pažnjom, a ipak, kao žensko drugo u stanovanju, koje može, ali ne bi trebalo, biti zaboravljeno, beskonačnost i transcendencija Drugog mogu biti zaboravljene: "mogućnost ovog zaboravljanja nužna je za odvajanja" (*TI,* 181). Žensko može biti zaboravljeno jer je diskretno i

[128] Levinas kazuje: "Postaviti znanje kao puko postojanje stvorenja, kao traganje s one strane uslova Drugog koje utemeljuje, znači odvojiti se od cjelokupne filozofske tradicije koja je tražila utemeljenje sopstva u njemu samome, izvan heteronomnog mišljenja" (*TI,* 88).

tiho, ali kako se može zaboraviti ideja beskonačnosti? Levinasov odgovor je: zbog ateizma ili ideje da se može stvoriti slobodno biće. Da bi predstavilo stvari "po sebi, to jest da bi ih sebi predstavilo, odbijajući uživanje i posjedovanje, Ja mora znati kako da dâ ono što posjeduje. Ali zbog toga Ja mora da se susretne sa indiskretnim licem Drugoga koje me dovodi u pitanje" (*TI*, 171). No, međutim, mišljenja sam da ovo pitanje možda nije sasvim na mjestu, te ću kasnije u radu pokušati da, nakon svih čitanja i pojašnjenja, identifikujem žensko sa idejom beskonačnosti.

Drugi potvrđuje etičko prvenstvo i označava kraj mojih moći, jer je njegovo "izuzetno prisustvo upisano u etičku nemogućnost da ga se ubije" (*TI,* 87). Pa ipak ostaje "mogućnost nepravde i radikalnog egoizma, mogućnost prihvatanja pravila igre, varanje koje je zapravo puki uslov čovjeka" (*TI,* 173). Promišljanje dolazi "nakon" stanovanja: to jest, "nakon suspendovanja haotičnog i nezavisnog bivanja elementa, i nakon susreta s Drugim koji dovodi u pitanje sâmo posjedovanje" (*TI,* 163). Problem koji iskrsava je sljedeći: koji smisao pridati ovom dolaženju "nakon" ili proishođenju iz stanovanja i Drugog? Drugim riječima, u kojem smislu stanovanje i ženska dobrodošlica koji oblikuju život kao bivanje kod-kuće, uslovljavaju predstavljanje, i u kojem smislu je beskonačni Drugi uslov predstavljanja?

> "Kretanje koje se radikalno razlikuje od mišljenja ispoljava se kad konstitucija mišljenjem pronađe svoj uslov u onome što je slobodno dočekano ili odbijeno, kad se predstavljeno pretvori u prošlost koja nije prevazišla sadašnjost predstavljanja, kao apsolutna prošlost što ne prima svoje značenje iz sjećanja" (*TI,* 130).

Ova "apsolutna prošlost" je "svijet koji mi prethodi" (*TI,* 137). Predstavljanje počiva na iluziji da nema ničega izvan sebe, da je odgovorno samo sebi. Ali za Levinasa "predstavljeno, sadašnjost, zapravo, već pripada prošlosti" (*TI,* 130). On se trudi da istakne kako predstavljanje nije bez uslova, u koji su, s jedne strane, uključeni stanovanje i žena koja uslovljava stanovanje, a s druge strane, beskonačni Drugi s kojim se moram susresti da bih "vidio stvari kakve jesu" i da bih "znao kako da dam ono što posjedujem" (*TI,* 171). Model koji najjasnije iskazuje Levinasovo razumijevanje vremenitosti putem koje se subjekt otkriva nakon činjenice u odnosu na Drugoga jeste Dekartova ideja beskonačnosti. Kao što kartezijansko Ja ima ideju Boga

kao savršenog i beskonačnog, dok je ono nesavršeno i konačno, tako Levinas smatra da "Ja mora da bude u relaciji sa nečim od čega ne živi. Ovaj događaj je u relaciji s Drugim koji me dočekuje u kući, a to je diskretno prisustvo ženskog" (*TI,* 170). Tako se stvara odvajanje, ali za njega se ne zna bez moga susreta sa beskonačnim Drugim koji "parališe posjedovanje, koje osporava svojom epifanijom u licu nepremostive beskonačnosti negacije ubistva i objavljuje se dimenzijom visine u kojoj mi Drugi dolazi konkretno u etičkoj nemogućnosti da počini ubistvo" (*TI,* 171).

Koja je onda relacija između diskretnog ženskog prisustva i indiskretnog beskonačnog prisustva koje zabranjuje ubistvo? Levinas nikad to ne artikuliše, izuzev da bi razjasnio da je stanovanje kod kuće kao područje ženskog ono od kojeg "Ja mora biti slobodno da se oslobodi" (*TI,* 170) da bi "dočekalo Drugoga" (*TI,* 171). Time je žensko prognano u isto, dok se subjekt koji ima koristi od toga što se u relaciji prema njemu "stidi svoje naivnosti" i "otkriva sebe kao nasilje" (*TI,* 171). Da li se stidi od ženskog? Ovo Levinas ostavlja nejasnim, ali nam ipak govori da diskretnost ženskog uključuje sve mogućnosti transcendentne relacije s Drugim, a da nam ne ostavlja mnogo tragova da razriješimo šta bi to moglo značiti. No, nježnost i sjaj ženskog lica koji omogućuju prvu dobrodošlicu presijecaju formalnu i dijalektičku logiku. Čini se da žensko pruža implicitni model davanja koje Ja mogu da spoznam samo kroz beskonačnog Drugog koji me ne dočekuje već me izaziva odozgo. Da li je žensko inicijalni i implicitni, no neformalni etički imperativ ili ovdje pak imamo naznake onoga što sam maločas pomenula: da se beskonačnost ipak odnosi na žensko, a da zapravo sve vrijeme to izmiče pogledu, mišljenju i osjećaju onih koji tumače?

Vratiću se nakratko na analizu Tine Čanter, koja se u svom tekstu ponovo usmjerava na kartezijanski model ideje beskonačnosti, koju misleće Ja otkriva na način da je beskonačno sadržano u konačnom, odnosno da ideja o postojanju Boga nadilazi Ja koje tu ideju ima. Može se smatrati da je beskonačno tu prije nego što je na put promišljanja stupilo Ja koje već ima pristup ideji beskonačnosti, čak iako nije u potpunosti shvatilo šta ona znači. U tom smislu, ideja Boga prethodi onom Ja koje je misli, i preplavljuje sâmo mišljenje koje pokušava da je sadrži. Filozof pronalazi uslove koji mu u svakom trenutku prethode. Kao što kartezijansko

misleće Ja jača sve što se može misliti izuzev značenja ideje beskonačnosti, ali ne i materijalnost fizičkoga svijeta, tako je Levinasovo Ja suočeno sa susretom s Drugim koji beskonačno izmiče mojim moćima i živi život čulnosti koja se može konstituisati i predstaviti nakon što je proživljena, ali zadržava smisao koji je nepristupačan mišljenju što ga misli. On je nesvodiv (prema: Chanter 2001, 69).

Levinas razvija formalno poređenje između predstavljanja i uživanja u smislu njihovog različitog odnosa spram vremenitosti. Predstavljanje je okarakterisano kao potpuno prisustvo. Isto determinište drugo a da njime nije determinisano.

> "Svaka prethodnost datog svodiva je na trenutačnost mišljenog i istovremeno s njim, nastaje u sadašnjosti, tako poprimajući svoje značenje. Predstaviti ne znači samo učiniti iznova prisutnim; to znači redukovati na sadašnjost aktualnu percepciju koja teče. Predstaviti ne znači redukovati prošlu činjenicu na aktualnu sliku, nego redukovati na trenutnu misao sve što se čini nezavisnim od nje; po tome je predstavljanje konstitutivno" (*TI,* 127).

Konstitutivna moć predstavljanja nailazi u svojoj redukciji prošlosti i budućnosti na inteligibilni trenutak, ili čistu sadašnjost koja je lišena vremena shvaćenog kao vječnost. Nasuprot tome, "intencionalnost uživanja…sastoji se u održavanju eksteriornosti koju suspenduje transcendentalni metod uključen u predstavljanje. Održavanje eksteriornosti nije naprosto ekvivalentno potvrđivanju svijeta, nego tjelesnom postavljanju sopstva u njega. Tijelo je visina ali i cijela težina postavljanja" (*TI,* 127).

Dok u predstavljanju isto determiniše drugo ali drugo ne determiniše isto, u uživanju isto determiniše drugo bivajući njime determinisano, ali ne recipročno. Levinas koristi izraz "živjeti od" da označi da je ovaj plan ili način na koji je isto determinisano drugim izazvan tijelom čija je suština da ostvari moje postavljanje na zemlji. Prije nego li u potpunosti dokučimo o čemu se radi kada je riječ o ovom ostvarenju, moramo se podsjetiti da, kada Levinas utvrdi razliku između predstavljanja i uživanja, poređenje biva samo formalno. To jest, upoređivanje se vrši samo kad se i predstavljanje i uživanje smatraju odvojenima od svojih uslova. Formalno poređenje je djelimično komplikovano jer je jedan od uslova uživanja zapravo predstavljanje, i zbog toga što je sâmo predstavljanje uslovljeno uživanjem ili životom. Iako intencionalnost

uživanja preokreće intencionalnost predstave, nago tijelo je uslovljeno vlastitom predstavom svijeta. Samim tim, predstavljanje se vraća u život i uslovljava ga. Zauzvrat, same predstave održavaju život i mi od njih živimo. Intencionalnost "svijeta u kojem živim" je istovremeno i uslovljavanje i prethođenje, u smislu da "ja dočekuje" čulne objekte a da ih ne misli; pa ipak, "uslovljavanje se proizvodi u samom središtu relacije između predstavljanja i predstavljenog" (*TI,* 128), te je njegovo uslovljavanje već uhvaćeno u konstituciju. Zato Levinas može da kaže da intencionalnost "življenja od" mijenja pravac u toku svoga cilja, postajući unutrašnja spoljašnjosti koju konstituiše, nekako krećući s tačke ka kojoj ide, prepoznajući sebe prošlom u svojoj budućnosti (prema: Chanter 2001, 70-71).

Poredak čulnosti kao modusa uživanja koje se sabira u stanovanju obmanjuje sadašnjost predstavljanja i bavi se vremenitošću na taj način da se ne uklapa u model gospodarenja, dominacije i osvajanja. Čak i ako je neraskidivo vezana za konstitutivno vrijeme predstavljanja koje redukuje prošlost i budućnost na sadašnjost, intencionalnost uživanja takođe potkopava njegovo muško kretanje i time nudi način mišljenja vremena koje je otvoreno ka drugosti. Levinas kazuje: "Kretanje koje se radikalno razlikuje od mišljenja ispoljava se kad konstitucija mišljenjem pronađe svoj uslov u onome što je slobodno dočekala ili odbila, kad se predstavljeno pretvori u prošlost koja nije prešla sadašnjost predstavljanja, kao apsolutna prošlost što ne poprima svoje značenje iz sjećanja" (*TI,* 130) (prema: Chanter 2001, 71).

Da bismo još bolje i obuhvatnije razumjeli Levinasove pojmove stanovanje i gostoprimstvo, moramo imati na umu i njegovo poimanje dara, koje u njegovoj filozofiji ostavlja prostora za Drugog – jer, dolaskom Drugog, stanovanje više nije samo potpora samodovoljnom pojedincu. Dom je za Levinasa i *oikos* i *ethos*, sjedište moje moći i posjedovanja ali i mjesto moga lišavanja od strane Drugog koji mi zapovijeda i uči me da dajem. Levinasovska etika gostoprimstva otvara se u relativno (ali ne i apsolutno) zatvorenoj ekonomiji stanovanja; dar ne isključuje ekonomiju već je smatra za materijalnu osnovu davanja. U *Totalitetu i beskonačnosti*, ekonomija stanovanja i dar gostoprimstva pretpostavljaju diskretnost i povlačenje ženskog Drugog čije stanovanje nije zapovjedno (ali može biti uslov moga zapovijedanja) i čija velikodušnost nije etička (ali može biti uslov za moju etičnost).

U svojoj studiji o Levinasu i politici reprodukcije, Liza Genter primjećuje kako dar gostoprimstva koji pripada sopstvu već počiva na izvjesnoj zaboravnosti ženskog Drugog bez kojeg ne bi bile moguće ni velikodušnost ni sebičnost. Ova se zaboravnost može tumačiti kao ključ za razumijevanje nevoljnosti filozofije da misli rođenje kao dar Drugog. Podsjetiti na žensku dobrodošlicu ne znači nužno integrisati njen dar u ekonomiju istog, kao da je zahvalnost uvijek povratak davaocu. Zahvalnost za moje rođenje nije "otplata duga"; naprotiv, ona zahtijeva da širim velikodušnost, da je upućujem strancu, da otjelovljujem gestove ženske dobrodošlice prema Drugom koji "zaslužuje" moje gostoprimstvo onoliko koliko sam i ja zaslužio/la dar rođenja. Najbolji odgovor na velikodušnost nije da izračunam ono što dugujem davaocu, nego da prenosim dar Drugome, besprekidno. U tom smislu, postati odgovoran značilo bi preobratiti mušku ekonomiju stanovanja u žensku ekonomiju otvorenosti i beskonačnog gostoprimstva. Ako etika, pored ostaloga, znači dočekati stranca u svom domu, i ako je žensko Drugo, levinasovski rečeno, dobrodošlica *par excellence*, onda etika od mene zahtijeva da postanem "feminizovan/a" kroz moj susret sa strancem. Ova ženska (ili feministička) ekonomija etike propituje muškost sopstva koje stanuje u domu i svakako nas poziva da ponovo promislimo značaj i značenje rođenja Drugog (prema: Guenther 2006, 57).

Kao što sam ranije kazala, u *Totalitetu i beskonačnosti* Levinas razvija etiku gostoprimstva koja proishodi iz susreta s jedinstvenim Drugim čije lice susrećem i koji me poziva da dam više nego što posjedujem. Ova etika gostoprimstva zahtijeva velikodušnost prema strancu, bez obzira na to da li on "zaslužuje" moju pažnju i da li je u stanju da na neki način uzvrati. Za Levinasa relacija s Drugim ne proizvodi se izvan svijeta nego dovodi u pitanje posjedovani svijet. Relacija s Drugim, transcendencija, sastoji se u saopštavanju svijeta Drugome. Jezik već implikuje gest gostoprimstva, on nudi prvobitno lišavanje, prvo darivanje. Ovo lišavanje u korist Drugoga uslov je za smislenu egzistenciju, za svijet koj nije lišen značenja lišavanjem pojedinca.

Da bi se uopšte uspostavilo darivanje koje je uslov posjedovanja i ekonomije uopšte, neophodno je da postoji žensko koje pruža dom i omogućuje da Ja svoj dom daruje(m) strancu. Ženska dobrodošlica postavljena je na granici između *ethosa* i *oikosa*, između

provobitnog dara svijeta i ekonomije koju pretpostavlja. U tom "lelujanju" ženskog iskri jezik koji ne poučava, ćutljivi jezik, razumijevanje bez riječi, izraz u skrivenosti (Levinas 2006, 134), ali takav jezik ne moramo nužno čitati kao negativan, uprkos datim mu karakteristikama. Najzad, "razumjeti bez riječi" sluti ka nečem višem, uzvišenijem, teže odredivijem, u svakom slučaju nedokučivijem. Drugi kao stranac uči me da dajem i odgovaram, a Žensko drugo me ne poziva na odgovornost; ono obezbjeđuje mirno mjesto gdje ova odgovornost iskrsava u susretu licem-u-lice sa strancem. Taj tihi, ćutljivi, nijemi jezik ženskog, žensko izražavanje u tajni, sadrži u sebi mnogo više etičkog značenja (značaja) nego što u prvi mah izgleda, zbog čega i smatram da se često, u kritici Levinasa, ovaj element nepravedno potcjenjivao, preskakao ili pogrešno interpretirao. To se značenje može pokazati na dva načina, prvo tako što će se ispitati prelazak sa ženske dobrodošlice na mušku ekonomiju stanovanja, a onda prelazak sa stanovanja na gostoprimstvo prema strancu. Stranac koji mi nalaže da izvršim dobrodošlicu takođe mi zapovijeda da se sjetim dara ženskog drugog: ne vraćajući ga na izvor nego ga prenoseći na drugo(g).[129]

Važno je na trenutak vratiti se na ono ranije izrečeno u poglavljima o plodnosti, očinstvu i djetetstvu. Naime, kao što sam opisala, u *Totalitetu i beskonačnosti*, roditeljstvo se shvata gotovo isključivo kao transcendentna relacija oca i sina. Uprkos implicitnoj figuraciji rođenja kao dobrodošlice od ženskog Drugog, čini se kao da rađanje tj. dijete ostaje u cjelosti muška stvar. Žensko drugo postoji u svojoj erotskoj "pohotnosti", ali za Levinasa istinski je plodno očinsko sopstvo koje rađa sina koji obnavlja očevu relaciju s prošlim i budućim vremenom. Izgleda da je potrebno nešto što bi se moglo nazvati obnavljanjem vremena za ženu: obnavljanja što Levinas opisuje u odnosu na očinstvo ali ga ne zahtijeva za žensko

[129] "Za Levinasa, odgovorno sopstvo postoji za Drugog prije egzistiranja po sebi i za sebe. Ovaj stav, odnosno ovo značenje odgovornosti, označava radikalan raskid s tradicionalnom etikom i metafizikom, ali ostaje činjenica da se u istoriji Zapada vjekovima očekivalo da žena postoji i živi za Drugog, a ne i po sebi i za sebe. Od žena se dugo očekivalo da nesebično daju, bez reciprociteta, kao da je to prirodna posljedica socijalnih ili bioloških imperativa. Ovakav način gostoprimstva možemo identifikovati kao ženski, priznajući da značaj te velikodušnosti nije iscrpljen društvenim običajima ni biologijom; gostoprimstvo se čak može smatrati etičkom zapoviješću, čak dotle da se može kazati da muško sopstvo biva feminizovano susretom s Drugim u bivanju odgovornim. No, bilo kakva jednostavna identifikacija etike sa ženskošću dovela bi do rizika ponovnog ispisivanja patrijarhalne slike dobre majke za koju se podrazumijeva da je etična a da zapravo uopšte nije." Guenther 2006, 75.

Drugo. Osobito je za majke potrebna nova, izmijenjena relacija: vrijeme u kojem majčinska velikodušnost više nije zaboravljena ili obezvrijeđena. Ova nova feministička prošlost ukazivala bi na vrijeme kojeg nikad nije bilo ali će ga biti zahvaljujući budućoj transformaciji prošlosti. U ovoj budućnosti leži obećanje da žensko Drugo neće biti samo uslov za odgovornost muškog sopstva, nego će sâmo žensko biti odgovorno za Drugog, kako u etičkom nadahnuću, tako i u ostvarenju etike. Naravno, to ne znači da se za ženu traži muška transcendencija, već je riječ o alternativi muškosti i slici ženskosti koja bi bila održiva.[130]

Ako ovo prenesemo na područje dobrodošlice, naći ćemo da i unutar njega iskrsavaju problemi vremenitosti koja vlada viđenjem ženskog u nekim aspektima Levinasove misli, ponajprije u *Totalitetu i beskonačnosti*, te se i sama dobrodošlica može dvojako tumačiti: kao ženska, ona koja uslovljava etiku, koja je tu, u sadašnjosti, čulna i materijalna, i kao muška "konkretno porizvodi kao etika koja ostvaruje kritičku suštinu znanja" (*TI,* 43). Pri tome, nismo sigurni kakav je odnos između ove dvije verzije dobrodošlice, budući da Levinas nigdje to nije precizno i neprozirno artikulisao, vjerovatno zbog poteškoća koje se pojavljuju kad se dobrodošlica propituje uz pojam vremenitosti ženskog. Ono što je pak sasvim sigurno jeste da je taj odnos asimetričan: žensko koje izvršava dobrodošlicu, koje dočekuje Drugoga u stanovanju, maltene ne može prisustvovati sopstvenom ispoljenju dobrodošlice. Muškarcu je pozicija nešto drugačija: on upućuje odgovornost za Drugoga i prihvata ga, ali po svoj prilici, tek onda kad mu "teren" za to pripremi ona koja je apsolutno druga.

---

[130] "Za Levinasa rađanje nije puko i nepromišljeno biološko ponavljanje, ni ezgistencijalna potreba da se odabere sopstveno porijeklo. Rađanje stvara moju odgovornost za Drugoga s kojim sam povezan(a) putem diskontinuarene vremenitosti. Dijete je istovremeno i Ja i stranac, ono je prije mene i izvan mene, ispred mene, pokazujući na vrijeme koje nije puko ponavljanje prošlosti, nego obećava radikalno novu i drukčiju budućnost. Dok Ja u izvjesnom smislu sudjelujem u transcendenciji Drugog kao djeteta, ova transcendencija nije moja; ja ne obesmrćujem sebe niti transcendujem sopstvenu smrt posredstvom djeteta, nego je dijete novi početak, poziv ka transformativnom obnavljanju sopstva i etičkoj promjeni prošlog, sadašnjeg i budućeg vremena. Međutim, za Levinasa, relacija između roditelja i djeteta nedvosmisleno je, kao što smo vidjeli, označena kao odnos oca i sina; rađanje je očinstvo. To nije odnos između tijela, kakav može da ima žensko; to je etička relacija između ljudi (muškaraca) za koju je žensko predetički uslov. Putem erosa i pohotnosti, žensko Drugo daje ocu sina, ali za Levinasa erotska relacija sa ženskim ostaje isuviše zatvorena a odvajanje među ljubavnicima isuviše dvosmisleno da bi se napravilo prostora za diskontinuiranu relaciju između muškarca i žene, čak i između žene i djeteta. Jasno je da isključivanje majki i kćerki iz plodnosti ne samo da je nepravedno, nego prijeti da radikalnu diskontinuiranu relaciju između roditelja i djeteta pretvori u zatvorenu ekonomiju davanja i opraštanja." Guenther 2006, 77-78.

Ovo može značiti da Levinas smatra da žensko, koje je uslov stanovanja, nije otvoreno ka drugosti i da je svedeno isključivo na sadašnjost. Ono dočekuje, dopušta i olakšava sabiranje, omogućuje da Ja koje Drugi dovodi u pitanje, zadobije i prisvoji svoje područje, no čini se da sâmo ostaje nemišljeno (jer kod Levinasa Drugi izmiče mišljenju i predstavljanju) i nepredstavljeno (zato što je nepredstavljivo?). Ono što se pojavljuje kao novo pitanje jeste šta se događa sa samim ženskim stanovanjem, da li je zaboravljeno, da li i ono (ne) zahtijeva mišljenje, da li je, da bi se uopšte mislilo o ženskom (stanovanju) prije svega potreban Drugi koji omogućuje predstavljanje. Drukčije rečeno, može li se kazati da mišljenje o ženskom kao takvom i svemu što oko njega lebdi, i pojmovno i vanpojmovno, uvijek dolazi *nakon*, čak i ako sâmo žensko pristiže i(li) biva prije?[131]

Utoliko što nas Levinas podsjeća na žensko, čak i kad ga određuje kao tihu i diskretnu dimenziju, on otkriva izvjesnu tendenciju, režim ili način koji su filozofi uglavnom negirali, previđali ili ignorisali. Žensko olakšava osjetljivost kao način "življenja od", što je u suprotnosti spram vladavine predstavljanja koje postavlja subjekt u centar svijeta, redukuje objekt na noematu, i sve svodi na isto. Tako nudi ono što se može shvatiti kao kritika muškosti, muške volje za osvajanjem. Pa ipak, Ja se mora(m) osloboditi samoga posjedovanja koje uspostavlja doček/dobrodošlica u domu. Čini se (namjerno kažem: čini se, jer ću kasnije pokušati da otvorim i predložim drukčije horizonte) da Levinas ponavlja klasičnu tropu zapadane metafizike, jer žensko u njegovoj filozofiji ostaje podređeno etičkim zahtjevima Drugoga. Ne samo da Levinas žensko povezuje sa domom: na više mjesta se pokazuje da su to za njega sinonimi. Kao da je žensko "nesposobno" za etiku kao takvu, čime ovaj filozof, po svoj prilici, prigrljuje Hegelovo, i opšte tradicionalno povezivanje žene sa privatnom/domaćom sferom, dok muški princip predstavlja kao neodvojiv od etičkog, političkog, javnog, te samim tim uz njega nužno stoje razum, filozofija i pravda. Ali ne bi trebalo zaboraviti da postoje područja koja su u Levinasovoj fiozofiji predstavljena kao uzvišenija od navedenih, koja nose neizrecivu dimenziju visine, tako da uopšte ne mora značiti da je muškarac koji je postavljen na pijedestal u

[131] Ovdje vrijedi podsjetiti na još jednu bitnu stvar: naime, problem koji se pojavljuje s vremenitošću ženskog ne može se riješiti naglašavanjem da žensko u Levinasovoj filozofiji nije postavljeno izvan jezika, nego isključeno iz transcendencije jezika.

nekim ovostranim sferama superioran. Najzad, prisvajajući sva ta polja i u njih se utapajući, muškarac često upada u rizik strmoglavljenja u istost, totalitet, surovu ontologiju.

Najzad, pred sâm kraj ovog poglavlja, zapitaću se kome zapravo dodijeliti ispoljavanje gostoprimstva, ženskom ili empirijskoj ženi. Ako je to empirijska žena, odnosno konkretno biće ženskog pola, da li je njen identitet fiksiran njenom fukcijom ili se može mijenjati? Oštrije postavljeno, da li je empirijska žena u levinasovskom smislu žensko? Ukoliko bismo se poslužili deridijanskim konceptom bezuslovnog gostoprimstva, zaključili bismo da gostoprimstvo pripada i jednom i drugom, i ženskom i empirijskoj ženi: jer gostoprimstvo je i "kod sebe" i "izvan sebe". Levinas bi se sigurno saglasio sa Deridom da gostoprimstvo zavisi od onoga ko je u domu, u kući, "kod sebe", ali ne i s njegovom tvrdnjom da bezuslovno gostoprimstvo ukida domaćina, u ovom slučaju domaćicu, onu koja dočekuje. No, sigurno se levinasovsko žensko biće, dočekljivo i gostoprimno, može pročitati iz narednih Deridinih riječi:

> "Apsolutno gostoprimstvo zahteva da otvorim moju kuću, moje kod-mene, i da dam ne samo strancu (koji ima ime, društveni status stranca itd), već i apsolutnom drugom, nepoznatom, anonimnom, da mu dam mesto, da mu dam priliku, da mu dopustim da dođe, da stigne, da ima mesta, da se dogodi, da se održi na mestu koje mu nudim, a da od njega ne zahtevam uzajamnost (uvod u sporazum) pa čak ni ime. Zakon apsolutnog gostoprimstva nalaže prekid sa gostoprimstvom prava, sa zakonom, odnosno pravdom kao pravom."[132]

Naravno, uvijek ima prostora da problematizujemo ovakvu funkciju ženskog, i da se zapitamo se da li može postojati neko drugi ko bi je obavljao, ili se vezuje isključivo za ženu, ali Levinas propušta da saopšti može li se ta funkcija, samim tim identitet, dijeliti, ili smo pak i u realnom i u simboličkom svijetu osuđeni na relacije dominacije i potčinjenosti, koje su, kako obično biva, razdvojene na polove. Konačno, ima li mogućnosti bilo kakve zajednice bez postojanja nekoga ko bi olakšavao stanovanje, omogućavao sabiranje, upućivao dobrodošlicu? Ima li mjesta promišljanju uslova predstavljanja izvan doma? Ova pitanja pomalo podsjećaju na

[132] Derrida, Jacques; Dufourmantelle, Anne. 1997. De l'hospitalité. Paris: Calmann-Lévy, str. 29.

Deridine refleksije o tome da li za ovakvu tematiku ima mjesta u domenima pravde i politike.[133]

Zatečeni, no nadam se ne i zatočeni pitanjima sa svih strana i na svim nivoima, i nakon što smo ušli u trag slojevitoj misli koja pripada Emanuelu Levinasu, nastavićemo put(ovanje), avanturu, prateći odgovore, slijedeći drugi trag, odnosno trag Druge.

[133] Tina Čanter dobro uočava: "Derida je u pravu kada sugeriše da se žensko kod Levinasa ne može odvojiti od pitanja nacionalnog identiteta, onako kako se ista odnose na značenje koje pripada državi Izrael. Ali možda ideja stanovanja kao izgnanstva koje se izvodi kao model mišljenja Izraela kao mjesta za 'političku invenciju' označava žensko kao privilegovano nemišljeno u Levinasovoj filozofiji." Chanter 2001, 74.

II

TRAGOM DRUGE

10. Drugost Druge:

Simon de Bovoar

Nije se dugo čekao feministički odgovor na Levinasove rane radove. Započeće sa Simon de Bovoar, koja unutar svoje studije *Drugi pol* pokušava da pronađe izvor i razloge inferiornog položaja žena, što i čini proučavajući istoriju, mit, antropologiju, etnografiju, biologiju, sociologiju i književnost, sve to obuhvatajući služeći se pojmovnim aparatom egzistencijalističke filozofiije. Podsjetiću da je de Bovoar bila mišljenja da se čovječanstvo definiše kao muško, pa samim tim žena biva određena jedino u odnosu na muškarca, to jest nema subjektivnost, jer ju je društvo objektivizovalo kao onu koja je „drugo". Korjen toga nalazi se u činjenici da je žena oduvijek podređena muškarcu koji je, sa svoje strane, subjekat i koji, za razliku od nje, ima slobodu da sebe ustanovi kao egzistencijalnog. „Ženskost" koja podržava mušku vladavinu i moć nije stvar fiziologije, dakle nije biološki determinisana, već je za konstituciju ženskosti odgovorna civilizacija. Otuda čuveni stav Simon de Bovoar da žena zapravo uči da prisvoji ženski rod, koji je sažet u bezbroj puta citiranoj rečenici da se žena ne rađa, nego da se ženom postaje.

Već u fusnoti Uvoda u *Drugi pol*, opis relacija između polova kao onih u kojima je muškarac postavljen kao prvi, kao apsolut, kao subjekt, a žena kao drugi[134], opravdava, ilustruje i argumentuje upućivanjem na Levinasa, navođenjem sljedećih redova iz *Vremena i drugog* u kojima je potvrđena prototipska drugost ženskog:

[134] „Ona se determiniše i razlikuje od muškarca, a ne on u odnosu na nju – ona je nebitno prema bitnom. On je Subjekat, Apsolut; ona je Drugi. ... Pretpostavljam da gospodin Levinas ne zaboravlja da je žena takođe za sebe svest. Međutim, frapantno je što odlučno prihvata stanovište muškarca, ne ističući recipročnost subjekta i objekta. Kada piše da je žena tajna, on smatra da je ona tajna za muškarca. Otuda je takvo opisivanje, koje pokušava da bude objektivno, u stvari, afirmacija muške privilegije." De Bovoar, Simon. 1983. *Drugi pol*. prev. Zorica Milosavljević. Beograd: BIGZ, str. 12-13.

„Zar ovdje ne postoji jedna situacija u kojoj bi jedno biće nosilo drugost kao pozitivnu karakteristiku, kao suštastvo? Kakva je to drugost koja naprosto ne ulazi u suprotstvaljanje dvaju vrsta istog roda? Ja smatram da ono kontrarno, apsolutno kontrarno, čija kontrarnost ni u čemu ne dotiče relaciju koja se može uspostaviti između njega i onoga što se može uspostaviti kao njegov korelativ, kontrarnost koja omogućava terminu da ostane apsolutno drugo, jeste žensko (…) Pol nije bilo kakav specifična razlika. Razlika polova takođe nije ni protivrečnost (…) Razlika polova nije ni dvojnost dvaju komplementarnih pojmova, jer dva komplementarna pojma, pretpostavljaju preegzistentnu cjelinu (…) Drugost se ostvaruje u ženskom. To je pojam istog ranga ali suprotnog smisla od svijesti.“ [135]

Imajući u vidu, kako je i navedeno u prethodnim poglavljima, cjelinu Levinasove filozofske misli, odnosno mjesto i značaj ženskog u istoj, onda se barem isprva može učiniti da je ovakva kritika de Bovoar potpuno promašena ili, blaže rečeno, da se radi o nerazumijevanju ili pak nesporazumu. Ovakva primjedba se mogla čuti kako od strane prvih, tako i od nekih od posljednjih interpretatorki/a Levinasove filozofije, s ciljem ne samo da odbrane Levinasa, već i da postave temelje za različita, feministički prihvatljiva, čitanja njegovog djela, prije svega pojma ženskog. Različiti su takvi primjeri, od kojih ću izdvojiti samo par.

Prvi se nalazi u razgovorima koje je B. Lihtenberg-Etinger [Bracha Lichtenberg-Ettinger][136] vodila sa Levinasom, u kojima tvrdi da će njegova filozofija sve više biti središte govora o razlici i drugosti ženskog i da nećemo uspjeti da sasvim izmjerimo njegov potencijal po tom pitanju (prema: Sandford 2002, 142). Za razliku od samih početaka u kojima je bio spreman da otvoreno diskutuje o pojmu i značenju ženskog u svojoj filozofiji, poznato je da u kasnijim godinama Levinas poprilično rezervisan, te stoga ne čudi njegov odgovor: „Najbolje je da napravimo nekoliko aluzija na temu razlike ženskog… Iznad svega ne obavezujte sebe isuviše i ne iscrpljujte predaleko ovu temu: bićete napadnuti, reći će da ste rekli previše ili nedovoljno. Bolje bi bilo za vas da ne postanete sasvim uključeni, ostanite na ivici. Vidite, feministkinje su me često napadale…“ (prema: Sandford 2002, 142).

[135]Levinas 1997, 67-68.

[136]Izraelska filozofkinja, spisateljica, umjetnica i psihoanalitičarka, čiji su radovi ostavili značajan trag na francuski feminizam i teoriju kulture.

Drugi primjer je studija Tine Čanter [Tina Chanter], „Feminizam i Drugo“ u kojoj ona brani Levinasovu filozofiju, odnosno mogućnost pozitivnog feminističkog čitanja njegovog pojma ženskog, zato što smatra da to što Levinas žensko karakteriše kao Drugo ne znači nužno da pretpostavlja i proklamuje dominaciju muškog.[137] Ove i niz sličnih „odbrana“ Levinasa od strane feministkinja, a protiv Simon de Bovoar, ne bi trebalo da čude s obzirom na činjenicu da se u Levinasovim određenjima pojma ženskog već od starta prepoznavala mogućnost za preispitivanje mjesta i značaja ženskog u cjelokupnoj istoriji zapadne filozofije.

Međutim, postoji nekoliko mjesta koja idu u „odbranu“ Simon de Bovoar. Prije svega, izazov koji svojim djelom Emanuel Levinas upućuje cjelokupnoj zapadnoj misli postaje očigledan tek s pojavljivanjem knjige *Totalitet i beskonačnost* (1961), odnosno tek nakon objavljivanja *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja* (1947), kada se može tvrditi da radikalnost njegove misli ostvaruje značajniji uticaj na širu filozofsku zajednicu. Ovo znači da Simon de Bovoar, koja je napisala *Drugi pol* 1947. godine, dakle samo osam godina nakon što je objavljena knjiga *Vrijeme i drugo,* kritikuje Levinasa u trenucima kada njegovo djelo još uvijek nije zaživjelo u potpunosti, odnosno kada još nije postojao, barem ne u cjelini, jasan uvid u dalekosežnost i značaj njegove misli. Drugim riječima, de Bovoar kritikuje još uvijek nepoznatog i nedovoljno cijenjenog Levinasa. Stoga, ona nije ni bila u poziciji da prepozna i dodijeli visoku ocjenu njegovom radu, posebno ne da ga prepozna kao mislioca koji će se suprotstaviti, čak i dovesti u pitanje cjelokupnu istoriju zapadne filozofije.

[137] „Da li smo onda primorani da se saglasimo sa Simon de Bovoar i odbacimo Levinasovu tačku gledišta kao tipično mušku? Ono što sam pokušala da pokažem jeste da je u karakterizaciji ženskog kao Drugog, Levinas daleko od jednostavnog pretpostavljanja dominacije muškog kao ega ili jednolikosti. Ovo sam pokušala pokazati ispitujući šta Levinas govori o ženskom u *Totalitetu i beskonačnosti*, djelu koje je objavljeno nakon primjedbi Simon de Bovoar, i u kome se iznosi pozicija koju je Levinas samo skicirao u *Vremenu i drugom*. Postaje jasno, iz čitanja *Totaliteta i beskonačnosti*, da kritika Levinasa koja se od[24] na ‘zanemarivanje reciprociteta subjekta i objekta’, kao što to Simon de Bovoar čini, prije promašuje temu...“ Chanter, Tina. 1988. „Feminism and the Other“. U *The provocation of Levinas*, eds. Robert Bernasconi and David Wood, 32-57. London and New York: Routledge, str. 45, moj prev.

Pored ovoga, jasno je da Simon de Bovoar traži potvrdu i saglasnost s glavnim tendencijama i ciljevima svoje studije *Drugi pol*. Na samom početku ovog djela, ona će naglasiti da jedini način na koji može govoriti o ženi jeste govoriti o njoj kao o Drugome/Drugoj. Sredinom XX vijeka, nasuprot feminističkom zalaganju da se istakne žena i sagleda njeno istinsko mjesto i udio u istoriji i nauci, mnogo je onih koji tvrde da nema potrebe izdvajati i naglašavati žensku osobenost, jer ona je naprosto ljudsko biće i time su joj već zagarantovana određena prava. Zbog toga nas de Bovoar upozorava na suštinsko pitanje: zašto onda i dalje postoji potreba da se govori o ženama kao posebnom polu? Ili njenim riječima: „Ako želim da sebe definišem, primorana sam da najpre izjavim: 'Ja sam žena'." Nasuprot tome, muškarac nikada ne mora reći da je muškarac, to se podrazumijeva, što nam pokazuje da žena sama sebe ne određuje, već je unaprijed određena od strane njega, onog koji se predstavlja kao Prvi.

Imajući ovo u vidu, jasno je zašto i Levinasa svrstava među veliki broj onih filozofa koji su podređivali žene muškarcima, odbijali da konstituišu ili objave odnos među polovima kao recipročan, odricali punu subjektivnost ženi, dodjeljivali joj zavisan ili podređen položaj, predstavljali je kao proisteklu iz muškog, jednom riječju, smatrali je nebitnom.

Takođe treba imati na umu, na šta nas Tina Čanter upozorava, da je u mnogo slučajeva engleski prevod studije *Drugi pol* (od strane H. M. Parshley), engleskim čitateljkama i čitaocima dodatno otežao čitanje i razumijevanje. Na primjer, Levinasov termin „accomplissement" Peršli prevodi sa „flowering" (cvjetanje), čime preskače, previđa ili pak zanemaruje da termin prevede sa „accomplishement" (ispunjenje, ostvarenje, postizanje), što je tehnički termin u Levinasovoj filozofiji. Na ovaj način se Levinasova misao banalizuje i poistovjećuje sa stereotipnim poimanjima ženskog, te time vraća Levinasa nazad na onu tradiciju koju on želi i čitavim svojim djelom teži da prevaziđe.

> „Pojam ispunjenja/ostvarenja nosi filozofsku težinu koju negira kako prevod na engleski, tako i interpretacija Levinasa od strane de Bovoar. On označava pokret koji ne može u potpunosti biti odomaćen jezikom predstavljanja, nego registrujući ono što sâm Levinas naziva osjećajnost, koja se najčešće iskazuje preko gesta, tona, tjelesnog, materijalnosti tjelesnog uživanja, u ljubavi,

> erosnom, ali takođe izmiče pojmovnom zahvatanju. Jezik i pretpostavlja i zahtijeva osjećajnost; ona je i preuzeta predstavljanjem i zbrisana njime. Pošto je ovaj pokret povratan i u toku, mi ne možemo jednostavno reći da je osjećajnost na putu ka jeziku, jer bi to nametnulo teleologiju pojma koju Levinas nastoji da izbjegne."[138]

Ukoliko pak na umu imamo samo one citate iz djela *Vrijeme i drugo* na koje se Bovoar prilikom iznošenja primjedbi Levinasu poziva, onda bi njene tvrdnje prema kojima Levinasovo razumijevanje ženskog treba biti otpisano, i to bez ustručavanja, mogle biti prihvatljive. Levinas, ako posmatramo navedene citate iz knjige *Vrijeme i drugo*, odriče komplementarnost polova, odbija da ih vidi ili kao opozicione ili kao korelativne, ide čak toliko daleko da gotovo odriče svijest ženskom. Međutim, problem sa kritikom Simon de Bovoar leži u tome što ona ne uspijeva da se dovoljno angažuje da uvidi, ili da se na pravi način bavi Levinasovim opštim filozofskim projektom, koji se, kako sam već navela, sastoji u uzdizanju pojma drugosti iznad pojma totaliteta, drugog ispred ili iznad istog. Levinasov projekat, ugrubo rečeno, predstavlja ukidanje prvenstva totaliteta, jednog, istog, sistema, na kojima i počivaju naši pojmovi reciprociteta, komplementarnosti, simetrije i asimetrije. Dakle, ako prihvatimo ovakav njegov opšti projekat, onda bismo morali odbaciti primjedbe Simon de Bovoar, ali i dovesti u pitanje adekvatnost modela koji ona zagovara, modela recipročne relacije.

S obzirom na to da Levinas povezuje žensko s drugošću, žensko igra značajnu, ako ne i glavnu ulogu u izazovu koji on upućuje čitavom filozofskom nasljeđu koje pretpostavlja primat istog, jednog. Prihvatiti ili se upustiti u ovaj Levinasov izazov, znači paralelno dovesti u pitanje kriterijume pod kojima Simon de Bovoar kritikuje Levinasov pojam ženskog. Alternativa je odbacivanje ovog projekta, što za sobom povlači zahtijevanje da se žensko povinuje sistemima, odnosno kanonima reciprociteta i komplementarnosti koji, u krajnjoj instanciji, upućuju na totalitet. Levinasov pojam ženskog funkcioniše tako da remeti primat totaliteta, istosti, sistema, čak i pojma. Primjedbe koje de Bovoar upućuje Levinasu izgleda da lišavaju njegov pristup

[138]Chanter, Tina. 2001. „Introduction". U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 1-28. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, str. 4, moj prev.

ženskom njegovog najradikalnijeg potencijala, prišivajući mu upravo one tradicionalne zagrade ili zabrane koje on želi prevazići.

Uzimajući u obzir Levinasovu karakterizaciju ženskog kao drugosti, odnosno da se drugost u potpunosti ostvaruje kao žensko u kontekstu primata koji Levinas daje drugom u odnosu na totalitet, u odnosu na jedno, u prvi mah se ne bi moglo reći da je on jednostavno ostavio ženu „kod kuće", na mjestu koje joj se tradicionalno pripisuje.[139] Na ovaj način se argumentacija koju Simon de Bovoar koristi čini znatno manje uvjerljivom i prihvatljivom, ali u svakom slučaju ostaje veoma vrijedna, ako ni zbog čega drugog, ono zbog toga što uvodi jednu veliku misao u feminističku filozofiju, koja će zbog svoje provokativnosti i inspirativnosti podstaći i još uvijek podstiče snažan interes za Levinasovo djelo, i to ne samo među feministkinjama.

[139]U daljem tekstu ću ovo „zamagljeno" mjesto detaljnije preispitati i ponuditi drugačije analize.

11. Svođenje ženskog na ekonomiju Istog:
Lis Irigare

Jedna od najznačajnijih i sigurno najcitiranijih kritičarki Emanuela Levinasa jeste Lis Irigare. U svojoj analizi i kritici Levinasovog djela, Irigare polazi na osnovu vlastitih filozofskih teorija i prije svega na osnovu vlastite analize istorije zapadne filozofije. Zbog toga ću, prije nego se okrenem njenoj kritici Levinasa, iznijeti par kratkih, opštih napomena vezanih za njenu filozofsku misao.

Lis Irigare u svojim djelima pokazuje kako je kroz istoriju zapadne patrijarhalne kulture, možemo dodati i zapadne filozofije, žena bila predstavljana kao ogledalo za muškarce. Naziv njenog djela *Speculum drugog: žena* (1974), gdje je „spekulum" ogledalo koje se koristi i u ginekološkoj ordinaciji, mišljen kao instrument moći koji se koristi nad ženama i čini ih objektima od interesa, jasno nam ukazuje da se Irigare bavi pojmom žene kao „Drugog". Ovo znači da se čitav svijet vrti oko muškarca, svako drugi i sve drugo je sporedno ili čak učinjeno objektom za njegovu, „mušku" upotrebu. Irigare upravo želi da ovo „drugo", mračno, tamno, tjelesno, mistično, nevidljivo, nijemo, iznese na vidjelo bez stida i ustručavanja, odnosno ne na način kako je to propisano i bez onih izraza koje predviđa muški način razmišljanja. Iz ovoga proishodi i to da se ona prilikom iznošenja vlastitih stavova i teorija ne služi klasičnim načinom pisanja ili nekom od opšteprihvaćenih filozofskih metoda. Irigare iz zasjede želi da „rasturi" neupitni filozofski diskurs.

Ona ističe da su ženama pripisivane neželjene osobine muškaraca, da su povezivane s gubitkom, manjkavošću, bezvrijednošću i nagonima ka smrti. Dokle god se žena posmatra očima muškaraca, ona ostaje u domenu neostvarenih mogućnosti. Irigare smatra da žena „još uvijek ne postoji" jer je naš diskurs nesposoban da je predstavi drugačije do kao negativan odraz muškarca.

Izlaz iz ove surove „predodređenosti“ za žene Irigare vidi ne toliko u izvlačenju iz anonimnosti svojih prethodnica, koliko u direktnoj debati s filozofskim savremenicima/ama. Ona tvrdi da su se promjene već počele dešavati, da žene nisu više ono pasivno, nisu objekat već subjekat, te da se ove promjene koje se ne dešavaju olako, moraju zabilježiti. Za Irigare to je „prolazak kroz ogledalo“, pri čemu je žena istovremeno „s obje strane ogledala“, te tako žena i žensko viđenje svijeta ne mogu biti ostavljeni izvan promišljanja.

Određivanje žena i ženskog za Irigare naravno da nije jednostavno, ali ga ona kao različito ne želi u tom razlikovanju postaviti suprotstavljeno muškarcima ili muškom. Ovakvo izgrađivanje ženskog identiteta može i mora biti uspostavljeno u jeziku, uz prethodno određivanje jezika kao daleko od neutralnog.

Sve navedeno nas vodi ka formiranju jedne nove etike, *etike polne razlike*, što je ujedno i naziv njene knjige na čijim se stranicama otvoreno suprotstavlja i preispituje stanovišta nekih od najznačajnijih filozofa, između ostalih, u tekstu „Plodnost milovanja“, i Emanuela Levinasa. Mnoštvo je podudarnosti između Irigare i Levinasa: i jedno i drugo žele da se obračunaju sa zapadnom filozofijom, i jedno i drugo žele prekid s tradicionalnim načinom mišljenja i, što je možda još važnije, izražavanja, odnosno tradicionalnim jezikom, i jedno i drugo misle ženu ili žensko, i naravno, i jedno i drugo je misle kao „Drugo“, doduše svako na svoj način. Irigare tvrdi da je upravo drugost ženskog ono što je bilo žrtva najsistematičnijeg filozofskog poduhvata svođenja na istost, što nas neodoljivo podsjeća na Levinasovo svođenje drugog na isto: „Sada ova dominacija filozofskog logosa velikim dijelom proizlazi iz svoje moći da *svede sve druge na ekonomiju Istog*. Teleološki konstruktivan projekat koji on preduzima je uvijek takođe projekat odvraćanja, skretanja, svođenja drugog na isto. I, u možda svojoj najvećoj opštosti, iz svoje moći da *iskorjeni razlike među polovima* u sistemima koji su samoreprezenti ’muškog subjekta‘.“[140]

31

[140]Irigaray, Luce. 1985. *This sex which is not one*. NewYork: Cornell University Press, str. 74, moj prev.

Za Irigare, svođenje polne razlike na „neutralnu“ *ekonomiju istog* je bio najgori i najkonstantniji zločin zapadne filozofije, te je stoga neophodno da se ponovo otvore figure filozofskog diskursa, u koje spadaju ideja, supstancija, subjekat, transcendentalna subjektivnost, apsolutno znanje, kako bi se iz njih "izvuklo" ono što su pozajmile od ženskog, a što je žensko, da bi se "pokazale" i vratile ono što duguju ženskom (prema: Irigaray 1985, 74). Naravno, nemoguće je ne vratiti se korak nazad i skupa sa Stelom Senford napraviti paralelu, odnosno dodatnu distancu, u odnosu na velike filozofske projekte zapadne misli. Naime, Sendford sasvim dobro primjećuje da, dok je za Hajdegera najpotrebitije i najurgentnije bilo postaviti pitanje smisla bivstvovanja, za Levinasa je to pitanje Drugog, dok pak za Lis Irigare, pitanje Drugog postaje primarno pitanje polno drugog ili polne razlike, pošto je ova razlika, istorijski posmatrano, pretrpjela najviše brisanja. Neutralizacija polne razlike je, međutim, uzela naročitu formu. Istorijski, svođenje polne razlike je bilo svođenje *ženskog* drugog na ono što Irigare naziva 'muškom' ekonomijom istog. Ova ekonomija istog nije posredovana kroz neutralni termin, već kroz princip samog muškog (otuda navodna generična upotreba muške imenice 'on' – i navodno inkluzivne 'čovjek'): "Unutar ove ekonomije, žensko drugo nije mišljeno u svojoj drugosti ili specifičnosti *kao* žensko, nego samo kao zavisna suprotnost muškom, kao ne-muško. Zaista, 'žensko' se prevodi kao inferiorno muškom, kopija muškog originala, patologizovano muško, kastrirano muško itd."[141]

Za Lis Irigare, pitanje polnog identiteta jedno je do najvažnijih pitanja našeg vremena (ne kažem slučajno "našeg", ne samo zato što je Irigare naša savremenica i što i dalje ispisuje svoju filozofiju i psihoanalizu, već i zato što nas polnost i dalje okupira i tjera da je preispitujemo, jer danas sve češće zadobija nove, drugačije forme i lica).[142] Postoji univerzalnost

[141] Sandford, Stella. 2002. „Levinas, feminism and the feminine". U *The Cambridge Companion to Levinas*, eds. Simon Critchley and Robert Bernasconi, 139-160. Cambridge: Cambridge University Press, str. 143, moj prev.

[142] „Po mom mišljenju, pitanje polnog identiteta je najvažnije pitanje, iz raznih razloga: 1. *Polna razlika je neophodna radi produženja naše vrste*, ne samo zato što konstituiše lokus rađanja, već i zbog toga što se ovdje regeneriše život (…) 2. *Status polne razlike je očigledno povezan sa onim naših kultura i njihovih jezika* (…) 3. *Opadanje seksualne kulture ide ruku pod ruku sa* uspostavljanjem različitih vrijednosti koje su navodno

koja je prividna i koja se ogleda u muškom, a na osnovu koje je sve ono ostalo, sve drugo, sve žensko, unaprijed osuđeno. Shodno ovome, u istoriji zapadne filozofije, prema Irigare, žensko ili žena mišljena je na samo dva načina: prvo kao izvedena, proistekla iz muškog; i drugo, kao nešto drugačije od muškog, neuporedivo s njime. Naravno, za Irigare, većina filozofa u istoriji zapadnog mišljenja ženu je mislila na prvi način.

Upravo u ovom momentu može se nazrijeti paralela s Levinasom za kojeg drugo nije bilo mišljeno kao drugo, već samo kao ne-isto; dok kod Irigare imamo da žensko drugo nije bilo mišljeno kao žensko drugo, već samo kao ne-muško. Prema tome jasne su „simpatije" koje Irigare ima prema Levinasovim ranijim radovima, u kojima on tvrdi da se u erosu drugo otkriva kao drugo, odnosno da je žensko *par excellence* drugo itd, a koje dovode do toga da Irigare smatra i ocjenjuje drugost ženskog u Levinasovim ranim radovima kao izvanredan poduhvat.

Irigare je naročito oduševljena Levinasovim opisima erotskog milovanja zbog toga što je u njima data prednost dodiru nad viđenjem, milovanju nad saznavanjem, kao i zbog isticanja tjelesne subjektivnosti: "Prije i nakon svakog postavljanja subjekta, ovaj dodir vezuje i oslobađa dva druga u ploti koja je još i uvijek neukaljana gospodarenjem (…) Plodnost ljubavi čiji najelementarniji gest, ili djelo, ostaje milovanje".[143]

Međutim, iako je pozitivno ocjenila njegove rane radove i način na koji je žensko tretirano u njima, Irigare, što je karakteristično za mnoge Levinasove kritičarke, mijenja svoj stav u odnosu na njegove kasnije radove. U „Plodnosti milovanja" Irigare, čitajući Levinasov *Totalitet i beskonačnost*, odnosno poglavlje „Fenomenologija erosa", prigovara Levinasovim

---

univerzalne, ali se ispostavlja da podrazumijevaju *da jedan dio čovječanstva ima uticaj nad drugim,* svijet muškaraca nad onim žena". Irigaray, Luce. 1993. *Je, Tu, Nous. Toward a culture of difference*. transl. NewYork, London: Routledge, str. 15-16, moj prev.

[143] Irigare, Lis. 2018. *Etika polne razlike*. prev. Kristina Bojanović. Podgorica/Novi Sad: Arto/Akademska knjiga, str. 186.

povezivanjima ili asocijacijama žene s vulgarnošću, nepunoljetnošću i animalnošću, sa svim onim tropama koje isključuju žene iz etičke transcendencije, koja muškarac pak dostiže.

> „Kad je ljubavnik progna u područje djetinjstva, animalnosti ili materinstva, jedan aspekt ove misterije, odnos prema kosmosu, nije iznijet na vidjelo. Tu nedostaje učestvovanje u izgradnji svijeta koje ne zaboravlja prirodno stvaranje i ulogu ljudskog bića u očuvanju njegovog cvjetanja. Gestacija u kojoj se subjektivni mikrokosmos ne hrani, ne štiti, ne plodi na račun makrokosmosa prema kojem više ne pokazuje nikakvu brigu, vjerujući da je dat jednom i zauvijek, i da može da ga iskorišćava beskrajno, neoprezno, nepovratno. Uzgajajući svoj već zatvoreni vrt. Rad zemljoposjednika kojeg nije briga za prirodni svijet koji omogućuje plodnost, niti za Božju brigu prema ovom univerzumu otjelovljenja i harmonije njegovih čari.“ (Irigare 2018, 194)

Dakle, žena samo igra ulogu muške sjenke ili pratilje, ona omogućava transcendenciju za muško, ali joj pristup u istu tu transcendenciju ostaje uskraćen. „Dok je on, ljubavnik, poslat nazad u transcendenciju, ona, voljena, povučena je u dubine“ (Irigaray 1993, 188). Ona Levinasovo žensko čita i kao niz različitih mogućnosti koje ostaju nerazvijene ili čak tekstualno zatvorene.

Milovanje, koje sada dobija novo značenje i novu vrijednost za Irigare, ne znači pristupanje Drugom u erotskoj osjećajnosti, već je redukcija Drugog i erotskog događaja. Prema tome, milovanje ne konstituiše vremenitost sakrivenu u licem-u-lice relaciji, već redukuje funkciju ženskog na zadovoljenje subjekta koji proizvodi želju i glad u erotskoj relaciji. Za Irigare, vremenitost u erotskoj relaciji je samo vremenitost muške subjektivnosti a nikako vremenitost etičke intersubjektivnosti. Muški subjekt iskorišćava žensko za svoju sopstvenu intencionalnost u postajanju subjektom. U ljubavi muški subjekt transformiše tijelo Drugog, ili žensko tijelo u svoju sopstvenu vremenitost.[144] Kao rezultat svega ovoga imamo da

[144]“Prije nego što dođe do usmenosti, dodir već postoji. Nijedna hrana ne može nadoknaditi milost niti djelo dodira. Dodir omogućuje da se čeka, da se skupi snaga da bi se drugi vratio milovanju i preoblikovao, spolja i iznutra, plot koja se sebi vraća u gestu ljubavi. Najsuptilniji nužni čuvar mog života je plot drugoga. Približavajući mi se i govoreći mi svojim rukama. Regenerišući me intimnije od svake hrane kao takve, ruku drugog, dlanova kojima mi se približava ne prolazeći kroz mene, vraćajući

je žensko izgubljeno u intersubjektivnim relacijama i više nije Drugo. Drugim riječima, Irigare pokušava da pokaže kako su erotska relacija i milovanje samo način kako pokazati to da muški subjekat zadobija sopstvenu vremenitost, i kako vremenitost licem-u-lice situacije nije etička: "Milovanje traži ono još ne cvjetanja ljubavnice. Koje ne može biti anticipirano zato što je drugo. Nepredvidivost dodira s drugošću, izvan sopstvenih granica. Izvan „ja mogu". Nesvodivo prisustvo drugog čije odlaganje za budućnost beskonačno ukida prisustvo. Drugo, budući da je uvijek u dolasku, održava ljubavnika u njegovoj ljubavi prema sebi, tako što ga čini voljenim. Tako on izlazi iz njene etike, koja je otvorenost drugog praga i ka drugom pragu" (Irigare 2018, 210).

U kasnijim radovima, Irigare pooštrava svoju kritiku i čak tvrdi da Levinasovi opisi uživanja ili zadovoljstva predstavljaju muškarca kao jedinog subjekta koji realizuje svoju želju i zadovoljava apetite nad ženom, koja je s druge strane lišena subjektivnosti, osim u mjeri u kojoj treba da ga zavede. Irigare takođe, slično ostalim kritičarkama, navodi da se žena u Levinasovoj, posebno poznoj misli, može razumjeti samo s tačke gledišta muškarca, a ne i u relaciji prema sebi. Dakle, shodno Irigare, u Levinasovu filozofiju bi trebalo uvesti mišljenje ženskog drugog kao ženskog drugog, ili pokušati misliti pojam ženskog ili uopšte problem polne razlike u njenoj radikalnosti.

Lis Irigare je progovorila jezikom polne razlike čim je ustanovila da je za odigravanje polne razlike uopšte potrebna revolucija mišljenja i etike, te da je potrebno reinterpretirati sve u pogledu odnosa između subjekta i diskursa, subjekta i svijeta, reinterpretirati i sâm subjekt koji se uvijek piše u muškom rodu. U podjeli na dvije strane polne razlike, jedna strana se pita kako da iskaže svoj smisao i svoju stranu značenja, dok se druga pita da li se smisao i dalje nalazi u jeziku, vrijednostima i životu. Jezik, koliko god da je formalan, hrani se krvlju, ploti,

---

mi granice moga tijela i pozivajući me da se sjetim najdublje intimnosti. Milujući me, niti mi nudi da nestanem niti na zaboravim, nego da se sjetim mjesta na kojem se za mene čuva najintimniji život. Tragajući za onim što još nije, za njega, poziva me da postanem ono što još nisam. Da ostvarim rođenje koje je još u budućnosti. Uranjajući me u majčinu utrobu i izvan toga, budeći me ka drugom rođenju – ljubavnom." Irigare 2018, 187.

materijalnim elementima. Lis Irigare postavlja pitanje moramo li da proizvodimo sve više formalnih mehanizama i tehnike koje se okreću protiv muškaraca, poput obrnutog ishoda majke koja mu je dala živo tijelo. S obzirom na to da je cijelo govoreće tijelo subjekta strukturisano već izgovorenim jezikom, onda prema njenom mišljenju, naznačiti subjektu da jezik može ili mora da se promijeni znači zahtijevati od njega da promijeniti svoje tijelo. Otuda i otpor svim otkrićima koja potresaju jezik, kao i nemogućnost da se prihvati ideja, ili činjenica da je diskurs monopolan i da je neophodno napraviti mjesta za drugi diskurs koji je drugačije sačinjen, koji je bio, ili jeste potisnut, odnosno cenzurisan, a to je jezik drugog pola koji zahtijeva da ugleda svjetlost dana. U svoj svojoj istrošenosti i asimilovanosti, i na neki način smještenosti izvan autentičnog bivanja (kako su joj odredili povijest, društvo, jezik, filozofija, zakoni), žena mora moći biti odlučna i spremna za uspostavljanje i održavanje svijeta: svijeta jezika, svijetom kao jezikom, i za postajanje kućom subjekta. To pak ne znači da žene ulaze u sisteme moći, osobito ne na način na koji to čine muškarci, nego da ustanovljuju nove vrijednosti koje bi bile u skladu s njihovim stvaralačkim kapacitetima. Udruživanjem (društvom) žena diskurs, a samim tim i kultura i društvo postali bi napokon priznati kao polni, i pokušalo bi se raskinuti s monopolom na sve vrijednosti koje je do sada odnosio, pronosio i prenosio jedan pol, koji je nekako smetnuo s uma činjenicu da je njegova sveukupna morfologija upisana u realne, imaginarne i simboličke tvorevine. Što za sobom povlači problematiku odvojenosti misli od tijela koja svoje posljedice iskazuje na nivou društva i kulture, a te posljedice su i emprijskog i transcendentalnog karaktera, i veoma su nam bliske i poznate: normirano je da su misao, mišljenje, diskurs jezik privilegije muškarca, muškog tvorca, autora, dok su zadaci tijela obaveza (i često potreba, pa makar i nametnuta) žene, ženskog subjekta.

Etika polne razlike je izvorni odgovor na sve konstrukte i sve režime koji hoće da polnu razliku zakinu ili je ukinu. Autorkina odgovornost kako prema ženama, tako i prema filozofiji nije samo vidljiva u tom, valjda podrazumijevajućem nepristajanju na determinisanje bilo koje vrste, i ukazivanju na problem, konstrukt i nepravdu, nego i pisanju polne razlike pisanjem jezikom polne razlike. Što nije moguće bez vlastite autonomije i samorefleksije. A *Etika polne*

razlike upravo to nosi i donosi: u-sebi-ogledanje, ili sobom-ogledanje, promišljanje koje nadilazi san o slobodi, sprovođenje slobode, specifičnu poetiku o ženskom, pismo i jezik koji jesu na neki način polno uslovljeni ali čiji smisao i poenta nisu nužno zasnovani na razlikama i vječitoj borbi između muškog i ženskog. Ova knjiga se od prve do posljednje strane konfrontira s totalitetom opasne konvencije jezikom koji nam stalno kazuje da autoritet postoji samo ako je priznat. Žene su živjele nadovezane na vlastitu isključenost i ta im je okolnost omogućila da obavljaju akciju, to jest reakciju. Ali žena neće takvu otuđenost, njena je funkcija sadržana u prevazilaženju takvog otuđenja, ona ne dopušta muškom ili drugom da sve prekrije svojom spoljašnjošću, u najširem značenju tog pojma, već se pojavljuje, takoreći stvara se u geometriji beskonačnog i hladnog prostora, bio on mentalni ili fizički. Najzad, da bi uopšte postojao etički odnos neophodno je da i muškarci i žene imaju mjesto za sebe koje je otvoreno ka drugom ali koje se ne može podvesti pod njega.

Zato je Levinasova filozofija ženskog za Lis Irigare još jedna u nizu filozofija koja demonstrira redukciju Drugog i drugosti na isto, ili na mušku subjektivnost, unutar koje, kako sama pokazuje, žensko ne može biti Drugo, već predstavlja određenu kategoriju koja je, Levinasovom terminologijom rečeno, ne-muška i ne-ista.

12. Transformacija pojma „ženskog“. Od milovanja ka riječi: Dajana Perpik

Dajana Perpik [Diana Perpich] u svojoj kritici polazi od činjenice, već u više navrata navedene na prethodnim stranicama, da se pojam ženskog različito predstavlja, da ima različitu ulogu i naravno značaj u Levinasovim ranijim radovima, posebno u tekstu *Vrijeme i drugo*, u odnosu na njegove kasnije radove, preciznije *Totalitet i beskonačnost*. To razlikovanje se sastoji, najkraće rečeno, u prelazu od erotske ka etičkoj relaciji, što treba čitati kao transformaciju od milovanja ka jeziku kao principijelnoj figuri trancendentnog. Perpik pokušava da pokaže – prvo: zašto je ovaj okret od erotskog neophodan za kasniju fazu Levinasovog mišljenja transcendencije, i drugo – a što je za potrebe ovoga rada posebno važno – šta iz ovog okreta proishodi u pogledu pojma ženskog, te kako prepoznavanje povezanosti ka transcendenciji može pomoći u razjašnjavanju šire pozicije pojma ženskog u Levinasovoj cjelokupnoj misli.

U ranim radovima postoje dvije tvrdnje koje Levinas ne razlikuje ili pak ne razdvaja eksplicitno, ali ih Perpik vidi i u svojoj kritici predstavlja kao razdvojene. Prva tvrdnja jeste da žensko nije definisano u uslovima njegove suprotstavljenosti muškom, već ima svoju pozitivnu suštinu. Druga tvrdnja, ukratko rečeno, jeste da ta je pozitivna suština drugost. Perpik insistira na dvije odvojene tvrdnje, jer kako se ispostavlja, odnosno kako na to ona ukazuje, Levinas u svojim kasnijim radovima zadržava samo prvu tvrdnju, dok drugu ne: „Prva tvrdnja je direktan izdanak pojma apsolutne drugosti. Ukoliko bi se razlika koja karakteriše žensko produkovala isključivo zahvaljujući opoziciji u odnosu na muško, onda bi ova drugost bila relativna, a ne apsolutna. Levinasova pozicija eksplicitno odbacuje ideju da je žensko ono što jeste, ili da ima svoju suštinu, samo kroz relaciju sa svojom suprotnošću. Konkretnije, ovo znači

da Levinas odbacuje bilo kakav koncept koji bi definisao žensko drugo kroz negaciju kao nedostatak ili odsustvo muškog ili muških karakteristika.“[145]

Sa ovim je u vezi i Levinasovo odbacivanje onih romantičnih predstava o ljubavi po kojima je ljubav ili sâm čin ljubavi svojevrsna fuzija dvije osobe ili dvije duše u jednu. Žensko je, da ponovim, definisano ili opisano kao „povlačenje u misteriju“, kao „skrivanje“, kao „skromnost“; ono se „povlači sa svjetlosti“; „povlači u misteriju“; ono je „tajna“ i na kraju „ono koje izmiče spoznaji i razumijevanju“. Ovdje se zapravo radi o važnoj, ako ne i presudnoj strukturnoj i strateškoj Levinasovoj odluci, kojom se on suprotstavlja fenomenologiji. Naime, moramo razlikovati transcendenciju erotske relacije od transcendencije kojoj fenomenologija pripisuje svijest. U Huserlovoj fenomenologiji, svaka svijest je svijest o nečemu, svako opažanje je opažanje nečega, svako predstavljanje je predstavljanje nečega, svaka želja je okrenuta ka objektu želje, ka onom što se želi; svaka pretpostavka, svaka osuda, svako voljenje ili nevoljenje jesu o nečemu ili nečega. Ova usmjerenost, okrenutost ka sadržaju je za Huserla suštinska i determinišuća karakteristika svijesti. Kod Levinasa je obrnuto. Pojam „žensko“ je taj koji obrće, izokreće, suprotstavlja se strukturi huserlovske svijesti, jer kretanje „ženskog“ nije kretanje naprijed, nije kretanje ka, već kretanje unazad, odnosno preciznije rečeno „povlačenje“[146]. U ovom duhu treba razumjeti i onu mnogo puta kritikovanu Levinasovu misao iz *Vremena i drugog*: „To je pojam istog ranga, ali suprotnog smisla od svijesti“.

Dakle, vidimo da kod Levinasa erotska relacija ne samo da izvrće, već potpuno remeti strukturu intencionalnosti. U kasnijim tekstovima, kako nas na to upućuje Dajana Perpik, Levinas navodi kako se erotska relacija može posmatrati i kao nesvodiva intencionalnost.

27

[145] Perpich, Diane. 2001. „From the Caress to the Word: Transcendence and the Feminine in the Philosophy of Emmanuel Levinas“. U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 28-53. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, str. 32, moj prev.

[146] „Kretanje je ovdje, dakle, obrnuto. Transcendencija ženskog se sastoji u povlačenju na drugo mjesto, a to je kretanje suprotno kretanju svijesti. Ali ono zbog toga nije nesvjesno ili podsvjesno i ne vidim druge mogućnosti osim da se nazove tajnom.“ Levinas 1997, 70.

Erotska relacija kod Levinasa biva i konkretizovana kroz pojam milovanja, koji takođe prati suprotstavljenost svijesti, odnosno strukturu intencionalnosti. Naime, ukoliko bi milovanje poistovjetili s dodirom, onda bi u erotskoj relaciji Drugi bio dodirnut, to jest shvaćen i „stegnut" dodirom, čime bi dijelio strukturu zahvatanja, ili saznavanja: „Ali ono što se miluje, strogo govoreći, ne dodiruje se. Milovanje ne traži glatkoću ili toplinu ove ruke koja je data dodirom. To traženje milovanja sačinjava njegovo suštastvo time što milovanje ne zna šta traži. To 'ne znati', taj fundamentalni poremećaj njemu je suštastven. Ono je slično igri sa nečim što se skriva, jednoj igri koja je apsolutno bez projekta i plana, ne sa onim što može postati naše i mi, nego sa nečim drugim, uvijek drugim, uvijek nedostupnim, uvijek budućim."[147]

Polako napuštanje pojma ženskog i erotske relacije kao prve odrednice drugosti i transcendencije, dešava se u Levinasovim kasnijim radovima. Odnos prema drugom nije više viđen kroz milovanje, već se kaže da je ostvaren u jeziku. Za Levinasa jezik uključuje i dimenziju prizivanja i obraćanja, ne samo dimenziju reprezentacije. Oba aspekta jezika: predstavljanje i pozivanje u kasnijim radovima se razlikuju preko pojmova „izricanje" i „rečeno". Svaki od njegovih kasnijih spisa obiluje pokušajima da se pozivanje odvoji od predstavljanja, učini nesvodivim na njega i na razumijevanje, tj. nesvodivim na znanje.

Perpik primjećuje kako Levinas tvrdi da u pozivanju Drugog Ja ne upućuje predstavljanje ili pojam Drugog, već osobu, njega ili nju lično. Svako razumijevanje Drugog je istovremeno i obraćanje Drugom. Svaka riječ koja nosi Drugo kao temu, je istovremeno riječ upućena Drugom. U *Totalitetu i beskonačnosti* ovo razlikovanje između Drugog kao moje teme i Drugog kao sagovornika, spoljašnjeg svakoj tematizaciji, pozicionirano je kao 'formalna struktura' jezika. Pozivanje predstavlja onu mogućnost relacije u kojoj ni ego ni Drugi nisu apsorbovani niti negirani, u kojoj, drugim riječima, termini ostaju 'odvojeni' ili 'apsolutni' unutar odnosa (prema: Perpich 2001, 34-35).

[147] *Ibid*, str. 71-72.

Za ove dvije relacije karakteristične za jezik: pozivanje i predstavljanje, koje nisu svodive jedna na drugu, Levinas najčešće i najradije tvrdi da su spojene i isprepletene. Jezik uvijek ponavlja pokret ili gest pozivanja, čak i onda kada je Drugi eksplicitno naša tema, jezik upućuje izvan sebe, ka Drugome. Međutim, koja je to tačka na kojoj jezik prevazilazi erotsku relaciju? Perpik navodi da je to momenat veze koja se konstituiše između jezika i etičkog, a koji nam Levinas sugeriše od samog početka, i to ponajbolje u tekstu „Ego i totalitet": „Jezik se u svojoj ekspresivnoj funkciji obraća drugom i poziva ga. Ne sastoji se u pozivanju njega kao nečega predstavljenoga ili mišljenoga, ali to je samo zbog toga što razlika između istog i drugog, u kojoj se pojavljuje jezik, nije svodiva na relaciju između koncepata koji ograničavaju jedan drugog, već opisuje transcendenciju, gdje se drugi ne odmjerava na istom, već mu nameće dužnost, čini ga odgovornim, to jest čini da govori".[148]

Dajana Perpik u ovim Levinasovim riječima prepoznaje njegovu namjeru da dovede u vezu, čak i da poistovjeti pozivanje sa transcendencijom, smještajući oba pojma između Ja i Drugog. Dalje, Levinas navodi da je kod transcendencije Drugi upućen na mene, čak u onoj mjeri u kojoj se odmjerava u odnosu na mene, ali ipak ne na način sile koja me pritiska niti na način logičke suprotnosti, kao ne-Ja koje bi me negiralo, već na način u kojem drugi teži ka meni u transcendenciji, a koji je povezan sa moralnom težinom, odnosno dužnošću.

Kada je na ovaj način odredio „pozivanje", Levinas, smatra Perpik, u *Totalitetu i beskonačnosti*, značajno „srozava" značenje pojma ženskog iz ranijih tekstova, time što ga vezuje za onaj djelokrug ljudskih djelatnosti koji su se tradicionalno vezivali za ženu: dom, gostoprimstvo, erotska relacija, materinstvo itd.

> „U oba domena – kućnom i erotskom – žensko zauzima dvosmislenu poziciju, odnosno identifikovana je sa izvjesnom dvosmislenošću. Ovo je naravno očiglednije u pogledu erotske

[148]Lévinas, Emmanuel. 1987. *Collected Philosophical papers*. The Hague: Martinnus Nijhoff, str. 41, moj prev.

relacije gdje Levinas eksplicitno definiše žensko kao dvosmisleno. Međutim, nije ništa manje istinito od uloge koju joj Levinas dodjeljuje unutar kućne sfere".[149]

Perpik navodi da i u ranijim i u kasnijim Levinasovim radovima mogućnost za razrješenje i odbranu radikalnog koncepta transcendencije jeste centralno mjesto cjelokupnog Levinasovog projekta, pod kojim su ujedinjena oba razumijevanja ženskog, uspostavljajući njihov kontinuitet, iako se mora računati i na njihove različitosti. Obrt u Levinasovom tretmanu ženskog može se stoga čitati kao prelaz sa milovanja ka pozivanju kao principijelnoj figuri transcendencije. Perpik ide i korak dalje, tvrdeći da je "prelaz od milovanja ka riječi kao glavnog nosioca relacije sa drugim, prati napredak u Levinasovom razumijevanju transcendencije, od ranog koncepta koji primarno traži transcendenciju u letu izvan ili bjegu od imanentnog do mnogo zrelije i kompleksnije misli unutar koje je transcendencija moguća kao transcendencija u imanenciji."[150] Kao jedan od dokaza ona navodi Levinasov citat iz ranog spisa *Egzistencija i egzistirajuća*: „pokret koji vodi egzistirajuće ka Dobru nije transcendencija kojom se egzistirajuće uzdiže do većeg stepena egzistencije, već je to polazak od Bivstvovanja, odlazak od njega i od kategorije koja ga opisuje: eks-cendencija".

Egzistencija za kojom Levinas traga nije prosti prelazak sa jednog bivstvovanja na drugo, već je to proboj izvan egzistencije i izvan bivstvovanja ili izvan oboje ujedno, to je bijeg ili oslobađanje od onoga što Levinas opisuje kao „teret bivstvovanja". Kao što sam i ranije navela, u pitanju je pokušaj bjekstva, odnosno konačnog razračunavanja sa elejskim pojmom bivstvovanja, prema kojem je pluralitet određen istom, to jest mnoštvo određeno jednom. Sâmo pak bivstvovanje nije entitet ili nešto, već je to za Levinasa ono „postoji", „ima" (*il y a*), anonimno, apersonalno egzistirajuće bez egzistencije, ono ne upućuje na nedovoljno poznatog ili vidljivog tvorca neke akcije, već na karakteristiku same akcije, koja na neki način nema tvorca; ono je noć u kojoj se sve forme rastvaraju u tami i ništa se ne pojavljuje sem same tame.

[149]Perpich 2001, 36.
[150]Levinas *EE* 15, prema: Perpich 2001, 40.

Transcendencija se, dakle, mora razumijevati, barem u prvim radovima, kao mogućnost bjekstva od ovoga „ima“, kao odlazak od bivstvovanja, koje se ne dešava u relaciji sa svijetom već se ostvaruje u relaciji s drugim. Ovako razumijevana transcendencija, kao bijeg od egzistencije, vodi nas k Levinasovom pojmu erotske želje, jer u želji za drugim mi smo izbačeni izvan nas samih, mi gubimo sebe u želji za drugim, mi smo pobjegli od nas samih. Levinas u ovom trenutku uvodi pojam milovanja – pokret ka drugom, traženje koje se ne zadovoljava prisustvom drugog, let ka drugom koji ne uključuje povratak sebi – koji na prvi pogled predstavlja savršeno rješenje problema transcendencije.

Ovako razumijevano milovanje izgleda da nudi savršen model transcendencije, međutim, možemo se zapitati, skupa sa Perpik, da li je model transcendencije na ovaj način u dovoljnoj mjeri transcendentan? „Zar milovanje neizbježno ne uključuje mogućnost povratka sebi u čulnom uživanju? Zar, takođe, ne uključuje mogućnost da drugi zapravo dolazi od Ja, kao konstrukcija egofantazije?“[151]

Dajana Perpik navodi da postoji niz dokaza prema kojima je i sâm Levinas bio svjestan ove opasnosti, te da bi, između ostalog, u toj činjenici trebalo tražiti razloge za reinterpretaciju pojma ženskog u njegovim kasnijim radovima.[152] Kao najeksplicitniji dokaz, ona navodi određenje pojma ženskog preko tišine ili ćutanja ženskog.

> „Žensko drugo ništa ne govori, ono ne priča tokom erotskog susreta. Iako je ovo dosljedno opisima ženskog kao povlačenja, misterije i odsustva, ova tišina je pored toga jezivija, čak i počinje da izgleda suviše familijarna. Žensko drugo iz Levinasovog ranijeg mišljenja se ovdje niti vidi niti čuje. Ono je nevidiljivo i nečujno. Bez sumnje, ova tišina izgleda sličnija nijemosti – ne samo kao nevoljnost da govori, već i kao nemogućnost da bude saslušano. *Totalitet i beskonačnost* opisuje jezik ljubavnika degradirajućim tonovima kao srozavanje jezika u ‘smijeh i tepanje’; u ranijim iskazima, riječi koje ljubavnici upućuju jedan drugome jednostavno ostaju neizrečene ili jednostavno nisu razmatrane.“[153]

[151] Perpich 2001, 42.
[152] Vidi više u: Perpich 2001, 43.
[153] *Ibid*, str. 43-44.

Dakle, imamo situaciju prema kojoj transcendencija pronađena u milovanju može da sklizne u imanenciju, a samim tim u čulnost i znanje, ukoliko dosegne drugog, ukoliko se suoči sa onim što traži. Ukoliko ne dosegne drugog, odnosno ukoliko ostavlja drugog da bude u svojoj drugosti, tada žensko ostaje povučeno i nijemo. U prvom slučaju imamo relaciju između ljubavnika kao zatvorenu zajednicu koja je, smatra Levinas, „u svojoj autarhiji (sebedovoljnosti) skoro kao lažni totalitet ega" (Levinas 1987, 30). U drugom slučaju imamo samodovoljni ego koji ostaje sâm u svojoj usamljenosti. U oba slučaja erotska relacija ne nudi adekvatnu mogućnost transcendencije, već je pred nama sljedeći izbor: ili imanencija zaljubljenog para ili imanencija usamljenog ega.

Perpik nas upućuje da pratimo transformaciju, preokret Levinasovog razumijevanja transcendencije; od onoga u ranijim radovima gdje su transcendencija i imanencija suprotstavljene jedna drugoj, odnosno gdje je transcendencija razumijevana kao mogućnost bjekstva od imenencije, izlaz ili bijeg od bivstvovanja; do onoga u kasnijim radovima u kojima je predstavljen model transcendencije u kojoj ego nije negdje drugdje, već je njegova imanencija u više navrata razbijana i prekidana, uznemiravana od strane „lica" koje me poziva na odgovornost. Ovaj prekid ili ovaj upad lica ne podrazumijeva bijeg iz imanencije, već prije jaz unutar imanencije. Ovako razumijevan pojam transcendencije je transcendencija u imanenciji, odnosno, da zaključim, zajedno sa Perpik, da je bivstvovanje uvijek već množina; imanencija egoističkog života je uvijek već prekinuta transcendencijom relacije ka drugom.

Kako nakon ove analize Perpik vidi poziciju ženskog u Levinasovoj misli? Levinas u *Totalitetu i beskonačnom,* pored ostalog, žensko karakteriše kao dvosmisleno, ono je ujedno i manje i više od lica, istovremeno i prije i iznad etičkog.

Baš kao što transcendencija nije definisana samo na negativan ili formalan način, već i sa pozitivnim značenjem i konkretnom realizacijom unutar licem-u-lice odnosa, isto tako je i sa dvosmislenošću pojma ženskog. Levinas piše da „dvosmislenost ljubavi" (čemu sam posvetila peto poglavlje ovog rada) zbog svoje relacije s drugim „prelazi u potrebu" iako

„pretpostavlja totalnu, transcendentnu eksteriornost drugog“. Ova ljubav koja je „uživanje u transcendenciji“ je stoga „umalo kontradiktorna u pojmu“. Kontradiktorna zbog toga što termin uživanje Levinas koristi da okarakteriše aktivnost ega. Uživanje stoga označava način ega u „Istom“, prisvajajući i svodeći svakog drugog na njegov egoistički život. Definisati ljubav kao „uživanje u transcendenciji“, odnosno kao prikladnost onome što transcendencija zahvata, znači definisati je sa suštinskom dvosmislenošću i neodređenošću.

Nakon ovih uvida kroz koje nas je Perpik provela, ostaje mi da konstatujem kakav je njen opšti sud o pojmu ženskog u navedenim Levinasovim djelima. Ova je teoretičarka bezmalo oštra kad Levinasove navode ocjenjuje kao seksističke i tu činjenicu smatra nepobitnom, ali ipak smatra da bi iskazi o ženskom trebalo da budu postavljeni u direktniju vezu s fundamentalnim problemima Levinasove misli, te se tako žensko i erotsko u njegovoj filozofiji ne bi tretirali kao sporedne stvari, od perifernog interesa ili značaja. Zasigurno, situacija se dosta promijenila nakon provokativnih intervencija Lis Irigare, ali je tačno da se i dalje ovi pojmovi tretiraju kao sporedni, ali i da je (možda baš zbog toga) interesovanje za Levinasovu filozofiju sve veće. Štaviše, možemo se nadati da će rekontekstualizacija i restitucija pojma ženskog izazvati nova interesovanja i smjernice kako za feministička ispitivanja Levinasove misli, tako i za levinasovske intervencije u feminističkim razmatranjima pitanja Drugog (prema: Perpich 2001, 48).

O intervencijama, mogućim interpretacijama i problematičnim artikulacijama saznaćemo više na stranicama narednog poglavlja.

13. No woman's land:

Dona Brodi

Dona Brodi [Donna Brody] se, putem prenošenja bogate i složene teksture Levinasovih diskusija i opisa ženskog, odnosno problema sa kojima se suočava prilikom pokušaja da odvoji etiku od njenog svođenja na fenomenologiju, baš kao i prethodna kritičarka, pita da li žensko može biti artikulisano na takav način da ne doživi sunovrat u fenomenologiju, odnosno carstvo totaliteta, niti da s druge strane zapadne u negativnu teleologiju. Njena analiza se dijeli u dva glavna pravca: u prvom ona analizira Levinasov pojam ženskog u knjigama *Vrijeme i drugo* i *Totalitet i beskonačnost*, gdje sugeriše već u više navrata navedenu činjenicu da se pojam ženskog ne može analizirati ukoliko se ne uzme u obzir Levinasov cjelokupni filozofski projekat, i drugo, što je ovdje svakako važnije, ukoliko se ne uzme u obzir metodologija kojom Levinas pokušava da isti artikuliše.

Drugim pravcem se prolazi kroz *Drukčije od bivstva* gdje se pokazuje kako Levinas proširuje definisanje pojma ženskog, uvodeći „diferencijalni pojam subjektivnosti" i „pojam materinstva". U ovom dijelu se takođe insistira na tome da Levinasove trope materinstva ne mogu biti čitane nezavisno od veze između tjelesne inkarnacije i transcendencije drugog. Naravno, u oba dijela svoje kritike Brodi želi pokazati šta to zapravo Levinas može da ponudi sa feminističke tačke gledišta. On doseže do transcendentne drugosti, započinjući sa „drugosti-sadržaja" ženskog: „Pojam transcendentne drugosti – onaj koji otvara vrijeme – najprije se istražuje počev od jedne drugosti-sadržaja, polazeći od Ženskog. Žensko – a trebalo bi vidjeti u kom smislu se to može reći za muško, za muževno, tj. o razlici polova uopšte – pojavilo nam se

kao razlika koja odlučuje o razlikama, ne samo kao neki kvalitet, različit od svih ostalih, nego kao sam kvalitet razlike".[154]

Transcendentna[155] drugost o kojoj Levinas ovdje govori je dimenzija apsolutne drugosti koja transcenduje sveukupno bivstvovanje, što etički treba da znači, s one strane ili izvan vremena i svijesti, pozivanje na odgovornost prema drugome prije bilo kakavog poretka razumijevanja ili interesa.

Brodi navodi da se već ovdje, na samom početku, Levinas suočava sa problemima prilikom artikulacije vlastitih tvrdnji, jer ukoliko želi da izbjegne negativnu teleologiju, on mora nešto reći a to vodi ka pozivanju fenomenološkog iskustva. Upravo na ovakav problem nailazi i prilikom pokušaja opisivanja drugosti-sadržaja ženskog. Drugim riječima, parmenidovska logika prema kojoj drugost ili pak razlika mogu biti razumijevani samo na temelju istog, ili samo upisujući drugost unutar procesa samorazumijevanja Istog, prati Levinasa do samog kraja.

Žensko kod Levinasa ilustruje dvosmislenost koja se sastoji u naizmjeničnosti/alternaciji između transcendencije i imanencije, to je pokret savijanja u i izvan bivstvovanja i drugosti konstitutivne bivstvovanju, ali nedostupne razumijevanju, odnosno saznanju. Karakteristične, mnogobrojne su i već navođene njegove definicije, odnosno opisi pojma ženskog prema kojima je žensko nesaznatljivo prije nego da bude privremeno zatvoreno ili prosto neznanje koje očekuje prosvetljenje; ono je nedostižno povlačenje sa svjetlosti – svjetlost je metafora za otkrivanje i znanje; neuhvatljivo. Prema Brodi, ova karakteristika je centralna za sâmo erotsko iskustvo, te upravo ona navodi Levinasa

[154] Levinas 1997, 12.

[155] „Ova transcendentna dimenzija je različito mišljena kao lice (*le visage*), kao Drugo (*L'Autre/autre, L'Autrui/autrui*), i kao registar jezika koji on naziva „izricanje/rečeno" (*le Dire*). U njegovom tekstu iz 1974. *Drukčije od bivstva* on takođe referiše na beskonačno kao „subjektivnost"(*subjectivité*). Kontrastni registar pojma bivstvovanje ispunjen je po[12]vima Isto ili „Rečeno" (*le Dit*). U *Drukčije od bivstva* on će konačno bivstvujuće nazivati subjektom (*sujet*)." Brody, Donna. 2001. „Levinas's Maternal Method from 'Time and the Other' Through 'Otherwise Than Being': No Woman's Land?". U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 53-78. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, str. 55, moj prev.

da tvrdi da njegova analiza „nije fenomenološka do kraja“. Šta to znači? Dok Levinasova fenomenologija u *Vremenu i drugom* ne može biti fenomenološka do kraja (da jeste onda bi milovanje bilo ne više od stezanja i držanja), on nas takođe upozorava da će se samo 'dodirnuti' fenomenologije pohote. Teško je znati koliko bi značaja trebalo pridati ovom upozorenju: može li se bilo koji feministički prigovor susresti sa njime? Pored toga, dijalektički metod formalno vezuje dodirivanje fenomenologije u određenu putanju. Podsjetimo da Levinas priznaje da je počeo s pojmovima smrti i ženskog, a završio s pojmom sina, odnosno da nije nastavio na fenomenološki način. Analiza konkretnih situacija, bez ikakvog posredovanja, dostignuće je ove dijalektike. Levinas tako samo dodiruje fenomenologiju pohote, ne nastavlja na fenomenološki način i preskače posrednike. Trostruko zaobilaženje feminističkih prigovora? No stvari su mnogo kompleksnije i dvosmislenije.

A te kompleksne i dvosmislene stvari na koje upućuje Brodi svakako su sadržane u njenom feminističkom problematizovanju ovakve Levinasove fenomenologije. Prvi prigovor upućen je ka jednostranosti ovakve pozicije, jer, prema Brodi, Levinas pojam ženskog analizira i definiše sa muškog stanovišta, odnosno sa tačke gledišta (muškog) subjekta, te time i pretpostavlja da su svi čitaoci u poziciji subjekta. Ovaj prigovor se nadovezuje na pitanja da li se žena može prepoznati u ovim Levinasovim opisima ženskog, kao i kome su ovi opisi namijenjeni. Ženama sigurno nisu, smatra Brodi.

> „Kao što Irigare protestuje u svojim 'Pitanjima Emanuelu Levinasu', da li je žena subjekt u činu ljubavi? Da li žena može postati subjekt u ljubavi (*un sujet amoureux*)? Ona zamjera to što žena zbrisana kao subjekt, želeći *uporedo sa muškarcem* kao subjektom. Ja bih dodala, nije li žena čitateljka takođe izbrisana? Sigurno se može raspravljati da Levinasovi opisi erotskog ženskog sprečavaju ženu da učestvuje u igri: da figurira kao nijemi pol otpora aktivnom (muškom) ljubavniku, bez sopstvene tačke gledišta. Ukoliko tačka (ugao) posmatranja pripada saznajućem subjektu, ili muškom ljubavniku (ako na trenutak slijedimo ove dvosmislenosti), a žensko konstituiše inverzno kretanje 'suprotno kretanju svijesti', onda *reduction ad absurdum* jeste da se ona čak ne može ubrajati ni među bića. Površno gledano, čini se da ove vrste prigovora zavise

od vezivanja pojma ženskog za empirijski pol ili rod. Levinas istovremeno poriče i predlaže vezu."[156]

Brojni su primjeri i za jednu i za drugu tvrdnju kod samog Levinasa, kao što su brojne i kritike koje za centralno mjesto upravo uzimaju ovu (ne)povezanost ženskog sa empirijskom ženom, a sve skupa nam dodatno otežava pozicioniranje Levinasa po ovom pitanju. S jedne strane imamo kako niz nagovještaja, tako i izričitih tvrdnji da pojam ženskog treba čitati kao jednu pregnantnu „metaforu", kao „pomagalo", kao „pojam", kao „situaciju", kao „događaj", ili kao „kategoriju"; dok s druge strane, posebno u djelovima kada govori o kući i stanovanju, postoje mogućnosti za čitanje prema kojem žensko upućuje na emprijski rod ili pol.

Levinasovo „kolebanje" nam donosi ili to da ćemo izgubiti specifičnost nesvodivosti drugosti, ukoliko žensko čitamo samo kao metaforu; ili ukoliko je pak vidimo povezanu sa empirijskom ženom, onda se feministički prigovori koje navodi Brodi moraju uzeti u obzir. Dva načina čitanja pojma ženskog vode nas postavljanju pitanja identiteta ženskog pola, ali i ka određenim etičkim posljedicama: naime, značaj dvosmislenog statusa ženskog ne tiče se samo feminističkih pitanja koja možemo postaviti Levinasu u zavisnosti od načina na koji čitamo ovu riječ, već i čitave interne logičke dinamike Levinasovog teksta. Dvostruka vjernost ženskom, kao trope i kao nosioca empirijske referencijalnosti, ne samo da dodaje konfuziju kroz određene patrijarhalne premise u pogledu karakteristika ideje ženskog, već takođe ima određenih etičkih posljedica. Dona Brodi jasno artikuliše svoje sumnje: "Ja bih željela da u ovom trenutku postavim sledeće pitanje: da li žensko, prije *Drukčije od bivstva*, ima etičko lice? O ovome ću raspravljati u kontekstu odnosa otac-sin koji, kako Levinas tvrdi, transcenduje erotsko žensko, ostavljajući ga iza, kod kuće, pokraj ognjišta."[157]

Levinasov pokušaj rješavanja transcendencije sastoji se u njegovim odgovorima na pitanja kako se ego može sačuvati u transcendenciji, a da se jednostavno ne uruši ili ne bude apsorbovan od strane drugog, odnosno kako se, sa jedne strane, ego koji je ja uspijeva održati

[156] *Ibid*, str. 59.
[157] *Ibid*, str. 60-61.

sam u sebi i sa druge strane kako može postati drugo sam sebi? Odgovor na ova pitanja, a čini se i rješenje problema, stoje na početku u određenju erotske relacije kao dvosmislene, unutar koje je „drugi ja i odvojen od ja". Međutim, kako nas Brodi upozorava, a što umnogome prati zaključke koje sam navela u prethodnom poglavlju, odnosno uvide Dajane Perpik, ispostavlja se neadekvatnost erotske relacije, koju Levinas u *Totalitetu i beskonačnosti*, kako je već pokazano, razdvaja na dva tipa ljubavi, opisujući je kao „krajnje ne-javnu", kao „dvostruki egoizam", „neoznačavajuću", „ljubav ljubavi drugog", te je pred njim zadatak da, rješavajući problem transcendencije, „krene od Ti ženskog ka Vi lica. Da bi transcendovao familijarnost ženskog, biološki muškarac mora imati sina: on insistira da očinstvo jeste jedina moguća transcendencija erotske relacije (*d'une seule manière: par la paternité*). On kontroverzno piše: 'Ja nemam svoje dijete, ja sam na neki način svoje dijete'. Milovanje je plodno: idealno, ono postaje u djetetu. Na ovaj način otac, na kraju krajeva, uspjeva da bude oboje, on sâm i drukčiji od sebe samog. Majka se ne pojavljuje kao neko ko ima odnos sa transcendencijom. Levinas govori o djetetu kao sinu, ne kao kćerki."[158]

Dona Brodi insistira, s obzirom na činjenicu da odnos majka-kćerka nije čak ni pomenut, a ulazak u transcendenciju sačuvan za muški pol, na postavljanju pitanja da li za ženu ili žensko uopšte ima mjesta na putu ka transcendenciji? „Da li je etička odgovornost ograničena na drugost muškog dugog?" Prema njenim uvidima, za kćerku nema ulaska u jezik, te da je uhvaćena u dvostruku zamku: prvo, ona nema unutrašnju vezu sa ocem, odnosno otac ne može biti svoja kćerka, a drugo, ona ne može biti ni „drugi" svog oca jer nema lice. I za sâm pojam ženskog, to jest tvrdnju da žensko ima lice, Brodi sugeriše da u Levinasovoj filozofiji možemo reći, barem što se tiče *Vremena i drugog* i *Totaliteta i beskonačnosti*, ili da je ostalo nejasno ili čak da ono definitivno nema lica. Do ovog trenutka se ključni elementi kritike Done Brodi ne razlikuju od onih Dajane Perpik: naime, postoji i više nego očigledan okret ili promjena u definisanju ili opisivanju pojma ženskog u ranijim radovima od onih u *Totalitetu i beskonačnosti,* gdje žensko od nesvodive drugosti polako prelazi ka etičkom, ali još uvijek

[158] *Ibid*, str. 62.

nedovoljno, odnosno još uvijek ne ka nečemu što ima karakteristike lica. Brodi navodi da je najbliže do čega je Levinas došao dajući ženi lice bilo kada je napisao da žensko lice spaja jasnost i sjenku. Kakvu sjenku? Ovdje moramo pomenuti negativan uticaj pojma ženskog kod Levinasa, koji ne sputava patrijarhalna zamka pretpostavki o drugosti-sadržaja, ali koji biva ponovo uhvaćen u zamku na velikoj metafizičkoj dubini. I to je zapravo levinasovska zemlja sjenki: "Očigledno, ženska epifanija se 'smije pod plaštom sopstvenog izraza', gdje pohotnost otkriva skriveno kao skriveno, i 'sam ovaj način izricanja ili prikazivanja skriva dok otkriva, govori i ćuti ono neiskazivo, uznemirava i izaziva'. Ovdje Levinas izgleda pripisuje ženskom određenu samosvijest koja uživa u subverziji označavanja lica. Ona skriva svoj podsmjeh ispod plašta otkrivanja sebe za njega."[159]

Brodi nadalje pojačava argumetaciju povezujući drugost-sadržaja ženskog sa „ima" (*il y a*), kao slično smještene trope sa ciljem da uvede dvojnost u egzistenciju, dvojnost koja se odnosi na vrlu egzistenciju svakog subjekta, i ide još dalje navodeći da je žensko sada kod Levinasa „teža čak i od 'težine pravog bezobličja': još jedna formulacija za 'ima'. Opet, žensko je 'iza' besane noći ili iza ima (*il y a*)". U ovom trenutku se moramo zapitati kako je moguće da ovako opisan pojam ženskog Levinasa vodi ka transcendenciji drugosti? Odgovor koji Brodi pruža jeste da je to samo zbog toga što „je žensko funkcionalno podređeno i instrumentalno svodivo na stupanje muškog unutar maskulino sačuvanog jezika i lica." (Brody 2001, 65).

Ovo bi onda moralo značiti i to da žensko nije plodno, odnosno da pojam plodnosti kao „vrle transcendencije" ostaje rezervisan za očinstvo i djetetstvo, to jest da je žensko plodno samo u onom stepenu do kojeg je neophodno da rezultira plodnošću, odnosno transcendencijom budućeg oca. Brodi, prateći Levinasa, tvrdi da ukoliko je „ljudsko pozicionirano u očinstvu", onda se shodno tome moramo zapitati „da li je ona (žensko) ljudsko biće?" U odnosu na Dajanu Perpik, Dona Brodi čini i hronološki, ali i suštinski korak

[159] *Ibid*, str. 63-64.

dalje, analizirajući, u istom duhu, *Drukčije od bivstva*, za koje tvrdi da vraća primat ženskom u odnosu na relaciju otac-sin, „kao prototipsku strukturu relacije između Ja i Drugi."

Jedna od glavnih Levinasovih preokupacija u kasnijim djelima jeste da pokaže kako je bivstvovanje već dotaknuto od strane drugosti Drugog, kako je već otvoreno za njega, kako je već zamršeno njime. Metod koji koristi je poznat, tačnije pozajmljen iz *Vremena i drugog*, kojim on i ponavlja i mijenja erotsku fenomenologiju. Da bi pokazao kako bivstvovanje na neki način ima Drugog pod svojom kožom, Levinas zamjenjuje pojam ženskog sa proračunatim lingvističkim registrom čulnosti, materijalno gustim semantičkim terminima neposredno ispunjenim svojim vraćanjem ili preokretanjem u fenomenološko značenje. Ponovo prizivajući žensko u kontrastu prema svjetlosti bivstvovanja, i osjetljivoj pasivnosti subjekta s obzirom na žensko kojim se ne vlada, Levinas piše da bi trope etičkog jezika trebalo da budu adekvatne određenim strukturama opisa: u smislu pristupa u njegovom kontrastu prema znanju, lice u njegovom kontrastu prema fenomenu. Trope etičkog jezika u *Drukčije od bivstva* potpadaju pod kategoriju osjetljivog, koje Levinas definiše kao bivstvovanje aficirano od strane ne-fenomena (prema: Brody 2001, 67-68).

Drukčije od bivstva u sebi nosi i preokret od „žene bez lica" iz *Vremena i drugog* i *Totaliteta i beskonačnosti* ka uzdizanju ženskog do ničega sem lica: ona postaje označavajuće *par excellence* drugosti, ili subjektivnosti, čisto Izricanje. „Tamna strana", „zemlja sjenki", „ono manje-od-ništa", „smijeh", „plašt podrugivanja", „iza zlokobnog *il y a*" doživljavaju dramatični obrt: „Iz dubina sarkastičnih erotskih zavođenja ka samom vrhuncu odgovornog etičkog materinstva?" (Brody 2001, 69).

Ovakav obrt je neosporan, ali i nedovoljan, odnosno nekompletan, budući da ovakvo uvođenje i kretanje kroz „pasivna" iskustva, kroz kožu, progon, disanje, nagost, izloženost, ranjavanje, jezu, traumu, sramotu itd. ne može da nas dovede do neshvatljivog smisla subjektivnosti. Metod je, takođe, do kraja ne-fenomenološki: „Ovaj metod je metafizički zadužen: Levinas će takoreći tekstualno nagovijestiti i lingvistički duplirati torziju između

Izricanja i Rečenog, između subjektivnosti i subjekta. On radi sa obje strane istovremeno: sa 'ove' strane pohotne fenomenologije, proračunato isprepletene oko i između 'Rečenih' tematskog diskursa, i sa 'ovamo-strane' pod okriljem beskonačnosti gdje je subjektivnost kao zamjena već 'pretpostavljena'. Kroz jedan rekombinativan metod gdje su termin, metafora, sintaksa, ili figura jezika konstantno zamjenjive, i decentrirane u 'vraćanje' ka drugima, Levinasov krajnji metodološki uspjeh je da predstavi svoj tekst kao lice ".[160]

Jasno je da Levinas mijenja i svoj jezik[161], pomjera termine jedne ka drugima, uključuje sve svoje opise i trope u igru istovremeno; ne razvija sistematski postojeće termine do kraja; ponekad drži termine postrani, ponekad ih izmješta ili čak identifikuje jedne sa drugima itd. Niz ovakvih zapažanja od strane Brodi, a na račun Levinasovog metoda je podugačak, a za cilj ima predstavljanje isprepletenosti njegovih tropa osjećajnosti ili etičkih tropa sa jezikom bivstvovanja, gdje Levinas svjesno prenaglašavajući ontološke kategorije iste pretvara u etičke termine. Na primjer, termin subjektivnost je sâm odjenut u pozajmljeni kostim bivstvovanja, uzet iz kraljevstva ontologije, čak i kad označava raskid sa ontologijom. Kao znak tog raskida ovi termini postaju zamjenični. Levinas takođe koristi termine ja, ego, subjekt i sopstvo u dvostrukim sklopovima i iskliznućima kao svoje premeštanje etičkog jezika. Ovi termini premještaju svoje pretpostavljene označitelje, postajući zamjenični. Subjektivnost ne može biti ni postavljena ni pozicionirana ni locirana bez daljeg zamjeničnog postupka (prema: Brody 2001, 71-72).

---

[160] *Ibid*, str. 70.

[161] „Više puta Levinas insistira da je pred-filozofsko iskustvo ono odlučujuće, ali je ono an-arhično, bez konteksta, iskustvo koje je bezuslovno, to jest koje nema uslova u kantovskom smislu, jedno traumatično iskustvo. Može se samo slutiti, tu se mogućem čitaocu teško može pomoći putem deklarativnih upućivanja, s kakvim se sve teškoćama susreće jezik koji treba, čak je pod prinudom, da artikuliše to iskustvo koje još uz sve to dovodi u pitanje cjelokupnu dosadašnju zapadnoevropsku filozofiju i vladajuću tradiciju i njihovu pojmovnost. Nije, dakle, prije svega u pitanju neki novi jezik i nova pojmovnost, kao ni dodjeljivanje novih značenja tradicionalnoj pojmovnosti (mada je i o tome riječ), nego se radi o uvijek iznova ponavljanom naporu da se redukuje ono rečeno na izricanje kako bi se čuo eho jednog glasa koji je već-uvijek prošao, eho transcendencije… Ako se filozofija, slijedom Levinasa, može ikako definisati, onda ne bi bila loša defincija da je ona napor izricanja neizrecivog, držeći pritom nesrazmjer između ovih dvoje stalno otvorenim…Tu više nije od pomoći tradicionalni pojmovni aparat, a ni ontološki jezik uopšte. 'S onu stranu bivstvovanja' zahtijeva izricanja, a jezik izriče ono što 10 ko i onako bivstvuje." Ćuzulan, Spasoje. 1999. „Bilješka o autoru i prevedenom djelu". U Emanuel Levinas: *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, 274-282. Nikšić: Jasen, str. 277-8.

Na ovaj način dolazimo do toga da pojam ženskog, nakon pohote rezervisane za eros i nakon bezličnosti, u *Drukčije od bivstva* predstavlja kožu osjetljivosti ili tjelesnosti, i da se može čitati kao *par excellence* lice. Ovdje se materinstvo ne može čitati samo kao jedan od niza termina dvosmislenog značenja, kao očišćen od svih tjelesnih inkarnacija i pohote, već i kao sama osjetljivost, kao koža, kontakt, milovanje, kao figura otjelotvorenja krvi i mesa, i čulnog kontakta.

Naravno, Dona Brodi ne potencira isključivo mogućnost ovakvog čitanja ženskog, kao oporavak lica, osjećajnost, subjektivnost ili Izricanje, već nam sugeriše da se može čitati i kao posljedica jedne prethodne, diskutabilne Levinasove dijalektike, koja vrhuni u očinstvu i sinu. Na ovaj način žensko može biti čitano i kao ono koje odustaje od polne razlike, od drugosti-sadržaja, zarad mnogostruke subjektivnosti, kao ono čija je mogućnost za nošenje djeteta prenesena na njega, kao neka vrsta bespolne redukcije. Načini čitanja su, dakle, različiti i mogu se kretati od onih prema kojima je žensko ili žena potpuno izbrisana do onih prema kojima ima najeminentnije značenje.

Međutim, glavni prigovor koji iznosi Brodi ostaje da Levinas, pišući o ženskom, piše kao muškarac, za muškarca i za muškog čitaoca, nikako za ženu. Pišući o subjektivnosti kao, između ostalog, tijelu koje se daje, pati i trpi zbog drugoga, ono jeste dato od strane nje, ženskog ili žene, ali se moramo zapitati da li je dato i za nju. Iako ima dosta zasluga, Levinasova filozofija za Donu Brodi ipak ostaje „no woman's land".

.

14. Eksteriornost ženskog:
Katerin Šalije

Jedno od ključnih nastojanja Katerin Šalije u njenom čitanju Levinasa jeste da pokaže kako se pojam ženskog kao drugog *par excellence* odupire poretku simetrije i opozicije u okviru kojeg mi obično mislimo razliku. Levinas, naravno, ne želi da misli razliku na način formalne logike, simetrično, čak ni dijalektički, već kao asimetriju i višak. Kod njega su figure ženskog one koje se odupiru suštini, pojmu i prisustvu, one remete totalitet; žensko je ono koje dovodi u pitanje dominantni, sistemski i totalizujući način mišljenja. Žensko kao drugo, ili Drugo kao žensko je neposlušno, tajna, ono je i diskretno i prekomjerno u „materijalnosti", ujedno i profano i neuporedivo izvrsno. Ono signalizira određeni nedostatak u vezi s bivstvovanjem, te zbog toga postoji protivljenje reciprocitetu simetričnih odnosa i odbijanje istih.

Krećem od Levinasovih tvrdnji prema kojima se ljudsko kao nesituirano, nesituirani pokret ka Drugome, riječ upućena njemu, rođenje samom sebi, ponovni susret ja sa sobom iskustvuju u „raskidu sa kategorijama preko kojih Ja misli samo sebe i pokušava da razumije drugoga (*autrui*)". Međutim, postoji i „loša situiranost" koja predstavlja jednu utopiju koja ne može da uzdigne sebe do ljudskog: „Ovaj svijet, u kojem razum prepoznaje sebe sve više i više, nije za stanovanje (…) Tamo leži duh u svojoj *muškoj suštini*, koji živi izvan izložen nasilnom suncu koje zaslepljuje; (…) izvan mjesta, usamljen i lutajuć, i već samim tim

otuđen od djela koja stvara, i koja stoje ispred njega neustrašiva i neprijateljski raspoložena".[162]

Dakle, ovakva loša situiranost, ova nemogućnost stanovanja napolju, sebe dovodi u vezu sa svojom muškom suštinom. Otuđenje čovjeka jeste ujedno i otuđenje od sopstvenih tvorevina, a što je posljedica samog muškog logosa kao univerzalnog i trijumfalnog. Muško stvara djela ali je nesposobno da ih odbrani; dok su sama djela nijema, prepuštena bilo kome, i uvijek propadaju. Ovdje kao posljedicu imamo i nasilje i konstantno neposjedovanje značenja, ali i nepažnju prema drugoj osobi (*autrui*), nema izvanteritorijalnosti, a prema Levinasu onda nema ni izražavanja sebe jer „samo u pristupanju drugima (*autrui*) sam ja prisutan sebi".

Kako sada treba razumjeti pojam ženskog, koju ulogu mu dodijeliti? Šalije se, pokušavajući da odgovori, naslanja na Levinasov ogled o judaizmu:

> „Funkcija ženskog je sadržana u 'prevazilaženju' takvog otuđenja, u dopuštanju muškom da prekine sa ovom nenastanjivom spoljašnjošću i sa njenom samoćom, koja opstaje 'uprkos prisustvu Boga'. Za ovo je neophodno da se žensko pojavi u prostoru. (…) 'neophodno je da se stvori, u geometriji beskonačnog i hladnog prostora, čudna slabost, to jest nježnost. Njeno ime je *žena* (*DL* 50). Ili 'nježnost po sebi' (*DL* 51). Bez žene, bez njene slabosti i intimnosti njenog doma, muškarac ne bi znao 'ništa od onoga što transformiše njegov prirodni život u etički' (*DL* 51)."[163]

Dakle, prelazak iz prirodnog načina života koji je izgubljen ili zarobljen u svojim djelima ka etičkom životu moguć je ženskim prisustvom. Žena je ta koja preokreće lošu situiranost u etičku, ona je ta koja omogućuje bijeg iz nasilnog i surovog života, ona je odgovor trijumfalnom i totalizujućem logosu, ona u svojoj tajnosti i svojoj nježnosti predstavlja najavu početka etike.

---

[162]Lévinas, Emmanuel. 1976. *Difficile Liberte: Essai sur le judaïsm.* Paris: Albin Michel, str. 49, moj prev.

[163]Chalier, Catherine. 2001. „The Exteriority of the Feminine". U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 171-180. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, str. 173, moj prev.

Međutim, iako je žensko „početak etičkog“ ono je ipak samo uslov za etičko, odnosno „ženska dobrodošlica ne može polagati prava na ništa drugo osim da bude uslov za etičko“. Ovo stoga što ženska intimnost i nježnost ne otvaraju dimenziju visine, ona ostaje zatvorena u onim visinama koje samo najavljuju transcendenciju, ona spašava ljude od nasilja, ali je sama nesposobna da preuzme odgovornost za njih, za druge osobe. Šalije se stoga pita: „Da li je uvreda za mišljenje filozofa da izloži, u ženskom, etički čin?“

Levinas, prateći jevrejski jezik prema kojem je riječ žena nastala iz riječi muškarac, *Ishah* iz *Ishe*, dakle „žena kvazi-gramatički proističe iz muškarca“, ipak tvrdi zajednički identitet i dostojanstvo za ženu i muškarca. Međutim, Šalije nas upozorava da bez obzira na Levinasova nastojanja, ovo proisticanje za posljedicu ima zadržavanje muškog prvenstva, činjenicu da muško „ostaje prototip ljudskog i determiniše eshatologiju u odnosu na koju je materinstvo samo opisano: spasenje čovječanstva“ (Levinas 1976, 53). Kako sada treba razumijeti jednu ovakvu Levinasovu tvrdnju?

Eshatologija ovdje, naravno, nije mišljena kao konačnost istorije, već prije svega kao ona „koja nas trza izvan istorije“, kao „prolaz u vrijeme drugoga (*autrui*)“. Ako čovjek postavi drugog ispred i iznad sebe, ako postavlja sebe na način da druga osoba vrijedi više nego on, onda on nije za-smrt (*pour-la-mort*), već je za-drugog i beskonačnost. Samim tim postaje jasnije zašto Levinas tvrdi da „ne smijemo govoriti o bivstvovanju-za-smrt, već o bivstvovanju-za-s-one-strane-moje-smrti“ (Levinas 1987, 42). Prema Levinasu, ovo se ostvaruje u očinstvu, gdje ja i jeste i nije u drugome (drugi), odnosno gdje je ja produženo u drugome. Na ovaj način muško postaje prototip ljudskog koji determiniše eshatologiju za čovječanstvo koje sada ne traži da ispolji sebe preko svojih tvorevina, već putem pristupa, prilaska drugom čovjeku. Očinstvo je, dakle, ono „izvorno ostvarenje vremena“ (Levinas 2006, 225).

Šalije pokušava opisati materinstvo u odnosu sa očinstvom, postavljajući pitanja: „Zašto praviti razliku između muškog i ženskog da bi se govorilo o prevazilaženju nečijeg vremena, ili brige koja dovodi do vremena drugog?“ i „Da li bi materinstvo bilo manje velikodušno ako bi očinstvo determinisalo etičku nezainteresovanost i eshatologiju?“ [164] Razumijevajući ovu „nezainteresovanost“ povezanu sa velikodušnošću kao suspenziju suštine, kao prekid privilegije primjenljiv na ontološka pitanja, dolazimo do toga da materinstvo kada pokazuje takvu nezainteresovanost, ili apsolutno strpljenje za drugu osobu, to ono ne izgovara riječima. Za Šalije ovo ipak nije neka greška ili mana, jer ovako prikazana žena „u cjelosti živi za-drugog“, jer kada imamo supstituciju sebe drugim na apsolutan način, tu onda nema prostora za riječi, za govor ili, da čujemo Levinasa, „proganjani se ne može braniti jezikom, jer progon je isključenje opravdanja. Progon je upravo trenutak u kojem je subjekat aficiran ili dodirnut bez posredovanja logosa.“[165]

Imamo situaciju u kojoj kvalietet žene, ženskog, istu ostavlja nijemom, ostavlja je bez riječi, bez mogućnosti govora. Očinstvo ipak ostaje u prednosti, u činjenici nezainteresovanosti, jer ono poznaje opravdanje, poznaje poučavanje, očinstvo imenuje one stvari koje tvori, ono je znanje koje se govori, ima prednost riječi. “Uspostaviti razliku između muškog i ženskog u njihovoj relaciji sa eshtologijom, podrediti drugo prvom, ne znači prepoznati veći ili manji stepen velikodušnosti, već radije razlikovati modalitete njegovog Izricanja i privilegovati ime koje se odnosi na tijelo. U previše dobrom ostvarivanju zamjene – u njihovim tijelima – žene, bez pozicije za ili svojstva govora, vide sebe u izvedenom položaju. Samo onaj ko može da napiše i izgovori eshatologija, riječima, i ko može dati njegovo ili njeno ime, ima pravo da izgovori da je čovjek.“[166]

Za Šalije ovo ipak ne ukida poredak prvenstva, te tako žensko nastavlja da bude pisano, mišljeno u svom izvođenju, u derivaciji, „kvazi-gramatičkom“ proisticanju iz muškog.

[164] *Ibid*, str. 25

[165] Lévinas, Emmanuel. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, str. 156, moj prev.

[166] Chalier 2001, 176.

Ona navodi da bi pisanje jedne drugačije gramatike, preko izmišljanja novih grešaka, značilo ne toliko želju za poništavanjem ili preokretom, koliko sâmo uzimanje u obzir činjenice da logos nije neutralan. S tim u vezi ona tvrdi da se i „grčka" pozicija koju Levinas zauzima, a koja je za njega nenadmašna, može dovesti u vezu sa ovakvom „nijemošću ženskog". Tako imamo i tvrdnju prema kojoj je jedna potpuno nova sintaksa izgubljena zbog nužnog praćenja prvaca jedinstvenog logosa. Za takvu sintaksu neće više biti prioriteta u redosljedu izvođenja.

Žensko kao metafora, kao i sve one metafore koje Levinas plete oko pojma ženskog idu u prilog „slabljenju ontologije", idu u prilog tajnosti ženskog, njenom održavanju zagonetnosti, ali i zagonetke blizine drugog kao drugog. Ona uznemirava i remeti fenomen, ali je također i spremna na povlačenje, na kretanje nazad, na stid; ona je zagonetna i rezervisana transcendencija i nalazi se na strani čistog iskustva. Upravo ovakvo žensko „iščezavanje", „skrivanje", „nestajanje" jeste suprotstavljenost svakoj pozitivnosti, svjetlosti koja je sinonim za istinu i nauku koje predstvaljaju sebe kao suštine. Žensko ili žena uništava svako ovakvo predstavljanje i približava nas drugome, čini nas zabrinutim za drugog, za susjeda kojeg ne poznajemo. Jednostavno rečeno, žensko je Drugo *par excellence*.

Ostaje da se postavi još jedno pitanje: da li žensko kao *par excellence* drugo samo to? Odnosno, da li je prikladno govoriti o svakom drugom kao o ženskom? Na primjer, kada Levinas piše da se druga osoba otkriva u „izvornom fenomenu nježnosti" ipak je neprikladno govoriti o bilo kom Drugom osim kao ženskom. Isto se može tvrditi i kada se govori o ženskoj dobrodošlici unutar doma, intimnosti koja štiti muškarca, tako da on može odmoriti prije preuzimanja etičke egzistencije: dakle, tu je posrijedi samo žena, tu ulogu može imati samo ona i nijedan Drugi uopšte. Stoga, dolazimo do zaključka da žensko nije svako Drugo, te upravo zbog toga, primjećuje Šalije, slabljenje koje je nužno da se pređe s onu stranu

bivstvovanja upućuje na istoriju u kojoj su slabost, ćutanje i zagonetnost bili sudbina žene a ne metafore koje označavaju Drugog.[167]

Za Katerin Šalije, metaforička snaga koju žensko kod Levinasa dobija, ne čini ništa da ga oslobodi od optužbe za zabranjivanje „etičke spoljašnjosti" ženskom ili kretanja izvan bivstvovanja koje žensko „omogućava" ili, preciznije, olakšava. Upravo suprotno, ona omogućava Levinasu da bude dvosmislen: s jedne strane preispituje i suprotstavlja se dotadašnjem načinu mišljenja (ženskog), ali mu s druge strane ponestaje odgovornosti za istorijske okolnosti koje su zadržale ženu na mjestu koje joj se tradicionalno pripisuje, te tu istoriju preispituje tako što ipak povezuje žensko s kućom, sa stanovanjem koje pruža dobrodošlicu, štiti, omogućujući da muškarac prisvoji etičku egzistenciju.

[167] „Ova sudbina, povezana s nasiljem svega što je pretrpjela, ne može biti prekinuta zamjenjivanjem ženskog ženom. Upravo suprotno, to bi ojačalo ovu sudbinu a da je ne prizna, jer je time rečeno da žensko nije atribut nekome." *Ibid*, str. 178.

15. Tina Čanter: (Ne)vezane ruke ženskog

Tina Čanter jedna je od teoretičarki koja je nesebično pomogla boljem, nepristrasnijem i cjelovitijem razumijevanju Levinasa iz feminističke perspektive. Na njenu sam misao u ovom radu više puta ukazala, a sada je trenutak da se naredne stranice detaljnije posvete njenim refleksijama o politici ženskog kod Levinasa. Čanter u svojoj analizi ne zaobilazi Hajdegera i Levinasova sporenja s njim, pa će ovo poglavlje, osim što će istaći vrijednost njenog doprinosa, ujedno biti i najava za naredno koje još jednom direktno suočava ova dva mislioca.

Kao što je poznato, Hajdeger pokušava da reorijentiše filozofiju tematizujući do tad zanemarivano bitanje bića, pri čemu uklanja privilegije koje je zapadna tradicija filozofije uzimala ili pretpostavljala kao teorijsko i refleksivno mišljenje. Hajdeger hoće da preispita tradiciju pristupajući pitanju bića posredstvom praktičnog, afektivnog i živog iskustva *Daseina*. Uključujući Hajdegerovo ispitivanje prvenstva teorije u prepravljeni pojam tradicije koji ovaj mislilac želi da prekine/poremeti, Levinas ukazuje na niz fundamentaln(ij)ih filozofskih gestova koji Hajdegera zapravo spajaju s tom tradicijom. Samim tim, Levinas čita Hajdegerov odmak od zapadne filozofije kao još jedno odstupanje od istorije filozofije koje je sada prerađeno kao niz izvođenja što ostaju, između ostaloga, povezana sa metaforikom svjetlosti i viđenja koju Levinas nadilazi. U diskursu o svjetlosti, u igri neskrivenosti koju objavljuje Hajdegerovo objašnjenje pitanja bića, Levinas uočava diskurs posredovanja koji je karakterističan za tradiciju. Postavlja se pitanje kako, ako ne pomoću modela posredovanja (pri čemu mislilac zadobija pristup svijetu koji je predstavljen putem ideje) Levinas može formulisati svoju poziciju. Tina Čanter želi ispitati kako se može održati relacija između ja i drugoga (što je pitanje na koje se Levinas neprestano vraća u svom djelu, različito ga postavljajući) na način koji ne podvodi drugog pod diskurs predstavljanja niti podređuje Ja drugome koji ga nadvladava brišući njegovu jedinstvenost, nezavisnost ili automoniju. Ona smatra da uloga koju žensko igra u Levinasovoj filozofiji odgovara na ovo pitanje, premda se

funkcija ženskog opire tematizovanju, iako je neophodna zbog njegove koherentnosti. Žensko nije samo uzornost kretanja koje Levinas opisuje kada pravi razliku između izricanja i rečenog, već djeluje na način koji Levinasu omogućuje da izvede i iznese svoju poziciju. Pa ipak, djelovanje ženskog takvo je da Levinas "zabranjuje" njegovo artikulisanje i tematizovanje, jer dopustiti formalnoj funkciji ženskog da dođe do izražaja značilo bi podriti njegovu filozofiju radikalne drugosti (prema: Chanter 2006, 49).

U *Totalitetu i beskonačnosti*, dobrodošlica ženskog lica funkcioniše, pored ostaloga o čemu je bilo riječi, tako što obezbjeđuje svojevrsni odmor, mogućnost povlačenja, odustajanje od neposrednosti i utapanja u život uživanja. Ali, ako i kada se etička relacija u potpunosti ispuni, da li je žensko još uvijek tu, šta se zbiva s njime u tom slučaju? Znamo da je žensko lice tiho i ne-podučavajuće, ali znamo i da etička relacija oponaša dobrodošlicu ženskog. Tina Čanter se pita "da li Levinas ponavlja tropu dodjeljivanja ženskom drugorazredne verzije etičkog, kopije koja zapravo omogućuje original".[168] Drugim riječima, da li žensko lice priprema modus za susret licem-u-lice sa apsolutnim drugim, da li ono čini inteligibilnim filozofsko pomjeranje koje Levinas vrši u odnosu na stanovanje, dom, interiornost, etičku relaciju licem-u-lice, a da sâmo nije formulisano, predstavljeno ni artikulisano? Da li smisao u kojem žensko igra ulogu dvosmislene, neartikulisane drugosti, diskretnog prisustva koje se uzma zdravo za gotovo, omogućuje Levinasu da pruži objašnjenje (pot)punih etičkih implikacija licem-u-lice, jedino po cijenu zahtijevanja da žensko zauvijek ostane u pozadini, utopljeno u elementarno? Tina Čanter je vrlo precizna i deskriptivna u svojem propitivanju:

> "Ako žensko igra takvu ulogu – zgloba, himena, osovine oko koje se (o)kreće cjelokupna Levinasova metaforika – da li se onda može spasiti nekom formom koja bi odbacila potčinjavanje? Možemo li reći išta više od toga do da se Levinas, poput Hegela kad koristi lik Antigone, prepušta istrošenom tropu denaturalizovanja žena, uskraćujući im pristup istinski filozofskom ili etičkom, samo da bi od njih uzeo ono (nadahnuće) što mu je potrebno?" (Chanter 2006, 50).

---

[168] Chanter, Tina. 2006. "Hands That Give and Hands That Take: The Politics of Feminine in Levinas". U: *Difficult Justice. Commentaires on Levinas and Politics*, ur. Asher Horowitz, Gad Horowitz, Toronto Buffalo London: Univeristy of Toronto Press, 49, moj prev.

Levinas zahtijeva da žena ostane po strani, marginalna diskursu, ali ipak smatra da je njena uloga neophodna i neizbježna, iako ne može figurirati, biti uvedena u diskurs ili predstavljena. Zato je za Tinu Čanter važno da odgovori na nekoliko pitanja: prije svega, u kom smislu Levinas insistira na tome da (mi) odgovornost prema drugom ne ostavlja vremena i u kom smislu (mi) beskonačni i nepromjenljivi autoritet drugog čiji sam talac ostavlja vremena; zatim, koja je relacija između traumatske moći drugog nad istim, koji je značaj ruke za Levinasa i kako je to povezano s vremenom (u fenomenologiji, ruka uzima, (za)hvata, dok kod Levinasa ruka daje); najzad, kako žensko omogućuje da ruka koja uzima postane ruka koja daje i kako tijelo tvori uslov davanja, te u kojoj mjeri marginalna figura ženskog koje stanuje u Levinasovom djelu preobraća ruku koja uzima u ruku koja daje.

Tina Čanter se u svojoj analizi vraća na sugestiju da je Hajdegerovo objašnjenje *Daseina* izmjestilo prvenstvo teorije, kako bi praksa (filozofski) prešla u prvi plan. Levinas tvrdi da su teorija i praksa, iako pretpostavljaju privilegiju filozofskog diskursa, obuhvaćene totalizujućim diskursom bića koji je prožet modelom zavisnim od varijacije prioriteta viđenja na koji se teorija poziva i koji se sâm ponavlja prioritetom dodira što karakteriše praksu. Bilo da se radi o ideji koju dokučujem mentalno ili alatu koji dokučujem fizički, držanje koje postižem u svijetu redukuje taj svijet – ili kao predstavljanje ili u kontektu korisnosti. U oba slučaja, svrha ka kojoj se zbiva predstavljanje objekta ili podređivanje stvari mojem projektu, sam ja. Ja ostaje nedostupno u svom gospodarenju. Blizina između oka koje vidi i ruke koja zahvata počiva, za Levinasa, u transcendentalnom registru predstavljanja. On tvdi da alternativnim pristupom vremenitosti koji nudi Hajdegerovo razumijevanje bića-ka-smrti upravlja instrumentalna koncepcija vremena, i samim tim, sopstva. Levinas smatra da *Daseinovo* navodno autentično razumijevanje sopstvene smrti zapravo predstavlja ponavljanje dokučujućeg trenutka koji se nalazi u osnovi svakodnevne koncepcije vremena kao prisutnosti. Utoliko što smrt za *Dasein* postaje temelj njegove akcije kao slobodnog bića, Levinas u hajdegerovskoj koncepciji vremena prepoznaje koncepciju smrti kao gest prisvajanja. U autentičnom očekivanju smrti, *Dasein* uspijeva da stekne kontrolu nad onim što je u početku izgledalo kao da izmiče saznanju. *Dasein* unosi tak neprozirni i nepomirljivi fenomen u orbitu razumijevanja, čineći ga

saznatljivim, pretvarajući ga u nešto nad čime ima nekakvu kontrolu, čak iako je ista ograničena na prihvatanje konačnosti. Za Levinasa, Hajdegerovo objašnjenje *Daseina* ostaje apstraktno, ne uspijeva da opravda opipljive, materijalne, tjelesne elemente živoga iskustva. U njegovoj kritici je secirano *Daseinovo* progresivno ontološko razjašnjenje njegovog vlastitog stanja, i to tako što se ističe njegovo gospodarenje koje Levinas vidi kao muževno i herojsko, i dopunjava ga opisom subjektivnosti koji ne samo da potvrđuje sposobnost subjekta da kontroliše svoju okolinu, da ostane suveren, nego uključuje i aspekte koji su otporni, prozirni, neukrotivi. Subjekt je opterećen svojom materijalnošću, vezan za potrebu za hranom i odjećom, zaglibljen u sopstvenoj egzistenciji. On pati i izložen je bremenu tjelesne egzistencije, podnosi bol i muku. Međutim, materijalnost njegove egzistencije nije ograničena na negativne crte; naime, Ja može da osjeti uživanje koje, doduše ima svoju cijenu – grižu savjesti ili otkriće da je u iskrenosti, nevinosti i dobronamjernosti čovjek zapravo kriv što zauzima mjesto drugoga.

Za Tinu Čanter to je idealan trenutak da postavi pitanje u kojoj mjeri Levinasova filozofija izbjegava ponavljanje nekih tropa kojima bi da se distancira od Hajdegera. Levinas prekorijeva Hajdegera što gradi *Daseinove* relacije sa drugima kao pad iz suštinski usamljene potrage njegovog autentičnog ostvarenja sopstvene sudbine. Ali da li Levinasov poziv upućen beskonačnoj obaveznosti prema Drugom izbjegava ili potvrđuje neautentičnost svakodnevnog života; drukčije rečeno, da li ovaj filozof tvori modus uživanja u životu koji se odvija na manje-više usamljenički način, ili barem unutar ograničenja i sigurnosti doma? Sledstveno navedenom, što ne promiče Tini Čanter, javlja se nedoumica da li režim ženskog koje upravlja stanovanjem završava tako što biva žrtvom tog preokreta (prema: Chanter 2006, 52). U T*otalitetu i beskonačnosti* Levinas piše: "Razumjeti odvajanje kao pad ili lišavanje, ili provizorni prekid totaliteta znači ne poznavati niti jedno odvajanje sem onoga koje se ispoljava potrebom" (*TI*, 102). Tako nam Levinas kazuje da je neophodno prestati tumačiti odvajanje kao čisto i prosto smanjenje beskonačnosti, degradaciju. Odvajanje u pogledu beskonačnosti, usaglašeno sa njome, nije naprosto pad beskonačnosti.

Levinasovo tumačenje Hajdegera kritično je spram blizine koja se pojavljuje između njegovog poimanja oruđevnosti i kretanja znanja i intencionalnosti, budući da oboje zavise od optičke metafore. Ova metafora se, u krajnjem, poziva na sinhroniju koja spaja oko i ruku i zavisi od predstavljanja kapaciteta ruke da zahvati, kao fundamentalno sinonimnog sa okom duha koji misli ili zahvata sadržaj ideje. U ovom objašnjenju tijelo je redukovano na ruku koja uzima i oko koje gleda ili tematizuje, te samim tim svodi svijet na moj pojam o njemu. Tjelesno je svedeno na tijelo koje troši; hrana je svedena na gorivo. Tijelo postaje puki instrument znanja. Levinasova rana kritika Hajdegera ističe tjelesnost, izbjegavajući apstraktno, instrumentalno objašnjenje, ali kako se nastavlja, tako opada supstancijalnost tijela kojom se Levinas bavi u *Totalitetu i beskonačnosti*. Referencije na tijelo postaju sve slabije, tako da se ono pojavljuje samo u vidu ruku koje daju. Tina Čanter smatra da ovakvo objašnjenje tijela pretpostavlja opis ženskog iz *Totaliteta i beskonačnosti* a koji je ključan za Levinasov kasniji rad. Levinas je, smatra ona, uprkos svome poricanju, kriv što sprovodi preokret hajdegerovske filozofije, pa prije nego li da odbaci bivanje-sa-drugima kao neautentično, usamljena egzistencija Ja smatra se degradacijom ili padom.

Za Čanter je sve ovo veoma složeno. Dok je, s jedne strane, u određenim granicama korisno povući paralelu između neautentičnosti Hajdegerovog *Mitseina* i Levinasovog otkrivanja egzistirajućeg i egzistencije kao grešnih (u smislu zauzimanja mjesta drugog), s druge se strane pojavljuju značajne komplikacije. Prvo, subjekt se, za Levinasa, ne otkriva odmah kao nemaran prema drugima. Da bi Ja osvijestilo svoju obavezu prema drugom, mora prvo da ima zadovoljavajuću relaciju sa svijetom. Mora da bude srećno, egoistično, suvereno, uronjeno u uživanje. Nakon činjenice da se Ja otkriva kao uzurpator, drugi se mogu održati u životu. Drukčije rečeno, da bih dao/dala hleb iz svojih usta drugome, prvo ga moram posjedovati. Moram imati hleb da bih ga dao/dala. Onda, postoji li etika koja prethodi etici davanja drugome? Može li se razaznati zapovijest koja prethodi beskonačnoj obavezi koju Ja ima prema drugom?

Druga komplikacija se, za Tinu Čanter, naravno, odnosi na ulogu ženskog. U Levinasovom kritičkom komentaru o Hajdegerovom oruđevnom svijetu možemo primijetiti

etičku zapovijest da hrana ne bi trebalo da služi kao gorivo i kao sredstvo za održavanje u životu. Ovaj implicitni predlog prati tiho i diskretno prisustvo ženskog koje u *Totalitetu i beskonačnosti* olakšava stanovanje, oplemenjuje dom i fukcioniše kao pozadina uživanja Ja. Prema Levinasovom mišljenju, nije prikladno reći da je Ja usamljeno – ono je u domu, u uživanju, u diskretnom prisustvu ženskog. Šta se, pita se Čanter, događa sa ženskim kada se poremeti radosna egzistencija Ja, odnosno kada ga napadne griža savjesti? Da li se upisuje u obavezu prema drugom? Ako je Ja nezamjenljivo, može li uopšte biti tematizovanja ženskog? Ili postoji neki (drugi) smisao u kojem se feminizacija etike prikriveno odvija? Drugim riječima, da li postoji prostor da žensko čitamo kao pojam koji zapravo olakšava Levinasove etičke tvrdnje, čak i u onim tekstovima u kojima izgleda da je pomalo i zaboravljen? Tina Čanter precizna je i nedvosmislena: "Smatram da se Levinasova filozofija, čak i kad otvoreno zanemaruje, isključuje ili biva ravnodušna prema ženskom, oslanja i poziva na njega, riječu – da je zavisna od njega. Žensko je netematizovano, tiho, neizrečeno lice Levinasove etike. Ono je izricanje Levinasovog rečenog. Da bi uopšte funkcionisala, Levinasova filozofija zahtijeva žensko – ali na taj način da ono ostane neartikulisano" (Chater 2006, 54).

Ovaj stav ocjenjujem kao izuzetno značajan i koristan za feminističko razumijevanje Levinasa, jer mu daje novu dubinu i drukčiji horizont, osobito jer se u njemu ogleda nepristajanje na to da se, uprkos navodnoj ponovljenoj prognanosti žene u dom koja se pripisuje Levinasu, zdravo za gotovo i u potpunosti prihvate takve (pro)ocjene. Nešto kasnije ću se, tokom izvođenja sopstvene teze, voditi sličnom idejom i refleksijom, te pokušati da objasnim šta bi mogle značiti netematizovanost i neartikulisanost iz gore citiranog paragrafa. Tina Čanter je, čini se, do sada najopskrbljenija filozofskim alatima uz pomoć kojih taba drukčiju, zasigurno težu stazu, kako bi dospjela do "mjesta" za ženu. A to je moguće jedino ako se u cjelini i do posljednjeg slova pojmi njegov filozofski projekat kao takav. Što, doduše, ne znači, da će ova teoretičarka stati u Levinasovu odbranu.

No, vratimo se ponovo, zajedno s njom i Levinasom, na Hajdegera. Jedna od glavnih tvrdnji Levinasove filozofije, koja ima veliki udio u njegovoj kritici Hajdegera i koja se u najjezgrovitijoj formi može izraziti u referenciji na vrijeme, iznosi (nepriznatu) zavisnost od

ženskog. Levinas kritikuje fenomenologiju jer se ova oslanja na prvenstvo intencionalnosti, te samim tim obnavlja privilegiju viđenja koje je oduvijek bilo karakteristika filozofskog diskursa, značenja i smisla. Njegov prigovor filozofskoj tropi pomoću koje se biće ispoljava, oblikovan je u njegovom pokušaju da osigura smisao u kojem se ova tropa lako uklapa u tradiciju koja je uvijek razumijevala inteligibilnost ne samo kao viđenje, već i kao dokučivanje, zahvatanje, obuhvatanje i sadržavanje. Smatrajući, kao što je više puta istaknuto, da takva filozofija ograničava razumnost na diskurs o predstavljanju, Levinas tvrdi da filozofija daje prvenstvo sadašnjosti nad budućnošću i prošlošću. Viđenje koje vidi, vodeća metafora filozofskoga mišljenja, također je ruka koja zahvata. Redukcija svake ideje na Ja, ili predstavljanje svakog mišljenja u sada (*maintenant* – što znači i *sada* i *rukom-držanje*) koje je prisutnost, ujedno je i refencija na ruku koja (za)hvata. Ovo objašnjenje primijenjeno je na Hajdegerovo razumijevanje smrti. *Dasein* je biće koje, suočavajući se sa vlastitom smrću, istoj daje pozitivno značenje, i samim tim negira uznemirenost pred njom. Za Levinasa, s druge strane, uvijek postoji vrijeme prije smrti, vrijeme prije smrti kao moje: Drugi je taj koji ne ostavlja vremena. Levinas to potkrijepljuje iskazom, na koji Čanter podsjeća, da nam odgovornost za Drugog ne dopušta da se konstituišemo u mišljenju, da nam ne ostavlja vremena, no da nas ostavlja bez povratka u sopstvo (prema: Chanter 2006, 55).

Ideja da odgovornost ne ostavlja vremena ponavlja se u kontekstu koji preokreće shvatanje koje fenomenološka intencionalnost vrši svojim ciljem i viđenjem. Umjesto svijesti koja se otvara ka svijetu i pretvara u ono što nalazi u svojim idejama, čineći ga ekvivalentinim saznajućem Ja, subjekt biva (o)držan Drugim tako da ne može biti ravnopravan s pozivom koji čuje. Nema jednakosti, nema ponovnog otkrića sopstva kao onog koje adekvatno predstavlja poziv Drugoga. Nema vremena da se Ja sabere kao svijest koja je gospodarica situacije. Svijest se ukida, prekida u prisustvu lica drugog.[169]

[169]Tina Čanter ukazuje da je primjer takvog prekida Levinasova rasprava o Hegelovoj *Fenomenologiji duha*, i liku Antigone. Ukidanje rata i politike, strah od nepravde više nego li strah od smrti, Antigona kao otjelovljenje takve etike. Prateći Hegelov opis odnosa između porodice, ženskog i sahrane, s jedne strane, i muškog i javnog života, s druge strane, Levinas kazuje da je država zakonodavstvo, djelovanje nekolicine u korist zajedničkog cilja. Nasuprot državi stoji božanski zakon, krvno vezana porodica i odnos razlike među polovima.

Levinas poziva žensko da odigra ulogu koja bi omogućila da fenomenološke ruke uzimanja, viđenja, saznanja i intencionalnosti postanu etičke ruke nuđenja, davanja, svjedočenja. Žena je starateljka o tijelu, obezbjeđuje dom, daje hleb. Tematizovati ulogu ženskog u Levinasovoj filozofiji znači stvoriti filozofiju posredovanja i podriti radikalnost drugosti Boga. Tina Čanter zaključuje da su Levinasove ruke vezane dok god ne odustane od zahtjeva za radikalnom drugošću. Da bi ruka koja zahvata postala ruka koja daje, prolazak kroz pojam ženskog može se izreći samo kao izdaja. Nužnom izdajom Levinasove filozofije Čanter imenuje svoju tematizaciju njegovog pojma ženskog. Po svoj prilici, isuviše stroga, no sasvim razumljiva kvalifikacija. Doprinos Tine Čanter feminističkom razumijevanju pojma ženskog u Levinasovoj filozofiji ostaje izuzetan, i svakako od pomoći za dalje krčenje ovog puta, koji obiluje trnjem i zamkama, na svakom koraku i u svakoj riječi.

U daljem odgonetanju postavljenog problema, a imajući na umu njene uvide, osvrnuću se još jednom na "polemiku" Hajdegera i Levinasa: kako je Hajdeger mislio polnu razliku i kako *bi* uopšte on mislio ženu, i gdje se, i u toj tematici, on i Levinas razilaze.

Božanski zakon razlikuje se od državnog jer proishodi iz onoga što je zajedničko, dok država, posredstvom univerzalnog zakona, teži kao onome što je zajedničko. Država proishodi iz razuma koji je svjestan sebe i koji se uzdiže do univerzalnog, dok je porodica nešto prirodno, ona je supstrat života od kojeg se ljudski zakon odvaja. Ali porodica je i neposredno stanje duha, samim tim nije čista priroda, već ima etički princip (…) Ta etika zasniva se, pored ostaloga na zemaljskom moralu, koji je povezan s podzemnim svijetom i sastoji se u sahranjivanju mrtvih. I nju Levinas ispisuje kao materinsku, naime, u smrti postoji ideja povratka na materinski element, na nivo koji se nalazi ispod fenomenološkog područja. Sahrana člana porodice na neki način nadilazi podređenost porodice državi; ona prekida vladajući poredak, njeno značenje je s one strane hijerarhije koja stavlja porodicu u službu države. U liku Antigone porodična etika odbija da se potčini državnoj. Antigona ukida hegelovski fenomenološki model povratka temelju bića. Bez ženskog u pozadini ne bi bilo mogućnosti da ruka pruža i daje umjesto da uzima, pa i onda kada žene ostanu bezimene. Antigona je savršeni primjer neoznačene uloge koju žensko igra u Levinasovoj filozofiji: ona je posrednica između ljudi i božanskog. Ona Kreonta uči nezaboravnoj lekciji da su ljudsko i božansko neodvojivi. Dajući život, ona daje ne tražeći ništa zauzvrat. A bez tijela ne može se da(va)ti, što Levinas i priznaje kada kaže da je tijelo sami uslov davanja, ma koliko to koštalo. (Chater 2006, 56).

16. Hajdeger i Levinas: status polne razlike

U ovom poglavlju ponudiću moguće razumijevanje pojma ženskog (ili žene) kod Martina Hajdegera, ponajprije podsjetivši na njegovo "određenje" polnosti, što je, po svoj prilici, značajno i za Levinasovo zauzimanje stava po ovom pitanju. Pokušaću da oba tumačenja približim i postavim licem-u-lice, prije nego li, u narednom poglavlju, pojasnim i Deridino viđenje, odnosno pretumačenje ovoga problema koji zaokuplja pažnju feminističke teorije.

Prema Hajdegeru, objasniti materijalno tijelo, anatomsko štastvo ljudskih bića nije ključno za analitiku *Daseina*, jer to objašnjenje ne uspijeva da pita o "biti", jedinom načinu na koji ljudska bića konkretno postoje u svijetu. Zbog toga Hajdeger smatra da je pogrešno posmatrati *Dasein* kao tjelesnu stvar, kao polnog muškarca ili ženu s biološkim osobinama koje bi se mogle teorijski ispitivati (*BV,* 30). Budući da njegov filozofski projekat, onako kako je predstavljen u knjizi *Biće i vrijeme* takoreći potkopava tradicionalnu ontologiju, on je, sljedstveno, kritičan prema esencijalističkoj kategorija pola. Za Hajdegera, ljudsko biće ne bi trebalo fundamentalno tumačiti u smislu fiksiranog objektivnog prisustva djelova tijela. Umjesto toga, dinamičko "biti" ljudske egzistencije prikladnije je razumjeti pod kategorijom roda koji obuhvata način na koji su naše trenutne samotumačeće prakse društveno i kulturalno konstruisane. Međutim, za Hajdegera, zajednički prostor značenja trebalo bi posmatrati kao a-seksualan/a-polan ili neutralan, jer je već "tu", prije tumačenja nas samih u smislu naših rodnih praksi ili anatomskih karakteristika. Zbog toga Hajdeger i bira neutralni termin *Dasein* umjesto čovjek. Upravo ta neutralnost indicira da *Dasein* ne pripada ni jednom niti drugom polu. Po svojoj suštini, entitet koji mi jesmo (*Dasein*) jeste nešto neutralno (*ein Neutrum*). On, međutim, pripada suštini neutralnog bića koje, utoliko što faktički egzistira,

nužno "slama" svoju neutralnost; to jest, *Dasein* je kao faktičko biće muško ili žensko: ono je polno stvorenje (*Geschlechtswesen*).

S obzirom na to da je muškarac, Hajdegerovo polazište ima specifičan rodni identitet zasnovan na partikularnom muškom razumijevanju bića. Ovo razumijevanje otjelovljeno je u svakodnevnim društvenim gestovima i praksama njemačkog muškarca iz ranog dvadesetog vijeka, mladog, obrazovanog, koji pripada srednjoj klasi. Zbog toga što su njegovi egzistencijalni opisi već oblikovani pozadinom patrijarhalnih društvenih normi, Hajdegeru očito nije samorazumljivo da bi u *Biću i vremenu* trebalo da "objavi" sopstveni rodni identitet. Kao što nas podsjeća Simon de Bovoar, on kao muškarac to ni ne mora: muškarac nikad ne započinje tako što tvrdi da je individua određenog pola; to da je muškarac podrazumijeva se.

Kao što podsjeća Kevin Aho [Kevin A. Aho], Hajdegerova fundamentalna ontologija počinje fenomenološkim opisima egzistencijalnog angažovanja ontičkog *Daseina* shvaćenog u smislu njegove faktičnosti kao muškog ili ženskog. Ono što je važno primijetiti na ovome mjestu jeste da su, prema Hajdegeru, strukturalni uslovi koji konstituišu *Dasein* a-seksualni/a-polni ili neutralni. Značenje se ne zadobija mentalnom aktivnošću samozatvorene svijesti nego iskrsava iz zajedničkog svijeta u kojem se nalazimo. Hajdeger ističe činjenicu da je naše razumijevanje stvarnosti javno. Čovjek (*Das Man*), kao međupovezano jezgro društvenih relacija, unaprijed određuje moguće načine na koje Ja mogu da razumijem ili tumačim svijet. Stoga me on prati u svim mojim različitim konkretnim bavljenjima stvarima (prema: Aho 2009, 57-58).

Feminističke kritičarke se većim dijelom slažu s Hajdegerovom pozicijom, naime da tumačenje ili razumijevanje koje imamo o sebi samima nije determinisano suštinskim biološkim razlikama nego društveno-istorijskom situacijom u koju smo bačeni. Pa ipak, one su isti mah kritične prema Hajdegeru zbog toga što ne kazuje ništa o načinima na koje je ova društvena situacija hijerarhijska i isključiva. Ako priznamo da *das Man* neizbrisivo oblikuje način na koji sebe tumačimo kao muškarce ili žene, onda moramo da priznamo da su društvene uloge i prakse u koje izrastamo naročito patrijarhalne. One otjelovljuju vrlo

specifičnu vrstu "zabranjivanja, ograničavanja i objektivizovanja" društvene dominacije. Kako primjećuje Ajris Merion Jang (Iris Marion Young):

> "Modaliteti ženskog tjelesnog držanja... nemaju svoj izvor ni u anatomiji ni u fiziologiji, a zasigurno ne ni u misterioznoj ženskoj suštini. Njihov je izvor u specifičnoj situaciji žena kao uslovljenih seksističkom opresijom u savremenom društvu... Utoliko što smo naučile da proživljavamo svoju egzistenciju u skladu s definicijom koju nam pripisuje patrijarhalna kultura, mi smo fizički inhibirane, ograničene, pozicionirane i objektivizovane."[170]

Ukratko, feministička kritika osvjetljava kako Hajdegerov projekat previđa činjenicu da su javni obrasci polne dominacije suštinski dio čovjeka. Shodno ovoj kritici, upravo zato što je svijet inteligibilan na osnovu čovjeka, ispravno je reći da *Dasein* nije neutralan nego polan u smislu patrijarhalnog poretka. Žena je sebe tradicionalno tumačila kao inferiornu, krhku "stvar" koju treba paziti i na koju treba uticati. Ako je *das Man* lokus značenja, "upravljajući" mogućim načinima na koje unosimo smisao u stvari, i ako privileguje muške prakse i diskurse a iskrivljuje i suzbija one koji su ne-muški, onda je *Dasein* polno biće. Pored toga, posmatrati *Dasein* kao neutralnost bilo bi problematično jer ima tendenciju da "izjednačava" polove; i čini ljude istima, bespolnima, to jest zanemaruje razliku. Takođe, a što je specifično, ne uspijeva da prepozna jedinstvene ženske moduse otkrivanja koji su podvedeni pod patrijarhalni prostor značenja i podijeljeni unutar njega.

Kao što sam ranije pomenula, Lis Irigare u tom smislu ukazuje da je zapadna misao ženu naprosto reprodukovala kao ne-muško, iracionalno, emotivno biće itd. Stoga se sama koncepcija polne jednakosti može iskonstruisati kao opasnost za feminističko mišljenje jer prikriva polnu razliku. Slijedeći Irigare, Tina Čanter ističe kako žensko jedinstveno razumijevanje bića na Zapadu pati zbog dvostrukog tereta. Prvo, filozofska tradicija ignoriše tjelesne želje i potrebe koje se tradicionalno povezuju sa ženskim, zato što su irelevantne ili kontraproduktivne za racionalnu potragu za univerzalnim istinama. Drugo, kratka istorija feminističkog pokreta zanemaruje otjelovljenu realnost žene tražeći društvenu i političku jednakost s muškarcem. Drugim riječima, kao da se previđa jedinstvena drugost ženskog

[170] Marion Young, Iris. 1990. *Throwing Like a Girl and Other Essays*. Bloomington: Indiana UP, str. 153, moj prev.

modusa otkrivanja, kao da se zaboravlja polna razlika, drukčije razumijevanje bića, drukčiji načini da se biće pojavi. Destrukcija roda dešava se onda kada se sopstvo izjednačava sa jednim a ne sa dvoje, kad se dijeli u istosti i zanemaruje drugog kao drugog.

U svom eseju "Polna razlika, ontološka razlika Geschlecht I" Žak Derida tvrdi da Hajdegerovo tumačenje neutralnosti *Daseina* nanovo postavlja poznatu metafizičku dvojnost koja ostaje hijerarhijska, u smislu da je formalna neutralnost *Daseina* prvobitnija od otjelovljene polne razlike. Derida sugeriše da Hajdegerova neutralna koncepcija *Daseina* nije a-polna; ona je ukorijenjena u "pred-diferenciranoj", "pred-dvojnoj" polnosti.

> "Ali ta bespolnost nije indiferentnost prazne ništavnosti (*die Indifferenz des leeren Nichtigen*), slaba negativnost nekog ontički indiferentnog ništavila. U svojoj neutralnosti *Dasein* nije bilo kakva indiferentnost, nego je izvorni pozitivitet (*ursprüngliche Positivität*) i moć bića (ili suštine, *Mächtigkeitkeit des Wesens*). Ako, kao takav, *Dasein* ne pripada ni jednom od dva pola, to ne znači da je bivstvujuće, koje on jeste, lišeno pola. Naprotiv, ovde se može misliti na predifirencijalnu, ili radije pre-dvojnu polnost, što ne znači nužno i unitarnu, homogenu i bez razlike, kao što ćemo to moći da potvrdimo kasnije. Počev od te polnosti koja je izvornija od dijade, možemo pokušati da na njenom izvoru promišljamo 'pozitivitet' i 'moć' za koje se Hajdeger dobro čuva da ih ne nazove 'polnim', bez sumnje iz straha da tu ponovo ne uvede binarnu logiku koju antropologija i metafizika uvek dodeljuju pojmu polnosti."[171]

Hajdegerovo čitanje polne razlike kao nesuštinske i neprvobitne je, dakle, obrazac za koji smo i prije znali, utoliko što se *Dasein* u krajnjem tumači u smislu iskrivljenih formalnih struktura, izvora prvobitne bespolne čistote (Derida 1990). Čini se da je Deridina kritika samo djelimično tačna. Hajdeger priznaje ulogu polne razlike, kao i *Dasein* kao polno stvorenje. Najzad, *Dasein* je *uvijek-mojost* (*Jemeinigkeit*). Da bi zadobila pristup pitanju smisla bića, fundamentalna ontologija mora početi hermeneutikom ontičkog *Daseina*. Svaka filozofja i nastaje na tom ontičkom polazištu i mora mu se vratiti. Ukratko, svaka filozofija mora početi tumačenjem koje nudi konačno, istorijsko, polno *Dasein*. Ali glavna motivacija Hajdegerovog

---

[171] Derida, Žak. 1990. „Polna razlika, ontološka razlika (Geschlecht I)". https://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/elektronska-izdanja/casopis-zenske-studije/zenske-studije-br-11-12/176-polna-razlika-ontoloska-razlika-geschlecht-i

ranog projekta nije bila da ponudi fenomenološko istraživanje konkretnosti tjelesnog života, već da ispita smisao bića samog *Daseina*. A to nas vodi s one strane tijela i hijerarhijskih realcija polne razlike prema formalnim uslovima značenja. Na osnovu ovih uslova možemo prije svega početi da unosimo smisao u stvari, a to unošenje smisla omogućeno je raznolikim samootvaranjem vremena. Pa ipak, možemo nazrijeti šta se krije među Hajdegerovim redovima.

Čovjekovom *Daseinu* njegovo polno biće je ontički najbliže, ontološki najdalje, a predontološki nije sasvim strano, što će reći da je na neki način poznato, preko uloge koja je dato-zadata okvirom razumijevanja. Hajdegerova zapovijest tumačenja ipak iziskuje da se taj prethodni horizont razumijevanja razori, destruiše i napusti, kako bi se sâm *Dasein*, a s njim i fenomeni koji ga se tiču, projavili u novom svjetlu. Nije *Dasein* apriorno ne-rodan: on je samo neutralno opisan, jer Hajdegeru do te tematike izvorno nije ni stalo. Ipak, jedna od mogućih konsekvencija njegove analitike ljudske konačnosti je i analitičko zadiranje u probleme pola i roda, a polna razlika se može čitati kao varijacija na temu ontološke razlike, jer je pol (gledano iz ugla Hajdegerove teorije, opet: u njenim potencijama, ne u samoj aktualnosti izvođenja) jedan ontološki modus čovjekovog bića, njegovo egzistencijalno *kako*.

Ako bismo se s Hajdegerom zapitali "Šta je žena?", morali bismo priznati da je ona za njega ontološki udaljena, ali da to (shodno pretpostavkama ove fundamentalne teorije), sebi svakako nije. Ona se od egzistencijske datosti može samorazumijevanjem i osvješćivanjem/osmišljavanjem uzdići do (ili vratiti pod okrilje egzistencijalne (ne bivajuće, već bivstvene, biću saobrazne) punoće (i) smisla. Žena je, po logici Hajdegerove misli, samo sebi samoj, i to u radikalnoj upojedinjenosti, svaka za sebe, ukoliko na sebe, i na sebi svojstven način, preuzima breme i vrijeme svagda-vlastite egzistencije – ontološki blizu (što je, razumije se, tek zadatak: iz mutne ontičke i predontološki unaprijed osigurane, tuđim, nametnutim tumačenjem oivičene datosti se i žena, kao i muškarac, ukoliko izaberu da budu ono što jesu – neponovljiva konkretnost postojanja u svijetu i plod hermeneutičkog sa(mo)odnošenja), mogu i moraju vinuti do za-datosti duboko individualnog početka/izvora vlastitog bića.

Žena je Hajdegeru ontološki strana, a ontički svakako na neki način poznato-prisutna. Svaka žena je sebi samoj ontološki zadata, a ontički prisnije prisutna nego li ma kom muškarcu. To je trivijalno, ali se previđa. Naglasak je, ipak, na zadatku egzistencijalnog samoostvarenja, za koji se ne može napisati nikakav bedeker i plan. Drukčije rečeno, za Hajdegera žena je *problem*, prije svega samoj sebi, i tu zapažamo dvije ravni: biti problem drugom znači biti pred-bačen drugom, biti mu tuđ kao *ob-iectum*, dok biti autentično problematičan znači biti neobjektivirani, pro-jektovani, još nedovršeni topos moguće autentičnosti, pravosti, nepatvorenosti (stamenosti). Žena je sebi autentično problematična kada (za sebe, tj. za sebe kao objekt u unaprijed zadatim koordinatama/ulogama) postane/postaje fenomen: ono što se na sebi i u sebi, iz sebe pojavljuje.

Žena, kao specifični i svagda radikalno pojedinačni *Dasein* (što ne umanjuje značaj sa-bivanja, niti ga ukida) treba da se probudi ne za ono *šta* ona kao žena (opšta odredba) jeste, već za ono *ko* je ona. To je, u okvirima Hajdegerove misli, pretpostavka egzistencijalne analitike žene kao konkretnog bića u svijetu. Žena u svijetu, međutim, nije i ne može biti određena nikakvim čvrstim pojmom, jer takvim se pojmovima ona, pa i svi drugi fenomeni, redukuju i srozavaju do razine objekta. Zbog toga je ovaj mislilac veoma rano metodski uspostavio tzv. formalnu naznaku: svaki pojam, pa i pojam žene, je samo formalno naznačujući, on daje indiciju i putokaz da bi se fenomen iz sebe pojavio, i to u razumijevajućem aktu. Konkretnije: žena je najprije određena svojim fenomenalnim *šta*, potom onim *odnosnim kako* (*kako* samoodnošenja, zauzimanja stava prema svijetu i sebi), i najzad jednim *izvršnim kako* svoje fenomenalnosti. Izvršni smisao je najviša stepenica jednog formalno-naznačujućeg pojma. Biti žena podrazumijeva izvršni smisao jednog izabranog i izborenog *kako*, koje je, na koncu, istovjetno autentičnom podvigu egzistencije.

Ženi je, dakle, kao *Daseinu*, projektu i problemu, kao biću koje tek treba da se dovrši i nepostvareno ostvari, svojstven ženski pokret egzistencije, koji je načelno i ontološki prvobitniji od feminističkog pokreta koji se javlja u svjetsko-istorijskom nizu zbivanja. Taj izvorni ženski pokret, podvig žene pojedinke ka svom istinskom ezgistencijalnom, a ne

egzistencijskom, ontičkom određenju u opštosti uloge, suštinska je pretpostavka pojave istinskog, neideološkog feminizma, koji je sprovodiv samo kao "angažman u biću i za biće". Nikakvo nam pristajanje uz neki pokret, ili izbor da se bude u njemu, ne jemči da ćemo išta zaista učiniti, ukoliko se ne izborimo za svoj pravi lik u projektu iskonski slobodnog života u svijetu. Žena u autentičnoj potrazi za autentičnošću dopušta da se samoj sebi pojavi, da iskrsne kao fenomen (nakon dugog samooblikovanja). Krajnja tačka toga podviga je *Gelassenheit* – spokojstvo. I muški i ženski *Dasein* ovaj vrhunac egzistencije (u kom su *jeste* i *treba* izmireni) tek treba da dostignu novim i stalnim suspenzijama egzistencijski-datih i otvaranjem egzistencijalno-zadatih horizonata.

Suočavati Hajdegera i Levinasa uvijek je obaveza i nužnost, uvijek izazov, a po pitanju statusa polne razlike osobito osjetljiv i inspirativan. U *Egzistenciji i egzistirajućim* Levinas govori da je vrlo važno insistirati na dimenziji polne razlike u erosu. Stavom da u erosu nastaje mogućnost radikalnog mišljenja transcendencije, on kazuje da se u erosu drugi otkriva kao drugi. On nadalje, kao što znamo, tvrdi da se drugi *par excellence* otkriva kao žensko, odnosno da eros otkriva strukturu polne razlike u njenoj radikalnosti.[172] Kao što je već više puta pomenuto u radu, u Levinasovim tekstovima, osobito u *Vremenu i Drugom* i *Totalitetu i beskonačnosti*, žensko je okarakterisano kao misterija, odsustvo, iščeznuće koje se ne može dokučiti, kao nešto što se mijenja i pretvara u svoju suprotnost čim neko pokuša da mu pristupi: na primjer, skromnost postaje neskromnost, pristojni govor postaje nepristojan, neokrnjenost postaje narušenost, sveto postaje profano itd. Na prvi pogled, ovo su otrcani klišei, tvrdnje o nedosljednosti i hirovitosti žene, za koju se smatra da ju je teško razumjeti. Ali kada su kriterijumi za ono što se objašnjava kao "konstantno" artikulisani unutar ili sami tvore mušku ekonomju istog, kako bi kazala Lis Irigare, Levinasovi opisi ženskog, čitani kao nepokorni ovim terminima, zadobijaju drukčiju nijansu. Na primjer, mogli bi značiti da žensko

[172] Čini se da se ovdje Levinas saglašava s feminističkim zahtjevima Lis Irigare, da se mora uvesti mišljenje ženskog drugog kao ženskog drugog, u njegovoj specifičnosti, ili da se mora pokušati misliti pitanje našeg vremena – pitanje polne razlike u njenoj radikalnosti.

(drugo) radikalno i po definiciji – čak ontološki – ne može biti spoznato shodno ovim pojmovima upravo utoliko što ono/žensko čuva svoj karakter kao ženski. Ovo je definicija ženskog koje je postavljeno kao fundamentalno neuporedivo s muškom ekonomijom istog. Kao relacija između neuporedivih, pozitivnost erosa ispunila bi se u ovoj negativnosti. Odsustvo ženskog drugog u erosu upravo je prisustvo drugog kao drugog i može se tumačiti kao promašaj ako se prosuđuje shodno ciljevima drugog projekta: posjedovanja, znanja, oduzimanja. Drugim riječima, neuspjeh (muškog) subjekta da predstavi žensko stvara pozitivnost polne razlike, ili pozitivnost ženskog kao apsolutno drugog.

Polna razlika izvršava filozofsku funkciju posredstvom svoje formalne strukture. Premda Levinas čvrsto vjeruje da sama polna razlika čini neku relaciju erotskom, eros je ipak filozofski instrument a ne svrha po sebi. Erotska relacija osvjetljava formalnu strukturu polne razlike kao mogućnost transcendencije, to jest metafizike polne razlike, odnosno polne razlike kao metafizike. I samo se na taj način osvjedočuje filozofski značaj erosa. Različitost polne razlike je, prema Levinasu, apsolutna i opire se svim pokušajima da se konceptualizuje pomoću bilo kakve specifikacije roda/vrste. Ne postoji rod ili pojam kojima istovremeno pripadaju i muško i žensko. Među njima ne postoji distanca već nemogućnost da se uopšte izmjere i odmjere, takoreći pojmovna divulzija ili divulzija same konceptualizacije. No onda, zašto polna razlika i da li je ona ipak proizvoljan pojam, iako sve vrijeme imamo utisak da je prikladan?

Eros, otkrovenje i produkt polne razlike nije u potpunosti proizvoljan primjer utoliko što njegov specifični fenomenološki sadržaj omogućuje "pogled sa strane", u formalnoj strukturi polne razlike i transcendencije. Da je taj sadržaj ključan očigledno je u Levinasovom iskliznuću od formalne strukture polne razlike ka drugosti sadržaja ženskog. Ideja polne razlike po sebi, reklo bi se, nema fenomenološku jačinu. Ona mora biti na nivou erosa, na nivou heteroseksualne relacije, te sa tog stanovišta, fenomenološki subjekt mora biti polan da bi doživio/iskustvovao drugoga kao različito polnog. U Levinasovoj erotologiji, ljubavnik/ca mora da *bude tu*, a ne da *čini to*. A s obzirom na to da ovu filozofiju ispisuje muškarac, drugost mora biti ženska, Drugi/Drugo/Druga mora biti žensko. U takvim okolnostima, polna razlika više ne funkcioniše kao apstraktna formalna struktura već se poistovjećuje sa sadržajem

ženskog ili je obuzeta, potpoljena toliko da više ne može izvoditi svoju metafizičku funkciju. Kao što je ranije u tekstu navedeno, na taj način žensko je sadržaj polne razlike, ili obrnuto, u kojem slučaju se gubi mogućnost transcendencije. Kao da sluti feminističku kritiku, Levinas u *Vremenu i drugom* piše:

> "Pojam transcendentne drugosti – onaj koji otvara vrijeme – najprije se istražuje počev od jedne drugosti-sadržaja, polazeći od Ženskog. Žensko – a trebalo bi vidjeti u kom smislu se to može reći za muško, za muževno, tj. o razlici polova uopšte – pojavilo nam se kao razlika koja odlučuje o razlikama, ne samo kao neki kvalitet, različit od svih ostalih, nego kao sam kvalitet razlike."[173]

Ovom sugestijom o mogućnosti preinačenja, kao da Levinas želi da pokuša da fomalnu strukturu polne razlike upiše u njenu metafizičku funkciju, udaljavajući je od bilo kakve nužne povezanosti sa ženskim, povezanosti koja bi se mogla posmatrati kao zavisna od muškog subjekta. Ako muški subjekt funkcioniše na isti način kao ženski, obje pozicije bi se mogle tumačiti na osnovu razlike među polovima uopšte, što je apstraktni metafizički princip posredstvom kojeg bi i jedno i drugo imali fenomenološko posvjedočenje u doživljavanju svojih polnih parnjaka. Međutim, teško je uvidjeti kako je to moguće a da se ne razumije razlika između polova u smislu specifikacije roda/vrste, što bi bio isti onaj potez zbog kojeg Martin Hajdeger trpi kritiku. To bi značilo pripisati odnosu među polovima strukturu simetrije i reciprociteta koja bi poricala filozofski rad predviđen za formalnu, naizgled asimetričnu strukturu.

Sugestija o mogućnosti preinačenja možda neuvjerljivo zvuči jer previđa da povezivanje ženskog s polnom razlikom nije toliko slučaj u Levinasovom ranom djelu koliko njegova pretpostavka, što je bitna komponenta definisanja ženskog, u mjeri u kojoj se taj pojam uopšte može funkcionalno upotrebljavati. A ne može proći nezapaženo jer predstavlja opšte mjesto – i istorijski i teorijski i kulturalno. Pokušaj da se žensko (ponovo) predstavi kao pojam koji zauzima mjesto koje bi, pod drukčijim okolnostima, zauzimalo muško, jeste pokušaj da se liši svoga sadržaja i profunkcioniše kao apstraktni označitelj, dok istovremeno poriče istorijsko povezivanje muškog sa ne-polnim univerzalnim ili

[173] Levinas 1997, 12.

neutralnim. Jedini način da Levinasova sugestija postane pregnantna smislom jeste da je pretvorimo u iskaz o tome šta bi trebalo: žensko ne bi trebalo da se poistovjeti s polnom razlikom, muško ne bi trebalo da se prerušuje u neoznačeno neutralno. Ali razlika potrebuje sadržaj, ne samo da bi se mogla označiti beskonačna divulzija između njenih pojmova, nego da bi mogla igrati svoju ulogu kao dio filozofskog argumenta. Spram polne razlike i njenog sadržaja, postaje jasno da je cjelokupna razlika na jednoj strani, da je puna ženskog, odnosno da je žensko sama razlika. Kao takva, polna razlika, identifikovana sa sadržajem ženskog, više ne može funkcionisati kao formalna struktura indikativna za transcendenciju. Referencije na polnu razliku ustupaju mjesto detaljnijoj fenomenologiji erosa i ženskog u kojoj je specifičnost sadržaja suštinska i konstitutivna.

Stela Sendford u filozofiji Emanuela Levinasa ustvrđuje dva nivoa diskursa: fenomenološki i metafizički. Bilo kakva pozitivnost u mišljenju (polno) drugog zbiva se u fenomenološko-deskriptivnom pristupu koji nekako izbjegava poredak metafizike – gdje metafizika upućuje na totalitet tradicije zasnovane na pretpostavci izvjesnih filozofskih kategorija i logičkih struktura koje isključuju žensko, dok ga čine uslovom predstavljanja. Ali fenomenologija erosa, posebno fenomenologija milovanja, ponovo upada u granice koje obilježava ova metafizika, onda kad Levinas podvrgne erotsku relaciju imperativu očinske plodnosti, što znači da upada u granice omeđene filozofskim konstituisanjem muškog subjekta. Iako su ove kritike imanentne vrijednostima Levinasove filozofije, ipak su značajne jer potvrđuju njene teorijski nezaobilazne resurse za feminizam. Međutim, najbitnija kritika, koja bi trebalo da izjednači i njegove kritičare i branioce, jeste upravo gore pominjana pretpostavka kategorije ženskog. Na šta tačno žensko upućuje? Na primjer, kritika Lis Irigare pretpostavlja da zapravo postoji nešto ontološko što je legitimni subjekt fenomenologije i što se samim tim može podvrgnuti opisu koji bi manje ili više bio iskrivljen pretpostavkama metafizike. Iako je za Levinasa status ženskog nejasan – otuda njegova nevoljnost da o tome razgovara s Lihtenberg-Etinger, on makar sve vrijeme insistira na njemu kao filozofskoj kategoriji, radije nego li na pukom empirijskom sadržaju. Ali njegov konceptualni i tekstualni problem uvijek je bio nemogućnost odvajanja ovih dvaju pozicija. Ako žensko uopšte smisleno funkcioniše, na bilo

kojem nivou apstrakcije, neizbježna je neka referencija na ženu ili žensko, na empirijski sadržaj. I iako je Levinas bezuspješno nastojao da to izbjegne, veza između filozofske kategorije i njenog empirijskog sadržaja jedini je mogući temelj za svaku tvrdnju da Levinasova filozofija ima nešto da ponudi feminizmu, utoliko što se isti bavi empirijskim ženama i muškarcima, to jest utoliko što je politički projekt (prema: Sandford 2000, 137-138).

Stoga ona postavlja pitanje da li Derida griješi kad kaže da, dok se *Totalitet i beskonačnost* zbog opisa ženskog može čitati kao neka vrsta feminističkog manifesta, žensko ipak mora da se razlikuje od činjenice empirijske žene. U ovom kontekstu, ocjena da je žensko filozofska kategorija, odnosno da ne upućuje direktno na empirijski sadržaj, u potpunosti promašuje problematiku. Niti priznaje da još uvijek ima izvjesne povezanosti, niti daje ikakav pokušaj objašnjenja šta bi moglo biti, dok također nije u stanju da razmotri kakva bi relacija trebalo da bude da bi bilo ikakvih pozitivnih feminističkih implikacija:

> "Priznanje ili pretpostavka veze između filozofske kategorije i empirijskog sadržaja je također osnova pozicije iz koje Irigare kritikuje Levinasa. Ali utoliko što ova pozicija ne uspijeva da razjasni prirodu veze, ona sama je krajnje problematična jer nosi u sebi opasnost da filozofska kategorija koju možemo nazvati metafizičkom ili ideološkom, postane na neadekvatan način supstancijalizovana u tijelu žene. Bilo koja tvrdnja da može biti pozitivnoga odnosa između feminizma i ženskog kod Levinasa treba da pokaže ne samo da se mogu 'preživjeti' razjašnjenja statusa i uloge ženskog u širem dometu Levinasovog projekta, nego i šta je tačno žensko, i koja je relacija između ove kategorije i društvenog konteksta u kojem zadobija svoje značenje."[174]

Možda je tačno, možda je i neophodno da se Levinasov pojam ženskog redefiniše i reartikuliše, ukoliko smo pobornici društvene transformacije i preispitivanja rodnih uloga u društvu, i ukoliko nam je važna svakodnevna politika i njeni odjeci na položaj žena. No, da li se suptilna, višeslojna i neprohodna Levinasova filozofija ženskog može u cjelosti primijeniti na neko kretanje unutar društveno-političkog angažmana? Nismo li, ako to pokušamo, u opasnosti da pogrešno identifikujemo ovaj pojam u Levinasovom djelu? Ne bismo smjeli skliznuti ni u jedno neadekvatno ili površno značenje; na primjer, u psihoanalitičko jer riječ žensko za Levinasa nema nijedno od modernih psihoanalitičkih značenja koja se prvenstveno

[174] Sandford 2001, 138.

odnose na poziciju subjekta u simboličkom poretku; niti u političko jer se ovaj filozof ne bavi kontekstom položaja žena kao marginalizovanih, neravnopravnih ili nevidljivih u nekom društvu; niti u lingivstičko.[175] Vjerujem da smo u obavezi da se držimo specifično filozofskog konteksta. Jedino smo tako licem-u-lice i sa Levinasom i sa ženskim.

Žak Derida je vjerovatno bio ponajviše svjestan ovih problema, dilema i opasnosti, zato je i ukazivao na to da se Levinasovo žensko može čitati dvosmisleno: prvo, da su ovom pojmu pripisane tradicionalne karakteristike koje bi trebalo dovesti u pitanje, i drugo, da je *Totalitet i beskonačnost* feministički manifest koji bi konačno morao prevazići našu zabrinutost izazvanu klasičnom muškocentričnošću. Treba li, pita se Derida, izabrati između dva nespojiva čitanja, između muškocentrične i feminističke "hiperbole", i da li u etici, pravdi, zakonu i politici ima mjesta za takav izbor? Koji god put odabrali i kojem god se čitanju priklonili, ne bismo smjeli izgubiti iz vida ono levinasovsko svagda *izvan* i svagda *izmičuće* žensko, koje jačinom i nad-smislom svoga pojma, ne dâ da se olako zaključi. Ni da se isključi, ni da se zaključa, no ni da se otključa.

Ovo će reći da je pravi trenutak da se susretnu Derida i Levinas, da damo riječ misliocu koji je dosta svojih ideja crpio od Levinasa, ali mu i kroz svoju filozofiju uputio raznolike kritike; filozofu koju mu je svojim djelom darovao neprikosnoveni i neuporedivi omaž i čija je cijela jedna knjiga posmrtno slovo Emanuelu Levinasu, oproštaj od njega, zbogom njemu.

[175] U angloameričkim feminističkim diskursima, razlika između pola i roda funkcionisala je kao pokušaj da se odvoje neka značenja pripisana ženskom. Prevodilačke poteškoće u engleskom i francuskom jeziku često se dešavaju zbog nedostatka preciznih korespodentnih termina na francuskom (francusko 'genre'/rod odnosi se prvenstveno na vrstu, grupu, a ne na polnost), ali i zbog toga što žensko konotira obje verzije na engleskom, 'female' i 'feminine'. Imenička forma termina *feminine* čak se ne pojavljuje u većini engleskih rječnika (a ako i postoji, odnosi se na gramatički oblik koji se nalazi u drugim jezicima). Naravno, kako postoje različite upotrebe iste riječi, postoje i veze, i upravo one čine svaku upotrebu te riječi teškom i opasnom." Sandford 2000, 138-139.

17. Derida i Levinas: susret sa (ne)mogućim

Stojim pred odgovornošću da kroz crtanje kontura profila dođem do lica. Da kroz kratki, papiru predat, osvrt na filozofiju Žaka Deride, prođem i kroz etiku, odnos, susret, razotkrivanje, raskrivanje teza o ženskom Emanuela Levinasa, postavljajući ih licem-u-lice. Pri tome ću pokušati da sa Deridom budem "na ti", kao što je on bio s Levinasom, i da ga dočaram ne samo kao mislioca koji se obrušava na tradicionalnu filozofiju, od Parmenida do Hajdegera (a tu sklonost očito dijeli s Levinasom), nego i kao onog koji uvijek najprije sebe stavlja u pitanje i zatim pokušava da pronađe ravnotežu u prostoru s kojeg je, pitajući onako kako se pita, uklonio sve orijentire, kao mislioca koji je insistirao na odgovornosti prema onome što izgleda nemoguće, da nemoguće "pretvorim" u moguće i sa njime se suočim.

Žak Derida se u svojim djelima, služeći se sasvim osobenim stilom pisanja, te praveći radikalni otklon od logocentričnog i falocentričnog načina mišljenja, bavi pitanjem razlike i rAzlike, postavkom istog i drugog, znakom i označenim, politikom i etikom, pitanjem pitanjā… On stvara korpus dekonstrukcije, odnosno mišljenja razlike, koja u njegovom tekstu ne znači što u tradicionalnom tj. nije kategorija ili sistem koji se vezuje za tlo, koji se utemeljuje; naprotiv, suština deridijanske razlike je rastemeljenje. Pošto živimo, okruženi brojnim konstruktima: političkim, rodnim, društvenim, nacionalnim itd, tačnije oni žive u nama, to je dekonstrukcija pokušaj uzdrmavanja istih. Ona je odgovor na pitanje hoćemo li da dopustimo i da čekamo da naši konstrukti sami padnu, ili ćemo da pokušamo da ih reformišemo, reorganizujemo, transformišemo.[176] Dekonstrukcijom kao regulativnim, a ne

[176] „Dekonstrukcija je uvek inventivna, i ključno je da se ispod nanosa tradicije dođe do njome ukinutog izvora, da se izvor rekreira i u ponavljanju alterizuje. Dekonstrukcija počinje onda kada nešto zapne; kada određeni sistem, tekstualni ili institucionalni u svojoj performativnosti počne da ispoljava proždrljivost prema uslovima koji ga čine mogućim. (...) Dekonstrukcija je kontakt-zona uma i ludila. (...) Dekonstrukcija se filozofije tiče i filozofiji obraća, ona se filozofijom opsesivno bavi i utoliko je ona jedna filo-filozofija. A ukoliko iz tog ticanja i te ljubavi proistekne njeno prisvajanje od strane filozofije, ona sama u tome neće biti bez ostatka osvojena, jer će se nalaziti drugde, ponovljena i podeljena, ali nikad apsorbovana." (Romčević 2011).

konstitutivnim sklopom, pokušavamo da izađemo iz metafizike, da načinimo otklon od njenog jezika, jezika imenovanja. Da "istjeramo" njenu monologiju, na kojoj počiva svaka represija, tako što ćemo uvesti *mnoštvo glasova*: „Da bi se demokratski prostor otvorio, trebalo bi da u svakome mnogostrukost glasova bude oslobođena koliko god je moguće. Trebalo bi da svaki građanin djeluje unutar ovih problema glasova, polnih razlika, duhova itd, da bi ih izvana mogli tretirati kako treba. Ako sam tiranin u sebi, težiću da to budem i vani. Zato politika uključuje i neku vrstu samoanalize, iskustva sebe. Ako ne postupate dobro sa svojim nesvjesnim, ako se stalno ne analizirate, stradaće politička odgovornost" (Derida 1999).

Dekonstrukcija se uvijek odigrava, njen početak je nemoguć.[177] Deridinu dosljednost i vještinu na zanimljiv i precizan način opisao je upravo Emanuel Levinas: "preokretanje krajnjeg pojma u *preduslov*, nedostatka u izvor, bezdana u uslov, govora u mjesto, preokretanje samih tih preokretanja u sudbinu: pojmovi očišćeni od ontičkog odjeka, oslobođeni alternative istinitog i lažnog." Misliti drugačije, misliti Drugo, ili naprosto sloboda da se misli – politički, jedan je od osnovnih zahtjeva Žaka Deride. Njegova teorijska razmatranja Drugog, prema kome imamo bezgraničnu odgovornost, Drugog kome dugujemo odgovore, Drugog koji nikada ne može da bude potpuno određen društvenim kategorijama ili dodijeljenim imenima, možda su najbolji pokazatelj njegovog novog i drugačijeg i, u svakom slučaju, ne-kanonskog razumijevanja politike i političkog. Ovaj koncept drugosti biće osnovom njegove kritike aparthejda u Južnoj Africi, suprotstavljanja totalitarističkim režimima i intelektualnoj cenzuri, borbe protiv evropskog rasizma, protivljenja smrtnoj kazni itd. Govoreći o drugosti, govorimo i o Deridinom pojmu gostoprimstva, koji političko čini nužnim dijelom svakog teorijskog promišljanja, i koji ima dvostruki zakon, odnosno režim: bezuslovno i uslovno gostoprimstvo.

[177] "Dekonstruktivna intervencija nije sistem, nije metoda, nije paket, nije Stvar i, najzad, čini se, nije ništa što bi se moglo naučiti. Ona nije ništa, a to ništa ovde znači: nikakav entitet (ono što jeste) koji bi imao obavezujući identitet. Ipak, pritom je naivno verovati da je dekonstrukcija puka proizvoljnost. Umesto upada bez daha u opoziciju život/smrt, Derida predlaže razvijanje izvesne 'tematike nadživljavanja', čiji smisao nikada neće moći da se svede ili izvede iz konstatacije i opisa bilo čega: života ili smrti. Jer, 'tema' nadživljavanja je, u stvari, prva. 'Ona je izvorna. Život je nadživljavanje'. Pa ako već moramo da govorimo u ključu prvenstva, onda je, bez sumnje, prvo nadživljavanje, pa tek zatim život. Jer, nadživeti u isti mah znači nastaviti živeti i živeti posle smrti... Ono, rekao bi Derida, čini samu strukturu ezgistencije ili Daseina, pošto mi, strukturalno uzev, jesmo samo onda kada nadživljavamo uvek-moguću-smrt." Milorad Belančić. 2005. *Razlozi za dekonstrukciju*. Beograd: Medijska knjižara Krug, 13-14).

Dakle, pred nama je Deridino stalno podsjećanje na beskrajnost projekta politike i političkog, te nužnost njihovog stalnog preispitivanja i transformacije. Neumornog i kritičkog, jer je u tijesnoj vezi sa nastankom života i susretom sa drugim. I bez patnje što u ovome životu nećemo iskusiti pravdu, jer je ona koncept koji tek treba da bude stvoren. To ne znači da treba da prestanemo da joj stremimo, ali uvijek moramo imati na umu pitanja na koji način se pravda izvršava, kakvu pravdu dugujemo drugima i šta zapravo znači djelati u njeno ime.

Koliko je Deridina filozofija dio nas, odnosno naše kulture, preciznije rečeno, koliko je ona kultura unutar naše kulture, možda dobrim dijelom dočarava činjenica da u njoj predmet i metoda neprekidno zamjenjuju mjesta, bilo da je riječ o vjeri i znanju, čitanju i pisanju, centru i margini, glasu i pismu, politici i prijateljstvu, prisustvu i odsustvu. Njegova dekonstrukcija pokazuje ambivalentnost i hibridnost svakog kulturnog poretka. Teorije umjetnosti koje se zasnivaju na njenim nacrtima preuzimaju istorijski suprotstavljene diskurse romantizma, modernizma, avangarde i neoavangarde, masovne kulture, postavljajući jedne nasuprot drugima njihova postignuća, poraze, paradokse, istine, fikcije i postojanost. Tvoreći konflikt. Može se reći da dekonstrukcija ne razrješava, niti izdvaja idealno predstavljanje, bilo da je riječ o slici, performansu, muzici, filmu, tekstu, građevini, već ukazuje na to da različite prakse umjetničkog izražavanja zadobijaju svoja značenja putem odnosa sa drugim istorijskim ili aktuelnim modelima. Danas znamo da se, na primjer, književno djelo ne može posmatrati isključivo kao djelo jednoga pisca, nego kao rezultat sukoba, susreta, preplitanja unutar jedne kulturne sredine ili mišljenja. Potpomognuti Deridinim otvaranjem bezgraničnih interpretacija teksta, shvatili smo da svaki tekst sadrži slojeve značenja koji su narasli kroz istorijske i kulturne procese. I nastojimo da pojmimo mogućnost oslobađanja pisane riječi od jezičkih struktura. I slobodni smo da se zapitamo da li je autor nekog teksta zapravo autor stvarnog značenja tog teksta.

Deridino prisustvo umnogome mijenja naša iskustva, znanja i ubjeđenja. Malo ko je, poput njega, toliko istančano i složeno objasnio da se favorizovanje lingvističkog prisustva govora, odnosno logosa na štetu lingvističkog odsustva pisanja pretače i u socijalne strukture

koje su zasnovane na metafizici, a to su moral, politika, partrijarhat, judeo-hrišćanstvo itd. Kojem god se aspektu kulture okrenuli, bilo da je to muzika, pozorište, književnost, arhitektura, performans, možemo (a ponekada, čini se, i moramo) ne uočiti, nego primijeniti dekonstruktivni postupak. (Tako je, na primjer, savremena feministička teoretičarka Helen Siksu, oslanjajući se na Deridu, podvrgla književnost i psihoanalizu jednom rodno-specifičnom razmatranju, zaključivši da naš simbolički sistem strukturirajućih pojmovnih parova, kao što su aktivnost/pasivnost, duh/tijelo, heteroseksualnost/homoseksualnost, kultura/priroda nije samo hijerarhijski dobro organizovan, nego i rodno obilježen. Samim tim, budući da falocentrično mišljenje koje u opoziciji muško/žensko – muško smatra nadređenom, a žensko podređenom instancijom, Siksu pokušava da zamijeni binarnu rodnu konstrukciju konceptom višeslojne razlike).

Deridina filozofija ukazuje na relativnost i subjektivnost kulture, morala i iskustva, i usmjereva ka negiranju apsolutnih istina, te poziva na alternativni pristup svijetu. Postajemo svjesni da akcent nije na potrazi za smislom u svijetu haosa, već u velikoj mjeri na pojedincu koji se sa svim svojim manama, greškama, problemima i zapitanostima suočava sa svijetom i čija bi najdublja odrednica trebalo da bude odgovornost. I upravo je ta odgovornost neraskidivo vezana za drugost, za otvorenost ka razlici i različitom, ka susretu sa mnoštvenošću, a protiv istosti i totaliteta, "ontologije rata i nasilja" (Levinas), koji nam je diktirala tradicionalna filozofija. I nije li to ono što nam je danas, ovdje ponajviše potrebno, čega smo često lišeni, u smislu da ga ne posjedujemo, ili uskraćeni, u smislu da ga ne dobijamo? Nije li nam odnos, susret sa drugošću, Drugim neophodan za život vrijedan življenja, a samim tim, nadživljavanja? I mirnog umiranja? Nismo li "dužni" da budemo slobodni, odnosno da Drugi bude slobodan pored nas i sa nama?

Konačno, jasno nam je šta znači misliti bez autoriteta, slobodno, nemoguće i, iako katkad rizično, svagda otvoreno i budućnosno. Derida nam, pritom, nije "vodič" niti "otac", kako bi se izrazila tradicija; on je mislilac koji nam je ostavio mogućnost da sami rastumačujemo fenomene kojima smo okruženi i da prodiremo u probleme koji nas tište, ne

ispostavljajući nam gotova, za-svagda rješenja, već želeći da sami saziremo i sazremo, da se sami uhvatimo ukoštac sa bespočetnim, uvijek-odigravajućim dekonstruktivnim postupkom. Najbolji odgovor na njegovu odgovornost, na njegov gest političkog prijateljstva je da postanemo bića-u-dekonstrukciji. Ili barem da razmislimo o toj mogućnosti.

Možemo li se (sada) približiti licu? Ili nas i dalje neka neobična sila, zasigurno proizišla iz Deridine strogosti, iz opomene da preispitamo vlastiti odnos prema riječima/jeziku, te sumnje da je govor direktna forma komunikacije, da naše namjere ne mogu uvijek da kontrolišu značenje iskazanog/napisanog – i dalje „drži" kod profila? U svom traganju, povrjeđujemo li? Da li pišemo tako da jezik drugoga ne trpi od našega, da li može da primi gostoljubivost našega jezika, a da se u njemu ne izgubi? Derida je smatrao da pisanje znači izlaganje sebe, pa samim tim, kad pišem, ja se izvinjavam drugima – za neumjesnost pisanja. Ali ne samo to: kadgod ostavim pisani trag, ja izbrišem singularnost čitaoca. Čim jednu jedinu riječ zapišemo i formulišemo na nekom jeziku, čim je ona prevodiva i odgonetljiva, gubi se jedinstvenost onoga kome je namijenjena. Drugim riječima, čim pišem, ja poričem ili ranjavam identitet ili jedinstvenost čitaoca. Više se ne obraćam toj-i-toj osobi, nego bilo kome. Tako sam stalno u izdaji. Čini se da je Derida odlučio. Baš kao što se čini da je odlučeno da njegovo ime promijeni način razmišljanja o jeziku, filozofiji, estetici, politici, književnosti, arhitekturi, slikarstvu. Baš kao što se čini da je odlučno spleo svoje ideje o prijateljstvu, tajni, oproštaju, obećanju, stranstvovanju, svjedočenju, supstituciji... – i to u „onom neodlučivom" – dekonstrukciji. A to je više nego dovoljno da odlučimo da pogledamo Žaka Deridu u lice. I tu nema izdaje.

Prepiska između Kristi V. MekDonald [Christie V. McDonald] i Žaka Deride, pod naslovom „Koreografije", koja se odvijala tokom jeseni 1981, svjedoči o nizu veoma provokativnih pitanja, koja su bila aktuelna kako u to vrijeme, tako i danas, i koja zaokupljaju i značajna su ne „samo" za feminističku teoriju, već i za, moglo bi se reći, veliki dio (savremene) filozofije. Žak Derida, u odgovorima koje pruža, osim što problematizuje mjesto žene i opisuje moguće promjene predstave o njoj, i osim što kritikuje egalitarni feminizam, uvodi „u igru" razmatranje polne razlike, feminističkog problema *par excellence*, koje vrhuni u pitanju:

„Moramo li da mislimo 'razliku' 'pre' polne razlike, ili je moramo izvesti 'iz' nje?" (Derida 2000, 149).

Deridino bavljenje pitanjem polne razlike vezuje se za njegovo čitanje djela Fridriha Ničea[178], Martina Hajdegera i Emanuela Levinasa, u kojima su žena/ženskost i polna razlika nevidljivi, sekundarni ili prezreni. Naročito je zanimljiva njegova analiza problema polne razlike, zastupljenog u filozofijama posljednja dva mislioca. Na primjer, u tekstu „Polna razlika, ontološka razlika (Geschlecht I)", na koji se poziva u „Koreografijama", Derida ne smatra neutralnim Hajdegerovo *Dasein* (tubiće), koje ovaj filozof definiše kao ono što neutralizuje sva određenja, uključujući ona na koja upućuje polna razlika, već sugeriše da je *Dasein* prvobitna polnost, „jedan poredak prije polne određenosti koji je po sebi polan". To bi značilo da u isti mah tubiće kao neutralno zahtijeva izvjesnu polnu opoziciju, i da predstavlja polnost, tačnije njen status, prije nego se ona konkretizuje. Polna razlika ne može da izvire ni iz čega; *Dasein* u sebi sadrži mogućnost svog raspršivanja u mnoštvenost, sâm uslov pripisivanja ili sticanja bilo kakvih kvaliteta ili svojstava, uključujući i polnu specifičnost.

Spram Levinasove filozofije Derida gaji posebno zanimanje i nadahnuće, i dotiče je se u nekoliko svojih radova, među kojima bih, osim navedenih „Koreografija", naglasila ogled *Nasilje i metafizika*, te knjigu *Zbogom Emanuelu Levinasu*. U ovom dijelu rada fokus će biti na njegovim komentarima i tumačenjima ženskog, odnosno statusa polne razlike, koji počinju od pitanja da li je apsolutno Drugo s one strane polnog određenja ili prije njega, ili je polno određenje dio samog uspostavljanja pojma Drugog kao ženskog; najzad, da li su ženskost i polna razlika izvorni ili izvedeni? Levinas smatra da se smisao ženskog može osvjetliti i objasniti ako se kao polazna osnova uzme ljudska suština, odnosno da žensko ne dolazi nakon muškog, već podjela između muškog i ženskog dolazi nakon ljudskog. Ženska polnost nije druga, nego je to odnos prema polnoj razlici. Drugim riječima, iako je partikularnost žene sekundarna, to ne znači da je žena kao takva sekundarna, već odnos prema ženi *kao* ženi ne

[178] Čitanje Ničea vodi Deridu ka kritici egalitarnog feminizma, čija je najveća težnja nadmetanje sa muškim pozicijama i dostignućima, i postizanje formalne i pravne jednakosti sa muškarcima. (prema: Derida 2000, 145–147).

pripada primordijalnom ljudskom planu. U tom smislu, Levinas želi usmjeriti pažnju na djela, obaveze, zadatke koje i žene i muškarci ostvaruju kao ljudska bića, to jest istaći da je čovječanstvo (i ljudskost) uopšte jedino što je važno, s ove i s one strane svake polne oznake. Ovakav stav sasvim je u skladu sa Levinasovim cjelokupnim filozofskim projektom, ako pretpostavljamo i prihvatimo da je etika odnošenje prema drugom kao drugom, mimo svih ostalih određenja, uključujući polne karateristike.[179]

Međutim, Derida kod Levinasa uočava izvjesno ponavljanje klasične intrepretacije, koja pridaje mušku polnu karakteristiku onome što se predstavlja kao neutralna izvornost ili kao nešto što prethodi ili je iznad polne oznake, te smatra da ovaj mislilac potvrđuje polnu razliku, određujući ili, bolje rečeno, ostavljajući ljudsko biće kao polno, što čini uspostavljajući polnost ispod ljudskosti koja sebe održava na nivou Duha. Muško je, dakle, ipak početak, ono ima vlast, njegova je vrijednost jednaka duhu.

> "...U svakom od ovih redova koje sada tumačimo glavni problem se sastoji u pomirenju ljudskosti muškaraca i žena sa hipotezom o duhovnosti muškog, pri čemu žena nije korelativ ove duhovnosti nego njen dodatak; ženska osobitost ili razlika polova koju ona obznanjuje nije izravno situirana na visinu suprotnosti koja konstituiše Duh. Jedno smelo pitanje: Kako jednakost polova proizlazi iz onoga što je vlasništvo muškog? ... Ovde mora da postoji razlika koja ne bi ugrozila jednakost, polnu razliku; i, dakle, mora da postoji izvesna pre-eminentnost muškarca budući da žena dolazi kasnije i da je *kao* žena izvestan dodatak ljudskom. Sada razumemo lekciju: Ljudskost se ne može misliti počevši od dva posve različita načela. Mora da postoji izvesna *istost* koja je zajednička ovim *drugima*: žena je nastala od muškarca, ali je došla nakon njega: *sama ženskost žene nalazi se u ovoj izvornoj naknadnosti* (apres-coup). … Čudna logika, ova logika 'smelog' pitanja. Bilo bi neophodno komentarisati svaki korak i utvrditi da svaki put sekundarni status polne razlike označava sekundarni status ženskog (ali zašto je to tako?), i da je inicijalni status pre-

[179]"Kakva bi to bila etika kada bi pripadanje jednom ili drugom polu postalo njen zakon ili privilegija? Šta bi se dogodilo kada bi univerzalnost moralnih zakona bila oblikovana po polovima ili ograničena u skladu sa polovima? Šta ukoliko njihova univerzalnost ne bi bila bezuslovna, uprkos tome što ne bi postojao nekakav specifič polni uslov?" Derida, Žak. 1995. "Koreografija". https://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/elektronska-izdanja/casopis-zenske-studije/zenske-studije-br-11-12/178-koreografija

različitog svaki put označen ovom muškošću koja bi, međutim, trebalo da dođe tek naknadno, poput svake druge polne oznake." (Derida 1995)

Ali ne smijemo zaboraviti da postoji i nešto drugačije Deridino tumačenje pozicije ženskog kod Levinasa. Poglavlje Levinasovog *Totaliteta i beskonačnosti* pod nazivom „Unutrašnjost i ekonomija" jeste fenomenološki opis bivstvovanja-u-svijetu sebe (*le moi*) ili ega. Stiče se utisak da je u njemu opisana fundamentalna relacija ega prema njegovoj okolini prije upada drugog tj. prije etičke relacije. No međutim, nadalje u tekstu Levinas kazuje da je etička relacija prvobitna i da je osnova svih relacija unutar svijeta i sa svijetom. Derida će u tom smislu primijetiti da su u *Totalitetu i beskonačnosti* relacije između uslova i uslovljenog uvijek vrlo složene i nikada do kraja odlučive. Za Levinasa, uslov za, ili esencijalna karakteristika etičke relacije jeste činjenica takozvanog odvajanja ega. U ovom poglavlju opisuje se odvojeni ego – dimenzija interiornosti ili „psihizam" – i njegova relacija prema svijetu prvenstveno u smislu uživanja (*jouissance)* i „živjeti-od" (*vivre-de)*, u kojima se ego hrani i biva srećan, te kao takav voli život i ponaša se kao da sjutra ne postoji. Međutim, postoji sjutra, koje brine za neizvjesnosti a same neizvjesnosti se prevladavaju radom i sticanjem dobara, ali one zauzvrat imaju svoj vlastiti zahtjev: „Da bi ta budućnost mogla biti vidljiva u njenom značenju roka i *odlaganja* – kroz koje *rad*, ovladavajući neizvjesnošću i nesigurnošću budućnosti i uspostavljajući *posjedovanje*, ocrtava odvajanje u vidu ekonomske nezavisnosti – odvojeno biće se mora sabrati i imati predstave. *Sabiranje* i *predstavljanje* se konkretno događaju kao stanovanje u jednom *prebivalištu* ili u *kući*." (Levinas 2006,150)

Intimnost doma osigurava se putem dobrodošlice koja nije drugost već „nježnost". Kao što je već pomenuto, a Derida u svojoj analizi Levinasovog teksta potvrđuje, ovo nježno drugo jeste žensko. Na prvi pogled čini se da ovdje odjekuje žensko iz Levinasovog ranijeg rada – Drugi (*Autrui*) *par excellence*. Ali u *Totalitetu i beskonačnosti* njena drugost je neposredna. Čak pomalo kontradiktorno stoji ideja da ljubazna dobrodošlica, koja čini mogućom odvajanje ljudi, dolazi od „prvog otkrivanja Drugog"; drugi *prekida* usamljenost ega, ne proizvodi ga; to je drugi koji paradigmatično *sprječava* povratak sebi. Da bi se prevladala ova kontradikcija u

pomoć pristiže opis drugog koji nije otkriven u licu/kao lice, nego je diskretan, u isti mah se povlači i odsustvuje. Taj drugi je žena: „A drugo čija je prisutnost diskretno odustnost, sa kojim je ispunjena prvenstveno gostoprimljiva dobrodošlica koja opisuje polje intimnosti, jeste Žena. Žena je uslov za sjećanje, za interiornost doma, za stanovanje. Ovo licem-u-lice nije relacija koja otvara dimenziju visine ili transcendencije. Ovakvu relaciju (etiku), ko-ekstenzivnu sa manifestacijom Drugog u licu, nazivamo jezikom. Visinu od koje jezik dolazi mi označavamo terminom poučavanje“ (Levinas 2006, 171).

Drugi koji pruža dobrodošlicu u domu, međutim nije „Vi (*le Vous*) lica koje se objavljuje u jednoj dimenziji, nego upravo ti (*le tu*) prisnosti: jezik bez poučavanja, šutljivi jezik, razumijevanje bez riječi, izraz u skrivenosti. Odnos Ja-Ti u kome je Buber vidio međuljudsku relaciju nije relacija sa sagovornikom, nego sa ženskom drugošću” (Levinas 2006, 155).

Shodno Deridinom čitanju Levinasovog pojma ženskog, naročito u navedenim paragrafima, čak i ako se čini da je lišena ”visine” lica, ženska drugost (ili drugost ženskog) govori, i to ljudskim jezikom. Ničeg animalnog nema u njoj, uprkos nekim znacima koji bi mogli uputiti ka takvoj sugestiji. Njen jezik je naprosto ”ćutljiv”. Derida slikovito pojašnjava da postoji humanizam ženske drugosti, druge žene, drugog (kao) žene. ”Iako žena, u tišini svojeg ’ženskog bića’ nije muškarac, ona ostaje ljudska, ostaje čovjek” (Derida 1997, 73).

Levinas je nastojao da se distancira od Buberove [Martin Buber] *ja-ti* relacije zato što ta relacija u svojoj intimnosti i isključivosti, nema dimenziju eksteriornosti koja bi je mogla učiniti etičkom. *Ti* iz ove relacije nije *Vi* etičke relacije, nije zapovijest. Poravnanje ženskog drugog sa Buberovim *Ti* priznaje da žensko drugo nije „istinsko“ drugo.[180]

[180]Na to ukazuje i Katerin Šalije. Vidjeti: *Figures du féminin*. Levinas ovo potvrđuje u svom razgovoru sa Raulom Mortlijem; R. Mortley (prir.), *French Philosophers in Conversation* (London: Routledge, 1991), str. 18: „Pol po sebi je drugost vrste, ali unutar relacije: tako se u relaciji sa ženskim već odvija raskidanje vrste. Ovo je veoma važan *momenat* u pristupanju totalnoj drugosti lica“. Ali momenat *na putu* totalne drugosti, ne sama totalna drugost.

Očigledno je da je status ovakog ograničenog ženskog drugog problematičan. *La Femme*, Supruga, kao i žena, nije sabrana, ona je uslov sabiranja drugog. Ona je dovoljno drugo da ispuni svoju funkciju one koja želi dobrodošlicu i koja je domaćica, ali nije ono drugo koje remeti ego; pitomo i poslušno drugo (*TB,* 155).[181] I dok ona očigledno primjenjuje svoju funkciju interiorizacije samo na područje „pune ljudske personalnosti", to je puna ljudska personalnost ta koja u ženi može biti sačuvana tako da otvori dimenziju interiornosti. U otvaranju dimenzije interiornosti, žena omogućuje subjektu da radi i stiče svojinu. Shodno Deridinom tumačenju, kod Levinasa, naročito u poglavlju *Totaliteta i beskonačnosti* koje nosi naslov "Stanovanje" postoji misao o sab(i)ranju, koje kao takvo već pretpostavlja doček: ono je mogućnost dočeka a ne obrnuto. Ono doček čini mogućim. Dakle, doček pretpostavlja sab(i)ranje[182], to jest intimnost kod sebe i figuru ženskog, žensku drugost. Dalje, „da bih se mogao osloboditi od samog posjedovanja koje uspostavlja doček u Kući, da bih mogao da vidim stvari same po sebi, to jest da bih ih mogao predstaviti, a to znači da bih mogao odbiti kako uživanje tako i posjedovanje, potrebno je da mogu moći *dati* to što posjedujem... Ali, da bih to bio u stanju ja moram da susretnem indiskretno lice Drugoga koji me dovodi u pitanje. Drugi – koji je apsolutno drugo – parališe posjedovanje i poriče ga kroz svoju epifaniju u licu... Drugoga, koji se prezentuje u mojoj kući, ja dočekujem otvarajući mu moju kuću " (Levinas 2006, 170-171).

Žena je, dakle, uslov za etičku relaciju, ali ona sama nije dio nje.[183] Zbog te činjenice ali i činjenice da interiornost ekonomije postavlja probleme dočeka, Derida se pita da li se sâm doček može tumačiti počev od polne razlike, tim prije što se ovo pitanje provlači u već analiziranim poglavljima "S one strane lica" i "Fenomenologija erosa". On ističe je fenomenologija erosa prvenstveno i jedino okrenuta ka ženskom i to sa muškog stanovišta, ali

[181] Slično imamo u „Judaizmu i ženskom" (*DF,* 33-34): „Bez žene muškarac ne spoznaje ni dobro, ni pomoć, ni radost, ni sreću, ni oproštaj."

[182] Pojam sabranje, što Derida dobro primjećuje, u vezi je sa religijom, sa „odnosom bez odnosa" za koji Levinas čuva termin „krajnja struktura." Derrida, Jacques. 1997. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Gallilée, str. 59.

[183] Up. Chalier 2006, 93.

sa stanovišta koje je slijepo u tom mjestu ne-svjetlosti koje je žensko, utoliko što je u isti mah povredivo i nepovredivo (vidjeti: Derida 1997, 76). Žensko imenuje ono što omogućuje da se istvoremeno transcenduju i ja i svijet svjetlosti, dakle izvjesna fenomenološka dominacija (kakva je postojala od Platona do Huserla). U tom smislu, primjećuje Derida, žensko, koje je u *Totalitetu i beskonačnosti* određeno kao "dobrodošlica *par excellence*", zapravo je nešto ranije, u *Egzistenciji i egzistirajućim*, definisano kao "drugo *par excellence*": "Svijet i svjetlost su samoća [...] Bez pomoći relacija koja karakterišu svjetlost, nije moguće dokučiti drugost drugog koja mora da raskine definitivnost ja. Kažimo, pod pretpostavkom, da je plan erosa omogućio da vidimo da je drugo *par excellence žensko* [...] Zanimaće nas eros, odvojen od platonovskog tumačenja koje u potpunosti zanemaruje ulogu ženskog, je predmet filozofije koja, otrgnuta od samoće svjetlosti i samim tim fenomenologije u strogom smislu" (*EE,* 144-145).

Iz Levinasovih postavki, Derida – iako na trenutak izjavljuje da je Levinas, za razliku od većine predstavnika istorije zapadne filozofije, bio spreman da piše „kao muško" i da prizna poziciju autoriteta – čita da je drugost kao polna razlika sekundarna i izvedena, sve do drugosti polno ne-označenog potpuno drugog, kao i to da muškarac prethodi ne samo ženi, nego i polnoj razlici, i time određuje Levinasa kao jednog od mnogih koji brišu pitanje polne razlike, i postavljaju muško kao prvotno. Ali, sasvim (ne)očekivano, Derida predlaže i mogućnost drugačijeg čitanja Levinasovog teksta, koje nije klasično patrijarhalno, odnosno androcentrično. A to čitanje je feminističko, do te mjere da se Levinasov tekst u izvjesnoj mjeri, deridijanski rečeno, može smatrati feminističkim manifestom. S obzirom na sve dosad izrečeno, u ovakav je potpis teško povjerovati ili ga prihvatiti, no međutim, Žak Derida razjašnjava:

> "Počev od ženskog određuje se doček, dobrodošlica ili apsolutno gostoprimstvo, apsolutno izvorno, praizvorno, to jest koje ima predetički izvor etike, i ništa manje. Taj gest dostiže dubinu suštinske i metaempirijske radikalnosti koja uzima u obzir polnu razliku u etici oslobođenoj ontologije. On ide dotle da otvorenost dočeka povjeri 'ženskom biću' a ne činjenici empirijskih žena. Doček, an-arhični izvor etike, pripada 'dimenziji ženskosti' a ne empirijskom prisustvu ljudskog bića 'ženskog pola'" (Derida 1997, 83-84).

Navedeni stav zasniva se na Levinasovoj primjedbi da je žensko jedno od ključnih tačaka horizonta u koji se smješta unutrašnji život a empirijsko odsustvo ljudskog bića ženskog pola u stanovanju ne mijenja ništa u dimenziji ženskosti koja ostaje otvorena. Stoga se postavlja pitanje da li treba birati između dva nekompatibilna čitanja, androcentričnog i feminističkog, i da li uopšte u etici postoji takav izbor. Ne samo u etici, nego i u pravdi, pravu, politici? Derida odgovara da šta god odabrali ili o čemu god govorili, moramo imati na umu da je mišljenje o dočeku i gostoprimstvu i otvaranju ka etičkom, obilježeno polnom razlikom, odnosno da ona nikad ne može da bude neutralizovana. Apsolutni doček, izvorni ili praizvorni doček, dobrodošlica *par excellence* jeste žensko, ono je neprisvojivo mjesto, u otvorenoj "interiornosti" čiji gospodar ili posjednik prima gostoprimstvo koje će kasnije željeti da pruži.

Još će u ovom tekstu biti riječi o emprijskoj ženi nasuprot etičkoj figuri žene, još će ovaj rad pokušavati da rasvjetli to metaforično i zamračeno Levinasovo polje. Ovo poglavlje privešću kraju pozivajući Deridu, da iz navedenih analiza odgovori na pitanje: Ko smo mi polno? koje, naravno, u potpunosti deridijanski, stalno iskrsava kao novo pitanje, zagonetka, kao nova vrsta plesa, „neproračunljive" koreografije, kao „asimetrija koja nije simetrična". I uvijek u pokušaju da premaši, odnosno bude s one strane ne samo opozicije muško/žensko, nego i heteroseksualnosti, homoseksualnosti i biseksualnosti. I u tome jeste (kažem *jeste*, iako je teško odrediti/imenovati takav način postojanja, koji uvijek već izmiče definiciji) mnoštvenost polno označenih glasova, povodom koje se Derida nedvosmisleno izjašnjava u „Koreografijama", što se jasno očituje iz sljedećeg dijela teksta: „…želeo bih da verujem u mnoštvenost polno označenih glasova. Želeo bih da verujem u mase, u ovaj neodređeni broj izmešanih glasova, u ove pokretne ne-identifikovane polne oznake čija koreografija može da nosi, podeli, umnoži telo svake 'individue', bilo da je klasifikujemo kao muškarca ili kao ženu, u skladu sa kriterijumima uobičajene upotrebe" (Derida 2000, 158–159).

„Koreografije" pokazuju da polnu razliku karakteriše neodređenost; tačnije, Derida smatra da bi prije uspostavljanja polne razlike trebalo „ustanoviti" temeljnu neodređenost polnosti. I čini se da je polna razlika, prstom i glasom Žaka Deride, skupa s ostalim njegovim

idejama, odlučno spletena u „onom neodlučivom“ – dekonstrukciji. On nije, niti je mogao (a ni htio) ispostaviti gotova, za-svagda rješenja, ne samo kad je riječ o problemu polne razlike i ostalim pitanjima koje razmatra feministička teorija, već i u pogledu brojih drugih filozofskih problema koji imaju svoje mjesto u njegovom značajnom autorskom opusu, nego je, čini se, želio da sami/e saziremo i sazremo, da se sami/e uhvatimo ukoštac s bespočetnim, uvijek-odigravajućim dekonstruktivnim postupkom. Međutim, skupa s teoretičarkom Elizabet Gros [Elisabeth Gross], zaključiću da je Žak Derida, za razliku od većine (muških) filozofa, naročito onih koji su etiketirani kao postmodernisti, ozbiljno razmatrao feministička pitanja; pa, iako nije imao rješenja za njih, nikad ih nije promišljao i kvalifikovao kao manje bitna ili periferna, ili kao pitanja koja su svodiva na neka druga. Njegov san o mnoštvenosti polno obilježenih glasova interesantan je i važan utoliko što priznaje pitanje granica mogućnosti svakog polom-seksualizovanog tijela. Moglo bi se reći da svaki pol ima sposobnost da se igra sa brojnim različitim polovima, ili da postane brojnim različitim polovima; ali da ne preuzme tijelo i pol drugog (prema: Gros 2000).

18. Kristeva i Levinas: o subjektivnosti

U bezobalnom području preplitanja etike, subjektivnosti i feminizma, odnosno feminističke teorije, svoje mjesto je našla i mogućnost za komparativno čitanje fragmenata djela Emanuela Levinasa i Julije Kristeve. Kristeva je, moram podsjetiti, naročito važna po tome što je, u okviru poststrukturalističke teorije dala nemali, može se reći i revolucionaran doprinos kasnijem razvoju filozofije, teorije književnosti, teorije kulture i umjetnosti. Naime, promjena paradigme, od autora ka samom tekstu, dodatno se nadograđuje u djelu Julije Kristeve. Prema njenom mišljenju, svaki tekst se sastoji od izraza i fraza; on postoji samo u odnosu na drugi tekst i proizvod je prethodno postojećih kodova, struktura, diskursa i tekstova: svaki tekst je, dakle, intertekst. Tekst predstavlja mozaik citata, u kojem je svaki od dijelića rezultat mnogih preuzimanja, upijanja i preoblikovanja drugog teksta. Samim tim je i sâm tekst intertekstualan jer, pored već uveliko mrtvog autora, koji svoj tekst piše u odnosu na drugi diskurs ili tekst, i sâm čin čitanja podrazumijeva smještanje djela unutar određenog diskurzivnog prostora, njegovo dovođenje u vezu s drugim tekstovima i kodovima iz tog prostora. Pojam intertekstualnosti se stoga ne odnosi samo na pisanje, već i na čitanje, što tekst čini jednim višedimenzionalnim prostorom. Unutar ovakvog, ne više anonimnog i privatnog, već društvenog ili, još bolje, kulturalnog prostora, moguće je više različitih procesa čitanja i pisanja, od kojih nijedan ne može biti originalan, već se neprestano miješaju, transformišu, nadograđuju ili sukobljavaju.

Na ovaj način, kako tvrdi Kristeva, tekst se nikad ne može smatrati zaokvirenom cjelinom, on se nikad ne završava, već predstavlja proces ili praksu neprestanog istraživanja.

Tekst kao mreža različitih tekstova, uticaja, referenci, citata, upliva, preuzimanja itd. nastaje u procesu komunikacije unutar jednog društva. Tako Kristeva uvodi pojam *razmjene* kao načina na koji možemo proučavati i analizirati proizvodnju i nastajanje značenja, i zasniva pojam *označiteljske prakse.*[184]

Značenju, odnosno razumijevanju i intrepretaciji jednog teksta doprinosi i njegovo "semiotičko" okruženje – sistem vrijednosti u društvu, tradicija, istorija, ekonomija, političko uređenje itd. Na ovaj način tekst može da nam ukazuje ne samo na vrijednosti koje su utvrđene u nekom društvu, već iščitavanje i razumijevanje teksta koji zavisi od drugih tekstova, može da nas dovode i do transformacije ili kritike kulture i društva. Ovako razumijevan tekst predstavlja tekst kulture ili društva, ili tekst umjetnosti unutar određene društvene *označiteljske prakse*.

Ovim će se uputima i praksama Kristeva služiti u svojim djelima. Ono što je značajno za ovaj dio rada jeste srodnost između Kristeve i Levinasa u smislu dovođenja u pitanje pretpostavljenog jedinstva subjektivnosti. Ona to razmatra u djelu *Ljubavne povijesti*, u odjeljku „Stabat Mater", dok je kod Levinasa, kao što je vše puta pomenuto, ovaj pojam promišljan u „Fenomenologiji erosa" iz *Totaliteta i beskonačnosti.* Pretpostavljeno jedinstvo subjektivnosti vrlo je važno za feminizam zbog toga što patrijarhalne strukture, bilo da je riječ o filozofiji, nauci, religiji, jeziku, kulturi, smjeraju na to da daju prioritet identitetu, singularitetu, (pot)punom prisustvu, te samim tim, i autorskom autoritetu pisca. A feminizam interesuje koje su to moći (struktura) postavljene uz narečeno jedinstvo subjektivosti. Svjesni da se mjesto tog jedinstva ne može naprosto zamijeniti mnoštvenošću, i Kristeva i Levinas pokušavaju da teorizuju način bivstvovanja koji se neće povući u stare obrasce, ali koji se isto tako ne može, ili

[184] „Više nego kao izvestan govorni niz, tj. kao *objekt razmene* između pošiljaoca i primaoca, praksa *označavanja* (označiteljska praksa) kojoj pristupamo može da bude posmatrana kao *proces proizvodnje značenja*. Drugim rečima, mi ćemo moći da proučavamo našu *praksu označavanja* (označiteljsku praksu) (bilo da se ona zove literatura, novinski izveštaj ili maksima itd.) ne kao jednu stvorenu strukturu nego kao jedno *strukturiranje*, kao sredstvo koje proizvodi i preobražava značenje pre nego što je značenje stvoreno i pušteno u opticaj."Kristeva 1971, 25-26.

barem ne pokušava otrgnuti od njih. Da bi to učinili, oni ponovo promišljaju mjesto tijela, materinstvo i polje erotskog.

Iako je Levinasova preokupacija, kao što smo uočili, razmatranje etičkih i fenomenoloških horizonata, dok se Kristeva bavi međuvezama psihoanalitičke, političke i lingvističke teorije, oboje su nepovjerljivi spram načina na koji „Ja" definiše drugog, posebno spram „muškog" koje determiniše „žensko". Kao brižljiva čitateljka i poznavateljka psihoanalize, Kristeva je kritična prema svakom identitetu koji se neuptino fiksira, te esencijalnim smatra svaki preobražaj takvih identiteta (i pojmova).[185] Ono što je vrlo interesantno jeste da Kristeva, osim što je uvjerena da se kritici moraju podvrgnuti i sami pojmovi žena i muškarac, ne odobrava ni termine „feminist/kinja" i „feminizam" zbog opasnosti da se sklizne u unaprijed date distinkcije između muškarca i žene, koje ponovo uspostavljaju stare predrasude.[186] Naravno, nužno je biti i ostati protiv patrijarhalnih struktura u svim oblastima, ali istovremeno treba preispitivati tvrdnje o „ženi kao takvoj". Čini se da se iz ovih stavova pomalja smjeranje ka potrebi za ambivalentnošću, što je u izvjesnoj mjeri predlagao i Levinas.[187] Šta zapravo to znači? I Levinas i Kristeva imaju razumijevanje i (sa)osjećanje u odnosu na ciljeve feminizma, ali gaje sumnju prema prijetnji totalizacijom i stalnošću koje taj pojam može da implikuje. Jer, pokušaj da se uspostavi bilo kakva vrsta jednakosti sumnjiv je ukoliko ne uspijeva da uzme u obzir pretpostavke na kojima je utemeljen. S jedne strane, postoji opasnost od toga da identitet bude viđen samo kao ideološka konstrukcija proizvedena istorijskim učvršćivanjem rodnih uloga. S druge strane, odbijanje cjelokupnog pojma polnog identiteta i pokušaj da se pronađe

[185] „U dvadesetom vijeku…trebalo bi da učimo da ne postoji sociopolitička transformacija bez transformacije subjekata". Kristeva, Julia. „Woman Can Never Be Defined". 1981. U *New French Feminisms*, ur. Elaine Marks i Isabel de Courtivron. Brighton: Harvester Press str. 141.

[186] „Dihotomija muškarac/žena kao opozicija između dva rivalska entiteta može biti shvaćena kao pripadanje metafizici. Šta može identitet, čak i polni, značiti u novom teorijskom i naučnom prostoru u kojem je pojam identiteta osporen?" Kristeva, Julia. 1981. „Women's Time". U *Signs*, vol. 7, no. 1.

[187] „Ta istovremenost potrebe i želje, požude i transcendencije koje se dodiruju u onom što se rado može priznati i što se nerado priznaje, sačinjava izvornu svojevrsnost erotskog koje, u tom smislu, predstavlja *dvosmislenost par excellence*". Levinas 2006, str. 255.

„Neprekidna promjena između vremena i njegove 'istine', identiteta i njegovog gubitka, istorije i bezvremenosti, beznačajnosti nad-fenomenalnih stvari koje proizvodi. Nemoguća dijalektika, permanentna promjena; nikad jedna bez druge". Kristeva, Julia. 1977. *About Chinese Women*. London: Marion Boyars, 1977, str. 38.

alternativa je utopijski i može se dogoditi da ne uzme u obzir razlike koje postoje ne samo biološki, nego i socijalno. Ovakav stav ne čudi s obzirom na to da su i jedno i drugo „regrutovani" u borbi za kritiku „mišljenja identiteta" i esencijalizma u njegovim različitim manifestacijama. Kod Levinasa se to naročito očituje u dovođenju u pitanje cjelokupne etike koja upućuje na apstraktni princip. Svjesni promjenljivosti socijalnih struktura, te uzimajući u obzir povijesni aspekt polnog identiteta, i najzad, aktivirajući potencijale jezika, Kristeva i Levinas unose dvosmislenost u svoja djela, ucrtavajući put između postojećih struktura polne razlike i mogućih novih.

Kod Kristeve je veoma važna povijest polne razlike koja vrhuni u polarizaciji između hebrejskog i helenskog načina mišljenja i pokušaju da se oni sintetizuju u hrišćanstvu. Ona, naime, ističe kako monoteističke zajednice drže do pojma zajedništva koji prethodi ili se spaja sa jedinstvom države i političkim zakonom. Monoteizam se spaja sa patrijarhalnim, moralizirajućim interesima, a to vodi do zanemarivanja specifičnih interesa kolektiva ili zajednice. Žena je diverzifikovana, fragmentirana, razdvajajuća i nepoželjna, usljed utemeljenosti „principa Jednog Zakona – Jednog Čistog Transcendentnog Garantora idealnog interesa"[188]. Pasivnost žene se zahtijeva, ona je nužna, kako bi se spriječila erupcija odmetničkih elemenata koji bi mogli (za)prijetiti cijelom sistemu. Ta se pasivnost, sugeriše Kristeva, zbiva kroz isticanje nečistoće i interiornosti tijela, kroz označavanje ženskosti i materinstva. U ovom smislu materinstvo je izabrano da nastavi Zakon Oca, stvarajući ga putem reprodukcije.

> „U Bibliji, nečistoća se razmatra kroz tradiciju obešćašćenosti...ona ukazuje na, ali ne označava silu koja može biti opasna za božansko djelovanje... Takva sila je ukorijenjena povijesno (u strukturama religija) i subjektivno (u strukturacijama identiteta subjekta) i katehezi materinske funkcije – majka, žena, reprodukcija. Ali biblijski tekst – i u tome leži njegova izvanredna specifičnost – izvodi zastrašujuće primoravanje koje se sastoji u podređivanju materinske moći (bilo da je ona povijesna ili fantazmička, prirodna ili reproduktivna) simboličkom poretku kao čisto

[188] *Ibid*, 19.

> logičkom poretku koji reguliše društvene performanse, kao božanskom zakonu kojem se prisustvuje u hramu."[189]

Evidentno je da se misli na biblijsko učenje koje implicira sekundarnost žene, na njenu stvorenost nakon muškarca. Levinas pak, kao što je rečeno u poglavlju u kojem se suočavaju Derida i Levinas, smatra da nije razlika, nego relacija ka polnoj razlici, ta koja je sekundarna.[190] „Ne potiče žensko od muškog, već prije podjela na muško i žensko – dihotomija počinje onim što je ljudsko... Nije žena ta koja je sekundarna, nego relacija ka ženi kao ženi, i to ne pripada prvobitnom nivou ljudskog elementa".[191]

Da bi se uopšte zadržala mogućnost etičke relacije prema drugom, mora se zadržati pojam takozvanog prethodnog „ljudskog elementa", jer bi u suprotnom etika pala u parcijalnost jednog pola i izgubila svoj univerzalni status. Jedan od aspekata „kreiranja" dihotomne polne razlike je uspostavljanje fenomena „rata između polova" koji dopušta nastavak pojma istine.[192] Da bi izložio varljivu prirodu pretpostavljene neutralnosti drugog, Levinas otvoreno komentariše primat muškog pristupa duhu i žensko mjesto uz prirodu. Kao ljudska bića, mi smo već sadržani u takvoj (polnoj) podjeli, tako da bi bilo uzaludno, čak i opasno osporavati je ili negirati. Problem (za ženu) je u tome što se priroda karakteriše kao regresivna i primitivna, dok muškarac pripada (sofisticiranoj) kulturi. Ali žena, to jest ženskost, je za Levinasa konstitutivna za drugog. Iako priznaje mušku sklonost ka tzv. neutralnoj metafizičkoj želji i samim tim mušku sklonost ka jeziku, a ženi pripisuje tradicionalna svojstava kao što su pasivnost i nježnost, on, insistirajući na tome da je polna razlika sekundarna, a ne žena, kao da izražava želju za zajednicom pomirenja. To bi onda moglo

[189] Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror. An Essay on Abjection*: New York: Columbia University Press, str. 91.

[190] Ovo je takođe sugerisano alternativnim prevodima Biblije, u kojima je 'Adam' uzet kao onaj koji upućuje na polno neizdiferencirano ljudsko biće. U jevrejskoj tradiciji, *Midrash* (Geneseis Rabbah 8:1) interpretira verziju „On je stvorio muško i žensko" (Gen. 1:27) kao onu koja znači da je Adam izvorno bio hermafrodit, pozicija koja je preuzeta i o kojoj se raspravlja u Talmudu (Er. 18a)

[191] Levinas, Emmanuel. 1977. „Et Dieu crée la Femme". U *Du sacré au saint*. Paris: Editions de Minuit.

[192] „Nije li Bog dao ime Adam muškarcu i ženi koji su zajedno, kao da su dvoje jedno, kao da je jedinstvo osobe u stanju da pobijedi opasnost koja leži u čekanju na nju, samo putem dualiteta upisanog u njegovu suštinu? Dramatični dualitet – da se konflikt može pretvoriti u katastrofu i da prijatelj može postati najužasniji neprijatelj." Levinas, Emmanuel. 1969. „Judaism and the Feminine Element". U *Judaism*, vol. 18, no. 1, str. 30-38.

značiti da povratak na „stanovanje“ (u smislu doma i prisustva), što je ženski princip, ne mora nužno da bude svodiv na „vraćanje žene natrag u dom“, već da predstavlja uzvišeni zahtjev etike. Ali da li može da bude tako ako Levinas promišlja i piše u polno diferenciranoj zajednici, a ne u zajednici pomirenja? Najzad, pojavljuje se paradoks pisanja; naime, kako može pisati kao konstitutivni i autoritativni subjekt, dok istovremeno poriče takav subjekt? Budući prisutan u dihotomnoj strukturi polne razlike, on piše kao muškarac za koga žensko jeste nužno, ali radikalno drugo. Da li to Derida misli kada kaže da *Totalitet i beskonačnost* ne bi mogla napisati žena? Da li je to Levinasov pokušaj da bude iskren u suočavanju sa etičkom mogućnošću, ne pretendujući da piše neutralni tekst?[193]

Vratimo se Kristevinim *Ljubavnim povijestima*, odjeljku „Stabat Mater“, gdje postoji razlikovanje između teorijskog/povijesnog praćenja modela simbolizma materinstva i Kristevinog ličnog/poetskog objašnjenja vlastite trudnoće. To razlikovanje je važno zbog njenog razmatranja „dvostrukog“ aspekta materinstva, koji je zapravo korespodentan s privatnom i javnom sferom. Shodno Kristevinim analizama, ono što konstituiše prekid simboličkog poretka nužno je potisnuto: figura aktivne majke koja je i orgazmična i reproduktivna. Uklanjanjem aspekta uživanja – u ime djevičanstva – ili njegovim kanalisanjem u reprodukciju, održava se sigurnost jedinstva. Ono što se može inkorporirati u materinstvo jeste njegov simbolički značaj za zajednicu; ono što se može ukloniti jeste mjesto želje koja prijeteći prodire u zajednicu. Ova želja može biti premještena u želju za djetetom, za riječju.[194]

---

[193]Derida piše: „Zabilježimo uzgred, da *Totalitet i Beskonačnost* dovodi poštovanje asimetrije sve do tačke u kojoj nam izgleda nemoguće, suštinski nemoguće, da ga je napisala žena. U njemu je filozofski subjekt muškarac (*vir*)... Nije li ova načelna nemogućnost da je neku knjigu napisala žena jedinstvena u istoriji metafizičkog pisma? Levinas priznaje drugdje da je ženskost 'ontološka kategorija'. Treba li tu primjedbu dovesti u vezu sa suštinskom muževnošću metafizičkog jezika? Možda je, međutim, metafizička želja suštinski muževna, čak i kod onoga što se naziva žena“. Derrida, Jacques. 1967. „Violence et metaphysique: Essai sur la pensée d' Emmanuel Levinas“. U *L'Ecriture et la différence*. Paris : Editions du Seuil, str. 228.

[194]„Porijeklo po očevoj liniji s transmisijom očevog imena centralizuje eroticizam u jedini cilj prokreacije, u stegu apstraktnog simboličkog autoriteta koja odbija da prizna činjenicu da dijete raste i biva nošeno u majčinom tijelu, koje porijeklo po majčinoj liniji održava živim u umu napuštanjem izvjesnih mogućnosti polimorfizma – ako ne i incest – još uvijek dostupnog.“ Kristeva 1977, 20.

Mit o Djevici Mariji je simbolička osa oko koje se odvija ovo potiskivanje. Spoj djevičanstva i materinstva predstavlja potencijalnu dvosmislenost kojom se potresaju pretpostavke jevrejskog monoteizma i izvjesni aspekti helenskog mišljenja, dok je u hrišćanstvu njihova sinteza u potpunom djevičanstvu određena kao čisti asketizam i materinstvo, nastavak zajednice kroz dijete. Spoj ova dva aspekta postavljen je kao idealni model, koji se spaja sa postojećim idealom djevičanstva i idealom požrtvovane majčinske ljubavi. Marija je načinjena vječnom djevicom kad je svojom besprekornošću utemeljena u apokrifne izvore. Ideal figure Marije kroz čednost otjelovljuje vječni život, i ukazuje da se polnost, grijeh i vremenitost kažnjavaju smrću. Jedino tako, apsolutno čista, Marija može biti ne samo Hristova, nego i čovjekova i Božija majka. Totalitet, spojen u jedno ime, pruža očigledan bijeg od smrtnosti.

Vrhovna i autoritetna figura kakva je djevica Marija, odražavajući strogost zakona u kojem je sadržana, zahtijeva isključivu želju za ženom oslobođenom od moralnog ili fizičkog grijeha, nameće poželjne kvalitete, odvaja i suprotstavlja ženu njenim vlastitim željama. No međutim, Kristeva u ovoj visokoj duhovnosti vidi i znake ljudskog majčinskog tijela, vidi odanu, nježnu majčinsku ljubav, vidi krv i suze, i smatra da je način uklanjanja nemislive smrtnosti pridržavanje čiste majčinske ljubavi koja je vječna i nepromjenljiva: „Marijina tuga nikad nije tragička preplavljenost; radost i izvjesni trijumf prate suze, kao što je i uvjerenje da smrt ne postoji bilo iracionalna ali nepokolebljiva izvjesnost na kojoj se temelji princip vaskrsenja.“[195]

Levinas ovo čita kao romantizovanu verziju ljubavi koja ne nalazi svoje mjesto u judaizmu na isti način. Ali to ne znači da je erotska ili sentimentalna ljubav ugušena, nego se radije one održavaju u pravcu „permanentnog otvaranja mesijanske perspektive“. Ljubav koja voli samo sebe radi, idealizovana kao let od smrti, može predstavljati zatvaranje ove

[195]Kristeva 2011, 239.

mogućnosti.[196] Ali Levinas ponovo postavlja nešto što leži *s one strane* neposrednosti erotske relacije, nešto što je u interesu patrijarhalnih struktura: „Materinstvo je, u rabinskoj interpretaciji ljubavi, podređeno ljudskoj sudbini koja prekoračuje granice 'radosti i porodice'; ono je nužno za ispunjenje Izraela, 'mnoštvenu sliku Boga' upisanu na licu čovjeka."[197]

No međutim, Levinas pokušava da se odmakne od romantizovanih i obožujućih pojmova erotskog, ka slici žene koja ne isključuje aspekt potencijalnog materinstva, ali ga takođe ne pretvara u determinišući faktor. Da bi se ovo pitanje uopšte moglo razmotriti, imajući u vidu mreže mita i povijesti koje se sabiraju u Levinasovom, kao i Kristevinom djelu, moramo se uputiti ka komparativnom čitanju njihovog razumijevanja (mogućnosti) budućnosti.

„Etički sudionici" razlikuju se shodno polu. Da li to znači da bi dopuštanje polne razlike moglo zaprijetiti cijelom projektu, u pokušaju da se utemelje etičke mogućnosti budućnosti? Levinasova pobuna protiv neutralnosti razmatra polnu razliku kao mogućnost etičkih relacija. Etičke relacije odvijaju se u području „eksteriornosti" bića, u „javnom" području, ali Levinas sugeriše da dvosmisleno (žensko) područje stavlja ovu eksteriornost u zabunu; ono utemeljuje neizvjesnost i kontinuirano pomjeranje koje prekida bilo koju fiksiranost identiteta. Eksteriornost može biti zatvorena bez neodlučivog „unutrašnjeg" prostora, prostora koji je za Levinasa u ravni sa erotskim. Relacija licem-u-lice pokazuje drugog kao drugog putem distance kroz koju se odvija ekspresivno značenje. Nisam ja taj koji određuje drugog, nego je drugi taj koji me poziva da se imenujem. Međutim, u erotskom području, ovaj proces je jedna dvosmislena nježnost, pa se ta jasnost dovodi u pitanje u granicama između tame i svjetla.[198] Levinas združuje ovo područje sa „ženskim". To je dimenzija neizvjesnosti i odlaganja.

[196]Levinas piše: „Dimenzija romantičnog, u kojoj ljubav postaje svoja sopstvena svrha, u kojoj ona ostaje bez ijedne 'intencionalnosti' koja se širi iza nje, svijet zadovoljstva ili svijet čari i milosti koje mogu ko-egzistirati sa religioznom civilizacijom (i čak može biti spiritualizovana) je strana judaizmu… Žensko nikad neće preuzeti aspekt božanskog, niti Djevice, čak ni Beatriče. Dimenzija intimnosti otvara se ženom, a ne dimenzijom gordosti". Levinas 1969, 27.

[197]Ibid.

[198]„Žensko lice ujedinjuje ovu jasnu i tamnu stranu. Žensko – to je lice koje opsijeda smutnja i već zahvata jasnoća." Levinas 2006, 262.

„Suštinski skriveno baca sebe ka svjetlosti, bez postajanja značenjem. Ne ništavilo nego (ono) što još nije“.[199] Istovremenost onog što je skriveno i izloženo rezultira gubitkom distance. Potraga za prisustvom je napuštena, volja da dominira drugost drugog se predala.[200]

Ali interiornost nije puka introspekcija, ona ne traži da stavlja drugost u identitet, već ostaje proces trajanja onog što je daleko, stadijum bivstvujućeg fasciniranog drugošću. Kada ovako čitamo, izgleda da Levinas stavlja žensko u istu ravan sa područjem tišine, u kojem značenje pripada eksteriornom području, ne erotskom. Ali on želi da sugeriše da je erotsko područje dvosmisleno na granicama između „govora i odricanja od govora“.[201] Samim tim smatra da dvosmislenost nije samo unutar jezika, u aluzijama, insinuacijama i dosjetkama, nego i u treperenju tišine i jezika.

Želim da podsjetim da su za Levinasa pohotnost i plodnost dva aspekta erotske relacije, pri čemu pohotnost odgovara povratku sebi, uživanju ljubavi, prijatnosti, zadovoljstvu, dok se u plodnosti jedan identitet pomjera ka drugom, ka djetetu, što nudi bljesak beskrajnog ponovnog počinjanja različitog poretka vremena, te samim tim prevazilazi pohotnost. Ali Levinas želi da uvjeri da ovaj pojam plodnosti nije svodiv na biološki telos ostvaren kroz erotsku želju, pošto ne pripada sferi projekata ili želja na način da bi se projektovao na svijet. Pojam plodnosti koji Levinas predlaže nije sasvim podređen smrtnom idealu zato što je izražen unutar dimenzije interiornosti, ali nije ni zatvoren u sebe: „Ovo učešće sadašnjosti u budućnosti odvija se specifično u osjećanju ljubavi... (koja) je vodi s one strane trenutka i čak s one strane voljene osobe. Ova svrha se ne pojavljuje u viziji koja je eksteriorna ljubavi, koja bi se onda integrisala u planu kreacije; ona je ljubav po sebi.“[202]

---

[199] *Ibid*, 256.

[200] „Ona ništa ne dokučuje, ne *vodi* nekom pojmu, ne vodi uopšte prema nečemu, nema strukturu subjekt-objekt, niti strukturu ja-ti“. *TI*, 238.

[201] Dvosmislenost erotske relacije je „između riječi i odricanja od riječi, između značenja jezika i ne-značenja onog što sablažnjava i što još skriva ćutnja.“ *TI*, 238.

[202] Plodnost je „samo-identifikacija“, ali takođe i razlika u identifikaciji. „Ona ne ‘otkriva’ s one strane lica neko drugo, dublje ja koje bi to lice izrazilo, ono otkriva dijete.“ *TI*, 244.

Po svoj prilici, problematično. Ako razumijemo balans pohotnosti koja je zaranjanje sopstva u sebe, kao plodnost, ili kao ono što izražava „s one strane", izgleda da sastavni dio Levinasove sheme jeste specifično heteroseksualna formulacija ljubavnih relacija, koje sadrže mogućnost roditeljstva. Levinas želi da ustvrdi da mogućnost „s one strane" nije eksteriorna ljubavnoj relaciji nego je unutar same te relacije. Ali naslov poglavlja u kojem se pojavljuje *fenomenologija erosa* („S one strane lica"), indicira namjeru ka onom što premašuje. Zbog ovoga Levinas mora da se suoči sa optužbom da kontinuitet identiteta putem plodnosti izražava ne samo kontinuitet Zakona Oca, nego i pretpostavku heteroseksualne relacije, mada više simbolički nego biološki izraženu. Levinas želi da zadrži objašnjenja materinstva i očinstva koja su povezana sa biološkom projekcijom, ali ne upravljeni i određeni njome, premda prigovor koji mu je uputio Derida još uvijek stoji. Možda je metafizička želja suštinski muška, muževna.

S druge strane, Kristeva uvodi pojam pozicionalnosti, zahvaljujući kojem se subjektivnost postavlja drugačije nego što je to slučaj sa reduktivnim biološkim determinizmom. Prema njenom mišljenju, „nagoni su materijalni, ali nisu samo biološki, pošto povezuju i diferenciraju biološko i simboličko unutar dijalektike označavajućeg tijela uloženog u praksi."[203] Nagoni su istovremeno asimilujući i destruktivni i čine „semiotizovano tijelo mjestom permanentnog reza".[204] Čini se da je Kristevin pojam semiotička *chora* [ili *hora*: proces označavanja, prostor između označitelja i označenog, središte semiotičkog kao „pred-simboličkog] u ravni sa pred-edipalnim majčinim tijelom. Ali Kristeva se ipak ne vraća na jednostavnu korelaciju „ženskog" sa izvornim mjestom subjekta i ulaskom u simboličko kao muško. *Chora* je fluidno i nediferencirano područje koje sadrži aspekte ženskosti i muškosti, ali ima kapacitet da bude ravno figuri majke, jer je pozicionirano prije „tetičkog prekida" subjektivnosti u Zakon Oca, ulaska u jezik: „Tijelo majke je, dakle, ono što posreduje

[203] Kristeva, Julia. 1984. *Revolution in Poetic Language*. Columbia University Press, str. 167.
[204] *Ibid*, str. 26

simbolički zakon, organizujući socijalne relacije, i što postaje uređivanje principa semiotičke *chore*."[205]

I Kristeva i Levinas upućuju na materinstvo kao poredak koji nije svodiv na ontološki prvi uzrok, upućuju takoreći na predontološku prošlost materinstva. Oboje pokreću koncepcije materinstva *od unutra, iznutra*. Insistirajući na tome da feminizam mora ponovo da promišlja materinstvo, koje neće biti svodivo na biološku materijalnosti, Kristeva piše:

> „Možda nesumnjivost može biti način pristupa opskurnom mjestu koje materinstvo konstituiše za ženu...mogli bismo pokušati da u tome jasnije vidimo nevjerovatnu konstrukciju materinskog koje Zapad iznosi putem Djevice...razmatrajući tijelo svake žene, ova heterogenost koja ne može biti podvedena pod označitelj ipak nasilno eksplodira s trudnoćom (početak prirode i kulture) i dolaskom djeteta (koje izvlači ženu iz njenog jedinstva i daje joj šansu – ali ne i izvjesnost – za pristup drugom, etici)."[206]

Da bi uopšte postojala mogućnost budućnosti za ženu, preciznije one budućnosti u kojoj bi bili dopušteni ženski impulsi, potrebno je da se rekonstituiše potisnuti subjekt. Stoga je vrlo važno da se pojam subjekta ne sagledava kao falocentrični fenomen; zato Kristeva ne želi da usvoji metateorijsku poziciju koja bi eventualno ukazivala na prerušeni patrijarhalni autoritet. Za nju je materinstvo konstantno prekidanje, ulaz genoteksta u fenotekst, negativitet i trajanje prostora i tišine i ponovljena dezitengracija i rekonstitucija subjekta. Međutim, dok god subjekt biva heterogen postoji opasnost da bude ponovo utjelovljen u opresivne strukture koje pokušava da ukine, te stoga i sâmo materinstvo može biti eksploatisano. Kod Levinasa pak uočavamo svojevrsno opravdavanje patrijarhata u formi nastavljajućih vidika beskonačnog vremena, o čemu je bilo riječi u poglavljima o plodnosti, očinstvu i djetetstvu.

Moglo bi se reći da Levinas i Kristeva dijele mišljenje da žena ima privilegovan pristup području iskustva eksplicitno povezanog sa biologijom, ali i da to ipak ima šire implikacije.

---

[205] *Ibid*, str. 27.
[206] Kristeva 2011, 245.

Relacija ženske želje prema sebi i drugima u privatnoj sferi je ta koja uključuje sjećanje i uspomenu na njeno vlastito napuštanje i, potencijalno, na pristup drugom, na etiku.

19. Odjeci judaizma u Levinasovom poimanju ženskog

Kada govorimo o Levinasovom poimanju i opisivanju ženskog, ne možemo a da se ne zapitamo da li su oni ukorijenjeni u jevrejskom konceptu žene. Ako da, mogu li im se pripisati pozitivne konotacije, i da li jedna patrijarhalna religija kao što je judaizam, može doprinijeti da žensko kod Levinasa čitamo kao raskid sa zapadnom konstrukcijom muškog kao muževnog, herojskog, prvotnog? Šta jevrejski uticaj, tradicija, čitanje znače za Levinasov filozofski projekat, naročito onaj njegov dio kojim se ovdje bavimo? Najzad, može li i šta feministička teorija izvući i dobiti od ovog dijaloga, odnosno preplitanja?

Upućivanje na jevrejske spise i oslanjanje na jevrejsku tradiciju ni u kom slučaju ne remeti univerzalnu prirodu Levinasovih filozofskih argumenata. I sâm je, na opaske da je jevrejski mislilac, odgovarao odrično. Za njega se etička poruka jevrejske Biblije može primijeniti na svakoga, i to na specifičan način za svakoga ponaosob. Tako on dolazi do zaključka da je filozofija izvedena iz religije, a religiju izjednačava sa etikom. Neodvojivost Boga i Tore ovaj filozof vidi kao fundamentalnu za judejsku vjeru, te razumijeva Toru kao etički spis, priznanje Drugoga, i objašnjava:

> "Jevrejska Biblija koju navodim nije izvornost etničkog partikularizma (…) Biblija označava autentičnost ljudskog mišljenja koja se može prepoznati u miru, šalomu i odgovornosti jednog čovjeka prema drugome (…) Mudrost je misao vođena brigom za objektivnošću i istinom,

misao u kojoj, u toj brizi, nema gubitka sjećanja na pravdu koja ih je stvorila; pravdu koja se odnosi na izvorno pravo bližnjeg i na odgovornost za bližnjeg."[207]

Levinas zapravo vjeruje da zapovijest "Ne ubij!" "nije naprosto zabrana ubistva, već temeljno određenje ili opis ljudskog događaja bivstvovanja, stalna opreznost u odnosu na nasilne i ubilačke činove prema drugom, koji su možda sama potvrda bivstvovanja, kao da je nametnutost postojanja biću već izlaganje opasnosti nečijeg života"[208]. Za Levinasa, biblijske zapovijesti primjer su etičke relacije jednog prema drugome: "Ne ubij!", "Voli stranca!", "Voli bližnjeg svog kao sebe samoga!" zahtjevaju da ego izađe iz samog sebe i usmjeri se ka drugome. Zato on Bibliju posmatra kao spis koji ilustruje sâmi izvor i porijeklo ljudske subjektivnosti.[209]

Za Levinasa, judaizam predstavlja odgovornost za Drugog, koja je neprenosiva, višak odgovornosti, odgovornost za odgovornost Drugoga, odgovornost koju ne biram nego koja mene bira. Biblija i judaizam obilježavaju vrijeme biranja, vrijeme izabranosti, i reflektuju odgovornost prije sjećanja i prije samoga izbora. Biblija, smatra on, znači mogućnost nečeg drukčijeg nego što je nagon za opstankom, mogućnost prekida našeg *conatus essendi*, koji otkrivamo onda kada obezbijedimo materijalne uslove za onoga ko je gladan i žedan, za nagost bespomoćnog smrtnika.[210] Levinas podsjeća i na biblijsku priču o Rebeki koja daje vodu Avraamovom slugi i kamilama. Njen postupak je, levinasovski rečeno, primjer etičkoga odgovora Drugome, usrdnost, "odgovornost koja prevazilazi zahtjev koji čujem od sebe pred licem Drugog" (*BG,* 134). Odgovor Drugome, licem-u-lice uvijek je, kao što sam ranije pomenula, praćen trećom stranom koja je takođe bližnji. Prisustvo trećeg, koji jednako zahtijeva odgovor, na izvjestan način usložnjava odgovor Drugome. Kad uđe treći, ko govori prvi, gdje prebiva prvenstvo? Odluka se mora donijeti. Skupa sa izvornim imperativom u licu Drugog dolazi po-

[207] Levinas, Emmanuel. 1994. "On Jewish Philosophy". U *In the Time of the Nation*. Bloomington: Indiana University Press, str. 171-172.

[208] Levinas, Emmanuel. 2001. *Is it Righteous to Be?. Interviews with Emmanuel Levinas*, ur. Jill Robins. Stanford California: Stanford University Press, str. 62.

[209] "Biblija nas uči da je čovjek onaj koji voli svog bližnjeg, i da je ljubav prema bližnjem način smislenog života, mišljenja kao fundamentalnijeg od saznanja predmeta, od istine kao saznanja predmeta." *Ibid*, 64.

[210] "U toj krhkoj jedinstvenosti izvan pojma, licu se zapovijeda, i od toga trenutka, u ovoj samoistrajnosti u bivstvovanju, pojavljuje se milost i preokret tautologije čistog 'bića kao bića'" Levinas, Emmanuel. 1994. "The Bible and the Greeks". U *In the Time of the Nation*. Bloomington: Indiana University Press, str. 133.

treba za sudom, za znanjem, za potvrdom, za objektivnom naukom; postoji želja da se dođe do zaključka i onda "mora biti suda, države, političkog autoriteta" (*BG*, 134). Levinas primjećuje da Biblija prepoznaje ovu potrebu za pravdom. Prema tome, izvorno kršenje ili povreda milosti/milosrđa – premještanje u zajednicu, mjesto gdje se moraju donositi presude i gdje se žrtvuju ili gube lice Drugog i njegova jedinstvenost – također predstavlja neizbježnu povredu.

Šta znači imati odgovornost koja je an-arhična i koja me zahtijeva prije moga izbora? Levinasova knjiga *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja* počinje tako što se ovaj filozof pita šta znači "ne biti drukčije, nego biti drukčije od bivstva". Ovaj sasvim drugi smisao "drukčije(g) od bivstva" jeste zapravo Levinasovo razumijevanje transcendencije. Njime se obilježava odvajanje bivstvovanja od ništavila, razlika između bivstvovanja i s one strane. "Drukčije od bivstva" ne treba razumijevati kao smrt, ništa ili bilo kakvu negaciju, odnosno lišenost. Ono je razlika među njima. U ovom djelu Levinas razlikuje svoju verziju subjektivnosti od njene tradicionalne koncepcije. Moderna filozofija posmatra subjektivnost kao borbu egoa, koja završava ratom, i zato je neophodan mir kao uslov vladavine uma. Mir u kojem je na snazi alergijska netolerancija istrajnosti bića u bivstvovanju ne može se smatrati područjem drukčijeg od bivstva, jer u takvoj vrsti mira provlače se razmjena, proračun, politika. Slično objašnjenje mira nalazmo u Levinasovom tekstu "Mir i blizina", u kojem on kazuje da istina čini osnovu za mir, budući da proishodi iz grčke tradicije. Umjesto da održava drugost Drugog, mir asimiluje stranca unutar Istog (*PP*, 162). U tradicionalnoj koncepciji, mir počiva na potrebama države, te stoga znači održavanje demokratije, čak i ako time poništava jedinstvenost pojedinca. Sukob koji karakteriše relaciju etike i politike objavljuje se u potrazi za mirom, koja sa svoje strane povređuje drugost Drugog u ime potreba zajednice.

U *Totalitetu i beskonačnosti* etička relacija je određena kao licem-u-lice, kao odnos između dvoje. Politika se pojavljuje tek dolaskom trećeg koji zahtijeva da sva dobra budu ravnopravno razdijeljena. Stoga, ono što Levinas naziva politikom upućuje na tradicionalnu koncepciju etike zasnovanu u modernosti. A političko – koje se poistovjećuje s tradicionalnim razumijevanjem etičkog – zatamnjuje etičko, barem onako kako ga on opisuje. Zapravo, levinasovsko etičko čini političko mogućim. Njegov zadatak u *Drukčije od bivstva* jeste da

nadoknadi ono što se ne može direktno nadoknaditi. Etičko je, prema Levinasovom viđenju, drevno, prethodi pamćenju, sjećanju i povijesnom vremenu. Ono je an-arhično, u doslovnom smislu riječi: etičko nema *arché*. Etičko prethodi svakom prvom načelu koje se može definisati ili otkriti; ono zapravo omogućuje ideju bilo kojeg prvog načela na koje bismo se mogli pozvati. Kao što znamo, za Levinasa etika prethodi ontologiji, ima prvenstvo nad njom i daje joj značenje. Posljedica toga je da se Levinasovom objašnjenju odgovornosti ne mogu pripisati pojmovi sloboda ili obavezivanje, jer su ti pojmovi ontološki. Mi smo odabrani da budemo odgovorni: odgovornost potražuje subjekta prije nego li pamćenje uopšte može da zahvati taj trenutak; potraživanje dolazi negdje izvan našeg konvencionalnog razumijevanja vremena. Ne radi se o tome da pamćenje nije u stanju da se sjeti izbora jer bi to onda značilo da je manjkavo; ne, mi smo uvijek već odgovorni.

Značajna uloga ženskog u Levinasovom mišljenju i uticaj judaizma na njegovu filozofiju, otkrivaju bogato i složeno viđenje ženskog u njegovom djelu, koje je utemeljeno ne samo filozofski nego i religiozno i kojem se mogu pripisati i afirmativne i negativne karakteristike. Levinas smara judaizam vrijednim (i) zbog toga što se, zahvaljujući tom učenju, može pokušati izbalansirati napetost između muškosti i ženskosti, pravde i milosti, pravde i etike. Kao što je ranije pomenuto, žensko služi kao "prekid" muškosti i modela za etičko. Ako se sjetimo da je izvorni drugi žensko i da drugi takođe može da bude moj učitelj, onda od osobina ženskog naprosto moramo da učimo. Grčka filozofska tradicija je, shodno Levinasovom čitanju, ućutkujući žensko, ućutkivala i milost, milosrđe, a samim tim i etiku. Zato on u judaizmu i jevrejskim izvorima pronalazi pred-filozofska iskustva koja će pobuditi i inspirisati njegovu filozofsku misao.

U ovom ću poglavlju ispitati na koji način je jevrejsko mišljenje nadahnulo Levinasovu konceptualizaciju ženskog i pokušati iskoristiti to nadahnuće u cilju preispitivanja ženskog onako kako je predstavljeno u *Totalitetu i beskonačnosti*.[211] Prvenstveno je značajno naglasiti

[211] U intervjuu s Ričardom Kirnijem, Levinas ističe kako želi da se njegovi filozofski i ispovjedni spisi odvojeno posmatraju (Emmanuel Levinas and Richard Kearney. 1986. "A Dialogue with Emmanuel Levinas." U: *Face to Face with Levinas*, ur. Richard Cohen, Albany: State University of New York Press). To ukazuje, s jedne strane, da Levinas ne želi da se njegovi religijski spisi podvrgnu filozofskom ispitivanju, dok, s druge strane, ne želi

da se, u okviru ove analize, može postaviti pitanje ženskog ne samo kao transcendentalnog uslova za etiku, nego i kao figure etičkog po sebi.[212] Kao što sam već navodila u radu (ali čini se da je nužno i umjesno ponoviti) žensko čini mogućim subjekt ili (muško) učestvovanje u etici, no međutim, ono to čini a da sâmo ne učestvuje u etičkoj relaciji. Stoga, bilo kakav diskurs o ženskom kao uslovu mogućnosti etike postavlja pitanje ko jeste ili ko može da bude etički subjekt, a ko jeste ili ko može da bude Drugi. Naravno, javlja se poznata konfuzija koja korijeni u Levinasovim dvoznačnim referencijama: da li žensko upućuje na empirijsku ženu ili se metaforično koristi i podrazumijeva polno-stereotipizovane ženske atribute poput nježnosti, ljubaznosti, gostoprimstva?

Neki Levinasovi tumači smatraju da ovaj filozof koristi pojam ženskog uglavnom na metaforičan način. Na primjer, Adrian Pepercak [Adriaan Peperzak] insistira na tome da Levinas upotrebljava pojam ženskog metaforično, izjednačavajući "muškarca, ženu i dijete" s Levinasovom trijadom "stranac, udovica, siroče", čime dolazi do zaključka da Levinas ne isključuje ženu iz etičke relacije.[213] No, ovo dovodi i do drukčije nijanse kojom se može obojiti tekst, te bi se trebalo zadržati na biblijskom značenju ove referencije, onako kako je prikazana u jevrejskoj Bibliji, u midrašu koji Levinas prisvaja. Naime, stranac, udovica i siroče su najbespomoćniji i najizloženiji povređivanju. Levinas upotrebljava biblijsku zapovijest koja nalaže da moramo biti odgovorni prema onima koji najviše potrebuju pomoć, a to su stranac, udovica i siroče[214], čime želi nametnuti neodložnost i krajnost etičke zapovijesti prema Drugom. Svi oni su za Levinasa otjelovljenja Drugog *par excellence*, što je potpomognuto rabinskim tumačenjem. U pomenutom midrašu rabin pita: "Zašto Bog voli siročad i udovice?" i

---

da se njegova filozofija smatra pukim religioznim razmišljanjem. Ali Levinasova namjera da drži ove spise odvojenim ne sprječava da judaizam utiče na njegov pristup filozofiji. Njegovo viđenje ženskog upravo nam to i dokazuje.

[212] Da bismo bolje razumjeli Levinasova objašnjenja etičkog, plodnosti i ljubavi, moramo se, smatra teoretičarka K. E. Kac, okrenuti biblijskoj priči o Rut, koja baca drukčije svjetlo na njegovu analizu. To ću u ovom osvrtu i učiniti. Vidjeti više u: Katz, Claire Elise. 2001. "Reinhabiting the House of Ruth Exceeding the Limits of the Feminine in Levinas". U: *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ur. Tina Chanter. University Park Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, str. 145-170.

[213] Peperzak, Adriaan. 1993. *To The Other*. West Lafayette: Purdue University Press, str. 129.

[214] O ovome vidjeti: Levinas, Emmanuel. 1990. "Judaism." U *Difficult Freedom*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, str. 24–26.

odgovara "Zato što su njihove oči jedino k njemu usmjerene." Odgovor je vrlo zanimljiv jer ukazuje na samotnost kao karakteristiku siročeta i udovice. Postoji posebna veza između njih dvoje, zbog toga što su definisani (očito i determinisani) odsustvom muške zaštitničke figure u domu, pa su samim tim, shodno rabinovom stajalištu, prepušteni samo Božijoj brizi. Iako udovica ima svoje mjesto u Levinasovoj koncepciji etičke relacije, ipak se ne može zanemariti njen status kao određene odsustvom muškarca.

U tekstu "Judaizam i žensko" Levinas kazuje da su "svojstva jevrejske žene utvrđena zahvaljujući divnim ženskim figurama iz Starog zavjeta" (*DF*, 31). Nakon nabrajanja raznih žena, proročica i njihovih plemenitih djela i zasluga, Levinas konstatuje: "Ali svijet u kojem su se ovi događaji odvijali ne bi bio kakav jeste i kakav će uvijek biti – bez tajnog prisustva, na samoj ivici nevidljivosti, ovih majki, supruga i kćeri; bez njihovih tihih koraka u dubinama i neprozirnosti stvarnosti, što ocrtavaju same dimenzije unutrašnjosti i čine svijet nastanjivim" (*DF*, 31).

Očito da u ovom tekstu, kao i u *Totalitetu i beskonačnosti* postoji izjednačavanje ženskog i žene koje indicira da žensko nije tek puki pridjev, već označava (i) ženski pol. Žensko se ovdje opisuje kao "čudni tok nježnosti" i "ono koje ne osvaja" (*DF*, 33). Levinas također podsjeća da Talmud uči da je "žena – kuća", a da nam Poslanice kazuju da je javni život muškarca moguć jedino posredstvom žene kao čuvarke ognjišta. No, talmudski zakon, koji ne dopušta da žene budu sudije i svjedokinje, sprječava ih da učestvuju u javnom području. Time judaizam potvrđuje opoziciju: javno/muškarac – privatno/žena, fiksirajući tradicionalne istorijske uloge gdje se muškarci bave javnom sferom, dok su žene ograničene na područje doma. Odnos između ženskog (ili žene) i doma, o kojem je riječ u ovom tekstu, mada i u judaizmu uopšte, paralelan je sa opisom ženskog u poglavlju o stanovanju iz *Totaliteta i beskonačnosti*, što navodi na tvrdnju da zasigurno postoji veza između Levinasovih filozofskih i ispovjednih spisa, ali i dokaz o tumačenju ženskog kao referencije na konkretnu ženu. Kao što znamo, za Levinasa, uloga koju žensko ima u omogućavanju muške transcendencije ide s one strane stanovanja, do etičke relacije. Čak iako smo saglasni s time da Levinas u opisu stanovanja upotrebljava pojam ženskog meta-

forično, jasno je da je erotska relacija isključena iz domena etičkog. Stoga, Voljena u erotskoj relaciji nije etičko Drugo.

Prema Levinasu, erotska relacija između muškarca i žene nije cilj po sebi: "Smisao ljubavi ne prestaje s trenutkom pohote, niti s voljenom osobom (…) ova dimenzije romantike u kojoj ljubav postaje samoj sebi svrha i gdje ostaje bez ikakve 'intencionalnosti' koja se širi izvan nje…je strana judaizmu" (*DF*, 36-37). Levinas slijedi Talmud kada govori o erotskoj relaciji. U judaizmu erotska relacija nije svrha po sebi, već je relacija među ljubavnicima usmjerena ka beskonačnosti. Pa ipak, iako je plodnost značajna zato što predstavlja nastavak jevrejskog naroda[215], judaizam podjednako ističe ulogu seksualnog zadovoljstva kao takvog.[216] Zato se ova dva viđenja seksualnosti, koja Levinas prihvata, moraju pomiriti ukoliko hoćemo da imamo preciznu koncepciju Levinasove pozicije.

U "Judaizmu i ženskom", Levinas prepričava rabinski komentar o ljubavi i bračnim odnosima:

> "Materinstvo je podređeno ljudskoj sudbini koja prevazilazi granice 'porodičnih radosti': ono je nužno za ispunjenje Izraela, 'za umnoženje Božije slike' upisane na lice čovječanstva. Nije da bračna ljubav sama po sebi nema važnosti, niti da je svedena na razinu sredstva za razmnožavanje, ili da preoblikuje svoje ispunjenje, kao u određenoj teologiji. Naprotiv, krajnja svrha porodice je stvarno značenje i radost ove sadašnjosti. Ovo učestvovanje sadašnjosti u budućnosti odvija se upravo u osjećanju ljubavi, u milosti zaručenih, pa čak i u erotskome. Istinski dinamizam ljubavi vodi je s one strane sadašnjeg trenutka i čak s one strane voljene osobe. Ova svrha se ne pojavljuje viđenju izvan ljubavi koja bi je onda integrisala u mjesto stvaranja; ona prebiva u samoj ljubavi." (*DF*, 37)

Veoma je važno napraviti razliku između prvenstva koje Levinas daje erotskoj relaciji koja završava u plodnosti i stanovišta koje njegova analiza previđa, da je erotska relacija samoj sebi svrha. Za Levinasa, barem u *Totalitetu i beskonačnosti*, nema sumnje da se pohotnost ispunjava ako dovodi do rođenja djeteta. Stoga je neophodno pomiriti analize iz

17

[215] O ovome vidjeti više u: Biale, David. 1992. *Eros and the Jews*. New York: Basic Books.

[216] Iako to nije zapovijest religije, Talmud kazuje da je razvod prihvatljiv ukoliko se dijete ne rodi tokom deset godina braka. Erotsko u judaizmu je zagonetno: nije slučaj da je seksualna aktivnost uvijek i u svakom trenutku usmjerena na začeće djeteta. U judaizmu je seksualno zadovoljstvo vrlo bitno – Ketuba (bračni ugovor) jasno navodi da je muž odgovoran za seksualno zadovoljstvo svoje žene, a shodno nekim rabinskim komentarima, važi i obrnuto.

Totaliteta i beskonačnosti i "Judaizma i ženskog" koje, ako ih uporedo čitamo, otkrivaju izvjesnu napetost povodom Levinasovog stava o ljubavi: s jedne strane, u *Totalitetu i beskonačnosti*, pohotnost se ispunjava jedno u rođenju sina; s druge strane, u "Judaizmu i ženskom" naznačava se vrijednost erotske relacije nezavisno od toga da li je njen ishod rođenje sina. Dodajući dimenziju plodnosti erotskoj relaciji, Levinas opisuje ljubav kao nešto što može da smjera na budućnost i sa one strane sebe. Tako plodnost pretvara ljubavnu relaciju u etičku. Levinas posmatra svako rođenje djeteta kao rođenje novog građanina Izraela. U "Judaizmu i ženskom" on opisuje rođenje djeteta kao oznaku projekcije ka budućnosti u smislu ispunjenja Izraela, odnosno zapovijesti koja je starija od same istorije. Tako dolazimo do religijsko-etičkog značenja plodnosti i ne možemo a da se ne zapitamo šta bi se desilo ako bismo ovaj dio izuzeli iz analize kao cjeline. Da li bi to i dalje bila levinasovska etika? Šta bi se desilo da žena ne zauzima mjesto koje joj je odredio Levinas, odnosno da li je uopšte moguće da žena zauzima neko drugo mjesto od propisanog joj? Da li bi, u tom slučaju, bila etičko Drugo, etičko Ja?

Ova se pitanja mogu istražiti podsjećanjem na biblijsku priču o Ruti, čiji narativ pokazuje na koji način žena prekoračuje nametnuta joj određenja i koji pokazuje kako žena, kao figura gostoprimstva i dobrodošlice, izlazi iz svojih granica, to jest izvan etičke relacije, čime se Levinasova analiza može dovesti u pitanje.

U Knjizi o Ruti saznajemo da je u Vitlejemu zavladala glad i da je Elimelek, plašeći se da će mu porodica postradati od gladi, krenuo u Moab sa svojom ženom Naomi i sinovima Mahlonom i Kilijonom. Nakon izvjesnog vremena Elimelek umire, Naomi ostaje udovica a sinovi se vjenčavaju moabitskim princezama, Orpom i Rutom. No, prema spisima, Moabiti nusu bili poželjni u Božijoj zajednici. Posle deset godina Naomini sinovi umiru, a njene snahe, baš kao i ona, ostaju udovice. Nakon izvjesnog vremena Naomi začuje da Bog dolazi Jevrejima u pomoć, i da će glad prestati, te kazuje svojim snahama da se vrate kući: Orpa odlazi, dok odana Ruta ostaje uz Naomi, govoreći: "Kuda ti ideš, idem i ja i gdje se ti nastaniš, nastaniću se i ja; tvoj narod moj je narod i tvoj Bog moj je Bog. Gdje ti umreš umrijeću i ja, i tamo će me sahraniti. Bog mi je svjedok da će nas samo smrt

razdvojiti" (1,16). Ruta putuje Judejom sa Naomi, pabirčeći na žitnim poljima da bi se njih dvije prehranile. Tada je primijećuje Elimelekov rođak Boaz, i kazuje joj da se će se brinuti o njoj i da ne mora ići da radi na drugim poljima. Ruta se zapitala čime je zaslužila da se tako ponese prema njoj, strankinji, na šta joj Boaz odgovora da je čuo da nije htjela napustiti svekrvu nakon smrti muža, da se napustila roditelje i domovinu i došla živjeti s ljudima koje ne poznaje. Nakon izvjesnog vremena, Ruta i Boaz se vjenčavaju i rađaju Obeda, Davidovog djeda.

Ova priča postavlja neka pitanja koja bi bila zanimljiva iz levinasovske perspektive: kako okarakterisati odnos između Rute i Naomi – da li je posrijedi etički odnos, porodična privrženost, prijateljstvo? Da li se uopšte o tome može raspravljati unutar okvira Levinasove analize? I Ruta i Naomi su udovice i strankinje, i obje se dobrano uklapaju u mjesto etičkog drugog: obje su žene koje imaju jedino Boga da se o njima stara, ali ako bismo posmatrali Rutu i Naomi kao dvije bespomoćne žene, ne bismo uvidjeli bogatstvo njihovoga odnosa. Da li je Rutin značaj ograničen samo na njenu plodnost, na njenu sudbinu kao Davidove prabake? U zemlji Judeji Ruta je strankinja i njena se stranost dodatno komplikuje činom preobraćenja. Preobraćenje se može posmatrati kao pretvaranje drugog u isto, to jest previđanje, odnosno ne-viđenje drugog kao drugog. Preobraćenik izaziva pitanja u Jevreju koji je u potpunosti obavezan prema strancu. Kako bi rođeni Jevrej trebalo da posmatra preobraćenika: kao Jevreja ili kao stranca? Ovo pitanje postavlja i sama Ruta kada, čudeći se zašto se Boaz ljubazno odnosi prema njoj, govori o samoj sebi kao strankinji. Rutina stranost biva još zamršenija kroz midraš o Davidu. David pita Boga: "Koliko dugo će se žestiti na mene? Nije li on nečasnoga porijekla, Rutin potomak?" Čak je i David, jevrejski kralj, dirnut Rutinom stranošću.

Možemo li posmatrati Rutinu brigu o Naomi kao etičku? Iz njenih postupaka jasno je da je njihova veza prilično jaka. Njih dvije su doslovno udovice i strankinje koje žive u jednom domu. Rutin izbor da napusti svoju porodicu i domovinu da bi slijedila Naomi i njenog Boga, vjeru i narod; jednom riječju – Rutinu odanost, Julija Kristeva opisuje kao

"iskazivanje posvećenosti Jahveu, ali i strastvenu odanost između žena."[217] Ruta, iako strankinja u zemlji Judeji, brine se o Naomi, u čijim očima vidi sve druge i u kojima prepoznaje da je za njih odgovorna. Njen čin preobraćenja nije samo etički, nego i politički – Ruta je odgovorna Naomi, ali i Bogu i narodu. Čini se da je upravo zbog karaktera koji otjelovljuje, judaizam smatra prvom preobraćenicom i dostojnom Davidovom pretkinjom. Najzad, nije li njen karakter upravo onaj koji oprimjeruje atribute koje Levinas opisuje u "Judaizmu i ženskom" i "Stanovanju"? Ovdje je zaista posrijedi čisti primjer etičke odgovornosti prema Drugome.

Kao posljedica Levinasovog isključivanja erotskog iz etičkog, u njegovoj analizi ostaje problematičan odnos između ženskog, erotskog i etičkog, i ta se problematičnost pojavljuje bez obzira na to kako tumačili pojam ženskog u "Stanovanju". Ako voljena nije etički drugi, koji onda zahtjev i obavezu ima njen suprug? Ako je isključena iz diskursa i etičkog, te samim tim iz političkog djelovanja, ako ćuti, kako se onda može buniti protiv nasilja koje se vrši nad njom? Ako je njen jedini jezik ljubavnički, kako može progovoriti u javnosti o tom nasilju i zatražiti pravdu? Naravno, Levinas ne smatra da žena doslovno i stvarno ne govori. Njegovi jevrejski korijeni pružaju mu duboki uvid u obavezu i odgovornost prema drugome, prema onima koji su najranjiviji. Pa ipak, upravo ga judaizam dovodi do ovakvog, blago rečeno, neadekvatnog viđenja žena. Vratimo se nakratko ponovo na Rutu: postoji izvjesni smisao u kojem njeni gestovi naznačuju višak koji je prisutan u ženskom. U Levinasvoj analizi, Ruta ispunjava određenje gostoprimstva tako što premašuje tradicionalnu definiciju žene i preobražava njenu aktivnost u stanovanju. Radikalno uzevši, a na osnovu opisa koji nam pruža Levinas, žensko nema izbora do da postane etičko, da Drugome odgovori etički, da preuzme odgovornost za Drugoga. Posmatrajući i opisujući žensko kao uslov mogućnosti etičke relacije, Levinas istovremeno, a da možda i nije toga svjestan, stvara uslove posredstvom kojih žensko može i mora učestvovati u etičkom (a takva će joj uloga biti povjerena u *Drukčije od bivstva*).

[217] Kristeva, Julia. 1991. "The Chosen People and the Choice of Foreignness." U *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press, str. 71.

U ovom kratkom osvrtu pokušala sam da barem djelimično objelodanim povezanost između Levinasovog filozofskog projekta, njegove koncepcije ženskog i jevrejskih izvora koji su uticali na njegovu filozofsku misao. Imajući na umu ovu povezanost, moglo bi se reći da postoji i drukčija perspektiva na njegovo djelo u odnosu na onu koju smo do sada imali priliku da vidimo, to jest da postoji nedvosmislena mogućnost povezivanja ženskog sa etičkim, kako metaforično, tako i empirijski. Zahvaljujući Levinasovom kretanju u okvirima jevrejskih tema stekla se prilika da bolje i dublje razumijemo njegovu analizu i dokučimo pojam ženskog u jasnijem svjetlu.

Postavljajući njegov opis ženskog u kontekst jevrejskog uticaja na Levinasovu filozofsku misao, došli smo do obuhvatnije slike ženskog, ali i koncepcije etičkog kao takvog. Na samom kraju ovog dijela rasprave, kazala bih da je žensko jedna dinamična struktura, koja se prožima kroz cjelokupnu Levinasovu filozofiju i koja se mijenja samim sazrijevanjem njegove analize i domišljanja etičkog. Kao dualna figura – metaforična i empirijska – žensko uistinu jeste svojevrsni "prekid" muškosti i uzor etičkog, što će reći da, ako objedinimo Levinasove religijske spise s filozofskim, i u to uključimo razmatranje biblijskih likova, od kojih sam u ovom poglavlju navela samo neke, dolazimo do otvaranja prostora za uvažavanje ženskog u njegovoj punoći, u suštinski pozitivnom smislu. Pri tome, treba uzeti zaozbiljno Levinasovu napomenu da referencije na biblijski tekst ne služe kao dokaz, niti je sama Biblija dokaz. Levinas zapravo pokušava da, vođen biblijskim tekstom i slikama, proširi koncepciju ženskog ali i samih biblijskih likova. Najzad, ovaj će filozof u jednom razgovoru nedvosmisleno reći: "Judaizam nije Biblija; to je Biblija viđena kroz Talmud, kroz rabinsku mudrost, ispitivanje i vjerski život" (*IR,* 76).

Najzad, nakon svih stepenika Levinasove filozofije ženskog, nekad stabilnih, no nekad i posve klizavih, i nakon teško prohodnih staza, koje sam, vjerujem, makar djelimično prokrčila, ostaje da, sa čvrsto prigrljenom svjetiljkom, hodim za tragovima.

III

ZA TRAGOVIMA

20. Izmičući erotizam ženskog

Ako čitamo Levinasove prozaične opise erotizma kao pohote i ako bismo se zaustavili na "prednjem planu" tog čitanja, iz kojeg je vidljivo da pohotnost nije autentična relacija licem-u-lice i da zamagljuje čistotu erotske ljubavi, onda bi to moglo da se odredi kao muška perspektiva, kao potcjenjivanje ženskog, iako stvari stoje posve drugačije. Ovdje nikako nije niti može biti namjera da se žensko pogrešno shvati svođenjem erotike na puku pohotu. Isto tako, ne može se reći da je značaj drugosti ženskog definisan ulogom žene u ekonomiji muškog, i da ona na raspolaganju ima samo dvije alternative: ili da bude voljena žena, oslonac bez autonomije, ili manipulativna koketa koja pokazuje bezobrazluk i golotinju da bi zaštitila svoju ženstvenost, kako su mislili neki teoretičari, poput Bendžamina Hačensa [B. C. Hutchens].

Pretpostavka da ženskost nije svojstvo žene, nego situacija u kojoj učestvuju i žene i muškarci i da je ona samo jemstvo doma u kojem dočekuje muškarca koji se tek tad osjeća dobrodošlim i lišenim usamljenosti u hladnom i surovom svijetu jeste odricanje njenih uzvišen(ij)ih karakteristika. Na to se vrlo često zaboravlja, jer su kritike, po svoj prilici, glasnije, čak i kad se ima na umu *dimenzija ženskog koja otvara i omogućuje dočekivanje transcendencije*. Rečeno jezikom Lis Irigare, žena je bačena u svijet koji nije njen da bi muški ljubavnik mogao da uživa i crpi snagu za svoje putovanje ka autističnoj transcendenciji. Voljeno žensko je tu u ulozi podrške, dočeka, utjehe i pomoćnice muškarcu u njegovim naporima da sebe odredi kao sopstvo. Ženskom nedostaje vlastiti dom čak i kad odr(a)žava muško stanovanje. Ona može da bude čudesno tajanstveno drugo, pa ipak joj nedostaje lice, samoodređenje i sopstvena transcendencija. Kao tako prisiljenoj da ostane u ulozi podrške, njena jedina alternativa bila bi

da ne bude utjeha muškarcu u surovoj stvarnosti i da mu odrekne bilo kakvu transcendenciju.[218] Jer za muškarca žena nije drugo koje se treba predstaviti u svojoj ljudskoj slobodi i idealnosti; žensko drugo ostavljeno je bez svog specifičnog lica. Moje pitanje je kako može biti tek utješan i bezličan neko kome je povjerena neuporediva i jedinstvena "uloga": uspostavljanje etike i omogućavanje transcendencije. Jednu takvu kategoriju, pojam, fenomen, ne može odrediti nikakav ukorijenjeni, jasno vidljivi i odredivi eros, nego izmičući, neuhvatljivi, nikad do kraja pohotan, profan, saopšten, upućen, dât. Dvojakost ženske "prirode" koja se ogleda u istovremenom pojavljivanju misterioznosti i nedokučivosti i "realnoj" mogućnosti romantičnog i seksualnog ispunjenja muških potreba pretpostavlja mogućnost postojanja predstave da u erotskim relacijama postoji nešto više od tjelesne pohote.[219]

Biti u erotskoj relaciji licem-u-lice znači ne biti jednak, ne biti pozicioniran u rodu, ne zbog muške moći i dominacije, nego zbog apsolutne drugosti ženskog. Iako su načelno komplementarni, muško i žensko nose neupotpunjivost, neuporedivost i neiskorjenjivu razliku, što će reći da, ma koliko snažne napore muškost ulagala u to da osvoji, oni uvijek bivaju iznevjereni ženskim izmicanjem. Drukčijim riječima kazano, *pathos* ljubavi sastoji se u nepremostivoj dualnosti bića – ljubav je odnos sa onim što izmiče. Muško traga i goni, žensko izmiče i povlači se. Stoga se erotska ljubav razlikuje od posjedovanja i moći jer ona nije borba među slobodama, stapanje jednakih, ili saznanje predmeta. Nema recipročne reakcije na strani

[218] Lis Irigare smatra da Levinas ne zna ništa o zajedništvu u zadovoljstvu, u kojem postoji neposredna ekstaza između ljubavnika, već mu je bliska samo usamljenička ljubav između dalekih sopstava. Ovim argumentom želi se narušiti Levinasov kredibilitet u polju erotizma.

[219] "Možemo razlikovati dvije vrste erotske relacije. Prva podrazumijeva dva ravnopravna partnera koja uzajamno zadovoljavaju svoje čulne želje i čine zatvoreno dvojstvo koje isključuje bilo kog trećeg ali i etički jezik. Drugim riječima, ljubavnici ne učestvuju u društvenim odnosima, njihova relacija je ne-javna i svedena isključivo na intimnost između dva usamljena i slobodna bića. Nema čak ni jezika u odnosu među ljubavnicima, samo zatvorena i pohotna intimnost. Ljubav koja je zasnovana na pohoti nije etička jer je ona 'djelanje' slobodnog i odvojenog bića, i kao takva je suštinski zatvorena za drugu osobu i samo hoće da zadovolji čulne potrebe. Njen erotizam je u stvari igra koristoljubive tjelesnosti. U drugoj vrsti erotske relacije žensko biva poštovano, premda se ipak ne može reći da je ova vrsta erosa etička u strogom levinasovskom smislu riječi. Naime, Levinas smatra da je erotska relacija jedan od aspekata civilizovanog života, gdje se drugost drugoga pojavljuje u svojoj čistoti. Ljubav ne dostiže/ne ostvaruje transcendenciju, no ipak je na izvjestan način vezana za nju. (Polna) ljubav između muškarca i žene je relacija licem-u-lice u kojoj očigledno nema reciprociteta i simetrije koja prijeti drugim odnosima licem-u-lice." Hutchens 2004, 148-149.

muškarca ili žene u relaciji licem-u-lice. Bez obzira na to što je žensko u svojoj skromnosti oslabljeno pohotnošću, misterija ženskosti je neprevaziđena. Kad kaže da se žensko skriva sa/od svjetlosti, Levinas misli da ono zapravo prkosi označavanju, da izmiče svakom značenju što bi muško htjelo da mu pripiše. To izmicanje pak nije moć koju žensko ima nad muškim; sama drugost ženskog je neukloniva moć koja olakšava izmicanje. Muškarac otkriva da je vezan za nešto čak i prije nego što je preuzeo inicijativu da traga za ženskim i da ga posjeduje (*TI*, 254).

Hačensu ne promiče da dvosmislena priroda žene stvara probleme pri razumijevanju erotskog u muškoj polnoj ekonomiji. Muško ne može da ima doživljaj izmičućeg ženskog jer nije iskusilo drugost. S druge strane, žensko nema ništa sa muškim u erotizmu levinasovske erotske relacije. Ono susreće žensko koje izmiče njegovom muškom dosegu, bez obzira na formu muškog odnosa sa ženskim. Muškarac čak može da odabere da "profan(iz)uje" ženu upravo zato što ne može da dosegne njenu ženskost. U izvjesnom smislu, drugost ne pripada ženi već njenoj ženskosti. Ali pošto se žensko kao drugost ne može predstaviti, postoji razmimoilaženje između ženskog koje je dokučivo do tačke profanacije i onog koje to nije (prema: Hutchens 2004, 151). Levinas, naravno, priznaje izvornu dvosmislenost odnosa između ženskog koje je potrebito i onog koje zadržava svoju drugost uprkos ovoj potrebi (*TI*, 255). Ovaj problem može biti posljedica Levinasove tvrdnje da profanacija nije negacija misterije. Rečeno idiomom Lis Irigare, levinasovske ljubavnike u erotskoj relaciji čine asertivno i potencijalno transcendentno muško i izmičuće žensko koje muškarac ne može dokučiti, iako je žensko tu samo zbog pohotnog milovanja. Na, može se reći, unekoliko bizaran način, tijelo žene-ljubavnice je ono što ostaje *iza* kada se žensko povuče u tamu. Zaoštrenije rečeno, pohotnost je žrtva koju žensko podnosi da bi sačuvalo svoju ženstvenost od "kandži" muškog. Pohotnost je pojam koji Levinas koristi da opiše ljubavni fizički kontakt koji nije naša vlastita inicijativa nego nešto što nas opsijeda. Invanzivna ljubav unutar erotskog odnosa remeti mušku moć. U pohoti, muško se ne susreće samo s licem nego i s tijelom koje se izražava jednako kao lice (*TI*, 262). Muško potrebuje fizičko zadovoljstvo koje "nudi" žena, ali ona nema jednaku potrebu da osjeti zadovoljstvo. Iako se ova potreba može zadovoljiti na romantičan i

seksualan način, erotska ljubav cilja s one strane zadovoljenja ove potrebe (*TI*, 254). Muško pokušava da dosegne žensko milujući ga, što znači da je milovanje usmjereno izvan fizičkog tijela ženskog. Međutim, dodir kao čulnost je dio svijeta svjetlosti, ali ženko se ipak povlači u tamu pseudoanimalnosti, te se milovanje ne može "iskoristiti" ni za šta što je na svjetlosti (*TI*, 257).

Kao što smo vidjeli i kako je više puta istaknuto, žena se skriva pred svjetlom, skromno se povlači u tamu, ostavljajući iza sebe samo žensko tijelo. Možda bi muškarac mogao da dohvati i osvijetli žensko tijelo, ali ono bježi iz svijeta onoga trenutka kad dođe do milovanja. Milovanje ne obuzima žensko tijelo čak ni onda kada je ovo dodirnuto. Uprkos svojoj moći, muškarac ne uspijeva da zadovolji svoju želju jer žensko izmiče potčinjenosti samim tim što je žensko. U svojoj pohotnosti, levinasovsko žensko je površno onoliko koliko je misteriozno u svojoj ženskosti. Po tom pitanju Levinas je nejasan i gotovo nečitljiv zbog dvosmislenih i hiperboličnih "objašnjenja", naime, da je ženska erotska nagost obrnuto značenje, jasnoća preobraćena u gorljivost i tamu: žensko otkriva svoju nagost da bi sakrilo svoju ženstvenost, što znači da ženu istovremeno krase i pohotne i anđeoske osobine. Kad muškarac pohotno voli ženu, on je vidi samo kao animalno biće, lišenu odgovornosti, infantilnu u svojoj bespomoćnosti, lako zadovoljivu, koketnu. U ljubavnoj igri oduzima joj se ličnost i to igrom ličnosti koju koristi. Čini se, barem u Levinasovim očima, da ne samo da je muškarac tako opaža, nego da i ona sama na taj način manipuliše svojom dvojakom prirodom. No, svjestan je Levinas itekako da je muška civilizacija prisilila žene da igraju igru dvojakog bića:

> "Dvosmislenost konstituiše epifaniju ženskog – ona je istovremeno sagovornica, saradnica, nadmoćno inteligentna vladarka, tako da često vlada muškarcima u muškoj civilizaciji u koju je stupila, ali žena mora da bude tretirana kao žena, u skladu s pravilima koje propisuje građansko društvo. Lice, sva izravnost i iskrenost u njenoj ženskoj epifaniji skriva aluzije, nagovještaje. Smije se pod plaštom sopstvenog izraza, ne vodeći do ikakvog specifičnog značenja, nagovještavajući u praznom vazduhu, označujući manje od ništa" (*TI*, 264).

Ova dvosmislenost, ovo nagovještavanje koje označuje "manje od ništa" su, ocijenila bih, proizvod nečega što prevazilazi erotsko i erotizam, a to su zadomljujući, udomljujući i odomljujući jezik i svijet, predviđeni i od davne povijesti rezervisani samo za žene, čega je Levinas itekako svjestan.

Šta znači zadomljenost (ili zadomljavanje), kakva je to kategorija, u čemu je njena opasnost – a po svoj prilici postoji, u jeziku začeta i na praksu kristalno prenijeta? Ako govorimo o jeziku, životu i svijetu koji su oblikovani i usuštinjeni patrijarhalnim ustrojstvom – a govorimo o tome, iz toga i zbog toga – znamo da je žena nevidljiva i nečujna. Povučena je, misteriozna i odsutna. To bezbroj puta (p)osvjedočuje i Emanuel Levinas. Njen djelokrug aktivnosti mora se vezati za tradicionalno ustanovljeni spektar: dom, gostoprimstvo, materinstvo, brigu, požrtvovanje. Jezik zadomljavanja nema ekspresivnu funkciju, on se ženi ne obraća niti je misli; on je čak ni ne predstavlja niti u istinskom smislu oslovljava: on je odmjerava, premjerava, redukuje, ne traži od nje da govori a ponajmanje da od-govara, ali joj nameće dužnost i odgovornost. Zadomljavanje ne poznaje niti priznaje etičkog Drugog, u ovom slučaju Drugu, već je svom svojom težinom negira i(li) pritiska, u činu i cilju zadovoljenja svojih konstrukcija, nagona, afirmisanja i slavljenja svoje moći-nad. Kada nema obraćanja, onda nema relacije. Kada nema mišljenja, nema ni razumijevanja. Kad je žena u takvim okolnostima zadomljena, onda tu nema ni priznanja, ni saznanja, ni važenja. Samo apsorpcija i negacija. Samo ubiranje po mjeri. Ona je za dom onda kad je opozit muškom, kad je njena suština izdanak apsolutne suprotnosti muškim karakteristikama. Za dom je kad je pozove glas autoriteta koji joj se ne obraća, ali koji „cijeni" njenu uzornost. Zadomljena je ako i kad i sama povjeruje da je bezdomna, i da joj je prirođeno da je dom tamo gdje je patrijarhat upućuje, ušuškava i umiruje. Zadomljena je ako i kad (pristane da je) za dom pred-oblikovana. Što nužno uvodi u drugu kategoriju, udomljenost. Udomljavanje je u patrijarhatu jedan od omiljenih, najnužnijih i najvažnijih vidova određenja ženske sudbine, njen imperativ i krajnji telos. Kad žena „pobjegne pred svjetlom", kad pred manifestacijom i spoznanjem toliko „datih" sloboda, toliko „savremenih" primamljivih ponuda i mogućnosti, „odluči" da joj je „ono prirodno", ono što je imenuje, funkcionalizuje i biologizuje, ipak najpogodnije mjesto. Čak i

kada udomiti se ne znači uskakanje u uniformu nijemog, slijepog i gluvog bića, prethodno pretpostavljena bezdomnost zlokobno (joj) leluja nad dušom, mišlju i tijelom, veoma podmuklo, manipulativno, servirana kao „normalnost", „prirodno stanje" i jedini način realizacije ikakve „ženskosti". Iskoračaj je nemoguć kad uvijek-već pada odluka društva da (je) instrumentalizuje. Udomljena je ako je i kad je (pristala da je) biologijom pred-određena. Najzad, odomljavanje žene, stavljanje znaka jednakosti između doma i nje, puna je i posljednja potvrda obilježja i vrijednosti koje je zadao zadomljujući diskurs. Tu je na snazi socijalno-političko domom-(de)esencijalizovanje žene, manipulisanje njenim slobodama, ukorjenjivanje zatvorenih i opasnih struktura, koje guše svaki specifično ženski zahtjev, da bi se nastavila „misija" identiteskog uobličavanja i normiranja, po mjeri maskulinog. Odomljena je ako je i kad je (pristala da je) društvom (i politikom) pred-raspoređena.

Da li Levinas udomljuje ženu ili zna da je udomljenost kategorija koja je suštinski obezdomljuje? U zaključnom razmatranju pokušaću da pokažem da je ovaj filozof ženi ipak dodijelio atribute koji spadaju u područje uzvišenog, beskonačnog, možda čak neizrecivog, u svakom slučaju, teško opisivog, da ne kažem obznanjivog.

21. Žensko kao neizrečeno beskonačno

Kao izmičući fenomen, odnosno pojam koji takoreći bježi od bivstvovanja, levinasovsko žensko je zapravo, ako slijedimo njegovu filozofiju, u privilegovanom položaju jer je pocizionarno u dimenziji koja nije ontološka: drugošću ženskog ne gospodare moći koje određuje sopstvo, niti sloboda samoinicijative, niti svijet – drugost ženskog dolazi od drugdje, ona je apsolutna, ukidajući ili prekidajući jezik ontologije, opirući se svjetlosti svijeta, raskidajući sa ekonomijom bivstvovanja. U tome je radikalnost Levinasovog mišljenja pojma ženskog: ono se povlači, ono je tendencija i režim. Naravno, ni u jednom trenutku ne zaboravljamo da u Levinasovoj filozofiji žensko jeste priznato i kao biće ženskog pola i da pretpostavlja empirijsku ženu, osobito kad se razmatra fenomen dobrodošlice. Čak i kad imamo na umu da je dvosmislenost ženskog bića nesaznatljiva (sjetimo se onih mjesta u radu u kojima se ukazuje na mogućnost ne ženskog nego feminizovanig bića koje ne mora nužno biti žensko), te da se ne "ostvaruje" na svjetlosti nego u povlačenju, opet iznova moramo pitati kako žensko figurira, koja je to figura ženskog, ali iznad svega: dâ li se žensko uopšte "ufiguriti".

Do sada je prikazano da je, u okviru feminističke kritike, problem razrješavanja Levinasovog pojma ženskog često istupao iz filozofskog konteksta i stupao na tlo političkog propitivanja. Sasvim razumljivo, jer metaforička upotreba ovog pojma izaziva nedoumice zbog nemogućnosti da se izjednači s pojedinačnim subjektima i zbog Levinasovog sistematskog razlikovanja ženskog od drugih pojmova koji imaju seksualizovanu/polnu konotaciju. Po svemu sudeći, postavljen je novi nivo ispitivanja, namještena drugačija pozornica. Iz svih izloženih feminističkih analiza i prigovora provejava pitanje: da li Levinas može da ponudi feminizmu išta vrijedno? Da li strožim i tješnjim praćenjem svih nijansi kojima je pojam

ženskog obojen, i rebusnih misli kojima je izveden, možemo dospjeti do nivoa na kojem ne smijemo ostati gluvi spram njegovog političkog zazvučja, barem onoga kojeg čita ili učitava feministička kritika?

Iako se u prvi mah čini da je Levinasova koncepcija etičke relacije protkana patrijarhalnim pretpostavkama i stavovima, smatram da postoji način da se ista preradi tako da ga, barem donekle, oslobodi od takve vrste tereta, o čemu ću više reći u nastavku ovoga dijela rada.[220] Jedno za drugim, iskrsavaju pitanja i nedoumice: da li bi žensko trebalo posmatrati kao uslov istinske etičke relacije i, ako je to slučaj, kako misliti njegov uslovni status? Da li žensko treba promišljati kao temelj(no), kao transcendentalni uslov za etiku, ili pak u smislu pojmova koje Levinas upotrebljava u svojoj analizi, kao što su ostvarenje, konstitucija, uslov? A to je nedvosmisleni filozofski (i možda jedino filozofski) problem koji nas vraća na komplikovanu strukturu uslovnosti koja upravlja vezom između pojmova uživanja i predstavljanja, i dovodi do mogućnosti razumijevanja smisla u kojem je, na primjer, pred-izvorna dobrodošlica kod Levinasa postavljena kao ženska.

---

[220] Na ovom mjestu ukazala bih na zapažanje Tine Čanter povodom mogućnosti ponovnog promišljanja Levinasovog pojma ženskog koje bi bilo značajno u feminizmu i za feminizam, a odnosi se na pojam vremena. Ona, naime, piše: "Ne tvrdim da je Levinasov pojam vremena inherentno feministički, niti da su njegovi pojmovi ženskog i tijela irelevantni za feminističko prisvajanje Levinasa, već da, kako bismo razumjeli o čemu se radi u Levinasovoj koncepciji tijela, moramo da razumijemo i njegovu koncepciju vremena, kao i to da se njegovo poimanje vremena može razvijati na način koji pomaže da se izbjegnu problemi što se pojavljuju u feminističkim prisvajanjima koja se ograničavaju na neke očitije izvore u njegovoj filozofiji. Eva Ziaerk ističe da se najproduktivnije angažovanje između Levinasove etike i feminizma može zbiti u kontekstu etičke interpretacije otjelovljenja. Saglasna sam sa njom da čak iako se ova mogućnost nikad ne ostvaruje u Levinasovom djelu, i čak iako njegova koncepcija erosa i ženskosti ostaje zapletena u patrijarhalnu metafizičku tradiciju, Levinasovo istraživanje tjelesne materijalnosti omogućava razradu etičkog značenja ploti i samim tim otvara mogućnost erotske etike. Kako Ziarek naglašava, Levinas ukida muževnu i herojsku koncepciju muškosti u zapadnoj filozofskoj tradiciji, izlažući muški subjekt ograničenju utjelovljenja, pasivnosti starenja, ranjivosti i strasti, ali ne uspijeva da se pozabavi time kako bi ženska strana mogla izgledati u svjetlu Levinasove etike oslobođene ograničenja patrijarhalnog mišljenja (…) Teško je izbjeći prigovor Simon de Bovoar da Levinas završava tako što redukuje žensko na drugost, ponavljajući tradicionalnu tropu zapadne metafizike, zatvarajući tjelesnost u imanenciju i isključujući je iz transcendencije (…) Očinstvo se nudi kao relacija koja se otvara ka beskonačnosti, a figura sina zaokružuje smisao odgovornosti, kroz očinski izbor koji utiče na raskid sa saznajućim subjektom čiji je pak izbor spontano i slobodno određen. Chanter, Tina. 2001. *Time, death, and the feminine. Levinas with Heidegger*. Stanford, California: Stanford University Press, 54-55.

U ovom trenutku neizostavno je pozvati Žaka Deridu. U *Zbogom Emanuelu Levinasu*, čitamo da, šta god da je Levinas izrekao o ženskom, ili šta god mislili da je izrekao, ne smije se zaboraviti neosporna privilegija ženskog kao dobrodošlice prije svih dobrodošlica:

> "Šta god mogli reći o njoj, bilo bi dobro da se, pa makar i tiho, sjetimo, da je ovo mišljenje dobrodošlice, tu na otvaranju etike, obilježeno polnom razlikom. Takva polna razlika nikada neće biti neutralisana. Apsolutna, apsolutno izvorna dobrodošlica, pred-izvorna dobrodošlica, dobrodošlica *par excellence*, je žensko: ona se odvija na mjestu koje je neprisvojivo, u otvorenoj 'unutrašnjosti' čije gostoprimstvo gospodar prima prije sebe, potom želeći da ga pruži." (Derida 1997, 45)

Kao odgovorni čitalac i kao poznavalac Levinasa, Derida zna da, uprkos tome što žensko ima privilegiju kao pred-eminentna dobrodošlica, relacija s beskonačnošću u levinasovskoj koncepciji biva održana kroz očinstvo, čemu svjedoče završne stranice *Totaliteta i beskonačnosti*, na kojima se otac opisuje kao beskonačni domaćin ili domaćin beskonačnosti (prema: Derida 1997, 94). Dodala bih: ipak *samo* domaćin, kojem je mogućnost takve relacije morala pridoći odnekuda; muškarac (otac) to ipak nije sâm po sebi. Jer muškarac nije ni izvor ni pred-izvor. Za Deridu se ovaj Levinasov tekst može čitati kao neka vrsta feminističkog manifesta jer definiše dobrodošlicu, dočekivanje apsolutnoga, apsolutno izvorno, čak pred-izvorno gostoprimstvo, pred-etički izvor etike, na temelju ženskosti.

Čini se da se Levinasova filozofija ženskog, po svemu sudeći, može čitati dobronamjerno, u slučaju da smo ustvrdili i razumjeli cjelokupnu njegovu misao, no i malodušno, ako se opredijelimo da, ne vodeći računa o cjelini, iskazujemo ocjene o segmentima i apstrahujemo ih iz etike kao prve filozofije, monumenta koji je Levinas godinama posvećeno i radikalno izgrađivao. U kolebanju je i sama feministička kritika koja je često u nedoumici da li da oprosti Levinasu propust ili grešku što u nekim radovima naznačava žensku inferiornost, ili da ga optužuje da je namjerno i u potpunosti pisao/mislio da je ženski pol inferioran.[221] Dobronam-

[221] Podsjećanja radi, pošto je lišena jezika, ženi se u *Totalitetu i beskonačnosti* dodjeljuje dvostruko mjesto: one koja lebdi na krilima stanovanja, čineći dom nastanjivim, i one koja otjelovljuje erotsko. Ni relacija s diskretnim, gostoljubivim ženskim prisustvom, ni erotska relacija ne ispunjavaju zahtjeve licem-u-lice: niti se mogu okarakterisati kao bespovratna relacija prema apsolutno drugom. Da bi se ispunila dobrota potrebno je

jerno čitati funkcionisanje Levinasovog strogo polnog jezika značilo bi priznati da je (u)vidio radikalnu potencijalnost ženskog da raskine s kategorijama bića i da stvori mogućnost etike. U suprotnom, Levinas ostaje mislilac koji ponavlja tradicionalne stereotipe kad govori o ženskom kao dimenziji tišine, misterije, skrivanja, povlačenja i materinstva.

No, u svakom slučaju, ne bi trebalo izgubiti iz vida činjenicu da je Levinasovo razumijevanje ženskog kao poremećaja muških kategorija gospodarenja, dominacije i posjedovanja otvorilo mogućnost drukčijeg načina (ne)bića, drukčijeg modusa egzistencije. Bilo da je mišljen kao eros, kao predizvorna dobrodošlica ili kao materinsko tijelo, ženski način bivanja (koji to, zapravo nije, jer je, kao što je navedeno, bježanje pred svjetlom) prekida ekonomiju hajdegerovskog bivstvovanja. To je prekid intencionalnog kretanja znanja, pri čemu subjekt koji teži da sazna svijet okončava poricanjem drugosti objekata i svođenjem svijeta na sebe.

Kako primjećuje Tina Čanter, problem ženskog kod Levinasa odigrava se na tri različita nivoa koja su nužno međusobno povezana, ali se unekoliko mogu i nezavisno posmatrati. Prvo, postoji tekstualnost koja pokreće žensko, a očinstvo je razrješava, dovršava i zatvara. Tako je žensko povezano s prvom (pred-izvornom) dobrodošlicom, u stanovanju, dočeku koji raskida sa konstituišućom intencionalnošću mišljenja i anticipira doček licem-u-lice, ali ostaje unutar ekonomije istog, i u tom smislu se ne približava transcendenciji dobrodošlice apsolutno drugog. Slično, eros je predznak radikalnog diskontinuiteta beskonačnog vremena koje svoje ispunjenje pronalazi u odnosima između oca i sina. Kao relacija s misterijom, erotska relacija sa ženskim oglašava vrijeme plodnosti, u kojoj očinstvo mora da dovrši kretanje ka drugosti koje je započelo žensko. Drugo, postoji formalna ili strukturalna funkcija ženskog kao izuzetak od bića, poremećaj sistematičnosti mišljenja, prekid totaliteta. Zbog toga je žensko povlačenje od/iz bića: divan trenutak u biću, nemisliv na svjetlosti, jer je skroman i skrivajuć. Lice ženskog je tiho, bez jezika, njegovo je prisustvo diskretno. Čulnost uživanja kojim žensko gospodari u stanovanju ne može se adekvatno zahvatiti u jeziku intencionalnosti ili fenomena. Strukturisano u saglasju sa beskonačnošću ili s one strane etike, utoliko što ne

---

očinstvo.

može biti sadržano u jeziku mišljenja i predstavljanja koji ga ipak želi predstaviti, žensko prkosi razumijevanju. Najzad, postoji paradigmatična uloga koju žensko igra kao prvobitnu, kao prvi nacrt etike, neka vrsta prolegomene. Čini se da žensko, smatra Čanter, obezbjeđuje implicitni model za raskid s totalitetom koji izaziva etička zapovijest drugoga, ali ta se uloga ne može saznati kao takva, jer bi to značilo umanjiti radikalnost etike koju najavljuje (prema: Chanter 2001, 254-255).

Za Levinasa, žensko mora ostati ontološki nenadoknadivo i nepristupačno: svaki pokušaj da njegovu neizrecivost podvrgnemo svjetlosti dana i svako stremljenje da ga učinimo dokučivim kroz tematizovanje i predstavljanje, značilo bi uništiti misteriju ženskog. Žensko mora ostati neizrazivo, a ujedno i saopštiti svoju energiju jeziku, biću i rečenom. Iako se, posle svih napora, i Levinasovih i feminističke kritike, može odustati od razrješavanja ove neodređenosti, dvosmislenosti i dijahronije, ipak ne bismo smjeli da ostavimo žensko bez "priznanja". Tina Čanter smatra da Levinasova upotreba pojma ženskog, posebno njegovog gospodarenja u stanovanju, rizikuje da ga zadrži kao sigurno utočište za muško mišljenje. U tom smislu, sugeriše ona, odvojeno biće dobija vrijeme, vrijeme ženskog koje Levinas nikad nije u potpunosti razradio.[222]

U redovima koji slijede, odaću Levinasovom ženskom drugačije priznanje i ponuditi moguće razumijevanje ovog pojma koje mi se čini prikladn(ij)im jer se ne zadržava u okvirima pripisivanja ovom filozofu tradicionalnih odredbi (poput onih da se, kao muški autor zatomio i ostao u području klasične muškocentrične zapadne misli). Ne potcjenjujući doprinose feminističke kritike, naprotiv, smatrajući je i više nego plodnom i vrijednom za sopstveno sazrijevanje u poimanju Levinasovog koncepta ženskog, istaći ću i pokušati osvijetliti aspekt njegove misli (o ženskom/ženi) koji mi se čini nepravedno zapostavljenim. Na taj bi se način, vje-

[222] Zato je vrijedno pomenuti još jedan njen uvid, naime da "je žensko paralelno sa ulogom koji za Hajdegera u *Biću i vremenu* ima smrt, te da nije beznačajno što Hajdeger mišljenje smrti i strukturu konačnosti napušta u *Temeljnim problemima fenomenologije*. Ovo povlačenje onoga što je bila presudana tema za autentično samorazumijevanje *Daseina* nalazi odjek u Levinasovom odricanju ženskom statusa apsolutno drugog u *Totalitetu i beskonačnosti*, nakon što je u *Vremenu i drugom* njegovu drugost označio kao *par excellence*. Ako žensko uslovljava refleksiju, uslovljavanjem koje premašuje mišljenje koje ga misli nakon činjenice, onda ko ili šta obezbjeđuje sigurno mjesto za žensko? Chanter 2001, 256.

rujem, mogle nadići bespotrebne insinuacije o levinasovskom ženskom, pojedini prigovori koji su produkt nedovoljnog poznavanje cjeline njegove filozofije, kao i neprecizno argumentovana kritika koja je plod viđenja ženskog kao (samo) društvene i političke, dakle empirijske kategorije, no ne i filozofske, čiji je značaj kod Levinasa ipak neprikosnoven.

Ako žensko olakšava raskid sa bićem, ako nije ontologija, onda, prema mom tumačenju, to znači da, ako je žena ne-biće, to ona nije u smislu ontološke okrnjenosti, nego zato što je potpuno onostrana. Žensko nije *jeste* nego *treba*. Ono je neustaljeno nastanjeno i odsutno prisutno, ono je iznenadni i moćni dolazak Drugoga. Žensko dolazi ne da bi nas obremenilo sobom i strahom od sebe, već opomenulo provalom primordijalne radosti kao blagosti, neeuforične, darujuće ne-datosti. Dar ženskog je potenciranje kao nova akcentuacija i preobražaj opštosti, ono je neizbježni a nenametljivi Drugi koji se parafoksalno daje kao jedno radikalno ne-tu, a opet, ipak, svagda tu. Kao lice čije obrise dočekujemo i ne iscrtavamo sami, kao glas koji tumači i dešifruje, ispisuje nas same. Ako je muškarac u Levinasovoj filozofiji totalitet, *žena je beskonačnost*. Ukopano u zagonetku i privid, neartikulisano jer otima note (ne)vremena, netematizovano i svagda zagušeno nečistim vazduhom – jer tako mu se ponajbolje oduzima riječ, ali se i oslabljuje i ugušuje riječ o njemu – *žensko je dokaz beskonačnosti*, jer tako rastrzano i rastrgnuto, iskopčano, sa ništa koje ga pokušava determinisati, vezuje, predvaja, stamenuje, neodložno, neminovno i istrajno. U neizrecivoj beskonačnosti izriče se žensko, ili je žensko rečeno neizricanja, ili izricanje nerečenog. Žensko je s one strane ugovora, prije ikakvog zavjetovanja, ono kao beskonačno(st) je potpis prije svakog zamislivog pera: znak izvornog, ne-načelnog saglasja, potpis kao znak izvornog poteza rukom u svoje ime, kao performativ čistog svjedočenja ili svjedočenja čistote, uprkos tragu koji ostavlja svijet.

Zbog svega ovoga, smatram da se žensko u Levinasovoj filozofiji može čitati i kao svojevrsna *svetost*, odnosno most između *ne* i *još-ne*. Pri tome, most kao otklon od svih onih omotača i kuća koji sprječavaju da pronađemo drugoga i koji zatvaraju prag etičnoga svijeta. Most kao potpora životu utoliko što ima svijest o tome da postoji biće koje je još uvijek netak-

nuto, raspoloživo, koje nas čini živim, hrani nas, daje nam prostor i materijal za stvaranje i koje drugo potrebuje ili želi da bi izgradilo svoj identitet, jezik, djelo. I da bi i samo suživjelo. Most kao stamen nad tokom života. Most kao lice, prije svake gestikulacije. Most koji nije samo mjesto prelaska preko vode ili mjesto s kojeg se najbolje vide mijene toka, talasi, nego s kojeg se najbolje čuje ono ne-šumno i ne-čuveno u rijeci varirajućih egzistencijalnih situacija. Most je jemstvo etičkoga bivanja, s one strane, dakle beskonačnog, koji čuva Drugog, onog Drugog koji se ne može pretvoriti u diskurs, fantazije ili snove, Drugog koji se ne može zamijeniti nijednim drugim, nijednom stvari, nijednim bogom – zbog njegovog dodira i dodira njega.

A etika (još) imenuje iskustvo relacije, ljudski događaj koji djela kao fenomenološko svjedočenje transcendencije – dokaz u najširem smislu. Čitanje Levinasovih rasprava o erosu, ženskom, polnoj razlici, plodnosti, djetetstvu i bratstvu dovodi do zaključka da su u njegovoj misli metafizika i etika ravnopravne. Ako ove teme postavimo u središte Levinasove filozofije uočićemo promjenu koja će dovesti do sasvim novog viđenja cjeline. A ako to činimo s pozicije feminističke kritike koja propituje ulogu ovih tema u sveukupnom njegovom filozofskom projektu, shvatićemo da se ne radi samo o kritici ženskog, već i o filozofiji transcendencije u okviru koje ova figurira. Tome sledstveno, postavlja se bitno pitanje: da li su za Levinasa metafizika i etika koekstenzivne?

U *Totalitetu o beskonačnosti* Levinas piše da je jedna od njegovih namjera uspostavljanje prvenstva etičkog, to jest relacije čovjeka prema čovjeku – značenja, poučavanja i pravde – prvenstvo nesvodive strukture na kojoj počivaju sve ostale. Čini se da ovakvi stavovi opovrgavaju tezu o prvenstvu metafizičke transcendencije, no međutim to je pogrešno razumijevanje same etike ali i konteksta u kojem nastaju takve primjedbe. Opšte posmatrano, etika se ne potvrđuje u odnosu spram metafizike, nego fenomenologije i/ili ontologije i onoga što Levinas smatra njihovim odbacivanjem transcendencije. Stoga je potvrda prvenstva etike konstitutivna za prvenstvo transcendencije. Metafizika bez etike je prazna, etika bez metafizike je slijepa. Levinasova pozicija, naročito u *Totalitetu i beskonačnosti*, najdublje svjedoči

ravnopravnom prvenstvu, bolje rečeno prvobitnosti etike i metafizike, odnosno nemogućnosti da se jedna misli bez druge.[223] One su tijesno povezane kod promišljanja ideje beskonačnosti. Na primjer, Levinas smatra da je najstrože razvijeni pojam transcendencije izražen pojmom beskonačnosti, a u dobrodošlici Drugog ispunjava se ideja beskonačnosti. Drugim riječima, metafizika se odigrava tamo gdje se odigrava međuljudska relacija; transcendencija se pojavljuje kao sjaj u licu Drugoga. Etička relacija je etička upravo zbog tog sjaja, a taj sjaj blješti i širi se zato što postoji relacija. Šta to znači? Ako potvrđuje sauslovnost i ravnopravno prvenstvo metafizike i etike, nužnost relacije između transcendencije i njenog pojavljivanja – nužnost njihove istovremenosti – transcendencija, da bi bila razumljiva, bila bi konačna. Ako je nemoguće misliti jednu bez druge, onda je nemoguće misliti transcendenciju osim kao ograničenu. Levinasova filozofija je odgovor kojim se opovgrava zaključak o ograničenosti ili konačnosti Apsoluta i potvrđuje istovremenost mogućnosti i nužnosti ideje istinske transcendencije kao radikalno neutemeljene, neuslovljene i neograničene.

Dok su njegovi najznačajniji prethodnici, ali i savremenici, tražili rješenje problema u pokušajima da transcendenciju misle u imanentnim ili konačnim pojmovima – Huserl, na primjer misleći transcendenciju posredstvom epistemologije, a Hajdeger čineći to egzistencijalno – Levinas nikad nije prestao da njihove filozofije posmatra kao izdaju transcendencije. Jedini put da se držimo ideje istinski beskonačne transcendencije – prvog

[223] Vrijedi pomenuti i neke Deridine uvide kad je riječ o problematici prvenstva kod Levinasa. Derida opisuje *Totalitet i beskonačnost* kao traktat o gostoprimstvu. Ako na trenutak pretpostavimo da je etika gostoprimstva utemeljujuća, to jest da etika dolazi prva, pitanje je da li etika gostoprimstva ustanovljuje zakon ili politiku. Derida postavlja pitanje u toj formi ne bi li ukazao da je upravo struktura utemeljenja ono što Levinasovo djelo dovodi u pitanje raspravom o dobrodošlici i ulozi trećeg. Dobrodošlica se smatra odgovorom na poziv Drugoga, a da bi poziv bio poziv, mora funkcionisati u očekivanju odgovora. Slično tome, uloga trećeg ne može se razumijevati kao nešto što dolazi nakon etičke relacije, zato što se smatra da je uvijek već tu, u očima Drugoga, ali i zato što je jemstvo pravde koja sprječava da neposrednost licem-u-lice postane etičko nasilje. Derida primjećuje da Levinas, uprkos tome što priznaje sauslovnost metafizike i etike, ipak pretpostavlja da druga ima prvenstvo. Kao pitanje autorske namjere ono je neodgovorivo i filozofski manje interesantno, ali u odnosu na ono što je sadržano u samom djelu, vrlo je važno. Deridino pitanje Levinasu u *Nasilju i metafizici* može se protumačiti na sljedeći način: šta dopušta da se pojavi Drugi? Koja pretpostavka ili predznanje omogućuje da se Drugi pojavi u svome biću? Ako Deridin odgovor iznova potvrđuje potrebu da etika "ide kroz" fenomenologiju i ontologiju, to jest nužnu strukturu posredovanja koja se može razumjeti kao pojmovna, Levinas to ne bi prihvatio, uprkos tome što za Deridu fenomenologija i ontologija više nisu činioci neutralizacije, kakvim ih je smatrao Levinas. (prema: Derida 2001).

načela Levinasove metafizke – jeste da (po)tvrdimo prvenstvo metafizike i nezavisnost metafizičke ideje. Samo se tako može održati ideja beskonačne transcendencije (prema: Sandford 2000, 132).

A jedino je pojam ženskog posrednik u održavanju beskonačne transcendencije, kao lice bez naličja i "prizor" koji se iskrao iz svijeta i koji nas iskrada iz mišljenja o Istom, redukujući nasilje praznine i opštosti. Žensko nije samo relacija lica, transcendovanje i otvaranje, već i jemstvo pred-glasovnog, pred-čuvstvenog odgovaranja i odgovornosti, s one strane totalnosti i totaliteta.

Za-govor

Feministička recepcija i kritika Emanuela Levinasa je široka i, kako smo mogli nazrijeti iz izloženog, prilično raznovrsna i pregnantna. Razlog tome, pored već navedenih, svakako treba tražiti i u činjenici da se njegova misao sama nametnula, ili je, usudiću se i reći, prvopozvana, zbog onih kategorija i ideja koje se i kroz feminističku teoriju pojavljuju kao prepoznatljive ili čak glavne: žensko, polna razlika, materinstvo, plodnost itd. Na prethodnim stranicama pokušala sam ilustrovati bogatu raznolikost u recepciji njegove misli, kroz dijametralno suprotne pozicije teoretičarki i teoretičara, koje se kreću od stavova da bez ženskog relacija za-drugog i prema drugom nije moguća, da je žensko uslov intimnosti, etičkog itd, preko tvrdnji da je žensko svedeno na status objekta ili ne-subjekta, do izjava da Levinas ne vraća ženu natrag u dom, već izražava želju za zajednicom pomirenja, insistirajući na tome da nije sekundarno žensko nego polna razlika. Ali kojoj se god poziciji priklonili ili ne, činjenica je da Levinas smatra žensko konstitutivnim za Drugog.

Međutim, kao što je i od strane mnogih kritičarki navođeno, a u ovom radu više puta istaknuto, mi moramo razumijevati Levinasovu koncepciju *ženskog* u okvirima njegovog opšteg filozofskog programa, te na taj način, njegova tvrdnja da drugost ispunjava sebe kao ženskost u kontekstu prioriteta drugosti, i eksteriornosti nad istim, jednim, totalitetom, dovodi nas do toga da Levinas nije „zadržao ženu u kući“ u tradicionalnom smislu. Vrijednost Levinasovog objašnjenja ženskog leži u originalnosti njegovog opisa identiteta i njegovog radikalnog obrađivanja koncepta Drugosti. Za Levinasa, činjenica da je žena različita od, drugačija-od muškarca ne implicira njenu inferiornost. Feminističke kritičarke prate razlikovanje u mišljenju pojma ženskog u Levinasovim ranijim radovima (*Egzistencija i egzistirajuća* i *Vri-*

jeme i drugo) od onoga u kasnijim (*Totalitet i beskonačnost*, *Drukčije od bivstva* itd), i kreću se od afirmativnih i voljnih da prihvate pojam ženskog iz ranijih radova, do različtih interpretacija kasnijih radova: od takođe afirmativnih, spremnih da brane pojam ženkog, barem formalno, do onih potpuno odbacujućih. Ova uslovna podjela prati pominjanu „enigmu" Levinasove misli – relaciju između kategorije ženskog i „empirijske žene". Problem se sastoji u tome što i jedna i druga pozicija; i pozicija poistovjećivanja ili povezivanja i pozicija negiranja relacije filozofskog pojma ženskog sa konkretnim ljudskim bićem ženskog pola, da bi sebe konstituisale kao feminističke pozicije, moraju insistirati na ovoj relaciji, odnosno odbacivanju iste. Za samog Levinasa, u njegovim ranijim radovima, relacija između kategorije ženskog i emprijske žene mora biti negirana, jer jedino na taj način struktura polne razlike može igrati svoju čistu formalnu ulogu, a sâm pojam ženskog zadržati svoju nesvodivost.

U Levinasovom kasnijem radu, naprotiv, postoji nemogućnost odvajanja filozofske kategorije ženskog i formalne strukture polne razlike od njenog empirijskog upućivanja, što se ogleda u Levinasovom prelasku iz formalne strukture polne razlike u ono što će nazvati „drugost-sadržaja" ženskog. Tada polna razlika više nije apstraktna formalna struktura, već je identifikovana sa sadržajem ženskog – koji u ovom kontekstu jedino ima smisla ukoliko se odnosi na empirijsku ženu. Žensko je sadržaj polne razlike – ili je polna razlika sadržaj ženskog, te na ovaj način dolazimo do toga da je polna razlika apsorbovana, imanentna svom sadržaju, a formalna struktura razlike koja artikuliše mogućnost transcendencije je izgubljena. Od *Totaliteta i beskonačnosti*, pa nadalje, polna razlika nije više izvorna, eros nije više prototipska relacija sa drugim, a žensko je kroz niz različitih opisa drukčije pozicionirano.

Uzimajući u obzir sve što je izloženo u radu, postoji prostor da se (pojedini) čitaoci usaglase s većinom Levinasovih kritičarki i da tvrde da u njegovoj misli nema mnogo prostora za feminističko prisvajanje. Neko može zaključiti i da ne postoji ni najmanja mogućnost da se Levinasova filozofija nazove feminističkom, u strogom smislu, zbog činjenice da nije zabrinuta za, odnosno da se ne bavi pojedinačnim političkim diskursima ili specifičnim ugnjetavanim, marginalizovanim grupama. Štaviše, može se tvrditi i to da se njegova filozofija opire da bude

primjenjiva na neke kategorije iskustva unutar kojih su žene najviše ugnjetavane, bilo pod ideologijama naturalizovanog materinstva ili ideologijama obavezne, čak prinudne heteroseksualnosti. U tom smislu i kroz takvo shvatanje, koje je u prvi mah sasvim opravdano, javlja se pitanje kako Levinasovo razumijevanje ženskog nije zauvijek izgubljeno ili barem ozbiljno ugroženo za feminističko stanovište, konvencionalnim i patrijarhalnim opisima, predstavljanjem polne razlike kao sekundarne čovjeku i isključivanjem ženskog iz etičkog.

S druge strane, ukoliko bismo ostali pri ideji onih feminističkih kritičarki koje žele afirmativno posmatrati Levinasovu misao, došli bismo do mnogih kreativnih pretumačenja ne samo značenja i uloge ženskog, već i niza drugih kategorija i fenomena i njihovih novih čitanja i pisanja. I sama sam u ovome tekstu pokušala dati skroman doprinos tome. Pri tome, sasvim je izvjesno da je Levinasovo poimanje ženskog otvorilo prostor za radikalno reispisivanje i ponovno čitanje ženskog. Njegova filozofija itekako zavređuje feminističku pažnju, i to, kao što sam pokazala, iz mnogo razloga, a na neke od njih bih, na samom kraju, podsjetila. Levinas je jedan od rijetkih mislilaca koji zagovara brigu o djelu oba pola. Iako može biti kritikovan što nije posebno priznao da je žena ta koje „najviše brine“, njegovo pisanje, možda subverzivnije, pretpostavljajući muški subjekt, nameće „ženske“ vrijednosti „muškim“ u samom svom tekstu. Levinas, takođe, prepoznaje potrebu za pravdom istovremeno s brigom, iako ne uspijeva da konkretno razradi potrebu za pravdom za žene, za „one koje su brinule“, kao da su kroz istoriju rodno predodređene za to, ili potrebu za ispravljanjem same nepravde ovog „rodnog predodređenja“. Pored ovoga, Levinasova filozofija nudi fenomenološke argumente za pojmove sopstva kao zavisnog ili relacionog, čime dolazimo do redefinisanja subjektivnosti kao odnosne prije nego primarno autonomne, što predstavlja misao koja je filozofski razvijenija i mnogo radikalnija u svome raskidu sa zapadnom tradicijom, od mnogih drugih, čak i feminističkih koncepata.

Naravno, razloga za čitanje Levinasa, kao i razloga za feminističko prisvajanje ili odbacivanje, ima mnogo, o čemu nam svjedoči zadivljujuće veliki broj tekstova i analiza njegove filozofije, koji neprestano raste. Sve to, skupa s njegovim orginalnim uvidima, predstavlja neis-

crpan izvor mogućnosti za nova čitanja određenih fenomena, ali i njihovo produbljivanje i dalju nadogradnju.

Ženskom prisajediniti beskonačnost znači (i) iskovati jezik kao iznova-stvaranje, filozofsku kritiku koja, vječito sebe preispitujući i uvijek hoteći da ide u susret neskrivenosti, nastoji da se približi istini i da je dosegne, sve vrijeme odgovorno noseći „teret" kritičkog razmatranja istine same. Istine jezika, filozofije, identiteta, polnosti, svijeta. Taj stvaralački potencijal uvijek pretenduje na odgovornost, akciju/djelanje, otkrivanje/otkriće, na od-govaranje predmetu, na „nošenje sa njime", čime bismo mogli „zadobiti" neskrivenost (istine). Jer sve ono što se skriva iščezava kad se od njega produži ka viđenju. I do njega stigne. Utoliko je slovljenje jezikom žene gledanje-u, gledanje-ka, gledanje-sa. Sagledavanje. Uviđanje. Ali i nadilaženje. A taj gest nije samo kritički, već je i politički i etički. Politički jer otpočinje *dialogos*, suprotstavlja se monološkom i monopolnom diskursu, vladajućim binarnim opozicijama, oponira sveopštoj redukciji ženskog, izumijeva nove mogućnosti izlaska žene iz privatnog domena, uvijek na umu noseći jedno od suštinskih feminističkih načela – da *lično jeste političko*, polemiše sa uvriježenim represivnim referencijama i značenjima. Etički jer se prihvatio odgovornosti i dužnosti da polovinu čovječanstva istrgne iz nepravde, kako bi konačno spriječio jednostrane interpretacije koje produbljuju žensku inferiornost i zanemaruju ili poništavaju cjelokupno žensko iskustvo, a sve to da bi se ukinulo svekoliko (naročito filozofsko, etičko, naučno, lingvističko) favorizovanje muške norme, odnosno tendencije da se *maskulinitet* doživljava i poima kao progresivniji. Jezik žene pruža mogućnost da se usvojeno ili naslijeđeno znanje rekonstruiše u novim značenjskim perspektivama. I ustanovi i ostvari etika da se ne bi ponovila Antigonina sudbina. Realizacija etičkoga poretka i uspostavljanje nužnih uslova za žensko djelovanje odgovornost je žena, i u sebi nosi preobražaj jedne cjelokupne ženske genealogije, koja je uvijek bila potčinjena relaciji spram muškog, to jest muškom, te otvaranje dimenzija saodnošenja među svim ženama (sestrama), i preispitivanje relacije kćerka-majka, majka-kćerka. Taj horizont mora biti stalno u izgradnji, stalno iznova dopunjavan, kako žene ne bi ostale „puka horizontalnost" i „tlo za mušku erekciju". Ženska je odgovornost kreiranje i izgradnja višedimenzionalnog univerzuma koji više ne bi bio, kao do

sada, isključivo za drugog i koji ih ne bi određivao kao čuvarke doma i djece, u ime svojine, zakona, prava i obaveza, države drugoga. Prvo i pravo ime toga univerzuma jeste jezik, u kojem i kroz koji žena danas može da postavi pitanja i pruži odgovore koji su od velike važnosti. Mora govoriti i mora biti saslušana. Jezik žene istrajava u tome da ženu istrgne iz potčinjavanja „sudbini“, (pro)nalazeći načina da iskaže svoj smisao i svoju stranu značenja.

Svijet bez jezika teško je zamisliti. Bez jezika svijet je nemoguće percipirati, pojmiti. A cijeli jedan jezik postojao je i boravio u tišini. Jezik žene, posrednice otjelovljenja i svijeta muškaraca, koja je stoljećima spoticana u pokušajima da proizvede svoju trijadu: *jezik-tijelo-svijet*. Svijet koji nikad nije postojao, ali koji je ipak prisutan, kao potisnut, prikriven i potencijalan. Jezik žena u svim njihovim razlikama, kojim se iskopčavaju iz zajedničke učaurenosti u gospodarenje nad njima, koji se izvlači iz stegnutosti, i ide ka, razračunavajući se sa zahvatanjem, aproprijacijom i povlačenjem. Jezik žene koja mora moći znati da se djelovanjem razlike preispituje i kritikuje svedenost na isto(st), i čija je etika otpora usmjerena na ono bolje koje nije samo ovdje i sada i nama, već svevremeno i nadvremeno. Jezik žene koje se ne bori muški nego ženski. Žene beskonačnice.

Bibliografija

Izvorna literatura

1. Lévinas, Emmanuel. 1969. „Judaism and the Feminine Element“. U *Judaism*, vol. 18, no. 1, 30-38.

2. Lévinas, Emmanuel. 1976. *Difficile Liberté: Essai sur le judaïsm.* Paris: Albin Michel.

3. Lévinas, Emmanuel. 1977. *Du sacré au saint*, Paris, Editions de Minuit.

4. Lévinas, Emmanuel. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff.

5. Lévinas, Emmanuel. 1979. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. The Hague: Martinus Nijhoff.

6. Lévinas, Emmanuel. 1981. *Otherwise than Being; or, Beyond Essence*. The Hague: Martinus Nijhoff.

7. Lévinas, Emmanuel. 1982. *De l'evasion*. Monpellier: Fata Morgana.

8. Lévinas, Emmanuel. 1985. „Etika i beskonačno: Dijalozi sa Philippeom Nemoom“. U *Dijalog* 3/4, 9-43.

9. Lévinas, Emmanuel. 1987. *Humanisme de L'Autre Homme.* Paris: Livre de poche.

10. Lévinas, Emmanuel. 1987. *Collected Philosophical Papers*. Dortrecht: Martinus Nijhoff Publishers

11. Lévinas, Emmanuel. 1990. *Difficult freedom. Essays on Judaism*. London: Athlone Press.

12. Lévinas, Emmanuel. 1993. *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Grasset.

13. Lévinas, Emmanuel. 1994. „The Bible and the Greeks". *In the Time of the Nations*. 133-135, Bloomington: Indiana University Press.

14. Lévinas, Emmanuel. 1994. „On Jewish Philosophy". *In the Time of the Nations*. 167-183. Bloomington: Indiana University Press.

15. Lévinas, Emmanuel. 1996. „Peace and Proximity". U *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*, eds. Adrian Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi. Bloomington: Indiana University Press, 161-170.

16. Levinas, Emanuel. 1997. *Vrijeme i Drugo*. prev. Spasoje Ćuzulan. Podgorica: Oktoih.

17. Levinas, Emanuel. 1998. *Među nama*. prev. Ana Moralić. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

18. Levinas, Emanuel. 1999. *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*. prev. Spasoje Ćuzulan. Nikšić: Jasen.

19. Lévinas, Emmanuel. 2001. „Is it Righteous to Be ?" U *Interviews with Emmanuel Levinas*, ed. Jill Robbins. Stanford California: Stanford University Press.

20. Lévinas, Emmanuel. 2002. *De l'existence à l'existant*. Paris: Librairie philosophique Vrin.

21. Levinas, Emanuel. 2003. „Trag Drugog". U *Reč*, br. 71/17, 393-405. prev. Branko Romčević. Beograd: Fabrika knjiga.

22. Levinas, Emanuel. 2006. *Totalitet i beskonačnost*. prev. Spasoje Ćuzulan. Beograd: Jasen.

23. Levinas, Emanuel. 2008. *Kad Bog upada u mišljenje*. prev. Spasoje Ćuzulan. Trebinje: NIP Glas Hercegovine.

24. Levinas, Emmanuel. 2017. „O izbavljenju". U *Smisao transcendencije*. prev. Spasoje Ćuzulan. Nikšić: Društvo filozofa Crne Gore.

25. Levinas, Emmanuel. 2017. „Bog, smrt i vrijeme". U *Smisao transcendencije*. prev. Spasoje Ćuzulan. Nikšić: Društvo filozofa Crne Gore.

26. Levinas, Emmanuel. 2017. „Etika kao prva filozofija". U Smisao transcendencije. prev. Spasoje Ćuzulan. Nikšić: Društvo filozofa Crne Gore.

Sekundarna literatura

27. Aho, Kevin. 2009. *Heidegger's Neglect of the Body*. New York: Suny Press.

28. Ainley, Alison. 2001. „Amorous Discourses: 'The Phenomenology of Eros' and Love Stories". U *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, eds. Robert Bernasconi and David Wood, 70-83. London and New York: Routledge.

29. Ainley, Alison. 2001. "Levinas and Kant: Maternal Morality and Illegitimate Offspring". U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 203-223. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

30. Atterton, Peter; Calarco, Matthew (eds). 2010. *Radicalizing Levinas*. New York: Suny Press.

31. Bahovec, Eva. 2002. "Feminizam kao epistemologijski projekat". U: *Zarez* IV/80, 22-23.

32. Beals, Corey. 2007. *Levinas and the Wisdom of Love. The Question of Invisibility*. Waco, Texas: Baylor University Press.

33. Belančić, Milorad. 2005. *Razlozi za dekonstrukciju*. Beograd: Medijska knjižara Krug.

34. Ben Pazi, Hanoch. 2009. "Teaching as Internalization of Feminine aspects". U *Amsterdam Studies in Jewish Philosohy* 14, *Levinas in Jerusalem: Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics*, ed. Joëlle Hansel, 171-201.

35. Bernasconi, Robert. 1998. "Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Messianism". U *Research in Phenomenology 28, In Memoriam: Emmanuel Levinas*, 3-19.

36. Biale, David. 1992. *Eros and the Jews*. New York: Basic Books.

37. Bloechl, Jeffrey (ed.). 2000. *The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*. New York: Fordham University Press.

38. Bojanović, Kristina. 2017. "Mine i domine doma". http://proletter.me/portfolio/o-zenskom-mine-i-domine-doma/

39. Bojanović, Kristina. 2017. "O-sloviti: jezikom polne razlike". http://proletter.me/portfolio/o-sloviti-jezikom-polne-razlike/

40. Bojanović, Kristina. 2018. "Agir femme/parler femme: o jeziku i jezikom polne razlike". U Genero (22). Beograd: Centar za studije roda i politike, Fakultet političkih nauka.

41. Brody, Donna. 2001. „Levinas's Maternal Method from 'Time and the Other' Through 'Otherwise Than Being': No Woman's Land?". U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 53-78. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

42. Chalier, Catherine. 2001. „The Exteriority of the Feminine". U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 171-180. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

43. Chalier, Catherine. 2002. „Levinas and the Talmud". U *The Cambridge Companion to Levinas*, eds. Simon Critchley and Robert Bernasconi, 100-118. Cambridge: Cambridge University Press.

44. Chalier, Catherine. 2007. *Figures du féminin: Lecture d'Emmanuel Levinas*. Paris: Des femmes, Antoinette Fouque.

45. Chanter, Tina. 1988. „Feminism and the Other". U *The provocation of Levinas*, eds. Robert Bernasconi and David Wood, 32-57. London and New York: Routledge.

46. Chanter, Tina. 2001. „Introduction". U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 1-28. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

47. Chanter, Tina. 2001. *Time, Death and the Feminine. Levinas with Heidegger*. Stanford, California: Stanford University Press.

48. Chanter, Tina. 2006. "Hands That Give and Hands That Take: The Politics of Feminine in Levinas". U: *Difficult Justice. Commentaires on Levinas and Politics*, ur. Asher Horowitz, Gad Horowitz, Toronto Buffalo London: Univeristy of Toronto Press, 48-63

49. Cohen, Richard (ed.). 1986. *Face to Face with Levinas*. Albany: State University of New York Press

50. Cohen, A. Richard. 1994. „The Metaphysics of Gender: Fecundity, paternity, and filiality". U *Elevations. The height of the Good in Rosenzweig and Levinas,* 195-223. Chicago and London: The University of Chicago Press.

51. Cohen, A. Richard. 1994. „The Metaphysics of Gender: Carnal eros and erotic femininity". U *Elevations. The height of the Good in Rosenzweig and Levinas,* 195-223. Chicago and London: The University of Chicago Press.

52. Critchley, Simon. 1992. *The Ethics of Deconstruction*. Oxford : Blackwell.

53. Ćuzulan, Spasoje. 1999. „Bilješka o autoru i prevedenom djelu“. U Emanuel Levinas: *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, 274-282. Nikšić: Jasen.

54. De Bovoar, Simon. 1983. *Drugi pol.* prev. Zorica Milosavljević. Beograd: BIGZ.

55. Derrida, Jacques. 1967. „Violence et metaphysique: Essai sur la pensée ď Emmanuel Levinas“. U *L'Ecriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil.

56. Derida, Žak. 1990. „Polna razlika, ontološka razlika (Geschlecht I)“. https://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/elektronska-izdanja/casopis-zenske-studije/zenske-studije-br-11-12/176-polna-razlika-ontoloska-razlika-geschlecht-i

57. Derida, Žak. 1992. „Kraljevo vreme“. U *Treći program* I-IV, 379-407. prev. Eleonora Prohić. Beograd: Radio televizija Srbije.

58. Derida, Žak. 1995. “Koreografija”. https://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/elektronska-izdanja/casopis-zenske-studije/zenske-studije-br-11-12/178-koreografija

59. Derrida, Jacques. 1997. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée.

60. Derrida, Jacques; Dufourmantelle, Anne. 1997. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy.

61. Derida, Žak. 2001. *Nasilje i metafizika. Ogled o misli Emanuela Levinasa*. prev. Sanja Todorović. Beograd: Plato.

62. Forthomme, Bernard. 1979. *Une philosophie de la transcendance: la metaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Vrin.

63. Gonzalez, J. Francisco. 2008. „Levinas questioning Plato on Eros and maieutics“. U *Levinas and the Ancients*, eds. Brian Schroeder and Silvia Benso, 40-62. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

64. Gros, Elizabet. 2000. „Deridina politika polne razlike“. https://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/elektronska-izdanja/casopis-zenske-studije/zenske-studije-br-11-12/173-ontologija-i-dvosmislenost

65. Guenther, Lisa. 2006. *The Gift of the Other. Levinas and the Politics of Reproduction*. State University of New York Press.

66. Hand, Sean (ed.). 1989. *The Levinas Reader*. Oxford: Basil Blackwell.

67. Hand, Sean. 2008. *Emmanuel Levinas*. London and New York: Routledge.

68. Handelman, A. Susan. 1991. *Fragments of redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

69. Heidegger, Martin. 1985. *Bitak i vrijeme*. prev. Hrvoje Šarinić. Zagreb: Naprijed.

70. Henriks, Hans Herman. 2003. „Biti talac Drugog". prev. Drago Perović, U *Luča* XVIII (2001)-XIX (2002), 170-178. Nikšić: Filozofski fakultet.

71. Hutchens, Benjamin. 2004. *Levinas. A guide for the perplexed*. New York, London: Continuum.

72. Irigaray, Luce. 1985. *This sex which is not one*. transl. Catherine Porter and Carolyn Burke. Ithaca, NewYork: Cornell University Press.

73. Irigaray, Luce. 1993. *Je, Tu, Nous. Toward a culture of difference*. transl. Alison Martin. NewYork, London: Routledge.

74. Irigaray, Luce. 2001. „The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas, Totality and Infinity, 'Phenomenology of Eros'". U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 119-145. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

75. Irigare, Lis. 2014. *Speculum drugog: žena*. prev. Sanja Milutinović Bojanić. Sremski Karlovci, Novi Sad : Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

76. Irigare, Lis. 2018. *Etika polne razlike*. prev. Kristina Bojanović. Podgrorica, Novi Sad: Arto, Akademska knjiga

77. Katz, Claire Elise. 2001. "Reinhabiting the House of Ruth Exceeding the Limits of the Feminine in Levinas". U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 145-170. University Park Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

78. Katz, Claire Elise. 2003. *Levinas, Judaism and the Feminine. The Silent Footsteps of Rebecca*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

79. Katz, Claire Elise (ed.). 2005. *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers. Levinas, Phenomenology and his Critics* (vol I). London and New York: Routledge.

80. Katz, Claire Elise (ed.). 2005. *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers. Levinas and the History of Philosophy* (vol II). London and New York: Routledge.

81. Kristeva, Julija. 1971. „Problemi strukturiranja teksta". U *Delo* (1), 25-26.

82. Kristeva, Julia. 1974. *About Chinese Women*. London: Marion Boyars.

83. Kristeva, Julia. 1981. „Women's Time". U *Signs*, vol. 7, no. 1.

84. Kristeva, Julia. 1981. „Woman Can Never Be Defined". U *New French Feminisms*, eds. Elaine Marks and Isabel de Courtivron. Brighton: Harvester Press.

85. Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.

86. Kristeva, Julia. 1984. *Revolution in Poetic Language*. Columbia University Press.

87. Kristeva, Julia. 1991. „The Chosen People and the Choice of Foreigness". U *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.

88. Kristeva, Julia. 2011. *Ljubavne povesti*. prev. Mira Žiberina. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

89. Llewelyn, John. 1991. *Middle Voice of Ecological Conscience*. Hampshire: Macmillian

90. Llwelyn, John. 1995. *Emmanuel Levinas. The genealogy of ethics*. London and NewYork: Routledge.

91. Louise Thomas, Elisabeth. 2004. *Emmanuel Levinas. Ethics, Justice and the Human beyond Being*. New York and London: Routledge.

92. Marcus, Paul. 2008. *Being for the Other*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.

93. Marion Young, Iris. 1990. *Throwing like a Girl and other essays*. Bloomington: Indiana University Press.

94. Mortley, Raul. 1991. *French Philosophers in Conversation*. London: Routledge.

95. Peperzak, Adriaan. 1993. *To The Other*. West Lafayette: Purdue University Press.

96. Perović, Drago. 2006. *Levinas versus Hajdeger*. Beograd: Jasen.

97. Perović, Drago. 2008. „Uvijek već Beskonačno-u-meni". U Emanuel Levinas: *Kad Bog upada u mišljenje*, I-XX. Trebinje: NIP Glas Hercegovine

98. Perpich, Diane. 2001. „From the Caress to the Word: Transcendence and the Feminine in the Philosophy of Emmanuel Levinas". U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 28-53. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

99. Perpich, Diane. 2010. "Levinas, Feminism and Identity Politics". U *Radicalizing Levinas*, eds. Peter Atterton; Matthew Calarco (eds), 21-40. New York: Suny Press.

100. Platon. 1994. *Gozba*. Beograd: BIGZ.

101. Purcell, Michael. 1998. Mystery and Method. The Other in Rahner and Levinas. Milwaukee: Marquette University Press.

102. Putnam, Hilary. 2002. „Levinas and Judaism". U *The Cambridge Companion to Levinas*, eds. Simon Critchley and Robert Bernasconi, 33-62. Cambridge: Cambridge University Press.

103. Riker, Pol. 2004. *Sopstvo kao drugi*. prev. Spasoje Ćuzulan. Beograd: Jasen.

104. Romčević, Branko. 2003. „Emanuel Levinas licem-u-lice s imperijom?" U *Reč*, br. 71/17, 431-466. Beograd: Fabrika knjiga.

105. Sandford, Stella. 2000. *The Metaphysics of Love. Gender and Transcendence in Levinas*. London and New Bunswick: The Athlone Press.

106. Sandford, Stella. 2001. „Masculine Mothers? Maternity in Levinas and Plato ". U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 180-202. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

107. Sandford, Stella. 2002. „Levinas, feminism and the feminine". U *The Cambridge Companion to Levinas*, eds. Simon Critchley and Robert Bernasconi, 139-160. Cambridge: Cambridge University Press.

108. Shepherd, Andrew. 2014. *The Gift of the Other. Levinas, Derrida and a Theology of Hospitality*. Cambridge: James Clarke & Co.

109. Sikka, Sonya. 2001. „The Delightful Other. Portraits of the Feminine in Kierkegaard, Nietzsche and Levinas". U *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 96-118. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

110. Šplet, Jerg. 2003. „Iskustvo Boga na licu Drugog?" prev. Drago Perović, U *Luča* XVIII-XIX, 145-157. Nikšić: Filozofski fakultet.

111. Štrolc, Valter. 2003. „Filosofija odgovornosti za Drugog". prev. Drago Perović, U *Luča* XVIII-XIX, 60-71. Nikšić: Filozofski fakultet.

112. Tahmasebi-Birgani, Victoria. 2014. *Emmanuel Levinas and the Politics of Non-Violence*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press.

113. Vencler, Ludvig. 2003. „Vrijeme kao blizina odsutnog". prev. Drago Perović, U *Luča* XVIII-XIX, 47-60. Nikšić: Filozofski fakultet.

114. Ziarek Plonowska, Ewa. „The Ethical Passions of Emmanuel Levinas". *U Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, ed. Tina Chanter, 78-95. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

Indeks pojmova

Apsolutno 19, 28, 31, 42, 49, 55, 69, 82, 87, 90, 93, 97, 98, 101, 114, 115, 117, 124, 135, 139, 153, 161, 163, 167, 169, 195, 200, 202, 203, 204

Asimetrija 28, 67, 76, 97, 105, 132, 154, 169, 176

Beskonačno(st) 66, 67, 70, 75, 89, 90, 91, 93, 94, 112, 114, 130, 134, 141, 142, 181, 188, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 207, 212

Bivstvo(vanje) 16, 17, 19, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 36, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 54, 55, 66, 70, 76, 83, 86, 109, 119, 120, 121, 124, 129, 130, 132, 134, 137, 165, 172, 183, 183, 184, 200

Bivstvujuće 16, 22, 23, 28, 41, 42, 44, 48, 49, 56, 124, 149, 179

Blizina 22, 26, 28, 41, 54, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 136, 140, 142, 184

Bližnji 27, 28, 33, 58, 60, 64, 66, 68, 72, 182, 183

Bog 26, 30, 33, 46, 90, 91, 133, 145, 175, 178, 182, 186, 189, 190, 191, 206

Budućnost 37, 42, 43, 44, 48, 49, 51, 57, 73, 87, 88, 92, 93, 96, 112, 165, 178, 179, 181, 188, 189

Dar 35, 51, 75, 76, 77, 85, 93, 94, 95, 205

Dekonstrukcija 158, 159, 160, 162, 170

Dijete 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 61, 74, 75, 76, 95, 96, 127, 176, 177, 179, 186, 188

Dobrodošlica 19, 74, 79, 80, 81, 84, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 99, 134, 136, 137, 139, 165, 166, 168, 169, 189, 200, 201, 202, 207

Događaj 13, 32, 48, 69, 70, 72, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 91, 111, 126, 182, 187, 206

Dom 43, 81, 84, 85, 89, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 118, 133, 136, 139, 141, 143, 145, 165, 166, 175, 187, 194, 198, 199, 202, 209, 213

Drugi/Drugo/Druga/Drugost 16, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 41, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 173, 175, 176, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213

Ekonomija 32, 59, 79, 80, 84, 85, 93, 94, 95, 96, 108, 109, 153, 165, 168, 172, 194, 196, 200, 203

Eksteriornost 16, 37, 41, 73, 80, 81, 92, 122, 166, 178, 209

Epifanija 24, 44, 91, 28, 167, 197

Eros 19, 20, 21, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 53, 54, 56, 58, 61, 66, 67, 68, 69, 96, 105, 110, 131, 152, 153, 154, 155, 168, 195, 201, 203, 206, 210

Etika 12, 13, 16, 17, 22, 23, 24, 26, 29, 33, 41, 52, 56, 58, 59, 62, 65, 66, 67, 68, 71, 73, 74, 75, 76, 81, 93, 94, 96, 97, 108, 112, 114, 123. 133, 142, 143, 158, 164, 166, 169, 171, 174, 175, 181, 182, 184, 185, 186, 189, 195, 201, 202, 203, 204, 206, 212, 213

Etičko/Etička/Etički 14, 17, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 36, 41, 42, 50, 51, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 111, 112, 114, 115, 118, 121, 124, 126, 127, 129, 130, 133, 134, 136, 137, 139, 143, 145, 165, 167, 168, 169, 173, 175, 176, 178, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 195, 201, 202, 204, 206, 207, 209, 211, 212

Feminističko/Feministička/Feministički 8, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 19, 52, 59, 61, 70, 74, 75, 76, 77, 81, 94, 96, 101, 102, 103, 104, 106, 122, 123, 125, 126, 138, 143, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 154, 156, 157, 161, 163, 168, 169, 170, 171, 182, 200, 201, 202, 204, 206, 209, 210, 211, 212

Feminizam 8, 9, 11, 95, 102, 152, 155, 156, 163, 171, 172, 173, 181, 200, 201

Fenomenologija 36, 41, 53, 59, 86, 116, 123, 125, 129, 130, 140, 144, 155, 168, 206, 207

Gostoprimstvo 19, 25, 43, 70, 79, 83, 93, 94, 95, 98, 118, 160, 169, 156, 189, 191, 198, 202, 207

Identitet 9, 17, 19, 49, 50, 51, 53, 70, 80, 85, 98, 99, 108, 109, 110, 126, 134, 147, 159, 162, 172, 173, 174, 178, 179, 180, 206, 209, 212

Imanencija 81, 119, 121, 124, 155, 201, 207

Interiornost 43, 80, 139, 165, 166, 167, 168, 169, 174, 179

Isto(st) 16, 17, 18, 23, 24, 25, 27, 39, 42, 49, 51, 53, 59, 60, 69, 70, 72, 74, 75, 86, 87, 89, 91, 92, 94, 97, 98, 105, 106, 108, 109, 110, 114, 118, 119, 122, 124, 149, 152, 153, 158, 161, 165, 184, 190, 203, 208, 213

Izricanje 55, 66, 67, 72, 117, 128, 129, 131, 135, 139, 143, 205

Jezik 16, 53, 80, 82, 83, 85, 86, 94, 95, 97, 105, 108, 110, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 120, 124, 127, 128, 129, 130, 134, 135, 159, 162, 166, 172, 174, 175, 176, 179, 180, 191, 195, 198, 200, 202, 203, 204, 206, 212, 213

Judaizam 133, 177, 182, 183, 185, 187, 188, 191, 192

Kuća 78, 79, 81, 83, 89, 90, 91, 98, 106, 113, 118, 119, 126, 137, 165, 167, 187, 189, 205, 209

Lice/Licem-u-lice 17, 21, 24, 25, 26, 27, 37, 41, 42, 43, 45, 56, 57, 58, 67, 71, 73, 90, 94, 95, 111, 112, 121, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 139, 143, 146, 157, 166, 167, 178, 179, 183, 184, 188, 194, 195, 196, 197, 202, 203, 205, 206, 207, 208

Ljubav 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 43, 51, 56, 66, 67, 68, 69, 105, 110, 111, 112, 116, 121, 122, 125, 127, 159, 177, 178, 179, 183, 185, 188, 189, 194, 195, 196, 197

Materinstvo 19, 52, 53, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 111, 118, 123, 129, 134, 135, 172, 174, 176, 177, 180, 181, 188, 198, 203, 211

Milovanje 19, 43, 67, 108, 110, 111, 112, 115, 117, 119, 120, 121, 125, 127, 131, 155, 196, 197

Muško(st) 8, 10, 12, 13, 18, 48, 53, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 70, 75, 76, 81, 82, 93, 94, 95, 96, 97, 101, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 123, 125, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 144, 147, 148, 153, 154, 155, 161, 164, 165, 168, 169, 175, 180, 182, 185, 186, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 204, 212

Nježnost 43, 82, 91, 133, 134, 136, 165, 175, 178, 186, 187

Očinstvo 19, 25, 27, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 95, 127, 128, 131, 134, 135, 180, 181, 201, 202, 203

Odgovornost 7, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 52, 55, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 95, 96, 97, 121, 124, 127, 140, 144, 158, 159, 161, 182, 183, 184, 185, 191, 197, 198, 201, 208, 212

Odsustvo 13, 24, 42, 74, 83, 85, 116, 120, 152, 153, 160, 161, 166, 169, 186, 187

Ontologija 16, 17, 22, 24, 27, 41, 66, 80, 81, 83, 84, 85, 98, 130, 146, 147, 149, 161, 169, 184, 200, 205, 206, 207

Osjetljivost 59, 60, 61, 62, 67, 69, 70, 72, 74, 75, 86, 97, 131

Pasivnost 67, 69, 70, 71, 72, 75, 82, 129, 161, 174, 201

Plodnost 19, 37, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 61, 63, 66, 67, 68, 69, 95, 96, 110, 111, 128, 155, 179, 180, 181, 185, 188, 189, 190, 203, 206, 209

Pohota/Pohotnost 37, 38, 40, 44, 45, 46, 47, 51, 69, 96, 125, 128, 131, 179, 188, 189, 194, 195, 196, 197

Polna razlika 12, 19, 20, 62, 64, 65, 81, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 131, 145, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 159, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 174, 175, 176, 178, 202, 206, 210, 211

Pravda 55, 66, 67, 70, 71, 73, 76, 98, 99, 157, 160, 169, 182, 183, 185, 191, 206, 207, 211

Predstavljanje 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 97, 99, 105, 116, 117, 118, 138, 140, 144, 155, 160, 165, 201, 204

Prisustvo 43, 53, 83, 90, 91, 92, 97, 112, 120, 132, 133, 139, 143, 144, 146, 153, 160, 169, 172, 175, 179, 183, 187, 202, 203

Relacija 13, 19, 20, 32, 42, 43, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 76, 80, 81, 82, 84, 86, 91, 93, 94, 95, 96, 99, 101, 102, 105, 111, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 128, 129, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 153, 155, 156, 165, 166, 167, 168, 177, 178, 179, 181, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 194, 195, 196, 198, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 212

Rečeno 55, 61, 66, 67, 117, 124, 130, 139, 143, 204, 205

Stanovanje 19, 60, 70, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 99, 126, 132, 133, 137, 139, 141, 143, 165, 167, 169, 187, 191, 194, 202, 203, 204

Svjetlo(st) 8, 14, 45, 49, 113, 116, 124, 129, 136, 138, 168, 178, 196, 197, 198, 200, 203, 204

Subjekt(ivnost) 7, 10, 11, 13, 17, 19, 20, 23, 24, 25, 27, 28, 36, 38, 41, 42, 43, 45, 49, 53, 55, 60, 61, 62, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 97, 101, 103, 104, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 131, 141, 142, 144, 153, 154, 155, 157, 161, 167, 171, 172, 174, 176, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 200, 201, 203, 209, 211

Transcendencija 19, 20, 51, 56, 59, 68, 69, 70, 72, 86, 89, 91, 94, 95, 96, 97, 111, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 136, 153, 154, 155, 173, 184, 187, 194, 195, 196, 201, 203, 206, 207, 208

Totalitet 18, 25, 49, 71, 73, 80, 98, 105, 106, 121, 123, 132, 141, 155, 161, 203, 204, 205, 208, 209

Uživanje 59, 60, 67, 78, 79, 80, 82, 85, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 105, 112, 120, 122, 139, 141, 142, 143, 165, 167, 176, 179, 201, 203

Vrijeme 37, 49, 55, 75, 93, 96, 123, 134, 143, 144, 150, 154, 183, 203, 204

Želja 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 47, 48, 50, 51, 53, 57, 62, 111, 112, 116, 120, 148, 173, 175, 176, 177, 180, 181, 195, 197, 209

Žena 7, 9, 11, 12, 13, 18, 55, 70, 73, 75, 76, 77, 90, 95, 98, 101, 104, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 125, 131, 133, 134, 135, 136, 139, 140, 145, 148, 150, 151, 152, 157, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 173, 174, 176, 187, 189, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 205, 209, 211, 212, 213

Žensko(st)12, 13, 14, 18, 19, 20, 21, 42, 43, 44, 45, 48, 55, 56, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 73, 74, 75, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 185, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212

Biografija

Kristina Bojanović (1984, Podgorica), filozofkinja, teoretičarka roda, prevoditeljka. Osnovne studije filozofije završila je na Filozofskom fakultetu Univerziteta Crne Gore, magistrirala na Fakultetu političkih nauka u Beogradu, na Studijama roda i politike; doktorske studije Savremene transdisciplinarne humanistike i teorije umetnosti završila je na Fakultetu za medije i komunikaciju Univerziteta Singidunum u Beogradu. Akademsku karijeru započela na Katedri za filozofiju Filozofskog fakulteta u Nikšiću, a nastavila na Humanističkim studijama u Podgorici, gdje je bila asistentkinja na predmetima Etika, Istorija civilizacije i grupi predmeta iz političke filozofije. Učesnica je brojnih regionalnih filozofskih škola i konferencija, i polaznica niza kurseva, seminara i treninga interdisciplinarnog karaktera. Organizatorka je više filozofskih skupova i konferencija u Crnoj Gori. Priredila je zbornike radova *Slike mišljenja Žila Deleza* i *Sloboda, nasilje, identitet*, kao i deset knjiga u ediciji *Aletheia/fragmenta philosophica* izdavačke kuće Oktoih, u kojoj je bila urednica. Prevodi s francuskog i engleskog jezika, poznaje starogrčki i latinski jezik, izučava arapski i njemački jezik. Radove objavljuje u regionalnim časopisima i zbornicima. S francuskog i engleskog jezika prevela je brojne knjige i tekstove. Pored stipendija crnogorskog Ministarstva prosvjete, te srpskog Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja, dobitnica je prestižne stipendije za prevodioce koju dodjeljuje CNL (Centre national du livre) iz Pariza, kao i stipendije "Žarana Papić" koju dodjeljuje Ženski fond *Rekonstrukcija*.

Feministička kritika Levinasovog pojma Ženskog

ORIGINALITY REPORT

5%

SIMILARITY INDEX

PRIMARY SOURCES

1	okf-cetinje.org Internet	1106 words — 2%
2	proletter.me Internet	808 words — 1%
3	zenskestudie.edu.rs Internet	317 words — < 1%
4	www.fpn.bg.ac.rs Internet	271 words — < 1%
5	www.libretto.co.yu Internet	234 words — < 1%
6	hrcak.srce.hr Internet	209 words — < 1%
7	zenstud.hr Internet	96 words — < 1%
8	plato.stanford.edu Internet	59 words — < 1%
9	ujdigispace.uj.ac.za Internet	58 words — < 1%
10	www.fabrikaknjiga.co.rs Internet	44 words — < 1%
11	nardus.mpn.gov.rs Internet	34 words — < 1%

12	mafiadoc.com Internet	31 words — < 1%
13	letindor.blogspot.com Internet	30 words — < 1%
14	thinkphil.nccu.edu.tw Internet	30 words — < 1%
15	documents.mx Internet	28 words — < 1%
16	eteze.arts.bg.ac.rs Internet	26 words — < 1%
17	publishing.cdlib.org Internet	22 words — < 1%
18	www.mdpi.com Internet	21 words — < 1%
19	www.scribd.com Internet	19 words — < 1%
20	www.ff.ac.me Internet	19 words — < 1%
21	Ellie Anderson. "From existential alterity to ethical reciprocity: Beauvoir's alternative to Levinas", Continental Philosophy Review, 2019 Crossref	18 words — < 1%
22	www.osf.lt Internet	17 words — < 1%
23	katharsis.co.il Internet	17 words — < 1%
24	"BOOK REVIEWS", Metaphilosophy, 10/2005 Crossref	16 words — < 1%

25	link.springer.com Internet	15 words — < 1%
26	iris-podolsk.ru Internet	14 words — < 1%
27	www.litlogos.eu Internet	13 words — < 1%
28	epublications.vu.lt Internet	13 words — < 1%
29	ebooks.cambridge.org Internet	11 words — < 1%
30	repositorio.ufjf.br Internet	11 words — < 1%
31	core.ac.uk Internet	11 words — < 1%
32	stanford.library.sydney.edu.au Internet	11 words — < 1%
33	Graham Ward. "Theology and Contemporary Critical Theory", Springer Science and Business Media LLC, 2000 Crossref	10 words — < 1%
34	Sara Heinämaa, Lanei Rodemeyer. "Introduction", Continental Philosophy Review, 2010 Crossref	10 words — < 1%
35	instifdt.bg.ac.rs Internet	10 words — < 1%

EXCLUDE QUOTES ON
EXCLUDE ON
EXCLUDE MATCHES < 15 WORDS