

Богољуб Шијаковић

НАПОМЕНЕ О ЛЕВИНАСУ И ОНТОЛОГИЈИ*



Високопреосвећени и преосвећени архијереји,
часни оци, браћо и сестре,
даме и господо,

желим да се захвалим прије свега Владици Игнатију што нас је својом љубављу окупио око једне изузетно важне теме, а љубав и окупља око важних тема: да проблематизујемо, наиме, однос онтологије и етике. Желим потом да вам пренесем поздрав декана Богословског факултета, оца Владана Перишића, који није овдје са нама само због тога што не може бити истовремено на два мјеста. Он је, као представник наше Цркве, на једном скупу у Риму и сигурно мисли на нас.

Већ смо имали прилику да из досадашњих излагања закључимо да наше тематизовање односа онтологије и етике нема намјеру да учевно говори о односу између двије древне и стабилизоване философске

* Текст представља предавање проф. др. Богољуба Шијаковића изложено на међународном богословском симпозиону "Онтологија и етика" 9. октобра 2003. године у Великој сали Центра за културу у Пожаревцу.

дисциплине, већ превасходно да у средиште постави наш начин постојања ($\tau\rho\acute{o}\lambda\omicron\varsigma \delta\lambda\acute{\alpha}\rho\xi\epsilon\omega\varsigma$). Нека ми буде допуштено да у том смислу изнесем једну напомену у односу на претходна излагања која смо са задовољством данас чули, предавања Владике Игнатија и Владике Атанасија. Оба излагања су по много чему узорна. Не само да су израз двију суверених личности, него су и по својој садржини та излагања за нас важна, и желио бих да уводном напоменом отклонимо један овдје могући термиолошки спор, који не би био од користи за тему о којој говоримо. Наслов наше теме Владика Игнатије је нагласио као "Онтологија или етика", а владика Атанасије "Онтологија и етика". Будући да би се из ове разлике могао стећи утисак (и то је тај термиолошки спор који бих волио да отклонимо јер има важнијих ствари за спорење) да је један од њих говорио о рехабилитовању онтологије а други о рехабилитовању етике, мислим да је важно уочити да су обојица говорили са истим циљем и да је различита интонација у наслову и у излагању имала исту сврху, тј. да говоре о начину нашег постојања. Отуда је и владика Атанасије инсистирао на ријечи $\eta\theta\omicron\varsigma$, схвативши је као начин нашег постојања, што је требало да укаже на проблем који је имао у виду и Владика Игнатије: да је морал постао једна врста замјене за нарушену онтологију, да је морал постао једно слабашно покриће за развргнути однос који би требало да нас утемељује; отуда криза морала о којој говоримо није само феноменолошког типа, него има једно супстанцијално исходиште, и зато је ова тема испред нас. Мислим да нам ове термиолошке нијансе могу помоћи да увидимо ону истовјетност у оба излагања која иде у средиште теме. У питању је, дакле, начин нашег постојања.

Духовни контекст у којем говоримо о овој теми, наиме XX вијек чији смо сљедбеници, поражавајући је и у теоријском и у практичком смислу. У теоријском

смислу, философија као водећа духовна дисциплина говори о смрти Бога, о крају човјека, о крају историје, о разарању или саморазарању свијета у коме живимо. Из таквог духовног хоризонта слиједи једно апокалиптичко осјећање страха и незнања. На ову духовну ситуацију и на кризу нашег времена можемо дати разне одговоре: озбиљне, какве настојимо да дамо на овом скупу, или афористичке, какав је дао аутор који је испод графита "Бог је мртав. – Ниче" додао "Ниче је мртав. – Бог". Када је водећем дијелу човјечанства у XX вијеку пошло за руком да задовољи своје материјалне потребе, када смо наводно успјели да произведемо тзв. животну сигурност (чудно: управо се данас већина осјећа несигурнима, а понајвише они најмоћнији), онда је ово осјећање страха и незнања замијењено осјећањем равнодушности. Онај ко има моћ да уређује стварност принуђује нас на равнодушност. Медији нас дресирају да будемо равнодушни на изобилно насиље и зло у нашој стварности. Морална индиферентност потискује осјећање одговорности и поништава прирођену способност разликовања добра и зла. Живимо у свијету у којем гријех и кривица ишчезавају, живимо у времену симулације покајања и праштања, што можемо да видимо у карикатуралној форми на водећој политичкој сцени гдје су неки од креатора наших страдања у посљедњем рату принуђени да се једни другима извињавају без овлашћења да се у било чије име било коме извињавају; притом ова лоша симулација покајања и праштања невјешто прикрива управо њихову кривицу, кривицу оних који се међусобно извињавају за зло које се није дотакло њих него народа. Гријех и кривица се у нашем времену схватају јуридички, емоционалистички, моралистички и психолошки, а у питању је нешто сасвим друго. У питању није осјећање већ једно онтолошко стање проистекло из злоупотребе слободе. Питање је да ли се данас може говорити о онтологији одговорности, о онтологији

кривице, покајања, наиме: о онтологији етичких категорија. Да ли је још увијек могућна етика као философија морала, као теорија морала, као једна дисциплина нормативног типа, ако имамо у виду шта се све догодило у стољећу које је иза нас? Наша сумња у позитиван одговор се повећава ако сагледамо у шта се претворила данашња етика. У савременом философском контексту етика је или апликативна, примијењена етика, једна распарчана дисциплина која расправља о бројним проблемима који тангирају занемариво малобројни дио човјечанства, или је, судећи на другој страни по философским семинарима, у питању мета-етика, наиме – дисциплина која расправља о аргументативној страни наших моралних ставова. Од нормативне етике се поодавно одустало, и тешко да нам етика као теоријска и философска дисциплина више може улити неко озбиљније повјерење. А и како би, након таквих маркантних симбола XX вијека какви су Аушвиц и Јасеновац. Уколико је етика уопште могућна као философска дисциплина, онда она мора бити *прва философија*. Дакле етика, да би имала смисла, треба да превлада првенство онтологије.

Управо у једној таквој визури могли бисмо посматрати однос Хајдегера и Левинаса. Хајдегер као завршетак западњачке метафизике, као онај велики мислилац који претреса читаву метафизику од античких Хелена до данас, суочен је са приговорима Левинаса, једног мислиоца који је доживио холокауст у Другом свјетском рату, и који Хајдегеровим средствима настоји да превлада самог Хајдегера, наиме, да једном етиком превлада онтологију. [У питању је нешто заиста судбинско за философију: то што након свега уочавамо да је сувишна свака философија која нам не гарантује мудрост (да ли је то философија уопште у стању?). Човјечанство је толико заглибило у својој лудости да је питање да ли философија више уопште има смисла]. У односу на Хајдегера и на читаву западноевропску

метафизику као онтолошку мисао, Левинасов приговор се састоји, једноставно речено, у томе што нас је метафизика као онтолошко мишљење довела у ћорсокак јер је то увијек онтологија идентитета мишљења и бивствовања, онтологија Једног и Истог, онтологија којој је неприступно искуство Другог. Левинас увиђа да Други, који нам се показује у лицу (*le visage*), који је наш саговорник, не постоји на начин објекта, нити је то неко Ја које бисмо могли да детерминишемо изричући о њему предикативне, категоријалне судове и истине садржане у неким ставовима. Када имамо искуство Другог, када се загледамо у лице Другог, тада етички план претходи онтолошком. У левинасовском контексту етика је дотле фундаментална да је треба схватити онтолошки. Етички план претходи онтолошком јер прије откривања бивствовања постоји релација са оним који се изражава, који говори. Говор, већ сам као такав, јесте један етички однос. Он није просто порука нити изражавање мисли, говор је суочавање са лицем другог. Други као Други присутан је само у лицу. Онтологија, наиме, мисли идентитет, не мисли разлику, мисли Једно а не оно Друго и разлику коју изражава лице. Друго које је присутно у лицу демонстрира разлику наспрам идентитета традиционалне онтологије, па онда за онтологију која не прихвата и не познаје разлику *солијсизам* представља саму структуру ума, а не просто један софизам. За Левинаса се притом поставља проблем како пронаћи смисао људског не мјерећи га онтологијом. Отуда он говори не о друкчијем бивствовању, већ о *друкчијем од бивсџивовања*, о оном сасвим друкчијем од било каквог бивствовања, а не само о неком бивствовању које би било другачије. Ми постојимо на један начин другачији од бивствовања. За Левинаса, онтологија помоћу етике мора да буде свргнута са престола. "Етички отпор тоталитету идеје бивствовања" – то је крилатица Левинасова, јер се онтологија затвара пред Другим. Етика треба да преузме

водећу позицију прве философије. Умјесто фундамен-
талне онтологије о којој говори Хајдегер, Левинас
развија фундаменталну етику, етику као "прву филосо-
фију", аристотеловски речено. Сада је, надам се, јасно
да је ту под етиком подразумијевана једна онтолошка
етика, једна другачија онтологија. [Узгред, а то би за
наш контекст такође било јако важно посебно размо-
трити, Левинас говори *iprošiv* редукције религије на
етику, схваћену било као теорију морала било као
практичну моралку].

Ако се пође од онтологије и њеног класичног питања
"шта јесте?" (*ti esti*), које трага увијек за неком су-
штином ствари, онда се по Левинасу не може разумје-
ти субјект, не може се разумјети – да преведемо – ли-
чност, јер све пада под идентитет суштина. За Левина-
са је важна разлика, јер оно друго је уствари Други, не-
ки други Ја, друга личност. Релација са Другим (ову
релацију опажамо у свакодневним ситуацијама: у су-
срету, у поздраву) није онтологија већ религија (рели-
гере, односити се, везати се за другог, имати однос са
другим), јер други није објект већ лице. Рационалност
и разумијевање успостављају моћ над објектом, а не
однос са лицем. У том смислу (у сусрету, у поздраву, у
релацији са другим као са лицем) за Левинаса је су-
штина говора, дискурса – *молишва*. Ми се обраћамо
лицу (*visage*), и наш говор је тада у својој суштини мо-
литва. Бити у релацији са неким лицем у лице, значи,
према Левинасу, не моћи убити. Ствари, такође, могу
добити статус лица, као што и ми поступамо у оби-
чном животу, како нам убједљиво свједочи умјетност.
Услов мишљења и услов говора је морална свијест,
која не постоји прије и независно од примљене запо-
вијести. На основу ових ставова Левинас развија своју
идеју супституције, замјењивања Другог, наиме, испаш-
тања за Другог. Ми смо за Другог и пред Другим од-
говорни прије било каквог односа и та наша одговор-
ност је уписана у лицу другог. Не успостављамо је ми

произвољним једностраним односом. Левинас каже: "Бојати се Бога значи стрепити за другог". У том контексту он говори и о патњи због патње другог. Оправдање патње ближњег, некаква рационализација патње, јесте извор неморалности. Етика као замјењивање за Другог, као безусловно давање, значи, у ствари, бити талац Другог, бити чувар Другог, дати предност другоме. Само тамо гдје је човек у стању да да предност Другом можемо говорити о моралу. На одговорност за другог позива ме трансценденција, позива ме Бог, а Њега налазим на лицу Другог. Он је онај Трећи, наиме, онај апсолутно Први, који ме обавезује на праведност. Тако се, онда, онтолошки утемељује етички смисао изложености Другоме. Ја сам изложен Другоме, чак прије и мимо своје воље. Опет наглашавам, ријеч је увијек о онтолошком стању, о начину постојања, а не о емоционалистичким, моралистичким и психолошким ставовима.

Проблем трансценденције, без којег не бисмо могли да разумијемо Левинасову мисао, овдје је очигледно кључни. Одатле исходи и једна озбиљна критика философије, философског схватања Бога, будући да философија покушава да и Бога Библије смјести у бивствовање, као неко особено бивствујуће. Овдје бисмо могли посебно говорити о онтологизацији божанског (које философија предузима од самих својих почетака), о одређивању Бога као једног од бивствујућих ствари, па макар и као *summum ens* или *ens realissimum* или *perfectissimum*, али сваки пут као *ens*, што је дакле онтологизација божанског која је непримјерена хришћанском схватању Бога. Историја западњачке философије је, према Левинасу, деструкција трансценденције; не "заборав бивствовања" (*Seinsvergessenheit*), како је мислио Хајдегер, већ разарање трансценденције. Левинас улаже теоријски напор да нас увјери како треба да услишимо једног Бога који није контаминиран бивствовањем, који није онтологизован у

одговорности је *т̄еодикеја*, питање о одговорности Божијој за зло у свијету, као једна формулација нововјековне философије. Бјекство од одговорности представља и свака *философија историје* која нас ослобађа одговорности и слободе у историји. Насупрот томе, наша одговорност је у томе да одговоримо на питање *антиројодикеје*, питање о одговорности човјековој за зло у свијету. Ни Бог не би могао да преузме нашу личну одговорност за наше слободне одлуке и дјела. Лична одговорност је увијек конкретна и, као таква, увијек је утемељена у самој егзистенцији, а не у некој посебној етици требања, нити уопште у сфери психологије или у сфери морала и права. Одговорност је ту прије сваког поступка, она је дјелатна прије сваког дјелања. Дјелатна одговорност је наша способност, снага и храброст за одговорност. Одговорност претпоставља способност да се дјела из слободе и да се прихвате последице тог дјелања. То значи да је свијест о одговорности истовремено и свијест о слободи. Личност се не манифестује кроз аутоматизовано остваривање људских потенција, него кроз слободно и одговорно одлучивање утемељено у једној конкретној егзистенцијалној ситуацији. Отуд, за разлику од инстанцијалне одговорности, треба говорити о ситуационој одговорности. У одлучивању залажемо своју личност, јер одговорност не само да није у пуком испуњавању обавеза, него није ни у дјелању према неком једнозначно утврдивом и извјесном знању. Поуздани ослонац одговорности је у нама самима, чак претходи нама самима. Он је у нашој слободи и отуд можемо да кажемо "Нека буде воља твоја!" а да задржимо слободу. [Владика Игнатије је јутрос говорио о светом Максиму и истакао став да одрицање од воље није одрицање од слободе, већ поистовећење прототипа и иконе]. Не постоји супротстављеност између аутономности воље и хетерономности моралних норми. То је један класичан појам етике као теорије морала. Ако идентитет

изводимо из односа према Богу, а такав је хришћански идентитет, онда умно самоодређење воље и Божија воља нису супротстављени, па нема супротстављености између аутономности и хетерономности морала, јер је хетерономност заправо теономност. Управо слобода човјекова спаја аутономију воље и теономију налога који је пред нас постављен. Тада је аутономија чак услов за реализовање теономије, која се потврђује управо у аутономности поступака наше слободне воље. У осталом, наша слободна воља, ако је не схватимо само формалистички, потврђује се у остварењу добра и не састоји се у томе да се може бирати све што је замисливо. Тада, избјегавајући дакле ову супротстављеност између аутономности и хетерономности, и подразумијевајући све претходно речено, можемо говорити о једној етици која је заправо онтологија, онтологија начина нашег постојања, или о једној онтологији која је посвећена остварењу добра у заједници која нас конституише.

Хвала вам на пажњи.