

Јелица А. Вељовић¹

Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Катедра за христанистику

ПОСТХУМАНИСТИЧКА ЕТИКА ОДГОВОРНОСТИ: ОД ЛЕВИНАСА КА ДРУГОМ, КА НЕХУМАНОМ

Овај рад има за циљ да укаже на теоријске и концептуалне везе између Левинасове филозофије другости и начела која теже да се успоставе у радовима теоретичара критичког постхуманизма. Као полазну тачку аргументације, овај рад узима Левинасов постулат одговорности за другог, коју представља као основни принцип хуманости, те стога и човека као хуманог субјекта. Одговорност за другог је иманенција постојања, која се буди сусретом са лицем и погледом Другог, који су за Левинаса стога примарни говор хуманости коју субјект изражава према другом, а у том изражавању и сам постаје. Како је постхуманизам теоријска парадигма која у основи садржи превазилажење ексклузивистичких принципа традиционалног и антропоцентричног хуманизма, тако је Други постао једна од централних тачака око које се преплићу истраживачки дискурси постхуманиста у испитивању суштине хуманог. Будући да постхуманизам тежи премошћавању свих дихотомија у односу према Другом – био он хуман или нехуман, у његовој расној, класној, родној, биолошкој и технолошкој фигурацији – можемо рећи да је постхуманизам обнова питања одговорности према Другом и његово признавање без жеље за асимилацијом, потчињавањем или брисањем. Стога ће се у раду представити тачке преклапања између Левинасових новоетичких темеља и потребе постхуманистичке етике која подразумева превазилажење свих граница поделе са Другим.

Кључне речи: постхуманизам, Левинас, одговорност, Други, хумано/нехумано, етика, лице, поглед, додир

А таквих има много, њих има стотинама, и сви смо ми за њих криви!
(Dostojevski 2020: 343)

*We are all responsible for all men before all, and I more than all the others*²

¹ jelica.veljovic@filum.kg.ac.rs

² Треба напоменути да Левинас цитира Достојевског када говори о појму одговорности у збирци разговора са Филипом Немом, у делу насловљеном *Етика и бесконачно* (E. Levinas 1985: 100–101). На крају VIII поглавља ових разговора, о одговорности према другом, Левинас парафразира цитат из романа *Браћа Карамазови* и реч „кривица“ замењује речју „одговорност“. Ови разговори су вођени 1981. године на радијском програму *Франс-Култур*. За везе Левинасове филозофије и романа Фјодора Достојевског, посебно романа *Браћа Карамазови*, види: А. Toumaian, “I more than the Others?: Dostoevsky and Levinas”, *Yale French Studies*, No. 104, 2004, 55–66.

Хасан Ихаб је ’70-их година прошлог века исказао неопходност промишљања о новом хуманизму, који би био усклађен са радикалним и суштинским променама људске форме, изазваним развојем великих технолошких и информатичких трансформација света и свега нам познатог. Ове радикалне промене суштине човека као хуманистички обликованог субјекта, али и као представника биолошки најразвијенијег и најутицајнијег живог организма на свету – *Homo sapiens*-а, донеле су неопходност постављања нових епистемолошких основа, које би за своје одлучујуће факторе узимале нове технолошке и биолошке методе генерисања света и живота. Како се о човеку данас мора промишљати у хоризонту његовог технолошког и биолошког унапређења, или макар њихових могућности, тако је постало неминовно огледање човека у новим идеолошким, културолошким и етичким парадигмама, али и у категоријама његових могућих нових постхуманих форми и дигиталних светова³.

У том светлу је постхуманизам почео да означава како надоградњу, тако и проблематизацију онога што подразумева појам *anthropos* (Veljović 2019: 611), као и продукцију знања и истина везаних за овај појам. Ова нова мултидисциплинарна парадигма промишљања о човеку и свету у складу са измењеним условима постојања, постала је кључна за редефинисање саме идеје и концепта хуманог следећи онто-епистемолошке и биотехнолошке развоје 20. и 21. века, увек задржавајући критичку дистанцу према њима. Тако је постхуманизам почео да означава не само превазилажење хуманистичке фигурације човека, као људског и хуманог субјекта, већ испитивање и превазилажење целокупне идеологије хуманизма засноване на привилеговању хуманог, његовом постављању у центар биодиверзитета и на врх хијерархије целокупног живог света. Овакво привилеговање му је донело одређену врсте биополитичке моћи над природом и антропоцентричног подређивања свих других тзв. „нехуманих”. Па чак и даље од тога: хуманом субјекту који је профилисан у складу са хуманистичким апаратом западног света – рационализма, картезијанства, модернистичког прогреса – дато је право биополитичке моћи одређивања „других хуманих” који су тиме изједначени са оним не-хуманим, будући да се њихове фигурације не уклапају у хумано као биолошки и идеолошки систем. У овој маргинализацији нехуманог и другог од хуманог, постхуманизам подразумева укидање поделе, истичући важност постављања етичких темеља једног новог хуманизма, који ће искључити хуманистички обликован и привилегован хумани субјект, те бити постантропоцентричан услед превазилажења антропоцентрично устројеног доживљаја света и свих других у њему. Следећи овакву аргументацију, Ферандо (2013: 30) описује постхуманизам као „пост-ексклузивистички”, тј. као филозофију помирења и медијације између различитих форми постојања у најширем значењу, при чему не

3 Разлика у основама у односу на трансхуманизам и појам постхумано који се користи да значи тзв. хуманистички постхуманизам, а који се темељи на идејама усавршавања човекових биолошких ограничења, превазилажењу телесности, бесмртности и сл. (Volf 2018: 356).

би постојали хијерархијски засновани степени алтеритета тј. друго-сти, као ни центар у односу на који би се све одређивало. Хербрехтер (2013: 9) је предложио неопходност испитивања читаве историје рационалистичког хуманизма на основу односа према другом – органском и неорганском, животињском и протетичком – и истакао да је неопходно признавање свих духова и фантазама хуманог. Поменуто метафоричку концепцију коју користи Хербрехтер бисмо могли изједначити са појмом нехуманог – оног које измиче, одскаче и депривилегован је у односу према хуманом. Нехумано је стога постављено у фокус постхуманистичких преиспитивања хуманизма, а разуме се, не као пука негација хуманог, већ полиморфна девијација јединствене, хуманистичке и антропоцентричне форме субјекта (Mazurov 2018: 262). У својим студијама посвећеним питању постхуманог стања човека и оквира продукције његових знања и истина, Брајдоти (2016: 41; 2018: 11–15) је увек истичала потребу да се осмисле нове друштвене, етичке и дискурзивне схеме субјекатске формације које би одговарале дубоким трансформацијама које доживљавамо. Сходно томе, нужно је да научимо да мислимо другачије о нама самима, а што је, како касније додаје, неизоставно повезано за стварањем веза између хуманог и нехуманог, како ван, тако и унутар самог човека (Brajdotti 2016: 142–144).

Услед дивергенције појма постхумано⁴ као парадигме која у себи обухвата различите приступе и идеје о испитивању и надоградњи хуманог, треба јасно назначити да је критички постхуманизам онај правац који је истакао нужност изналажења оквира одрживе будућности света у којој би се пронашли скупа хумано и нехумано, изван норматизованих хуманистичких система вредности, али и феминино, андрогино и *queer*, анимално, роботско или синтетичко, монструозно, читав материјални живи свет, биолошки или технолошки заснован, без дуализама, граница и хијерархија. Тако се дихотомија хумано и нехумано, које се може разумети и као *зое*, тј. свет који припада природи која генерише нељудске форме животе (Brajdotti 2016: 203), осветљава, разграђује и реконструира. У том светлу постхуманизам можемо разумети и као свест да је и ова подела само настала као велики наратив, лиотаровски речено, у позоришту хуманизма и захваљујући раду хуманистичких симулакрумских апарата. Ово је уједно један од три главна теоријска изазова критичког постхуманизма који се везује за развој филозофије витализма, а конкретније тзв. „виталистичког материјализма”. Према Брајдоти (2018: 339), виталистички материјализам би као филозофски предложао

4 Ферандо истиче да је постхумано тзв. „крвни термин” (*umbrella term*), а тиме и нужно трансдисциплинаран, издвајајући различите струје рада и мишљења у његовом оквиру: културолошки, критички и филозофски постхуманизам, нови материјализам; са друге стране, трансхуманизам треба схватати као издвојени и нови крвни термин у оквиру промишљања о постхуманом, а у чијим оквирима налазимо струје као што су: либертаријанистички и демократски трансхуманизам, екстропијанизам, сингуларитаризам. У оквирима постхуманог налазе се и појмови антихуманизам и метахуманизам (Ferando 2013: 27; Ferando 2018: 439).

обухватао све нехумане, одн. нељудске агенте, од биљака и животиња до технолошких артефаката, што би у крајњој линији водило проширењу оквира етичке одговорности у складу са постантропоцентричним релацијама. Овакво становиште има даље кључне импликације у одређивању темеља за продукцију знања за постхумано доба, и то ону која би нудила алтернативне начине промишљања о свету и човеку, о хуманом и другом-од-хуманог, даље од просветитељске, картезијанске и рационалистичке агенде хуманог субјекта.

Чини се да је потреба за новим етичким темељима и оквирима, који ће подразумевати шире поимање хуманог и шире поимање самог постојања кроз нехумано или ахумано, уско повезано са питањем одговорности. У пионирској студији о постхуманизму, ауторка Кетрин Хејлс закључује да постхуманизам треба ставити тачку на просветитељско либерално конципирање појма хуманог, које треба артикулисати кроз односе са другима – људским и нељудским чиниоцима. Као основу проблема прихватања ових поставки, Хејлс (1999: 288) истиче етичко питање људске одговорности, коју је канон западног хуманизма узимао једино као алиби за подређивање различитих облика живота људском као најузвишенијем. Истражујући основе нове етике хуманог и нехуманог, Мекормак (2012: 144) изналази да је људски говор прекројио читав свет према хуманом и одузео му право постојања за себе самог:

Људски говор ствара свет у складу са људским, говори свету шта јесте и говори уместо света, одн. другим људима и божанствима људског говора: религији, науци, капиталу. Стишавање људског отвара хармоничну какофонију вишегласја непојмљивог људском разумевању, као што људски говор има штетан утицај стишавајући оно још нечувено... Људско знање о животу жртвује сам тај живот, концептуално и стварно.⁵

Стога се у постхуманистичком духу може сматрати да је људска одговорност према другим облицима живота устукнула пред хуманистички обликованим принципима доминације над истима по цену постављања себе као модела постојања, као и зарад сопственог опстанка и очувања моћи. Може се стога потврдити да је управо питање одговорности према другом хуманом и нехуманом у матрици постхуманистичке етике коју треба поставити, која се може разумети као конкавно огледало које је кроз историју човечанства одражавало оно ничеанско „људско, исувише људско”. Перпетуитет овог „људског” се стога поставља као једна од граничних тачака у стварању мреже постхуманистичке етике, која би се преузимањем и откривањем одговорности могла превазићи, јер људско не треба бити више категорија дата сама по себи, већ сврха и циљ (Mekormak 2012: 142). У овом постхуманистичком умрежавању

5 Превод ауторке. Оригинални цитат: “Human speech makes the world according to the human, tells the world what it is, and speaks for the world, that is, to other humans and to the gods of human speech: religion, science, capital. Silencing the human open a harmonious cacophony of polyvocalities imperceptible to human understanding, just as human speech has a detrimental effect of silencing unheard... Human knowledge of life sacrifices that life, conceptually and actually.”

према новој етици, илити према етици новог хуманог, отвара се нови дијапазон значења одговорности, која је своје место примарно пронашла у Левинасовим разматрањима о хуманизму. Антиципирајући постхуманистичку проблематизацију хуманизма, Левинас (1999: 195) је још далеке 1974. године, истакао: „Хуманизам заслужује критику само стога што није у довољној мери хуман”. Тако се у његовом раду и пре постхуманистичких почетних промишљања о критици хуманистичког поимања хуманог као искључиво људског и искључиво рационалног, потврђује да стварање субјективности лежи у несебичности и одговорности према Другоме. На овај начин се створио почетни простор за нову хуманистичку етику засновану на Другости као конститутивној и базичној димензији хуманог.

ЛИЦЕ ДРУГОГ И ПОЗИВ НА ОДГОВОРНОСТ

Признање Другог – човека, животиње или технолошки генерисаног субјекта, води ка суштинском реконституисању и редефинисању поимања постојања и субјективности. У овој парадигми размисљања о „новом хуманом”, која чини тежиште постхуманистичког интересовања, као полазна тачка може се узети етика Другог присутна у Левинасовом опусу од 70-их година. Предложена нова етика је код Левинаса заснована на концепцији лица као својеврсног позива на одговорност према другоме, а која указује на потребан алтернативни етички однос према другом у односу на онај формиран у традиционалном просветитељском хуманизму. У делу *Друкчије од бивства или с ону страну бивствовања*, Левинас поништава хијерархију засновану на Истости и Алтеритету (као другости), поништавајући даље границе истости једног субјекта и тумачи га као да је неминовно испреплетан са Другим. Ова теза је постала једна од основа Левинасовог новог поимања хуманости и хуманизма, у коме је Други конститутиван за субјекат као илузорну истост, што исказује у једном од својих најеклатантнијих закључака: „Кроз друге ја сам у себи” (Levinas 1999: 171). Према Левинасу (1999: 80), биће се открива у чину приближавања Другом као ближњем „протерујући се ван сваког мјеста, више не станујући, не газећи никакво тло”, услед чега се „преокреће свијест која би иначе сама по себи остала за себе”. Чини се да приближавање бића Другом и јесте исказивање самог бића, те да је за овај процес нужно цепање језгра рационално установљеног Ја, које путем Другог скида љштуру идентичности и одваја се од себе самог, чинећи све то зарад другог. И сама идентичност једног субјекта се не одређује самопотврђивањем већ самосвргавањем које подразумева да један постоји за другога. Левинас (1999: 83) ће потврдити да се: „[Ј]едно (се) излаже другом као што се кожа излаже оном што је рањава, као што се пружа образ ономе ко удара”, називајући читав овај процес „себе-решавање-од-бивства”. Комуникација са Другим и разумевање Другог стога нужно значе отварање према Другоме без његове присилне асимилације, чиме је Левинас направио обрт у разумевању онога што је однос

према другом, или барем онога што бележи историја односа западних цивилизација заснована на супрематији према свима другима.

Говорећи о хуманизму као етичкој вредности којој треба стремити, а и као о иманентној особености свега живог, Левинас расправља и о значају лица и погледа у успостављању односа према оном Другом. У овом односу који се заснива на погледу као значењском сусрету, као знаку хуманости, Левинас (1974: 12–14) већ у предговору дела *Хуманизам Другог* истиче концепте „један-за-другог” и „један-одговоран-за-другог” као неминовност хуманог постојања на коју нас позива лице Другог⁶. За Левинаса (1974: 59) лице Другог је исто што и говор, па и више од тога – оно је првобитни говор, будући да лице Другог увек изриче нашу хуманост и позива нас на одговорност. Треба истаћи да је у Левинасовој концепцији лице трансверзална категорија која претходи одговорности и слободи појединца, те у том смислу и његовој хуманости, због чега јесте и етичка категорија у бити. Ово се потврђује када расправља о дејству које лице Другог има на појединца – оно јесте његово самоиспитивање, својеврсна ауторефлексија, а епифанија његовог откривања (без жеље поседовања његовог места или икакве асимилације) позивање је на одговорност према њему самом, те стога и огољавање појединца као хуманог субјекта. За Левинаса (1974: 62) само постојање је знак немогућности да се појединац суздржи од одговорности за другог, истичући: „Ја је пред Другим бесконачно одговоран”⁷. Треба назначити да Левинас не сматра да Други на тај начин ограничава или спутава моју слободу, већ напротив – мотивише моју слободу успостављајући ме као одговорног, што ће га навести да закључи да је сваки човек увек уједно и талац и домаћин другог (Levinas 1999: 195; 2006: 303).

На исту концепцију одговорности за другог као одговора на позив његовог лица наилазимо и касније код Левинаса, у делу *Етика и бесконачност*, у коме Левинас истиче само лице и поглед као основу нове етике. Он разуме лице другог као буђење етичности, као њен почетак, јер разоткрива у субјекту осећај бесконачне одговорности према Другом. У разговору са Филипом Немом открива да се оваква концепција лица Другог повезује са основним хришћанским принципима тј. са Божјом заповешћу, јер истиче: „Лице је оно које се не може убити, или макар, оно чије се значење састоји у изреци ’Не убиј!’”, при чему се ова заповест налази у самој појавности или присуству лица Другог (Levinas 1985: 87). Тако и истиче да поглед који према нама допире са лица Другог

6 У овом аспекту треба истаћи да се Левинас супротставља Хајдегеру сматрајући да се његовом онтологијом Други своди на исто, а тиме и поседује и врши насиље над њим. Левинас управо на супрот томе истиче начело одговорности, а затим и слободу која из ње произилази. Онтологија конципирана од стране Хајдегера за Левинаса је филозофија моћи (Види: Ј. Ослић, „Етика Другога у Емануела Левинаса”, *Богословска смотра*, Zagreb: 2001, 33–34). Левинас се овим концептима и радовима такође супротставља и Хусерлу услед негирања његових закључака да се суштина човека крије у његовој рационаности као циљу и жељи.

7 Превод ауторке, на основу шпанског превода и издања: „El Yo ante Otro es infinitamente responsable”.

суштински значи знати и увидети, да омогућава приступ лицу Другог а тиме и успостављање и постојање нас самих, због чега је питање лица и погледа етичко питање (Levinas 2000: 71). Будући да су лице и поглед који нас са њиме повезује почетак нашег успостављања као хуманог субјекта и основа нашег постојања, онда је одговорност која у томе успостављању искрсава суштинска структура хуманог као људског и фундаментална је за субјективност у његовом најчистијем постојању (Levinas 2000: 79). У том смислу се чини да је етика одговорности према Другом примордијална онтолошком успостављању људског које без ње, а тиме и без погледа и лица Другог, не може да се успостави. Следећи Левинасово промишљање, можемо рећи да је одговорност коју осећамо према Другом уједно и одговорност према нама самима, чиме се изнова дихотомија Ја–Други показује ништавном. Међутим, да ли се одговорност хуманог субјекта која га као таквог и конституише задржава само на лицу и погледу Другог који је хуман, те у том смислу близак?

Многи постхуманистички аутори су разматрали питање укључења анималног као радикалног другог у Левинасову сферу нове етике засноване на одговорности, закључујући да се Левинас ипак задржао на традиционалној рационалистичкој подели хуманог и нехуманог, као људског и анималног, те само обнављајући систем јудеохришћанске традиције. У том светлу је Мекормак (2012: 12–15) истакла да се Левинасове тезе о етичкој одговорности према Другом не могу пренебрегнути, али да се мора имати у виду да се заснивају на још увек хуманистичком концепирању Другог као увек и само људског према којем се одговорност може јавити. Ипак, чини се да је Левинас право хуманог лица и погледа показао и као особеност животиње пре него човека, што се назире у његовом есеју „Име пса, или природно право” (*The Name of a dog, or Natural Rights*). Овај есеј је ауторово сведочанство о заточеништву у нацистичком логору симболичног назива „1492”⁸, које за њега представља откривање и доживљавање себе као оног Другог у односу на хумано, које је тада било идеолошки маркирано у фигури нацистичког аријевског хуманог субјекта. Левинас ће сумирати искуство логора као постојање другим од хуманог, или као постојање *homo sacer*-а који је лишен права на слободу, говора и живота хуманог субјекта, те који је у том смислу постао нехуман:

Били смо подљуди, банда мајмуна. Мали унутрашњи жамор, снага и беда прогоњених би нас подсећали на нашу суштину мислећих бића, али више нисмо били део света. Наши доласци и одласци, наши туга и смех, болести и непажње, рад наших руку и мука у нашим очима, писма која смо добили из Француске и она која би нам дозволили да приме наше породице

8 Треба назначити да логор као назив носи годину великог прогона Јевреја из Шпаније након проглашења Едикта у Гранади од стране Католичких краљева 1492. године. Едикт је саставио велики инквизитор Томас де Торкемада, а њиме је проглашен прогон свих Јевреја који одбију да се покрсте преласком у католицизам. Дати рок за напуштање Шпаније је био четири месеца, а према егзил је био прописана казна због зеленаштва Јевреја и због јереси тј. кварења добрих католичких обичаја.

– све је то стављено у заграду. Били смо бића ухваћена у замку сопствене врсте; упркос истим речима, бића без језика⁹ (Levinas 1990: 152).

Дочарано осећање огољености од хуманог постојања, прекинуто је тек на пар недеља, када су логораши били симболично оживљени погледом пса луталице, који би их свакодневно ишчекивао у логору по повратку са рада: „Долазио би на јутарње смотре и чекао нас је кад смо се враћали, скачући и лајући од радости. За њега није било сумње да смо људи”¹⁰ (Levinas 1990: 153). Овај пас је својим анималним инстинктом, у одсуству рација и изван познавања наратива о хуманом субјекту и принципа које он као такав треба да испуњава, потврдио хуманост људима који су из света хуманог изузети, којима је та привилегија одузета од стране оних људи којима је за то дато право. Документовањем овог феноменолошког разумевања анималног наспрам али и са хуманим, искуственог догађаја сусрета са лицем хуманог и анималног, Левинас је отворио могућност преноса концепта лица ван сфере искључиво људског и прешао границу оног ничеанског „људског, исувише људског” на путу осветљавања постојања другости као основне јединице наше хуманости. Управо овако проширено поље разумевања и одговорности за другог може бити тумачено као основна теза етике за ново доба о којој пишу постхуманисти, иако се његово учење разликује од постхуманистичког по питању онога шта се подводи под друго од хуманог.

ДОДИР ДРУГОГ И ПОЗИВ НА ОДГОВОРНОСТ

Говорећи о одговорности према Другом која субјекат отргне из његовог сопства као својеврсне дефинисаности и јединствености, Левинас говори о рањивости и додиру. Ова изложеност другоме за Левинаса је радикална одговорност, излазак из мировања идентичности, предавање другом и довођење себе у питање кроз другог. У Левинасовом (1999: 119) разматрању нове хуманистичке етике, субјективност јесте осетљивост: „изложеност другима, рањивост и одговорност у близини других, једно-за-друго”, те зато само значење настаје „почевши од једног-за-другога осетљивости, а не од система термина који су истовремени у једном језику за онога ко говори”. Овиме су у Левинасовом делу, поред лица и погледа који нам долази од другог, и додир и осетљивост постављени као иманентни репери успостављања субјективности и као они који такође претходе говору у том процесу.

9 Превод ауторке. Оригинални цитат: “We were subhuman, a gang of apes. A small inner murmur, the strength and wretchedness of persecuted people, reminded us of our essence as thinking creatures, but we were no longer part of the world. Our comings and goings, our sorrow and laughter, illnesses and distractions, the work of our hands and the anguish of our eyes, the letters we received from France and those accepted for our families - all that passed in parenthesis. We were beings entrapped in their species; despite all their vocabulary, beings without language”.

10 Превод ауторке. Оригинални цитат: “He would appear at morning assembly and was waiting for us as we returned, jumping up and down and barking with delight. For him, there was no doubt that we were men”.

Премошћавајући Левинасове новоетичке концепте са постхуманистичким, можемо рећи да је и код теоретичара постхуманистичке етике попут Патрише Мекормак и Керија Волфа кључно потврђивање утеловљености човека, признавање његове материјалности и у том смислу и рањивости и отворености другоме од хуманог – нехуманом, и изван њега и у њему самом. За Керија Волфа се ту ради о биоетици као новом етичком односу према самом животу, која значи укидање аргумената који оправдавају и поспешују доминацију и привилегију човека над другим тзв. нехуманим облицима живота, а пре свега анималним. Кери Волф (2010: XVII) истиче да нова етика треба бити својеврсна немогућност и онеспособљеност хуманог субјекта да себе привилегује и поставља изнад другог, јер је и сам човек у својој биолошкој суштини нехуман. На путу успостављања постхуманистичке етике као биоетике, Волф критикује дискурс специзма¹¹ као дискриминаторно хуманистичко наслеђе које је произвело насиље и репресију над другим нехуманим, те које се као такво мора превазићи. Оваквом концепцијом хуманистичког наслеђа се Волф ослања на Деридино поимање карнофалогоцентризма¹², као специфичне идеологије подређивања и жртвовања нехуманог другог која стоји у темељима западне цивилизације. Ова жртвена логика која је у срцу западне културе се показује илузорном пред Волфовим (2003: 17; 2009: 571) тезама да „друго-од-људског” (“other-than-human”) јесте у самој сржи људског тј. хуманог, и то не само као недодирљиви и несазнатљиви етички антидот разуму, већ као сам његов део, траг који га настањује. Овиме се отвара простор за укључивање права и студија животиња децентрирањем хуманог, ширење темеља етике према биодиверзитету света и пропитивање суштине онога што Ниче назначавача као „људско, исувише људско”.

У својим закључцима, Волф (2003: 195–197) евоцира управо Левинаса, истичући да пре него што се може бити-са-другим, мора се

11 Специзам је предрасуда или пристрасни став према интересима чланова властите врсте, а против интереса чланова других врста (види: P. Singer, *Animal Liberation*, New York: New York Review of Books, 1975, 7), при чему се под врстама подразумевају биолошке врсте, класификоване према биномној номенклатури Карла фон Линеа у делу *Species Plantarum* из 1753. године.

12 Овим концептом је Дерида означио предаторску настројеност западне цивилизације јер је заснована на незлочиначком усмрћивању другог и другачијег од хуманог одн. људског. Дефинишући карнофалогоцентризам у разговору са Жан Лик-Нансијем, Дерида (1991: 112) истиче: „Осећам се примораним да нагласим жртвену структуру дискурса на који реферишем. Не знам да ли је израз ‘жртвена структура’ најпрецизнији. У сваком случају, ради се о разматрању простора који је у самој структури ових дискурса (а исто тако и култура) остављен отворен за незлочиначко погубљивање” (превод ауторке). Оригинални цитат: „I feel compelled to underscore the sacrificial structure of the discourses to which I am referring. I don’t know if „sacrificial structure” is the most accurate expression. In any case, it is a matter of discerning a place left open, in the very structure of these discourses (which are also „cultures”) for a noncriminal putting to death”. Видети: J. Derrida, “Eating well, or the Calculation of the Subject”, *Who comes after the Subject*, Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean- Luc Nancy (eds.), London, New York: Routledge, 1991, pp. 96-119.

бити-за-другог, што је прва реалност људског субјекта. Истичући: „Ја сам хуман пре него што мислим” и „Ја могу бити нехуман тек након што мислим”, Волф (2003: 209) ревидира картезијански мото и Декартову концепцију јаства и субјекта постављајући хуманост према другом пре самог мишљења. Овим потезом се баца нови и у постхуманистичком маниру обновљени поглед на однос са другим, који би превазилазио дискурс специзма, антропоцентрични однос према нехуманом, али и успоставили саосећајност и самилост као ново схватање одговорности и односа са радикално другим (Волф 2008: 19). Саосећајност или самилост (*compassion*) се у радovima о постхуманистичкој етици узимају за основни услов одговорности, истичући притом позив да се рехабилитује важност емоција испред разума, и у складу са тиме заборави на традиционално хуманистичко тумачење другог нехуманог, као засновано на пукој пројекцији хуманог на нехумано и на пресликавању људске интерпретације и подсвесних жеља шта то нехумано мора бити – ван језика, ван свести и ван осећања бола и патње (Arno-Blumfeld 2015: 1469). Стога се чини значајним истаћи да је постхуманистичка етика заснована на новој осећајности која се показује као конститутивни део одговорности једног-за-друго.

У есеју *О додиру – нехумани који сам дакле Ја (On Touching – The Inhuman that therefore I am)* Карен Барад се пита шта значи живети саосећајно и у којој мери нас то одређује као бића која се конституишу кроз додир као форму блискости и саосећајности *per se*. Додир са другим је конститутиван за сопство у тој мери да нас близина Другог приближава себи самима, па можда чак и ближе. Како излаже на самом почетку:

При додиру две руке, сензуалност тела се буди, размена тоpline, осећај притиска, присуства, блискост другости која другог приближава као што смо блиски сами себи. Можда и ближе... Толико тога се дешава у додиру: бесконачност других – других бића, других простора, другог времена – се буди.¹³ (Barad 2014: 153)

Разматрајући додир као феномен на коме се темеље сами молекули, јер молекул јесте сачињен од односа и веза, Барад истиче да се на њему стога темеље све живе врсте, те да се његово значење треба ревидирати у савременој филозофији. Посматрање природе као утемељене на додиру као својеврсној вези и основном функционисању живе материје доводи Барадову до закључка да је стога свака јединка увек и већ испреплетана додирима са бесконачном другости, те да су додир и осећајност оно што материја чини и оно што материја јесте. Сам додир је стога и питање одговора, тј. размене између различитих материја. Барадова из тога извлачи закључак да је зато свако од нас конституисан као одговоран за другог, као биће у додиру са другим, при чему одговорност – “response-ability” – треба разумети као давање могућности одговора оном другом

¹³ Превод ауторке. Оригинални цитат: “When two hands touch, there is a sensuality of the flesh, an exchange of warmth, a feeling of pressure, of presence, proximity of otherness that brings the other nearly as close as oneself... So much happens in a touch: an infinity of others – other beings, other spaces, other times – are aroused”.

са којим се у додир долази, као праксу којом се објекту испитивања или посматрања/додиривања оставља могућност одговора (Barad 2014: 161).

Разматрање одговора другог као основе контакта материје јесте повезано са ауторкиним поимањем нехуманог, јер је тако и сам додир као такав нехуман – не произилази нужно из људског и није искључиво везан за људско, одн. хумано. На путу разумевања додир као одговорности и као нехумане сржи целокупне постојеће материје, а које се стога треба признати као део хуманог, Барадова се повезује са етиком критичког постхуманизма која је постексклузивистичка и постантропоцентрична – ту више нема места искључиво људском у човеку, као што нема ни ексклузивно људске когниције, емоције или језика. И Барадова и Волф потврђују да је све живо у константној когнитивној, емотивној и језичкој размени, коју је хуманистичка концепција ућуткивала и пред којом је обневидела, додељујући је једино човеку као мисленом, свесном и бићу језика. Управо то је одговорност на коју смо позвани и којој се пред лицима других, у погледу и у додиру са њима морамо одазвати као једни од и једни-за-друге. Како сама Барадова (2014: 162) истиче, одговорност претходи свести и на том односу се темељи наш однос према свету:

Одговорност није обавеза коју субјект бира, већ пре отеловљени однос који претходи интенционалности свести. Одговорност није прорачун који треба спровести. То је однос који је увек и већ саставни део стално одвијајућег интра-активног постојања и не-постојања света.¹⁴

Стога Барадова (2014: 163) на челу критичких постхуманиста који појам нехуманог постављају као иманентност људског, истиче неопходност његовог прихватања и потребу конституисања човека кроз то нехумано, а које као да је делезовски сачињено од оне другости која бруји око нас и у нама:

...покушај да ступимо у интимнији додир са бесконачним алтеритетом који живи у нама, око нас и кроз нас, тако што ћемо се пробудити за оно нехумано које стога јесмо и за спознају да ће нам *управо можда нехумано, несазнајљиво, ирационално, неизмерљиво и несрачунљиво* помоћи да се суочимо са дубинама које одговорности *подрозумева*.¹⁵

Поглед, додир и лице те другости, колико год хумана или нехумана она била, отварају нас суштинској одговорности на коју смо позвани постојањем, како бисмо се у ток постојања са светом увели и уписали. Управо оваквим постхуманистичким односом према свеколиком Другом, хумани субјект је позван – интерпелиран – да се изложи другом

14 Превод ауторке. Оригинални цитат: “Responsibility is not an obligation that the subject chooses but rather an incarnate relation that precedes the intentionality of consciousness. Responsibility is not a calculation to be performed. It is a relation always already integral to the world’s ongoing intra-active becoming and not-becoming.” (Barad 2014: 162)

15 Превод ауторке. Оригинални цитат: “an attempt in putting “us” more intimately in touch with this infinite alterity that lives in, around, and through us, by waking us up to the inhuman that therefore we are, to a recognition that *it may well be the inhuman, the insensible, the irrational, the unfathomable, and the incalculable that will help us face the depths of what responsibility entails.*”

баш онако како је Левинас истакао: „као што се кожа излаже оном ко је рањава“ (Levinas 1999: 80). Зато на питање која је мера блискости можемо рећи да је то одговорност; на питање о мери одговорности, можемо рећи да је то (са)осећајност; на питање о (са)осећајности треба рећи да су то лице, поглед и додир Другог који својим постојањем подразумевају и омогућавају наше. Све то је она нова етика хуманизма који треба бити довољно хуман да подржи живот и да се као такав кроз њега конституише, да буде његов талац и домаћин и више од „исувише људског“.

Литература

- Arno-Blumfeld 2015: E. Arnould-Bloomfield, “Posthuman Compassions”, *PMLA*, Vol. 30, No. 5, 1467–1475.
- Barad 2014: K. Barad, “On touching – The Inhuman that therefore I am”, in: S. Witzgall, K. Stakemeier (eds.), *Power of Material – Politics of Materiality*, Zurich: Diaphanes, 153–164.
- Brajdoti 2016: P. Брајдоти, *Постхумано*, Београд: Факултет за медије и комуникације.
- Brajdoti 2018: R. Braidotti, “Introduction”, “Posthuman Critical Theory”, in: R. Braidotti, M. Hlavajova (eds.), *Posthuman Glossary*, London; New York: Bloomsbury Academic, pp. 1–14; 339–342.
- Veljović 2019: J. Veljović, „Posthumanizam kao modus problematizacije i nadogradnje humanizma”, *Etnoantropološki problemi*, 14/2, 607–626.
- Volf 2003: *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species and Posthuman Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Volf 2008: C. Wolfe, “Exposures”, in: S. Cavell, C. Diamond et al. (eds.), *Philosophy and Animal Life*. New York: Columbia University Press, pp. 1–41.
- Volf 2009: C. Wolfe, “Human, All Too Human: ‘Animal Studies’ and the Humanities”, *PMLA*, Vol. 124, No. 2, pp. 564–575.
- Volf 2010: C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Volf 2018: C. Wolfe “Posthumanism”, in: R. Braidotti, M. Hlavajova (eds.), *Posthuman Glossary*, London; New York: Bloomsbury Academic, pp. 356–359.
- Ferrando 2013: F. Ferrando, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Meta-humanism and New Materialisms. Differences and Relations”, *Existenz*, Vol. 8, No. 2, pp. 26–32.
- Ferrando 2018: F. Ferrando, “Transhumanism/ Posthumanism”, in: R. Braidotti, M. Hlavajova (eds.), *Posthuman Glossary*, London; New York: Bloomsbury Academic, pp. 438–439.
- Levinas 1974: E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI editores.
- Levinas 1985: E. Levinas, *Ethics and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, pp. 83–92.
- Levinas 1990: E. Levinas, “The Name of the Dog”, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Levinas 1999: E. Левинас, *Друкчије од бивсџва или с ону сџрану бивсџва*, Никшић: Јасен.

- Levinas 2000: E. Levinas, *Ética e infinito*, Madrid: Machado Libros.
- Levinas 2006: E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme.
- Mazurov 2018: N. Mazurov, “Monster/ The Unhuman”, in R. Braidotti, M. Hlavajova (eds.), *Posthuman Glossary*, London; New York: Bloomsbury Academic, pp. 261–264.
- Mekormak 2012: P. MacCormack, *Posthuman Ethics. Embodiment and Cultural Theory*, Burlington: Ashgate Publishing Limited.
- Hasan 1977: I. H. Hassan, *The Postmodern Turn: Essays on Postmodern Theory and Culture*, Ohio: Ohio State University Press.
- Hejls 1999: C. Hayles, *How we became posthuman*, Chicago: Chicago University Press.
- Herbrehter 2013: S. Herbrehter, *Posthumanism. A critical analysis*, London, New York: Bloomsbury.

Jelica A. Veljović

POSTHUMAN ETHICS OF RESPONSIBILITY: FROM LEVINAS TOWARDS THE OTHER, THE INHUMAN

Summary

The objective of this paper is to demonstrate the theoretical and conceptual connections between the philosophy of the Otherness by Emanuel Levinas and postulates established by the critical posthumanism theoreticians regarding the new humanism ethics. The starting point for this elaboration is the theory of responsibility for the Other developed by Levinas, which is understood as the basic principle of humanity, and therefore of the human subject as well. The responsibility for the Other is an immanence of being, instigated by the encounter with the face, the look and the touch of the Other. For Levinas, precisely these form the primary speech of humanity that one can express to the Other, becoming himself too in that expression. As posthumanism is a paradigm which brings the overcoming of the exclusivist principle of the traditional anthropocentric humanism, the notion of the Other has become a focal point for all the posthumanist discourses regarding the investigation of the essence of the human.

Considering the fact that posthumanism tends to surpass all the dichotomies related to the Other – human or inhuman, configured differently in the racial, class, gender, biological or technological manner – we can confirm that posthumanism has restored the question of the responsibility for the Other and the necessity of his recognition without any tendency to assimilate, subjugate or eradicate it. Therefore the paper comparatively depicts and analyzes all the overlapping points of the new ethics of Levinas and the desired ethics of posthumanism overlap.

Keywords: posthumanism, Levinas, responsibility, Other, human/ inhuman, ethics, face, look, touch

Примљено: 10. јула 2021. године
Прихваћено: 30. септембра 2021. године

Наслеђу као лику Другог који нас је позвао на одговорност и као такве нас учинио рањивим и постојаним.