

EROTSKO/ESTETSKO U PERSPEKTIVI LEVINASOVE
ETIČKE AN-ARHEOLOGIJE

THE EROTIC/AESTHETIC QUALITY SEEN FROM THE PERSPECTIVE OF LEVINAS'S
ETHICAL AN-ARCHAEOLOGY

ABSTRACT This paper emphasizes the place and the role of the aesthetic quality and the role of the erotic in Levinas's project that deals with ethical an-archaeology. Despite Levinas's categorical statements that there are irreconcilable differences between ethics and aesthetics, i.e. between ethics and the erotic, above all, it is emphasized here that these differences do not represent a stark or sharp contrast, but quite contrary, they often constitute a subversive ontological element. On the other hand, somewhat unexpectedly, with its ethical anti-aestheticism Levinas's „noncontemporary“ thought appears to be, at the same time, significant and critical, elementary, emancipatory and contemporary in relation to present-day reactionary reactualization and revitalization of the aesthetic quality which mechanically proceeds to develop on the margins of Levinas's emancipatory past.

Key words: the erotic, aesthetics, phenomenology, ontology, ethics, an-archaeology.

APSTRAKT U ovom članku naznačuje se mesto i uloga onog estetskog u Levinasovom projektu etičke an-arheologije, kao i status koji erotika ima u tom projektu. Naglašava se u prvom redu da uprkos autorovim izričitim postavkama o nepomirljivosti etike i estetike, odnosno etike i erotike, ta opozicija ne funkcioniše kao oštar i rezak kontrast, nego se, upravo obrnuto, neretko pokazuje kao subverzivna ontološka sprega. S druge strane, u odnosu na današnju reakcionarnu reaktualizaciju i revitalizaciju estetskog, koja se tek mehanički odvija na rubovima njegove emancipatorske prošlosti, Levinasova „ne-savremena“ misao se svojim etičkim antiesteticizmom, donekle neočekivano, ipak ujedno ukazuje kao jedno još uvek bitno kritičko i elementarno emancipatorsko savremeno mišljenje.

Ključne riječi: erotika, estetika, fenomenologija, ontologija, etika, an-arheologija.

*

Razmatranje pozicije *estetskog* u Levinasovom etičkom projektu se, pored ostalog, čini posebno i vanredno zanimljivim iz razloga što se ono u ovom konkretnom slučaju nužno mora razvijati u horizontu jednog savremenog arhaičnog mišljenja koje se *otvoreno i direktno suprotstavlja svakom esteticizmu*, vodeći se prvenstveno etičkim razlozima, i koje u isto vreme u duhu sličnom modernoj umetničkoj avangardi optužuje direktno estetski nerv za nemoral i korumpiranje istine. S ovim u vezi, nastojanje na etičkom alternativnom humanizmu, koji se nesumnjivo može smatrati aktuelnim u kontekstu savremenog „humanističkog“ *antiesteticizma* (koji je doduše, dobro je poznato, u međuvre-

menu poražen i ideološki estetizovan), no manifestujući se u formi jednog rigidnog, nedijalektičkog i nedovoljno reflektovanog mišljenja koje rado paktira sa predmodernim tradicijama, pokazuje paradoksalno u isti mah i sve one slabosti koje je već *umetnička transestetička revolucionarna avangarda* ispoljila ne uspevajući u svom radikalnom modernom antiesteticizmu da se otrgne bitnom uplivu estetskog. S druge strane i u drugom redu, suprotstavljajući se, iako tek načelno i apstraktno, današnjoj ideološkoj reakcionarnoj estetici repetitivnog mimetizma, Levinasova „ne – savremena“ misao se svojim etičkim antiesteticizmom, donekle neočekivano, ipak ujedno ukazuje kao jedno još uvek bitno kritičko i elementarno emancipatorsko savremeno mišljenje. Jer u opštem okruženju koje je sve više opterećeno produbljenim klasnim i materijalnim razlikama, orijentacija u pravcu estetskog se bitno i nužno upisuje u strukturu jedne systemske ideologije, koja njime strateški manipuliše i instrumentalizuje ga u svrhe koje podrazumevaju otklon od istine, ali i od one lepote koju je još starogrčko iskustvo vezivalo upravo za istinu i za merodavan način bivstvovanja. Stoga je svako mišljenje koje je danas skeptično u odnosu na postojeću razularenu i iracionalnu moć estetskog i ujedno živo zainteresovano za jačanje i širenje univerzalnog racionalnog potencijala dobrodošlo, čini se, u nastojanju da se pruži otpor toj ideologiji, pa bilo ono staromodno ili starmalo, kakvo je delom Levinasovo mišljenje nesumnjivo.

1. U potrazi, naime, za jednom čistom, ne – ontološkom i suverenom *etikom* Levinasovo mišljenje odbija da se na bilo koji način bitno ukrsti sa bilo kojom formom mišljenja ili suđenja koja bi u krajnjem pripadala *ontologiji*. U tom smislu *estetskom* bi prema ovom filozofu možda pripadalo i ključno mesto s obzirom da ono neposredno i direktno upućuje na horizont bića: otkrivanje, pojavljivanje, ispoljavanje, manifestovanje i uopšte svet čulnog i pojavnog već po sebi svedoče o biću i njegovim opštim načinima otkrivanja i pokazivanja. Otuda i nepoverenje našeg autora prema *fenomenologiji* u čijem je krilu odrastao i od čijeg se uticaja nikada nije sasvim oslobodio, budući da ona u krajnjoj liniji uvek govori o onome što pripada izvornosti samog bića; ona je uvek zainteresovana za ono što je na određen način najnesvodljivije u njemu. *Estetika* i *fenomenologija* su naprosto prirodno upućene jedna na drugu i izravno povratno vode *ontologiji* u čijoj su se neposrednoj blizini formirale i razvijale. Nije uostalom uopšte slučajno da se u savremenoj fenomenološkoj tradiciji koja potiče od Huserlovog mišljenja *estetska dimenzija* ubrzo pokazala kao osnovno područje njenog istraživanja i da je fenomenologija ubrzo zadobila i svoju, kako se pokazalo, neizostavnu *estetičku* crtu.

Međutim, uprkos tome što je Levinas u nameri da razvije jednu etiku koja bi ujedno bila *ne – fenomenološka* i *trans – fenomenološka*, odnosno koja bi bila kako *anti – estetička* tako i *trans – estetička*, posegao za krajnje neuobičajenim sredstvima i rešenjima, njegovo mišljenje i u metodološkom i u predmetnom smislu paktira sa fenomenologijom i estetikom. Ako se u stvari malo bolje pogleda, i ako je tako uopšte moguće reći, ono ni u jednom periodu svog razvoja nije odustalo od njihovog odlučujućeg prisustva. Levinas se konstantno

drži fenomenološke metode i njenog načina ispitivanja predmeta, kao što i u predmetnom području obraća pažnju na one objekte i teme koji se nalaze na rubovima fenomenološkog iskustva i koji su neretko već bili predmet fenomenološkog istraživanja.¹ Dovoljno će biti da spomenemo da je jedna od osnovnih i centralnih tema njegove filozofije, *pitanje Drugog*, prisutna kao supstancijalna tema već u Huserlovom opusu, te da je u obliku u kom je bila data u ovom delu direktno uticala na specifično Levinasovo promišljanje pitanja *alteriteta*. Što se tiče estetike i onog estetskog poznato je takođe da je *umetnost*, i u prvom redu *književnost*, ne malo uticala na mišljenje našeg autora i da je upravo preko nje, kako je nebrojeno puta sam isticao, otkrio mogućnost *posebnog etičkog značenja* koje bi se oštro suprotstavljalo onom ontološkom.² U različitim svojim radovima on je otvoreno i direktno govorio o tome na koji način umetnost ukazuje na *etičko značenje lica* i na koji način ovo biva prisutnjeno u njoj.³ Bio je jednostavno uveren u to da se u estetskoj dimenziji umetnosti krije i ujedno pokazuje njen etički smisao.⁴ Ostaje samo za žaljenje što nije bio otvoren i za uvid da se i u carstvu lepote otkrivaju značenja koja premašuju njen čisti estetski horizont, kao što ostaje za žaljenje i to što je u potpunosti zanemario prirodu i sve ono što je u naročitom smislu spoljašnje čoveku i njegovom svetu, a što isto tako ili više, pokazuje znake određene *transcendencije*. U svojoj zaslepljenosti značajem međuljudske relacije koji joj pripisuje, ostao je slep za sve ono što premašuje veličinu čoveka i što ujedno bitno i presudno utiče na njegovu ljudsku sudbinu. Njegov humanizam u formi ničeanske dijagnoze „ljudsko, odveć ljudsko“ pokazuje sve slabosti onog mišljenja koje je još davno Aristotel uočio kada je ustvrdio da ljudi ni izbliza ne bi bili ono što je najuzvišenije u kosmosu, pošto i nebeska tela premašuju čoveka u pogledu božanske prirode (Aristotel, 1970) i koje je kasnije od strane mnogih mislilaca i filozofa dovedeno u pitanje kao sumnjivo i teško održivo mišljenje. Uverenje po kome je *apstraktni*, lišen svake *konkretne društvenosti* međuljudski odnos, pored sve njegove važnosti, „mesto događanja transcendencije“, pojavljuje se danas kao jedno ipak zastarelo i u biti prevaziđeno uverenje.

2. E sad, ono što naravno, kada je već reč o estetici, odmah upada u oči i kod prvog čitanja Levinasovog dela jeste činjenica da *erotika*, pa i u ranoj fazi ovog dela, nije neposredno povezana sa estetikom, što je ipak, kako je poznato, najčešće slučaj, s obzirom na to da bi erotsko već po sebi ujedno predstavljalo i nešto estetsko u onoj meri u kojoj je ono svesna varijacija gole seksualnosti i

¹ Kada je reč o Levinasovom odnosu prema fenomenologiji videti i sledeće radove: „Emmanuel Levinas et la phénoménologie“ u *Levinas*, 2000: 43–330; Feron, 1993: 268–320; Ouaknin, 1998: 25, 26, 33–45.

² Uporedi za ovu priliku *Levinas*, 1982: 16–17 i Sen-Šeron, 2009: 37–40.

³ Kada govorimo o Levinasovim delima gde je pitanje umetnosti kao posebna tema više prisutno onda se tu pre svega izdvajaju tri njegova rada: *Realnost i njena senka*, *Vlastita imena* i *O brisanju*.

⁴ Poznato je recimo kako Levinas interpretira književno delo Vasilija Grosmana u kome neretko pronalazi primere za ono što on opisuje kao etičko značenje lica. Vidi Levinas, 1998: 299–303.

kritički refleksivni otklon u odnosu na njenu sirovost, koja u erotskom činu biva opredmećena i osvešćena kao takva. I, ne samo to, ne samo da ta veza nije neposredno data, nego se na svaki način pokušalo učiniti da se erotika shodno svom etičkom značenju ujedno potpuno udalji u odnosu na ono što bi bilo estetsko. No ni u etički intoniranoj erotici, kako se pokazuje, ne biva moguće da se ono estetsko ne probije i ne izađe na videlo, uprkos tome što je ono tu na prvi pogled odsutno i nevidljivo. Jer ako se malo bolje pogleda lako se može uočiti kako ono estetsko iskrsava upravo na mestima gde se gradi *etičko značenje* erotike. U tački u kojoj prema Levinasu postaje jasno da žena izmiče muškarcu i da mu postaje nepristupačna, a to se po njemu događa baš u trenutku kada mu ona na izgled postaje dostupna i kada on njome navodno raspolaže, začinje se jedna *igra* koja je u određenom smislu nesumnjivo i estetska. Igra *privlačenja i odbijanja*, makar je tako Levinas i ne doživljavao, koja se pri tom odvija na samim rubovima poigravajući se granicom i njenim značenjima, u bitnom smislu jeste svakako estetska. Pa i *pozna etička odgovornost*, razume se, u onoj meri u kojoj odražava naročiti odnos privlačenja i odbijanja između Ja i Drugog označava takođe nešto estetsko. Pokazuje se jednostavno da i u slučaju jedne ovakve erotike koja je naglašeno etički strukturisana ono estetsko ne uspeva da se sa svim odstrani i suštinski ukine.

3. Razvijajući na kraju krajeva jedan ekstremni i rigidni etički idealizam koji se u formi *apstraktne utopije oštro suprotstavlja postojećoj zbilji*, Levinas – gledajući sada stvar i s jedne druge strane – ozbiljno rizikuje da svoje mišljenje i u principijelnom smislu pretvori u ono što bi verovatno, dakle, najmanje želeo i što je naizgled najudaljenije od njegovog mišljenja, a to je upravo estetika ili bolje reći ono što je estetsko. Jer – ne potcenjujući pri tom značaj ostalih momenata u kojima dolazi do izražaja ono estetsko – njegovo delo, onako kako je skicirano i razvijeno, kao jedna, kako već rekosmo, apstraktna utopija oštro suprotstavljena postojećoj zbilji,⁵ pokazuje tendenciju da se izvrgne u nešto krajnje estetsko, i to kako u smislu određene *apstrakcije koja je izdvojena i izolovana u odnosu na realne savremene tokove društvene stvarnosti i uopšte u odnosu na život posmatran u njegovoj celini, tako i u posebnom kantovskom smislu jedne apstrakcije koja nije vezana za samu egzistenciju i njene probleme već je usmerena na posebna svojstva i određene kvalitete*. Nema recimo nikakve dvojbe da Levinasovo delo uopšte ne zalazi u postojeće društvene, političke i ekonomske probleme koji su direktno vezani za ljudsku egzistenciju i koji je bitno određuju i uslovljavaju, kao što se isto tako ni na koji način ne bavi problemom opstanka ljudske vrste u perspektivi današnje realne mogućnosti da čovečanstvo i uopšte živi svet nestane sa planete zemlje, čija je budućnost, danas je to već očigledno, takođe neizvesna. Indikativno je da ono u političkom polju poprma oportunističke crte i da se nesmetano povezuje sa vladajućim neoliberalnim i neoimperijalističkim kapitalističkim poretkom i različitim sumnjivim režimima kao što je

⁵ Što se tiče pojma *utopije* koji vezujemo za misao E. Levinasa nedvojbeno je da mu ovaj na mnogim i različitim mestima pribegava, iako doduše u uverenju i mišljenju koje bi bilo suprotno našem. Ovom prilikom pogledati i tekst „Le lieu et l’utopie“ u Levinas, 1984: 153–159.

onaj cionistički.⁶ U tom pogledu ono je dijametralno suprotno recimo delu jednog Froma, koje je takođe posvećeno *ljubavi* i koje je u bitnom isto tako shvata u racionalističkom ključu, te koje pored toga govori o njenoj dezintegraciji u savremenom zapadnom društvu gde su preovladale njene narcističke forme, ali to onda Fromu upravo i daje za pravo da može ustvrditi kako su *princip ljubavi* i *princip kapitalističkog društva međusobno nespojivi*.⁷ Simptomatično je osim toga i to da Levinasovo delo svojim odsustvom iz rasprava koje se vode oko ekoloških, geostrateških i opšteplanetarnih pitanja sebe upisuje u krug onih dela koja su osuđena na određene teme i koja imaju tek ograničeni značaj. Njegov pojam *odgovornosti* u tom pogledu u poređenju recimo sa onim koji razvija Hans Jonas, koji ne zaboravlja i druge aspekte odgovornosti pored etičkog, izgleda nedovoljno širok i razrađen.⁸ Ako se, dakle, držimo toga da njegovo delo posmatramo kao neku vrstu „apstraktne utopije koja je oštro suprotstavljena postojećoj zbilji“, gotovo je nemoguće otići se utisku kako ono lako biva inkorporirano u svaku doktrinu kojoj je stalo *tek* do etičkog naglaska i *osobene* ili *iščašene* estetske nijanse.

4. Posredno u vezi s ovim, polazeći od toga da Levinas u zreлом periodu svog stvaralaštva nekim čudom previđa vlastito rano mišljenje koje je dovodilo u tesnu vezu erotsko i etičko iskustvo, s obzirom da u međuvremenu uspostavlja oštru granicu između erosa i odgovornosti, i kada, sklon tome da preceni motiv etičke odgovornosti i novost koju bi ona kao takva sa sobom donosila, u suštini potcenjuje eros i zanemaruje ono što mu je sam ranije pripisivao kao njegova bitna i krucijalna etička svojstva (*apsolutni alteritet*, *nesamerljivi pluralitet*, *radikalna asimetrija* i *bezgranična transcendencija*, posmatrani u zajedništvu koje ih odlikuje i u oblicima u kojima su zamišljeni, suštinski doprinose tome da *međuljudska relacija* poprimi specifično i vanredno *etičko značenje*. Ono što u stvari ovu osobenu etiku i čini *etičkom*, odnosno ono što njenu međuljudsku relaciju koju skicira čini *etičkom*, jesu upravo ova njena navedena *svojstva*. Njihova posebnost i iznimnost dovode se u vezu sa time što su interpretirana na krajnje neobičan način koji se protivi gotovo svim poznatim načinima njihove obrade. Shvaćen u svojoj osobenoj apsolutnosti, alteritet nam se ukazuje u bezmalo revolucionarnoj svetlosti, a to važi podjednako i za ostala obeležja koja se, gledano iz perspektive dosadašnje većinske onto-logičke tradicije mišljenja, pojavljuju takođe na potpuno nov i nepoznat način. U tom kontekstu ona su ovde onda i izložena određenoj kritici s obzirom da se prirodno nameće sumnja u mogućnost da se *alteritet* drugog zaista iskazuje kao *apsolutno spoljašnji alteritet*, i da se isto tako *pluralitet*, *asimetrija* i *transcendencija* mogu ispoljavati u formi izvesnog *nesaobraznog* i *nesamerljivog* pluraliteta, odnosno u obliku *radikalne* i *nepovratne* asimetrije, i u poslednjem slučaju u vidu specifične

⁶ U vezi ovog poslednjeg videti na primer „Misliti-na-Drugog.-Dijalog“ u Levinas, 1998: 271–279. Neće biti na odmet uporedbe radi pogledati i „Etat d’Israël et religion d’Israël“ u Levinas, 1984: 323–330.

⁷ Vidi From, 1965: 107–119, 163–167.

⁸ Up. Jonas: 1990.

bezgranične i beskonačne transcendencije. Pokazuje se čak da su ta obeležja etičke relacije i u svojim pretpostavljenim isturenim vanrednim etičkim likovima podložna uplivu *ontologije*, koja im se najčešće na podzeman način nameće snabdevajući ih na koncu svojim prepoznatljivim značenjima koja ostaju prilepljena za univerzalni horizont bića. Budući da, kako je rečeno, Levinas gradi svoju etičku interpersonalnu relaciju na osobenim karakteristikama ovih obeležja, koja su jasno uobličena već u ranoj erotici i koja su neposredno i direktno onda privezana uz poznu odgovornost, ne pominjemo slučajno da se dovodeњem u pitanje njihovog *etičkog porekla* radikalno dovodi u pitanje i zamišljeni status *etike kao privilegovane forme stvarnosti* u odnosu na onu koju označava ontologija, te da se time konačno dovodi u pitanje i *čitav etički projekat*, nameće se u krajnjem kao bitna dilema pitanje o opravdanosti i obrazloženosti jednog takvog prevratničkog postupka, naročito u perspektivi u kojoj se *etička* odgovornost sagledava u kontrastu spram *ontološkog i estetičkog* erosa, kako se ovaj tumači u poznom periodu. Ako je već u svom mladalačkom dobu Levinas bio dovoljno lucidan da zapazi kako su eros i odgovornost međusobno povezani – iako ni tada nije bilo reči o tome da bi eros u određenom trenutku i u posebnoj tački, u kontekstu nekog razvoja mogao postati odgovornim, nego je odmah i neposredno tretiran kao nešto etičko, kao nešto što je već kao takvo, supstancijalno, etičko – i ako je već tada bio dovoljno oštrouman da zaključi kako se *etika primarno pojavljuje u vidu jedne erotike*, kako je eros, shvaćen na određen način izvorni nosilac etičke energije, onda je tim pre više za čuđenje kako je u poznom periodu mogao odustati od erosa i erotike u nakani da razvije radikalnu etičku odgovornost. Bilo bi logičnije da je upravo u ovom periodu tešnje povezao eros i odgovornost, vođen svojim prethodnim iskustvom i uvidom u unutrašnju povezanost etike i erotike. Bio je takoreći na dobrom putu da bitno isposreduje značenja erosa i odgovornosti, erotike i etike, da dođe do stava po kome su eros i odgovornost različiti režimi jednog te istog držanja i nastojanja, samo da je sledio put kojim je u mladosti krenuo, kada je bez ustezanja i bilo kakvog uvijanja bio otvoren za smisao *međusobne povezanosti etike i erotike*. Da je nastavio tim putem, ne bi mu bilo teško doći do mišljenja kako je i *odgovornost sa svoje strane vođena erosom*, i kako je ona u biti erotski motivisana, kako i ona odražava libidinoznu energiju, jedan širi i opšti životni energetski potencijal.

No Levinas, dobro je to poznato, ne ceni dovoljno libidinozni potencijal erosa, kao ni njegovu nagonску prirodu, ne ceni ni njegovu okrenutost uživanju i zadovoljstvu, kao što ne ceni ni njegovu moć da se pojavljuje u obliku tiranske sile. Da ne govorimo o tome da on ostaje zatvoren i za *razvoj* erosa, da u njemu ne prepoznaje različite razvojne stadijume koji ga uvek čine drugačijim. Njegovo nepoverenje u odnosu na Platonovu erotiku je gotovo apsolutno. Međusobna povezanost i isprepletenost *erotike, estetike i etike*, a onda i erotike, dijalektike i filozofije njemu je odbojna. Stoga ipak i ne treba previše da čudi zašto je u svom antidijalektičkom raspoloženju ostao zatvoren za uvid da se na svojim vrhuncima etika još uvek iskazuje kao određena fundamentalna estetika

i izdiferencirana erotika. Kod Platona, setimo se, erotika je upravo na vrhuncima svog razvoja, na nivoima etike i filozofije najviše svoja; tu ona sasvim dolazi do izražaja i tek se tu pokazuje njena stvarna priroda. Napokon, stav po kome je etika tek unutrašnji moment u razvoju erotike, shvaćen na određen način i nije tako dalek od Levinasovog mišljenja, pogotovo od onog ranog, gde uopšte nije izvesno da etika prethodi erotici i da je obuhvata i natkriljuje, nego se sasvim legitimno može smatrati, kao što to čine neki komentatori, da je *erotika izvorna i da je etika izvedena iz nje*.⁹ Čak i *pozna an-arhična odgovornost* u onoj meri u kojoj ona ipak predstavlja određenu *ljubav* svedoči o *primatu erotike*. *Etička erotika je ipak još uvek jedna erotika*.

Uzged budi rečeno, evidentno je da Levinas svojom *anarhičkom* koncepcijom etike samo dodatno komplikuje ionako već dovoljno zamršene odnose kakvi se pokazuju između etike i ontologije, kada se ova relacija osmotri u svojoj inverznoj formi i pod prevlašću etike. Nasuprot klasičnoj preovlađujućoj *ontologizaciji* etike, naš autor ne predlaže samo osobenu *etizaciju* ontologije nego i naročitu *neontologizaciju* i *anarhizaciju* etike, koja bi ovu trebalo apsolutno da zaštiti od svakog upliva ontologije. Na taj način on, međutim, uvodi jednu protivrečnost u svoje mišljenje za koju, kako se nama čini, ne nalazi adekvatno rešenje. Jer ne vidi se kako bi etika, ako je već apsolutno odvojena od ontologije, mogla na bilo koji način a kamoli na suštinski da utiče na nju. Ili govoreći rečnikom koji se odnosi na *ljubav*, ne vidi se kako bi ova u stvari mogla označavati *apsolutnu transcendenciju* i istovremeno biti suštinska oznaka *svakodneвне međuljudske komunikacije*, a da ta razlika nije i dijalektički isposredovana, kao što nije.

Ono što bi još pri tom bilo zapravo i najvažnije u celoj stvari vezano je za to da pretpostavljeni etički otklon od ontologije ne izvire iz određene društveno-istorijske „ontologije“, koja u savremenom mišljenju nesumnjivo predstavlja glavnu alternativu klasičnom ontološkom mišljenju, nego se u potpunosti oslanja upravo na tradicionalnu ontologiju i na njen karakteristični način mišljenja.

Odbijajući napokon da etiku i ontologiju podvrgne jednom dijalektičkom savezu koji se otvoreno nametao već od *Totaliteta* i *beskonačnosti* i baš preko teme *ljubavi*, gde je ova shvaćena u *uzornom ambivalentnom smislu* (Levinas, 2006: 229–231), Levinas je zahvaljujući tom svom osobenom i naglašenom *antidijalektičkom* impulsu – za koji se mora reći da ga je na kraju ipak suviše skupo koštao jer je svoju filozofiju njegovom oštricom izložio teškim i ozbiljnim pitanjima na koje ona u biti nije mogla valjano odgovoriti – i samu svoju etiku, konačno, u njenom neontološkom i anarhičkom izdanju ograničio na rešenja koja su suštinski mehanička i neistorijska.

5. Rečeno je ovde, inače, usputno da ovu ljubavnu koncepciju etički uobličava naročito skrojeni pojam *alteriteta*, koji pored pojmova pluraliteta, asimetrije i transcendencije koji su takođe na krajnje vanredan način ustrojeni, suštinski i

⁹ Ovde podsećamo na uticajno mišljenje Ž. L. Teza (J. L. Thaysse) koji je ovo pitanje direktno postavio i koji je na raznim mestima u svom radu posvećenom Levinasu dovodio u sumnju hipotezu po kojoj je erotika izvedena iz etike. Vidi Thaysse, 1998: 299–315.

presudno doprinosi tome da intersubjektivna relacija poprimi prepoznatljivo ali i krajnje neuobičajeno *ne-ontološko etičko značenje* koje ističe smisao *odgovornosti za drugog* nasuprot onom *samoodgovornosti (etička odgovornost za Drugog)* kao osobeni i *preizvorni* smisao ili *smisao* preizvornosti same prethodila bi, po Levinasovom sudu, smislu *ontološke samoodgovornosti* ili ontološke *odgovornosti za sebe*, koja kao svoj nužni moment sadrži i *ontološku odgovornost za drugog* i uopšte za one druge; pri čemu bi ova prethodeća *neontološkoetička odgovornost* – preizvorna i anarhična odgovornost za Drugog, pored toga činila uopšte mogućim i sam *smisao ontološkoetičke samoodgovornosti*, u čijem okrilju nailazimo i na klasičnu *ontološkoetičku odgovornost za drugog*. Drugim rečima, ne samo da *ontološkoetička odgovornost za drugog* ima svoj *izvor* i *poreklo* u *ontološkoetičkoj samoodgovornosti*, nego bi i ova svoju mogućnost i realno važenje u potpunosti dugovala smislu *neontološkoetičke* ili *anarhične odgovornosti za Drugog*. S tim u vezi na ovom mestu ne bi trebalo gubiti iz vida to da *etička odgovornost za Drugog*, time što *prethodi* svakom *smislu ontološkoetičke odgovornosti za sebe i druge*, ne bi značila i nekakav previd ili zaborav smisla ontološkoetičke odgovornosti, kao da bi u ovoj etičkoj odgovornosti za Drugog iščezao svaki zahtev za samoodgovornošću, pa time i onaj za odgovornošću za druge. Ako pratimo logiku misli našeg autora ispada u stvari da bi se samo u horizontu ontološkoetičke odgovornosti moglo dogoditi, kao što se i događa, da se s uma smetne zahtev za samoodgovornošću ili onaj za odgovornošću za druge. Da se u nekoj vrsti preterane samoopsednutosti zaboravi onaj drugi, ili da se u prepuštenosti onom drugom obesnaži i relativizuje svaki značaj samoodgovornosti. Važno je pored toga još istaći da *razlika* između *ontološkoetičke samoodgovornosti* i *ontološkoetičke odgovornosti za drugog* potpada pod *ontološkoetičko jedinstvo samoodgovornosti i odgovornosti za drugog*. Odnosno, po ovom shvatanju, *razlika* između ontološkoetičke samoodgovornosti i one odgovornosti za drugog u isti mah bi se ispostavljala i kao njihovo *jedinstvo*. Opet, hegelovski govoreći, u krugu *ontološkoetičke odgovornosti* reč bi bila o *apsolutnom samoodgovornom jedinstvu samoodgovornosti i odgovornosti za drugog*. Ako se malo bolje pogleda biva zapravo vidljivo da se i u podneblju ontološkoetičke odgovornosti susrećemo sa jednom *razlikom* koja figurira kao *moment* u *nadređenom jedinstvu*. Reč je, ponovimo, o *razlici samoodgovornosti i odgovornosti za drugog* u okviru *sintetičkog jedinstva ontološkoetičke samoodgovornosti*. *Samoodgovornost* bi naprosto bila privilegovana. Ona bi utemeljivala samu mogućnost *odgovornosti za drugog*. Levinasu je nezamislivo da bi se u prostoru ontološkoetičke odgovornosti mogao osamostaliti smisao odgovornosti za drugog i druge. Kao da bi ova mogla u odsustvu bilo kog smisla samoodgovornosti samostalno opstati. To je po uverenju našeg autora nemoguće. *Odgovornost za drugog i druge* crpi sav svoj smisao iz *izvorne samoodgovornosti*, kao što se konačno u samoj *unutrašnjosti* samoodgovornosti počinje razvijati *smisao odgovornosti za drugog i druge*. Konačno, etička odgovornost za Drugog bi se takođe ujedno pokazivala kao *asimetrična* odgovornost za Drugog, ili, kako se još kaže, ona bi bila određena bezuslovna i neustupljiva

odgovornost koja se odigrava ili događa, paradoksalno, kao *simetričan susret licem-u-lice*, dok bi ontološkoetička odgovornost u isto vreme bila *simetrična* i recipročna odgovornost za drugog, koja se, opet paradoksalno, odigrava i događa kao *asimetričan susret s onim drugim ja*. Ili, opet, nešto drugačije rečeno: neontološkoetičku odgovornost za Drugog karakteriše *etička asimetrija* i *transcendentna simetrija* u formi intersubjektivne relacije licem-u-lice; dok bi ontološkoetičku odgovornost za drugog karakterisala *etička simetrija* i *transcendentalna asimetrija* u formi samoodnosa, kao način odnosa sa drugim ja.

Svojom insistencijom na pojmu drugog Levinas tako, bez obzira kako tumačili njegov pojam apsolutno drugog i kako on sam na to gledao¹⁰, jednim delom nepobitno i, uprkos sebi, doprinosi uvidu da je ono drugo od esencijalne važnosti u procesu *subjektivacije* i u formiranju izvesne respektabilne *intersubjektivnosti*. Povezujući konačno svoj centralni etički pojam Drugog sa onim *ljubavi* do koga suštinski drži on ujedno radi i na afirmaciji fenomena ljubavi, što je u vremenu u kome je ona najčešće zamenjena svojim surogatnim estetizovanim formama od krucijalne važnosti. U tom pogledu čini se da su njegove zasluge ogromne budući da njegovo mišljenje ne pristaje na kompromise i trgovinu koja se odvija u prostoru savremenog dominantnog ideološkog mišljenja. Ukazujući na svoj način kontinuirano i nepopustivo, između ostalog, i na ideološke učinke pokušaja estetizovanja fenomena ljubavi, ono se tim svojim zalaganjem, makar u elementarnom ali i u jednom bitnom smislu, nedvojbeno smešta na strani kritičkog i emancipatorskog savremenog mišljenja, iako je i njegov pojam ljubavi, lako je to primetiti, daleko od toga da može biti smatran nekakvim izdiferenciranim pojmom. Levinas ne razlikuje bitno drugačije forme ljubavi, on se poput jednog Stendala (1976) ili recimo Ortega i Gaseta (2006) i Rolana Barta (2007) ne upušta u diferenciranje i ispitivanje njenih raznovrsnih modaliteta i vidljivo drugačijih istorijskih i strukturnih oblika, koji se i kod ovih autora u njihovim posebnim misaonim uobličenjima neretko izdvajaju iz jednog njenog osnovnog određenja. Čak se i u izolovanoj etičkoj sferi njegov pojam ljubavi ne pokazuje dovoljno širok. From (1965), na primer, ne previda da su pored odgovornosti za ljubav još neophodni *vežbanje, rad na sebi, strpljenje* i naročito *respekt* prema drugome, koji potpuno izostaje kod Levinasa. Ovaj uopšte ne vodi računa o posebnim kvalitetima drugog, nego svaku njegovu osobenost svodi na opšti i apstraktni identitet drugog kao takvog. Badju (2012) govori i o *trajanju* kao ključnoj karakteristici ljubavi, dok o njoj kod Levinasa gotovo da nema nikakvog pomena.

U tom smislu, a i u sklopu opšte rigidne etičke koncepcije ljubavi po kojoj se ona u biti i u osnovi svodi na izvesno *žrtveno* i *moralno iskustvo*, koje

¹⁰ Poznato je da značajniji komentatori i interpretatori Levinasove misli nisu propuštali ukazati na to kako je njegovo mišljenje, nasuprot uobičajenom očekivanju koje u njemu prepoznaje izverziranu formu filozofije alteriteta, u biti zapravo jedna odlučna i radikalna filozofija subjektivnosti. Ovde u prvom redu imamo u vidu radove sledećih autora: Baillache, 1994: 329–343; Feron, 1993: 5–45; Forthomme, 1979: 7–31, 94–120, 359–369; Perez, 2001: 11–23; Critchley, 2002: 1–33, 19–23; Bernasconi, 2002: 234–252.

ni na koji način ne bi bilo erotski motivisano i estetski profilisano, nije uopšte slučajno da pojedini autori poput upravo Badjua dovode u pitanje i sam taj pojam *ljubavi* (Badju, 2012). Pitanje je naime, kako se ono postavlja, da li je ljubav apsolutno svodljiva na *moralne obaveze* i *dužnosti koje imamo prema drugima*? Pri tom ništa u samoj stvari ne menja ni to što Levinas smatra da se tu ne radi o moralu. Etika bi navodno po njemu označavala nešto posve drugo. No nesumnjivo je da se i ona upisuje u moralistički registar i da čak predstavlja isturenu vrstu ekstremnog moralizma. Na kraju krajeva, shvaćena upravo u nameravanom etičkom smislu ljubav se degeneriše do neprepoznatljivosti i poprima jednu crtu koja je opasno približava njenim patološkim formama. Opsednutost drugim, fatalna vezanost za drugog, kao i svi oblici ljubavi u kojima se ona pokazuje kao neka vrsta nametnute ili zahtevane osećajnosti imaju puno sličnosti sa levinasovskom paternalističkom i alocentričnom ljubavlju.

6. Rezimirajući ukratko može se reći da se pokazuje kako u jednoj interpretaciji ljubavi kao što je ova Levinasova, čiji je apstraktni napor značajan i nezanemarljiv u kontekstu borbe koja se vodi protiv jednog moćnog ideološkog i estetizovanog protivnika, ali i koja je istovremeno prepuna protivrečnosti polazeći od one osnovne da je *neistorijska* i da *ujedno* polaže nade u *istoriju*, i to u jedan njen *određen davnašnji period*, iskrsavaju raznovrsne teškoće da se ona pokaže uverljivom i istinitom. Pre svega pojavljuje se ozbiljna sumnja da ova teorija, koja *neistorijski* prilazi fenomenu ljubavi i koja ni na koji način ne računa na *istorijski razvoj ljubavi*, koja potcenjuje njene *moderne pojave* i *savremene manifestacije*, može uopšte polagati pravo da u *istoriji* i *povesnim događajima* traži i pronalazi razloge za svoje tvrdnje.¹¹ Ali kada je već to uradila onda se pojavljuje i druga ozbiljna sumnja koja je skopčana sa time što je u *drevnoj jevrejskoj tradiciji* pronađen model ljubavi koji bi navodno trebao biti *univerzalan*. Sumnja se odnosi kako na to što je *baš u toj tradiciji pronađen taj model ljubavi*, tako i na uverenje po kome bi upravo taj model trebao biti *univerzalan*. Najozbiljnija sumnja se međutim odnosi na to što ponuđeni univerzalni model ljubavi navodno označava nekakvu *čistu ljubav*, koja bi po pretpostavci trebala biti *apsolutno oslobođena seksualnosti i užitka*. Shvaćena kao *bezuslovno žrtveno i etičko iskustvo*, ova ljubav je u pogledu svog porekla

¹¹ Kao više nego vidljiva indikacija za ovu sumnju i upozorenje nek posluži jedno mesto iz *Totaliteta i beskonačnosti*: „... mi namjeravamo da kroz odvijanje ovozemaljske egzistencije (ili ekonomske egzistencije, kako je mi nazivamo) opišemo jednu relaciju sa Drugim koja se ne završava ni božanskim ni ljudskim totalitetom, relaciju koja se ne sastoji u totalizovanju istorije, nego u ideji beskonačnog. Ta relacija jeste sama metafizika. Istorija tada više ne bi bila povlašćeno područje u kome bi se manifestovalo bivstvovanje... Kada istorija pretenduje da integriše ja i drugoga u bezlični duh, tada je ta navodna integracija okrutnost i nepravda, to jest nepoznavanje Drugoga. Istorija kao odnos između ljudi ne poznaje položaj u kome je Ja naspram Drugoga i u kome Drugi ostaje transcendentan u odnosu na mene. Ako nisam već sam po sebi spoljašnji u odnosu na istoriju, onda u drugome nalazim tačku koja je apsolutna u odnosu na istoriju; tu tačku ne nalazim na osnovu stapanja s njim, nego tako što s njim govorim. Istorija se kreće kroz prekide istorije u kojima se donosi sud o njoj. Kada čovjek istinski prilazi i oslovljava Drugoga, tada se istrže iz istorije.“ (Levinas, 2006: 38)

izmeštena iz opšteg libidinalnog izvorišta i biva locirana u *apstraktnu spoljašnjost međuljudske relacije*, koja se tretira i kao *jedino* moguće mesto izbijanja ljubavi. U formi međutim u kojoj se ljubav pokazuje kao jedno tek žrtveno i etičko iskustvo, kao *obaveznost i dužnost prema onom drugom*, ona gubi svoje prepoznatljive odlike i poprima krajnje neuobičajeno obličje. Poslednja sumnja se upravo i odnosi na to da ona u tom *obličju* može zasluživati da bude smatrana i nazivana *ljubavlju*.

U horizontu dakle u kom je celokupna Levinasova teorija o ljubavi na određen način dovedena u pitanje – ne zanemarujući pritom u isti mah, da ponovimo još jednom, njen bitan doprinos na planu, iako apstraktnog, kritičkog osvetljavanja svih ideoloških pokušaja estetizacije tog fenomena – u kom su njeni vodeći pojmovi, osnovne postavke i primarni ciljevi izloženi radikalnoj skepsi, teško je očekivati da nam može poslužiti i kao jedna teorija koja dalje širi kritičke i društveno-istorijske emancipatorske potencijale erosa. Pa ipak, u onoj meri u kojoj bi bila podložna jednoj *istorijskoj i dijalektičkoj* „reinterpetaciji“, ona bi možda i mogla biti od izvesne važnosti, tim pre što njene temeljne fenomenološke izvedbe neretko pokazuju zavidnu sličnost upravo sa dijalektičkim postupcima. Levinasova fenomenologija uostalom kao malo koja druga fenomenološka teorija boravi u blizini dijalektike, i to ne samo u formi koja bi predstavljala njeno naličje. Može se reći između ostalog ali i pre ostalog u bitnom da ona na zanimljiv način razvija erotiku u pravcu izvesne *radikalne, idealizovane, estetizovane i spiritualizovane*, erotike koja se u svojim krajnjim oblicima transformiše u transerotske forme i modalitete koji su *bitno* udaljeni u odnosu na *neposrednu čulnu erotiku*. U tom smislu ona nesumnjivo predstavlja nastavak onog mišljenja koje je započelo još sa Platonom i koje je u psihoanalitičkoj teoriji, preko njenog odlučujućeg pojma *sublimacije*, dovedeno do svoje zrelosti. I kod Platona i kod Frojda erotika u određenoj tački razvoja poprima bitan *transerotski* izgled i napušta tlo neposredne čulne erotike. S tim što bi ona u mišljenjima ovih autora i u toj svojoj transerotskoj formi čuvala vezu sa čulnom erotikom, dok kod Levinasa po svemu sudeći gubi svaku vezu sa njom. U nedostatku dijalektike koja po prirodi stvari vodi računa i o onome što je prevaziđeno, sasvim je logično i nije neobično da njegova etika prekida niti sa svojim erotskim poreklom i da ujedno ne pokazuje gotovo nikakve erotske odlike. Prema tome, samo u onoj meri u kojoj bi ova etika bila podložna izvesnoj društveno-istorijskoj dijalektičkoj intervenciji i u onoj meri u kojoj bi poslužila tek kao određena skica za dalji misaoni napor, te pod pretpostavkom razume se da je jedna takva operacija uopšte izvodljiva, ona bi po našem uverenju imala šanse da se nametne kao respektabilno savremeno kritičko mišljenje. U suprotnom ona po nama gubi svaku bitnu relevantnost manifestujući se tek kao jedno razvijeno religiozno mišljenje.

No paralelno sa ovim nastojanjem na *društvenoj dijalektizaciji* procesa *idealizacije erosa*, što bi tek ovaj proces, kako se čini, činilo objektivno istinitim, ono što ipak jednu erotološku teoriju do kraja uobličava kao istinitu jeste insistencija i na suprotnom *dijalektičkom procesu materijalizacije erosa*, u kom

bi se pokazalo da je eros i u svojim najudaljenijim sublimnim formama još uvek na suštinski način povezan sa neposrednom čulnom erotikom. Tu bi se zapravo tek videlo da je erotika još u svojoj čulnosti *autonomna* i da u tim svojim *neposrednim značenjima* koje proizvodi strukturiše zakonitosti koje se onda pokazuju odlučujućim i na transerotskim nivoima stvarnosti, kao što su oni etike i estetike. To se belodano pokazuje čak i kod Platona i Frojda, koji su ovde predstavljeni kao zastupnici one erotologije koja je na tragu idealizacije erosa, no i za jednog i za drugog autora bi isto tako bilo karakteristično da ne zanemaruju *čulnu erotiku* i uopšte *nagonski potencijal erosa*, koji je posebno psihoanaliza istakla. Dok Platon odnos filozofije prema idejama sagledava u istoj optici kroz koju odmerava odnos između ljubavnika i ljubljenoga, dotle po Frojdu sublimna društvena stvarnost i na svojim vrhuncima pokazuje sličnu libidinalnu strukturu koja odlikuje izvorni nagonski bipolarizam. Ova strana analize međutim potpuno izostaje u Levinasovom delu. Naš autor gotovo nigde ne ukazuje na povratne sprege i na čisto čulne relacije. Prećutkuje i zanemaruje čitavu čulnu stvarnost u čijem bi prostoru mogao otkriti pravila koja određuju njegovu etičku zbilju kao i zakonitosti koje strukturišu njegovu odgovornost za Drugog u svim oblicima u kojima se pojavljuje. Kao jednostrana erotologija koja potpuno zapostavlja *materijalnu* stranu erosa i ističe tek njegovu *idealnu* stranu, Levinasova teorija jednostavno ne uspeva da se pokaže kao dovoljno obrazložena teorija. Odsustvo društvenoistorijske dijalektike na planu idealizacije erosa kao i odsustvo čitave materijalističke dijalektike kojom bi erotika bila prožeta čine ovu teoriju na koncu jednom ipak skučenom i ograničenom teorijom o ljubavi. Stoga i njena predložena reinterpetacija, koja ide u pravcu jednog više dijalektički i istorijski razvijenog mišljenja, ukoliko bi uopšte bila moguća, a naše sumnje u tom pogledu nisu male (pored toga što imamo na umu Hegelovo i Marksovo mišljenje da je dijalektiku nemoguće spolja primenjivati, uverenja smo i da bi predložena reinterpetacija koja prati određenu imanentnu putanju i dijalektičke impulse koji su prisutni u samom Levinasovom delu otvarala jedan prostor koji njegovu filozofiju bezmalo transformiše u potpunosti, do te mere da više uopšte ne bi bilo izvesno da je reč o istoj filozofiji), nesporno bi imala svoje čvrste i određene granice i bez sumnje bi imala jedno ograničeno i apstraktno važenje.

Literatura

- Aristotel (1970), *Nikomahova etika*, Beograd: Kultura.
Badju, A. (2012), *Pohvala ljubavi*, Novi Sad: Adresa.
Baillache, G. (1994), *Le sujet chez Emmanuel Lévinas*, Paris: P.U.F.
Bart, R. (2007) *Fragmenti ljubavnog diskursa*, Zagreb: Naklada Pelago.
Bernasconi, R. (2002) „What is the question to which ‚substitution’ is the answer?“ u *The Cambridge Companion to Levinas*, str. 234–252.

- Critchley, S. (2002) „Introduction“ u *The Cambridge Companion to Levinas* (edited Simon Critchley and Robert Bernasconi), Cambridge: University Press, str. 1–33.
- „Emmanuel Levinas et la phénoménologie“ (2000) u *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance. Suivi de Levinas et la phénoménologie*, Paris: P.U.F.
- Feron, E. (1993) *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Grenoble: Ed. Jerome Millon.
- Forthomme, B. (1979) *Une philosophie de la transcendance*, Paris: P.U.F..
- From, E. (1965) *Umijeće ljubavi*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Jonas, H. (1990) *Princip odgovornost*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Levinas, E. (1982) *Ethique et Infini*, Paris: Fayard.
- Levinas, E. (1984) *Difficile Liberté*, Paris: Le Livre de poche.
- Levinas, E. (1998) *Među Nama*, Sremski Karlovci: IKZS.
- Levinas, E. (2006) *Totalitet i Beskonačnost*, Beograd: Jasen.
- Ortega i Gasset, H. (2006) *O ljubavi*, Beograd: Mono&Manana.
- Ouaknin, M.A. (1998) *Méditations érotiques*, Paris: Ed. Payot/Rivages.
- Perez, F. (2001) *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, Paris: L'Harmattan.
- Sen-Šeron, M. (2009) *Razgovori sa Levinasom*, Beograd: Albatros plus.
- Stendal, A. (1976) *O ljubavi*, Subotica/Beograd: Minerva.
- Thayse, J. L. (1998) *Eros et fecondite chez le jeune Levinas*, Paris: L'Harmattan.