

Prethodno priopćenje 165.81:[111.1+17](045)Levinas, E.

doi: [10.21464/fi36411](https://doi.org/10.21464/fi36411)

Primljeno 7. 10. 2016.

### **Srdan Maras**

Univerzitet Crne Gore, Filozofski fakultet, Danila Bojovića bb, MNE–81400 Nikšić  
srdanmaras@gmail.com

## **Eros i subjektivnost u polju etički strukturiranog mišljenja Emmanuela Levinasa**

### **Sažetak**

*U svom jedinstvenom misaonom pokušaju razvoja filozofije subjektivnosti u smjeru intersubjektivnosti, Levinas pridaje erotskoj relaciji presudan i odlučujući značaj. Apsolutni alteritet, kao uvjet uspostave etičke društvenosti, svoju prvobitnu formu pronalazi u erotskom alteritetu. Međutim, kako naš autor na radikalnan način ujedno dovodi u pitanje egzistenciju Drugog, kao i ontološki status subjektivnosti, postavlja se pitanje održivosti erotskog alteriteta i erotske subjektivnosti u etičkoj konfiguraciji.*

### **Ključne riječi**

eros, subjektivnost, intersubjektivnost, odgovornost, etika, Drugi

## **1.**

U specifičnom internom hermeneutičkom kontekstu razumijevanja Levinasove misli poznato je da ovaj autor još u svojim radovima iz četrdesetih godina razvija tezu prema kojoj *eros* zadobiva ključnu poziciju u etičkom projektu. Intersubjektivna asimetrična relacija licem-u-lice u kojoj ontološka subjektivnost biva dovedena u pitanje, svoju prvobitnu, uzornu i bitnu formu pronalazi u *erotskoj društvenosti*. Ona se pokazuje kao osnovni model i bitni modalitet etičke transcendencije koja ostavlja za sobom poredak bića i ontologiju (Levinas, 1998a: 164–165). Usprkos tome što se u kasnijem periodu *eros* sve više potiskuje pa i degradira na ontološki nivo, on u svom izvornom etičkom značenju nastavlja, u stvari, pa i u inat samom Levinasovom mišljenju, i dalje predstavljati paradigmatičnu etičku relaciju, iako biva reprezentiran u liku *odgovornosti za Drugog*. Jer ova u svim svojim karakterističnim obilježjima tek nasljeđuje svojstva etičkog erosa, koja se pokazuju i kao presudne odlike same etičke društvenosti. Apsolutni *alteritet*, radikalna *asimetrija*, nepotkupljivi *pluralizam*, *dijakronija* vremena, *transsupstancijalni* identitet, ekscendentna *transcendencija* i *preontološka* semantika erotskoetičke intersubjektivne relacije, bile bi osnovne karakteristike etičke odgovornosti za Drugog. Mijenjaju se samo pojedini nazivi, ali bit ostaje ista. Ljubav i dalje vrijedi kao ime za etičku relaciju i ona ocrtava njene glavne odredbe. Ili, bolje reći, »rana erotskoetička ljubavna intersubjektivna relacija licem-u-lice i u obliku kasnije etičkoodgovorne međuljudske relacije nastavlja označavati ljubav«. Odgovornost za Drugog bi zapravo bila samo drugi naziv za ljubav pomoću koga se želi istaći njeno radikalno etičko značenje, koje, međutim, nije nedostajalo ni ranom erosu (Levinas, 1998a: 144–145).

## 2.

No čini se da i sâm Levinas to nerijetko previda, pogotovo kada uspoređuje ontološki *eros* s ovom etičkom odgovornošću. Njemu tada gotovo kao da nikako i niti u jednom trenutku ne pada na pamet da se ta vrsta analogije ne može prenijeti i na onu koja se odnosi na vezu koja postoji između etičkog *erosa* i etičke odgovornosti za Drugog. On sâm konačno stalno napominje kako je odgovornost za Drugog, kao ljubav bez *erosa*, i »ljubav lišena užitka«, što je u stvari potpuno identična formulacija onoj iz ranog perioda gdje je ljubav redovno određivana kao »želja lišena zadovoljstva« (Levinas, 1998a: 65–67). U osnovi je riječ zapravo o tome da Levinas u svojem kasnijem misaonom stvaralaštvu nastoji izbjeći upotrebu riječi *eros*, kao što to radi i s ovom ljubavi kroz čitav period jer su to, prema njemu, već uvelike istrošeni i iskompromitirani pojmovi, bremeniti ontološkim značenjem i totalitarnim pretenzijama koje im se redovno pripisuju (Levinas, 1998b: 138–161). U poduhvatu krajnje etičke idealizacije područja erotike, on se pokušava naprosto otresti i samog pojma erotike. Druga je stvar, i to je ono što je ovdje sporno, što je on ovim terminološkim preinakama pokušao ljubavi podariti i jedno specijalno, ekskluzivno značenje koje u krajnjem ekstremno suprotstavlja erotiku i odgovornost. Kao da bi sva sličnost koja postoji između *erosa* protumačenog na način metafizičke želje i etičke odgovornosti u liku ljubavne *agape* postala ne samo nebitna, nego kao da bi i odjednom izgubila i misteriozno se povukla.

Da pri tom ne govorimo i o tome kako u zamišljenoj perspektivi krajnje suprotstavljenosti *erosa* i odgovornosti upitnim postaje ne samo etičko *prvenstvo* ove posljednje nego i njen *suvereni* etički identitet. Naime, ne samo da se postavlja pitanje o »autentičnosti« relacije odgovornosti za Drugog, jer ona sva svoja esencijalna svojstva nasljeđuje od erotske relacije, nego se podjednako dovodi u pitanje i njena imunost u odnosu na ontološku devijaciju kojoj bi, slično *erosu*, i sama mogla podleći. Jer što konačno osigurava etičkoj odgovornosti zaštitu od ontološke degradacije? Da se neće pojaviti u formi ontološke *brige* ili *respekta* koji se pokazuju u prisustvu drugih? Ili da se neće pod plaštom apsolutne odgovornosti preobratiti u puki formalizam *milosti*, *suosjećanja* i *solidarnosti*?

Najzad, propuštajući priliku da dublje i hrabrije isposreduje značenja ontološkog i etičkog *erosa*, čiju je vezu sâm naslutio i naznačio u *Totalitetu i beskonačnosti*, čime bi erotologiji, pored jedinstvenih i vanredno značajnih analiza koje je proveo na planu *spiritualizacije* i *idealizacije* erotskog područja, podario, možda slične kvalitete, i one koje bi se odnosile na njegovu *materijalizaciju* i *profanaciju* – Levinas je kasnije gotovo nužno morao ostati slijep na činjenicu da se u slučaju *erosa* i odgovornosti radi tek o različitim režimima jednog te istog držanja i nastojanja. Ne samo da se *eros* u svojim krajnjim i izokrenutim manifestacijama pokazuje kao određen *režim odgovornosti* nego se i sama *odgovornost* otkriva kao jedna u sebi *erotski motivirana praksa*. I to ne samo u onom elementarnom smislu, da bi bila potaknuta ljubavlju i da u biti oličava ljubavni odnos, nego i da se u svojim konkretnim i idealističkim modalitetima razvika, kao i u najsublimnijim etičkim oblicima koje doseže i poprima, ona u biti razvija i uobličava kao ustrajna erotska energija. *Libidinozni* karakter etičke odgovornosti bio bi nerazlučivo povezan s onim *idealističkim* ontološke erotike. Levinasova erotologija pokazuje zapravo začuđujuću inverznu bliskost s psihoanalizom jer bi obje na apstraktan način pokušavale poopćiti erotsko iskustvo. Dok ova posljednja to čini u znaku seksualnosti, prva se prihvaća naročite idealizacije koja se veže za etiku. No iako obje teorije na određen način streme nekakvom univerzalnom rješenju, i jedna i druga

bi u krajnjem slučaju ograničavale erotsko iskustvo, svodeći ga na urođenu seksualnost i stečenu alternativnu odgovornost. Ispada, u stvari, da predstavljaju tek dva suprotna pola erotske platonističke planete čije bi eventualno dijalektičko posredovanje, ukoliko bi uopće bilo moguće, utoliko bi možda bilo od nemale važnosti za dalji razvoj erotologije.<sup>1</sup>

Stiče se utisak da je Levinas i pored toga što je na svoj način generalizirao određeno značenje erosa, ispustio iz ruku mogućnost univerzaliziranja njegovog potencijala. Kao da nije bio spreman u njemu prepoznati onu životnu silu koja je svugdje prisutna i koja je od naročite važnosti za ljudsku egzistenciju. U strahu od ubitačne ontološke erotike koja na svojim rubovima i vrhuncima boravi u blizini smrti, on je posegao za reduciranom, bezazlenom i umirujućom erotikom. No ni ova njegova malokrvna erotika svakodnevlja ne uspijeva, kako se pokazuje, udaljiti se od blizine *smrti*. Upravo obrnuto, već se u ontologiji smrti probija etičko značenje ljubavi vezano za mogućnost otpora, kao što se i u etici ontologije smrti jedinstvenim smislom supatnje i sućuti najavljuje konačna pobjeda nad smrću. Da bi najzad u *temporalnoj* intersubjektivnoj etičkoj relaciji, čiji uzorni model predstavlja erotika, smrt bila prevladana imperativnim nalogom koji dolazi s lica Drugog i koji zabranjuje ubojstvo, nalažući još pri tom odgovorno držanje koje ide do žrtvovanja i umiranja za tog Drugog. U prvom redu, i u biti, to sada znači da se ona pokazuje kao uzorna *etika društvenosti*, i to ne samo u razlici u odnosu spram ontologije usamljenosti nego i u odnosu spram ontologije društvenosti. Svi oblici društvenosti koji se razvijaju unutar ontološkog horizonta padali bi, reći će Levinas, na teret subjekta i oni ne bi bili u stanju niti odgoditi, a kamoli spriječiti njegovu krajnju upućenost na sebe. Subjekt je u biti uvijek sam, u svim (ontološkim) društvenim igrama on sam sebe uvijek zatiče kao samca koji će sam i usprkos prisustvu drugih također umrijeti. U ovom pogledu Levinas se opet čini jako blizak Heideggeru koji je isto tako, kao što je poznato, naglašavao usamljenost tubitka u njegovom biću (Heidegger, 1985: 262–304). Druga je stvar što se naš autor za razliku od Heideggera kritički odnosi prema toj činjenici, te što u krajnjoj usamljenosti ne prepoznaje neko definitivno stanje. Ona bi, po njemu, obilježavala tek prostor ontologije, njenu vladavinu i njen totalitet, i ne bi se odnosila na etiku koja drži do društvenosti u kojoj je to stanje usamljenosti shvaćeno na negativan način. Za Heideggera bi, opet, s druge strane, bilo kakva etika izvan ontologije bila apsurdna stvar. No i Levinasova erotološka koncepcija, usprkos njenom nepovjerenju u odnosu na tradicionalnu binarnu opoziciju *erosa* i *thanatosa*, ostajala bi na određen način i u bitnom smislu unutar njenih granica.

### 3.

I, opet, slično Freudovoj psihoanalizi, i ona bi naglašavala čvrsti dualizam ljubavi i smrti, mada, za razliku od nje, ona bi ga razvijala u ograničenom i apstraktnom spektru. Iako ukazuje, podsjećamo, na to da se nagoni života i smrti prepliću i međusobno povezuju, Freud u isto vrijeme uvijek naglašava da se radi o dva kvalitativno različita principa. Niti to što su zlo,

1

S obzirom na to da se značenje erotike i kod Freuda i kod Levinasa razvija u direktnoj povezanosti s pitanjem subjektivnosti, nije na odmet ovdje ukazati i na slično strukturiranje mjesta i porijekla subjektivnosti kod ovih auto-

ra. Podsjećamo da i Freud i Levinas govore o jednoj predrefleksivnoj, predkognitivnoj subjektivnosti, nesusjesnoj i osjetilnoj, gdje se ističe jaz koji postoji između svijesti i subjektivnosti. Vidi Critchley, 1999: 230–242.

agresija i destrukcija prirodni poput volje za komunikacijom, niti to što je nagon smrti urođen poput erosa i što je prije konzervativan i regresivan, što bi neživo prethodilo onome što je živo i što bi cilj svega života bila smrt, tako da postoji prirodna težnja da se vratimo u prvobitno stanje (tzv. prisila ponavljanja), sve to ne bi bio razlog, kako se tu ističe, ne bi bilo dovoljno za dovođenje u pitanje načelne razdvojenosti ova dva osnovna nagona (Freud, 1994a: 37–42, 64–67; Freud, 1994b: 96–104; Freud, 1981: 314–331; Freud, 1979: 173–207). Dok Levinas otkrivajući u smrti princip radikalnog alteriteta i onaj apsolutne budućnosti koji će postati odlučujući prilikom konstituiranja ljubavne etičke relacije, ne prestaje u isti mah pokazivati kako je pobjeda nad smrću, koja se ostvaruje u ovoj relaciji, jedno od njenih glavnih obilježja. Ispostavlja se da su i psihoanaliza i Levinasova erotološka doktrina previdjele mogućnost bitnog unutrašnjeg prisustva *nasilja* u erosu, iako su i jedna i druga, svaka na svoj način, unutar svojih diskursa na određen način potvrdile tezu da je *područje erotizma* svojevrsno *područje nasilja*. U Levinasovom slučaju to se prije svega odnosi na područje ontološke erotike. U tom prostoru on je eros čak poistovjetio s nasiljem, tako da njegovo mišljenje u toj ravni ne zaostaje mnogo za onim jednog Marquisea de Sadea, Baudelairea, Rougemonta, Valéryja ili Bataillea, koji se mogu smatrati vodećim erotološkim piscima, pored još nekolicine autora, počevši od Platona (Πλάτων), koji je među prvima ukazao na to da je područje erotike u osnovi prostor tiranije. No Levinas nije dopustio da i u sferi etičke erotike sila ima bilo kakvu ulogu. Pogotovo je simptomatično to što je on i *plodnost* izuzeo od utjecaja nasilja na njenu domenu, iako je ona oduvijek tretirana kao područje koje sila prirodno nastanjuje. Schopenhauer, recimo, koji je Levinasu na određen način vjerojatno najbliži po pitanju *intrinzične povezanosti erosa i plodnosti*, nije nikada smetnuo s uma da se cilj plodnosti krije i u pozadini nasilnih erotskih odnosa. Što tek reći o Batailleu koji je smatrao da je izlazak bića iz stanja diskontinuiteta, koje je rezultat čina razmnožavanja, uvijek krajnje nasilan. Kao diskontinuirana, izdvojena i usamljena bića mi imamo potrebu, kaže Bataille, da se vratimo u prvobitno stanje kontinuiteta koje je prethodilo našem rođenju, a to izvorno stanje izražava smrt, tako da je ona i najnasilnija forma izlaska bića iz diskontinuiteta postojanja. Ali i sam erotizam, tvrdi ovaj autor dalje, i to u svim svojim manifestacijama, svjedoči o pokušaju da se apstrakcija bića, njegov diskontinuitet, zamijeni formom i osjećajem kontinuiteta, naročitim jedinstvom bića za kojim čeznemo i kome težimo čak i kada osjećamo da je ono nešto nedostižno i neuhvatljivo. Zbog toga bi erotizam u svim svojim oblicima bio nasilje na granici smrti, nasilje na rubovima ubojstva i samoubojstva. U njemu bi uvijek bila riječ, naglašava se, o pokušaju uništenja strukture zatvorenog i izdvojenog bića ne bi li se taj diskontinuitet prevladao u pravcu prvobitnog kontinuiteta bića (Bataille, 1980: 15–30).

Pa čak i u Marcusevoj *nerepresivnoj civilizaciji* koja bi se apstraktnom asocijacijom u neku ruku mogla približiti Levinasovoj etičkoj »zajednici«, a koju odlikuje nerepresivna sublimacija erotskih energija koje nadilaze vlastite objekte erotizujući zatečene neerotske odnose, i koja se smatra principijelno suprotstavljenom onoj koja počiva na represivnoj desublimaciji koja favorizira princip stvarnosti u odnosu na onaj erosa, ne negira se apsolutno udio sile u procesu oslobađanja sputanih i potisnutih nagonskih potreba. Građeci ideju o nerepresivnoj civilizaciji na specifičnoj reinterpretaciji Freudove doktrine koja povezuje civilizacijski razvoj s principom potiskivanja, te koja načelno suprotstavlja principe stvarnosti i zadovoljstva, Marcuse, potvrđujući ovu shemu tek u okviru određenog povijesnog konteksta, u jednom marksisti-

stičkom duhu dolazi i do stava da bi i tekovine represivne civilizacije mogle doprinijeti postepenom ukidanju potiskivanja.

Ostaje nejasno, u svakom slučaju, kako je sâm Levinas mogao negirati udio sile u plodnosti i etičkoj erotici, pa i u strukturi kasne odgovorne etičke erotike, tim prije, ako se zna da u njegovoj erotološkoj koncepciji etička odgovornost poprima radikalno, granično značenje koje ju neminovno trga iz konvencionalnih pa i ekskluzivnih komunikativnih praksi. Kako napokon izvan projektiranog utopističkog etičkog projekta tumačiti gestu *odgovornosti za odgovornost onog Drugog*. Preuzimanje njegove krivice i podnošenje tereta tuđeg ubojstva na vlastitim plećima, ako ne i kao vrstu otvorenog i beskrupuloznog nasilja, kako nad vlastitim bićem tako i nad bićem onog Drugog, kome je na taj način u biti uskraćena mogućnost ispaštanja i uopće bitnog sučeljavanja sa sobom. *Zabrana i dokidanje* samorefleksije kako na strani Jastva tako i na strani Drugog, teško da bi se mogli interpretirati u sklopu nekakvog pacifizma, pa bio on i etičke ili mesijanske prirode. Tu bi prisustvo sile prije bilo očigledno.

#### 4.

Nije zgoreg na ovom mjestu još podsjetiti na činjenicu da je Levinas već u *Totalitetu i beskonačnosti* skicirao etiku u najbližem dosluhu s jednom koncepcijom *mira*, i da je taj savez u isti mah suprotstavio onom koji bi po njemu povezivao *ontologiju* i *rat* (Levinas, 2006: 7–10). Mirni, etički otpor o kome on govori nerijetko se od strane interpretatora dovodio i u vezu s *gandizmom*. No ni po ovom pitanju Levinas nije do kraja ostao dosljedan jer je kasnom reafirmacijom ontologije i svega onoga što spada u njenu domenu otvorio prostor i za drugačiju artikulaciju ratne sile. S tim u vezi je vidljiv i njegov, u najmanju ruku, dvosmislen odnos prema pitanju cionizma recimo, te uopće prema pitanju represivne državne intervencije, neovisno o tome radi li se o državi s liberalističkim ili socijalističkim predznakom (Levinas, 1998b: 132–136, 278). Korekcija etičke situacije motivirana razlozima pravde jedva da bi se i mogla zamisliti izvan horizonta sile i nasilja. Preostaje tek razlika koja se tiče pitanja legaliteta upotrebe sile, dok bi njena legitimnost bila neosporna.

Ali i izvan područja pravde, unutar uže ljubavne etičke perspektive, razvijaju se odnosi koji bi se mogli strukturirati jedino uz pomoć sile. Golotinja izloženosti Drugome, osjetilnost i ranjivost koje se uz nju vezuju, pa pozicija taoca u odnosu na sudbinu Drugog, kao i pokret supstitucije kojom se ta sudbina preuzima na sebe, bili bi nezamislivi u odsustvu prestupničke geste. Njihov napadni i ekstremni karakter prirodno ih situira u prostor sile. Pomalo u stvari čudi da je Levinas, koji je inače posebno osjetljiv za raznovrsne nijanse nasilja, čemu je svakako doprinijelo i njegovo porazno i tragično lično iskustvo u susretu sa nacističkim nasiljem, u ovim radikalnim i isključivim oblicima, mogao previdjeti pervertirane forme nasilja. Ako je već cjelokupnu ontološku sferu opteretio nepodnošljivim i beskompromisnim nasiljem, onda je u najmanju ruku neobično njegovo prešućivanje nasilja koje se otkriva i na planu etičke strukture. Suviše je, kako se čini, pojednostavio stvar kada je ontološkom nasilju grubo suprotstavio projektiranu nenasilnu etičku idilu. Nekako odveć bajkovito zvuči pretpostavka da bi etika bila imuna u odnosu na silu i nasilje, i da ne bi bilo moguće govoriti o etičkom nasilju kao što je moguće govoriti o onom ontološkom. Kao da bi tek egocentizam bio nasilan, ali ne i alocentizam.

Nije zanemariva činjenica da Levinasova etička doktrina boravi u blizini suvremene ideologije o ljudskim pravima, mada se ujedno ne može dovoljno

naglasiti, kako se često ističe, i sva razlika koja ih odvaja na čast Levinasovom filozofskom intelektualizmu.<sup>2</sup> Međutim, ne možemo se oteti utisku da je naš autor svoje mišljenje razvio u pravcu prevladavajućeg suvremenog *sentimentalizma* čiju je pojavu i razvitak predvidio još Nietzsche. Pretjerana osjetljivost ljudi našeg vremena u savezu sa svojim naličjem kojeg odlikuje bezdušna brutalnost istih, neutješna je i nesumnjiva dijagnoza ovog doba. U tom smislu, nasuprot današnjem svuda raširenom govoru o Dobru iza koga se nerijetko kriju i objavljuju najgnusnije namjere i najbezočnija djela, trebalo bi, čini se, razmisliti o tome da bi nas tek svojevrsni antihumanistički diskurs »zla« i jedinstvene »komunikativne prakse zla«, ako se to shvati u posebnom dijalektičkom smislu koji transcendirira neposrednu binarnu etičku opoziciju dobra i zla, mogli, paradoksalno, možda održavati u blizini dobra. U tom pogledu bi naročito instruktivno bilo Baudrillardovo djelo, iako se ono ne razvija u dijalektičkom duhu, ali se u određenom ničeanom duhu, s one strane etičkog režima dobra i zla, otvoreno zalaže za »strategije zla« (Baudrillard, 1994: 67–84 i Baudrillard, 2009: 106–142). Konačno, čitav suvremeni antihumanistički diskurs, bilo da je dijalektičke provenijencije ili ne, u liku jednog Althussera, Lacana, Foucaulta i drugih mislilaca na različite načine svjedoči o povećanoj napetosti koja se razvija na rubovima dobra i zla. Dok Levinas, nasuprot toj tendenciji, poput nekih drugih suvremenih mislilaca kao što su Sartre ili Dufrenne, recimo, usprkos svom jedinstvenom humanizmu *drugog čovjeka* (Levinas, 1972: 65–83; Levinas, 2012: 406–412, 412–433) ipak ostaje vjeran humanističkoj tradiciji, ali na način koji je bitno različit primjerice od Sartreovog dijalektičkog upisivanja u tu tradiciju koje je bitno unapređuje i transformira, što nije slučaj s njegovim alocentričnim humanizmom, pa tako po nama iz naznačenih razloga – kažimo to sada ovako, odveć izravan, neizverziran i neizdiferenciran odnos prema dobru – i slabi šanse svog mišljenja u borbi s tekućim antagonizmima u pokušaju »dosezanja« dobra. Njegov alternativni humanizam, koji se razvio u opreci spram onog klasičnog, odgovara uostalom jednoj davnoj slici čovjeka tako da bitnije ne doprinosi ideji formiranja *novog čovjeka*, što bi bila osnovna ideja i nit vodilja kako suvremenog humanizma tako i suvremenog antihumanizma, kako to na primjer ističe Badiou (Badiou, 2008: 14–15, 160–168).

## 5.

Vraćajući se sada na našu osnovnu preokupaciju koja se tiče pitanja mjesta i značaja erosa u kontekstu problematike razvoja filozofije subjektivnosti u pravcu one intersubjektivnosti, s posebnim naglaskom na pitanje uspostavljanja uzorne intersubjektivne relacije, gdje bi erosu, kako se ispostavlja, pripadao presudni i centralni položaj, potrebno je u nastavku i bliže pokazati u kom bi smislu eros, po Levinasu, zasluživao privilegiju da ga se tretira kao paradigmatičnu intersubjektivnu relaciju, odnosno, na koji bi način asimetrični međuljudski etički odnos zadobivao u erotici svoje konkretno uobličenje.

Natuknuto je da smrt, prema Levinasu, usprkos tome što sa sobom donosi mogućnost apsolutnog alteriteta i onu apsolutne budućnosti, ne predstavlja rješenje jer negira egzistenciju subjektivnosti koja njenim nadolaskom, koji je bitno pogađa, biva uništena. Naš autor, naglašavamo, nikako ne pristaje na bilo koje rješenje koje dovodi u pitanje samu subjektivnost. Čak naprotiv, njegovo mišljenje je stalno u funkciji obrane subjektivnosti i svakako u određenom i odlučnom smislu ocrtava filozofiju subjektivnosti. I samo vrijeme, najzad, koje smrt naizgled obećava svojom specifičnom dimenzijom budućnosti, biva neostvareno jer budućnost, kako se ističe, nikako ne uspijeva

postati sadašnjom. Subjekt nikada nije u prilici preuzeti smrt. Između njega i smrti, kako se epikurejski naglašava, vladao bi odnos ekskluzivne disjunkcije: ili ima subjektivnosti, i smrt bi još uvijek bila daleko, ili je smrt nastupila i subjekt bi već bio mrtav. Stoga Levinas i zahtjeva ozbiljenje vremena kao preduvjeta istinske etičke relacije. Mora biti moguće, smatra on, da budućnost stupa u sadašnjost i da zadire u budućnost. Samo bi na taj način, preko specifične isprepletenosti vremenskih dimenzija, bio omogućen opstanak subjektivnosti u prisustvu apsolutnog alteriteta. I to biva ostvareno, po ovom mišljenju, tek u asimetričnoj intersubjektivnoj relaciji čiji bi prototip i uzorni model predstavljao *erotski odnos*.

U etičkoj asimetričnoj intersubjektivnoj relaciji, dakle, u kojoj subjekt, »Ja«, biva doveden u podređen i pasivan položaj u odnosu na onaj koji zauzima Drugi, te u kojoj njegova sama subjektivnost biva dovedena u pitanje odsustvujućim prisustvom tog Drugog, ali i u kojoj ona pretrajava i ostaje sačuvana, smrt, kako se vjeruje, u određenom smislu biva konačno prevladana. Na taj način dolazi i do svojevrsnog preplitanja filozofije subjektivnosti i one etičke intersubjektivnosti s obzirom da bi se tek u okviru ove posljednje garantirao opstanak subjektivnosti, kao što bi se tek i na putu razvoja one prve moglo stići do etičke društvenosti. Dijakronijski razmak između Ja i Drugog u kome se susreću sadašnjica Jastva sa budućnošću onog Drugog, osiguravao bi u isti mah očuvanje subjektivnosti i njeno nadilaženje u pravcu etičke subjektivnosti. A ova bi bila moguća, prema tome, tek u podneblju asimetričnog međuljudskog odnosa, u apstraktnim okvirima etičke intersubjektivne relacije.

## 6.

Prvu i bitnu formu ili konkretno uobličenoje ove relacije Levinas, kako je već rečeno, nalazi u erotskom odnosu. Još u svojim radovima iz četrdesetih godina on je erotici dodijelio presudnu ulogu u etičkom projektu. Tu se o erosu govori kao o »putu izlaska iz bivstvovanja i kao konkretnom modalitetu ostvarivanja apsolutne transcendencije«. Tako tendencija otvorena i omogućena događajem hipostaze, te dalje »razvijana« putem uživanja, rada, patnje i smrti, konačno biva dovedena do svog cilja u etičkom ljubavnom odnosu. Napuštanje sfere bića biva u potpunosti ostvareno putem etičke erotike. I tako će ostati do samog kraja. Ljubav će kroz čitav period vrijediti kao put i način ostvarivanja etičke transcendencije. U svojoj kasnijoj formuli odgovornosti za Drugog, ona će biti dovedena do svoje završne forme.

Ono što bi pak tu etiku činilo erotičkom, odnosno, ono što bi ovu erotiku činilo etičkom, sadržano je u tome da bi se, još preko smrti najavljujivana *apsolutna drugost*, otkrivala tek u području erotike. U asimetriji erotske intersubjektivnosti nagoviješta se prisustvo jedne izvanredne drugosti koja nedostaje u drugim relacijama. I samo ta drugost, koja je radikalna, apsolutna i transcendentna drugost, zasluživala bi po Levinasu da se nazove etičkim alteritetom. Njeno pravo ime, kako se navodi, jest – *Drugi*, gdje je posrijedi uvijek riječ o konkretnoj osobi, o ličnosti i individui s kojom Ja stupa u naročiti međuljudski odnos. Pri čemu Ja u ovom odnosu biva podređeno i pasivno u odnosu na Drugog. I to ide dotle da bi i njegova samosvojna egzistencija bila dovedena u pitanje u prisustvu tog Drugog. Upravo na taj način Levinas i definira etiku: ona je, po njemu, »dovođenje u pitanje spontaniteta Ja u prisustvu Drugog«

(Levinas, 2006: 29). Svaka aktivnost subjekta kao i sloboda koja mu pripada bivaju suspendirani ili reorijentirani u pravcu koji nalaže Drugi. Ovaj bi uvijek, po ovdje izloženom mišljenju, zahtijevao čin ljubavi od Ja, pri čemu bi ovaj zahtjev dolazio s *lica* Drugog, koje bi bilo rječito u svojoj nemuštosti i apstrakciji. Nadilazeći plastičnu sliku koju nudi, lice Drugog bi iz etičkog i transcendentnog obzora isporučivalo zahtjev Jastvu koji ga sili na preuzimanje odgovornosti za sudbinu tog Drugog. Pri čemu se ovaj, kako se naglašava, u prvom redu obraća Ja riječima: »ne smiješ počiniti ubojstvo«. Drugi bi u stvari od subjekta zahtijevao naročito moralno i odgovorno držanje koje neće ostati ravnodušno u odnosu na sudbinu Drugog i gdje će čak subjekt aktivno, izvan uobičajene samosvojne aktivnosti koja mu prirodno pripada, preuzeti na svoja leđa teret egzistencije Drugog.

Na stranu sada što nije sasvim jasno kako to subjekt može stvarno uraditi, ako je već Levinas na radikalnan način doveo u pitanje i egzistenciju Drugog. U etičkom odnosu, naime, ne bi ugrožena bila samo egzistencija subjektivnosti nego i ova apsolutne drugosti. Čak bi se moglo reći da je samo ova uistinu i ugrožena budući da je egzistencija subjektivnosti u krajnjem ne samo očuvana, već je ona na poseban način i afirmirana. Negirana je tek njena egoistična i narcistička priroda. Dok je u slučaju egzistencije Drugog na nezapamćen i nefenomenološki način apsolutno dovedeno u pitanje postojanje Drugog.<sup>3</sup> Ovaj se ne tretira kao jedno drugo Ja, kao *ego* i subjekt, nego, naprotiv, u svom konkretnom prisustvu Drugi se pokazuje čak i kao ono što je »odsutno«, kao što se i samo lice Drugog u svojoj fenomenologiji pojavljuje kao ono što je »nevidljivo«. Time ova »dijalektika« prisustva i odsustva, vidljivosti i nevidljivosti, otkrivanja i skrivanja, koja se odnosi na položaj Drugog u etičkoj relaciji i koju Levinas nedijalektički tumači, baca ipak krupnu sjenu na njegov pojam etičkog alteriteta.

## 7.

Sve bi ovo što je ovdje *grosso modo* rečeno povodom etičkoerotskog alteriteta vrijedilo, dakako, ujedno i za erotskoetički alteritet. U konkretnoj erotskoj relaciji Ja također zauzima inferioran položaj u odnosu na onaj Drugog, čija se drugost isto tako nameće u svom etičkom i transcendentnom značenju. Nalažući subjektu moralno i odgovorno ponašanje koje raskida sa vlastitim egoizmom i koje izravno ide u susret etičkoj ljubavi, erotski Drugi bi ostajao izvan vidokrugla moći, znanja i posjedovanja, što su po Levinasu odlike ontološke erotike. Situacija nije drugačija niti kada je riječ o poznoj erotici odgovornosti za Drugog, samo što bi se u ovom slučaju još više natezao i naprezao smisao etičke ljubavi s obzirom da bi etički zahtjev sada dolazio iz same unutrašnjosti subjekta. Ovaj bi neposredno već u svojoj strukturi bio obuzet i opsjednut Drugim, koji ga iznutra nastanjuje i koji ga iz vlastite nutrine poziva na odgovornost. Ali bi se i ovdje, i to i u jednom i u drugom slučaju, Drugi pojavljivao na dvosmislen način koji bi opet uključivao dijalektiku odsustva i prisustva, skrivanja i otkrivanja. S tim što je ovdje onda još teže zamisliti kako je uopće moguć nekakav stvaran ljubavni odnos. Ako bi Drugi bio nevidljiv u svojoj pojavi i još neuhvatljiv u svojoj pristupačnosti, da ne govorimo o tome da je on po uvjerenju našeg autora i apsolutno odsutan u svom konkretnom prisustvu, te da se u osnovi prikazuje u figuri *žene*, a da se pri tom u jednoj ovakvoj interpretaciji erotike na svaki način pokušava odstraniti utjecaj bilo kakve dijalektike i bilo kakvog neoplatonizma ili neohegelijanizma, onda bi se zaista moralo postaviti pitanje o realnoj mogućnosti takve erotike. Pokazat će se kada je konkretno riječ o erotskom alteritetu kako Levinas biva primoran



zauzeti za izvjesnu eklektičku poziciju koja međutim onda ozbiljno kompromitira njegov projektirani etički purizam.

No kako god s tim stvar stajala, tek, preko erotskog alteriteta koji se uzima kao početna i uzorna forma svakog etičkog alteriteta, razvija se mogućnost etičke intersubjektivne relacije koja biva skicirana u horizontu i po modelu asimetričnog erotskog odnosa.

## 8.

Ali ono što ovdje naročito želimo naglasiti tiče se činjenice da u erotici nije samo alteritet postao etički nego je i sama *subjektivnost* tu postala etička, i to kako ona rana koja je rođena u hipostazi i koja je u svojoj strukturi određena kao polaženje od sebe i vraćanje sebi, tako i ona kasna koja je strukturirana kao Drugo-u-Istom. Rana subjektivnost, čija je sudbina određena početnim događajem hipostaze u kome se začinje, svoju potpunu emancipaciju doživljava tek u erotskom odnosu, dok bi u materijalnosti svakodnevice, u uživanju, radu i patnji ona još uvijek egzistirala na ontološki način. U slučaju, pak, kasno razvijene subjektivnosti, situacija je u određenom pogledu drugačija pošto ne postoji nikakvo kretanje subjektivnosti, ne govori se niti o kakvom njenom razvoju, nego je ona odmah definirana u etičkom ključu. Ona ne podliježe nekom ontološkom procesu i razvoju koji bi na koncu trebao osigurati prelaz u područje etike, kako se to već dešava kod rane subjektivnosti, nego je neposredno određena na etički način. Ali i u jednom i u drugom slučaju, dakle, tek bi u ljubavnoj asimetriji interpersonalnog odnosa subjektivnost postajala jednom etičkom subjektivnošću. Ili, ako se već tako hoće, subjekt bi mogao izgraditi svoj izvanredni i jedinstveni etički karakter samo u horizontu ove etičkoerotske intersubjektivnosti koja se uvijek odvija kao apstraktan društveni odnos.

Posebno je međutim pitanje je li Levinas i uspio u svojoj etičkoj strukturaciji rane i pogotovo kasne erotske subjektivnosti, s obzirom da se i u jednom i u drugom slučaju, kako se čini, u samo jezgro etičke subjektivnosti uvlači ontološki smisao. Kada je posrijedi rana subjektivnost onda se postavlja pitanje mogućnosti nadilaženja strukture samoodnošenja koja je određena kao ontološka jer bi ona u krajnjem slučaju bila definirana krutim i radikalnim izrazom *ateizma* kojim se naglašava apsolutna ontološka odvojenost subjektivnosti (Levinas, 2006: 38–45), bez obzira na to što Levinas u produžetku svagda ističe kako bi ova radikalna separacija bila preduvjet za uspostavu etičke relacije. Ovo je inače posebno teško mjesto za usvajanje, i s ne baš puno izgleda da bude prihvaćeno kao neko solidno rješenje jer pretpostavlja susret *ateističke* subjektivnosti i *transcendentne* drugosti koji svakako prije ističe njihovu razdvojenost, i to načelnu i potpunu. Što se tiče kasne subjektivnosti problem je u tome da se njena struktura tretira etički, kako to već predlaže Levinas. Ne vidi se, naime, na osnovu čega bi struktura Drugo-u-Istom izmicala ontološkim zahtjevima. Pounutranje Drugog, njegova imanentizacija, pa iako dolazi od

3

Slično Levinasu, ali na način koji je čini se fenomenološki dosljedniji, B. Waldenfels također razvija jednu »izvan-rednu« drugost, ali ovu ne smatra apsolutnom ili totalnom, nego je radije naziva »radikalnom« i »relacionom« drugošću. Za razliku od Levinasa koji postulira apsolutnu transcendentnu drugost, ovaj autor je uvjerenja kako ono drugo

i strano još uvijek na neki način pripada poretku kome također u isti mah izmiče. Ono se pojavljuje, kako se ističe, na »rubovima« i u »šupljinama« tog poretka. Ovo navodimo iz razloga kako bi ukazali i na druge mogućnosti razvoja neke *izuzetne* drugosti, kao i na druge *fenomenološke* mogućnosti tog razvoja koje ne bi nužno završavale u antifenomenologiji.

njega (od Drugog), a ne od subjekta, prije bi govorila o širenju i reafirmaciji područja ontologije, nego što ističe nekakav izvanjski etički smisao. Ovdje Levinas u osnovi, kako to i sâm na različitim mjestima i u različitim kontekstima naglašava, polazi od kartezijanske ideje *beskonačnog u nama* koju opet tumači na svoj jedinstveni način (Levinas, 2001: 229–249; Levinas, 1993: 246–252; Levinas, 1995: 69–91). On joj pridaje etičko i apsolutno transcendentno značenje koje međutim izvorno nedostaje. Kartezijanski tekst, upravo obrnuto, moglo bi se reći, svojom koncepcijom o porijeklu ideja svjedoči o jednoj obogaćenoj i razvijenoj ontologiji.<sup>4</sup>

Na kraju krajeva i ovdje je riječ o tome da je naš autor pokušao na poseban i nov način, koji međutim nije niti fenomenološki niti dijalektički, »usporediti« značenja unutrašnjosti i izvanjskosti, imanencije i transcendencije, kao i ontologije i etike uopće. Vidljivo je na ovom primjeru da je pokušao transcendentiju učiniti imanentnom uz istovremeni napor da joj očuva čistu i apsolutnu izvanjskosti, kao što je pokušao i etički smisao koji se vezuje za Drugog na određen način interiorizovati i ontologizirati uz težnju da ne naudi njegovom izvanjskom i transcendentnom značenju. Pitanje je međutim da li bi ova vrsta etičke »dijalektike« prije bila nekakav oblik etičke eklektike.

## Literatura

- Badiou, Alain (2008), *Stoljeće*, Zagreb: Antibarbarus.
- Badju, Alen [Badiou, Alain] (2006), »Postoji li drugi«, *Treći program* leto–jesen 131–132 (2006), str. 65–86.
- Bataj, Žorž [Bataille, Georges] (1980), *Erotizam*, Beograd: BIGZ.
- Benoist, Jocelyn (2000), »Le cogito lévinassien: Lévinas et Descartes«, u: Marion, Jean-Luc (ur.), Emmanuel Lévinas, *Positivité et transcendance. Suivi Levinas et la phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France, str. 105–125.
- Blanchot, Maurice (2006), »Connaissance de l'inconnu«, u: *L'entretien infini*, Paris: Gallimard, str. 70–84.
- Bodrijar, Žan [Baudrillard, Jean] (2009), *Pakt o lucidnosti ili inteligencija zla*, Beograd: Arhipelag.
- Bodrijar, Žan [Baudrillard, Jean] (1994), *Prozirnost zla*, Novi Sad: Svetovi.
- Celis, Raphael (1991), *Entre monde et infini: la condition de l'homme moderne chez Descartes et Levinas*, Chicago – London.
- Critchley, Simon (1999), »The original traumatism: Levinas and psychoanalysis«, u *Questioning Ethics*, London – New York: Routledge, str. 230–242.
- Dupuis, M., (1996), »Le cogito ébloui ou la noèse sans noème: Levinas et Descartes«, *Revue philosophique de Louvain* 94 (2): 294–309.
- Frojd, Sigmund [Freud, Sigmund] (1994a), *S one strane principa zadovoljstva*, Novi Sad: Svetovi.
- Frojd, Sigmund [Freud, Sigmund] (1994b), *Ja i ono*, Novi Sad: Svetovi.
- Frojd, Sigmund, [Freud, Sigmund] (1981), *Nelagodnost u kulturi*, Novi Sad: Matica srpska.
- Frojd, Sigmund, [Freud, Sigmund] (1979), *Nova predavanja za uvođenje u psihoanalizu*, Novi Sad: Matica srpska.
- Heidegger, Martin (1985), *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed.
- Levinas, Emmanuel (2012), *Difficile liberté*, Paris: Albin Michel.
- Levinas, Emanuel [Levinas, Emmanuel] (2006), *Totalitet i beskonačnost*, Beograd: Jasen.
- Levinas, Emmanuel (2001), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin.

- Levinas, Emmanuel (1998a), *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin.
- Levinas, Emanuel [Levinas, Emmanuel] (1998b), *Među nama*, Novi Sad: IKZS.
- Levinas, Emmanuel (1995), *Alterité et transcendance*, Montpellier: Fata Morgana.
- Levinas, Emmanuel (1993), *Dieu, La Mort et le Temps*, Paris: Grasset.
- Levinas, Emmanuel (1972), *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana.
- Moses, Stephane (1989), »L'idée de l'infini en nous«, u: *Repondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, Paris: Editions de la Baconniere, str. 41–52.

Srdan Maraš

**Eros and Subjectivity in the Field of  
Emmanuel Levinas' Ethically Structured Thinking**

**Abstract**

*In his distinctive reflective attempt to develop philosophy of subjectivity in the direction of one of intersubjectivity Levinas attaches crucial and decisive role to erotic relationship. Absolute alterity, as a condition for the establishment of ethical social life, finds its original form in erotic alterity. However, as our author also radically brings into question the existence of the Other, the question of sustainability of erotic alterity in ethical configuration emerged.*

**Key words**

eros, subjectivity, intersubjectivity, responsibility, ethics, the Other