

Seminar o *Erotskom fenomenu* Žan-Lik Mariona

Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Beograd, 5. decembar 2015

Dragan Prole

Meditacija u erotskoj redukciji

Erotski fenomen Žan-Lik Mariona (J.-L. Marion) je knjiga koja nema citate, ali je izuzetno bogata referencama. Svakom pažljivom čitaocu, koji se oprobao u tradiciji fenomenologije lako su prepoznatljiva mesta koja upućuju na filozofske motive Huserla (E. Husserl), Hajdegera (M. Heidegger), Levinasa (E. Lévinas) i Mišela Anrija (M. Henry). Ono što se čini kao posebnost profesora Mariona, što bi moglo da se okarakteriše kao njegov doprinos savremenoj filozofiji ogleda se u jedinstvenom misaonom tkanju sačinjenom od teološki inspirisanog čitanja Dekarta (R. Descartes) i najbolje tradicije fenomenologije. Za razliku od standardnih interpretacija Dekarta, koje u njemu vide oca moderne racionalnosti, ili ključnu figuru u metodološkom disciplinovanju novog tipa naučnosti, Marion u njemu vidi nešto drugo. Pri tom se prevashodno oslanja na istraživanja Etjena Žilsona (É. Gilson), Anri Gujea (H. Gouhier), Ferdinanda Alkijea (F. Alquié).

815

Praćenje teoloških tragova prilikom tumačenja Dekarta u specifičnom horizontu fenomenološkog mišljenja biva olakšano ukoliko se usredredi na problem meditacije. Poput Dekartovih *Meditacija o prvoj filozofiji*, i Marionov *Erotski fenomen* donosi šest meditacija. Ta podudarnost nije nimalo slučajna. Premda status meditacije u Marionovoj knjizi nije problematizovan, treba najpre reći da tradicija koju započinju Etjen Žilson i Anri Guje vraća izvorni, hristijanizovani smisao meditiranja. Naime, svi znamo da je jedna od vodećih namera Dekartovog meditiranja da pronađe čvrst, neupitan temelj celokupne zgrade prve filozofije. Tragajući za *fundamentum inconcussum* Dekart je nedvosmisleno pokazao da je svrha njegovog meditiranja saznanje, i to ne bilo kakvo, nego saznanje u najsnažnijem smislu reči, neborivo saznanje, saznanje koje ništa ne može dovesti u pitanje, niti opovrgnuti. Tome nasuprot, Etjen Žilson reafirmiše praktičan smisao meditacije, kao i njen značaj u intimnom iskustvu vernika. U staroj hrišćanskoj tradiciji meditiranje nas ne sučeljava s teorijom koju treba razumeti nego, budući da je ravnopravno s molitvom i čitanjem svetih spisa, predstavlja svojevrsnu vežbu koju valja praktikovati.

Za razliku od Dekarta, kod kojeg je meditacija po prvi put upotrebljena za demonstraciju apstraktnih istina, Žilson iznova afirmiše prikladnost meditativnih praksi u odnosu na zahteve religioznog egzistiranja, uključujući

i njihov kapacitet da odgovore potrebama verujuće duše. Kako god da ih razumemo, meditacije izvorno podrazumevaju otklon od telesnosti, pri čemu Dekart cilja na nužnost otkrivanja istine u razdvojenosti od ploti. S druge strane, Žilson insistira da Dekartov programski otklon od Aristotela (Αριστοτέλης) i sholastičke tradicije nužno upućuje na približavanje tradiciji platonizma. Nasuprot sholastici, prema kojoj fizika nužno prethodi metafizici, Dekartovi principi fizike bivaju harmonizovani s uvidima prve filozofije i daju se iz njih dedukovati. Napokon, otklon od Akvinskog (Th. de Aquino) prema Žilsonu označava približavanje platoničkim motivima kod Avgustina (A. Augustinus), od kojih posebno mesto zauzima meditativno približavanje božanskom izvoru, i to ne radi bilo kakve spoznaje, nego radi ostvarivanja *jedinstva s Bogom u ljubavi*. Meditacije su i kod Dekarta tematski upućene na Boga, ali im je svrha bila da pruže ontološki dokaz njegovog postojanja. Tome nasuprot, hrišćanski meditativni put takođe ukazuje na Boga, ali ne da bi pružio dokaz ili ponudio neku teoriju, nego da bi se sjedinio s njim zahvaljujući nenadmašnoj, beskonačnoj božanskoj ljubavi.

Ovu interpretativnu nit važno je pratiti da bismo razumeli zbog čega je Bog za Marionu najbolji ljubavnik. Poslednja reč Dekartove metafizike, čiji su tragovi prepoznatljivi i kod Marionu sastoji se u uvidu da konačnost nekog bića ne može biti shvaćena sama sobom, nego je neophodno da ona pristupi sebi posredstvom beskonačnosti. Beskonačnost Boga se tako uspostavlja kao medijum samorazumevanja konačnosti. Erotske meditacije Žan-Lik Marionu imaju svoju ontološku zasnovanost na takvom razumevanju odnosa konačnog i beskonačnog. Ilustracije radi, potrebno je da se podsetimo Marionovog jednoznačnog pozivanja na Šelinga (F. W. J. Schelling) u ranom delu *Bog bez bivstvovanja* (1982), na čijim uvodnim stranicama se čitaocu razjašnjava da razmatranje koje sledi biva lišeno ontologije bivstvovanja jer se tek pod tim preduslovom približava „slobodi Boga koja je u skladu s njegovom istinskom suštinom“. Ako Bog bez bivstvovanja ima za nezaobilaznu temu slobodu Boga, onda se na osnovu toga lako može zaključiti da i ljubav bez bivstvovanja, o kojoj govori *Erotski fenomen* ima slobodu čoveka kao svoju povlašćenu temu. Sledstveno, Marionove erotske meditacije se situiraju s one strane postojećeg sveta, kao i bilo kojeg zaokruženog lika subjektivnosti. Sloboda beskonačnog Boga im uprkos tome nije nepoznata i tuđa, nego bliska i dostupna. Sredstva koja Marion pri tom koristi ne potiču iz filozofskog arsenala Žilsona ili Gujea, nego ih ispostavlja fenomenološka filozofija, razume se ne kao celina, nego brižljivo odabrana i tumačena u skladu sa prethodno uspostavljenim koordinatama koje su određene zahvaljujući teologizovanom čitanju Dekarta.

Prateći Huserlovu metodologiju, i Marion pravi razliku između prirodnog stava u susretu s erotskim, zahtevajući u poznatom fenomenološkom maniru da se on stavi u zgradu i da se sprovede erotska redukcija. Radikalnost

erotske redukcije u odnosu na Huserlov fenomenološki povratak transcendentnoj svesti sastoji se u tome što se erotski fenomen ne može spolja opisati, budući da kao takav ne raspolaže vlastitim bivstvovanjem. Zbog toga, strogo uzevši, ne može biti bilo kakve teorije o erotskom. Jednostavno rečeno, ako se prilikom fenomenološke redukcije vraćamo na transcendentnalnu svest kao apsolutni izvor celokupnog svesnog života, sa erotskom redukcijom se ne vraćamo na nešto što već postoji i deluje, ali ga mi pre toga nismo bili svesni. Prirodni stav se u stvarima erotskih iskustava zadržava u okvirima uživanja u sebi posredstvom drugog. Erotski doživljaji su prirodnom stavu dragoceni zbog toga što pružaju visok stepen zadovoljstva. To drugim rečima znači da je spontani, prirodni erotski odnos blizak uspostavljanju autoseksualnog odnosa. Erotski čin stvara iluziju intenziteta vlastite životnosti i snage, koja je praćena uverenjem o moći i vlasti koja se ostvaruje nad telom drugog. S obzirom na erotsku redukciju ja osetim drugog tako što najpre osetim svoju plot, osećajući pri tom da mi se neko telo, za razliku od drugih svetskih tela koja mi se opiru, zapravo podaje i predaje, ne pružajući nikakav otpor.

817

Za razliku od Huserlove fenomenologije, posebnost erotske redukcije se ne sastoji u usmeravanju istraživačkog pogleda na ono subjektivno. Dok osnivač fenomenologije u transcendentnalnim izvorima svesti pronalazi apsolutni oslonac i osiguranje istinske naučnosti, nakon erotske redukcije se suočavamo sa iskustvom koje našu sigurnost ne pronalazi zahvaljujući nama samima, nego je stičemo tek zahvaljujući drugom. Nasuprot zadovoljstvu u sebi koje pospešuje osećaj samopouzdanja i hrani egoizam, erotska redukcija isprva otkriva naše biće kao nedovoljno i nepouzđano, kao čisti nedostatak. Pitanje svih pitanja u erotskoj redukciji utoliko nije vezano za zabrinutost da li smo voljeni, nego da li volimo.

Ukoliko sigurnost dobijamo posredstvom drugog, to nužno znači da se samoodnos u erotskoj redukciji neminovno susreće s vlastitim nesigurnošću. Lišeni drugog, u erotskoj redukciji praktično bivamo lišeni i samih sebe. Na osnovu tog uvida Marion dolazi do teze o unilateralnom karakteru ljubavi u erotskoj redukciji. Za nju nije presudno da li sam voljen, nego da li volim. Zbog toga njegov pojam ljubavi ne podrazumeva uzajamnost nego, poput Levinasovog odnosa prema drugom, misli fundamentalnu asimetričnost. Premda je različitim varijacijama na temu idealne ljubavi zajednička predstava o idiličnoj, bezrezervnoj uzajamnosti, u kojoj volim bez rezerve i kalkulacije, ali sam pri tom na isti takav način i sam voljen, Marionov pojam ljubavi izričito raskida sa zahtevom da i sami budemo voljeni.

Imajući u vidu da ljubav bez bivstvovanja misli slobodu čoveka, bilo bi zanimljivo da se podsetimo da Anri Guje govori o Dekartovoj aristokratskoj metafizici, naglašavajući da intelektualna ljubav stoji u osnovi meditacija. Otuda nema govora o tome da je ljubav moguće reflektovati kao nekakav

spoljašnji fenomen, jer je ona u korenu meditiranja. S druge strane, Guje vidi aristokratski pečat meditacije u usrdnoj predanosti unutrašnjem životu na osnovu koje stupamo u dodir s meditativnim korenima u vidu intelektualne ljubavi. Zove ga aristokratskim zbog nespremnosti većine ljudi da se odupru zahtevima čula.

818

U srodnom duhu bi se i Marionov pojam ljubavi takođe mogao nazvati aristokratskim. Pri tom on ipak ne upućuje natrag na unutrašnjost, nego nas odvodi ka drugom, u spoljašnjost, izvan nas samih. On ne implicira bilo kakvu trajnost, niti temporalnost koja bi se zasnivala na vernosti, pošto radikalnost erotske redukcije ljubavi ne dopušta puko ponavljanje. Verni subjekt naime uvek polazi od svoje apriorne predanosti onome koga voli, a u takvoj vrsti podrazumevajućeg predavanja Marion bi bio sklon da prepozna ostatke prirodnog stava. Poput Huserlovog apsolutnog početnika, i Marionov ljubavnik uvek iznova započinje ispočetka, nastojeći da napusti konačnost bića posredstvom zadobijanja sebe iz čistog nedostatka, u potpunoj bestemeljnosti, bez objašnjenja i opravdanja. Ukoliko bez ljubavi nije moguće započeti s meditiranjem, onda oni lišeni ljubavi, zatočnici prirodnog stava, ne mogu ni započeti s procesom meditiranja. Za razliku od Dekarta, koji je navodno sumnjao i za svoje čitaoce, Marion nije u mogućnosti da erotsku redukciju provede za svoje. Ispitujući vlastitu slobodu na polju asubjektivne fenomenologije, Marionov *Erotski fenomen* se u svojim aristokratskim obeležjima ipak opredelio za put savremenosti, uprkos celokupnoj tradiciji teološkog čitanja Dekarta koja mu je toliko značajna i na koju se toliko oslanja.

Mark Lošonc

Aporije fenomenologije davanja

Polazna tačka mojih komentara je fenomenologija Žan-Lik Mariona – fenomenologija davanja (*phénoménologie de la donation*). Ova fenomenologija prevashodno tematizuje zasićene (saturirane) fenomene koji nas radikalno prevazilaze: npr. lice Drugog, živo telo / plot (*chair*), ili istorijski događaj se ne mogu svesti na našu subjektivnost, niti se mogu tretirati kao objekti ili bića. Drugim rečima, sa zasićenim fenomenom se uvek daje nešto što je suštinski eksces u odnosu na naše sposobnosti, kapacitete. To znači da nas zasićeni fenomen kao eksteriornost decentrira. Preciznije, zasićeni fenomen prethodi našim intencijama, a naša intencionalnost prema zasićenom fenomenu postoji samo kao protiv-intencionalnost (*contre-intentionnalité*). „Ja“ je samo svedok, dakle ne može da anticipira šta će da se desi – zasićeni fenomen ima privilegiju iniciranja, tako je npr. pogled Drugog uslov mog

pregleda. U početku bejahu interpelacija i responzivnost. U stvari, zasićeni fenomen ne samo što prevazilazi subjektivnost, već upravo on proizvodi subjekte, subjektivnost. Ne postoji više „Ja“ koje bi konstituisalo iskustvo, već zasićeni fenomen konstituše subjekta.

U *Razgovorima sa Danom Arbibom* Žan-Lik Marion veoma oštro osuđuje ona shvatanja prema kojima postoji samostalnost „Ja“ ili nekog aspekta subjektivnosti: „za mene je autonomija sinonim za samoubistvo“. Shodno tome, Marion često govori o superiornoj, izvornoj ili intimnoj pasivnosti. Štaviše, pojavljuju se i izrazi koji inače imaju zanimljive političke ili društvene konotacije: poslušnost, nejednakost, asimetrija, heteronomija...

Ukupno uzevši, prema fenomenologiji davanja, subjektivnost je konstituisana na performativan način, zahvaljujući izloženosti davanju. Subjekt je *adonné*, dativno „Ja“: „dar se ne daje od mene“ (*le don ne se donne par moi*). Utoliko se postavlja pitanje kako u okviru ove fenomenologije možemo da dođemo do prakse onoga „ja dajem“, odnosno do onoga „mi dajemo“? Čini da se da uprkos tome što je Marion skeptičan prema etičkom univerzalizmu i apstraktnim praktičnim načelima, u njegovoj filozofiji je ipak prisutan izvestan preskriptivni stav. Iako je očigledno da zasićeni fenomen kao takav nije nužno „dobar“, često se zahteva da promenimo naš stav prema fenomenima. To bi podrazumevalo izvesnu otvorenost, izloženost, ili sposobnost receptivnosti u odnosu na fenomene koji nisu objekti, a možda čak ni ne postoje. Na ove uvide se kod Mariona nadovezuje i svojevrsna kritička teorija društva, uključujući kritiku konzumerizma i kalkulativnih ekonomskih odnosa.

819

Međutim, šta bi značila pomenuta otvorenost, strogo gledano, iz perspektive fenomenologije davanja? Kako je ta otvorenost moguća s obzirom na to da onaj kome se davanje daje *per definitionem* ne može da ima moć iniciranja? Ovo pitanje može da se hiperbolizuje: na koji način ćemo u ovom pojmovnom okviru doći do prakse onoga „ja dajem“ ili „mi dajemo“? Ili još radikalnije: do onoga „dajem, dakle postojim“ i međusubnog davanja (*inter-donation*)?

Poznata je rasprava između Žan-Lik Mariona i Žaka Deride (J. Derrida) u vezi sa darom i davanjem. Dok je Derida pokušao da dekonstruiše dar ukazujući na njegovu nemogućnost, Marion je nastojao da pokaže da se samo davanje ne može dekonstruisati, te da davanje prevazilazi svoje aspekte: onoga koji daje (*donateur*), onoga kome se nešto daje (*donataire*), a čak i ono što se daje (*don*). Iz toga proističe da davanje nadmašuje razmenu i recipročnost. Međutim, ukoliko mora da se primi ono što se daje, te ukoliko se davanje konstituše na performativan način, nisu li recipročnost i izvesna razmena ipak nužne? Ne dajem li i ja nužno nešto („znak“, u najmanju ruku)? Štaviše, ukoliko moja otvorenost i izloženost predstavljaju uslov mogućnosti davanja, nije li onda ujedno moguće da ja iniciram davanje, bez obzira na recipročnost i razmenu?

Upravo je u ovom kontekstu revelativan *Erotski fenomen* jer Marion u ovoj knjizi naglašava da „Ja“ inicira, bez obzira na mogućnost recipročnosti. Reč je o odluci, riziku i mogućem nedostatku razmene. U jednom delu se Marion čak oslanja na Žorža Bataja (G. Bataille), a možda delimično i na Ničea (F. Nietzsche) – reč je o suverenoj moći davanja i darivanja, investiranoj energiji, samožrtvovanju i rasipnosti.

Iako se naglašava da je i prvi ljubavnik samo rezultat erotske redukcije, čini se da se u suštinskim aspektima odstupa od osnovnih zaključaka Marionove fenomenologije davanja. Naime, tvrdi se da mogu da volim uprkos tome što još ništa nisam dobio od onoga koga volim, tj. da *amare amare* zavisi od mene. Utoliko se može reći da sam pravi suveren, te da se još nalazim s onu stranu razmene i recipročnosti. Možda ti uvidi otvaraju put ka fenomenologiji koja će imati u vidu mogućnost onoga „ja dajem“ i „mi dajemo“.

820

Una Popović

Fenomen erotskog fenomena

Nedavno objavljena knjiga *Erotski fenomen* Žan-Lik Mariona delo je koje za našu filozofsku scenu otvara niz interesantnih mogućnosti recepcije. Sama tema, erotski fenomen, nudi fenomenološku analizu problemskog polja koje obeležava interes savremene filozofije poslednjih decenija. U ovo problemsko polje, uz pomoć fenomenološkog metoda, uključeni su i problemi razlike, Drugog, identiteta, kritike subjektivnosti i slični, koji su na osnovu Marionove analize u svojim osobenostima istinski vidljivi tek s obzirom na horizont koji otvara analiza odabranog odlikovanog, erotskog fenomena. Kao takva, ova knjiga otvorena je za niz različitih interpretativnih fokusa, te sugerše niz jednako opravdanih čitanja.

Jedan od takvih pristupa, koji se možda pojavljuje i kao najsamorazumljiviji, no samim tim i zakriven konkretnim analizama, jeste i u naslovu naglašeni problem fenomena kao takvog, odnosno problem fenomena kao erotskog fenomena. Drugim rečima, ukoliko je *Erotski fenomen* delo izvedeno prema fenomenološkom načinu mišljenja, te ukoliko je to delo koje izdvaja jedan fenomen – erotski fenomen – kao odlikovano mesto takve analize koja, kako smo već naveli, tek omogućava vidljivost svih ostalih tema koje se takvom analizom pokazuju, onda se s pravom može postaviti i pitanje o pretpostavkama na kojima celokupan ovaj projekat počiva, odnosno o samom fenomenskom karakteru erotskog fenomena. Takvo pitanje, svakako, prekoračuje granice koje zacrtava sam *Erotski fenomen*, te zadire u sam manir Marionovog mišljenja, kakvim se on otuda pokazuje.

Pitanje koje se nameće čitanju je zašto je erotski fenomen odabrani i odlikovani fenomen, onaj putem kog se iznova, na nov način prezentuju pitanja i problemi tradicionalne i savremene filozofije, problemi koji su svoju obradu često imali i unutar same fenomenologije? Nije li erotski fenomen višak, izlišno ponavljanje već rečenog i mišljenog, ili ponavljanje radi ponavljanja, ponavljanje kao modus mišljenja savremene filozofije? Nije li erotski fenomen, kao onaj o kome filozofija skoro uopšte ne govori – kako kaže sam Marion već na prvoj strani svog dela – samo još jedan od zaboravljenih, tradicijom prikrivenih fundamentalnih aspekata ljudskog postojanja, koje treba otrgnuti od zaborava i time podsetiti filozofiju na nju samu?

Ne čini se da je u celosti tako. Zapravo, čini se da je odabir erotskog fenomena, upravo kao na prvi pogled samo jednog od (novih) fenomena analize, istinski novum ovog poduhvata – novum koji treba da svedoči ne samo o onome što se sa filozofijom do sada nije činilo, već koji treba da osvetli uslove mogućnosti sopstvene datosti, odnosno da zadre i u sam odabrani fenomenološki postupak. Tišina ljubavi odjekuje Marionovim analizama i ovaj višak ljubavi nameće kao višak filozofskog mišljenja, kao plenum od kog se mora započeti.

821

Nesumnjive su Marionove reference na niz mislilaca od kojih polazi i sa kojima se suočava. Fenomenološka tradicija Huserla, Hajdegera i ne manje Merlo-Pontija prva je takva referenca, ali se dominacija fenomenologije bitno remeti već podnaslovom dela, koji priziva Dekarta, a preko njega i hrišćansku teologiju. Erotski fenomen se tako postavlja kao mesto posredovanja, samokritičkog ogledanja Marionove misli, ali time ne manje i kao istinski problematičan fenomen. Drugim rečima, tišina kojom je obavijen filozofski govor o ljubavi nije slučajna, te tematizacija erotskog fenomena sama po sebi tvrdi više od svoje puke datosti.

Marionova strategija u pogledu pristupa erotskom fenomenu, njegovom fenomenskom oslobađanju za vidljivost, na prvi pogled je posve fenomenološka: Marion ne računa ni na šta sem na sam fenomen, „čije pojavljivanje i eventualni opis dopušta erotska redukcija“. Drugim rečima, ukoliko treba filozofski analizirati ono erotsko i ljubavno, onda se moramo uzdržati od svih prethodno usvojenih pristupa koji bi takvom predmetu analize nametnuli bilo šta što tom predmetnom polju ne pripada. U takve svrhe istaknut je i osoben metodski postupak, erotska redukcija, kao pandan Huserlovoj redukciji prirodnog stava nauka i zdravog razuma.

Erotska redukcija, međutim, ipak nije redukcija prirodnog stava, već u izvesnom smislu ponovno uspostavljanje prirodnog stava spram fenomena erotskog. Već ova inverzija svedoči o pomeranju koje Marionu nameće predmet analize koji je odabrao, o krajnje neobičnom fenomenskom karakteru ovog fenomena. Pomeranje o kom je reč jednako je vidljivo i na proširenju

pojma redukcije van granica fenomenologije, na filozofiju Kartezija (Cartesius), jer Marion tvrdi da je sa njom ostvarena prva, epistemička redukcija, da bi tek naknadno, u okvirima fenomenološko-egzistencijalističkih projekata zaživela i druga, ontološka redukcija.

Redukcija, dakle, ovde ne oslobađa prosto neki fenomen, već pre određeni način viđenja fenomena. U skladu sa tim, svakako, i sami fenomeni postaće vidljivi, ali oni će to biti na tačno određeni način: utoliko „smena“ različitih redukcija signalizira nove i nove horizonte smisla. Ono što erotska redukcija treba da oslobodi je, izvesno, sama vidljivost erotskog fenomena, odnosno mogućnost da se on zahvati onakvim kakvim se od sebe i pokazuje. Međutim, rezultati sprovođenja ove redukcije ni malo nisu reduktivni, već u fenomenско polje koje se oslobađa za analizu uvode preobilje datosti, takvo da može biti karakteristično samo za neposrednost iskušavanja ljubavi, odnosno takvo da se na osnovu njih erotski fenomen pokazuje kao jedan od temeljnih fenomena uopšte.

822

Drugim rečima, kada se pokaže kao fenomen, ljubav se ispostavlja kao onaj horizont koji se u svom smislu i važenju ne temelji na nekoj fundamentalnijoj strukturi, već obezbeđuje fundiranje drugih fenomena: utoliko je Marionu i moguće da svojom analizom erotskog zahvati i već navedene ključne probleme tradicionalne i savremene filozofije. U tom smislu pojavljuje se i pitanje da li se erotski fenomen ovde pojavljuje kao Marionov zasićeni fenomen – kao fenomen takvog obilja (datosti) da prevazilazi mogućnosti svog intencionalnog akta, obezbeđujući mu tako uvek nove sadržaje i ispunjenja.

Takav zasićeni fenomen odgovara inverziji redukcije, kakvu smo videli na primeru erotske redukcije: umesto da otkloni višak sadržaja intencionalnosti, koji bi trebalo da zamagljuje pogled na sam fenomen, redukcija u Marionovom tumačenju pojačava sadržajnost datosti, potencira višak. Višak koji redukcija pokazuje potenciran je pomenutom „smenom“ redukcija, jer se jedno i isto polje datosti pokazuje na nove i nove načine, u novim horizontima smisla i razloženo na nove fenomene. U tom smislu treća, erotska redukcija predstavlja radikalizaciju prethodne dve, epistemičke i ontološke, te samim tim i nudi više fenomenске datosti od njih. Utisak neposrednosti o kom je prethodno bilo reči samo je odsjaj tako oslobođenog fenomena, koji se na primeru ljubavi naročito jasno vidi usled posvemašnje filozofske tišine povodom ljubavi i posvemašnje prenaplašenosti govora o ljubavi i erotskom u svakodnevnicima naše savremenosti.

Da li je onda erotski fenomen zasićeni fenomen Marionov? Ili se on može shvatiti kao temeljni fenomen, primer putem kog se može razumeti i osnovni karakter fenomenološkog mišljenja, njegov uslov mogućnosti – sama datost, na čije zahvatanje se i cilja sa zasićenim fenomenom? Razgovor sa profesorom Marionom povodom ovog pitanja sugerisao je da je u pitanju druga od ponuđenih opcija, te bi utoliko čitanje *Erotskog fenomena*, ne

ponajmanje i u pogledu verbalne artikulacije njegovog fenomenolog polja, trebalo da ponudi i nov uvid u same osnove fenomenološkog mišljenja. U meri u kojoj je ovakvo filozofsko držanje i dalje živo, ono živi od fenomen-ske datosti sa kojom se suočava: utoliko je knjiga Žan-Lik Mariona ponudila i osoben metodski meta-komentar na samu fenomenologiju.

Napokon, mogućnosti teorijske artikulacije i fenomenološke eksplikacije ovako zadobijenog polja fenomena naročito su inspirativna tema koju otvara Marionovo delo. Budući da je za fenomenologiju veza između metoda i jezika filozofije izvanredno bliska, te da se fenomenološki pojmovi uglavnom i pojavljuju kao nosioci načina držanja spram fenomena, pre nego kao nosioci mentalnih sadržaja, misli, nije teško zaključiti da i erotski fenomen zahteva erotskoj redukciji primerenu verbalnu artikulaciju. Njihova veza u delu nije tematizovana, već je ponudena konkretnim analizama; ipak, ono njima ostvareno može i samo postati predmetom analize nekog budućeg čitanja ili fenomenološkog reflektovanja.

823

I u tom pogledu, kao i u mnogim drugim slučajevima, Marion implicitno diskutuje sa (fenomenološkom) tradicijom kojoj pripada: njegovo insistiranje na nemogućnosti da se erotski fenomen eksplicira putem kategorija, na primer, nalikuje Hajdegerovom uvođenju egzistencijala. Nekategorijalni karakter eksplikacije erotskog fenomena, međutim, jednako je i svedočanstvo o izmeni pogleda na fenomenologiju, o njenoj promeni u Marionovom viđenju, te se može uzeti i kao mesto provere legitimnosti njegovog projekta.

Konačno, veza odavno poznatog fenomenološkog metoda i veoma recentnih filozofskih tema koje se putem njega obrađuju pokazuje osoben Marionov filozofski pečat, koji staro i novo kombinuje u jedinstvenu i provokativnu celinu. U slučaju Žan-Lik Mariona svedočimo o filozofu od formata, rigoroznom u svojim analizama, radikalnom u zaključcima, a *Erotski fenomen* delo je koje jednako komunicira kako sa stručnom filozofskom, tako i sa širom publikom.

Željko Radinković

Erotska redukcija i transcendentalfilozofski karakter pitanja o biću

Marion razlikuje tri vrste redukcije: epistemičku, ontološku i erotsku redukcije. Epistemička redukcija teži izvjesnosti i „od jedne stvari čuva samo ono što u njoj preostaje kao ponovljivo, trajno i što prebiva pred budnim okom duha (jedno „ja“ koje postoji kao objekt ili kao subjekt)“ (Marion

ŽELJKO RADINKOVIĆ: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu; radinkoviczeljko@yahoo.com

2015, 34). Ontološka redukcija ima za cilj izvjesnost „bivstvjućeg usmjerenog ka svom postojanju (...) sve dok se u njemu ne razazna i samo biće (ja kao Dasein, bivstvjuće u kojem će se nazirati biće)“ (Marion 2015, 34). Erotska redukcija treba da na vidjelo iznese onaj, prema Marionu, u zapadnjačkoj filozofiji zapostavljeni fenomen ljubavi, odnosno to da najizvornije čovjekovo samorazumijevanje ne potiče ni od svijesti (paradigmatski predstavljenoj u kartezijanskoj izvjesnosti) ni od bića (u fenomenološkom ontologizovanju kartezijanske postavke pitanja), nego od nedijalektičke i nedijaloške predanosti ljubavnog odnosa. (Marion 2015, 34ff.)

Međutim, upravo činjenica da Marion u ontološkoj redukciji prepoznaje prije svega fenomenološko ontologizovanje kartezijanske postavke pitanja, tj. primjenu kriterijuma izvjesnosti na evidentnost bića u fenomenalnoj datosti bivstvjućeg, zanemaruje razliku pitanja o biću u Huserlovoj i Hajdegerovoj fenomenologiji. Marionov argument o indiferentnosti izvjesnosti egzistencije spram pitanja suočavanja sa spoljašnošću mogao bi da u određenoj mjeri bude validan u pogledu na Huserlovu ejdetiku, ali ne i na Hajdegerovu egzistencijalno-ontološku postavku pitanja. Naime, upravo Hajdeger najradikalnije destruiše pitanje o opštosti bića, i to najprije preuzimajući tezu o analogiji bića, tj. da najviša opštost bića nije opštost neke najviše vrste, koju potom radikalizuje utoliko što biće razumijeva kao apsolutni, bezuslovni transcendens, mada ne kao osnovno određenje svakog bivstvjućeg, kao nešto što nužno pripada svakom bivstvjućem, nego kao nešto što je otključeno prije svake datosti i razumljivosti bilo kojeg bivstvjućeg. Utoliko je, prema Hajdegeru, biće tubića (*Dasein*), kao bivstvjućeg koje može da razumije biće, istinski transcendens, transcendens nad transcendensima, jer u samoodnosu konstitutivno uključuje i ono egzistencijalno *Woraufzu* kao neindiferentni telos prekoračenja.

Poput Levinasovih, Rikerovih i Valdenfelsovih fenomenoloških afirmacija konstitutivne uloge transcendentálnih entiteta (Drugi, Strano) i Marionov koncept ljubavnog odnosa i transcendentnosti erotskoga duguje razjašnjenje ontološkog statusa transcendentnog relata, odnosno transcendentálnog statusa same relacije. U fenomenološki modifikovanom transcendentálno-filozofskom smislu pitanje o biću mora da prethodi, tj. da bude konstitutivno za svaku, pa i onu Marionovsku erotsku relaciju.

Žan-Lik Marion

Odgovor Draganu Prole, Marku Lošoncu,
Uni Popović i Željku Radinkoviću

Da li erotski fenomen omogućava diskurs, dakle govor o sebi? U stvari, niko ne može da govori o erotskom fenomenu spolja, već samo polazeći od

njega sâmog. Erotski fenomen je konačan i ograničen: primera radi, erotska intuicija je isključivo čulnog karaktera, a erotizovana plot je takođe konačna. Nadalje, erotski fenomen je nešto ponovljivo i kontingentno. Ukupno uzevši, erotski fenomen stvara situaciju u kojoj se mišljenje onemogućuje. Drugim rečima, erotski fenomen ne može da se „samoteoretizuje“, te ne može da se distancira od sebe (napomenimo da to važi i za ostale zasićene fenomene). Ipak, davanje i zasićeni fenomen uvek već pretpostavljaju izvjesnu hermeneutiku. S obzirom na to da, fenomenološki rečeno, zbog bogate varijacije noematskog noema ne može da se definiše, nužan je put od konstitucije do hermeneutike – zasićeni fenomen nema definiciju, ali ga možemo interpretirati. Zasićeni fenomen nije objekat i prevazilazi konstituciju, prema tome, ne može da se opiše pomoću kategorija (koje su bile prihvaćene od Aristotela do Huserla). Međutim, već je i Aristotel imao u vidu onu vrstu *logos*-a koji ništa ne tvrdi ni o čemu, npr. u slučaju molitve. Hajdeger, Levinas i teoretičari govornih činova su takođe pružali primere za nekategorijalni govor. Sasvim sažeto, moguća je intencija čija je svrha upravo da se ništa ne kaže o nekom „predmetu“ – tako je kada razgovaramo sa drugom osobom. Nije reč o izvedenom aspektu jezika, već o njegovom izvoru. U početku beše odgovor. Takav govor nije ni istinit, ni neistinit, što važi i za erotski jezik. Filozofi su retko pokušavali da zahvate erotski fenomen zato što je metafizika bila usredsređena na opis objekata.

825

„Ja“ se kod Dekarta i Kanta pojavljuje u nominativu, a kod Levinasa u akuzativu. Za razliku od njih, u mojoj fenomenologiji naglašen je dativ, dakle „Ja“ kome je nešto dato (koji je *adonné*). Dok se tokom povesti filozofije često isticalo da „Ja“ kao primalac prethodi činu davanja, u davanju o kojem ja govorim *ego* predstavlja rezultat sâmog davanja. Primera radi, već je i rođenje takvo „strano iskustvo“: primam svet prvi put, „dolazim na svet“. To je jedan od paradoksa davanja: ja sâm sam taj koji se daje – „Ja“ prima sebe u davanju. Ovo „Ja“ ne prethodi iskustvu. Valja pomenuti da i Kant, koji govori o našoj pasivnoj i konačnoj intuiciji, opisuje *Gemüt* (duševnost) kao nešto što je uvek već prisutno. Što se tiče Dekartove filozofije, čini se da je *ego* uvek aktivan (u sumnji, u volji, u imaginaciji...), ali i Dekart govori o pasivnom *modus cogitandi* (modusu mišljenja) koji je možda izvorniji od svih ostalih stanja. Slično je i kod Ničea koji je analizirao aktivnost volje za moć, ali ju je u stvari opisao kao nešto što se povećava kroz aficiranost. Otuda proističe da je izvor aktivnosti volje za moć u pasivnosti. Ukratko, onaj kome se nešto daje je dvostruko pasivan: nešto mu se daje u iskustvu, a i on sâm kao „Ja“ se daje. Da li sam sposoban da dâm...? Mislim da bi odgovor trebalo da bude pozitivan. Onaj kome se nešto daje jeste aktivan, ali on to nije u prvom licu. Naime, on se uvek nalazi u situaciji odgovora, u responzivnom stanju. Često su mi prigovaraju da apsolutna, asubjektivna pasivnost onoga kome se nešto daje podseća na kvietizam ili budizam. Međutim, „Ja“ kome se nešto daje nije osuđeno na pasivnost,

upravo suprotno, jer i primanje i preuzimanje davanja podrazumeva aktivnost. Primera radi, kada igramo tenis ili fudbal, mi „preuzimamo aktivnost“. Ukupno uzevši, trebalo bi biti oprezan sa kategorijama aktivnosti i pasivnosti. Nadalje, nema primanja bez odgovora – i pružanje otpora (ili ćutanje) je jedna vrsta responzivnosti. Kao što je iskustvo jezika prevashodno iskustvo odgovora (setimo se načina na koji smo naučili da govorimo), tako je zapravo čitavo iskustvo fenomenalnosti iskustvo odgovora: onaj kome se nešto daje je aktivan na način responzivnosti. Umesto da govorimo o binarnosti aktivnosti i pasivnosti, trebalo bi da govorimo o pozivu i odgovoru. Nužno je da u pružanju poziva i mi sâmi dajemo nešto zauzvrat. I dar je u banalnom smislu te reči (davanje pomoći, socijalna pomoć, itd.) odgovor na neki poziv. Priznajem da ovde ima izvesne protivrečnosti. Iako govorim o tome da smo aktivni samo kroz odgovor, konstatujem da ljubavnik ima i anticipirajuću funkciju. Prema mom mišljenju, za razliku od čoveka, Bog savršeno poštuje pravila erotskog fenomena. Don Žuan nije sposoban da voli večno. Prema tome, kada tvrdim da ljubavnik ima anticipirajuću funkciju, onda pre svega mislim na Boga. Kako apostol Pavle sugeriše, Bog nas je prvi voleo. Izvorno davanje potiče od Boga.

Predrag Krstić

Eros, znanje i racionalnost: komentari nadahnuti Erotskim fenomenom Žan-Lik Mariona

Pre svega bih želeo da se zahvalim akademiku Marionu na prilici da prođemo njegove „erotske meditacije“. Verujem da je malo onih koji se ne bi složili sa procenom da je njima i u njima on učinio (makar) jednu za filozofiju neprocenjivu dragocenu stvar: ukazao je na njen možda i intimniji skandal od onog „Kantovog“ da ne može da dokaže postojanje spoljašnjeg sveta; izvođenjem je prikazao ogrešenje koje je na svoju štetu ona počinila potiskujući, odgurujući ili previđajući mogućnost pojmovnog zahvatanja ljubavi.

Komentari koje bih ponudio bili bi opšteg karaktera, takoreći naivni, i nastojali bi da učine ono što je Žan-Lik Marion hotimice, razložno i uostalom obrazloženo izostavio u svojoj knjizi. Oni se ne bi ticali toliko onih prepoznatljivih ili skrivenih referenci na koje nije izrekom ukazano, koliko onih konkurentskih ili disparantnih filozofskih orijentacija koje možda nisu bile na tragu izlaganja, a čini se da bi imale šta da kažu o pitanjima koja su u njemu pokrenuta ili dotaknuta.

Prvi krug takvih tema odnosio bi se na status znanja. Njime nekako i otpočinje rasprava (Marion 2015: 17). Ukazuje se na samorazumljivo prevashodstvo znanja nad neznanjem, na našu sklonost da uvek radije izaberemo prvo nego drugo. Taj naizgled benigni uvid se međutim raspliće u nimalo bezazleni nalaz da nema neke autonomne ili plemenite vrednosti u saznavanju, nego da je saznavalac presudan – bilo da saznajemo da bi nam objekti bili raspoloživi bilo zbog zadovoljstva koje taj proces prati. Za protokole naučnog i metafizičkog saznavanja se ispostavlja da uzaludno ili samo delimično uspešno, odnosno samo kada je reč o onome što nije presudno važno, praktikuju svoju potragu za izvesnošću. Jasno je da je funkcija takve elaboracije bila da uvede u temu, da naglasi izvesno kardinalno neznanje ili uputnost pokušaja saznavanja onoga do čega se veli da nam je jedino stalo: nas samih. Tome se onda pristupa – pitanje je da li na jedino ispravan način? – svojevrsnom analitikom fenomena erotskog.

Šta se međutim zbilo sa znanjem, odnosno kakva bi se status i domet njemu mogli pripisati mimo ove funkcionalne uloge koju je odigralo u otvaranju knjige, a unutar one celine koju njeni nalazi predstavljaju? To ostaje neizrečeno. Neosporno je osporeno ono što Aristotel u *Metafizici* kaže – i time se zadovoljava – da je znanje po prirodi i poslovično bolje nego neznanje (Met. 982 b 11-19). Ali da li se to pobijanje ogirava u onom smislu ili u onom registru u kojem je Niče to već učinio s početka svoje *S onu stranu dobra i zla*: „Šta u nama zapravo hoće »istinu«? Zaista smo dugo zastajkiivali pred pitanjem o uzroku te volje, sve dok – najzad – nismo potpuno stali pred još suštinskijim pitanjem. Postavili smo pitanje o vrednosti te volje. Pretpostavljamo da hoćemo istinu, ali zašto ne bismo radije hteli neistinu? I neizvesnost? I neznanje?“ (Nietzsche 1967: 6). I da li bi se viđenje znanja iz perspektive centriranosti na fenomen erotskog zaključilo u toj liniji njegove kritike kao manje ili više (ne)skrivena volje za moć, linije koja od Ničea vodi do Fukoa (M. Foucault) i sada se već specijalizuje za razotkrivanje dominacije ili igre odnosa moći u verovatno svim oblastima gde uopšte postoje ljudski odnosi? Da li bi se, dalje, jedna fenomenologija erotike koja se predlaže i prilaze zadovoljila tim ukazivanjem i „stavila u zagrade“ svako ličnim erosom neprožeto saznanje – što se povremeno čini da je slučaj, s obzirom na usvajanje samo one paradigme naučnog znanja koja pretenduje na izvesnost svojih saznanja zarad puke raspoloživosti objekata?

Druga rekonstrukcija mogućeg položaja znanja u kontekstu njegove kritike koja se preduzima u *Erotskom fenomenu*, rekonstrukcija koja ne isključuju nužno onu prvu, govorila bi u prilog jednog opovrgavanja poželjnosti znanja uopšte i otvorenog nagovora na neznanje. Na prvi pogled nije verovatno da bi autor zastupao ovu nimalo novu i niukoliko oskudnu tradiciju, ali na drugi pogled nije jasno ni kako bi mogao neutralisati radikalne posledice obezvređivanja znanja koje ona povlači i na koje na obavezujući način

ukazuje. Povremeno se čini da bi „erotski“ pristup mogao možda ne toliko da stane iza te linije mišljenja koliko da joj, recimo, prethodi. Ta tradicija zastupanja neznanja u osnovi je prostekla iz jednog „zdravorazumskog“ uvida u destruktivnost znanja, u to da ono unesrećuje, otežava život, baca u depresiju, vodi gubitku pouzdanog oslonca i dezorijentiše. U (za)pisanom vidu ona se pruža makar od Knjige Propovednike (1: 18): „Jer gdje je mnogo mudrosti, mnogo je brige, i ko umnožava znanje, umnožava muku“, a nastavlja se u novovekovlju, kao u trećoj knjizi Montenjove (M. de Montaigne) *Odrbane Rejmona Sebona*, još intenzivnijim ukazivanjem da je znanje sobom uzaludno, da je vazda isprazno i neutemeljeno, da se mukotrпно stiču beskorisna protivrečna učenja, ne doprinoseći ni sreći ni zdravlju saznavaoa, da raspomamljeno naukovanje predstavlja samoproždiruću spiralu saznavanja i da se od toga valja odbraniti apstinencijom, odustajanjem od njega, povratkom blaženom neznanju, koje je neuporedivo uputnija strategija ako valja dosegnuti onaj mir i spokoj uma koji se saznanjem upravo priziva, odnosno da istinska mudrost leži tek u priznanju „neznanja i slabosti ljudskog razuma“, koju uvek iznova posvedočuje, za razliku od božje objave, vazda „konfuzna i nepouzdana nauka“ (Montaigne 1959: 40–51). Verovatno je poznatiji primer istog zastupništva Prva rasprava Rusoa, gde se takođe ukazuje da nas je „večna mudrost“ ostavila u „srećnom neznanju“, ali da smo preduzeli „ohole napore“ da izađemo iz njega i počeli da se bavimo „uzaludnim istraživanjima“, slaveći „taštinu i ništavilo“ ljudskog znanja – umesto da odustanemo od njega: „Svemoćni Bože, ..., oslobodi nas od prosvete i kobnih umetnosti naših otaca i vrati nam neznanje, nevinost i siromaštvo, jedina dobra koja mogu da nas učine srećnim i koja su vredna u tvojim učima“ (Ruso, 1993: 196, 203–204). U tom ključu samosvojne odbrane vere, verovatno na najdosledniji i za svaku buduću tematizaciju uputan način, čini se da ne tako davno Lav Šestov (Л. Шестов) u ime života, odnosno onoga što naziva „slobodom neznanja“, „slobodom od znanja“, takoreći „znalački“ kritikuje znanje, odnosno „okove“ znanja (Šestov 1996: 92; Šestov 1990: 173). *Erotski fenomen* se čini da nije sasvim lišen tragova ovakvog mišljenja, a da opet ni intencijom ni intonacijom ne (bi da) nosi njihov beleg.

Drugi tematski krug pitanja koji *Erotski fenomen* nameće, ili ih provocira ostavljajući ih bez jednoznačnog odgovora, u vezi je sa prvim, možda je još opštijeg karaktera i u svakom slučaju odnosi se u većoj meri na savremenost. Reč je o problemu određenja i, sledstveno, lociranja „erotske racionalnosti“ ili one „stroge logike erotske redukcije“ koja se više puta na različitim mestima teksta pominje. Jasno je da je čitava knjiga jedini odgovor na pitanje o njenom karakteru. Ali nije jasno kakva je njena veza ili kakva bi mogla biti njena veza sa drugim oblicima neinstrumentalne racionalnosti koji su u ponudi na aktuelnom filozofskom tržištu. Da li bi, recimo, erotska racionalnost bila vrsta, ili možda pre osnova, one Veberove (M.

Weber) vrednosne racionalnosti? Da li bi potpadala pod Habermasovu (J. Habermas) komunikativnu racionalnost ili bi je omogućavala? Ili bi u oba slučaja bila s onu stranu formalnologičkog odnosa prema njima, odnosno neuporediva? Kako bi se odnosila, ako bi ikako, prema takozvanoj mimetičkoj ili estetskoj racionalnosti u, recimo, njihovim možda najprodubljenijim obradama Adorna (T. Adorno) ili Sloterdajka (P. Sloterdijk)? To su, naravno, naknadna smeštanja u niz, koji se ipak čini da ne bi vređao autora. I to su, naravno, interpretativne strategije koje ne obavezuju interpretiranog, makar dok forsira svoje ostvarenje. Sama mogućnost asociranja sa tolikim značajnim pokušajima problematizacije i tematizacije racionalnosti, ili asociranja na njih, čini se da je, međutim, pouzdano svedočanstvo inspirativnosti i značaja mišljenja na tragu *Erotskog fenomena*.

Časlav D. Koprivica

Šta je, dakle, ljubav?

829

Odlomak iz ogledanja s Marionom

U onome što slijedi daćemo nekoliko zapažanja uz Marionovo djelo *Erotski fenomen*. Počecemo s jednom od temeljnih Marionovih, levinasovski inspirisanih shvatanja: „Ljubavnik voli bez zadržke, jer voli bez čekanja i očekivanja da će biti prvi voljen, ne puštajući da mu se drugi otkriva prvi i preuzimajući rizik da prvi započne. Ali eto, on voli bez očekivanja bilo čega zauzvrat – bez očekivanja stvarno uzvraćene ljubavi, a i mogućnosti začinjavanja bilo kakve nade da bude voljen.“ (Marion 2015: 94) Prema njemu, naime, „stanovište uzajamnosti“ (Marion 2015: 90) je „strogo trgovačko“ (Marion 2015: 95).

No zahtjev za uzajamnošću inherentan je ljubavi, nije nikakva trgovina. Ljubavni zahtjev je moja intencija ka drugome ka njegovom biću preobraženom mojom ljubavnom imaginacijom, čije ispunjenje zavisi od njega. To nije trgovina, već je inherentno prirodi uzajamanosti koja je ugrađena u srž logike ljubavnog odnosa. Ne samo što ljubavi nema bez drugoga nego je drugi taj koji uvijek odlučuje o sudbini moje ljubavi – bilo time što je prihvata, čime se otvara put za zajedničku ljubav, bilo tako što je ignoriše, odbacuje ili jednostavno, iz ko zna kojega razloga, nije u stanju da je prihvati, čime zahtjev za ljubav ostaje u stanju osujećenosti, kao okrnjena, neispunjena, neostvarena ljubav. Reći da uzajamnost znači trgovinu znači uključiti u događanje ljubavi, koje, kao svoj suštinski moment, obuhvata i uzajamne perspektive ljubavnikā – sa njime nesamjerljivu i ljubavi nepripadajuću perspektivu trećeg lica, dakle, „objektivno“ stanovište neuključenih

u konkretni lični ljubavni angažman, koji uvijek podrazumijeva samo perspektivu prvog i drugog lica.

Ljubavnim zahtjevom ja sebe dajem, izručujem svoje biće drugome, da bi me on, kao prihvaćenog, svojom ljubavlju preobraženog, meni samome vratio. Neprijatnost obznanjenog, voljenom drugome upućenog ljubavnog zahtjeva – a neprijatnost se sastoji u iščekivanju, strepnji od odbijanja – ukida se ljubavnim uzvraćanjem, jer tada više nijesam na čistini samopredatosti drugome, zavisnosti, potrebe, koja traži ispunjenje, smirenje u uzvraćanju ljubavi, čiji je *ontološki* smisao vraćanje, kao potvrđenog, mojeg bića meni samome.

830

U ljubavnom odnosu nije ključna sigurnost, kao što bi se moglo pomisliti kada se pomene „trgovački odnos“ uzajamnosti, već je uzvraćenost *uslov samog utemeljenja i ostvarenja ljubavi kao ljubavi*. Kasnije se na to može nadovezati strah od nestanka ljubavi, koji je u vezi s time što se ulaskom u ljubavni odnos temelj svojeg bića predaje drugome. Upravo to moje ljubavno bivanje (samim sobom) na osnovi koju je meni dao pristanak drugoga može biti razlog da se ponekad, kada druga strana u ljubavnom odnosu uskrati svoje svakodnevno prećutno prihvatanje mojeg ljubavnog zahtjeva, koji je jednom u prošlosti prihvatila (ovo treba zamisliti analogno Renanovom [E. Renan] svakodnevnom plebiscitu *za svoju naciju*) – dolazi do „izgubljenosti“ onoga čija je ljubav odbačena. Zato je zahtjev voljenom/voljenoj za uzvraćanjem moje ljubavi, u krajnjem, ravan zahtjevu za priznanjem mojeg *suštinskog* prava na postojanja – na koji ja, kao, uostalom, nijedan pojedinac, ne može odgovoriti pozitivno bez oslonca na neku drugost. Zato samo pozitivan odnos drugoga i drugosti, a ponajviše ljubavni odnos prema meni, koji je najviši i najpotpuniji oblik priznanja mene kao takvoga, a time i najснаžnije *Da* mojem postojanju, može biti pouzdana predohrana protiv suočavanja mojeg bića s rušilačkim pitnjem Čemu?, naime: Čemu *uopšte* ja sâm?

Dakle, jedan od paradoksa ljubavi jeste što njome ljubljени dobija priznanje kao onaj koji jeste, sa svojom takvoćom (*Sosein*), iako je ljubavni odnos vjerovatno najnepogodniji za nepristrasnu uzajamnu procjenu u njega uključenih. No s druge strane, možda jedino iz takvog, posve pristrasnog odnosa i može poteći snažno i svebuhvatno priznanje toga šta ja jesam, a naposljetku – i toga da imam pravo da budem, da uopšte jesam, da činjenica mojeg postojanja nije neopravdana. Jasno je, s druge strane, da u ljubavnom odnosu upravo nema, niti može biti, intencionalnog procjenjivanja voljenog/voljene u pogledu njegovih/njenih objektivnih kakvoća i vrlina. No bez obzira na to, objektivnoontološki smisao ljubavnog odnosa jeste *priznanje* bića voljenoga kao dragocjenoga, vrijednoga, opravdanoga. Baš zato uskraćivanje ljubavi nije samo emotivni udarac, *ontički* gledano – nestanak nekoga i nečega što je bilo sastavni dio prisne životne prakse,

već predstavlja uskraćenje jednom datog *ontološkog* priznanja mene kao mene, toga da ja *zapravo* opstojim. („Dakle, ja jesam u meri u kojoj mi neko želi dobro ili loše, u meri u kojoj mogu iskusiti da sam prihvaćen, voljen ili omrznut“; „Budući da ja jesam utoliko što volim i što me vole.“ [(Marion 2015: 37; 214)])

Ljubavni drugi se zato može posmatrati i kao moj „pomoćnik“ u nastojanju da postanem ono hajdegerovsko *ja-sâm* (*Ich-selbst*), koje je poteklo iz odgovora na neotklonjivi zahtjev koji uvijek proističe iz mojeg nedovršenog, nepotpunog, kontingentnog bića, na koji rješenje, izvjesno, ja ne mogu pronaći pošavši isključivo od samoga sebe. Tu nemamo u vidu trivijalnu činjenicu da je svaki pojedinac upućen na druge utoliko što je od njih zavisnik, tj. egzistencijalno je neodrživ kao usamljenik, već je važna okolnost da niko, ukoliko u svojem bivanju i samoodnošenju polazi isključivo od samoga sebe, sebe ne može autonomno ontološki zasnovati. Ljubavni odnos je, dakle, posljedica nesupstancijalnosti, nesuštastvenosti svakog činjeničnog Mene, dakle, toga što je on uvijek i nakon svega jedno konačno *ens contingens*.

831

Ljubav, međutim, nije slabost, nije nešto što me tobože čini zavisnim i podređenim, jer putem nje samo izlazi na vidjelo ono što uvijek već važi – da je moje biće kontingentno, neutemeljeno, lomno, slabo, i da mu je suštinski neophodna podrška spolja, nešto što će mojem postojanju pružiti osnovu – iako ne ni apsolutnu, niti zajamčeno trajnu, a time dati podstreka uspješnom esencijalizovanju mogega konačnoga opstojanja. Dakle, veličanstvenost ljubavnog „uzdizanja“ naličje je čovjekove manjkavosti koju on sam iz sebe ne može ispraviti. Ljubavni *višak* posljedica je inicijalnog ontološkog manjka.

Ovo sugeriše da ni moj lični *egzistencijalni projekt*, koji, doduše, uračunava druge, ali koji je, nakon svega, samo *moj projekt*, kao takav ne može dospjeti do cilja, do onoga zbog čega mu se uopšte i pribjeglo, a to je nastojanje da sebi, kao činjenici da jesam, pribavim utemeljenje. Eventualno nedostatnost svakog mogućeg *mojeg projekta* mogla bi se izravnati *našim projektom*, ljubavnim „projektom“ (mada *ljubav kao ljubav* upravo ne smije biti nikakav [*ciljnoracionalni projekt*]), kojim se ne suspenduje *moj projekt* kao Ja-projekt, već se dopunjava i čak možda izdiže na viši nivo, kao Ja-i-Ti-projekt. („Ljubavnik ne postaje on *sâm* nikako drugačije do zato što drugi, drugi ljubavnik, njemu osigurava njegovo sopstveno značenje.“ [Marion 2015: 213])

Nadalje: „Ne mogu se osloboditi i ne mogu postati ja *sâm* osim dodirujući drugu plot, kao što se ulazi u luku, jer jedino druga plot može da mi ustupi mesto, da me dočeka, ne da me otera, niti da me odbije – da odobri moju plot i da mi je otkrije čuvajući mesto u sebi. A gde druga plot ustupa

mesto mojoj, ako ne u sebi? [...] Ulazeći u plot drugoga, *izlazim iz sveta* i postajem plot u njegovoj ploti, plot njegove ploti.“ (Marion 2015: 137–8)

Drugi mi svojom ljubavlju, koja je stvarno oličena njegovom ploću, pruža *transmundani zavičaj*. Ako egzistencijalni projekt, koji je izrazito (unutar) svjetski Ja-projekt, ne može da se ostvari, i da mi utoliko obezbijedi *ontološko* utočište, onda to može ljubavni „projekt“, koji je zapravo manje projekt, i čak manje fenomen, a više Događaj. Njime se nadilazi ne samo načelna nedostatnost insularnog jastva, koje se u svijetu uvijek iznova susreće sa negostoljubljem (prema sebi), nego se mijenja i akter, koji je sada jedno Ja-i-Ti, koje, doduše, vazda može da prestane da postoji, ako u nekom trenutku izostane prećutni uzajamni *Da*-odgovor na *svakodnevni plebiscit* zajedničke ljubavi. To Ja-i-Ti – ili bolje: *Ja-Sa-Tobom*, zavičaj nalazi u svojem (Ljubavnom) „svijetu“, tj. u jednom, gledano spram zajedničkog svijeta u kojem se ukrštaju „svjetovi“ svih insularnih jastava – protivsvijetu; ne-svijet, zapravo nad-svijet ljubavi odgovor je na vjerovatno nepopravljivu osujećenost ja-svijeta, koji uvijek, kao svoju strukturu, kako to postavlja Hajdeger, nosi i sa-svijet (*Mitwelt*) – da postane moj zavičaj, dakle mjeste utemeljenog, opravdanog i zato, na koncu, i „srećnog“ prebivanja.

832

Zašto je, međutim, kako maločas rekosmo, ljubav transmundana? Iako smisao ljubavi, tačnije prihvatanja ljubavnog zahtjeva, ontološki posmatrano, nalazi ishodište u priznanju vrijednosti i smisla bića upućivača ljubavnog zahtjeva, sama priroda ljubavnog fenomena, koji Marion (pre)imenuje kao-/u erotski fenomen, u svojem krajnjem dometu nadilazi logiku bića, a *mutatis mutandis* i logiku svijeta. Kod Huserla, fenomen je put da se razumije stvarnost, ali ne kao stvarna, već kao ona koja *važi kao stvarna* – ukoliko se pojavljuje mojoj svijesti. Pošavši od činova svijesti na kraju, prije u formi predodžbe o asimptoti, dotiče se odgovarajuće bivajuće – kao ispunjenje u kategorijalnoj intuiciji. Kod erotskog fenomene, ili bolje: *kontra-fenomena*, toga nema; njegova intencija nije da dopre do nečega što je stvarno, jer ploti *kao* ploti, koja je materijalizacija ljubavnosti, ima samo kada se suspenduje režim („obične“) stvarnosti. Plot nikada nije objektivno realna („Dakle, možemo reći da ništa realno nije nestalo, jer je samo nestala plot – koja ne zavisi od realnosti, niti pripada svetu stvari.“ [(Marion 2015: 155)]), već predstavlja prolaznu pojavu nadstvarnosnog, erotskog suviška nad stvarnom, unutarsvjetskom tjelesnošću. Nad-realna plot je, vrlo uslovno kazano, *suštinski epifenomen tjelesnosti*, prolazni bljesak autentičnosti koji ne može zabljesne pošavši isključivo od faktičkog ishodišta samostalno vodene, kao takve neispunjive i stoga, u svojem ishodu, apriorno ne-autentične individualnoegzistencijalne projekcije vlastitog bića. Zato, uostalom, i kraj ljubavnoga odnosa znači *pad (natrag) u svijet*. Nasuprot hrišćanskom „sumnjičenju“ plotne ljubavi, istinski ljubavni odnos kao takav predstavlja nadilaženje svijeta, izmicanje pavlovsko-luterovsko-hajdegerovskom

podlijevanju svijetu. Stvarni svijet, kakav god bio, istinskoj ljubavi zapravo ne može ništa, jer ona je nadišla njegovu dimenziju.

Erotski „fenomen“ nije samo vansvjetski već i svjetoisključujući, marionovski „zasićeni“ fenomen – nasuprot ostalim fenomenima koji su, kao fenomeni, ne samo spojivi sa svijetom nego i od njega iskustveno-konceptualno međuzavisni. Erotskō, a to je doživljajna aktualizacija ljubavi, ukoliko se posmatra iz ugla unutar-svjetskih relacija, dovodi do privremenog zaborava svijeta izazvanog prolaznom apsolutizacijom erotskoga Ovdje i Sada, čime se okolna, odnosno dotadašnja, preerotska situacija suspenduje. Tačnije erotskom aktualizacijom dolazi do sažimanja tekuće situacije u bezuslovnost erotskog Ovdje-Sada; ono postaje jedina „stvarnost“ koja se opaža, kao i jedino „čulo“ putem kojega se opaža. „Biće“ i „Mišljenje“ (ovdje prije čuvstvo) stapaju se, dakle, u događaj *lične*, moje-i-tvoje Parusije – apsolutne prisutnosti u kojoj prisutnō („stvar“-nost) i prisutnī (čovjek, „svjedok“) čine nerazdruživi, relativizovanju nepodložni sklop. Privremenost suspenzije uobičajenog svjetskog režima za erotski režim je bezuslovna. Ako Husserl kaže da se apsolutnom može smatrati samo svijest, tada je i za erotsko ti-i-ja-„jastvo“ apsolutna sama erotska „situacija“. Ukratko, svjetski režim i erotski svjesno-iskustveni režimi su nesamjerljivi. Erotska „situacija“ je lišena horizonta, kao daljine mogućegā, čak je i svako njeno Još-ne nekako već, u modusu bremenitosti situacije, tu i izvjesno je.

833

Igor Cvejić

Fenomenološka struktura osećaja ljubavi

Žan-Lik Marion u svom delu *Erotski fenomen* pokušava da osvetli fenomen ljubavi, u svojoj posebnosti, i utoliko ukaže na značaj erotske redukcije nasuprot epistemičke i ontološke redukcije koje se odnose na izvesnost unutar-svjetskih objekata (Marion 2015: 34). U ovom kratkom komentaru želim da se osvrnem na pitanje koje, smatram, nije u dovoljnoj meri obrađeno u samom delu, a to je pitanje intencionalnosti samog *osećaja* ljubavi, odnosno pitanje o fenomenološkoj strukturi osećaja ljubavi.

Intencionalnost osećaja (i emocija) je tema koja poslednjih tridesetak godina zauzima sve značajnije mesto u savremenoj filozofiji. Radi jednostavnosti u radu ćemo samo predstaviti neke od zaključaka Beneta Helma (B. W. Helm), i pokušati da ukažemo da bi uzimajući u obzir intencionalnost osećaja ljubavi erotska redukcija mogla dovesti do drugačijih rezultata.

Intencionalnost osećaja

834

Helm u svom objašnjenju koristi trostruku karakterizaciju objekata emocija. To su: meta, fokus i formalni intencionalni objekat (Helm 2009a: 57–58). (Tu trijadu pojmova zapravo je uveo Ronald de Sousa. [Sousa 1987: 107–141]) *Formalni intencionalni objekat* nekog osećaja je način na koji je neki predmet za nas bitan. On određuje kojoj vrsti osećaj pripada. Na primer, tako se strah može razlikovati od ljutnje, jer se u strahu predmet oseća kao opasan, a u ljutnji kao napadan, itd. Formalni intencionalni objekat bi u ovim slučajevima bila opasnost, napadnost itd. *Meta (target)* nekog osećaja je neki predmet na koji se osećaj neposredno odnosi, ili preciznije ono što je u svesti dato sa evaluativnim svojstvom definisanim formalnim intencionalnim objektom, ono opasno čega se plašimo i sl. *Fokus* nekog osećaja je pozadinski objekat koji je za nas od značaja na taj način da čini smislenim da meta ima svojstvo definisano formalnim objektom. Formalni intencionalni objekt se, prema tome, može objasniti i kao odnos mete spram fokusa, odnosno kao vrsta relacije koju meta ima naspram fokusa (npr. opasnost). Iznesimo to i jasnije na primeru: „Ja mogu biti uplašen kada dete iz komšiluka baci loptu koja zamalo da slomi moju vazu. U ovom slučaju meta mog straha je lopta, koja se u osećaju (*emotion*) daje u svesti sa pripisanim formalnim objektom – da je opasna; fokus mog straha je vaza, jer s obzirom i na značaj koji vaza ima za mene i odnos koji lopta ima prema vazici (da je potencijalno slomi) lopta se smisleno smatra opasnom.“ (Helm 2009a: 58).

Takođe je neophodno primetiti da ne moramo reflektivno biti svesni, ili znati, fokus naših osećaja. Na primer, ja ne moram da znam da mi je vaza značajna (*to have import*), ali mogu naknadno da primetim, kada se uplašim lopte, da je moja briga za vazicu stvarna, te da je, iako samo pre-refleksivno, vaza jedna vrsta intencionalnog objekta (fokus) mog straha (Helm 2009b). (Problem pre-refleksivne svesti u slučaju osećaja, kao osećaja prema svetlu, zapravo je uveo Piter Goldi (P. Goldie) oslanjajući se na Sartrov (J.-P. Sartre) model pre-refleksivne svesti o svetlu [Goldie 2000: 50–72]).

Pored toga, želim da uvedemo još jedan bitan pojam – fokalne privrženosti (*focal commitment*) (Helm 2009a: 59). Fokalna privrženost označava to da jedan određen fokus, nastavlja u narednim situacijama da bude od značaja. Na primer: ukoliko se nadamo da ćemo ostvariti neki cilj, onda se s obzirom na fokalnu privrženost, može očekivati da ćemo osećati nezadovoljstvo, ako nas nešto u narednom koraku u tome sprečava, ili razočarenje kada se sve izjalovi. Fokalna privrženost u tom smislu možda nije nužna pojava, ali predstavlja jedan bitan deo racionalnog sklopa emocija, u smislu u kome se za objekat koji je za nas značajan (*have import to me*) može racionalno podrazumevati fokalnu privrženost (Helm 2009b).

Intencionalnost osećaja ljubavi

Karakterizacija strukture osećaja ljubavi je svakako tema koja prevazilazi ovaj kratak komentar, pa ćemo se samo osvrnuti na neke od osnovnih Helmsovih uvida. Ukoliko govorimo o ljubavi prema nekoj osobi, onda osećaj ljubavi svakako treba shvatiti kao osećaj fokusiran na neku osobu. Dakle, kao osećaj čiji je fokus neka druga osoba, ili preciznije, kao fokalna privrženost nekoj osobi. Međutim, druga osoba takođe ima svoje fokuse, odnosno objekte koje su za nju od značaja. Na taj način, ukoliko brinemo za neku drugu osobu, fokusi koje druga osoba ima, imaju značaja i za mene kao moji sub-fokusi. Istovremeno dolazi do određene identifikacije sa drugom osobom, odnosno do deljenja značajnosti (importa), onoga što je za nju značajno, jer one stvari koje su relevante za tu osobu, postaju relevantne i za mene. Drugim rečima, to podrazumeva da osećamo strah, sreću, radost ili nezadovoljstvo, samo zbog toga to što određeni objekti ili događaji nekoj drugoj osobi čine radost ili nezadovoljstvo, itd. (Helm 2002)

835

I u ovom slučaju to ne znači da moramo zaista i znati da smo fokalno privrženi nekoj osobi, da bi imali emotivnu privrženost prema nekoj osobi, i da bi intencionalnost osećaja ljubavi bila na delu. Na primer, mogu da osetim veliku radost zbog uspeha neke osobe, iako još ne reflektujem svoj odnos prema njoj, a tek naknadno zaključim da sam bio radostan upravo jer tu osobu volim – odnosno jer sam bio fokalno privržen toj osobi kao takvoj (Helm 2009b).

Intencionalnost osećaja ljubavi u *Erotskom fenomenu*

Žan-Lik Marion u knjizi *Erotski fenomen* zaista se obazire na pitanje intencionalnosti ljubavi, počevši sa tim da je ljubav prema nekom uvek radikalno intencionalna (Marion 2015: 114). Međutim korak u erotskoj redukciji, koji treba da označi prelazak sa individualnosti ka drugome, jeste zapravo označen sa dva velika povezana problema ove intencionalnosti kao afektivne: problemom fiksiranosti objekta ljubavi i problemom učešća drugoga u ovom intencionalnom sklopu.

Marion na nekoliko mesta navodi nefiksiranost afektivne intuicije ljubavi: „Nestabilnost ljubavnog fenomena [...] proizlazi [...] iz moje nesposobnosti da joj [intuiciji] dodelim precizno, individualizovano i stabilno značenje“ (Marion 2015: 115); „[...] afektivni tonalitet voljenja da se voli istovremeno potvrđuje intencionalnu intuiciju drugoga i bez doznačivog drugoga – intencionalnu intuiciju, ali bez intencionalnog objekta“ (*ibid*); „[m]oja erotska intuicija – voljenja da volim, voljenja *kao da* – takva je da nema fiksiranu intencionalnost“ (*ibid*: 130).

Takođe, na istim mestima Marion karakteriše povezani problem da se u ovoj intencionalnoj strukturi fenomen drugoga još ne pojavljuje u svom potpunom značenju: „[...] pokušaj još ne otvara fenomen drugoga, čije značenje i dalje nedostaje [...]“ (*ibid*); „Intuicija me dotiče razoružavajućom drugošću, koja mi se događa bez ikoga drugoga.“ (*ibid*); „[Afektivna intuicija] čini moju ljubav prema voljenom [...] iznad svega fenomenološki nesposobnom da izvede na scenu i drugog koji se i najmanje može identifikovati.“ (*ibid* : 115).

836

Ne ulazeći na ovom mestu u način kako se dalje odvijaju koraci erotske redukcije u Marionovom delu, želim samo da ukažem da je možda moguće ove probleme rešiti već na nivou karakterizacije same strukture osećaja. Što se tiče prvog problema, nefiksiranosti intencionalnog objekta, bitno je primetiti da to što, u strogom smislu, „ne znamo“ objekat ne mora da znači da objekat nije fiksiran. Objekat osećaja može biti fiksiran, i po pravilu jeste, upravo fokalnom privrženosti, kao objekat ljubavi, ili kao osoba koja je za nas značajna. Fiksiranost objekta kao fokusa osećaja, čak i ako je samo pre-refleksivna, već omogućava da razlikujemo osobe prema kojima nešto osećamo od onih prema kojima smo ravnodušni. Tako na primer, već i tinejdžerska zaljubljenost u neku nepoznatu osobu ima svoj fiksirani objekat – jer će se taj tinejdžer možda lako prevariti o svim osobinama ove osobe, ali će se teško prevariti u pogledu toga da je baš ta osoba ona u koju je zaljubljen. Dakle, objasniti, na nivou fenomenološke strukture osećaja da je neki intencionalni objekat fiksiran ne čini se kao veliki problem. (Ovaj problem se može radikalizovati u problem zamenljivosti (*fungibility problem*)). Dakle, problem može biti da li je objekat ljubavi zamenljiv (potencijalno i bilo kojim drugim objektom). Helm na ovaj problem pokušava da odgovori modifikujući pitanje – pod pitanjem zamenljivosti uvek moramo pretpostaviti pitanje: da li je osoba koju volimo zamenljiva *bez gubitka*. Ukoliko je drugi svojim specifičnim značajem koji ima za nas konstitutivan za našu intencionalnost, onda se njegovo „mesto“ ne može zameniti bez gubitka, iako ne možemo ovde dalje da ulazimo u taj problem. [Helm 2009a: 175–210])

Međutim, mnogo veći problem je da se objasni i kako se taj drugi pojavljuje kao konstitutivan u fenomenološkoj strukturi ljubavi, za šta nije dovoljna samo fiksiranost objekta. Ipak, ukoliko pratimo Helmovu karakterizaciju fenomenološke strukture osećaja ljubavi, onda se pokazuje da ne samo da je moguće da drugi u osećaju stupa na scenu kao drugi, već je ljubav prema osobama tako struktuirana da je drugi uvek već deo ove intencionalne strukture. Naime, pošto struktura ljubavi prema nekoj osobi podrazumeva takvu fokalnu privrženost prema nekome kao osobi, da njeni fokusi postaju moji sub-fokusi, dakle da delim značaj objekata sa tom osobom i preko te osobe, ova fenomenološka struktura uvek mora da podrazumeva drugog

kao njen nerazdvojni deo – u tom smislu osećaj ljubavi prema osobama je uvek već struktuiran uzimajući u obzir drugoga. Na primer, već osećaj radosti, i kada je razlog za nju samo pre-refleksivan, samo zbog toga što se neka druga osoba nečime raduje, a prema čemu bih inače bio ravnodušan, u sebi pokazuje drugog kao voljenog i kao konstitutivnog za moju intencionalnost.

Uzimanje u obzir intencionalnosti osećaja ljubavi utoliko bi možda moglo da ponudi jednostavnije rešenje problema koje je Marion postavio, istovremeno i ukazivanje na mogućnost prelaska sa egoistične težnje (da se voli), na ljubavna i socijalna osećanja koja uključuju druge. Na taj način moguće je i da bi koraci erotske redukcije koji slede dobili drugačiji oblik. Pre svega, otvorila bi se mogućnost da se mnogo više da za pravo osećaju ljubavi, i da rezultat erotske redukcije pre bude osvetljavanje fenomena osećaja, ali takav poduhvat svakako bi zahtevao više nego što je namera ovog komentara.

837

Nikola Tanasić

O diskontinuitetu savremenog i antičkog shvatanja poimanja erotskog

Rizikujući da se opsežnom i temeljnom delu profesora Žan-Lik Mariona pristupi u dvostrukom smislu trivijalno – sa jedne strane ulazeći u terminološke i prevodilačke rasprave, a sa druge strane komentarišući naslov dela umesto njegove bogate sadržine – postavlja se pitanje smisla pojma „erotskog“ u savremenoj filozofskoj terminologiji, i ništa manje kontroverzno prevodilačko povezivanje ovog pojma sa srpskim terminom „ljubav“. Iako može izgledati kao da je reč o jednom običnom sporu oko reči, kako u internacionalnom pojmu „erotskog“, tako i u srpskom pojmu „ljubavi“ dolazi do ambivalencija koje su delimično izazvane različitim hermeneutičkim horizontima unutar kojih se razvijaju francuska (odnosno latinska) i srpska (odnosno slovenska) filozofska terminologija. Sa jedne strane ovaj problem se manifestuje u izvesnom „ideološkom šumu“ koji okružuje upotrebu pojma „erotsko“ u naše doba, a u drugom se manifestuje kroz „kulturološke“ razlike koje postoje u francuskom i srpskom poimanju „ljubavi“.

Prevodioci *Erotskog fenomena* uzimaju (u skladu sa uobičajenom upotrebom pojma) da francuskom *amour* odgovara srpsko ljubav, a da oba pojma odgovaraju starohelenskom ἔρως. Istovremeno, u skladu sa latinskom tradicijom, temeljni hrišćanski pojam ἀγάπη na francuski se prevodi kao *charité* (što odgovara prevodu *caritas* iz latinske Vulgate), što se opet na

srpski prevodi kao milosrđe. Međutim, za konstituisanje pojma ljubavi u srpskom jeziku, nastalom na slovenskoj terminologiji, koja je opet svoje pojmove preuzimala neposredno iz grčkog, ključan je upravo hrišćanski pojam ἀγάπη, a ne antički pojam ἔρως. Dok latinsko *amor* (*amour*) u sebi, pored ljubavne sadrži i komponentu „žudnje“ odnosno „strasti“ (lat. *passio*), pa je samim tim, u skladu sa antičkim uzorima, povezana i sa seksualnošću, srpski pojam ljubav (rus. любовь, crkv. slov. любленіе) neposredno se temelji na hrišćanskoj ἀγάπη, i samim tim ne podrazumeva nužno seksualnu, ili „erotsku“ komponentu (npr. ako govorimo o „ljubavi majke prema detetu“, „ljubavi prema slobodi“ i sl.). Razlika je na nivou savremenih jezika možda beznačajna, ali u okviru filozofske rasprave reč je o ipak različitim značenjskim intuicijama, koje dovode do toga da srpskom (odnosno slovenskom) čitaocu veza između „erotskog“ i „ljubavi“ nije samorazumljiva u istoj meri, u kojoj je ona, možda, samorazumljiva francuskom čitaocu.

838

Reč bi bila o najobičnijem jezičkom kuriozitetu, da u ovoj specifičnoj upotrebi pojma „erotsko“, bremenitij istovremeno i antičkim i hrišćanskim smislom ljubavi, nije sadržana jedna od centralnih intencija profesora Mariona – da se izolovanost i solipsizam Dekartovog *ego cogito* prevaziđe upravo preko pojma erotske ljubavi, sa svim implikacijama koje ona sobom nosi. Insistirajući na distinkciji između „tela“ (lat. *corpus*, fr. *corps*, en. *body*, nem. *Körper*, crkv. slov. тѣло) i „ploti“ (lat. *carnis*, fr. *chair*, en. *flesh*, nem. *Leib*, crkv. sl. плоть), on prevazilazi jaz između *res cogitans* i *res extensa* ukazujući na plot koja nije prosto „moje telo“ (*habeam corpus*), već je – u jednom izuzetno intimnom i nedvosmislenom smislu – ja. U tom kontekstu on uvodi sopstveni pojam „treće“, odnosno „erotske redukcije“, koja bi trebalo da sledi za fenomenološkim postupcima Dekarta („prva“, odnosno „epistemološka redukcija“), odnosno egzistencijalista („druga“, odnosno „ontološka redukcija“), sa ciljem da se prevladaju problemi sa kojima su se oni suočavali. U tom postupku, autorov pojam ljubavi je krajnje ambivalentan – on mu istovremeno pripisuje „prizemnost“ upućenosti na plot kao suštinske komponente ljudskog bića koje „voli i želi da bude voljeno“, ali i univerzalnost i metafizičku „težinu“ hrišćanske ljubavi koja transcendirira ljudsku pojedinacnost i konačnost i uzdiže ga ka Bogu.

Problem nastaje u tome, što ove dve različite komponente savremenog pojma ljubavi – uslovno govoreći „erotska“ i „agapička“ – naizgled jedna drugu poništavaju i ukidaju, i to upravo u kontekstu svog odnosa prema ploti. Dok je plot neizostavni aspekt savremenog poimanja erotskog (koji uz to igra, kao što smo videli, fundamentalno važnu ulogu u Marionovoj fenomenološkoj redukciji), u pojmu hrišćanske ljubavi za nju ne samo da nema mesta, već se ona čak tradicionalno tumači, ne samo kao nešto nisko, efemerno i ovostrano, već kao greh i prepreka na putu do transcendencije.

Ako uzmemo u obzir Platonovu interpretaciju erosa iz *Gozbe*, videćemo da ni on nije daleko od ove pozicije. Iako on Erosu kao božanskoj sili priznaje, uslovno govoreći, „nečistu“ i „demonsku“ prirodu, dopuštajući posredno njegovu „plotsku“ (odnosno „čulnu“) prirodu, uloga ove „niže“ ljubavi predstavlja tek nešto više od stepenice koja se mora preći na putu do spoznanja ideje „večne i božanske Lepote“. Naravno, nije sporno da se ovo Platonovo učenje kasnije hristijanizovalo, ali uprkos tome teško je pozivati njega u odbranu savremenog shvatanja erotskog kao primarno seksualnog fenomena.

Žan-Lik Marionu ova napetost svakako ne promiče, i u svom promišljanju ovog problema on u više navrata otvoreno apeluje na hrišćansko shvatanje univerzalnosti, čistoće i fundamentalnosti ljubavi kao centralne i konstituisuće „energije“ (u antičkom smislu „odelotvorenja“) ljudskog bića. On naglašava da savremena seksualizacija i profanisanje erotskog (kako na nivou pojma, tako i na nivou pojave) zapravo predstavlja njegovo prostituisanje i pornografizaciju, istovremeno ističući da naša civilizacija sa svojom prenaglašenom seksualnošću pre „suberotizovana“, nego „erotizovana“. Marion se poziva na „erotsko“ u jednom izvornom, antičkom smislu – pre svega kao na jedan duhovni fenomen, ali fenomen jednako udaljen od obestrascenosti sholastičkog stremljenja prema Bogu, koliko i od praznog intelektualizma vulgarno shvaćenog kartezijanskog *cogitare*.

839

Pa opet, postavlja se pitanje da li je odabir izraza *ερως* dovoljno razumljiv u savremeno doba, da bi mogao da se probije kroz nametljive slojeve profanizacije i seksualizacije, i uspostavi jednu neposrednu vezu sa antičkom filozofijom, istovremeno ne otuđujući i ne istiskujući suštinski važnu hrišćansku *ἀγάπη*. Da li je hrišćanski pojam ipak bogatiji, snažniji i plodniji kada govorimo o čovekovom duhovnom prevazilaženju sopstvene situacije? Uostalom, problem sa kojim se suočavaju Dekart i njegovi moderni sledbenici u jakom smislu ne postoji u okvirima hrišćanske filozofije, između ostalog i zato što se čovekovo ego ne svodi isključivo na njegovo *cogitare*, već se oslikava u čitavom nizu energija, koje ne samo da uspostavljaju njegovo mesto u svetu i njegove duhovne veze sa drugim ljudima, nego mu istovremeno omogućavaju da svoju situaciju u potpunosti prevaziđe, i uzdigne se ka transcendentom. Ili, ako je pojam *ἀγάπη* previše bremenit hrišćanskom verom za savremenog sekularizovanog pojedinca, da li su možda starohelenski pojmovi ljubavi poput *φιλία* (koja u Antici ima čak i jako metafizičko utemeljenje), odnosno *στέργειν* (koji predstavlja jedan religijski neutralan pojam ljubavi koja nije primarno seksualna), prigodniji za zahvatanje Marionovog „erotskog fenomena“? Njegov odgovor je jasan – njegovo poimanje erotskog u sebi već sadrži sve ove različite kontekste, a priori isključuje sve ideološke šumove, i to je jednostavno način na koji on taj pojam koristi.

Tu, međutim, iskršava drugo pitanje, manje formalno i suštinskije od prethodnog. Van konteksta hrišćanskog Otkrovenja, da li erotski fenomen zaista zauzima toliko centralno mesto u samokonstituisanju ljudskog *ego* i fenomenološkom utemeljenju sveta koji nas okružuje? Ili, pravilnije rečeno, da li je uloga erotskog kao ljudske „energije“ isključiva, ili se ona može zameniti i izvesnim „drugim energijama“. U kontekstu estetike možemo govoriti o čovekovom samoispoljavanju kroz stvaralaštvo u smislu veoma nalik na smisao u kome Marion govori o ljubavi. Nije li (umetničko) stvaranje takođe izvesno uspostavljanje intimnog i neposrednog odnosa sa spoljašnjim svetom, koji transcendira odnose *res cogitans* i *res extensa*, odnosno „ja“ i „ne-ja“? Ako Marion Huserlov pojmovni par νόησις/νόημα sa uspehom zamenjuje pojmovnim parom ἐρώσις/ἐρώμενον, zar nije moguće učiniti isto, očuvavši sve neophodne relacije i implikacije, sa parom ποιήσις/ποίημα? Ili, ako se poetsko može svesti na erotski fenomen, da li isto važi i za marksistički shvaćene pojmove rada i proizvoda? Uostalom, nije li i samo antičko θεωρεῖν podrazumevalo uspostavljanje intimne (metafizičke) veze između mislioca i onog što se promišlja, baš kao što je πρᾶξις u sebi sadržala kako intimno ispoljavanje *ego*, tako i njegovo neposredno spoznavanje i interakciju sa spoljašnjim svetom i drugim ljudima u njemu, na način znatno kompleksniji od mehanicističke interakcije *ego cogitans* i *res extensa*?

U tom kontekstu, pitanje mogućnosti savremenog razumevanja erotskog svodi se na stari hermeneutički problem horizonata razumevanja savremene i antičke civilizacije. Insistiranje na povratku na antičko, ili greko-hrišćansko poimanje ljubavi kao na izlazu iz epistemičko-egzistencijalnog ćorsokaka u koji je zapala savremena filozofija i civilizacija svakako daje upečatljive rezultate, ali unekoliko zaklanja pomalo banalnu činjenicu da se povratkom na pozicije antike istovremeno ukida i niz filozofskih nedoumica i problema, koje naše vreme smatra za nepremostive. Na taj način povratak na izvorni, antički filozofski pojam ljubavi sa jedne strane zaista omogućuje da prevladamo dualizme i nedostatnosti savremene filozofske scene, ali istovremeno ukida probleme i dileme koje su nas uopšte navodile da tragamo za ovakvom vrstom izlaza. A ako, nasuprot tome, pristanemo na sinhronijsko, savremeno razumevanje pojma erotskog, ono može da se pokaže kao aksiološki ispražnjeni i obezvređeni surogat za civilizacijski izgubljene antičke i hrišćanske pojmove, pa samim tim i kao nedoraslo zadatak koji je pred njega postavljen. Zadatak koji sebi u *Erotskom fenomenu* postavlja Žan-Lik Marion jeste upravo da se ponovo zadobije pojam ljubavi koji neće biti beznađežno profanisan, i koji će iz duha našeg vremena moći da korespondira sa svojim filozofskim istočnicima, bez upuštanja u filozofske anahronizme koji vrebaju na svakom koraku.

Žan-Lik Marion

Odgovor Predragu Krstiću, Časlavu D. Koprivici, Igoru Cvejiću i Nikoli Tanasiću

U *Erotskom fenomenu* govorim o sujeti da bih opisao istorijsku situaciju u kojoj se nalazimo, a koja se može okarakterisati kao epoha nihilizma. Kao što je Niče nagovestio (a kasnije su to potvrdili mislioci poput Huserla), u nihilizmu istinitost nije dovoljna da bi se opravdao neki iskaz. Isto tako, to što je neko delanje dobro ne znači da se za njega treba zalagati umesto moralno lošeg delanja. Nadalje, izvesno znanje nije dovoljno da bismo ustanovili istinu, niti za to da se znanje pretvori u pravila. U takvoj epohi se nalazimo i to su razlozi iz kojih autoritet nauke više ne postoji. Za razliku od toga, u epohi metafizičke racionalnosti, prosvetiteljstva i progressa se pretpostavljalo da je ono istinito ujedno dobro i lepo – a nihilizam nije ništa drugo do raskid sa ovim ekvivalencijama. U stvari, pitanje ljubavi je od suštinskog značaja u nihilizmu. Naime, postavlja se pitanje da li racionalni subjekt može da prihvati totalitet sveta, a da se pritom odrekne mogućnosti da voli i da bude voljen? I ovde nije reč u sporednom etičku problemu, već o centralnom pitanju.

841

Što se tiče recipročnosti, ona nije nužna za ljubav. Preciznije, nije nužno da budete voljeni da biste voleli. Štaviše, često se kaže: „volim te, uprkos tome što me ti ne voliš“. Ukoliko računate na recipročnost, rizikujete da nećete biti voljeni. Na paradoksalan način, kada ste „unilateralno“, jednostrano zaljubljeni onda se i vi sami nadate da će vas druga osoba jednostrano voleti, ne očekujući nikakvu recipročnost. Ne želim da me druga osoba voli samo zato što je ja volim, već želim da me voli onakvog kakav jesam – želim da me voli čak i ako ja nju ne volim. Ljubav nije razmena, niti nekakva komercijalna radnja, niti je fenomen pravde ili pravednosti. Drugim rečima, ljubav je jednostrana, proizvoljna, nepravedna i opasna, uvek sa izvesnom zabrinutošću. Stoga je uvek jača i od smrti – ne može da se racionalizuje, te prevazilazi recipročnost, trgovinsku jednakost i razmensku simetriju.

Ukoliko postoji „fokus“, nema objekta. Erotski fenomen iznenađuje objektivirajuću intencionalnost i nadmašuje je. U tom smislu govorim o radikalnoj intencionalnosti, s onu stranu fiksiranosti.

Često se postavljalo pitanje koja reč najviše odgovara ljubavi izvorno, da li je to *ἔρως*, *ἀγάπη* ili nešto drugo... Primera radi, Sveti Avgustin je pravio razliku između *amor*, *dilectio* i *caritas*. On na odličan način interpretira 21. glavu jevanđelja po Jovanu (u kojoj Isus tri puta pita Petra da li ga voli – „ljubiš li me?“), i pritom naglašava da se na ovom mestu grčka i latinska verzija u velikoj meri razlikuju. Sa moje strane, ja sam u potpunosti indiferentan prema ovim pitanjima. Pokušavam da pokažem da postoji univokno

značenje ljubavi, uprkos raznolikosti termina. U stvari, ovo je umnogome teološko pitanje. Grčki crkveni oci (među prvima Atanasije Aleksandrijski) su uvideli da se može spasti samo ono što se prisvaja [assumer]. Bog se ote-
 lovljuje ne bi li spasio telo. Isto važi i za odnos između Boga i čoveka: mora
 da postoji univokna ljubav ne bi li Bog mogao da spasi čoveka, odnosno
 ne bi li čovek mogao da radi isto što i Bog radi. Postoji samo jedan način
 ljubavi, s tim što božanska ljubav prethodi ljudskoj. U tom okviru se može
 govoriti i o radikalno vremenskom karakteru ljubavi. Ljubav, erotizacija se
 može ponoviti. Ipak, to ne znači da ljubav nema pristup jednoj vrsti več-
 nosti. Do večnosti kao – aristotelijanski rečeno: – savršenosti *energeia*-e se
 dolazi kroz vremenitost. *Energeia* je erotskog karaktera; čovek nije u kon-
 taktu sa „mišljenjem mišljenja“, već sa erotskim aspektom večnosti. Tu ima
 dodirnih tačaka i sa Ničeovom filozofijom.

842

Citirana literatura

- (Met.) Aristotle's *Metaphysics, a revised text, with introduction and commentary* by
 W. D. Ross (1924). Oxford: Oxford University Press.
- Sousa, Ronald de (1987), *The Rationality of Emotion*. Cambridge/London: MIT Press.
- Goldie, Peter (2000), *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford
 University Press.
- Helm, Bennet W. (2002), "Action for the sake of...: Caring and the Rationality of
 (Social) Action". *Analyse & Kritik* 24: 189–208.
- Helm, Bennet W. (2009a), *Love, Friendship and the Self*. Oxford: Oxford University
 Press.
- Helm, Bennet W. (2009b), "Love, Identification and the Emotions", *American
 Philosophical Quarterly* 46 (1): 39–59.
- Marion, Žan-Lik (2015), *Erotski fenomen*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Montaigne, Michel de (1959), *Defence of Raymond Sebond*. New York: Ungar.
- Nietzsche, Friedrich (1967), *Werke*. Bd. VI/2. Berlin: Verlag Walter de Gruyter.
- Ruso, Žan-Žak (1993), *Društveni ugovor / O poreklu i osnovama nejednakosti među
 ljudima / Rasprava o naukama i umetnostima*. Beograd: „Filip Višnjić“.
- Šestov, Lav Isakovič (1990), *Atina i Jerusalim*. Titograd: CID.
- Šestov, Lav Isakovič (1996), *Apoteoza iskorenjenosti: pokušaj nedogmatskog mišljenja*.
 Podgorica: CID.