

Arhe XIV, 27/2017

UDK 165.722

1 Levinas E.

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

SRĐAN MARAŠ¹

Filozofski fakultet u Nikšiću, Univerzitet Crne Gore

EROS I JEZIK U KONTEKSTU PROBLEMATIKE SUBJEKTIVNOST/INTERSUBJEKTIVNOST KOD LEVINASA

Sažetak: U ovom radu se pre svega pokušava naglasiti da je ljubav u Levinasovom mišljenju, kako u njegovoj ranoj fazi tako i u onoj poznoj, nadređena ostalim etičkim faktorima, pa time i govorom i uopšte jezikom. Ne bi, naime, samo eros iz ranog perioda bio dominantna etička snaga, nego bi i odgovornost za Drugog iz kasnog razdoblja to takođe bila. Uspon značaja jezika u tom vremenu ne može dovesti u pitanje privilegovani položaj ljubavi. Ako se to ima u vidu onda svakako postaje upitnim karakter, smisao pa i krajnji uspeh nameravanog jezičkog zaokreta u ovom slučaju. Postavlja se pitanje o samoj mogućnosti govora o jezičkom zaokretu u Levinasovom mišljenju. Da bi o tome moglo biti reči bilo bi neophodno da je ljubav degradirana ili dislocirana, ali se pokazuje da to nije bio slučaj. Upravo obrnuto, ispostavlja se da je ljubav konstantno i neumorno tretirana kao bitna i osnovna etička poluga.

Ključne reči: eros, jezik, odgovornost za drugog, ljubav, subjektivnost, intersubjektivnost

1. Ukoliko se prihvati mišljenje, koje inače nije izuzeto i od ozbiljnih sumnji, da je savremeno *postmetafizičko* mišljenje određeno pokušajem prevladavanja *filozofije subjektivnosti*, koja bi bitno određivala karakter moderne filozofije, i to u pravcu *filozofije intersubjektivnosti*, kako to na primer naglašava jedan Habermas,² onda ostaje samo da se podvuče kako se u tom kontekstu Levinasovo mišljenje nesmetano upisuje u ovaj „osnovni“ registar savremene filozofije.³ I ako, pored toga, zaista stoji Habermasovo uverenje da je pitanje *društvenosti* na izvestan način dospelo u prvi plan filozofije već u diskusijama koje su se vodile među ranohegelovcima,⁴ te da je ono i kod Fo-

1 E-mail adresa autora: srdanmaras@gmail.com

2 Vidi Habermas, J., *Postmetafizičko mišljenje*, Beogradski krug, Beograd, 2002.

3 Ovaj članak predstavlja odlomak iz obimnije studije pod zamišljenim naslovom *Eros i odgovornost* koja je nastala na osnovama doktorske disertacije odbranjene na Odeljenju za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu pod mentorstvom doc. dr Mladena Kozomare krajem 2013. god.

4 *Isto*, str. 39, 50–52.

jerbaha i kod Marksa, pa i kod Kjerkegora i čak kod Ničea na poseban način istureno kao jedno od ključnih pitanja unutar njihovih filozofija, kao što je potom, kako se još ističe, u fenomenologiji, ontologiji, egzistencijalizmu, savremenom marksizmu i pragmatizmu postalo nesporno vodeće i suštinsko pitanje koje temeljno određuje značaj svih ostalih pitanja,⁵ što je već gotovo nesumnjivo uverenje, onda i ne treba posebno da čudi zašto je to pitanje i u Levinasovoj filozofiji postalo centralno i presudno pitanje čije rešavanje odlučuje o njenoj ukupnoj sudbini. Tim pre što je ona proizašla iz izvornog nasleđa fenomenologije koja je u biti bila posvećena i problemu *intersubjektivnosti*, koji ju je na određen način bezmalo od samog početka opterećivao i silio na odgovaranje, i koje je, kao što znamo, u *Kartezijanskim meditacijama*⁶ već zadobilo svoju eksplicitnu i razvijenu formu.

Nije međutim više nikakva tajna da je Levinasova filozofija ujedno po mnogo čemu osobena i da zauzima sasvim posebno mesto u konfiguraciji savremene filozofije. Njen dvosmisleni položaj u okviru različitih savremenih formacija mišljenja kojima pripada, kao i njena dvostruka priroda koju ispoljava u odnosu na raznovrsna pitanja koja opterećuju, ali i koja u isti mah suštinski uobličavaju savremeno mišljenje, pokazuju se sada i po pitanju njene pripadnosti glavnom toku razvoja postmetafizičkog mišljenja. Ako se prisetimo Habermasovih sugestija onda biva očiglednim da se ta filozofija smešta u osnovni profil postmetafizičkog mišljenja, kao što mu u isti mah i bitno protivreči. S jedne strane i ona se distancira u odnosu na vodeće aspekte metafizičkog mišljenja, princip identiteta, idealizam i teoretizam, koji po Habermasu oblikuju i filozofiju bića i filozofiju svesti, i antičku i srednjovekovnu ontologiju, kao i novovekovnu epistemologiju,⁷ ali se s druge strane svojim izričitim zalaganjem za etičku metafiziku i transcendentnu želju koja joj pripada i koja je izmešta iz ontološkog totaliteta, ona isto tako ujedno opet približava na izvestan način tradicionalnom nasleđu metafizike koje je verno značenju onog nadvremenog i uopšte transcencijiji⁸. Na stranu sada što Levinas svojom poznom filozofijom čak reafirmiše metafizičkoontološki princip identiteta, kao i značaj idealizma i teoretizma u smislu svojevrstne korekcije etičkog rigorizma i partikularizma u pravcu jednog univerzalnog značenja; i takođe na stranu to što se u njegovoj poznoj filozofiji metafizika s jedne strane podvodi pod ontologiju u njenoj razlici spram etike, pa time izgleda kao da je i definitivno napuštena u projektu radikalne *ne-ontološke* etike, dok se s druge strane pod imenom *predontološke* etike ona u isto vreme očuvava u svom

5 Isto, str. 50–64.

6 Up. Huserl, E., *Kartezijanske meditacije*, Izvori i tokovi, Zagreb, 1976, str. 113–159.

7 Vidi Habermas, J., nav. delo, str. 40–44.

8 Isto, str. 10–18, 168–206.

ranom etičkom značenju koje je bilo i ostalo suprotstavljeno onom puko ontološkom, tako da bi razlika između ontologije i metafizike ipak i dalje bila spoljašnja.

2. Na istu ili sličnu situaciju nailazimo i kad se dotaknemo pitanja odnosa Levinasove filozofije prema problemu filozofije *subjekta*. Ostaje naime, kako se čini, potpuno otvoreno pitanje u kojoj meri i da li uopšte ta filozofija uspeva da raskrsti sa duhom moderne filozofije i sa filozofijom subjektivnosti (iako u Levinasovoj filozofiji uzorni subjekt nije kognitivan već etički), koja se proteže, uopšte uzev, od Dekartovog mišljenja pa do onog Hegelovog, no i koja se, strogo gledano, po Habermasovom uvidu uvlači i u najznačajnije savremene postmetafizičke misaone tendencije, bitno ih opterećujući, pa i osujećujući u njihovom pokušaju prevladavanja iste⁹. U tom pogledu malo je reći da se takva slična ocena ili procena može, pa i mora odnositi i na filozofiju našeg autora, koja se u svojim glavnim i isturenim crtama upravo prepoznaje kao *filozofija subjektivnosti*. Zapravo, malo je koje savremeno mišljenje poput ovog na jedan tako uporan i izričit način istrajavalo u odbrani principa *subjektivnosti*, u isticanju njenih prava i neprekoračivih horizonata koje sa sobom povlači u razlici spram anonimnih i strukturnih relacija, bilo da su racionalne ili ekstatične prirode. Kako u svojim ranim radovima, tako i u onim kasnim, naš autor je otvoreno i direktno branio princip subjektivnosti. U dva svoja glavna rada, u *Totalitetu i beskonačnosti* i u *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja* on već u prethodnim i uvodnim napomenama obaveštava i ističe da mu je glavni cilj afirmacija subjektivnosti.¹⁰ Pri čemu to naglašava u paraleli sa ekstremnim zahtevom za *intersubjektivnošću* koji takođe emfatički ističe.

U vezi sa ovim poslednjim stavom opet i u sličnom smislu bi se moglo reći da je malo koji savremeni mislilac poput Levinasa na jedan tako radikal i originalan način razvio princip intersubjektivnosti. Ovaj je u njegovom mišljenju uzdignut čak u *nadprincipijelnu* ravan i biva situiran u *etičkoanarhičku* oblast koja je nadređena onoj ontološkoj. Shodno ovoj zamisli on se i ne tretira kao nekakav princip, već kao nešto što je „ranije“ i „starije“ u odnosu na svaki zamislivi i mogući princip. Pored toga, ova intersubjektivnost se u svom izuzetnom i izvanrednom obliku etičke asimetrije koji joj se pripisuje razlikuje od svih savremenih modela intersubjektivnosti koji su razvijeni i ponuđeni, počev od Fojerbahovog i Marksovog modela, preko onih koje je obrazovala *filozofija dijaloga* jednog Bubera ili Marsela, pa sve do ovih poslednjih koje zatičemo u fenomenologiji, ontologiji, hermeneutici, egzistencijaliz-

9 Vidi Habermas, J., *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988.

10 Up. *Totalitet i beskonačnost*, Jasen, Beograd, 2006, str. 11, 12 i *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, Jasen, Nikšić, 1999, str. 12.

mu ili marksizmu, budući da sve njih u njihovim međusobnim razlikama odlikuje i zajednička crta koja se sastoji u tome da su svi ti modeli intersubjektivnosti izgrađeni na odnosima *simetrije*, *uzajamnosti* i *reciprociteta*. To podjednako važi i za Habermasov model *komunikativne intersubjektivnosti*, kao recimo i za onaj Apelov *jezičkopragmatičke intersubjektivnosti*. Ukratko, Levinas bi, po pretpostavci, svojim modelom etičke asimetrične intersubjektivnosti ovu dovodio do njenih krajnjih i graničnih mogućnosti, da ne kažemo neprepoznatljivih, te na taj način, ako sledimo naznačene Habermasove upute, on bi i savremeno postmetafizičko mišljenje razvijao u njegovom magistralskom pravcu u razlici spram glavnih tokova premodernog i modernog metafizičkog mišljenja.

No ako i dalje ostajemo u blizini Habermasovog mišljenja ne možemo a da se ne upitamo kako je moguće da Levinas i dalje razvija filozofiju subjektivnosti, što će reći jednu modernu i metafizičku filozofiju, dok se u isti mah svojom filozofijom intersubjektivnosti nesmetano upisuje u osnovne tokove savremenih filozofskih strujanja? Ne izbegava li možda on nevolje time što razvija *etički* subjektivizam u razlici spram onog *kognitivnog*? Ako bi ovaj poslednji bio odlučujući za modernu svest, kako primećuje Habermas¹¹, ako se u saznanom samoodnosu pokazuje i iscrpljuje moderni subjekt, onda bi se Levinasov etički subjekt svakako razlikovao od tog kognitivnog, modernog subjekta. Jer se on upravo uspostavlja na razvalinama saznanog subjekta, na mestu gde ovaj ispoljava svoju nemoć i gde se nazire njegov kraj. Struktura etičkog subjekta ne počiva na samoodnosu, na prepoznavanju sebe u drugome, na unutrašnjem i posrednom odnosu prema drugom, već se zasniva na neposrednom i spoljašnjem odnosu prema drugom. U tom pogledu slobodno se može reći da Levinas deli Habermasovo uverenje o potrebi prevladavanja modernog kognitivnog subjektivizma. Drugo je pitanje, naravno, da li on i uspeva u svom naumu da se sasvim oslobodi prisustva saznanog subjekta, i to pitanje dotiče kako njegovu ranu tako i njegovu kasnu misao. U početku taj se problem odnosio na konstantnu teškoću subjekta da se istrgne iz bića, pa time i na onu da sebe stalno zatiče u položaju u kojem biva primoran da svoje mnogostruke vezanosti koje proističu iz te osnovne prepozna i upozna u njihovoj višeznačnosti, dok se kasnije taj problem upravo obratno povezuje sa potrebom za saznavajućim subjektom u pokušaju jedne pravedne i na razlozima zasnovane korekcije ekstremne etičke relacije. Da savremeno postmetafizičko mišljenje, uostalom, u svojim najrazličitijim varijantama, od Huserla i Hajdegera do radikalnog kontekstualizma Liotara ili Deride, na raznovrsne načine i uprkos svojim osnovnim intencijama podleže prinudama filozofije subjekti-

11 *Postmetafizičko mišljenje*, str. 40–43.

vizma, upravo je jedno od osnovnih Habermasovih ubedenja.¹² U tom kontekstu i ne treba odveć da iznenađuju nevolje koje su zadesile i samu Levinasovu misao. Tim pre što ona nikada nije odustala od temeljne i odlučujuće filozofije subjektivnosti iako je ovu transformisala u etičku filozofiju.

3. Ujedno, mada to ovde i nije naš bliži interes, ostaje svakako da se primeti kako ni Habermasovo rešenje nije sasvim izuzeto od primedaba koje su upućene drugim mišljenjima. Pitanje je naime, uprkos njegovom uverenju u suprotno, ne podleže li i njegova komunikativna društvenost prinudama sada jednog suverenog jezičkog subjektivizma? Nije li i Habermas tek transformisao kognitivni u jezički subjektivizam, kao što ga je Levinas preobratio u onaj etički? U tom pogledu gde bi bila razlika između etičkoanarhičkog uma i onog komunikativnog? Ne treba gubiti iz vida ni to da su oba autora u subverzivnom nasleđu moderne pronašli ključna misaona uporišta za razvoj vlastitog mišljenja. Mada to dakako više važi za Habermasa. Levinas se ipak pretežno držao premodernog iskustva. No i za jednog i za drugog, iako iz različitih razloga i pobuda, imena Dekarta, Kanta i Hegela bila bi presudna. I jedan i drugi su u sporednim i apstraktnim motivima njihovog mišljenja otkrili elemente koji omogućavaju transformaciju moderne filozofije. Teško je konačno odoleti utisku kako se etički subjekt čak pokazuje otpornijim i udaljenijim spram iskušenja i blizine kognitivnog uma u odnosu na jezički subjekt. Kao što je i teško oteti se utisku da komunikativni um u najmanju ruku ipak flertuje sa onim kognitivnim.

Pri tom ovde čak i ne ulazimo u razmatranje osnovnog pitanja koje se tiče toga da li je uopšte opravdano govoriti o *komunikaciji* kao o nečemu što dolazi *nakon* i *izvan* kognitivnosti. Kao da bi samo po sebi bilo razumljivo da je s jedne strane *komunikacija nekognitivna* i, s druge, *kognitivnost nekomunikativna*. Pre će biti, kako nam se čini, da stvar stoji upravo obrnuto: da je kognitivnost već *po sebi, kao takva* jedna vrsta komunikativne kognitivnosti, i da je ujedno sama komunikacija, već *kao takva, eo ipso* oblik kognitivne komunikativnosti. Prosto-naprосто, načelno gledano, govor o nekomunikativnoj kognitivnosti kao i onaj o nekognitivnoj komunikativnosti, podjednako se čine problematičnim.

To se onda gotovo na identičan način može preneti i na relaciju subjektivnosti i intersubjektivnosti. Teško je prihvatiti stav kako je intersubjektivnost nešto *naknadno* i *spoljašnje* u odnosu na samu subjektivnost, ili onaj kako ova u svojoj *strukturi* i *unutrašnjosti* ne zna za pravu i istinsku intersubjektivnost. Zar nas napokon upravo istorija ideja razvoja subjektivnosti nije naučila tome da se već u samom jezgru subjektivnosti porađa bitna intersu-

12 *Filozofski diskurs moderne*, str. 126–176.

bjektivnost, te da ova nije zamisliva izvan horizonta određene čvrste i postojane subjektivnosti koja bi joj ležala u osnovi.

4. Ovim dilemama dolazimo posredno i do pitanja *jezika* koje se pokazuje kao suštinsko u zamišljenom procesu razvoja filozofije u pravcu filozofije radikalne intersubjektivnosti. Poznato je da je gotovo čitava savremena filozofija određena *jezičkim zaokretom* koji u osnovi podrazumeva napuštanje moderne paradigme *svesti* na čije bi mesto dolazio jezik. Ovaj zadobija odlučujući značaj nezavisno od toga što se u različitim filozofskim tradicijama njegovo prvenstvo drugačije izlaže i obrazlaže. Ontologija, analitička filozofija, kritička teorija društva ili dekonstrukcija recimo, sasvim različito pristupaju jeziku i na bitno drugačiji način ga tretiraju. Što se tiče Levinasa, njegova filozofija se usmerava u pravcu jezika negde počev od pedesetih godina, nakon što je objavio omanji rad pod nazivom *Transcendencija reči* za koji se slobodno može reći da u perspektivi jezičkog zaokreta predstavlja prekretnicu u njegovom mišljenju. No tek od kraja šezdesetih godina i početkom sedamdesetih njegova filozofija biva čvršće povezana sa pitanjem jezika i to preko isticanja *govora* u horizontu etičkog projekta.¹³ U etičkoj formi *izricanja* koja se uzima kao bitno različita od ontološke forme onoga *što je izrečeno* (izricanje/izrečeno), govor zadobija prvenstvo u odnosu na ostale oblike etičkog ispoljavanja i bezmalo se u potpunosti poistovećuje sa etičkim smislom *odgovornosti za Drugog*, koja se tumači i kao forma *odgovaranja* na zahtev i izazov koji dolaze od Drugog.¹⁴ Etička odgovornost za Drugog se tretira kao sam način *iskazivanja* ljubavi prema Drugom, kao način *izražavanja* solidarnosti i kao konkretni modalitet pritanja u pomoć onima kojima je neophodna. S druge strane, *molba* koja dolazi sa lica Drugog, *vapaj* koji *doziva* u pomoć i *nema reč* koja nas suspreže u vlastitom delanju *nalažući* nam da Drugog respektujemo u njegovoj stranosti i drugačijosti, isto bi tako bili govor, ali je to sada onaj kojim Drugi govori (uzgred budi rečeno, već je primećeno od pojedinih komentatora Levinasovog mišljenja da je njegov pojam Drugog

13 O jezičkom zaokretu koji ujedno predstavlja i dekonstruktivistički preokret u Levinasovom mišljenju vidi više u Kričlijevom delu *The Ethics of Deconstruction* (Motilal Banarsidass, Delhi, 2007). Tu se, između ostalog, kaže i to da Levinasova etika, koja počiva na svom osobenom jeziku, dopunjuje Deridinu dekonstrukciju, čineći ovu moralno osetljivom. Kao što svojom poznom reafirmacijom politike izvlači dekonstrukciju iz apolitičkog formalizma i tekstualnog hermetizma, tako ova etika na sličan način svojim specifičnim jezikom izvlači moral iz njegove ontološke ljuštore. Da Levinasovo mišljenje inače spada u dekonstruktivističku tradiciju obrazlaže se time da se ova definiše svojom otvorenosću spram onoga što je drugo i drugačije, što je bilo marginalizovano u logocentričkoj tradiciji, a po tom merilu biva očiglednim da se Levinasova filozofija upisuje u tu tradiciju i to kao jedno istureno i ekstremno dekonstruktivističko delo.

14 Up. Levinas, E., *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, str. 59–65, 75–83, 230–243, 247–256.

jako blizak onom Hajdegerovom Bića kada se dovedu u vezu sa pitanjem jezika. I Drugi i Biće se *obraćaju* Jastvu na sličan nemušti ali i jezgrovit način. U oba slučaja kao da dolazi do izražaja mistika govora¹⁵). Naposljetku, i to je ono što bi bilo prvo zapravo – kako nas podseća Levinas – već u svakodnevnom *oslovljavanju* i *pozdravljanju* pri susretu, u *obraćanju* Drugom i u međusobnom *saobraćanju* razvija se etička situacija. Jer je tu bitno samo kazivanje, govor i izricanje a ne ono što je rečeno i izraženo. Etički smisao iskrsava, sugerije nam se, već na formalnom (jezičkom) nivou i on prethodi svakom drugom smislu koji se razvija u sklopu sadržinskih (jezičkih) značenja.

Nepobitno je u svakom slučaju da naš autor u zreloom i poznom periodu svog stvaralaštva razvija *jezičkoetičku intersubjektivnu relaciju* koja predstavlja i njegov odgovor u sklopu jezičkog zaokreta koji predstavlja glavni misao-ni izazov tog vremena. U tom smislu njegova filozofija svakako doprinosi razvoju savremene filozofije i ona se smešta, to je danas već nesumnjivo, u njene najčuvenije i najznačajnije vrhove. Štaviše, svojim istrajnim nastojanjem na jezičkoetičkom kompleksu Levinas se, uprkos konzervativnoj prirodi svoje misli, sasvim približava aktuelnim savremenim filozofskim tendencijama koje najčešće baš u okviru tog kompleksa pokušavaju da iznađu nove razvojne mogućnosti filozofije. Dovoljno će biti da opet navedemo imena Apela i Habermasa. Ovaj prvi govori o jednoj *argumentativnoj etici* koja se vezuje za jezik, koji se pak razumeva kao poslednje utemeljenje mogućeg smisla i javnog važenja. Tretira se kao pozadinska instanca, kao ono *a priori* intersubjektivne komunikacione zajednice, kao pretpostavljena mogućnost svakog suvislog i artikulisanog smisla. Ovu, kako se ističe, *minimalnu etiku* koja se vezuje za jezički intersubjektivni transcendentalizam, treba jednostavno univerzalizovati i učiniti *makroetikom*.¹⁶ Dok Habermas govori o *konsenzualnoj etici* koja je situirana u samom središtu komunikacione zajednice, koja izranja iz samog *sveta života* koji bi opet sa svoje strane takođe bio produkt komunikativnog delanja. Delanje i govorenje su ovde shvaćeni u njihovoj dijalektičkoj povezanosti. Jezikom, međusobnim sporazumevanjem i dogovaranjem koordiniše se delanje koje na taj način prestaje biti puki i slepi čin. Habermas otvoreno govori o *rečitom delanju* i *delatnim rečima*. Čovek, kaže se, nešto čini time što nešto govori, i delajući on se ujedno izražava.¹⁷

15 Vidi ovom prilikom Michel Vanni, *Oubli de l'autre et oubli de l'être. Une étrange proximité entre Heidegger et Lévinas* u *Phanomenologische Forschungen*, Neue Folge 4, 1/99, str. 77–93. O odnosu Levinas/Hajdeger u kontekstu jezičke problematike up. tđ. John Llewelyn, *Levinas and language* u *The Cambridge Companion to Levinas* (edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi, Cambridge University Press, 2002), str. 119–139.

16 Karl-Otto Apel, *Transformacija filozofije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1980.

17 *Postmetafizičko mišljenje*, str. 68–82.

Ovim grubim, odveć kratkim i uprošćenim prikazom, ako bi o prikazu ovde uopšte i moglo biti reči, ističemo tek naznačenu apstraktnu povezanost ovih filozofija sa Levinasovom u sklopu navedenog jezičkoetičkog kompleksa, koja se pokazuje u njihovoj zajedničkoj insistenciji na rešenju koje se mora iznaći u praktičkoj sferi. Ali u nastavku naglašavamo i njihovu konkretnu razliku pošto je vidljivo već na ovom nivou sumarnog prikazivanja kako razlike među njima nisu male i beznačajne. Ovo navodimo iz razloga kako ni Levinasov pokušaj prevladavanja filozofije subjektivnosti u pravcu one intersubjektivnosti u jezičkoetičkom sklopu ne bi trebalo uzimati zdravo za gotovo, i to uprkos ili upravo zahvaljujući svemu onome što je malo pre bilo rečeno o tom projektu. Mada time isto tako ne pokušavamo promovisati Apelov ili Habermasov model intersubjektivnosti kao uzorne modele. Pitanje o merodavnosti, generalno, po nama i dalje ostaje otvoreno i uopšte, u drugom je planu, pogotovo u perspektivi u kojoj se ova mišljenja ispoljavaju kao svojevrsne reakcije na ono mišljenje koje je bitno i izvorno društveno i politički određeno, i koja upravo u etičkoj oblasti i etički zasnovanom mišljenju pokušavaju prevladati društveno motivisano i strukturisano mišljenje. Time ipak pokazuju da zaboravljaju osnovnu činjenicu koja se sastoji u tome da je čovek prvobitno društveno biće čiji je ukupan razvoj određen njegovim opštim društvenim razlozima, te da se u tom smislu politika uvek pokazuje kao nešto što je izvornije i univerzalnije od etike. Ovaj bi prigovor, dakako, pogađao najveći deo savremene etičke misli koja ostaje reakcionarna i apstraktna, bilo da je pri tom reč o liberalnoj ili konzervativnoj misli.

5. Kako god napokon gledali na ovo pitanje, Levinasov odnos prema jeziku svakako ne bi bio postojan i jednoznačan. Već je naglašeno da mu je on tek od pedesetih godina počeo poklanjati veću pažnju, a da je tek u sedamdesetim dospao u središte njegove misli. U najranijem periodu njegovog stvaralaštva, u tridesetim i četrdesetim godinama gotovo da uopšte nema govora o jeziku. U tom razdoblju i pogotovo u radovima iz četrdesetih godina, u *Vremenu i drugom* i *Od egzistencije ka egzistirajućem eros* zauzima privilegovano mesto u etičkom poduzeću i predstavlja uzornu intersubjektivnu relaciju u projektovanom etičkom smislu.¹⁸ Nema nikakve dvojbe da je tada Levinas bio uverenja da se putem *etičkog erosa* i u modalitetu *etičke erotike* tek prevladava kognitivna filozofija svesti, i sa njom povezana filozofija subjektivnosti u pravcu akognitivne etičke filozofije intersubjektivnosti. Nema ni govora o tome da bi njegova filozofija već tada bila određena svojevrsnim jezičkim zaokretom. O ovome se u ozbiljnijem smislu može govoriti, kako je već natuknuto, tek od šezdesetih i sedamdesetih godina. Do tada je njegova filozofija ne-

18 Vidi *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, Paris, 1998 i *Le temps et l'autre* (1947), PUF, Paris, 1989 (up. *Vrijeme i drugo*, Oktoih, Podgorica, 1997).

sumnjivo bila u znaku jedne erotike s etičkim i religioznim predznakom, kojoj je dodeljivana emancipatorska uloga slična onoj koju je imala u kasnom Markuzeovom projektu s estetskim, šilerovskim i psihoanalitičkim predznakom. S tim u vezi uvek ostaje i ona dilema nije li Levinas usmerio svoju filozofiju u pravcu jezika tek pod pritiskom aktuelnih misaonih tendencija u čijem se središtu nalazio problem jezika. Kao da je kasno uvideo da problemi savremene filozofije, na ovaj ili onaj način, kruže oko teme i pitanja jezika.

Stvar se dodatno komplikuje i time što on ni u zreloom, pa ni u kasnom periodu svog stvaralaštva nije odustao od ideje *ljubavi* kao vodeće emancipatorske snage u njegovom etičkom projektu, i ne samo da nije odustao od te svoje ideje već je ona, čini se, vremenom samo osnaživana i dalje razvijana u etičkom pravcu, tako da ljubav naposletku zadobija i radikalno etičko značenje. U formi *odgovornosti za Drugog* ona poprima svoj krajnji i sazreli oblik. I uopšte, celokupna Levinasova filozofija se na kraju manifestuje u liku etike odgovornosti za Drugog. Neretko se ona čak od pojedinih svojih interpretatora i komentatora tumači na taj način da se u celini i od početka svodi na motiv odgovornosti za Drugog. U tom pogledu se čak kaže da je to ne samo njen središnji, nego i njen isključiv motiv, s obzirom da su svi njeni ostali po sebi važni motivi nebitni u odnosu na njega. Sledstveno tome, ali ne samo iz tih razloga, ističe se još da je ova filozofija u prvom redu jedna *filozofija ljubavi*, te da je sama ljubav od početka do kraja u tom mišljenju važila kao suštinska i presudna etička snaga. Pri tom ne treba smetnuti s uma ni to da naš filozof filozofiju postavlja čak i u podređen položaj u odnosu na ljubav, da on govori o filozofiji kao o „mudrosti ljubavi koja je u službi ljubavi“. Po njemu filozofija izvire iz iskustva ljubavi i u krajnjem služi samom tom iskustvu. On joj odriče bilo kakav samostalan i samodovoljni smisao. Ljubav bi bila primarna u odnosu na filozofiju i njena opštost koja joj se pripisuje uzima se kao prethodeća u odnosu na sve generalizacije i univerzalizacije koje sprovodi filozofija.¹⁹ U tom kontekstu Levinasovo mišljenje, kako bi rekao Badju, samo još jednom u nizu sličnih savremenih ostvarenja „ušavljuje“ filozofiju za jedno njoj, iako blisko, ipak ujedno strano i spoljašnje iskustvo. Pored umetnosti, nauke i politike, sada se i ljubav tretira kao bitno i neprekoračivo iskustvo. I tu bi Levinasovo mišljenje bilo paradigmatično, reći će Badju.²⁰

Sve ovo navodimo iz razloga da bismo istakli u kojoj je meri ljubav u ovom mišljenju nadređena ostalim etičkim faktorima, pa time i govoru i uopšte jeziku. Pri čemu je još važno naglasiti da je ta dominacija bila stalna. Nije samo eros iz ranog perioda bio dominantna etička snaga, već je i odgovornost za Drugog iz kasnog perioda to takođe bila. Uspon značaja jezika u ovom raz-

19 *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, str. 230–243, 247–257.

20 Vidi Badiou, A., *Manifest za filozofiju*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001, str. 47.

doblju ne može dovesti u pitanje privilegovani položaj ljubavi. Ako se to ima u vidu onda svakako postaje upitnim karakter, smisao pa i krajnji uspeh name-ranog jezičkog zaokreta u ovom slučaju. Postavlja se pitanje o samoj mo-gućnosti govora o nekakvom jezičkom zaokretu u ovom mišljenju. Da bi o tome moglo biti reči bilo bi neophodno da je ljubav degradirana ili dislocira-na. Ali mi vidimo da to nije bio slučaj. Upravo obrnuto, ljubav je konstantno i neumorno tretirana kao glavna i osnovna etička poluga.

6. Izlazak iz ovog ćorsokaka Levinas je ipak mogao pronaći i to kroz di-jalektičko posredovanje. Kao što je recimo Habermas ukrstio govorenje i de-lanje, tako je i on mogao umrežiti govorenje i voljenje. Podsećamo, govor i delanje su ukršteni na taj način da se u poslednjoj instanci uvek radi o de-latnom govoru i rečitoj delatnosti. Niti bi govor bio puko govorenje već reč sprovedena u delo, niti bi delanje bilo slepi i nesvesni čin, već voljna i izri-čita praksa. Govoreći o nečemu, delamo na određeni način ujedno, kaže Ha-bermas, kao što čineći nešto već u isti mah izražavamo određenu stvar. Shod-no ovome i Levinas je mogao u okviru svoje koncepcije da isposreduje znače-nja ljubavi i govora. Mogao je u erotici i u odgovornosti da prepozna određen izraz i poseban jezik saopštavanja, kao što je, *vice versa*, i u formi kazivanja ili izricanja mogao prepoznati specifičnu ljubav do koje mu je bilo stalo. Po-nekad se uostalom čini da se upravo to i događa u njegovom mišljenju. Kao da naš autor nesvesno poseže za dijalektikom. To se pogotovo odnosi na ulo-gu koju ima govor. I da stvar bude sasvim iščašena, to se događa već na njego-vom elementarnom formalnom nivou. Kroz njegove početne i rutinske oblike (pozdravljanje, oslovljavanje, obraćanje) ne otkriva se i ne progovara tek in-strumentalni i komunikativni potencijal jezika već se i izražava konkretna lju-bav prema Drugom. Pozdravljajući ga, oslovljavajući ga i obraćajući mu se, mi mu u prvom redu iskazujemo ljubav, smatra Levinas. Utoliko je nejasno zašto je on uporno negirao dijalektički karakter ove veze i bitnu isposredova-nost ljubavi i govora. Ruku na srce, kada se pođe od ljubavi, on nije ni impli-citno priznao mogućnost njihove bitne povezanosti. Niti je u erotici niti je u odgovornosti otkrio nekakav poseban etički jezik. To naročito važi za eroti-ku u čijem opisanom carstvu ne nailazimo ni na kakav osoben način kaziva-nja. Što se tiče odgovornosti, osim načelne sugestije po kojoj se njome iska-zuje spremnost da se *odgovara* na zapovest koja dolazi s lica Drugog, ne po-stoji nikakav drugi trag koji bi ukazivao na razvojne mogućnosti govora unu-tar njenog horizonta važenja.

Nije međutim odveć teško uvideti da se i polazeći od erotike i polazeći od odgovornosti opet tesno povezuju ljubav i govor. To sada čak naročito važi za erotiku. Jer jedva da se i može zamisliti životna sfera koja je u tolikoj meri i na takav ekscentričan način razvila tako bogati rečnik kao što je sfera eroti-

ke. Dovoljno je da pred očima držimo primer umetnosti i književnosti koje je opisuju. Ali je problem kod Levinasa u tome što je on erotiku etički suspre-
gao, pa je time na taj način i jezički osiromašio. Zaista je teško zamisliti kako se ljubav ispoljava u prostodušnim izlivima. Stoga je potpuno jasno da ona i u formi radikalne odgovornosti za Drugog može steći tek jedan skučen jezič-
ki rečnik, kao što i može ostvariti tek ograničen jezički razvoj. Nije slučajno uostalom da je naš autor u elementarnom govoru i njegovim formalnim izra-
zima, u samoj mistici govora morao tragati za svojim transcendentnim etič-
kim značenjem ljubavi. On nije mogao ne znati da se jezičkim obrazovanjem obrazuje i sama stvar koja po pretpostavci leži izvan jezika. Levinas je napro-
sto svoju prekognitivnu etiku morao ograničiti u prostoru neposrednog govo-
ra ne bi li je zaštitio od razvoja u pravcu filozofske i ontološke etike. Priznaju-
ći na kraju krajeva značaj znanja i filozofije u svom poznom delu, dodeljujući
im počasno mesto u okviru etičkog projekta, ali izvan užeg etičkog okruženja,
on je samo još jednom čvrsto izrazio svoje uverenje da je jezički razvoj u ne-
posrednoj vezi sa napredujućim znanjem, te da je etika, nasuprot tome, onako
kako ju je on zamislio, moguća jedino u pretpostavljenoj prekognitivnoj ravni.

7. Ispada u krajnjem slučaju da je Levinas u svom poznom delu ne do-
vodeći u pitanje primat ljubavi i dodeljujući jeziku gotovo podjednako važno
mesto u etičkom projektu, pokušao da ostvari i izvesnu koegzistenciju među
njima. Verovatno pod prinudom tadašnjih aktuelnih filozofskih tendencija
koje su u znaku jezičkog zaokreta bile na putu nove transformacije filozofi-
je, on je pokušao i da svoju filozofiju usmeri u sličnom pravcu. Ali je to ura-
dio na takav način da jezik u njegovoj filozofskoj koncepciji ipak nije zadobio
odlučujuće značenje. On je do kraja ostao u senci prevlasti ljubavi. U počet-
ku je *eros* bio neprikosnoven a kasnije je *odgovornost* preuzela vodeću ulogu.
Pri čemu se mora reći, ako se dosledno prati ova misao, da se ni u jednom ni
u drugom slučaju ne može govoriti o tome da se tu radi i o jezičkim fenome-
nima, a kamoli da su na delu pretežno ili isključivo jezički fenomeni. Odbija-
jući međutim da ih umreži u jedan dijalektički savez koji se očito nametao i
kome do kraja ipak nije uspeo odoleti (odgovornost se izvršava i kroz govore-
nje, kao odgovaranje), on je posegao tek za mehaničkom blizinom u kojoj su
ljubav i govor ostali odvojeni. Ispostavilo se u stvari da se Levinas i ovom pri-
likom držao svoje specifične i apstraktne logike koju je obznanio još u svojim
ranim radovima iz četrdesetih godina, a koja se u biti i, grubo govoreći, sasto-
ji u tome da su identitet i diferencija očuvani u svojim neprikosnovenim liko-
vima bez bilo kakvih međusobnih posredovanja. Etička intersubjektivna rela-
cija se tumači kao svojevrsni „bezodnosni odnos“, kao „odnos bez odnosa“ i
kao „relacija bez relata“, čime se naglašava, makar nesvesno, simultanost di-
ferencije i identiteta. Sklon mišljenju koje raskida sa svakim identitetom, Le-

vinas kroz čitavo svoje delo uporno ističe princip identiteta na različite načine. Konačno, ni njegov rani pojam subjektivnosti, pa ni onaj pozni se ne mogu u svojoj strukturi zamisliti nezavisno od ovog principa. I jedan i drugi počivaju na izvesnom jakom i neotuđivom identitetu.

Ostaje nam da zaključimo kako Levinas više pomoću ljubavi, a manje putem govora, razvija svoju filozofiju u pravcu intersubjektivnosti. U tom kontekstu njegovo mišljenje pre treba sagledavati i odmeravati u perspektivi sličnih orijentacija kakve su Fojerbahova religija ljubavi ili Jaspersova filozofija komunikacije, zatim u svetlosti Buberove, odnosno Marselove koncepcije o dijalogu, te konačno u ravni psihoanalize, Lakanovog, pa još i Batajevog, Fromovog, Markuzeovog ili Bodrijarovog mišljenja o erosu, nego što bi ga neposredno i izravno trebalo dovoditi u kontekst savremenih jezičkofilozofskih razmatranja. Odveć se rizikuje da se promaši njegova centralna ideja ako se ono posmatra isključivo u svetlosti poznog jezičkog zaokreta, čijim se tragom od šezdesetih godina počinje unekoliko kretati paralelno sa onim ljubavnim. Merodavnim se zapravo po nama pokazuje onaj Badjuov sud po kome je Levinasova filozofija čak paradigmatična za savremenu situaciju isprepletenosti ljubavi i filozofije. Jer nijedno kao ovo mišljenje, kako Badju ističe, ne uzdiže ljubav u toj meri da i samu filozofiju podređuje njenoj inerciji. Druga je stvar što je to po ovom autoru i dovoljan razlog da se to mišljenje mora smatrati zastarelim i prevaziđenim, budući da nove filozofske i društvene okolnosti zahtevaju potpunu autonomiju filozofije.²¹ (Uzgređ budi rečeno, ne treba zaboraviti da su sličan sud izneli još Marks i Engels povodom Fojerbahove religije ljubavi, za koju je tada takođe bilo rečeno da je u bitnom raskoraku sa tadašnjim aktuelnim filozofskim tendencijama; reč je o tome da je u modernim vremenima ljubav izgubila značaj u procesu univerzalne emancipacije čovečanstva, koji se u savremenim uslovima društvene zbilje nužnim načinom vezuje za ekonomska i politička kretanja.)

8. Ono što je, osim toga, bilo zamereno Habermasu kada je rečeno da se uopšte postavlja pitanje ima li smisla govoriti o „*komunikaciji* kao o nečemu što dolazi *nakon* i *izvan* kognitivnosti“, „kao da bi samo po sebi bilo razumljivo da je s jedne strane *komunikacija nekognitivna* i, s druge, *kognitivnost nekomunikativna*“, jer će pre biti da stvar stoji upravo obrnuto: „da je kognitivnost već *po sebi, kao takva* jedna vrsta komunikativne kognitivnosti, i da je ujedno sama komunikacija, već *kao takva, eo ipso* oblik kognitivne komunikativnosti“, te se onda u nastavku i s tim u vezi na račun Habermasovog mišljenja postavila još jedna primedba koja se odnosi na relaciju subjektivnosti i intersubjektivnosti, gde je istaknuto da je teško prihvatiti stav kako je „intersubjektivnost nešto *naknadno* i *spoljašnje* u odnosu na samu subjektivnost“,

21 Isto, nar. str. 7–20, 41–49, 81–93.

ili onaj kako ova „u svojoj *strukturi* i *unutrašnjosti* ne zna za pravu i istinsku intersubjektivnost“, pošto će i u ovom slučaju pre biti istina da se još „u samom jezgru subjektivnosti porađa bitna intersubjektivnost, i da ova nije zamisliva izvan horizonta određene čvrste i postojeane subjektivnosti koja bi joj ležala u osnovi“, u bitnom i sasvim određenom smislu i na sličan način, ove zamerke i primedbe, dakle, u samoj završnici ovog rada mogle bi sada biti upućene i Levinasovom mišljenju.

Jer i ovaj autor slično Habermasu gaji poverenje u izvesnu vrstu komunikativnog uma kakav bi po pretpostavci bio an-arhički um, makar bi tako izgledao u svetlosti u kojoj je ocrtan i predstavljen, gde se potencija komunikacije takođe tumači na način da je izdvojena iz sfere kognitivnosti. I za Levinasa, baš kao i za Habermasa, naime, moguća je određena filozofija komunikacije koja ne bi imala navodno ništa zajedničko sa filozofijom svesti. Kao što se s druge strane u isto vreme poriče svaka mogućnost da se unutar filozofije svesti može naići na istinsku komunikaciju, te uopšte da se na tragu paradigme svesti jedna zbilja istinska komunikacija uistinu može ostvariti.

Levinas, pored toga, kako je već najavljeno, slično Habermasu sagledava i relaciju između subjektivnosti i intersubjektivnosti. I po njemu, baš kao i prema ovom drugom autoru, do istinske intersubjektivnosti ne dolazi se u području subjektivnosti nego premašivanjem toga polja u pravcu sasvim drugačijeg područja. Filozofija intersubjektivnosti za koju se zalaže naš autor, a nema gotovo nikakve dvojbe da njegova etika upravo predstavlja jednu vrstu, i to istaknutu, filozofije intersubjektivnosti, pokušava u svakom pogledu raskrstiti sa tradicijom filozofije svesti i u tom smislu ona je, kako se čini, još radikalnija od Habermasove filozofije.

Sažeto govoreći, u okvirima strukture svesne i samosvesne subjektivnosti ne bi se moglo, prema Levinasu, doći do prave intersubjektivnosti, niti se same potencije komunikacije nalaze u okvirima te iste strukture. Shodno njegovom uverenju, istinska intersubjektivnost i prava komunikacija uspostavljaju se tek u etičkoj ne-kognitivnoj relaciji, što će reći u relaciji koju subjekt uspostavlja sa Drugim, sa spoljašnjim i apsolutnim drugim koji se ne zatiče u unutrašnjosti subjekta kao njegov *alter ego*, kao moment u procesu subjektivacije, nego se izričito nameće izvana i to kao ono što „Ja nije“.

Etička asimetrična intersubjektivna relacija biva skicirana drugim rečima na taj način da se pri tom može računati kako na jednog subjekta koji ništa, navodno, ne bi dugovao konstitutivnom procesu subjektivacije, tako u isto vreme i na figuru Drugog koji ni na koji način, navodno, ne bi pripadao i unutrašnjem iskustvu subjekta. Procese subjektivacije i objektivacije, zahvaljujući kojima se sam subjekt ustanovljuje i opredmećuje, postajući u isti mah i nešto drugo, Levinas otpravlja u ontologiju i njene filijale koje sa njegovom eti-

kom, navodno, opet ne bi imale ništa zajedničko. Odbijajući tako da svoj subjekt sagledava iz perspektive njegovog načina uspostavljanja i produciranja, iz perspektive njegove subjektivacije, naš autor biva primoran da njegov identitet utvrđuje u praznoj i pukoj tautološkoj samokoincidenciji. Kao što s druge strane odbijajući da poziciju Drugog sagledava iz perspektive unutrašnjeg iskustva subjekta, iz njegovih sapripadnih iskustava ospoljenja, otuđenja i opredmećenja, iz perspektive dakle njegove objektivacije, zahvaljujući kojoj subjekt uopšte i stiže iskustvo o onome što je drugo i drugačije, Levinas biva primoran da identitet Drugog obavija velom misterije i apsolutne transcendencije. I zaista, u kontekstu u kojem pokušava da se otarasi svakog upliva ontologije u svoj etički zabran, naš autor postupa, mogli bismo reći, pravilno kada identitet subjekta vezuje za puku koincidenciju a identitet Drugog obavija velom tajne i utopijske transcendencije. Njemu jednostavno u tom slučaju ne preostaje gotovo ništa drugo.

9. Pa ipak, malo je reći da tada iskrsavaju raznovrsne teškoće i da se nameću mnogobrojna pitanja koja ozbiljno dovode u sumnju nameravani etički projekat, kada se on vezuje za te i takve formalne, i od svakog sadržaja ispražnjene, identitete. Ovde pažnju i to nakratko usmeravamo tek na pitanje mogućnosti produciranja jedne istinske intersubjektivnosti u horizontu izostanka konstitutivnog procesa subjektivacije, i uopšte na pitanje mogućnosti uspostavljanja prave komunikacije u uslovima kada je ona zaprečena u ravni samoodnosa gde se najpre i prvobitno pojavljuje. Najjednostavnije rečeno, odveć nam se čini sumnjivom teza po kojoj je navodno još uvek moguće govoriti o subjektu u horizontu nedostajućeg konstitutivnog procesa subjektivacije, te s tim u vezi i teza po kojoj je navodno još uvek moguće govoriti o jednom respektabilnom Drugom izvan konstitutivnog iskustva objektivacije u kome se on primarno zatiče i prepoznaje kao takav.

Ne vidi se prosto način, drugačije kazano, kako je moguće govoriti o subjektu ako nam pri tom nije dato kako ljudska bića uopšte postaju subjekti, kako je subjekt o kome se govori kao o subjektu uopšte postao takav, subjekt kao takav i jedan određen subjekt. Kao što se ne vidi ni način kako je uopšte moguć govor o Drugom, kako je uopšte moguće susresti i prepoznati ono što je drugo, ako se ono već u unutrašnjem iskustvu na neki način ne upoznae kao takvo, kao ono što je drugo i drugačije. Ako ne bi računali sa time da se jedno Ja, jedna individua tek u činu u kom izlazi iz sebe, u činu kojim se ospoljava i otuđuje u odnosu na sebe, da bi se preko opredmećenih i predrugojačenih likova vratila sebi i na taj način uspostavila kao subjekt, tek tada u stvari transformiše u istinski subjekt, onda se zaista ne vidi s kojim bi se pravom još uvek moglo govoriti o subjektu u situaciji u kojoj „on“ svoje „postojanje“ ne duguje merodavnom iskustvu subjektivacije, pa time ne bi moglo ni sebe pre-

poznati kao takvog, ne bi moglo imati svest o sebi niti bi moglo znati za sebe kao za takvog (ovde biva vidljiva nužna infiltracija kognitivnosti u svaki zamislivi komunikativni prostor). U isto vreme, kao što tek ekstaza omogućuje određenoj individui da se nakon povratka sebi može uspostaviti kao subjekt, kao identična i samosvesna individua, kao izvesno postojano i pozitivno Jastvo, tako ta ista ekstaza, kao izlaženje iz sebe, otuđenje od sebe i samoopredmećenje, kao iskustvo upoznavanja sebe kao onog što je drugo i drugačije, tek omogućuje subjektu da može susresti i upoznati ono što je zaista drugo i drugačije. Bez ovog odlučujućeg i merodavnog unutrašnjeg iskustva objektivacije, iskustva ospoljenja, samoopredmećenja i autotematizacije, gde primarno imamo posla sa onim što je drugo i drugačije, uistinu se ne vidi kako bi onda uopšte bio moguć susret sa onim što je drugo i drugačije. Ako mi već u sebi na neki način ne posedujemo jedno takvo iskustvo, ako već u sebi ne susrećemo ono što je različito u odnosu na nas, onda je nemoguće uvideti kako bismo mogli prepoznati ono drugo i drugačije kao takvo, kao ono što je zaista drugo i drugačije i različito u odnosu na nas. Ako smo uvek upućeni isključivo na sebe, te u sebi opet samo sebe same nalazimo i susrećemo, onda je u takvoj idiotskoj koincidenciji sa sobom nezamislivo da bi ujedno mogli biti otvoreni za smisao onoga što je alternativno.

10. Na stranu sada što Levinas upravo konstitutivni proces subjektivacije optužuje za egoizam i solipsizam i što upravo u tom procesu, koji smatra paradigmatičnom ontologijom, alteritet koji se tu susreće proglašava relativnim i čak lažnim alteritetom. Drugo, naime, koje se susreće i zatiče u procesu subjektivacije ne bi bilo i ono apsolutno, spoljašnje drugo, prema Levinasu, ono je tek drugo Istoga, njegovo naličje, varijacija, i stoga upravo samo Isto. Tako se dolazi do toga da je svako ontološko drugo, po logici ovog mišljenja, u stvari samo ono Isto. U svakom ontološkom iskustvu susretanja onog drugog, pa time i u ontološkom iskustvu subjektivacije, kao iskustvu susretanja onog drugog putem osobenog samosusretanja, susretali bi se isključivo sa sobom, tvrdi naš autor, i tu uistinu, kako dalje sugerše, nikakvog spoljašnjeg i transcendentnog iskustva ne bi moglo biti. Nama u razlici spram ovog uverenja ostaje samo da ponovimo kako nam se čine podjednako neuverljivim apstraktna i isprazna figura apsolutne drugosti kao i ona idiotske i bezuslovne subjektivnosti, i kako tek zahvaljujući praksi osobene dijalektičke ekstaze kojom se izlazi iz sebe u susret onome što je spoljašnje i transcendentno, uistinu može eventualno biti upoznato ono što je drugo i drugačije.

LITERATURA

- Apel, K.O., *Transformacija filozofije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1980.
- Badiou, A., *Manifest za filozofiju*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.
- Vanni, M., *Oubli de l'autre et oubli de l'être. Une étrange proximité entre Heidegger et Lévinas* u *Phanomenologische Forschungen*, Neue Folge 4, 1/99.
- Critchley, S., *The Ethics of Deconstruction*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2007.
- Levinas, E., *Totalitet i beskonačnost*, Jasen, Beograd, 2006.
- Levinas, E., *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*, Jasen, Nikšić, 1999.
- Levinas, E., *Vrijeme i drugo*, Oktoih, Podgorica, 1997.
- Levinas, E., *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin, Paris, 1998.
- Levinas, E., *Le temps et l'autre* (1947), PUF, Paris, 1989.
- Llewelyn, J., *Levinas and language* u *The Cambridge Companion to Levinas*, edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi, Cambridge University Press, 2002.
- Habermas, J., *Postmetafizičko mišljenje*, Beogradski krug, Beograd, 2002.
- Habermas, J., *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988.
- Huserl, E., *Kartezijanske meditacije*, Izvori i tokovi, Zagreb, 1976.

Srđan Maraš

Faculty of Philosophy, Nikšić, University of Montenegro

EROS AND LANGUAGE IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM SUBJECTIVITY / INTERSUBJECTIVITY IN LEVINAS

Abstract: This paper is primarily trying to emphasize that love in Levinas's thinking, both in its early and later stages, superior to other ethical factors, and thus to the speech and language in general. It would not, in fact, only Eros from the early period was a dominant ethical force, but also the responsibility for the Other from second period would be. The rise of the importance of language at this period of time cannot bring into question the privileged position of love. Having this in mind then definitely character becomes questionable, meaning even the ultimate success of the intended linguistic turn in this case. It is the question of the very possibility of speech in any linguistic turn in Levinas's opinion. To about it might be to say it would be necessary that love is degraded or dislocated, but it shows that this was not the case. On the contrary, it turns out that love is constantly and tirelessly treated as important and basic ethical lever.

Keywords: eros, language, responsibility for the other, love, subjectivity, intersubjectivity

Primljeno: 12.02.2017.

Prihvaćeno: 09.05.2017.