

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 sugerise, 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 prođiskutujemo 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 zastajkivali 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) *Odbrane 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 uzajamnosti 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