

Josef Rauscher, Mainz

## Fenomenologija Erosa kod Emmanuela Lévinasa

U Tizianovoj slici *Nebeska i Zemaljska ljubav* (1514., galerija Borghese, Rim) jedan ženski akt nastaje pred dramatično drapiranim, ticijanski crvenim zastorom, koji inscenacijski upravlja pogled i razgolićuje objekt požude, samo stid sâm prekriva lepršavi, bijeli rubac, kontrastira ga drugoj ženskoj figuri koja je umotana u sasvim teški, bijeli rubac. Daleko od toga da se želim izgubiti u tumačenju umjetničkog djela kao hermeneutičkog objekta, pa i kada višestruki aspekti čine lakim put izrabljivanju slike za ilustraciju Lévinasa, htio bih se prisjetiti kako se teško upravo s lakoćom pokazivanja fenomena Erosa stvara jedna fenomenologija Erosa i kako je, u filozofiji i umjetnosti, na fenomenu Erosa uvijek bila predočavana, a i danas se predočuje, razlika konačnosti i beskonačnosti, te kako se nastojao shvatiti logos ove erotičke požude.<sup>1</sup> Lévinas pokušava upravo to. Pritom se ipak ne želim ograničiti na referiranje o tomu, o čemu Lévinas raspravlja u odsječku »Fenomenologija Erosa«<sup>2</sup> – koji nosi isti naslov kao i moj tekst –, nego fenomen erotičke ljubavi fenomenologijski situirati u egzemplarnim Lévinasovim viđenjima požude, pohote i milovanja, kako bi se pred tom pozadinom vrednovala moguće etičke implikacije, što ih izvlači Lévinas.

### **Prethodne čarke oko fenomenologije i hermeneutike, Platona i Lévinasa, Erosa i literature**

Za predavače u Dubrovniku mogla bi biti velika opasnost da budu obuzeti Erosom kao ljubavlju prema mediteranskom prostoru i svijetlosti i da se zbog ljepote predjela neba i mora izgube u divljenju ostalim ljepotama. Zbrka osjećajâ kao osvjetljavanje fenomenâ. Na kongresu, koji sebi postavlja temu: »Hermeneutika i fenomenologija«, ta bi se opasnost mogla nazvati pogreškom induciranom fenomenima. Nadmoćno fenomenima, ti bi se osjećaji mogli neposredno dovesti u argumentativnu igru i tako onaj razlog, koji nam je novije istraživanje mozga preporučilo kao podlogu protiv Descartesa, *emociju*,<sup>3</sup> reklamirati kao osnovicu protiv analitičko-racionalnog razmatranja. Budući da nisam neposredno nagovijestio povratak erotičkim stvarima samim, nego sam se dodajući »kod Lévinasa« oslobodio čistog motrenja fenomena i njegova logosa, ja sam malčice zaštićen od preobilja fenomena i osnove emocije. Emocija se kod Lévinasa ne pojav-

1

Samorazumljivo, suzdržavam se svakog pokušaja nabiranja. Jedino kako bih primjericice naveo umjetnike koji odgovaraju Platonu i Lévinasu, upućujem na verzije *Rođenja Venere* koje su realizirali Botticelli (1485., Uffizi, Firenza) i Cy Twombly (1979., zbirka Speck, Köln).

2

E. Lévinas, »Fenomenologija Erosa« je podsječak (str. 372–390) IV. poglavlja: »S onu

stranu lica«, u *Totalitetu i beskonačnosti (Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg). Uбудuće se navodi kao TU.

3

Antonio Damasio, *Ich fühle also ich bin. Die Entschlüsselung des Bewußtseins*, List, München 2000.

ljuje kao argument. Moglo bi se čak kazati da on emociju stavlja izvan zagrada, odnosno da je fenomenologijski stavlja u zagrade, kako bi predočio horizont. On tako motri strukturu fenomena i nastoji dosegnuti logos Erosa.

Sam Lévinas nije, dakako, sasvim slobodan od pokušaja da se egzistencijelno i fenomenologijski podiđe tom ratio, kako bi se fenomenologijski račun podnio »značenju konačnog u samom konačnom«. <sup>4</sup> To naročito važi ukoliko on fenomenologiju označuje kao »paradoks idealizma bez uma«, <sup>5</sup> te tamu i nerazgovijetnost osjećaja nastoji opisati kao »pozitivno obilježje«. <sup>6</sup> Svakako, Lévinas također naglašuje da bi u istraživanju tih pitanja filozofija trebala ići natrag k svojim izvorima »s onu stranu literature i njezinih, osjećajima ispunjenih problema«. <sup>7</sup> Literatura, bila osjećajna ili ne, naznačuje drugu opasnost koja prijete prilikom razmatranja »fenomenologije Erosa«, dakle upravo onda kada se od čistog obilja fenomena nastoji razborito braniti prekidom i izvršiti analiza postojećih filozofijsko-literalnih približavanja. To je opasnost hermeneutičkog ustitravanja, ako smijem tako kazati. U slučaju hermeneutičke pogreške prijete opasnost da u tekstovima poput Lévinasovih ili Platonovih izgubimo iz vida fenomen »Erosa« – upravo onda kada se možda čak uključuju proširenja sve do Kierkegaarda, koja bi se uvijek mogla upotrijebiti za objašnjenje literature: Platon za objašnjenje Lévinasa, Kierkegaard opet za objašnjenje Platona. Naposljetku, prizemljujemo se pri fenomenu »Tekstovi o Erosu«, <sup>8</sup> zaplićemo se u pripovijesti, u kojima je horizont približavanja dotično razumijevanje autorâ, a ne stvar. Bila bi to pogreška ne samo u fenomenologiji Erosa. Čini se da za Eros također važi da s onu stranu osjećaja i s ovu stranu razumijevanja bilo kojih kulturnih objektivacija leži neko značenje koje se k tomu može dobiti samo pokazujući fenomen i s razumijevanjem tematskih ili egzistencijelnih (o-)čitovanja u umjetnosti i filozofiji. Dvostruka opasnost, ovladanost neposrednim fenomenom, na jednoj, i distanciranost u razumijevanju kulturnih objektivacija, na drugoj strani, najprije se može susresti povezivanjem fenomenologije i hermeneutike. Sama Lévinasova radikalizirana fenomenologija tendira pritom jednoj hermeneutici Drugog kao drugoj hermeneutici.

Metodologijski gledano, u tom leži zamislivo presjecište fenomenologije i hermeneutike. To bi se trebalo sistematski pokazati, ali u obliku naznake upućujem jedino na razvoj Heideggerova mišljenja od fenomenologije do hermeneutike bitka, budući da to ovdje ne može biti moja tema. Fenomenologija vodi k jednoj hermeneutici, odnosno ona zahtijeva jednu hermeneutiku, a ista kod Heideggera, uzdižući se od teksta, vodi – k hermeneutici bitka. To »Povrh«, upravo kao izlaženje povrh hermeneutike, kulminira onda kod Lévinasa u jednoj etici odgovornosti. Jedna druga etika s obzirom na Drugog.

Unekoliko bih vas naravno najradije zapleo i upleo u stare pripovijesti o ljubavi i smrti, koje su u literalnom toposu kao i u svagdanjem jeziku toliko intrigrantno povezane da Lévinas sasvim prirodno pušta da se Eros, »jak poput smrti«, hrve upravo s tom smrću oko njezine tajne. <sup>9</sup> Pobjedu nad smrću on tada relativno besprisilno nalazi u prijelazu »od drugosti smrti k drugosti onog ženstvenog«. <sup>10</sup> U razumijevanju onih starih pripovijesti, koje su se bavile time da Eros u svojoj najvišoj formi znači filozofiju, a da filozofiranje znači učenje umiranju, čime je unekoliko skraćeno sažeo Platoneve majstorske dijaloge *Fedona*, *Fedra* i *Gozbu*, Lévinas je otkrio strukturu konkretnog fenomena Erosa. I on je fenomen Erosa otkrio kao protumoment. Iz te je protustrukture on kasnije izveo svoju etiku. On je možda nije

izveo u deduktivnom smislu, no ipak je na svoj način barem faktički zadiobio svoj temeljni teorem s obzirom na primat Drugoga.

Lévinas, moja odnošajnosna točka za fenomenologiju Erosa, otkrio je pritom sebi neposredni fenomen najprije preko rasprave s Platonom i vjerovao je problematskim pretpostavkama Shakespeareovih drama, poglavito tragedija. Dakle, klasično hermeneutički pristup kojemu je on kontrastirao izvornu fenomenologiju Erosa. Jer Lévinas sa svojom fenomenologijom Erosa kontrastira sebe spram onih priča što ih sebi pripovijeda neka skupina vino-pijućih prijatelja, na onoj gozbi koja još nije iscrpljena, ni u pitanju ljubavi i smrti niti u ključnom pitanju: nisu li komedija (života) i tragedija (smrti) bilo kako najuže povezane? To je istodobno kontrast etika-ontologija, singularnost-opće, doticanja-razumijevanja, koji on time uvodi u igru. Taj se kontrast na zanimljiv način može razumjeti iz i s obzirom na razlike/u između Lévinasa i Platona gledom na Eros. Platon, kojemu se uvijek može pridružiti drugi član kontrasnoga para, dospijeva do Erosa kao do želje za spoznajom jednakosti, a Lévinas dospijeva do Erosa kao do želje Drugoga u njegovoj drugosti.

Stoga ću – i k tomu – sada pokušati s nedostatkom karakterističnim za hermeneutiku, »zbog vazda ustrajne, no ipak postulirane cjelovitosti«, argumentirati protiv obilja (fenomenâ i fenomenologije) i, obratno, s otpornošću Lévinasovih tragova fenomena kao *surplus* argumentirati protiv hermeneutičkoga uvrštavanja u strukture znanja i razumijevanja. Protiv poretka znanja Habermas uglavnom u bitku uvodi Eros kao fenomen onog »Nadpovrh«: Eros uspješno presize s onu stranu svake utemeljenosti umom i bitkom i s onu stranu mogućnosti razumijevanja.

Lévinas je pritom otkrio Eros u osnovi akcidentalno. Prilikom teorijskoga traganja za Drugim *qua* onim što je Drugo, on udara na Eros. To traganje za Drugim nužno probija zadani okvir poretka uma. To je traganje za Drugim također povezano s pokušajem da se napadne iza znanja time što se također još regradira iza mnijenja i što se pritom onda sopstvo stavlja u odgovornost onom numinoznom. Naprotiv, potrebno je dospjeti povrh znanja. Stoga Lévinas nastoji subjektivnost sopstva potvrditi s onu stranu nužnoga subjekta mišljenja. U svakom slučaju, Lévinas pod tim premisama: a) misliti Drugo *qua* Drugo i b) ne napustiti sopstvo, udara na fenomen Erosa. U Erosu kao odnosu između individualnih bivstvujućih, Lévinas vidi strukturni uvjet za susret između »Ja« i Drugog realno ispunjenim i kao fenomen pokazivim.

4

E. Lévinas (1949), »Od opisa k egzistenciji«, u: Isti, *Spur des Anderen*, Alber, Freiburg 1983., str. 53–80. Ubuduće ovu zbirku tekstova navodim kao *Spur*; ovdje *Spur*, str. 56.

5

*Spur*, str. 62.

6

*Spur*, str. 56.

7

Ovo odbacivanje literarnog stila života »egzistencijalizma« nalazi se u programatskom članku: »Je li ontologija fundamentalna«, *Spur*, str. 103–119; ovdje 103.

8

Kao što je to nedavno prezentirao Liesmann (2002.), pod naslovom »Lukavi Bog. O buđenosti Erosa«.

9

E. Levinas (1948), *Die Zeit und der Andere*, Meiner, Hamburg <sup>2</sup>1989., str. 48; ubuduće se navodi kao ZA.

10

ZA, str. 61.

## O fenomenologijskom i teorijskom cilju mojih razmišljanja

Nakon što sam zavodnički sveo i »Poros fenomenologija i nevolju, Penia, fenomenologije«, taj antagonistički par preobilja (Poros) i potrebe (Penia), koji prema Platonovu mitu rađa Eros, htio bih se poput Lévinasa, koji je na svom filozofskom putu iz fenomenologije – kao jedne vrste nužne zablude onog neposrednog u Ja-danosti – htio van i koji je preko jedne povišene hermeneutike nekazivog kao posredovanje opet našao sebe u njoj,<sup>11</sup> sada okrenuti jednoj fenomenologiji Erosa, koja ga kao jedna sasvim karakteristična uputna i možda ispunjavajuća struktura stavlja u horizont logičko-kategorijalne analize.

Ne na kraju, no ipak kao prvi cilj, stoji isticanje jedne karakteristične strukture koja može važiti kao osobenost Erosa i koja fenomen osvjetljava u njegovu zbnunjućem mnoštvu. Za tu specijalnu strukturu kažem da ona predočuje Logos erotičkoga fenomena.

Za to, i neovisno o Lévinasu, zahtijevam pojmovno-analitičku adekvatnost, fenomenologijsku dokazanost i hermeneutičku odlučnost, koliko što se tiče hermeneutike – erotičnoga – bitka toliko i što se tiče jedne razumijevajuće i uživljavajuće hermeneutike tekstova. Gotovo bih u slučaju mojih autora Lévinasa i Platona iz mogeg vidika mogao kazati da je natjecateljski prikaz ovih pozicija nošen uvjerenjem istine, premda s time ne bi bio povezan mali problem da Platonova i Lévinasova pozicija prikazuju fenomen Erosa strukturalno-analognu, ali se pritom tematiziraju dijametralno suprotne temeljne pretpostavke. Uopće vam ne krijem svoje klicanje Platonovoj *Gozbi*. Naime, Lévinas često kontrastira svoje shvaćanje Erosa izravno s izjavama ljubavi u *Gozbi* ili s pozicijama koje se iz toga mogu izvesti.

Treba se razjasniti, zašto upravo fenomen Erosa Lévinasu služi kao slika otkrovenja za etiku, te zašto neki sadržajni momenti poput odnošajnosti na smrt i plodnosti igraju ključnu ulogu u pitanjima koja izlaze na filozofijska pitanja o uopćavanju o znanju i dobru. Sam Eros postaje pritom gotovo usputno, hermeneutičkim izazovom – istodobno i hermeneutičkim principom.

## Fenomen Erosa u svojoj elementarnoj strukturi – posluživanje Sokratu

Prije nego što dođem do mogega kratko referirajućeg prikaza Lévinasove fenomenologije Erosa, želim vas sa Sokratom zavesti na malu suglasnost u pogledu na pojmovno shvaćanje fenomena Erosa. Sokrat je na početku svog govora u *Gozbi* tražio takvo slaganje kao razjašnjenje pojmova. Kao što sam kaže, Sokrat ne može držati nikakav pohvalni govor Erosu, a nakon kratkog, no ipak relevantnog pojmovnog čarkanja, on ponavlja tuđi govor, onaj govor što ga je on prvi put htio čuti kao uvodni govor o ljubavi od vrčonoše Diotime (*Symposion* 201 d). No, prije govora, Sokrat pita, je li Eros Eros nečega ili ničega. Time se ne pita, kao što Sokrat odmah naglašuje, voli li se Eros, ljubav,<sup>12</sup> nego o tomu, odnosi li se ljubav formalno na nešto, je li ona usmjerena na neki objekt? Sada mi poznajemo fenomen, a time i odgovor koji fenomenu adekvatno točno daje i Agathon. Eros je uvijek Eros nečega, ljubav se uvijek odnosi na... Specijalna usmjerenost Erosa zaokupljat će zapravo Lévinasa sasvim analognu Sokratu.

Time smo ljubav, kao i mnoge druge pojmove, odredili ipak samo kao jedan relacijski pojam i sasvim rubno spominjem da je ta odredba toliko bliska i trivijalno adekvatna da bismo mi i u jednoj reducirano ekstenzionalnoj pojmovnoj odredbi odredili predikat »ljubav« semantički kao skup uređenih parova  $x, y$ , koji stoje u relaciji LJ – za ljubav. Dakle, utoliko je sve u redu s fenomenom i analizom.<sup>13</sup>

Na vrlo prirodan način Sokrat dalje pita o fenomenu Eros u međusobnoj odredbi relata. Jedno pitanje glasi: je li ljubav to, po čemu je ona ljubav? A s Lévinasom – i svakako s našim slaganjem – Agathon odgovara Sokratu da Eros želi ono čija je ljubav. S takvim razjašnjenjem mi smo doista malo odredili objektivno argumentacijsko mjesto, jer subjektivno argumentacijsko mjesto ograničuje, kao u slučaju gornjega zahtjeva, da su ljudi oni koji se vole. Slično se i kod Sokrata predmeti sposobni za želju mogu javiti više samo na  $x$ -mjestu. No Sokratu je stalo do nečega drugoga i on pita o objektima požude, naime žele li se takvi objekti što ih zaljubljeni već ima, ili oni koje on nema. Žudnja se, odgovara Agathon, usmjeruje na ono što se nema. Eros tako formalno isključuje samoljublje.<sup>14</sup> No time je Sokrat također, kao što je uobičajeno, opovrgnuo svojega sugovornika, u ovom slučaju Agathona, na temelju čijih vlastitih pretpostavki opovrgava. Agathon je, naime, prethodno mislio da je Eros neizmjereno lijep, dobar i savršen, a sada očajava: Eros nije niti lijep, niti dobar, niti savršen, budući da je on žudnja za tim svojstvima.

### Fenomenologija Erosa kod Lévinasa i antiplatonovski zaključci

Sada ću ukratko prikazati kako Lévinas karakterizira fenomen Erosa i to na jedan način koji upravo potvrđuje relacijsku strukturu koja čini pojmovno polazište za Sokrata.<sup>15</sup> No ipak, kao što sam kaže, erotski odnos pruža mu prototip za odnos prema onom Drugom uma, prema tmimi tajne,

11

Lévinas za svoju filozofiju nudi nužni slom fenomenologije kao pokazivanja fenomenâ.

12

Sokrat u *Gozbi* tvrdi da je osnovna pogreška u opisu Erosa to što ga se uspoređuje s onim voljenim, s onim čemu se teži, umjesto s onim tko voli, tko je potrebit i tko želi.

13

LJ ( $x, y$ ) bi stajala kao formalna naznaka za ljubav između  $x$ -proizvoljnog  $x$  i  $y$ , te bismo mogli razmisliti o bliskim ograničenjima koja želimo poduprijeti. Recimo: » $x$  LJ ( $x, y$ ) É M( $x$ ), s M za čovjeka, po čemu onda samo ljudi vole. U posebnom slučaju u svakodnevnom životu i prije svega u *Gozbi*, zahvaljujući Aristofanu, ova formulacija onda glasi (a, b, c su sada kao osnovne konstante) x LJ (a,b) & LJ (b,a) § C (a,b) s C se daje oznaka za cjelovitost. Upravo tada, kada a voli b, rezultira potpuna cjelovitost. Suprotno, recimo, Heineovoj nesretnoj pjesničkoj ljubavi, gdje važi: LJ (a,b) & LJ (b,c) & LJ (c,d), te a slama srce zbog bliskih uvjeta isključivosti koje pak ne želim formulirati.

14

To odgovara Lévinasovim intencijama i on, k tomu, na temelju ove strukture dolazi do sasvim drukčijeg opisa fenomena. Za Aristofana (za Sokrata ipak samo na polazišnoj točki uspona k ideji!), a u osnovi i za Lévinasa, također važi zahtjev A (Aristofanov postulat): » $x$ « y (LJ ( $x, y$ ) É M ( $x$ ) & M ( $y$ ) & B( $x, y$ )) & R ( $x = y$ ). To se treba čitati kao: za sve  $x$  i sve  $y$  važi, ako  $x$  voli  $y$ , onda su kako  $x$  i tako i  $y$  neki čovjek i  $x$  želi  $y$ , pri čemu  $x$  nije isto što i  $y$ . Dakle: erotska ljubav je želja koju jedan čovjek usmjeruje na drugog čovjeka.

15

Zahtjev M ( $y$ ) svakako strukturalno ne važi ni za Sokrata niti u strogom smislu za Lévinasa, nego za Aristofanov mit. No dok Sokrat, polazeći od konkretnog pojedinačnog čovjeka, dakle od Aristofanova postulata A, kao pravi objekt želje naposljetku, dopušta kolektivne apstraktnosti a zatim i ideje, Lévinas od proizvoljnih objekata ( $y$ ) želje za ograničenjem na čovjeka (usp. TU, str. 371). Ovo ograničenje kod njega onda također ujedno znači prijelaz od erotske ljubavi k etičkoj odgovornosti.

i stoga se »trebaju provesti oni koji su skroz-naskroz različiti od onih koji pripadaju platonizmu i koji je jedan svijet svjetla«. <sup>16</sup> To naznačuje perspektiva. Platon previda kako Lévinas kaže »potpunu ulogu onog ženstvenog«. <sup>17</sup> Nažalost, Lévinas samome sebi ne razjašnjava točno, želi li on na mjesto objekata pripustiti samo ljude, odnosno osobe, premda se to ovdje tako čini. Ipak, on s druge strane u ranim razmišljanjima samorazumljivo polazi od toga da je objekt žudnje drugi čovjek, zbog čega on također sasvim opušteno govori o onom ženskom. <sup>18</sup> Kada Lévinas kasnije ne pridaje erotičkoj ljubavi više ulogu definirajuće eksplikacije subjekta u prevladavanju vremena, nego upotrebljava Eros još više kao primjer jedne paradoksalne strukture analogne odgovornosti, on tada kritizira to što se on može odnositi i na stvari i životinje.

Na ovome mjestu naznačena, premda ne nužno, jedna napomena: ne o ženskosti, ali o pojmu »ženstvenosti«. Ženskost je kod Lévinasa sasvim očigledno mišljena iz konkretnog spolnog susreta i žene. Također se muškarac predočuje kao subjekt požude. Dakako, taj se subjekt kod Lévinasa spašava samo superiornošću objekta koji upravo nije nikakav objekt, već tajna. Pritom se kategorija »ženstvenosti« treba razumjeti spolno neutralno, kao što to Lévinas kasnije eksplicitno objašnjava. <sup>19</sup>

Kao što je nagoviješteno, interno postavljanje pitanja pomaknulo se između spisâ *Vrijeme i Drugi* napisano (1948.) i *Totalitet i beskonačnost* (napisano otprilike 10 godina kasnije). <sup>20</sup> Ako je Lévinas u ranom djelu pomoću Erosa tragao za definicijom subjekta, koja naposljetku počiva na njegovoj pasivnosti s onu stranu vladajućeg posjedovanja imanja samoga sebe (ZA, str. 53), onda je on u *Totalitetu i beskonačnosti* tražio jednu fenomenalno dokazivu potvrdu za svoj etički prekid s bitkom koji se vrši u susretu s Drugim. To se u određenim okolnostima potpuno podudara, no stavljaju se različiti naglasci. Ako se u ranoj fazi radi o tomu da se za subjekt spasi dimenzija budućnosti, koju Lévinas povrh Drugog i povrh onog Drugog definira kao ono tuđe (ZA, str. 54) – i istodobno o komunikativnom ukidanju usamljenosti uma, o onoj usamljenosti koja se potvrđuje samo smrću kao onim Drugim, koje postavlja granicu možnosti, granicu znanja i granicu svjetla – onda se u kasnim djelima radi o dimenziji pred-prošlosti koja subjekt potvrđuje time što, zabranjujući, u oslov uzima trag one prošlosti upravo tog subjekta.

Za fenomenologiju Erosa ta se promjena u statusu očituje jedino lako pomaknutim fokusom pozornosti. U kasnijem djelu Lévinas se posvećuje prije svega onoj, kako on kaže, ultramaterijalnosti erotičkoga odnosa koji bi se mogao promatrati kao jedan zamislivi prigovor karakteriziranju onoga ženskog kao radikalno Drugog i kao tajne. Profaniziranje tajne ženskosti ipak za njega, naposljetku, potvrđuje onu u erotičkom odnosu konstitutivnu izmaknutost Drugog, što ju on označuje kao »ženstvenost«. U ranome djelu Lévinasa je, naprotiv, zanimala načelna mogućnost da se Drugo zadobije kao Drugo uopće. U tom je smislu on tragao za vremenskim transcendiranjem bezvremene sadašnjosti koja se pokazuje u svjetlu uma, u pravcu tajne budućnosti (ZA, str. 64) i otuda je došao do smrti i Erosa kao temeljnih fenomena Drugog. U *Totalitetu i beskonačnosti* on je, naprotiv, pošao od etičke situacije predjezične zapovijedi Drugog i koristio je fenomenologiju Erosa kao strukturalnu potvrdu svoje, pretpostavkama bogate etičke teorije jezika, te je asimetriju, drugost i upućenost povrh područja bitka i fenomenâ zahtijevao kao uvidljive fundamente jedne etike koja prethodi svakom mišljenju bitka. Eros pritom pokazuje da se takva odnošaj-

nosna struktura može misliti zato što je ona zbiljska, te istodobno demonstrira da se tako ne može udovoljiti etičkom zahtjevu. Etika strukturalno odgovara ethosu, ali ona sama jest jedna ne-erotička ljubav.

### Susret s neraspoloživim Drugim: smrt i Eros

Argumentativna smještanja Lévinasovih razmišljanja o fenomenologiji Erosa uvijek su ipak sasvim analogna, kako u ranom spisu *Vrijeme i Drugi* iz 1947. tako i u kasnijem glavnom djelu *Totalitet i beskonačno* 1961. godine.<sup>21</sup> Nakon što se smrt opisuje kao radikalno dovodenje u pitanje svake mogućnosti, Lévinas preko tako oslovljenih tema drugotnosti i budućnosti, koje kulminiraju u smrti, dolazi do pitanja, postoji li »u čovjeku neka druga vlast od ove muželjubivosti, od ovoga umijeća umijeća?« (ZA, str. 54). Traga se za jednim životom s onu stranu nastojanja da se u svakom trenutku prkosi smrti, premda uzaludno. Jer smrt se ne može aktivno »preuzeti« ni u junačkom aktu niti na bilo koji drugi način, nego se treba odrediti kao kraj svakoga Moći. Jer, s obzirom na smrt junački subjekt u pokušaju vraćanja natrag potpuno se izjalovljuje na sebi samome. Odnosajnost subjekta na sebe, svojstvena cjelokupnom znanju, razumijevanju i svijesti, ne može integrirati smrt.<sup>22</sup> U pogledu na nasilje smrti, Levinas se pita, ne dovodi li ta nasilnost principijelno do šutnje subjektivnost (TU, str. 270). Smrt tako za njega nabacuje pitanje: postoji li neka razina, na kojoj subjekt pojavu Drugog – kao pojavu koja je za njega najprije smrt – čuva i prekoračuje? Traži se razina na kojoj Ja, kako on formulira, prekoračuje smrt i k tomu se uzdiže iznad povratka k samome sebi, iznad postuliranih krugova u istoti – to je njegov prigovor Platonu. Ta je razina, kaže Lévinas u *Totalitetu i beskonačnosti*, ljubav, jedno kretanje, u kojemu se subjekt dovodi u pasivnost i u kojemu on sebe potvrđuje na jedan način koji je s onu stranu Moći, s onu stranu svjetla uma i, paradoksalno, čak s onu stranu bitka.

Ali kako sada Lévinas označuje Eros? Prirodno je da ga on analizira u odnosu između Ja, ili sopstva, i Drugog. To odgovara podlozi našeg istaknutog odnosa sa Sokratom, Agathonom, Aristofanom i Lévinasom. Lévinas

16  
ZA, str. 48.

17  
Lévinas (1947), *Vom Sein zum Seienden*, Alber, Freiburg 1997., str. 105; ubuduće se navodi kao EE.

18  
S obzirom na kategoriju »ženstveno«, također se ne bi trebalo dati previše zasljepljivati. Na to ću se još vratiti.

19  
Usp. *Ethik und Unendliches*, str. 53. Lévinas tamo kaže da je »sudjelovanje u muškom ili ženskom osobenost svakog ljudskog bića« i da se ontologijska diferencija između muškog i ženskog ne bi trebala promatrati kao podjela na dva spola. Muško bi se trebalo razumjeti kao potvrda u bitku, a žensko kao Drugo spram bitka. Žensko time omogućuje čistu pluralnost. Takva pluralnost koja oblikuje bitak ograničena je na čovjeka. Ona potrebuje etičko biće koje je sposobno za komunikaciju i priznavanje.

20  
Krewani (1990) se u izradbi razlike između ranoga djela i zreloga stvaralaštva šezdesetih i sedamdesetih godina u principu treba slijediti, premda on prenaglašuje razliku.

21  
Krewani (1990), str. 53, govori o tomu da »erotičkoj postavci« prethode EE-spisi i ZA. U TU on otkriva jednu etičko-erotičku postavku kojoj Eros više ne služi kao teorijska figura eksplikacije.

22  
U ovom se Lévinas suprotstavlja kako Heideggerovu konačnom tako i Platonovu »beskonačnom« rješenju (usp. *Spur*, str. 79). U Platonovu *Fedonu* proklamirana »pobjeda nad smrću putem mišljenja« (*Spur*, str. 75) predstavlja prividno rješenje koje neće udovoljiti fenomenima.

odgovara i obilježju da se Eros usmjeruje na nešto što onaj tko voli nema. Objekt Erosa jest nešto čime subjekt ne raspolaže. No ipak to još nije dovoljno. Objekti bi mogli, kao kod Aristofana, biti neko dopunsko Drugo u horizontu Istog. Tada bi se principijelno objekt Erosa činio dostižnim; Eros bi se mogao ispuniti zadobivanjem tog Drugog kojeg se još nema. Ovdje Lévinas ide dalje. Lévinas emfatički naglašuje drugotnost tog Drugog. Najprije i najčešće, on svu težinu polaže na razliku između horizonta istote požudnoga subjekta i tuđosti žuđenoga objekta. Povrh toga, on naglašuje singularnost tog Drugog koje se ne može odrediti u svojem identitetu vrstom i rodom kao Drugi.<sup>23</sup>

Po mojemu sudu, ovdje je potpuno uvjerljivo Lévinasovo pokazivanje fenomena. Oba aspekta, singularitet i drugost, nalaze se kao fenomen potvrđeni na različitim stupnjevima erotike. To na vidjelo izlazi kao *fascinosum* Tuđeg, jednako kao i u zabacivanju potencijalne zamjenjivosti voljene osobe u okviru rodnog ili vrsnog identiteta. Kada smo zahvaćeni Erosom, ne može se kazati, uzmi naprosto individuu iste vrste koja ispunjava istu svrhu. Koliko daleko to ide sa stajališta životnoga svijeta, može ostati neriješenim. Lévinas u svakom slučaju podcrtava aspekt da je erotički odnos emfatički usmjeren na neko drugo Singularno, na nekog Drugog u njegovoj singularnosti. Tako subjekt iskušava tajnu koja, kako kaže Lévinas, i sama u razotkrivanju ostaje tajnom – baš zbog toga zato što i ukoliko je ona Drugo.

Formalno možemo ustvrditi da Lévinas objektivno argumentacijsko mjesto y relacije LJ (x,y) imenuje kao ono »žensko«. To žensko on u ZA označuje kao ono apsolutno drugo, kao ono apsolutno »suprotno suprotna«, čije je čuvanje pretpostavka strasne ljubavi. Ta se ljubav sastoji u neprevladivoj dualnosti bivstvujućih. »Strastvenost tjelesnoga užitka sastoji se u tome da se bude u dvoje« (ZA, str. 57). Po Lévinasu, ono žensko u jednom kretanju koje je suprotstavljeno kretanju svijesti (ZA, str. 59) transcendiru u tajnu. Opetovano udaramo na suprotstavljanje Platonu i prije svega Aristofanu, gdje se pohota sastoji u stapanju s jednim pravim dopunjavajućim partnerom u jedinstvu.

Kada Lévinas kategorijalnu usmjerenost ljubavi na Drugog po prvi put akcentuira i ljubljenog drugog, tada on kao prvo obilježje primjećuje »slabost« (TU, str. 372 i dalje), jer je ono žensko »epifanija voljenog«. Ta slabost izaziva subjekt. Tu se čini kao da bi se u relaciji LJ (x,y) to x-mjesto moglo tradicionalno označiti kao subjekt, kao muškarac, kao snaga, kao osvajanje i, u skladu s tim, kao y-mjesto objekta, žene, slabosti, predavanja. Ipak, upravo to pretpostavlja Lévinasovu Voltu. Upravo u tom izazovu, slabošću Drugog izvršuje se ona transformacija subjekta koja mu tek otvara budućnost. U susretu s Drugim, u žudnji Drugog, subjekt se tek tada restituira i održava u svojoj subjektivnosti. Subjekt se situira kroz »ženskost« i u poženstvenjenju.

Lišen je mogućnosti znajućeg, prevladavajućeg, posjedujućeg usvajanja, te čak unaprijed gubi svoj tvrđeni identitet. Ljubav time nije nikakva mogućnost subjekta, već granica mogućnosti subjekta. Tu situaciju Lévinas stoga opisuje kao prepad, kao mogućnosti subjekta, i kao premoćnost subjekta bez temelja koji se ne može racionalizirati. Ali subjekt ostaje tu, gdje su sve mogućnosti nemoguće, gdje on »više ne može moći da može«, subjekt ostaje zahvaljujući Erosu (ZA, str. 59). To je razlika spram susreta s Drugim: Smrt. Erotički vladajući subjekt iskušava, s onu stranu muške moći opstojanja, svoju restituciju. S onu stranu onog mogućega kao sposobnosti,



kao i s onu stranu moći kao jednog načina raspolaganja subjekta u trpnji ljubavi. »Zbrka subjekta... (jest) njegovo požensstvenjenje... u erotiĉkom odnosu leži jedna karakteristiĉna pretvorba subjektivnosti« – tvrdi Lévinas pri kraju svojega djela *Totalitet i beskonaĉnost* (TU, str. 396).

### Plodnost kao metafora

Stoga Lévinas time povezuje onoga – kada mislimo na Eros u konkretnosti spolnog susreta – pribliŹavajući mu se, ako i nije misao o plodnosti neposredno vezana na ovu strukturu. U sluĉaju plodnosti perspektiva budućnosti svakako je dana u neposrednom smislu. Lévinas prenaglašuje upravo perspektivu da subjekt u svojem djetetu i povrh smrti dalje traje i da tako »Ja« kao subjekt doživljava nešto nemoguće. U tom odnosu prema djetetu subjekt u realnosti moŹe iskusiti praktiĉnu nemogućnost da bude netko drugi i da bude on sam. To je jedna od formi što ih Lévinas nudi kao ilustraciju za mogućnost »S onu stranu moguće«. Biologijsko razmnoŹavanje postaje metaforom.<sup>24</sup> Tu formu transcendiranja – usput se sjećam da i Platonova *Gozba* slavi Eros u toj perspektivi, u perspektivi besmrtnosti prema tijelu! – Lévinas onda moŹe upotrijebiti kao legitimaciju i kao zornu paradigmu etike odgovornosti. Odgovornost za naraštaje, ĉiji interes seže samo do vlastita bitka, jedva da se moŹe osporiti kao fenomen.<sup>25</sup> Ne samo s obzirom na vitro-fertilizaciju i mogućnost trudnoće nakon silovanosti, ipak se treba promisliti o tome da ova misao o plodnosti nije nasilna i da se nuŹno ne moŹe povezati s razmišljanjima o fenomenologiji Erosa. Gotovo se ĉini tako kao da je Lévinas usput u igru doveo »duhovni odnos prema djetetu«, koji predstavlja jasno realiziranje. Ipak, to u svakom sluĉaju dovodi u teškoće. Jedva da se moŹe htjeti u djetetu zaniĹekati idealno-tipsko ispunjenje jednog voljenog odnosa. I snaga neposrednog uvjerenja nalazi se prije u su-mišljenu Erosa i tjelesnosti nego u duhovnom savezu. U svakom sluĉaju, s uputom na plodnost otvara se jedan novi krug problema, a faktum daljnjeg rađanja mogao bi posluŹiti samo kao ilustracija jedne mogućnosti, ali ne kao dokaz Erosu specifiĉnog otvaranja vremena Drugog. U narednom bih htio po strani ostaviti taj aspekt Źenske plodnosti.

### Fenomen Źelje i htijenje koje voli

Umjesto neĉega karakteristiĉnog, htio bih naglasiti nešto osobeno, nešto na što se odnosi sam erotiĉki odnos. Ljubavnik kao poŹudnik ni u kojem sluĉaju u erotiĉkoj potrebi prividno ne traŹi zadovoljenje poŹude, usvajanje Drugoga u jednoj funkcionalnoj ulozi.

U razvoju etike, razlikovanju »potrebe« i »Źelje«, koji se shvaćaju kao teorijski termini, pripada eminentno znaĉenje.<sup>26</sup> On potrebu od Źelje razlikuje tako što pokazuje nedostatak koji se mora zadovoljiti, dok Źelja oznaĉuje jednu strukturu, u kojoj uklanjanje nedostatka još uvijek dopušta rast Źelje. Jezikom platonovsko-aristofanske etike, Lévinas objašnjava da se potreba, nedostatak (Penia), treba promatrati kao izvor, Poros, preobilja kao temelj mogućnosti jednog carstva koje ističe nedostatak koje umiruje potrebu. Źeljena je, naprotiv, Penia ono Poros, nedostatak onog preobilja koji odrasta sa samim ispunjenjem (TU, str. 159). Erotiĉka Źelja ima dvostruku strukturu, budući da oscilira između zadovoljenja i Źelje.

Jer to što Drugi, voljeni, podlijeŹe, što se prihvaća u jednoj subjektivnoj perspektivi ovladavanja, to subjekt koji voli uopće ne moŹe htjeti. Vjerujem

da ovdje Lévinas vidi prije svega nešto što mu je kasnije izmaklo iz pogleda, kada etičku ljubav kao odgovornost razdvaja od erotičke. Onaj tko voli želi da ga Drugi voli *qua* Drugog, da ga voli u jednom aktu koji se iz samoga sebe pojavljuje kao slobodni stavak Drugog i time je, odnosno mora biti, granica slobode subjekta želje.<sup>27</sup> Onaj tko voli ne želi da se Drugi *no-lens volens* povinuje njegovim uvjetima, nego naprotiv da on sam, kao onaj koji voli, može udovoljiti uvjetima Drugog. Onaj tko voli nalazi se u Erosu lišen svih svojih mogućnosti, no one se ipak restituiraju ukoliko se on osjeća voljenim. Zapravo, subjekt se osnažuje. Ljubav time postaje mogućnošću s onu stranu mogućeg, nadmogućnošću i nemogućom mogućnošću paradoksa: time što »ja« gubi sebe kao subjekta, ono sebe dobiva kao subjekt koji se duguje Drugom. Tu strukturu nalazimo onda kod Lévinasa transferiranu u etiku. Erotičkom postulatu: »Ti ne možeš (htjeti) raspola-gati i željeti Drugog kao Drugog«, odgovara etički postulat: »Ti ne možeš ubijati i susretati lice Drugog«. Kada Lévinas kasnije teorijski dopušta da se erotička požuda može usmjeravati na stvari, tada otpada paradoksalno postignuće Erosa kao subjektivnog odličja koje se zahvaljuje Drugom.

Fenomenologija Erosa, koja najprije pokazuje spašavanje subjekta i stje-canje budućnosti za taj subjekt kao pravo postignuće Erosa – budućnost se definira preko onog Drugog kao stalno Drugog –, služi Lévinasu kasnije samo kao mogućnost pokazivanja da se one strukture transcendiranja što ih Lévinas zahtijeva u etici, doista mogu pokazati u svijetu na fenomenima. Točnije rečeno, pritom fenomen *qua* fenomen indicira na kraju krajeva znakoviti slom fenomenologije u horizontu praimpresije. Slijedeći u svo-jemu pratemelju, fenomen, nekaziv, nudi jednu uputu na ono nadvisujuće. Fenomen izmaknutosti Drugog *qua* fenomen treba se fenomenologijski istaknuti kao slom smještanja u neki horizont. Stoga ostaje neka (rastuća) požuda. Ispunjeni Eros istodobno ukazuje na nešto još uvijek ustrajno, a time i na jedan oduvijek već prošli moment neraspoloživog kao na ono što je paradoksalno dano. To je u Erosu povezano s fenomenom zadovoljavanja na »ultramaterijalnoj razini«. To specifično povezivanje duha i tijela, zadovoljavanja i trajne želje, čini karakteristiku Erosa.

23

Ovdje na vidjelo izlazi cjelokupna razlika u odnosu Sokrat-Platon. Sokrat u svojoj pripo- vijesti iz *Gozbe* dospijeva preko erotičke lju- bavi pojedinačnih individua do ljubavi vrste i od ljubavi vrste do onog pojedinačnog koje je istodobno opće, do ideje. I u tom zoru ideje duša dolazi do sebe same. Stoga se smrt kod Platona misli također samo kao ono što se u osnovi može bez problema pre- vladati (usp. *Fedon*).

24

Usp. Lévinas, *Ethik und Unendliches*, str. 54: »Očevo Ja ima posla s drugošću koja je Nje- gova, a da nije njegov posjed ili vlasništvo«, pri čemu se ta »budućnost s onu stranu mo- jega vlastitog bitka«, po Lévinasu, treba ra- zumjeti »vrlo dobro kao odnošaj između ljudskih bića bez bioloških srodničkih odno- sa« (ibid., str. 55).

25

Dakako, mnogi mniju da se upravo na tomu pokazuje i slabost Lévinasova etičkoga argu- menta, budući da ono što je plauzibilno kao

žrtva, i kao odgovornost za vlastiti porod, u sadržajno neograničenom susretu s drugim čovjekom gubi svoju plauzibilnost. No to ovdje nije moja tema.

26

Usp. *Spur*, str. 201 i 218 s narednom.

27

Ovu neukidivu kategorijalnu strukturu feno- mena, ukoliko ona treba biti ljubav, Kierke- gaard je obrnuo u grandioznoj primjeni na Boga. Neposredno se vidi: kada se Bog koji voli želi voljeti, tada on u toj točki mora osloboditi Drugoga tako kako oslobađa sa- moga sebe ili obratno: Bog se mora pojaviti u liku sluga. Ove lijepe spekulacije, koje se svakako doista nužno trebaju izvesti iz struk- ture fenomena, ovdje, nažalost, ne mogu niti slijediti niti im udovoljiti. Usp. S. Kierkega- gaard, *Philosophische Brocken*, str. 30: »Ono što se čini lakim, da se Bog mora moći učini- ti razumljivim, to nije tako lako ukoliko on neće uništiti ono drugovrsno«.

Time tada ipak, zbog fenomena erotičke ljubavi kao želje Drugog izvan pitanja, stoji načelna mogućnost jednog takvog odnosa. Time se za poseban slučaj Erosa pokazuje plauzibilnost susreta s Drugim izvan svih okvira sračunatosti. Ontologijska formulacija identiteta razbija se o Eros i ukazuje na nužnost fundamentalnog promišljanja diferencije. Logos zakazuje s obzirom na iskusivi horizont beskonačnosti. No kada se onda kasnije trudi Lévinas dati svjedočanstvo za Eros, objašnjenje one strukture koja nas se tiče u etici, on je u ranoj fazi služio kao otvaranje dimenzije budućnosti kao stalnog, plodnog Drugog; sada se fokus pažnje mijenja se kod Lévinasa i u pogledu na ženskost i pohotu. Teza se, kao što je rečena, ne mijenja ili se samo malo mijenja, ne ipak je karakteristična promjena aspekta. Ako je Lévinas prethodno (ZA) stavio u prvi plan fenomen stida kao posljedicu i kao dokaz »drugotnosti« Drugog, onda se sada (TU) naglašava neukidivost izmaknutosti, pa i u krajnjoj bestidnosti. To ipak u potpunosti ima svojega smisla.

Ženskost označuje jedino ontologijsku izmaknutost. Ženskost je sebeizmičuća kategorija nekog singularnog bivstvujućeg, kao nekog Drugog spram Istog. Ono se uskraćuje svakoj sračunatosti u bitku preko roda i vrste. Sve reprezentacije ženskosti moraju stoga fundamentalno promašivati, dok prezencija onog ženskog kao Drugog razara definicijsku moć subjekta i prostor reprezentacija. Stoga Lévinas kaže:

»Ono što se izdaje kao neuspjeh komunikacije u ljubavi predstavlja upravo pozitivnost odnosa; to odsuće Drugog upravo je njegovo prisuće kao Drugo.«<sup>28</sup>

Odsuće Drugog posvješćuje koliko kao nedostatak projekcije toliko i kao nedostatnost predmeta, s onu stranu projekcije i s onu stranu fizičkoga predmeta. To sasvim Drugo spram Istog – koje nas kao takvo Drugo susreće upravo i u etici – transcendiraju, doduše, fenomenalno ispunjenje projekcijom i tjelesnošću. No ipak se to Drugo u erotičkom, ujedno na poseban način, odlikuje povratnom vezanošću za osjet, materijalnost i orijentiranost Drugog na Ja. Dok u etici Drugi za Ja, kao ono sasvim Drugo, postaje tragom Ille,<sup>29</sup> Drugi se u erotičkoj ljubavi prikazuje po Lévinasu kao »voljen od mene samoga, kao objekt mojega užitka.«<sup>30</sup> Stoga se erotička ljubav njiše tamo-amor između onostranosti želje i ovostranosti potrebe, kaže Lévinas.

Pritom se u odnosu na Eros može kod Lévinasa otkriti jedna zanimljiva odredba strukture koju on sam, dakako, nije ispravno prozreo i obradio. S obzirom na Eros, Lévinas naglašuje da istovremenost potrebe i želje, požude i transcendencije, sačinjava osobenost onog erotičkog, erotičkog »koje je u tom smislu ono što je naprosto dvoznačno« (TU, str. 372). On time svraća pozornost na to da se ljubav kao odnos prema Drugom, unatoč transcendirajućem kretanju, može svesti na duboku imanenciju ili, bolje rečeno, da se odlikuje njome. To je imanencija kod koje se želja »prekida i zadovoljava kao najegoističnija i najstrašnija potreba« (TU, str. 371). Može se ostaviti po strani, ima li Lévinas pravo u ovoj svezi s njegovom uputom na Aristofanov mit, koji ljubav odlikuje kao »epithymia tou holou«, kao čežnju za cjelinom i tako misli jednu jednostavnu relaciju ispunjenja. U svakom slučaju, postoji sigurno aspekt neposrednog zadovoljenja u Erosu. No ipak je upravo to zadovoljenje povezano s paradoksalnim povećavanjem transcendirajuće želje, zbog čega onaj tko voli ne može u stanovitom pogledu i u najistinitijem smislu riječi nikad dobiti dovoljno. Eros se ne može zamisliti bez onog »Tamo-amor« između želje i potrebe. To povezivanje sačinjava, doduše, bitnu razliku između erotske ljubavi i etičke veza-

nosti, ali imenuje i paralele. Pretpostavljeno je lice Drugog. Na ovom mjestu Lévinas ipak tvrdi:

»Predmet ljubavi može biti i neka stvar, neka apstrakcija, neka knjiga.«<sup>31</sup>

Ali to nije ispravno promišljeno. Lévinas je ovdje – on bez daljnega nije nikakav logičar – naprosto proturječan.

Pokuša li se na bilo koji način konzistentno shvatiti ovu tezu, onda važi: Drugi je čovjek predmet želje i samo je čovjek predmet te želje, jer želja kao duhovni analogon materijalnoj potrebi usmjeruje se na odgovor koji se sa svoje strane stavlja u odgovornost kao ono tuđe Vlastito. To je pozadina trivijalnoga fenomena da onaj tko voli želi (ispuniti) sve što želi Drugi voljeni. Subjekt najprije želi želju Drugog. Požudu požude.

### Lascivnost i pohota kao karakteristični fenomeni

Time je objektivno mjesto ljubavne relacije doisa nužno ograničeno na kategoriju bivstvujućeg koje ima lice, to znači na entitete s kojima je moguća čista komunikacija. Ljubav je, dakle, ograničena na takva bivstvujuća koja mogu postavljati izazovni zahtjev kojemu se ne može uskratiti odgovor.<sup>32</sup> Doduše, Lévinas s pravom u stanovitom suprotstavljanju obilježava lice i ženskost, etički zahtjev i erotički izazov (TU, str. 383), no ipak ustvrđuje da erotičkoj nagosti, »kako bi mogla postati ne-značenjem onog lascivnog«, mora prethoditi zamjedba lica, tj. etičkoga poziva. Erotika je na komplicirani način povezana s etikom. »Lascivno« se tako treba razumjeti kao signaliziranje sporazumnosti s ulogom čistog objekta užitka. To znači ukidanje i pomicanje etičke zapovijedi iz Drugog. Ovo je u neku ruku nekakav asocijalni sporazum s intencijom subjekta koji negira svako uzimanje u obzir onog Trećeg. No upravo zbog toga važi da »prividno asocijalni odnos Erosa ima nekakav odnos spram onog socijalnog« (TU, str. 384). Objekt požudne ljubavi može biti samo ono što etičko značenje lica može odmaknuti od sebe prema ne-značenju onog lascivnog. Odsjaj te mogućnosti, mogućnosti da sam objekt (tj. Drugi) parcijalno ukida značenje svojega zahtjeva kao zapovijedi (etika) i umjesto toga deklarira sebe objektom užitka subjekta, Lévinas označuje kao »osobeno događanje ženske ljepote« (TU, str. 384). To se, dakle, ni na koji način ne može misliti za stvari. Lévinas se naprosto vara na gore već naznačenom mjestu, na kojem on to imenuje kao mogućnost Erosa.

Etičko značenje jezika može se doduše – i mora! – suprotstaviti erotičkom »ne-značenju« onog lascivnog, no ipak: »Ne-značenje erotičke nagosti pretihodi značenju lica« (TU, str. 380). Značenje lica ostaje virulentno kao izloženi zahtjev. Stoga, i tom smislu, može se kazati da Eros ide dalje od izraza lica. Izraz ostaje ipak pretpostavljen kao izraz lica.<sup>33</sup> Drugost Drugog čuva se time što se »tajna pojavljuje, a da se ne pojavljuje« (TU, str. 374).

28

Usp. ZA, str. 65. Ova je karakteristika fenomena fiksna točka Lévinasova mišljenja. Ne čudi što egzaktno istu frazu nalazimo i u EE, str. 118.

29

Usp. npr. odsječak: »Die Spur und die Illeität«, u: *Spur*, str. 230–235.

30

Usp. TU, str. 397.

31

TU, str. 371.

32

O vezi između jezika i zapovijedi kod Lévinasa, usp. Rauscher (2000), *Sprache und Ethik*, str. 277–287.

33

O »dvosmislenosti« usp. također Wenzlerov Pogovor ZA, str. 77.

Stoga Lévinas smatra: »Erotička nagost je poput značenja s obratnim predznakom«, Eros je svjetlost koja se pretvara u žar i noć, on je izraz koji se prestaje izražavati (TU, str. 385).

Eros se karakterizira s »noćne strane«, sa strane osjetilnosti, sa strane zašućivanja etičke zapovijedi u erotičkoj artikulaciji potrebe. »Ljubav je odnos s Drugim koji se pretvara u potrebu« (TU, str. 371) – i koji u zadovoljavanju potrebe budi želju. Ova paradoksalna struktura narastanja potrebe u tijeku njezina zadovoljenja ipak ostaje uvijek dana. Ljubav ide tamo-amo između zadovoljenja potrebe i želje kao narastanje potrebe.

»Pohota ne zadovoljava želju, ona je sama ta želja«, također zapravo kaže Lévinas (TU, str. 379). Pritom je »pohota čisto iskustvo«<sup>34</sup> koje je kao ispunjivo usmjereno na ono beskonačno. To ne znači da se to beskonačno ispunjava. Suprotno, kao nedostižan horizont to beskonačno otvara prostor, ili bolje, kako kaže Lévinas, uvlači prostor u vrijeme. Kada Lévinas u ranom spisu *Vrijeme i Drugi* navješćuje kao nastojanje da bi se »pohota trebala potvrditi kao prava zgoda budućnosti, kao budućnost očišćena od svakoga sadržaja« (ZA, str. 60), tada to u potpunosti odgovara njegovoj misli. Ono Drugo, ženskost, tajna, nosi budućnost. Samo u *Totalitetu i beskonačnosti* Lévinas naglašuje: Eros »ide k budućnosti koja još nije i koju ću ja ne samo zgrabiti, nego ću postati ona« (TU, str. 397). Taj se aspekt prati i poduzima iz drugoga aspekta, da pohota »ne vidi, nego profanira« (TU, str. 380), ali u profanaciji čuva tajnu.

### Milovanje ili nježnost

Želim otvoriti osobeno razmatranje fenomena Erosa s kratkim pogledom na jedan naredni ključni termin kod Lévinasa, koji osvjetljava ovaj odnos neposredne osjetilnosti i transcendencije. Vršenje nježnog milovanja za Lévinasa je opet jedna primjerna figura koja upadljivo u opisu neposrednog tjelesnog događanja dovodi pred pogled onaj, za Eros karakterističan, »užitak transcendentnog« (TU, str. 372), što je jedna znakovita kontradikcija. Kao dodir, milovanje je osjetilnost, ali ono milovanjem postaje time što se u dodiru ono nedodirljivo, buduće dodiruje i traži, zapravo što se nalazi kao ono odsutno i istrajavajuće. Milovanje transcendirira ono osjetilno.<sup>35</sup>

O milovanju<sup>36</sup> Lévinas kaže da ono teži onomu što sada uopće još nije dano. »Milovanje čezne, ono je na tragu« (TU, str. 376). No ipak se to što ono traži uopće ne može dohvatiti, budući da ono »ne leži u svjetlu dohvatljivog« (TU, str. 377). Milovanje je tako dodirivanje, dodirivanje onog što se uopće ne može dodirnuti. Ono ne dohvaća i ne poima, ono svoju inicijativu ukida u evokaciji Drugog, mijenja aktivnu intenciju u pasivnost.

»Jedno bezoblično Ne-Ja otrgava Ja u apsolutnu budućnost, u kojoj se ono izmiče sebi... i plaća danak svojoj poziciji kao subjektu.« (TU, str. 379)

34

TU, str. 380. Ona to dijeli s licem koje je također »čisto iskustvo« (*Spur*, str. 206). O s time povezanosti etičkoj heteronomiji, vidi: J. Reiter (1989), str. 109.

35

Usp. TU, str. 375. U svom asocijativnom, na fenomene orijentiranom »čitanju« odsječka iz TU koji nosi naslov »Fenomenologija Erosa«, Luce Irigaray polazi od toga da će gesta »prema ovom neodredivom uživanju u

fasciniranošću Drugim, koje nikada neće prestati, uvijek ustrajno čekati na pragu, pa i nakon upada u kuću«, gesta koja je uvijek milovanje. Irigaray (1984; <sup>2</sup>1991), str. 218.

36

Kod Lévinasa se križaju razmišljanja o izrazu, pohoti i nježnosti; o milovanju usp. k tomu posebice TU, str. 373–377, jednako kao i *Spur*, str. 278–280.

Milovanje je, gledano s te strane, osjetilno, ali »u onom tjelesnom nježnosti tijelo napušta status nekog bivstvujućeg« (TU, str. 377). Nježnost milovanja Lévinasa označuje kao način da se održimo u »no man's land«. To također znači održati se između romantičnoga jezika koji ljubav tumači kao osjet, i spiritualnoga jezika, koji ljubav razumije kao želju za transcendentnim.

Čini se da se Lévinas i ovdje, kao i inače često, gubi u slikama, u jeziku, čini se da se sasvim prepušta metaforama i da daje sasvim teško razumljiva, možda sasvim nerazumljiva svjedočanstva koja u najboljem slučaju kao nagađanja generiraju neki neodređeni prostor asocijacija oko ljubavi, osjetilnosti i značajnosti.

U svojim zaključnim napomenama želim u obliku skice pokušati pojasniti relativnu adekvatnost fenomenologijskih zapažanja, konceptualnu značajnost kao protumodel Platonovoj erotologiji i internu strukturalnu objašnjavajuću moć Erosa za Lévinasov model primata etike pred ontologijom.

### Konac – erotika i ethos kod Platona i Levinasa

Predočimo sebi još jednom ukratko što, sukladno Levinasovu pokazivanju fenomena i općeg osvjetljavanja strukture, znači romantička ljubav. Ona je relacija između osobe koja voli i osobe koja je voljena, relacija u skladu s kojom one zauzimaju subjektivno i objektivno mjesto. To se određivanje kod Lévinasa terminologijski shvaća i kao »Ja/sopstvo« i Drugo/Drugi, pri čemu se ovaj odnos interpretira kao odnos muškarac-žena. Zanimari li se zadnja točka, ova polazišna situacija, *cum grano salis*, odgovara kako Platonu tako i Lévinasu.

U pogledu na taj fenomen, Lévinas onda ispostavlja da ljubav sadrži želju Drugog *qua* Drugog, pri čemu je karakteristično miješanje potrebe i želje za Erosom. Time je antiplatonski pravac, što ga Lévinas eksplicitno uvijek iznova priziva u sjećanje u odnosu na božanski logos i svjetlo uma, pokazan i na drugoj razini. Eros nije samo tajna, on je usmjerenost na ovostrano, singularno Drugo. Kako u pogledu na fenomen želje, koji samo raste s potrebom zadovoljenja, koji se dakle ne ukida, tako i s obzirom na emfatičko orijentiranje želje na ono Drugo spram Istog, čini mi se da Lévinas adekvatno određuje fenomen Erosa. Kod Platona se, naprotiv, traga za prilagodbom istinskoj naravi. To važi kako za težnju k ideji tako i za približavanje duše njoj primjerenom tipu.<sup>37</sup> Dok se kod Lévinasa Eros odnosi na čistu, imanentnu osjetilnost i ujedno na transcenciju, kod Platona osjetilnost biva prevladana i negirana. Zadovoljenje dovodi kod Platona do povećavanja stupnja općenitosti sve do zora ideja, a to je izjednačenje gdje se to Drugo, ono žensko nudi užitku zadovoljenja. No zbog strukture izmaknutosti, to zadovoljenje »oscilira« sa željom koja se povećava zadovoljavanjem potrebe. Ta struktura želje odgovora po Lévinasu etičkoj relaciji odgovornosti koja također narasta u mjeri preuzimanja i izvršavanja. Analogno Erosu, etička se odgovornost utemeljuje i situira izazivačkom slabošću Drugog. Eros i etika tako opravdavaju i zahtijevaju subjekt. Doduše, razbija se autonomija subjekta (*Spur*, str. 201), no ipak se subjekt u svojoj subjektivnosti opet putem Drugog heteronomno zalaže kao Drugome zahvaljen i od njega zahtijevan. To važi i za etiku i za erotiku. Subjekt se restituira u Erosu u jednom poštenjenjenju, u etici, u zastupanju Drugog. Nadalje, za etiku, jednako kao i za Eros, važi da objektivirajuće spoznavanje ne može utemeljivati i ograničavati. Primjereno je jedino mišljenje koje misli više nego što misli. Razlika između etike i erotike leži tako u osnovi jedino u

asocijalnoj erotičkoj dualnosti onih koji se vole i u konstitutivnoj međusobnoj igri Erosa između ispunjive požude i beskonačne želje.

Stoga se erotika treba razumjeti s onu stranu etičkoga jezika, koji kao zapovijed svijetli u licu Drugog. Eros se, doduše kategorijalno, usmjeruje na Drugog koji može artikulirati neki etički zahtjev. S druge strane, taj Drugi ukida ovaj zahtjev istodobno u ponudi ultramaterijalne tjelesnosti. Ali ta se erotička požuda time usmjeruje i na specifično oslobađanje od granica u ukidanju etičkoga zahtjeva. Drugi, ono žensko, skriva u erotičkoj omotnici zapovijed šutnje, budući da se on/ono samo nudi užitku. To je jedna neraspoloživost koja sebe iz sebe čini raspoloživom, pa i kada pritom ostaje neraspoloživom. Osjetilnost i singularna drugost, koja prožimlje sve prihvatljive kategorije, nude tako jedan paradoksalan odnos ispunjenja. Eros dobiva elemente osjetilnog zadovoljenja s onu stranu ili, bolje rečenu, s ovu stranu etičke zapovijedi.

Lévinas, naposljetku, vraća pozornost na to da erotička struktura mora biti vezana za konkretnost fenomena i za površinu tijela. Metaforu 'koža', koja je bliska erotici, on također koristi i u svakom slučaju prenosi je na temeljno etičko iskustvo. Ovdje se može ostaviti po strani u kojoj je mjeri to uvjerljivo. No ipak se oba puta radi o refleksiji o bitku.

Po Lévinasu, Eros, jednako kao i etika, u odnosu spram Drugog potresa mišljenje subjekta i bitka. Teorijski gledano, Lévinasova se razmišljanja zapravo usmjeruju poglavito protiv mišljenja bitka, zapravo protiv mišljenja autonomije subjekta koji počiva u istoti svojega identiteta, kao protiv prvog i fundirajućeg iskustva. Ovo cjelokupno misaono kretanje Deleuze s pravom označuje kao prigovor protiv (silujuće) reprezentacije, »ona ostaje kod identiteta i to u dvostrukom pogledu viđene stvari i gledajućega subjekta«. <sup>37</sup> Erotika u višestrukome pogledu nudi transgresiju, otvara subjektu nešto izvanjsko i upućuje na onu apsolutnu izmaknutost objekta upravo u predanosti: »U pohoti Drugi jest ja i razdvojen od mene«, jer »Erosu nije ništa dalje od posjeda« (TU, str. 389). Odnos erotike prema odbacivanju reprezentacije pojašnjava sam Lévinas. Ako se (viđeni) objekt ne može zahvatiti, tada se »to Ja (tomu dodajem 'gledajuće' Ja) oslobađa kroz odnos s Drugim u ženskosti svojega identiteta« (TU, str. 399–400). Mogli bismo kazati da subjekt prolaženjem kroz ženskost stječe neku poziciju.

Na početku mojeg teksta igrao sam se s hermeneutikom i fenomenologijom kao s Penia i Poros, na onaj opušten način koji bi možda upravo još prije ličio za početak mojeg teksta kada se misli na Platonovo omiljeno čarivanje, prije nego što se počnu iznositi teze i rasprava.

Htio bih završiti s jednom uputom na značenje Erosa za hermeneutiku. Kod Platona bi cilj Erosa bio nešto poput ispunjene hermeneutike; kod Lévinasa se Eros može samo metaforički primijeniti kao ljubav prema »nečemu«. No jednako kao što struktura Erosa analogno pruža etičku strukturu, ona također predznajuje strukturu razumijevanja. Eros je usmjerenost na Drugo *qua* Drogo u jednoj prilagodbi koja se ne može izmisliti. Takva usmjerenost kao uvjet prethodi razumijevanju i određuje njegovu strukturu. Ljubav prema nekoj stvari, koja se zaključno ne može posvojiti,

37

Usp. o tomu prilagodbu srodnih duša onom, njima primjerenom božanskom, kako se to prikazuje u *Fedru*.

38

Gilles Deleuze (1968; izd. 1992.), *Differenz und Wiederholung*, str. 97. Povijesno-filozofijsko karakteriziranje ove misli kao anti-hegelijanstva najtočnije odgovara Lévinasu.

pojavljuje se u ovoj perspektivi kao preduvjet paradoksalnoga uspjeha. Hermeneutika kao umijeće nalaženja nije Eros, no, kao što ustvrđuje Sokrat, Eros je poticaj za traganje. Krilima obdareni Eros daje krila filozofiji.

Bez ljubavi prema nekom stalnom Drugom, bez opsjednutosti, bez prilagodbe objektu, koji dovodi u pitanje prethodno dane identitete, traganje ipak može biti uzaludno, uzaludno zato što se zadovoljava pogrešnim rezultatom.

To možda onda ostaje zajedničkim imeniteljem obje one, tako suprotno fundirane strukturno-analoške koncepcije Erosa kod Platona i Lévinasa: *Homoiosis* – zadnja nemoguća mogućnost – kako Lévinas neumorno naglašava, i *to theo*, prilagodba Bogu. A kod obojice mislitelja – što Lévinas također neumorno naglašava (i citira) – dobro, kao ono što se doista želi, leži s onu stranu svake ispunjenosti, pa i s onu stranu ljepote i bitka.

S njemačkoga preveo  
Željko Pavić

## Popis literature s kraticama

### Izvori:

Lévinas, E. (1947, 1997) *Vom Sein zum Seienden*. (org. *De l'existence à l'existant.*) Freiburg: Alber EE

Lévinas, E. (1948, <sup>2</sup>1989) *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner. ZA

Lévinas, E. (1960, 1992) »Das Judentum und das Weibliche«, u: Isti, (1992) *Schwierige Freiheit*. Frankfurt am Main, str. 42–52.

Lévinas, E. (1961, 1987) *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg: Alber. TU

Lévinas, E. (1983) *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg: Alber. *Spur*

Platon, *Werke in 8 Bdn.*, ur. G. Eigler; Darmstadt: WBG;  
— *Symposion, Das Gastmahl, und Phaidon*, u: Bd. 3; *Phaidros*, u: Bd. 5, prev. Friedrich Schleiermacher, prer. D. Kurz 1974/1983.

### Ostala korištena literatura:

Deleuze, Gilles (1968, 1992) *Differenz und Wiederholung*. München: Fink.

Derrida, Jacques (1980, 1990) »Eben in diesem Moment findest du mich« (Org.-Titel: »En ce moment même dans cet ouvrage me voici«; prev. Elisabeth Weber), u: *Parabel 12: Levinas*. (Hrsg. von Evang. Studienwerk e.V.), str. 42–83.

Gürtler, Sabine (1996) »Eine Metaphysik der Geschlechterdifferenz bei E. Levinas«, u: *Phänomenologische Forschungen*. NF 1: str. 22–43.

Irigaray, Luce (1984, 1991) »Fruchtbarkeit der Liebkosung. Eine Lektüre von Levinas: 'Totalität und Unendlichkeit', IV, B, 'Phänomenologie des Eros'«, u: *Dieselbe Ethik der sexuellen Differenz*. Suhrkamp (es 1362).

Kierkegaard, Søren (1975) *Philosophische Brocken*, str 147.

Krewani, Wolfgang N. (1990) *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*. Freiburg: Alber.

Liessmann, Paul (Hrsg.) (2002) *Der listige Gott. Über die Zukunft des Eros*. Wien: Zsolnay (Philosophicum Lech 5).

Llewelyn, John (1995) *The Genealogy of Ethics*. N.Y.: Routledge.



Rauscher, Josef (2001) *Sprache und Ethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Reiter, Josef (1989) »Emmanuel Lévinas' ethische ‚Verwindung‘ der Metaphysik« u: Coreth, E. /Hrsg./ (1989) *Metaphysik in unmetaphysischer Zeit*. Düsseldorf.

Welte, Bernhard (1973) *Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter*. Frankfurt a. M.: Knecht.

Wenzler, Ludwig (<sup>2</sup>1989) »Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas«, Pogovor za: Lévinas, E. (1948, <sup>2</sup>1989) *Die Zeit und der Andere*. Hamburg, str. 67–92.

### Josef Rauscher

#### Die Phänomenologie des Eros bei Emmanuel Lévinas

In diesem, die »Erotologie« des Emmanuel Lévinas in Anspruch nehmenden und in Vergleich mit der Platons Philosophie des Eros vergleichenden Beitrag versucht der Verfasser, ein phänomenologisches Scheitern der Phänomenologie zu zeigen, die das Erotische vergißt, bzw. vergißt, daß es in der Phänomenologie nicht um den Phänomenaufweiß geht, sondern – ganz umgekehrt –, daß das Phänomen in seiner Ander- und Andersheit zu einer »Wert« des Begehrenes, des Wollusts und der Liebkosung wird. Das Erotologische daran liegt nicht in dem »Wollustigen«, sondern in einem ethischen Bezug, der den Begehrenden selbst zu einem »Geisel des Anderen« macht, zu einem Geisel, der seine Freiheit nur durch den Eros »verdient«, bzw. durch das unaufhörliche Begehren dessen, was unberührt bleibt. In dieser Wendung weißt Verfasser abschließend – und zwar mit dem Platonischen Sokrates – darauf, daß Eros nicht als etwas zu Begehrendes oder Anzustrebendes, sondern gerade derjenige ist, der begehrt, schwebt, und strebt.