

članak primljen: 20. maja 2016.  
članak prihvaćen: 11. juna 2016.  
originalan naučni rad  
UDK 14 Левинас Е.  
177.6 Левинас Е.

## Kristina Bojanović

studentkinja doktorskih studija, Fakultet za medije i komunikacije, Beograd  
kristina.bojanovic@fmk.edu.rs

# Etičko razumijevanje erosa u Levinasovoj filozofiji

**Apstrakt:** U radu ću analizirati jednu od centralnih ideja Emanuela Levinasa – fenomen erosa – i pokušati da pokažem zbog čega je u njegovom mišljenju erotska relacija određena kao uzorna etička relacija, te na koji je način povezana s ostalim idejama koje uvodi ovaj filozof. Pružiću opšti pregled Levinasove filozofije, sa naglaskom na njegovom ‘obračunu’ sa tradicionalnom zapadnom ontologijom i ustanovljenjem etike kao *prve* filozofije, kako bih došla do glavnog dijela analize, u kojem ću razmatrati dvosmislenost i paradoksalnost fenomena erosa, te pojam ženskog kao ključnog u erotskoj relaciji. Takođe ću nastojati da objasnim i diferenciram još neke fenomene neophodne za razumijevanje erosa, poput milovanja i plodnosti. Zaključak će donijeti sažeto razlikovanje između Levinasovog i Platonovog erosa, te erosa i agape, ali i dodatno pojasniti erotsku relaciju kao asimetričnu intersubjektivnu relaciju u okviru Levinasovog filozofskog projekta.

**Ključne riječi:** eros, etika, lice, Drugo, žensko

Za Emanuela Levinasa (Emmanuel Lévinas) cjelokupna istorija zapadne filozofije, od Parmenida do Hajdegera (Martin Heidegger),<sup>1</sup> uvijek i prvenstveno jeste ontologija, filozofija imanencije i moći, rastvaranje Drugog u Istom. Transformišući filozofiju, Levinas svoj ‘temelj’ pronalazi u tvrdnji da je zapadna metafizika, uključujući Hajdegera, zaborav Drugog. On zauzima mjesto kritičara ontološkog načina mišljenja<sup>2</sup> sa pozicije etike; mjesto filozofa nenasilja u odnosu na tradicionalnu meta-

<sup>1</sup> Izuzimajući one mislioce i njihove ideje, koji su Levinasu predstavljali svojevrzne uporišne tačke: Dobro s one strane bivstvovanja kod Platona, Jedno kod Plotina, primat praktičnog uma kod Kanta (Immanuel Kant) i ideja beskonačnog kod Dekarta (René Descartes).

<sup>2</sup> „Levinasovo mišljenje je od samih svojih početaka prožeto nepoverenjem prema ontologiji. Još u tekstovima iz prve polovine tridesetih opaža se narastajuća rezervisanost za Hajdegerovu ideju da su prelomni događaji u zapadnoj civilizaciji ‘postpresokratovski’ zaborav bića, uzimanje bića za izvrsno bivstvujće i kasnije krivotvorno prevođenje nosećih reči ranog grčkog mišljenja u latinski jezik i rimski svetonazor. Levinas, koga mnogi

fiziku nasilja; bivstvjućeg u odnosu na bivstvovanje (*Sein*); mjesto mislioca Drugog a ne Istog; pluraliteta u odnosu na monizam; zagovornika pravde umjesto slobode itd. Tradicionalni odnos između etike i filozofije kod njega je inverzno postavljen, pa se integraciono načelo cjelokupne njegove filozofije može svesti na opštu tezu 'etika kao prva filozofija'. Njegova filozofija počiva na inicijativi Drugog u intersubjektivnoj relaciji, koja se čak ne može ni nazvati relacijom, jer Drugi (*Autrui*) predstavlja apsolutnu eksteriornost naspram Ja.

Sva filozofija do Levinasa Drugog poznaje odisejevski, preko saznanja Drugog, njegove asimilacije, ne-dopuštanja da ostane Drugi, preko nasilja nad njim. Za razliku od toga, Levinasovo djelo posvećeno je raskidu sa ovakvim koncepcijama identiteta Istog i ontologijom totaliteta. Naime, spekulativna filozofija vidi Drugog ili kao identičnog sa Ja (Parmenid, Spinoza [Baruch Spinoza], Hegel [G. W. F. Hegel], Hajdeger...) ili je Drugi ono što predstavlja opasnost po Ja, kako smatra Sartr (Jean-Paul Sartre), pa ga u prvom slučaju stavlja u Ja, a u drugom slučaju ga se plaši i uništava njegovu egzistenciju, negira njegov entitet; drugim riječima, odnos Ja-Drugi je nasilan. Višeslojnost i višedimenzionalnost odnosa Ja-Drugi kod Levinasa rađa govor, koji predstavlja etički način komunikacije tj. stupanja u odnos. Govor kao otjelovljena etika spasava Drugog, jer na nasilje on odgovara molbom za pomoć (nenasiljem). Ja bez Drugog je besmisleno i prazno jedno, što ne znači da ono nestaje, jer „bivstvovanje-za-drugoga“ nije negacija Ja koje bi se izgubilo u univerzalnom<sup>3</sup>. Odgovorno Ja etičkim odnosom s Drugim osporava prvenstvo ontološkog odnosa.

Dakle, Levinas definitivno raskida s filozofskom tradicijom, pri čemu raskid sa 'imperijom' ontologije sprovodi sasvim radikalnim učenjem o odnosu između Ja i Drugog. Dok, na primjer, Šopenhauer (Arthur Schopenhauer) u Drugome vidi samo subjektivnu projekciju sopstvenog Ja, ili dok je kod Sartra Drugi moj pakao, za Levinasa 'drugost Drugoga' i subjekt nemaju ništa zajedničko, pa se čak ne mogu zajedno ni misliti. Međutim, nâs ovdje ne zanima cjelina Levinasove kompleksne misli, čije bi izlaganje prevazilazilo okvire ovog rada, već je namjera da pokušamo izložiti i približiti njegov pojam erosa i to onog učenja o erosu koje Levinas iznosi u djelu *Totalitet i beskonačnost*. Uz to, neraskidiva povezanost erosa s onim što je središte Levinasove misli – odgovornost za Drugog i pozicioniranje etike kao *prve* filozofije, kao i detaljnije razmatranje fenomenologije i dvosmislenosti erosa, predstavljaju glavne motive rada. U *Totalitetu i beskonačnosti* on o erosu govori sa donekle jasno izgrađenih pozicija iz prethodnog djela (*Vrijeme i Drugo*), ali ujedno postavljajući temelj za ono što će u kasnijem (*Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja*) biti upotpunjeno i finalizovano. Dakle, sâm pojam erosa i njegova mnogostruka određenja, koja su izložena u *Totalitet i beskonačnost*, ne predstavljaju Levinasovo kompletno učenje o erosu,

---

smatraju najdarovitijim interpretatorom Hajdegerove filozofije iz perioda Bića i vremena, sa tekstom 'Da li je ontologija fundamentalna?' (1951) ulazi u manje-više direktan objedinjeni obračun kako s tradicionalnom ontologijom, tako i s onom Hajdegerovom, obračun koji svoj vrhunac dostiže u *Totalitetu i beskonačnom* (1961), koji u izvesnom smislu može da bude čitan i kao anti-bivstvovanje-i-vrijeme.“ Branko Romčević „Emanuel Levinas licem-u-lice s imperijom?“ *Reč*, 71/17, 2003, 440.

<sup>3</sup> Emanuel Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, Beograd, Jasen, 2006, 273.

već samo jednu fazu, koja je specifična zbog svoje razrađene i upotpunjene ‘teorije’, ali i zbog uvođenja strasnog momenta prilikom određivanja ovog pojma.<sup>4</sup> Prije nego se upustimo u avanturu pozicioniranja i određenja Levinasovog odnosa eros/etika, osvrnućemo se na neke važne odrednice njegove misli, u pokušaju da ustvrdimo zbog čega etiku imenuje *prvom* filozofijom.

## Etika ‘protiv’ ontologije

Levinasovu misao je od početka vodilo pitanje o dobru, odnosno put dobra, a ne put istine bivstvovanja, što je bio slučaj sa tradicionalnom ontologijom. Široko postavljeno, do Levinasa postoje dvije osnovne vrste etike koje su određivale čovjekovu poziciju u društvu. Prvu ustanovljuje Aristotel i prema njoj čovjeka određuje njegovo mjesto u društvu kojem pripada i odakle dedukuje moralna načela; drugu donosi Kant, prema kojoj na osnovu etičkih načela zasnivamo etiku, shodno principima razuma i generalizacije (kategorički imperativ). Odbacujući i aristotelovsku i kantovsku etiku kao ‘stanje autonomije’, Levinas sopstvenu etiku (‘stanje heteronomije’) temelji na međuljudskom (interpersonalnom) odnosu.

On na mjesto bivstvovanja i bivstvjućeg stavlja Dobro i Drugog, na mjesto ontološkog postavlja etičko pitanje, što se može sažeti u izjavi: „Dobro je drukčije od bivstva, bolje od bivstvovanja.“<sup>5</sup> Levinas primjećuje da je istorija filozofije istorija opterećenosti bivstvjućeg bivstvovanjem koje u sebi krije „nagon za samoodržanjem“ i opstankom po svaku cijenu.<sup>6</sup> Filozofi su samo ‘zapisivali’ bivstvovanje, koje je uvijek pobjeđivalo bivstvjuće; zato Levinas ontologiju dovedenu do kraja vidi kao teoriju rata, borbu između bivstvovanja i Ništa i stoga je napušta, nastojeći da pronade izlaz iz zamki bivstvovanja. Levinas ‘izvrće’ Hajdegerovu ontološku diferenciju, pokušavajući da pokaže da bivstvovanje više nije horizont smisla bivstvjućeg, već je bivstvjuće ono koje uvodi smisao u bivstvovanje. Postavljanje metafizike prije ontologije on postiže odvajanjem bivstvjućeg i bivstvovanja. Ovo odvajanje<sup>7</sup> nije puko razlikovanje bivstvjućeg od bivstvovanja, već apsolutni raskid: bivstvovanje bez bivstvjućeg i bivstvjuće bez bivstvovanja. Da bismo raskinuli s horizontom

<sup>4</sup> „[...] ja u svakom slučaju mislim da Eros uopšte nije Agape, da Agape nije nusproizvod niti utruće ljubavi – Erosa. Pre Erosa je postojalo Lice; sam Eros je jedino moguć među licima. Problem Erosa je filozofski i tiče se drugosti. Ja sam pre trideset godina napisao knjigu Vreme i Drugo – u kojoj sam izneo mišljenje da je ženskost čista drugost; ja to ne poričem, ali nikad nisam bio frojdovac. U knjizi Totalitet i beskonačno postoji jedno poglavlje o Erosu koje ga opisuje kao uživanje, dok o onome što se naziva Agape ja imam jedno ozbiljno viđenje zasnovano na odgovornosti za drugog.“ Emanuel Levinas, *Među nama*, Sremski Karlovci–Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998, 151.

<sup>5</sup> Drago Perović, *Levinas versus Hajdeger*, Beograd, Jasen, 2006, 85.

<sup>6</sup> Ibid, 86.

<sup>7</sup> „Suštinski karakter stvorene egzistencije sastoji se u njenom odvajanju od Beskonačnog. To odvajanje nije naprosto negacija. Izvršavajući se kao psihizam, ono se upravo otvara prema ideji Beskonačnog. Mišljenje i sloboda za nas nastaju iz odvajanja iz uvažavanja Drugoga: ova teza predstavlja protivnost spinozizmu.“ Emanuel Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, op. cit., 85–88.

ontološkog bivstvujućeg/bivstvovanja, potreban je etički događaj tj. etika. Prepustimo riječ Levinasu: „Dovođenje u pitanje Istog, koje je nemoguće u okvirima egoističkog spontaniteta Istog, događa se kroz Drugog. To dovođenje u pitanje moga spontaniteta kroz prisustvo Drugog naziva se etika. Stvarnost Drugoga, njegova nesvodivost na mene, na moje misli i posjedovanja, izvršava se samo kao dovođenje u pitanje moga spontaniteta, samo kao etika.“<sup>8</sup> „Etika, briga usmerena na bivstvovanje drugog-nego-što-smo-mi-sami, neravnodušnost prema smrti drugog i, samim tim, mogućnost umiranja za drugog, mogućnost svetosti, bili bi popuštanje te ontološke zgrčenosti koju kazuje glagol bivstvovati (biti), s tim što nesebičnost prekida sa upornošću da se bivstvuje, otvarajući poredak ljudskog, milosti i žrtvovanja.“<sup>9</sup>

Filozofija u svojoj istoriji za etički susret s Drugim zna samo preko saznanja Drugog. Susret s neposrednim Drugim ne dolazi od subjekta, svijeta ili Boga, nije svodiv na njih, već „subjekt i svijest se konstituišu preko lica Drugog, koje svojom transcencijom, etičkim vrelom smisla, svjedoči površnost primata nasilja: viđenja, teorije, znanja, uma i istine kao adekvatnosti“<sup>10</sup>. Drugi i subjekt nemaju ništa zajedničko niti se daju misliti zajedno, jer „Drugi je izobilje smisla, višak od koga majeutika i dijalektika Istog ne mogu da dopru ni da ga isisaju iz sebe“<sup>11</sup>.

Specifičnost Levinasove etike u odnosu na tradicionalnu, tzv. ontološku etiku i više je nego očigledna: cjelokupna prethodna etika pretpostavljala je nužnost određene uzajamnosti priznanja i recipročnosti onih koji dijele etičku situaciju. Levinas takvo određenje smatra proračunom po kojem uvažavamo da bismo bili uvažavani, dajemo da bismo dobili itd. On tvrdi da odgovornost za slobodu drugog čovjeka ne smije biti nadahnutu brigom za sopstvenu slobodu, pošto to onda ne bi bila etika, nego pokušaj utvrđivanja i osiguravanja *moje* slobode tj. ontologija, svođenje Drugog na Isto.

Način na koji Drugi sebe prezentuje, premašujući ideju Drugog u meni, Levinas naziva *licem*. Lice je ključno u etičkoj relaciji, jer se ono izražava, a prvi sadržaj izraza je sâm taj izraz: „Drugoga osloviti u govoru znači dočekati njegov izraz u kome on, u svakom trenutku, prevazilazi ideju koju bi neko mišljenje moglo imati o tom izrazu. To, dakle, znači primiti Drugoga na način da taj prijem prevazilazi moć Ja, a što dalje tačno znači: imati ideju beskonačnog.“<sup>12</sup> Neposredni, etički odnos jeste licem-u-lice sa Drugim, gdje Levinas naglašava da Drugi nije objekt čulnog iskustva, niti se može svesti na saznanje, niti predstaviti u njemu. Susret licem-u-lice je nesvodiva relacija. Bilo da se radi o očinstvu, majčinstvu, bratstvu, pravdi, gostoprimestvu ili nekoj drugoj relaciji koja je predmet Levinasovih razmatranja, a koja podrazumijeva bivstvovanje za Drugog, mora se naglasiti da ona odolijeva totalizujućoj ideji bivstvovanja. Lice koje me gleda potvrđuje me, a odnos licem-u-lice je svojevrsna

<sup>8</sup> Ibid, 29.

<sup>9</sup> Emanuel Levinas, *Među nama*, op. cit., 272.

<sup>10</sup> Drago Perović, op. cit., XVIII.

<sup>11</sup> Ibid, XVIII.

<sup>12</sup> Emanuel Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, op. cit., 36–37.

nemogućnost poricanja, ‘negacija negacije’.<sup>13</sup> Dvostruko naglašavanje ove formule znači zapovijest ‘ne ubij’, koja je upisana na licu Drugog i predstavlja samu drugost. Drugi se ne dâ identifikovati, njime se ne može ovladati, on se može iskustvovati samo preko lica (epifanija). „Na osnovu te bezracionalnosti, ‘pojavljivanje’ drugoga u njegovom licu uskraćuje se viđenju oblika i čak slušanju glasova. Ustvari, lice se ne pojavljuje, ono nije fenomen, ono je epifanija. Ali čije je to lice? [...] kažem da je to lice jednog učitelja pravедnosti, učitelja koji poučava, a poučava samo na etički način. On zabranjuje ubistvo i nalaže pravdu.“<sup>14</sup>

Ontološkom svodeњу Drugog na Isto Levinas suprotstavlja stalni otpor licem. Tako osnovni fenomeni čovječnosti: dobrota, odgovornost, očinstvo/majčinstvo, ljubav, pravda, strpljenje, briga, sažaljenje, vjernost itd. u njegovoj filozofiji vraćaju težinu koju su izgubili u ontološkoj tradiciji. Za Levinasa je etika moguća samo kao drama međuljudskog odnošenja i nema ničeg što prevazilazi etičko, jer prevazilaženje etičkog znači početak svakog nasilja. Etika je put koji vodi s one strane bivstvovanja, koji predstavlja svojevrsni izlazak iz bivstvovanja, a upravo eros ili erotski odnos jeste jedan od (proto)tipova etičkog odnosa.

## Dvosmislenost i fenomenologija erosa

U djelu *Totalitet i beskonačnost* Levinas, prije fenomenologije, govori o dvosmislenosti erosa, stavljajući do znanja da prva nije moguća niti shvatljiva ukoliko nemamo u vidu izražajnost druge. Brojni i iscrpni opisi ove dvosmislenosti pokazuju jedinstvenost fenomena erosa: „transcendencija, snagom ljubavi, ide istovremeno dalje i manje daleko od jezika“, „istovremeno s ove i s one strane govora“, „dvosmislenost jednog događanja koje leži na granici između imanencije i transcendencije“, „istovremenost potrebe i želje“, „istovremenost požude i transcendencije“, „istovremenost tajnovitog i otkrivenog“, „povredivost i nepovredivost“, „dodirljivost i nedodirljivost“.<sup>15</sup>

Svaki od ovih opisa pokazuje da eros nema isključivo etički karakter, već uvođenjem „imanentnog“, „požudnog“, „dodirljivog“, Levinas uvodi strasni dio erosa, koji je i s ove i s one strane bivstvovanja. Kao uživanje voljenog čovjeka, erotsko odnošenje je povratak subjekta sebi, a istovremeno i obaveznost prema voljenom, etička transcendencija prema njemu. Levinas ide do te mjere k imanentnom određivanju erosa da tvrdi kako se u bitnom segmentu eros određuje kao odbacivanje transcendencije i sjedinjenje „sa srodnom dušom“, kao „incest“. Ovu poprilično strogu interpretaciju erosa, preko odbacivanja transcendencije, Levinas opravdava uživanjem. Naravno da

<sup>13</sup> „Lice u kome se Drugi – apsolutno drugo – prezentuje ne poriče Isto, ne vrši nad njim nikakvo nasilje kao mnjenje ili autoritet ili čudotvorno natprirodno. Ono ostaje po mjeri onoga koji dočekuje, ostaje zemaljsko. To prezentovanje je nenasilje, jer umjesto da povređuje moju slobodu, ono je poziva na odgovornost i zasniva je. Kao beznasilnost, ono ipak održava pluralitet Istog i Drugog. Ono je mir.“ Ibid, 180.

<sup>14</sup> Pol Riker, *Sopstvo kao drugi*, Beograd, Jasen, 2004, 197.

<sup>15</sup> Emanuel Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, op. cit., 229–234.

ovaj povratak nazad, ulazak u potrebu i ponovno vraćanje subjektu ne ostaje na tome; naprotiv, uvijek u sebi sadrži transcendenciju Drugog, uvijek „pretpostavlja totalnu, transcendentnu eksteriornost drugoga, voljenog“<sup>16</sup>.

U ovoj ambivalenciji, erotska ljubav upućuje na dimenziju koja se nalazi ‘s one strane lica’, što se izražava u jednostavnom gestu milovanja. Milovanje izražava želju koja je usmjerena na ono ‘što još nije’, na očekivanje „čiste budućnosti koja je bez sadržaja“.<sup>17</sup> Ova želja ispunjava se u djetetu, koje otvara beskonačno vrijeme, aspolutnu budućnost. I kao uživanje, eros pretpostavlja lice<sup>18</sup>: njegovo se ne-značenje temelji na značenju lica. „Ljubav... ide s onu stranu voljenoga. Eto zbog čega kroz lice probija tamno svijetlo koje dolazi s one strane lica, od onoga što još nije, od jedne budućnosti koja nikada nije dovoljno buduća, udaljenija od mogućeg. Kao uživanje transcendentnog, što skoro predstavlja protivrečnost u terminima, ljubav se u svojoj istini ne izriče ni u erotskom jeziku, u kome se tumači kao osjećaj, ni u spiritualnom jeziku koji je uzdiže do želje za transcendentnim.“<sup>19</sup>

Međutim, paradoksalnost erosa najbolje se očitava u ‘istovremenosti želje i potrebe’, u osciliranju erosa između onostranosti želje i ovostranosti potrebe. Levinas smatra da su istinsko zadovoljstvo i uživanje neodvojivi od potrebe i treba da budu pronađeni u njoj. Potrebe daju zadovoljstvo, jer dokgod odvajaju čovjeka od svijeta, one jesu njegove i u njegovoj moći. „Sugerisati da je potreba odsustvo sreće, da potreba čini zadovoljstvo iluzornim znači sasvim pogrešno razumijeti prirodu i paradoksa potrebe.“<sup>20</sup> Ono što potrebu čini paradoksalno samodovoljnom jeste što Ja u njoj asimilujem Drugog i činim ga vlastitim. S druge strane, u želji je sopstvo otvoreno k onom što nikada ne može biti asimilovano, što je apsolutno Drugo. Samo ljubav u kojoj Drugi može biti otvoren kao Drugi čini ga slobodnim od tereta incesta. Levinas Platonovoj (Sokratovoj) koncepciji erosa ne suprotstavlja želju koja traži zadovoljenje, koja može biti zadovoljena,<sup>21</sup> već želju kao milovanje (ne kao posjedovanje), koja se pruža s one strane objekta, forme ili projekta. Eros je s jedne strane ‘dijete’ potrebe koje stoji na ogoljenom tlu, gladno, žedno i bez skloništa, dok je s druge strane eros ‘dijete’ punoće, uvijek u potrazi za istinom i uvijek tka neku strategiju.<sup>22</sup> Iako Diotimin govor u *Gozbi* počinje usvajanjem Aristofanove identifikacije ljubavi kao posjedovanja svega dobrog, čini se da se kasnije, kad navodi da ljubav nije nedostatak, nego kao duh stoji između nedostatka i posjedovanja, siromaštva i blagostanja,<sup>23</sup> ona približava

<sup>16</sup> Ibid, 230.

<sup>17</sup> Emanuel Levinas, *Vrijeme i drugo*, Podgorica, Oktoih, 1997, 72.

<sup>18</sup> „Potrebno je da lice bude opaženo kako bi nagost mogla poprimiti ne-značenjski karakter pohotljivog.“ Emanuel Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, op. cit., 237.

<sup>19</sup> Ibid, 230–231.

<sup>20</sup> Francisco J. Gonzalez, „Levinas questioning Plato on Eros and maieutics“, u: *Levinas and the Ancients*, Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 2008, 47.

<sup>21</sup> „Nju Željeno ne ispunjava nego je produbljuje.“ Ibid, 20.

<sup>22</sup> Platon, *Gozba*, Beograd, BIGZ, 203.

<sup>23</sup> Ovdje imamo na umu i mit o Poru i Peniji. Vidi više u: Platon, *Gozba*, 203c–206b.

Levinasovoj koncepciji ljubavi.<sup>24</sup> U napuštanju Aristofanove karakterizacije erosa kao pukog nedostatka, Levinas vidi mogućnost prevazilaženja suprotnosti između želje i potrebe i pokret k erosu kao potrebe u želji.

Ako kod Platona postoji dvosmislenost između karakterisanja erosa kao potrebe/nedostatka i metafizičke želje, Levinas dvosmislenost locira u samoj ljubavi, karakterišući je kao „istovremenost potrebe i želje, pohote i transcendencije“. Ako ljubav sadrži mogućnost transcendovanja prema Drugom, ona posjeduje i mogućnost egoističkog samozadovoljenja utemeljenog u potrebi: „Ako voljeti znači voljeti ljubav koju mi Ljubljena donosi, onda voljeti takođe znači u ljubavi sebe voljeti i okrenuti se prema sebi. Ljubav ne transcendirira bez dvosmislenosti: ona je samodopadljiva, ona je zadovoljstvo i egoizam u dvoje.“<sup>25</sup> Prema tome, ukoliko je Platonovo objašnjenje erosa dvosmisleno, to je zato što je dvosmislena transcendencija koja karakteriše ljubav. Budući da se eros ispoljava kao potreba i želja, on ne može biti u cjelosti poistovjećen s Levinasovim konceptom metafizičke želje. Ljubav koju usmjeravamo prema Drugome smješta nas s ove strane imanencije, označavajući kretanje kojim biće traži ono za šta bi se vezalo, što predstavlja svojevrsnu dvosmislenost.<sup>26</sup>

Kako bi fenomenologija erosa bila jasnija i kako bismo objasnili da je erotska relacija uzorna etička relacija, moramo istaći Levinasovo insistiranje na tome da biti-za-Drugoga znači biti dobar. Odatle proizlazi moralnost kao okolnost koja razlikuje egzistenciju za sebe od egzistencije za Drugog. Relaciju s apsolutnom drugošću Drugog Levinas naziva *asimetričnom intersubjektivnom relacijom*, koja nužno ima etičko značenje. Ovdje se Drugo mora pojmiti u svojoj nesvodivoj drugosti, koja se ne može niti smije asimilovati. Drugi kod Levinasa nije *alter ego*, već se jedino dá razumijevati kao onaj koji nije Ja. Iako ovakva relacija pokazuje da je Drugi za Ja apsolutni stranac, te da između njih mora vladati izvjesna udaljenost, oni su ipak povezani, što ne znači da tu povezanost ili 'blizinu' treba doživljavati na način njihove sjedinjenosti ili identičnosti. U erotskom odnosu subjekt izlazi iz sebe i kreće u susret Beskonačnom i transcendentnom Drugom: to više nije odnos u kojem se subjekt vraća samom sebi tj. svodi na monadu; naprotiv, on nije svodiv ni na Ja ni na Drugog, nego predstavlja *pluralnost*.

Erotska relacija važi kao uzorna, budući da je ljubav usmjerena prema Drugome, te da ga ima u vidu u njegovoj slabosti. Levinas ne razumijeva slabost kao nedostatak ili manu Drugoga, već kao kvalifikaciju same drugosti i ističe da „voljeti znači strepiti za drugoga, priteći u pomoć njegovoj slabosti“<sup>27</sup>. U erosu se susreće izvorna i apsolutna drugost *ženskog*<sup>28</sup>; u njemu se ostvaruje uzoran odnos prema toj drugosti,

<sup>24</sup> Francisco J. Gonzalez, op. cit., 51.

<sup>25</sup> Emanuel Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, op. cit., 241.

<sup>26</sup> „Avantura u pravom smislu, ali i jedna predodređenost takođe, izbor onoga što nikada nije bilo izabrano.“ Ibid, 230.

<sup>27</sup> Ibid, 231.

<sup>28</sup> „Eros je odgovor na pitanja: Da li postoji neka relacija u kojoj se drugost drugog pojavljuje u svojoj čistoti? Postoji li neka situacija u kojoj drugo ne bi bilo samo drugost kao naličje svoje identičnosti? Zar ovdje ne postoji jedna situacija u kojoj bi jedno bivstvujeće nosilo drugost kao pozitivnu karakteristiku, kao suštastvo? (*Vrijeme i drugo*, 67). Odgovor je već naznačen u samim pitanjima: Žensko.“ Drago Perović, op. cit., 161.

koji mu i daruje posebno mjesto među relacijama.<sup>29</sup> Drugo koje nije otkriveno kao lice, koje se povlači i odsustvuje, koje je diskretno, krhko, ranjivo, stidljivo,<sup>30</sup> jeste žensko: „Istovremenost ili dvosmislenost te krhkosti i težine ne-značenja, težine koja je teža od težine bezoblično zbiljskog, mi nazivamo ženskost.“<sup>31</sup> Žensko kao Drugo nudi lice koje ide s onu stranu lica. To je dvosmisleno lice: istovremeno mutno i jasno i u čijem se značenjskom karakteru drži ne-značenje.<sup>32</sup>

Za Levinasa „pol nije bilo kakva specifična razlika. On se nalazi izvan logičke podjele na rodove i vrste“<sup>33</sup> te izgleda da ovim preferira pluralnost u odnosu Parmenidovo jedinstvo bivstvovanja. Žensko kao sasvim drugačija, druga Drugost, ne može se identifikovati putem saznanja niti dosegnuti ekstazom. Suprotno saznanju koje je ujedno ukidanje, negiranje onoga što saznaje, ljubavna relacija ne podrazumijeva nestajanje dualiteta ili drugosti. „To je relacija prema drugosti, prema tajni, to jest prema budućnosti, prema onom što, u jednom svijetu u kome je sve tu, nikad nije tu, prema onom što ne može biti tu kad je sve tu. Ne prema nekom biću koje nije tu, nego prema samoj dimenziji drugosti. Tamo gdje su sve mogućnosti nemoguće, tamo gdje se više ne može moći, subjekt je kroz eros još subjekt. Ljubav nije jedna mogućnost, ona ne duguje ništa našoj inicijativi, ona je bez razloga, ona nas obuzima i ranjava, a ipak ja (je) u njoj preživljava.“<sup>34</sup>

Kontakt s dvosmislenim erotskim ženskim,<sup>35</sup> sa nježnim i krhkim tijelom jeste milovanje, u kojem takođe leži dvosmislenost. Milovati<sup>36</sup> ne znači dodirivati na način na koji dodirujemo predmet; milovati možemo samo drugo Lice, milujemo

<sup>29</sup> „To je relacija prema drugosti, prema tajni, to jest prema budućnosti, prema onom što, u jednom svijetu u kome je sve tu, nikad nije tu, prema onom što ne može biti tu kad je sve tu. Ne prema nekom biću koje nije tu, nego prema samoj dimenziji drugosti.“ Emanuel Levinas, *Vrijeme i drugo*, op. cit., 71.

<sup>30</sup> „Način postojanja ženskog je da se skriva, a taj fakt skrivanja upravo je stid. To je jedno bježanje pred svijetlom.“ Ibid, 69.

<sup>31</sup> Emanuel Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, op. cit., 232.

<sup>32</sup> „To prisustvo onog ne-značenjskog u značćem karakteru lica, ili to odnošenje ne-značenja prema značenju – u kojem se čednost i doličnost lica drže na granici opsenog koje se još nalazi u pozadini, ali je već sasvim blizu i može se aktivirati – ta prisutnost predstavlja izvorno događanje ženske ljepote, događanje tog izuzetnog smisla što ga ljepota prima u ženskom...“ Ibid, 237–238.

<sup>33</sup> Emanuel Levinas, *Vrijeme i drugo*, op. cit., 67.

<sup>34</sup> Ibid, 71.

<sup>35</sup> To nije ženskost koju Levinas opisuje ranije u *Totalitetu i beskonačnosti*, pojmovima gostoprimstvo, diskretnost, majčinsko žensko. Naravno, žensko i ovdje ostaje diskretno i interiorno, ali kao pojam erotske ljubavi tj. čulne želje i čežnje: to je unutrašnjost kao krhkost, nježnost, ranjivost. Za razliku od diskretne ženskosti doma, interiornosti koja nije milovana, ali unutar koje se ostaje, erotska ženskost je dodirnuta, istovremeno izložena i skrivena. Ona ostaje skrivena, ostaje tamna čak i ako svijetli.

<sup>36</sup> „Milovanje je jedan način bivstvovanja subjekta u kome subjekt u odnosu s jednim drugim ide s onu stranu dodira“ (*Vrijeme i drugo*, 71). Samo u milovanju se ‘ne dodiruje’ milovano, ruka koja miluje ne za-hvata, ne steže, nije ruka. Milovanje ‘ne zna šta traži’, ono ništa ne projektuje i ne planira u svojoj obuzetosti Drugim i budućim a ne sobom, ono je čekanje ‘čiste budućnosti’, budućnosti bez primjesa i projekta sadašnjosti, bez sadržaja, budućnosti koja čini saznanje nemoćnim. Eros kao moć susretanja Drugog u njegovoj drugosti, glad za njim, intencionalnost koja ne saznaje i ne posjeduje, moć izvan logike roda, jeste moć ne-moći.“ Drago Perović, op. cit., 80.



samo Voljenu.<sup>37</sup> Milovanje je kretanje prema nevidljivom, a istovremeno anticipira čistu budućnost. Kao dodirivanje, milovanje je čulnost, ali takođe transcuduje čulni sadržaj, ono čuva intenciju gladi koja se kreće prema hrani: hrani se vlastitom glađu. „Milovanje se sastoji u tome da ništa ne dohvata, da teži za onim što se bez prestanka povlači iz svoje forme prema budućnosti – nikada dovoljne budućnosti – da teži prema onom što se uskraćuje kao da još nije bilo. Milovanje traži, ruje, na tragu je nečega. Ovdje nema nikakve intencionalnosti otkrivanja, nego traženja: hod prema nevidljivom. U izvjesnom smislu ono je izraz ljubavi, ali trpi od nemoći da to kaže.“<sup>38</sup>

S obzirom na to da je glad milovanja u stalnom porastu, Levinas nalazi da ono ide preko svoga cilja i da se u njegovom zadovoljenju ponovo budi želja koja oživljava zadovoljenje. U milovanju koje traži ono što još nije, odnosno jedno ‘manje od ništa’, tijelo se pokazuje u formi erotske golotinje, napuštajući status bivstvjućeg. Milovanje se gubi u pasivnosti, u anonimnosti koja je okrenuta prema smrti i usmjerava se na dodirivanje koje izlazi iz bića, koje čak nije ni svojstvo bivstvjućeg. To nježno doticanje bez dodira drži se između bivstvovanja i još-ne-bivstvovanja. Ljubav se, smatra Levinas, ne može svesti ni na kakvo saznanje pomiješano s afektivnošću koja bi joj otvorila područje nepredviđenog bivstvovanja. Eros ništa ne dokučuje, ne vodi pojmu, nema strukturu ja-ti. On ne može biti subjekt koji će fiksirati objekt, niti se projektovati prema nečemu mogućem, jer se njegovo kretanje sastoji u hodu s one strane mogućeg.

Ljubavnici su zatvoreni u sferi čulnosti i osjećanja, u privatnosti, nesvjesni drugih i nevidljivi drugima. Odnos koji zaljubljeni uspostavljaju u pohoti sasvim se razlikuje od socijalnog odnosa: „On isključuje trećeg, ostaje intimnost, usamljenost u dvoje, zatvoreno društvo, ono nejavno u eminentnom smislu.“<sup>39</sup> Nemogućnost da se pohota svede na socijalnu relaciju izoluje ljubavnike i čini da zaborave svijet. Međutim, za njih, ne-društvenost pohote ima pozitivne implikacije: oni zajedničare, potvrđuju se jedno u drugom, imaju identična osjećanja. Ovo ne znači da dolazi do svođenja Ja na Drugog ili obrnuto, već ljubavnici, iako blizu jedan drugome, ostaju udaljeni; premda odvojeni, ostaju prisutni, ali ne više kao sâmo Ja ili sâmi Drugi, već kao dvojstvo/pluralitet. Ja ne izlazi iz sebe da bi se utopilo u Drugom i nestalo, već, zaboravljajući sebe, ipak na neki način potvrđuje sebe u Drugom, pronalazi se u njemu, pri čemu Drugi nije objekt kojem se teži.

Levinas ističe da se posjedovanje najviše udaljava od erosa,<sup>40</sup> jer u posjedovanju, onaj koji posjeduje ujedno je podređen; istovremeno je rob i gospodar. Za razliku

<sup>37</sup> „Voljeti znači strepiti za drugoga, priteći u pomoć njegovoj slabosti. U toj slabosti, u tom jutarnjem rumenilu, izdiže se Voljeno koje je Voljena. Kao epifanija Voljenog, Epifanija Voljene čini jedno sa svojim režimom na koji dotiče. Način doticanja se sastoji u ekstremnoj krhkosti, u jednoj ranjivosti.“ Emanuel Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, op. cit., 275.

<sup>38</sup> Ibid, 232–233.

<sup>39</sup> Ibid, 239.

<sup>40</sup> „Eros za Levinasa ne znači nikakvu moć, ili htjeti imati (*Habenwollen*). ‘On nije ni u borbi ni u sjedinjenju, ni u saznanju, nego je to bivanje-obuzetim i bivanje-ranjivim drugošću Drugog, koja/koji mi se očigledno i istovremeno baš u tome uskraćuje. Ali, eros se ne shvata kao za-hvatanje i (htjeti-)posjedovati, zatim, takođe, ni ne-moći-zahvatiti i ne-moći-posjedovati nijesu nikakvi neuspjesi. Tako malo kao kod smrti ovdje može biti govora o moći ili njihovom stradanju.“ Jerg Šplet, „Iskustvo Boga na licu Drugog?“, *Luča*, XVIII/XIX, 2003, 147–148.

od prijateljstva koje se usmjerava prema Drugome, ljubav, odnosno erotska relacija teži k tajni, k nečemu budućem, što tek treba da se rodi. To znači da Ja volim Drugoga ne zato što mi je potrebno njegovo priznanje, nego zato što s njime, s one strane svakog mogućeg projekta, rađam dijete. „Relacija prema djetetu – priželjkivanje djeteta – istovremeno drugo i ja sâm – već se nagovještava u pohoti da bi se ispunila u samom djetetu (da bi se ispunila kao što se može ispuniti neka želja koja se ne gasi u svojoj svrsi, niti se smiruje u svom zadovoljenju). Sada se nalazimo pred jednom novom kategorijom: pred onim što se nalazi iza vrata bivstvovanja, pred onim manje od ništa koje eros otrže od svoje negativnosti i koje profanizuje.“<sup>41</sup>

Erotska želja cilja s one strane ljubavi Drugog, prekidajući s logikom parmenidovskog bivstvovanja i ispunjavajući svoj cilj u plodnosti. Kako bi pridošla budućnost djeteta iz područja s one strane mogućeg, potrebno je ostvariti susret s ženskim Drugim. Ta budućnost je, smatra Levinas, mogućnost koja pripada i meni i Voljenoj. „Relaciju prema jednoj takvoj budućnosti, nesvodivoj na vladanje nad mogućim, nazivamo plodnost.“<sup>42</sup> Plodno je ono biće koje je spremno i sposobno da ima drugačiju sudbinu nego što je njegova vlastita. U plodnosti se događa beskonačno uvijek-iznova-započinjuće bivstvovanje; ona nastavlja istoriju, ne produkujući starenje, već omogućujući beskonačnom vremenu da svoj ritam zadobija putem neiscrpne mladosti djeteta. U plodnosti, identitet Ja nije više u njemu nego u njegovom potomku: „Ja nemam moje dijete, ja jesam moje dijete.“<sup>43</sup> Dijete jeste stranac, ali istovremeno je Ja koji ostaje sasvim drugi, nastavljajući svoju egzistenciju. U tom „ja jesam“ javlja se bivstvovanje unutar kojeg postoji transcendencija: „Plodnost ja – to čini samu njegovu transcendenciju.“<sup>44</sup> Dimenzija plodnosti predstavlja mogućnost pomjeranja od jednog identiteta k drugom ili nečem što leži s one strane lica. To nije samo replika sebe, povratak sebi, već novo sopstvo, dijete. Levinas insistira da pojam plodnosti nije tj. ne može biti svodiv na biološki telos ostvaren kroz erotsku želju.

\*\*\*

Levinas ne pretjeruje kad karakteriše projekat *Totalitet i beskonačnost* kao svojevrsan povratak platonizmu. Naravno, ovaj projekat podrazumijeva i diferenciju koju sada ne možemo detaljno analizirati; međutim, kratka artikulacija razlikovanja od Platona ide u prilog našem zaključku. Platonova teorija ideja, iako bi se na prvi pogled moglo tvrditi suprotno, nije ono što odvaja ova dva mislioca. Naime, Levinas u pojmu ideje ne vidi svođenje Drugog na Isto; naprotiv, kroz ideje koje su nevidljive, koje ne postoje na drugom mjestu, ali egzistiraju u ne-mjestu i kao savršene nadilaze svaki koncept, on vidi otpornost na asimilaciju i svođenje na bilo koji racionalni totalitet. Pored ovoga, možda najjasniji pokazatelj Levinasovog neprotivljenja Platonovoj

<sup>41</sup> Emanuel Levinas, *Totalitet i beskonačnost*, op. cit., 241.

<sup>42</sup> Ibid, 242.

<sup>43</sup> Ibid, 250.

<sup>44</sup> Ibidem.

teoriji ideja jeste njihov ne-relacioni karakter (kao ne-relacioni karakter Drugog). Međutim, ono što Levinas najdirektnije ustanovljuje kao problem kod Platona, jeste karakterizacija erosa i njegova, s erosom povezana teza, da je znanje sjećanje. S jedne strane, Levinas eksplicitno identifikuje Sokratovo učenje kao prvenstvo Istog, zato što u ovom filozofu vidi neprikosnoveni razum koji ne priznaje svoje granice. Samim tim, znajući da su eros i sjećanje posebno povezani sa Sokratom u Platonovim dijalozima, možemo ustvrditi da Levinas u oba učenja kritikuje svodenje Drugog na prvenstvo Istog. Njegovo insistiranje na tome da se eros može dovesti u vezu sa sjećanjem/saznavanjem, a samim tim i posjedovanjem, upućuje, preko distanciranja od Platonovog učenja, na etičku dimenziju erosa.

Iako i sâm navodi razlikovanje erosa od agape, gdje nedvosmisleno upućuje na etički karakter agape, kao i na to da eros vezuje za uživanje, odnosno strasni moment, Levinas ipak preko odgovornosti za Drugog, eros izvodi kao uzorni etički odnos. Uzet u etičkom značenju, eros je za Levinasa način izlaska iz bivstvovanja, uprkos raznovrsnim promjenama i dvosmislenostima kojima ovaj pojam biva obogaćivan. Upravo uvođenje strasnog momenta, koji uključuje i saznavanje i imanje, a koje se odvija u studiji *Totalitet i beskonačnost*, predstavlja stanovište po kojem je dvosmislenost erosa inaugurisana u uzornu, u nešto što ostaje trajna karakterizacija pojma erosa. Nema sumnje da je za Levinasa odgovornost za Drugog uzorna etička relacija, ali asimetrična interpersonalna relacija kakva je ljubav, stoji rame uz rame s ovom prvom. Slijed koji Levinas forsira: prvo etika, zatim eros, otkriva 's one strane lica' karakter samog erosa. Ovdje eros nije stran etici, niti etika erosu, nego erotska nagost, strast, uživanje, povlače za sobom jednu, iako prethodno etički konstituisanu, subverziju intersubjektivnosti. Erotska nagost ne može biti podvedena pod čisto etičke termine, ali s druge strane to se ne može posmatrati bez već utemeljenih oznaka kroz etički susret, jer ipak u erotskoj nagosti drugost drugoga nije samo prisutna kao etička zapovijest. Levinas ovu protivrječnost rješava uvođenjem transcendencije koja više ne dolazi 'odozgo', nego 'odozdo' ili 's one strane' etičke odgovornosti. On ukazuje na fundamentalnu dvosmislenost, gdje relacija između ljubavnika ide ka beskonačnosti, dok je istovremeno označena vraćanjem sebi. Zbog toga ona 'nalikuje', ali nije ista u relaciji licem-u-lice. Kao i plodnost, relacija ljubavi je relacija transcendencije: „transcendencija, snagom ljubavi, ide istovremeno dalje i manje daleko od jezika“. Relacija sa ženskim jeste i nije licem-u-lice. To je licem-u-lice u kojem se proizvodi Ja kao „beskonačno ponovo počinjuće“ i zbog toga „moram susresti indiskretno lice Drugog koje me dovodi u pitanje“. Tragajući za mogućnošću relacije s Drugim u kojoj subjekt nije okrenut sebi niti poništen, erotska relacija biva postavljena kao uzorna (etička) relacija, koja ipak otvara vrata k budućem Dobru, gdje prosijava ono Beskonačno.

## Ethical Understanding of Eros in Levinas' Philosophy

**Abstract:** In this paper I will analyze one of the central ideas of Emmanuel Levinas – a phenomenon of eros, and try to show why erotic relation in his thought is designated as exemplary ethical relation, and how it is associated with other ideas introduced by this philosopher. I will provide a general overview of Levinas' philosophy, with emphasis on his 'showdown' with traditional Western ontology and the establishment of ethics as *first* philosophy, in order to come to the main part of the analysis, in which I will consider the ambiguity and paradoxicality of phenomenon of eros, and the concept of feminine as principal in erotic relation. Also, I will try to explain and differentiate some more phenomena necessary for understanding of eros, such as caress and fecundity. In conclusion I will make a concise distinction between eros in Levinas and Plato, as well as distinction between eros and agape, but also I will clarify the erotic relation as asymmetric intersubjective relation within the Levinas' philosophical project.

**Keywords:** eros, ethics, face, Other, feminine