

**Mark Lošonc**

### POJAM ŽELJE U LEVINASOVOJ FILOZOFIJI<sup>1</sup>

*APSTRAKT: Članak se bavi pojmom želje u Levinasovoj filozofiji, sa posebnim osvrtom na pitanje njenog metafizičkog karaktera. Oslanjajući se i na rane radove Levinasa, autor pokušava da dekonstruiše pojam želje ukazujući na njegov protivrečni odnos prema konceptu potreba. Posebna pažnja je posvećena nekim drugim fenomenološkim interpretacijama (Huserl, Hajdeger, Sartr, Mišel Anri) i dijalektičkom shvatanju želje (Hegel), a to omogućava da se zahvati specifičnost Levinasove perspektive. Na kraju članka autor se bavi mogućnošću etike koja bi polazila od responzivne želje, u okviru fenomenologije alteriteta.*

*KLJUČNE REČI: Levinas, Huserl, želja, potrebe, fenomenologija alteriteta, metafizika, beskonačnost*

U Levinasovoj filozofiji želja nipošto nije puka marginalna tema o kojoj bi se govorilo da bi spisak tematizovanih predmeta bio potpuno zaokružen. Prvenstveno u *Totalitetu i beskonačnosti*, ali i na drugim mestima, želja je predstavljena čak i kao početak metafizike, štaviše, moglo bi se reći da je metafizika kao takva određena kao želja, i obrnuto: sugeriše se da je želja kao takva metafizičkog karaktera. U ovom slučaju se „meta“ odnosi na prevazilaženje iskustva jer je želja okrenuta prema transcendenciji, prema epifaniji spoljašnjosti, prema onome beskonačnom koje se ne može iscrpiti. Levinasovo shvatanje metafizike u velikoj meri odstupa od tradicije jer se kod njega i ono ontološko, dakle, univerzalni horizont bivstvovanja nalazi u okviru iskustva koje je relativno lako dostupno svima, budući da ne zahteva samotranscendirajući odnos prema alteritetu. Ono metafizičko kao etički odnos prema singularnim bivstvujućem prevazilazi razumevanje totaliteta sveta u kojem je Drugi asimilovan u logici tautološkog ili dijalektičkog identiteta. Metafizika dakle nije ontologija, već supraontologija. U Levinasovoj filozofiji ontologija nikada ne postaje opšta metafizika već i

---

<sup>1</sup> Ovaj rad je pisan u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu (43007), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

zbog toga što se metafizika tiče onoga što nadmašuje vladavinu posesivne opštosti. Metafizika kao želja je upravo pristup ireduktibilnom višku singularnosti, ili, drugim rečima, onome što se ne može svesti na date okvire (a koji bi se mogli kontrolisati), te prema onome što se nalazi s onu stranu dobro poznatih medijacija. U *Totalitetu i beskonačnosti* želja se pojavljuje u kontekstu sledećih reči: nasilje, eshatološki višak, događaj, drama, apsolutni Drugi, čudo... Kao što vidimo, želja je zapravo izuzetak, neočekivana, apsolutna drugost u odnosu na datost – želja je nesimultani dodatak, početak radikalno novog, ona je retka. Ona se prikazuje kao nepremostiva inadekvacija između onoga ko želi i onoga prema kome je ta želja usmerena, što znači da cilj nimalo nije *unio mystica*, a distanca se neće smanjiti, jer inače drugost Drugog više ne bi postojala. Subjektivnost je decentrirana jer izvestan radikalni alteritet nužno nadmašuje njenu istost. Prema tome, pokretna snaga želje se ne nalazi u unutrašnjosti, već je negde izvan. Želja je, prema Levinasu, usmerena ka eksteriornosti, ona je „ekstimna“, a nije puki rezultat naših imanentnih kapaciteta. U stvari, ne bi trebalo da govorimo o predmetu želje jer upravo ono željeno ima moć iniciranja, upravo je ono delatna sila koja pokreće. „...alteritet se daje kao Želja.“ (Calin –Sebbah 2002: 11).

Izazvana pasivnost onoga koji želi ima primat u odnosu na njegovu samoiniciranu aktivnost, on(a) je izložen(a) spoljašnjosti Drugog koja izmiče kontroli. Levinas često tvrdi da „ja“ dozvoljava ili dopušta da se transcendencija pokazuje, ali to nipošto nije primoravanje pojavljivanja Drugog. „Ja“ je svojevrсна žrtva događaja heterogenosti, ono je izloženo želji. Prema Levinasovoj heterologiji, svaki pojmovni aparat može samo da promaši taj višak koji se ne može meriti – saznanje je u ovom slučaju nužno, kako bi lakanovci rekli, jedan *méconnaissance*. Oslanjajući se na važne istorijske uzore, između ostalog, na Dekartov pojam beskonačnosti (koji se tiče onoga što daleko prevazilazi naše konačne kapacitete) i na Platonovo shvatanje želje i Dobrog (koje tematizuje ono što nadmašuje zadovoljstvo i predručna bivstvujuća), Levinas ističe specifičnost želje prema jedva dostupnim Drugim.

Međutim, pohvala želje ne bi bila efikasna ukoliko ne bi postojao opis njoj suprotstavljene, „ovostrane“, predmetafizičke potrebe. Levinas u *Totalitetu i beskonačnosti* određuje potrebu kao povratak Istom, kao strategiju kojom se može postići zadovoljstvo. Ono što se u svakidašnjem jeziku označava kao želja, jeste uglavnom samo mundana potreba. Subjekt potrebe obuhvata, inkorporira, integriše objekt u sebe, a njihova sinteza se uvek može ponoviti. Dok je želja horizont heterogene budućnosti koja se nalazi s onu stranu kalkulacije, u potrebi se uvek već izražava prošlost prema kojoj imamo nostalgiju (želimo *ist*u hranu, *istu* ženu...). Želja, za razliku od zatvorenosti potrebe, predstavlja ukidanje biološke imanencije koja nije ništa drugo do neprestano, automatsko ponavljanje istosti. Potreba je konstituisana u nedostatku nečega što je već na neki način poznato, ona ne prevazilazi već date okvire. Njena neposrednost je posredovana radom i ekonomijom samo da bi asimilacija objekata bila još više obezbeđena. Zadovoljstvo je pomalo odloženo, ali to je samo privremena askeza.

Društvo potreba, kao „sociološki“ momenat sreće, takođe podrazumeva izvesnu kalkulativnu vremenitost u kojoj se tok vremena svodi na repetitivnost Istog.

U razlici između potrebe i želje se, čini nam se, izražava binarna opozicija koja se može prikazati na sledeći način: manjak *versus* višak, ontologija *versus* metafizika, ponavljanje Istog *versus* novost Drugog, dati okviru imanencije *versus* ireduktibilnost transcencije, nostalgija prema prošlosti *versus* heterogena budućnost, totalitet *versus* beskonačnost, asimilacija objekta kao zadovoljstvo *versus* asimetrija u odnosu prema Drugim koja ne pruža zadovoljstvo... Međutim, pažljivije čitanje pokazuje da su stvari mnogo složenije. Moglo bi da nam se učini da želja na suštinski način prevazilazi logiku potrebe i zadovoljstva, jer ona nije upotpunjavanje ili približavanje, već produbljanje. Jednostavno rečeno: „želim ono što mi nije potrebno“. To je odnos (Levinas često upućuje na izvorno značenje reči *religio*) koji je istovremeno i ne-odnos, budući da stranost, odnosno dobrotu transcencije pretpostavljaju daljinu, odvojenost, izvesnu izolaciju. U prvom delu *Totaliteta i beskonačnosti* Levinas uvodi pojam ateizma. Reč je o hipotetičkom stanju prirodnog egoizma koji nije ništa drugo do život koji se odvija u zadovoljavanju potreba, bez transcencije Drugog. Refleksivnost života znači da se uživa u samom egoističnom uživanju. Pre nego što bi opisao čudo želje, Levinas govori o nužnosti odvajanja, o separaciji ipseiteta. Prema njegovoj filozofiji, radikalni alteritet je moguć zbog toga što mu prethodi unutrašnje, psihofizičko zadovoljstvo sopstva. Natprirodni Drugi pretpostavlja prirodni ateizam jedne robinzonade. Radi se o egoizmu, jer time istovremeno nastaje intimnost koja sebe gradi pomoću asimilacije objekata. Pokazuje se da želja i potreba nisu u binarnoj opoziciji: „[a]li Željenje Drugoga koje je iznad sreće zahtijeva tu sreću, tu autonomnost čulnog u svijetu, čak i kada se to odvajanje ne može izvesti iz Drugoga ni na analitički ni na dijalektički način. Ja koje je obdareno ličnim životom, ateističko ja čiji je ateizam bez nedostatka i koji se ne integriše ni u kakvu sudbinu, sebe premašuje u Želji koja mu dolazi u prisustvu Drugoga. Željenje je želja koja se javlja u biću koje je već srećno: želja je nesreća srećnog, jedna raskošna potreba.“ (Levinas 2006: 47, Lévinas 1971: 57).<sup>2</sup> Želja je dakle ekonomija ireduktibilnog viška, horizont luksuza, ali ona ipak pretpostavlja ekonomiju potrebe kao neprestano upotpunjavanje manjka. O čemu je reč zapravo? Levinas određuje „predmet“ želje kao transcenciju koja u potpunosti nadmašuje date okvire, kao ono neuslovljeno koje se ne može dedukovati iz postojećeg koordinatnog sistema. Ipak, zadovoljena potreba je određena kao uslov mogućnosti želje. Ono neuslovljeno je uslovljeno. Višak zavisi od nedostatka manjka, nema luksuza bez kalkulativne ekonomije. Levinas računa na to da će egoistične potrebe biti zadovoljene. Iako je izvor želje u Drugom, njena pretpostavka je upravo

2 Upor.: „Uživanje u svojoj mogućnosti da bude zadovoljeno u sebi samom, oslobođeno dijalektičkih napetosti jest uslov za drugog osjetljivosti i njene ranjivosti kao izloženosti spram Drugoga“ (Levinas 1999: 115, Lévinas 1974: 119). O tom aspektu još Treanor 2006: 26.

intimna sreća kojoj ništa ne nedostaje. Subjekt želje je ono „posle“ zadovoljstva, subjekt sa punim stomakom, aseksualni subjekt neposredno nakon orgazma... Zadovoljstvo je *conditio sine qua non* za autentičnu intervenciju drugog čoveka, odnosno Boga. Bez egoistične subjektivnosti ne bi bilo ni želje koja nadmašuje subjektivnost, bez zatvorene unutrašnjosti ne bi bilo ni radikalne spoljašnjosti, bez fiksiranog „ja“ ne bi bilo ni decentriranja. Umesto da dekonstruiše pojmovni par unutrašnjeg i spoljašnjeg, ili da ga konačno odbaci kao zastarelu distinkciju poput mnogih fenomenologa, Levinas mu daje važnu ulogu. Na paradoksalan način, upravo je u totalitetu moguć nedostatak (jer predmet potrebe često nedostaje), dok bogatstvo beskonačnosti nikada ne nedostaje (jer Drugi nikada ne nedostaje, već predstavlja neočekivani višak). U Platonovim analizama „...prepoznajemo obrise Želje, potrebe onoga kome ništa ne nedostaje, stremljenje onoga koji u cjelosti posjeduje svoje bivstvovanje, koji ide s onu stranu punine, koji ima ideju Beskonačnog“ (Levinas 2006: 86, Lévinas 1971: 106).<sup>3</sup> „Egoizam, uživanje i osjetilnost, kao i cjelokupna dimenzija unutrašnjosti, a što artikuliše odvajanje, nužni su za ideju Beskonačnog ili za relaciju sa Drugim koja sebi krči put polazeći od odvojenog i konačnog bića. Metafizička Želja može nastati samo u odvojenom biću, to jest u biću koje uživa i koje je egoistično i zadovoljeno, ali to ne znači da ona proističe iz uživanja.“ (Levinas 2006: 128, Lévinas: 158). Neuslovljenost želje pretpostavlja totalitet i mehanizam zadovoljavanja. Ne pretili stalno opasnost dijalektike? Da li možemo zaključiti da – kada se iznova pojavljuje nedostatak u pogledu potrebe – želja više nije moguća? Koliko, u kojoj meri heterogena budućnost zavisi od repetitivne sadašnjosti? Da li je i želja, uprkos svemu, osuđena na kalkulaciju?

Na mnogim mestima Levinas opisuje sreću kao metaontološku, kao nešto što prevazilazi čisto bivstvovanje. Prema tome, ona nije puko samoodržavanje (kao *conatus* kod Spinoze), već nadmašuje svet datosti kao suverenost zadovoljstva koja istovremeno i zavisi od onoga što joj nedostaje. „Potreba se ne bi smjela tumačiti ni kao puki nedostatak... ni kao čista pasivnost“ (Levinas 2006: 96, Lévinas: 1971: 118). Potreba je mogućnost zadovoljstva, ona pruža nešto što je eksces u odnosu na totalitet. Egoistično zadovoljstvo je prelom, ono je više od pukog upotpunjavanja nedostatka, jer je vezano za druga bivstvujúća, njegova samostalnost je relativna, on uvek zavisi od njih. Levinas dodaje da užitek nije ni objektivacija, ni percepcija, ni viđenje, ni predstavljanje – ono što se pojavljuje apsolvira se u afektivnom sadržaju. Kakav konceptualni potez je u pitanju? Kada treba da se naglasi specifičnost želje, Levinas opisuje potrebu kao horizont nedostatka, ali kada je reč o posebnom statusu subjektivnosti, potreba kao višak odjednom prevazilazi bivstvovanje i više nije puko traženje korelata nekog nedostatka.

3 Upor. sa sledećim mestom gde se egoistično „ja“ opisuje upravo kao nedostatno biće: „Epifanija eksteriornosti koja očituje manjkavost suverene unutrašnjosti odvojenog bića...“ (Levinas: 2006: 158, Lévinas 1971: 196).

Tako se može razumeti zašto je potreba već nagoveštaj želje, štaviše, saznajemo da je želja na neki način uslov potrebe. „U Želji, nema zagrizavanja u bivstvovanje, nema sitosti, nego je preda mnom budućnost bez granica. To znači da mi vrijeme koje potreba pretpostavlja dolazi od Želje. Ljudska potreba već počiva na Želji” (Levinas 2006 99, Lévinas 1971: 121). Setimo se da logički gledano već i ontologija pretpostavlja metafiziku u tom smislu što konstitutivni višak prethodi datosti. Time što potreba implicira vremensko odlaganje, subjektivnost s onu stranu bivstvovanja, zadovoljstvo kao višak i spoljašnjost dobara, ona je već anticipacija želje kao metafizike. I sama potreba prevazilazi koordinatni sistem datosti. Dakle, sreća užitka i želja zajedno nadmašuju bivstvovanje. Ne radi se više o binarnoj opoziciji, već o iskonskoj bliskosti. Želja pretpostavlja zadovoljenu potrebu, a potreba već počiva na želji. Više bi trebalo da govorimo o njihovoj međusobnoj uslovljenosti.

Taj ambivalentan odnos potrebe i želje se može naći i u nekim ranijim delima (ne samo u *Totalitetu i beskonačnosti*), iako u njima pojam želje još nije toliko izrađen kao u kasnijim radovima. Primera radi, *De l'existence à l'existant* ponekad predstavlja želju kao nešto što se na suštinski način razlikuje od potrebe („želja ili apetit se radikalno razlikuju od potrebe koja je uvek zabrinuta” [Lévinas 2002: 59<sup>4</sup>]). Dok se potreba odnosi na dinamiku nedostatka i upotpunjavanja, želja je uvek već radost s onu stranu traženja zadovoljstva. Predmet želje nas animira spolja, a već i sama ta činjenica pokazuje da je on na neki način prisutan. Tu je takođe na delu decentriranje „ja” u odnosu na predmet želje („ono željeno me apsorbuje” [Lévinas 2002: 56]). Slično fenomenima koji prethode refleksiji (lenjost, umor, osećaj...), izloženost želji se pojavljuje kao nešto što se ne može obuhvatiti objektivirajućim pogledom. Spoljašnjost željenog prethodi mojim mislima, kao i utilitarističkim namerama, a ona se ne može svesti ni na biološke kapacitete „ja”. Sâmo željeno stoji u centru pažnje. Za razliku od potrebe koja rezultira zadovoljstvom i povratkom samome sebi, želja je usmerena ka onome što nas na nepremostiv način prevazilazi. Iako kod ranog Levinasa još nema jasne distinkcije između predmeta potrebe i predmeta želje (pa ni između užitka i želje), čini se da je i za autora ovog dela Drugi ono željeno *par excellence*. Alteritet kao pokretna sila želje obezbeđuje heterogenu budućnost koja nadmašuje potrebe sadašnjosti. Ljubav se određuje kao neugasivi glad koji se u potpunosti razlikuje od posesivne ekonomije potrebe ili od isuviše simetrične simpatije, ona je „...permanentna želja. Sama pozitivnost ljubavi je u njenoj negativnosti” (Lévinas 2002: 66). Levinas opisuje ljubav kao želju koja se ne može ispuniti, jer se bogatstvo Drugog ne može iscrpiti, a time što se u želji izražava singularna veza između subjekta želje i predmeta želje, ona pruža otpor anonimnosti bivstvovanja. Što se ranijih filozofija želje tiče, Levinas smatra da Platon ljubav svodi na potrebu i da kod njega nedostaje autentično okretanje prema drugoj osobi kao izvoru ireduktibilnog viška. Ipak, Levinas je i u toj fazi pripisao vrlo važnu ulogu potrebi. Nije

4 Ipak, malo kasnije se naglašava povezanost želje i potrebe. Lévinas 2002: 68-69.

reč, prema njemu, o pukom instantnom zadovoljavanju potrebe, već o borbi za egzistenciju koja pretpostavlja izvestan rad na budućnosti. Sâmo zadovoljstvo nije sredstvo pomoću kojeg treba postići nešto drugo izvan njega samog, već je suštinski događaj života. Potcenjivanje svakidašnjosti kao sfere potreba je lažna pohvala čovekovom dostojanstvu; takvo nešto predstavlja „zatvaranje očiju pred lažima kapitalističkog idealizma” (Lévinas 2002: 69). Upravo je u tome značaj marksizma prema Levinasu: on nije ništa drugo do produživanje potreba i u tom smislu se bazira na iskrenosti gladi i žeđi. Slične tendencije možemo naći i u delu *De l'évasion* gde je potreba predstavljena kao nešto što nije puka potraga za nečemu što nedostaje, a nije ni znak naše slabosti. „Potreba nije usmerena prema totalnom upotpunjavanju ograničenog bivstvujućeg, odnosno prema zadovoljstvu, već prema oslobođenju i bekstvu” (Lévinas 1982: 120). Potreba je dakle usmerena prema spoljašnjosti, a njen predmet ne rezultira pomirenjem, već napuštanjem već postojećih okvira. Nesavršenost i konačnost ne mogu da budu izlečene asimilacijom nekog objekta, a često nedostaje čak i jasna svest o predmetu potrebe. Skromnost potrebe se sastoji u tome što ona, za razliku od sujete u užitku, jeste odbijanje ideala ravnoteže koji Levinas okarakterizuje kao malograđanski. Štaviše, „ono što čovekovom slučaju daje veliki značaj, jeste upravo ta inadekvacija zadovoljstva i potrebe” (Lévinas 1982: 106). Bezbedna teritorija posesivnog „ja” i kalkulativnog užitka treba da se napusti radi neizvesne budućnosti nepoznatih fenomena za koje nemamo garanciju. Potreba je iskustvo nemoći.

Prema *Totalitetu i beskonačnosti*, gde Levinas nastupa kao kritičar Huserlove fenomenologije, pojavljivanje „predmeta” želje se može opisati jedino obogaćivanjem fenomenologije, te jedino ako se izgradi fenomenologija onoga što se nikada ne pojavljuje u potpunosti. Želja nužno misli mnogo više od onoga što misli („u svakom trenutku misli više nego što misli” [Levinas 2006: 46, Lévinas 1971: 56]). U ovom okviru se beskonačnost određuje kao ono prema čemu imamo različite odnose, ali nikada ne možemo da vladamo njenim sadržajem – ona označava nešto što je spoljašnje u odnosu na misao. Opredmećivanje tog viška uvek već promašuje suštinski višak. Tu neuhvatljivost Levinas opisuje na različite načine: *ideatum* radikalno prevazilazi ideju, noema nadmašuje noezu, ono što se čini konstituisanim zapravo prethodi konstituciji, sadržaj je bogatiji od sadržavajućeg, transcendencija je ranija u odnosu na subjekat, upravo je tema tematizujuća... Naglasak je na tome da postoji nešto što se ne može predstaviti u imanenciji svesti. Ipak, Levinasov odnos prema Huserlu je ambivalentan čak i u *Totalitetu i beskonačnosti*. Sa jedne strane i sam Huserl je mislilac transcendenciranja svesti, odnosno mislilac Drugog. Njegove analize intencionalnosti, čulnosti, pasivne geneze i vremenitosti ukazuju na ono što prethodi korelaciji subjekta i objekta. Sa druge strane, iz Levinasove perspektive, Huserlov poduhvat još nije dovoljno radikaln. Huserlova fenomenologija daje primat onome teorijskom, odnosno ostaje u okviru ontološke tradicije Istog. Prema Levinasovoj kritici, kod Huserla je čak i ideja beskonačnog konstituisana, ona se shvata kao puki predmet.

Naime, transcendenciranje svesti je samotranscendiranje, a nije rezultat autentičnog, heteronomnog događaja. Levinas smatra da, uprkos inventivnim opisima drugosti kod Huserla, Drugi ostaje *alter ego*, odnosno korelat „ja“, dakle ne zahvata se izvorna asimetrična intersubjektivnost. Levinas odbacuje neke momente fenomenološke metode (konstituciju, redukciju, ejdetske varijacije...) ne bi li opisao pravu spoljašnjost koja se nalazi s onu strane imanencije svesti.

U *Totalitetu i beskonačnosti* se fenomenologija koja polazi od svesti pretvara u alternativnu fenomenologiju koja polazi od transcendencije, a deskripcija samodatog iskustva se pretvara u zahvatanje inadekvacije subjekta i onoga što mu se pokazuje. U tom okviru se pojavljuje i analiza želje. Huserl je mnogo puta analizirao instinkte i nagone. On je svoj poduhvat razumeo kao anticipaciju psihoanalize, a Fink je fenomenologiju instinkta shvatio kao samostalnu fenomenološku disciplinu (o tome detaljnije: Bakonyi 2009: 43-69). Reč je o suptilnim analizama: Huserl pokazuje da je predmet često samo na posredan način predmet želje (više se radi o efektima sećanja, asocijacije...), da je moguće i htenje kao predstava bez odgovarajućeg predmeta, da postoji relativno autonomni subjektivni dinamizam instinkta (prema tome, instinkt je prevashodno horizont neobjektivirajuće intencionalnosti), itd. Subjekat tog dinamizma nipošto ne upravlja predmetima; instinkt se ponekad ispoljava u nesvesnoj pasivnoj kinesteziji, želja je opisana kao eks-centrično odnošenje prema budućnosti, a naša dosadašnja libidinalna iskustva se akumuliraju u nevidljivom horizontu prošlosti (u tom segmentu, Huserl uvodi izraz *Urkind*, odnosno *Vor-Ich*)... Iako je Huserl svestan toga koliko je važna analiza biološkog i generativnog *apriori*-ja, on nikada ne naturalizuje instinkt u potpunosti, nego, slično Frojdu, uvek govori i o duševnim aspektima instinkta, o momentima intencionalnosti. Instinktivnost bitno doprinosi snalaženju u svetu, i stoga ne susrećemo neutralne predmete, već je uvek reč o „participativnim doživljajima“ koji su organizovani i od strane instinkta. Izvesna preliminarna pasivno-čulna sinteza zasniva i opredmećivanje koje sledi. Ipak, gledajući iz perspektive autora *Totaliteta i beskonačnosti*, takva fenomenologija ne može da zahvati želju Drugog. Kod Huserla se želja određuje upravo kao mogućnost posedovanja (o tome: Bernet 2008: 135). Njegovi opisi izvorne, intermonadičke zajednice instinkta se pozivaju na to da u Drugom uvek tražimo naš korelativni instinkt (a zajednički horizont sveta je horizont onoga *Ineinander*). Radikalizujući fenomenologiju, Levinas skreće pažnju na ono što prevazilazi monotonu tautologiju samodavajućeg „ja“, kao i njegovu puku generalizaciju. Prema njegovom mišljenju, Želja kao višak ne nadmašuje samo biološki *a priori*, već i imanenciju svesti. Temporalnost želje nije samo anticipacija budućeg predmeta želje, već je heterogena budućnost koja ne može da bude predmet nikakve kalkulacije. Ono što Huserl predstavlja kao horizont prošlosti, iz Levinasove perspektive gledano pripada sferi potrebe. Huserlu je više stalo do toga da naglasi relativnu autonomiju subjekta instinkta/želje, a Levinasova namera je da ukaže na želju kao transcendenciju koja nas desubjektivira. Kroz Levinasovi prizmu bi se moglo

tvrditi da su predmeti kod Huserla podređeni imperijalizmu Istog, dok Levinas ističe da „predmet” želje nije proizvod svesti, odnosno izmiče imanentnim kriterijumima. „Intencija kao Želja, tako da intencija, smještena između razočarenja i *Erfüllung*-a, već redukuje «objektivišući akt» na specifikaciju težnje prema nečemu prije nego što od gladi čini neki posebni slučaj «svijesti o...»” (Levinas 1999: 104, Lévinas 1974: 108). Naglasak je na tome da je želja pokrenuta od strane Drugog. Kod Levinasa zapravo već i potreba prevazilazi intencionalnost, i svako pred-stavljanje je promašuje. Telo užitka je decentrirano, ono nije konstituisano od strane svesti. Ono ne stvara svet, već treba da ga podnosi. Model „davanja smisla” je u ovom kontekstu neupotrebljiv, jer je reč o nereprezentabilnim sadržajima. Nema predstavljajućeg subjekta koji bi tražio odgovarajuće predmete za svoje pojmove, već se radi o projektu telesne asimilacije predmeta.

Levinasovo shvatanje želje je istovremeno izgrađeno kroz raspravu sa Hajdegerom. Kao što je poznato, Hajdeger je često bio optužen za ignorisanje želje, ta vrsta kritike ima bogatu istoriju. Tako je Sartr govorio o tome da iz analize *Dasein*-a nedostaje ljubav, Jonas je smatrao da je pojam *Dasein*-a rezultat apstrahovanja od naših bioloških osobina, Jaspers je tvrdio da je Hajdegerova filozofija lišena ljubavi, dok su Koeps i Bisvanger ukazali na to da fenomenologija brige zanemaruje ljubav... Međutim, postoje interpretativne strategije koje pokazuju da se na marginama Hajdegerove filozofije mogu naći i alternativne tendencije. Primera radi, Hajdeger u *Bivstvovanju i vremenu* pominje ideju ontološkog primata ljubavi (na tragu Paskala, Avgustina i Šelera), dok se analize *Befindlichkeit*-a i *Stimmung*-a mogu tumačiti sa aspekta želje, a u predavanjima o Ničeju ima i suptilnih opisa afekata i strasti itd. (o tome detaljnije: Agamben 2006: 247-273). Čini nam se da Levinas više pripada onoj interpretativnoj liniji koja naglašava ograničenost fundamentalne ontologije u odnosu na pitanje želje. Govoreći o potrebama, užitku i želji, Levinas često na implicitan način raspravlja sa Hajdegerom. Levinas smatra da se predmet potrebe na suštinski način razlikuje od fenomena sredstva, odnosno alata. Naime, predmet, na koji je potreba usmerena, nije puka žrtva instrumentalne racionalnosti, odnosno logike priručnosti – on je ujedno i svrha u sebi i niko ne može da ga poseduje. „Hajdeger ne uzima u razmatranje relaciju uživanja. Sredstvo je potpuno maskiralo korištenje i dostizanje cilja – naime zadovoljenje. *Dasein* kod Hajdegera nikada nije gladan. Samo se u jednom svijetu eksploatacije može hrana interpretirati kao prehrambeno sredstvo, to jest kao oruđe“ (Levinas 2006: 115, Lévinas 1971: 142). Ukupno uzevši, uživanje u elementima sveta kao neposredan odnos predstavlja egoističan višak koji analiza *Dasein*-a ne može da zahvati (o tome detaljnije: Murakami 2002: 66-72. Upor.: Sallis: 2010: 87-95). Prema Levinasu, Hajdeger je i prilikom opisanja predmetnosti rob ontološke opštosti čija bezlična, neutralna perspektiva onemogućava da se ukaže na mešanje predmeta potrebe i samoafekcije užitka, a koje prevazilazi puko anonimno „ima” i tehnološku teleologiju.

Opis Erosa je kod Levinasa izuzetno važan momenat u tematizaciji ljudskih odnosa. Ljubav se određuje kao susret sa Drugim u njegovoj krhkosti, a taj događaj je istovremeno čulna ultramaterijalnost i višak nevidljivog. Upravo je zbog te dvostrukosti potreban fenomenološki opis koji ima u vidu ono što se nikada ne pojavljuje u potpunosti. Dinamika milovanja prevazilazi intencionalnost, izazov stranog tela nas decentrira. Telo Drugog je s onu stranu značenja, njegovo opredmećivanje je nemoguće, a njegova sloboda se, uprkos svakoj izloženosti, ne može posedovati. Zato je u tom kontekstu reč o želji, a ne samo o potrebi: „[p]ohota ne depersonalizuje ja u ekstazi, ona uvijek ostaje želja, uvijek traženje.” (Levinas 2006: 242, Lévinas 1971: 300) Plodnost se takođe ne može kontrolisati, ona je neintencionalna time što nadmašuje sposobnosti subjekta koji misli. A želja da se postane ocem predstavlja višak u odnosu na puki telesni užitak, u njoj se manifestuje dobrota koja je usmerena ka neizvesnoj budućnosti nove generacije. U Levinasovoj filozofiji opis Erosa odnosno plodnosti služi tome da se ukaže na radikalni alteritet. Međutim, i ljubav se ocenjuje kao ambivalentan odnos, jer je ona još uvek vezana za imanenciju, za recipročnost. U ljubavi Drugi često nedostaje, dok njegova bliskost smiruje napetost kroz užitak. Čini se da se ljubav ipak nalazi u sferi potrebe. Prema tome, Levinasov zaključak glasi: „[m]etafizičko događanje transcendencije – doček Drugoga, gostoprimstvo – Želja i jezik – ne vrše se kao ljubav“ (Levinas 2006: 229, Lévinas 1971: 284).<sup>5</sup>

Levinasova koncepcija je, između ostalog, usmerena i protiv dijalektičkog shvatanja želje. Prema njemu, želja je nužno asimetrična, a glavna svrha nije u tome da „ja“ postane Drugi za Drugog. Želja je s onu stranu cirkularnosti borbe za priznanje. U tom segmentu, recipročnost nije nužna, a sinteza nije moguća. Događaj želje se odvija u onome „između“, ali se u njemu ne dolazi do pomirenja jer protivrečnost nije ni postojala. Iz tog aspekta gledano, nema međusobnog negiranja, samo afirmacije. Beskonačnost Drugog nije rezultat dijalektičkog razvoja konačnosti, već je višak koji se ne može svesti na logiku Istog. Centrifugalno kretanje odnošenja prema Drugim poništava stabilnost egoizma, „ja“ se nakon susreta ne vraća sebi kao da se novi događaj lako može integrisati u ranije postojeće okvire. Levinas primećuje opasnost dijalektike, zato i naglašava: „[k]ada se bivstvovanje shvati kao Želja i kao dobrota, to ne znači prethodno izolovati jedno ja koje bi zatim težilo prema onostranom. ... Drugo nije negacija Istog, kako bi htio Hegel. Fundamentalni faktum ontološkog podvajanja na Isto i Drugo je ne-alergičan odnos Istog sa Drugim” (Levinas 2006: 274, Lévinas 1971: 341-342). Derida s pravom govori o tome da je rasprava sa Hegelom od velikog značaja: „[o]vaj pojam želje je antihegelovski koliko god je moguće. On ne označava kretanje negacije i asimilacije, negaciju drugosti nužnu pre svega da bi postala »samosvest«, »samoizvesnost« (Fenomenologija duha i Enciklopedija). Naprotiv, želja je za Levinasa

5 Ipak, pozni Levinas već drugačije ocenjuje ulogu ljubavi. O tome: Marion 2000: 307-308. Kasnije je Levinas govorio o ne-erotskoj blizini: Levinas 1999: 188, Lévinas 1974: 195.

poštovanje i saznanje drugog kao drugog, etičko-metafizički momenat čije prestupanje svest *treba* sebi da zabrani. ... Užitek je samo odgođen u radu: hegelovska želja bi, dakle, bila samo potreba u Levinasovom smislu.... kretanje želje može da bude to što jeste samo kao paradoks, kao odricanje od željenog” (Derida 2001: 27) Istvoremeno se radi o askezi i o nemogućnosti askeze: prema drugosti Drugog ne smemo da se odnosimo kao subjekti moći, ali je drugost Drugog ujedno i odvojena od našeg horizonta, ona ga beskonačno nadmašuje – ono željeno uvek izmiče želji *ad infinitum*. To je osnovni paradoks etike želje: zabrana asimilacije Drugog i deklarativne rečenice o nedostupnoj stranosti nastupaju ruku uz ruku. Međutim, ni jedno, ni drugo nas ne čini melanholičnim: „...želja nije nesrećna. Ona je otvorenost i sloboda.” (Derida 2001: 28)<sup>6</sup>

Levinasov pojam želje u velikoj meri odstupa od tradicionalnog shvatanja. Prvo, obim pojma se na suštinski način minimalizuje. Želja prema mnogim filozofijama obuhvata sve moguće sfere, od hrane do luksuza, od seksualnosti do moći. Za razliku od tog fleksibilnog modela, Levinas personalizuje želju, te njenu ulogu redukuje na odnos prema Drugim. Time je suspendovano i pitanje o hijerarhiji odnosno o dominaciji u pogledu predmeta želje. Odvajajući je od biološkog odnosno društvenog karaktera potrebe, Levinas pripisuje ograničen značaj želji: ona je paradoksalni odnos prema drugom čoveku i prema bogu. Budući da je želja kao takva metafizička, budući da se ona određuje kao prevazilaženje iskustva, nema smisla postaviti pitanja o njenoj društvenoj uslovljenosti, o njenoj ulozi u koheziji zajednice ili o njenom istorijskom razvoju.<sup>7</sup> Želja pripada dimenziji „lične ekstimmnosti”, ona je uvek opisana u superlativu i nikakav empirizam ne može da je zahvati. Međutim, da li je svojevrsno ne-iskustvo želje opisano na adekvatan način? Zar želja prema Drugim ne implicira i izvestan nedostatak? Da li je govor o nedostatku ili odsustvu Boga nužno simptom moći koju treba razotkriti? Da li se iza takve žalbe o odsustvu Drugog uvek krije mogućnost nasilja? Da li svaki govor o nedostatku druge osobe nužno povređuje drugost Drugog? Time što Levinas određuje želju kao čisto afirmativni događaj, on je lišava njene negativne, „tragične” strane. Specifičnost Levinasovog poduhvata se najbolje vidi ukoliko ga poredimo sa Sartrovom fenomenologijom želje. Sartr takođe naglašava da Drugog ne

6 Upor.: „Nije li to željeno samo nepoželjno? Bližnji koji me ne ostavlja ravnodušnim – ne-željeno željeno – nije objavio želji svoje načine pristupa kao što materinsko mlijeko zna da upiše pokrete sisanja u instinkte novorođenčeta. Sabrati se i sebi doći za jednu sadašnjost čoveka već znači uzeti distancu i promašiti bližnjeg.”: Levinas 1999: 135, Lévinas 1974: 140.

7 Moguća je i interpretacija koja kreće u drugom smeru: „Razlog za afirmativan tretman stranosti on pronalazi u njenim kapacitetima da pruži fundament istinske društvenosti. Ukoliko odbacimo oblike društvenosti koji se baziraju na modernom ekonomskom shvatanju zajednice kao „sistema potreba”, u kojem su monolitni egoizmi koji participiraju u građanskom društvu upućeni jedni na druge samo zarad rada na ostvarivanju tih potreba, onda ćemo vrlo rado pozdraviti sve one oblike međuljudskih odnosa iz kojih se začinje naš raskid sa zavičajnim, sa mehanički preuzetim i naviknutim, sa klišeima i samoživošću.” Prole 2011: 319-320. Upor.: Burggraeve 1981.

konstituiše „ja”, ali je za njega želja, koja se odvija u onome „između”, upravo zbog toga jedna neizvesnost, pretnja, neprestana mogućnost patnje. On govori o otuđenju koje ne dozvoljava pomirenje, ali istovremeno pruža i tipologiju iluzornih pokušaja da se rasep prevaziđe. Opredmećivanje Drugog i izloženost njegovoj drugosti su usko povezani. Upravo nepodnošljiv višak Drugog proizvodi ideal ujedinjavanja. Sartre takođe ističe značaj asimetrije i nedostatka recipročnosti, ali baš zbog toga želja prema Drugim ne sme da se opiše kao čisto afirmativni događaj. U njegovoj filozofiji seksualna želja predstavlja skok u odnosu na ostale potrebe, budući da je subjektivnost „predmeta” želje u igri. Dok, prema Levinasu, želji ništa ne nedostaje, u Sartrovoj filozofiji se želja opisuje kao *novum* u odnosu na potrebu upravo zbog svog nedostatnog karaktera. Sartre želju vezuje za svest, kod njega je svest uslov mogućnosti želje. Kao što je svest usmerena prema onome što se od nje suštinski razlikuje, tako je i predmet želje radikalno odvojen od subjekta želje. Prianjanje potrebe za predmete, njena neposredno asimilativna logika ne pretpostavlja nikakvu daljinu, dok jedino svest kao polje re-prezentacije može da se odnosi prema predmetu želje koji nedostaje. Svest i želja su povezane jer su obe usmerene prema alteritetu. Za razliku od Sartra, Levinas odvezuje želju, odnosno potrebu od svesti. On određuje svest kao odlaganje telesnosti tela, kao dezinkarnaciju (a to je očigledno kritika na Sartrov račun). „Sebi predstaviti od čega živim, to bi značilo ostati spoljašnji u odnosu na elemente u kojima se kupam” (Levinas 2006: 149, Lévinas 1971: 185.) Isto tako je nemoguće predstavljanje onoga što nas radikalno prevazilazi; ne postoji ni pojam, ni predstava Drugog. Želja koja se aktivira u susretu sa drugom osobom je mnogo više primanje, pasivnost, a ne svesna projekcija.<sup>8</sup>

8 Plodno je uporediti Levinasov pojam želje i sa fenomenologijom Mišela Anrija zbog upadljive bliskosti. Između njihovih shvatanja želje, odnosno afekcije ima mnogo paralela. Obojica smatraju da je reč o nečemu što pripada sferi nevidljivog, te obojica nastupaju kao kritičari ontološke optike, iz aspekta drugosti Drugog, odnosno, nevidljivosti neposrednosti puti. Prema Levinasu, nikakva intencionalnost ne iscrpljuje alteritet, dok Anri sugerise da telesna samoafekcija pretihodi opredmećivanju, te je nefenomenalnog karaktera. Pasivnost je, prema njima, ranija od aktivnosti, od subjektivne konstitucije. Oni vezuju želju, odnosno afekciju za izvesno religijsko metaiskustvo. Kod Levinasa je Drugi opisan kao izvor dobrote i etičke dimenzije, a želja je često izjednačena sa željom prema Bogu. Kod Anrija je samoafekcija živog tela istovremeno i doživljaj onoga koji je sam Život. Izvorno značenje reči *religio* igra važnu ulogu kod obojice: Levinas govori o svojevrsnom (ne-)odnosu prema Drugim (o paradoksalnom „zajedništvu ne-prisustva”), dok Anri naglašava da preintencionalno učestvovanje u neposrednoj prezenciji života povezuje članove zajednice. Kritika apstraktnih kolektiviteta igra bitnu ulogu kod obojice. Ipak, razlika između Levinasa i Anrija je takođe značajna. Dok je za Levinasa želja događaj alteriteta, te onoga što je radikalno odvojeno od nas, katolički Anri opisuje samoafekciju kao neposredni pristup Životi (i Isusu). Levinas naglašava asimetriju i nedostatak recipročnosti, dok Anri ističe da svi učestvujemo u istom Životu. Dok je Levinas mislilac spoljašnjosti i transcendencije, Anri promovise imanenciju tela koja nas podzemno povezuje sa ostalim telima. Iz Levinasove perspektive, moglo bi se reći za Anrijev pojam samoafekcije da previše ostaje u okviru potrebe, budući da je reč o logici Istog koja traži intimnu „simetriju” između ipseiteta živih tela.

Fenomenologija želje je kod Levinasa istovremeno i etika želje. Prema njegovom konceptualnom okviru, izazov Drugog uvek već prevazilazi puku kognitivnu relaciju, on nije teorijskog karaktera. Lice Drugog i njegov govor očekuju odgovor koji je nužno više od posredovanja informacija. Ta respozivna prinuda nimalo nije nasilno primoravanje. „Nije teško uvideti da želja treba da dobije veću težinu u etici, koja polazi od smisaone veze između zahteva za odgovorom i događaja odgovora, nego etika zakona. Ako neko drugi ima pravo na nešto, onda to, za mene strano pravo koje je u ime jednog reda zakonom zasnovano, *podređuje restrikciji* moju želju. Umesto toga, jedan strani zahtev za odgovorom, koji proizilazi iz želje, ne ograničava želju, već *apeluje* za nju” (Tengelji 2009: 139). Kao što se ni Drugi ne odnosi prema „ja” na nasilan način, tako ni „ja” ne sme da se odnosi prema Drugim sa namerom asimilacije u već postojeće okvire, jer bi ga time promašilo. Treba da omogućimo pojavljivanje nama stranog, prihvatajući ujedno da će uvek biti i nefenomenalnih momenata koji za nas nisu dostupni. Etika alteriteta je utoliko neprestana odgovornost želje – ne smemo da preoblikujemo želju u potrebu ili u užitak, jer bismo time ukinuli pravu spoljašnjost. Paradoksalni (ne-)odnos između „ja” i Drugog nije ni poricanje stranca (Levinas govori o „zabrani ubistva”), a nije ni negacija nas samih. U toj relaciji svako ostaje na svom mestu, nema nužne recipročnosti, ali se ipak svi menjaju. Ni subjekat želje, ni njen „predmet” ne nestaje na kraju susreta, budući da je reč o čisto afirmativnoj vezi. Levinasovo shvatanje je dematerijalizacija želje: odgovorno odnošenje prema Drugim se odvija u znaku vokativa ili u gledanju lica koji ne dodiruju njegovo telo – taj odnos je, kako bi Levinas rekao, oralan i auralan. Time je i negacija Drugog onemogućena. Želja usmerena prema Drugim je i u tom smislu metafizičkog karaktera.

Mark Lošonc

Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Univerzitet u Beogradu

## Literatura

- Calin, Rodolphe–Sebbah, François-David (2002), *Le vocabulaire de Lévinas* (Paris: Ellipses).  
 Levinas, Emmanuel (2006), *Totalitet i beskonačnost* (Beograd: NK Jasen).  
 Lévinas, Emmanuel (1971), *Totalité et infini* (Paris: Kluwer Academic).  
 Levinas, Emmanuel (1999), *Drukčije od bivstva ili s onu stranu bivstvovanja* (Nikšić: Jasen).  
 Lévinas, Emmanuel (1974), *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (Paris: Kluwer Academic).  
 Treanor, Brian (2006), *Aspects of Alterity – Levinas, Marcel and the Contemporary Debate* (New York: Fordham University Press).  
 Lévinas, Emmanuel (2002), *De l’existence à l’existant* (Paris: Vrin).  
 Lévinas, Emmanuel (1982), *De l’évasion* (Paris: Fata morgana).

- Bakonyi Pál (2009), „Az ösztönösség fenomenológiája [Fenomenologija instinktivnosti]“, *Aspecto* (II/1): 43-69.
- Bernet, Rudolf (2008), „Le freudisme de Husserl: une phénoménologie de la pulsion et des émotions“, in Jocelyn Benoist (ed.) *Husserl* (Paris: CERF).
- Agamben, Giorgio (2006), „La passion de la facticité“, u: *La Puissance de la pensée* (Paris: Bibliothèque Rivages).
- Murakami, Yasuhiko (2002), *Lévinas phénoménologie* (Millon: Jérôme).
- Sallis, John (2010), „Levinas and the Elemental“, in: P. Atterton (ed.), *Radicalizing Levinas* (New York, SUNY Press).
- Marion, Jean-Luc (2000), „D’autrui à l’individu“, u Emmanuel Lévinas, *Positivité et transcendance, Lévinas et la phénoménologie* (Paris, PUF Epiméthée).
- Derida, Žak (2001), *Nasilje i metafizika* (Beograd, Plato).
- Prole, Dragan (2011), *Humanost stranog bića* (Sremski Karlovci / Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića).
- Burggraeve, R. (1981), *From Self-Development to Solidarity: an Ethical Reading of Human Desire in its Socio-Political Relevance according to Emmanuel Levinas* (Leuven, The Centre for Metaphysics and Philosophy of God).
- Tengelji Laslo (2009), „Želja kao filozofsko otkriće“, *Stvar – Časopis za teorijske prakse* (1), 132–141.

Mark Losoncz

### **The Notion of Desire in Lévinas’ Philosophy** (Summary)

This paper deals with the notion of desire in Lévinas’ philosophy, with special attention to the question of its metaphysical character. By relying upon the early works of Lévinas as well, the author deconstructs the notion of desire by pointing at its contradictory relationship to the concept of needs. Attention is devoted to certain phenomenological interpretations (Husserl, Heidegger, Sartre, Michel Henry) and to the dialectical understanding of desire (Hegel) that enables us to seize the specificity of Lévinas’ viewpoint. At the end of the paper the author discusses the possibility of an ethics of responsive desire within the phenomenology of alterity.

KEYWORDS: Lévinas, Husserl, Desire, Needs, Phenomenology of Alterity, Metaphysics, infinity