

KA FENOMENU EROTIZMA: PROLEGOMENA ZA SAVREMENU EROTOLOGIJU

Marijan K. Mišić
Niš, Srbija

Key words: eroticism, erotology, phenomenology

Summary: The goal of this paper is to present the basic positions of erotology that treats erotic as a true phenomenon of the human existence. Despite of the traditional understanding of erotic as a vulgar manifestation of bodylines and bestial sexual desire, contemporary erotology considers erotic to be a form of transcendence, comprehensive human aspiration of a restrained being of finality to the infinity. Trying to build a system of multidisciplinary argumentation, the author counts with the fundamental overcoming of the narrow apprehension of the eroticism in the domain of genitality and sexual desire, and its understanding, instead, in the context of the fundamental structures rooted human being as a whole, determine, in a specific way, its behavior and its cognitive abilities and powers.

Ključne reči: erotizam, erotologija, fenomenologija

Apstrakt: Rad ima cilj da predstavi osnovne pozicije savremene erotologije u smislu tretmana erotskog kao bazičnog fenomena ljudske egzistencije. Nasuprot tradiciji konzervativno-hrišćanskog shvatanja erotizma kao vulgarne manifestacije telesnosti i bestijalne seksualnosti, savremena erotologija razumeva erotsko kao formu transcendencije, sveobuhvatnu težnju čoveka, kao bića konačnosti, ka beskonačnom. Gradeći sistem multidisciplinarnе argumentacije, u ovom radu se insistira na temeljnom prevazilaženju uskog shvatanja erotizma u domenu genitalnosti i seksualne požude, i njegovom razumevanju u kontekstu fundamentalnih struktura koje leže u osnovi ljudskog bića određujući, na specifičan način, njegovo sveobuhvatno egzistencijalno delovanje i spoznanje.

1. Uvod

Nastupati sa fenomenoloških pozicija savremene erotologije znači razumeti eros kao težnju čoveka, ograničenog bića konačnosti, ka beskonač-

nom. Prema češkom fenomenologu Janu Patočki, konačnost počiva na fenomenološkoj pretpostavci da je svaki „pogled” nužno „pogled-na” konstituisan na samom izvoru životnog iskustva, zbog čega je nemoguće „videnje” odvojiti od „videnog”, odnosno zastupati pozicije čistog objektivizma, ili subjektivnosti, s druge strane (Patočka, 1998: 3). To znači da je svaka ideja izolovanog „Ja”, odnosno autonomnog ega, u osnovi, konstrukcija koja je jednako parcijalna kao i ideja apsolutne objektivnosti spoljašnjeg sveta. „Ja” i „drugi” predstavljaju, dakle, parcijalne konstrukcije individualnosti koje se međusobno konstituišu, određujući intersubjektivnost kao jezgro erotskog iskustva, odnosno postavljajući eros u osnovu ljudskog saznanja konačnosti i ljudske težnje ka beskonačnom.

S obzirom na to da se „erotsko” smatra centralnom dimenzijom intersubjektivnosti, fenomenološkom osnovom konstituisanja smisla, „svaka fenomenologija intersubjektivnosti parcijalno, implicitno ili eksplicitno predstavlja diskusiju erosa, odnosno analizu suštinskih elemenata erotske fenomenologije” (Bornemark & Cavalcante Schuback, 2012: 10). Ispitivati erotsko znači „krenuti sa izvora životnog iskustva” koje je, u osnovi, erotski strukturirano, što ukazuje na činjenicu da je erotizam, zaista, jedan od osnovnih fenomena ljudskog postojanja.¹ To, smatra Eugen Fink, ukazuje na „fundamentalnu strukturu koja uslovljava svako spoznanje, zbog čega je veoma teško odrediti jasnu granicu između erotizma i seksualnosti, erotizma i želje, odnosno erotizma i ljubavi” (Fink, 1984: 275–288). Upravo zato su „različite fenomenologije ljubavi, želje, zavođenja, strasti, seksualnosti i seksualne razlike, u stvari, fenomenologije erotskog i obrnuto” (Bornemark & Cavalcante Schuback, 2012: 12). Različiti pokušaji strukturiranja fenomenologije erosa imaju jednu zajedničku osnovu koja se ogleda u činjenici da se fenomen erotskog prepoznaje kao strukturni element u egzistencijalnim odnosima individualnosti i drugosti, konačnosti i beskonačnosti, zabrane i prestupa. Tako se u jezgri erotizma generalno prepoznaje operativna *logika razlike* kao traganje za razrešenjem inherentnog paradoksa subjektivnosti.

Definišući predmet ispitivanja fenomenologije, Martin Hajdeger objašnjava da „fenomenom treba nazivati nešto takvo, da se najpre i najčešće upravo ne pokazuje, da je nasuprot onome što se pokazuje najpre i najčešće sakrito, ali je ujedno nešto što pripada tome što se pokazuje najpre i najčešće, i tako mu tvori smisao i osnovu” (Heidegger, 1985: 39). Ipak, to

¹ “To start out from ‘the living well-spring of experience’ means in fact to set out from this springing stream as erotically structured. This is also why the grounding of philosophy in ancient Greece as the questioning of ‘what is being?’ (*ti to on*) gains its point of articulation between eros and thinking (*noein*)” (Patočka, 1998: 3).

što ostaje skriveno u jednom „izuzimajućem smislu”, ili „opet pada natrag u zakritost ili se pokazuje samo iskrivljeno”, nije ovo ili ono biće, već bitak bića. Fenomenološki pojam fenomena znači, dakle, „bitak bića kao sebe-pokazujući, znači smisao tog bitka sa svim njegovim modifikacijama i derivatima” (Isto, 1985: 39). Sinonim fenomena je skrivenost, ali ne u smislu supstancijalnosti koja se razmatra nezavisno od pojave, ili koja nezavisno od pojave postoji kao biće-fenomena-po-sebi. Biće fenomena, ako se i formalno može odvojiti od fenomena bića, ne može se razmatrati nezavisno od njegovih manifestacija. Hajdeger smatra da, budući da je „fenomen, razumljen fenomenološki, uvek samo ono što tvori bitak, a bitak jest bitak bića, za namjeru razotkrivanja bitka potrebno je najpre valjano upoznati biće” (Isto, 1985: 42).

Za razliku od antičkog shvatanja fenomena kao objekta čulne percepcije, čiste datosti koja se prikazuje, odnosno čulno opaža, ili kantovskog dualizma „fenomen-noumen”, gde je fenomen objekat neposrednog čulnog opažanja, datost za posmatrača, kome je suprotstavljen pojam noumena kao stvari-po-sebi, Žan-Pol Sartre smatra da je „moderna misao ostvarila značajan napredak svodeći postojeće na niz pojava koje ga manifestuju”, prevazilazeći na taj način tradicionalni dualizam „moć-čin” i uvodeći monizam fenomena (Sartre 1983: 7). Naime, pojave koje objavljuju postojeće, prema Sartreu, nisu ni unutrašnje ni spoljašnje. One ne označavaju ništa što bi bilo iza njih samih, već su sve jednake, sve upućuju na druge pojave i nijedna od njih nije povlašćena. Pojava, dakle, upućuje jedino na čitav niz drugih pojava, a ne na neku meta „skrivenu” stvarnost koja u osnovi predstavlja supstancijalnost, odnosno biće postojećeg. Ono što Hajdeger određuje kao „stalno skriveno”, a koje je sinonim fenomena, ne treba, dakle, tumačiti u kantovskom smislu apsolutne skrivene stvarnosti na koju referira određena pojava, već kao *transcendens* koje predstavlja fundamentalnu fenomenološku istinu bitka.²

U skladu s tim, Sartre navodi primer „sile” koja nije metafizička namera nepoznate vrste da bi se skrivala iza svojih efekata, već upravo predstavlja skup svojih efekata, inherentna strukturi pojave i ujedno potpuno izvan nje kao uslov serije same: „ona označava sebe samu i čitav niz” (Isto, 1983: 7).

² Braneći fenomenološku relevantnost „vulgarnog” pojma fenomena (fenomena bića, manifestacije) u domenu fenomenoloških ispitivanja, Hajdeger objašnjava da „bitak i struktura bitka leže iznad svakog bića i svake moguće bivstvujuće određenosti nekog bića”, zbog čega je biće fenomena ništa drugo do čista transcendentnost. To znači da odnos „biće fenomena” i „fenomen bića” treba razumeti kao dijalektički odnos konačno-beskonačno, gde „biće fenomena” ujedno bitno pripada „fenomenu bića” tvoreći mu smisao i osnovu, dok u isto vreme ostaje „sakrto u jednom izuzimajućem smislu” kao *transcendens* (Heidegger, 1985: 39–42).

Sada, dakle, postaje jasno da je ukidanje dualizma „moć-čin”, dovelo do novog dualizma „konačno-beskonačno” koji leži u osnovi fenomenološkog shvatanja fenomena: „ono što se pojavljuje, u stvari, samo je jedan aspekt predmeta [njegovog bića], a predmet je potpuno u tom aspektu i potpuno izvan njega” (Isto: 9). To njegovo „unutar” sastoji se u tome što se manifestuje u tom aspektu (sam se pojavljuje kao struktura pojave koja je istovremeno razlog serije), dok „potpuno izvan” podrazumeva da se sama serija nikada neće pojaviti niti može da se pojavi. Tako je, prema Sartru, na nov način spoljašnje suprotstavljeno unutrašnjem, a biće-koje-se-ne-pojavljuje pojavi (Isto).

Bazični fenomen ljudske egzistencije, dakle, treba shvatiti kao strukturni uslov i konstitutivni element svesti. Nešto što svest konstituiše iznutra, što određuje bit ljudskog postojanja. Erotologija, u skladu s tim, erotizam razumeva kao tipično ljudski fenomen koji ne predstavlja ono opšte pojave, već temelj i smisao same pojave, strukturni konstituent svesti ljudskog bića koji uslovljava njegovo postojanje-u-svetu. Na taj način, ona filozofira erotsko izvodeći ga daleko izvan uskih shvatanja u domenu telesne mehanike, kratkoročnog seksualnog zadovoljstva ili bizarnih seksualnih perverzija, ne praveći isključive razlike, već meditirajući složene međuodnose, njihove manifestacije i uzroke.

2. Erotizam kao fenomen ljudskog postojanja

U već navođenoj studiji *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja* Eugen Fink naglašava da je fenomen erosa tipično ljudski fenomen, odnosno da je u pitanju fundamentalna struktura koja leži u osnovi bića, određujući, na specifičan način, njegovo sveukupno egzistencijalno delovanje i spoznanje. To znači da ono što jeste eros nikada ne može biti opisano biološko-medicinskim istraživanjem, jer „pozitivne nauke nisu u stanju da obuhvate čoveka u njegovoj celini i totalitetu kako bi opisale bitne strukture njegove egzistencije, koje nisu samo ono opšte pojave, već sam temelj i smisao” (Fink, 1983: 16).

Suštinsko određenje ovog fenomena, Fink pronalazi u činjenici da je humana egzistencija „razderana rascepom u osnovi života”, odnosno da fenomen erosa nedvosmisleno počiva u činjenici diskontinuiteta u samom biću, koje nikada ne može biti potpuno. „Bog ne može voleti, jer je u sebi – kao što se o njemu tvrdi – punina bivstva samog, jer njemu ništa ne nedostaje, ništa ne predstoji, ništa nije uskraćeno” (Isto: 276). Čovek je, s druge strane, biće diskontinuiteta koje je egzistencijalno određeno drugim u kome traži potvrdu sopstvene egzistencije, razumevanje i razrešenje nedostatka u samom jezgru bića. Ontološki dokaz egzistencijalnog rascepa,

smatra Fink, leži u iskonskom dualitetu ljudskih polova, „u njihovoj samo-svojnoj potrebi za nadopunom jednog drugim [...] pošto svaki pol u sebi predstavlja jedan fragment, jedno parče, zbog čega ljudske individue teže jedna drugoj” (Isto: 277). Ipak, Finkovu metaforu nikako ne treba shvatiti u smislu fragmentarne komplementarnosti, u okviru koje bi dva fragmenta činila celinu. Naprotiv, u pitanju je odnos u kojem individue, nastojeći da se stope s voljenim bićem, „traže nezamislivu bliskost, i ne vide teškoću koja leži u tome što oni sebi uzajamno zapravo izmiču oslonac ako svako negira samog sebe i hoće da se rađa jedino u drugom” (Isto: 281).

Žorž Bataj jezgro erotizma pronalazi upravo u datom egzistencijalnom diskontinuitetu, upućujući na činjenicu da ključ za razumevanje erotizma treba tražiti tamo gde i osnovni smisao razmnožavanja, u činjenici da „sâmo razmnožavanje daje bespovratno diskontinuirana bića” (Bataj, 2009: 14). Ono što čoveka odvaja od životinje koja, takođe, u smislu polnog razmnožavanja predstavlja biće diskontinuiteta, jeste svest o smrti, koja čoveka bespovratno uvodi u poredak erotizma kao tipično ljudskog fenomena. Erotizam određuje čoveka kao diskontinuirano biće koje čezne za tim da diskontinuitet zameni osećanjem dubokog kontinuiteta, što je moguće jedino u smrti, u apsolutnom prevazilaženju individualnosti.

U osnovi erotizma, dakle, leži želja za prevazilaženjem sopstvenog bića, za ostvarivanjem u kontinuitetu života koji poriče svaki diskontinuitet, i koji je obeležen smrću kao jedinom mogućnošću. Zato ga Bataj i određuje kao „psihološko traganje nezavisno od prirodnog cilja koje se na taj način odvaja od obične polne aktivnosti”. Erotska želja nije želja za zadovoljenjem i razmnožavanjem, što znači da se ne može u potpunosti poistovetiti sa seksualnom požudom, iako koren erotizma nedvosmisleno počiva u seksualnosti. To znači da je erotska želja rezultat rasepa u jezgru seksualnosti, gde požuda kao potreba nadilazi samu sebe, odnosno, nije u mogućnosti da bude zadovoljena na nivou tela, već traga za konačnim rastakanjem telesnosti kao formom apsolutnog užitka.

U studiji *Filozofija tela*, Mihail Epštejn ovaj pojam dijalektičkog rasepa dokazuje semantikom glagola *hoću* i *želim*, određujući *potrebu* i *želju* kao dve pojave koje se ostvaruju u različitim egzistencijalnim modusima. Naime, za razliku od [seksualne] potrebe (*pohote*), čiji je jezički ekvivalent glagol *hteti*, kao označitelj potrebe u domenu materijalne stvarnosti, jezički marker erotskog počiva u glagolu *želeti*. On se obično odnosi na radnje i objekte koji se ne mogu potpuno zadovoljiti u domenu materijalnog, te referiše na „stanja koja su uopšte nedostižna ili su dostižna tek toliko da se njima ne može prezasiti, zadovoljiti, jer u sebi sadrže izvor sve novih i novih želja” (Epštejn, 2009: 99).

U njegovom tumačenju erotskog u domenu semantike glagola *želeti* nedvosmisleno prepoznajemo koncept žudnje timotičkog erosa, s obzirom na to da Epštejn semantički domen ovog glagola opisuje na sledeći način: „*Želeti* se obično odnosi na radnje i objekte koji se ne mogu potpuno zadovoljiti u okviru fizičke potrebe, oni se mogu želeti beskrajno, na primer, želeti *besmrtnost, mir, sreću, slavu, bogatstvo*” (Isto). Priznanje timotičkog aspekta posebno je naglašeno zaključkom da „erotika jeste meta-seksualna svest i mašta, koja odvodi od tela, da bi mu se vratila u onebičenom, ali još izoštrenijem obliku”, gde se jasno čita platonovska dijalektika timotičkog erosa u domenu egzistencije tela (Isto).

Da bismo što bolje razumeli Epštejnov pojam erotike kao *metaseksualne svesti*, moramo najpre razumeti pojam seksualnosti, koji, prema Epštejnovoj definiciji, bitno određuje erotsko, odnosno leži u osnovi njegove mogućnosti. Problem seksualnosti počiva u činjenici da je ljudska seksualnost uvek svesna zabrane. Ona je beskompromisno određena činjenicom subjektiviteta, što znači da je uvek već simbolizovana, i na taj način bespovratno onemogućena kao instinktivnost, to jest kao animalna seksualnost. Seksualni nagon, koji mnogi tretiraju kao jezgro autentične seksualnosti, predstavlja već simbolizovanu datost, odnosno kategoriju koja se ne može ostvariti izvan simboličkog poretka civilizacije. Mit o autentičnoj, animalnoj seksualnosti, posledica je, s jedne strane, neadekvatnog tumačenja Frojdovog pojma nagona, a s druge, rigidnog binarizma tradicionalnog kolonijalnog diskursa koji je dugo oblikovao akademsku i kulturnu svest.

U tekstu “Sex in cross-cultural perspectives”, W. H. Devenport naglašava da kod čoveka praktično ne postoje nasleđeni aspekti seksualnog ponašanja, već da se seksualnost strukturira tek u enkulturacijskom procesu (Davenport, 1976: 161). Autor dalje tvrdi da ne postoji niti može postojati društvo u kojem seksualnost nije podvrgnuta sistemu zabrana, upravo zato što izraz seksualnosti postaje moguć jedino u normativnom društvenom kontekstu. U tom smislu, posebno je značajna činjenica da komparativna istraživanja seksualnosti u različitim vremenskim razdobljima ne ostavljaju prostor za postojanje nečega što bismo označili kao „prirodno stanje” iz kojeg bi se kasnije razvili različiti oblici ljudske seksualnosti. Naprotiv, sve ukazuje na činjenicu da koncept ljudske seksualnosti ne postoji izvan socio-kulturnog konteksta, odnosno, da seksualno ponašanje ne može biti isključiva posledica genetskih predispozicija, već socijalnih konstrukcija, koje značajno utiču i leže u temelju strukture seksualnog identiteta.

Prema Dolfu Zilmanu, ljudska seksualnost je ponajmanje određena hormonalnim procesima, i, u stvari, predstavlja polje kognitivne kontrole seksualnog ponašanja. Naime, za razliku od životinja, seksualnost je kod

čovaka određena sistemskom transformacijom isključivo hormonalne u oblik hormonalno-kortikalne kontrole seksualnog ponašanja, u prilog čemu svedoči primat vizuelnih seksualnih stimulacija nad olfaktinim. Ono što koncept ljudske seksualnosti nedvosmisleno i bespovratno odvaja od animalne seksualnosti, jeste sposobnost erotske imaginacije. U kontekstu navedene evolutivne transformacije, ona omogućava izuzetnu sposobnost reprezentativne manipulacije u domenu seksualnosti, što nije karakteristično za druge primat ni na najvišem nivou kognitivnog razvoja (Zillmann, 1984: 58). Superiorna sposobnost imaginacije omogućava čoveku „seksualne fantazije” koje su konstitutivni deo strukture seksualnog ponašanja, što u potpunosti onemogućava svaki koncept „prirodnog stanja” u domenu ljudske seksualnosti.

U skladu s ovim, može biti veoma indikativan navod Karlosa Kastilja del Pina u tekstu „Seksualnost i vlast”, da „maštanja koja prate seksualne odnose jasno pokazuju da realni objekt, u većini slučajeva, nije u mogućnosti da izvrši zadatak i da zadovolji totalnost naših odnosa” (Del Pino, 1981: 181). Supstancijalizacija seksualnosti u telu nije moguća, upravo zato što se seksualnost strukturira u sistemu zabrana, odnosno ograničenja, inherentnih samoj strukturi identiteta ličnosti, izvan kojih egzistencija subjektiviteta nije moguća (Isto: 180).

Odnos erotizma i seksualnosti predstavlja u osnovi veoma složen dijalektički odnos, u prilog čemu govori i činjenica da svaki pokušaj strogog razgraničenja ova dva pojma neminovno završava u protivurečnosti ili nedorečenosti. Jedan od najboljih primera svakako je Frojđov psihoanalitički koncept, u kojem sve pojmove u jezgru teorije seksualnosti odlikuje visok stepen kontingentnosti. Zbog toga je postfrojđovska epoha razvoja psihoanalize obeležena raskolima, neujednačenostima prakse i suštinskim razmimoilaženjima na polju teorijske interpretacije. U razvoju Frojđove teorije seksualnosti, takođe, možemo pratiti različite razvojne stadijume koji su omeđeni, s jedne strane, dominacijom fiziologizma i fragmentarne teorije nagona u ranoj fazi psihoanalitičkih istraživanja, odnosno strukturiranjem sintetičkog pojma Erosa kao nagona života i njegovim uključivanjem u domen socijalne teorije tridesetih godina XX veka, s druge strane.

U Frojđovoj teoriji libida nema konceptualne razlike između erotizma i seksualnosti, jer u osnovi predstavljaju derivate seksualnog nagona (Nagera, 1969: 36). Ipak, sam Frojđ naglašava da ova dva pojma ne mogu biti tretirana kao sinonimi,³ iako je u njegovim tekstovima ponekad nemoguće

³ U tekstu “Group Psychology and the Analysis of the Ego”, odgovarajući na kritike onih koji u upotrebi pojmova „seks/seksualnost” vide vulgarne termine koji vredaju ljudsko dostojanstvo,

napraviti jasnu razliku, što je upravo posledica njihove dijalektičke međuzavisnosti.⁴ Naglašavajući, od samog početka, da psihoanalitičko shvatanje seksualnosti nikako ne sme biti redukovano na domen genitalnog, Frojd se u strukturiranju svog psihoanalitičkog koncepta stalno vraćao rasvetljavanju pojmovnih odnosa u domenu teorije seksualnosti. To će rezultirati sveobuhvatnom sintezom u domenu teorije nagona, koja je u poslednjoj fazi strukturirana kao dualistička ontologija zasnovana na dijalektici nagona života (Erosa) i nagona smrti i destrukcije.⁵

Uvodeći pojam nagona (*Trieb*) nasuprot pojmu instinkta (*Instinkt*), Frojd eksplicitno insistira na tome da se psihoanalitičko shvatanje seksualnosti mora odvojiti od „popularnog”, odnosno biološko-instinktivnog shvatanja koje seksualnost vezuje isključivo za genitalnu aktivnost. Seksualni nagon, prema Frojdu, nije instinkt u tradicionalnom smislu reči, nasleđeni model ponašanja koji odlikuje relativno stabilna struktura objekt-cilj, već predstavlja specifičan kvantitativno-kvalitativni mentalni koncept, koji u potpunosti relativizuje standardnu šemu instinkta. To znači da se „libido” ne ostvaruje isključivo u strogo genitalno usmerenoj aktivnosti, već obuhvata širok spektar funkcionalnih manifestacija koje daleko nadilaze čisto organsku potrebu. U tekstu ”The Ego and the Id” Frojd objašnjava da seksualni nagon, u psihoanalitičkom konceptu, ne može biti genitalno redukovano, jer kao specifičan koncept mentalne energije obuhvata različite tipove divergentnih nagona objedinjenih pod pojmom Erosa (Freud, 1923: 3994).

Ono što, dakle, pojam Erosa čini posebno značajnim kada je u pitanju razumevanje Frojdove teorije seksualnosti kao domena složene mentalne aktivnosti jeste činjenica da je Frojd ovom pojmu podredio različite vrste nagona koje je u prvoj fazi smatrao ne-libidinalno određenim, odnosno diferencijalno specifičnim u odnosu na sam seksualni nagon. Naime, seksualni nagon Frojd prvobitno razumeva kao deo nagonske strukture života, koji je isključivo određen odnosom prema objektima, i na taj način direktno suprotstavljen ego-nagonima (koje ne smatra direktno libidinalno određenim). Uvođenje pojma narcisizma, odnosno koncipiranje pojma

Frojd insistira na nemogućnosti poistovećivanja pojmova „seksualnost” i „Eros”, jer se na taj način samo prividno razrešava problem pojmovnog prihvatanja” (Freud, 1921: 3785).

⁴ S druge strane, u studiji *The Interpretation of dreams* Frojd naglašava izrazitu terminološku bliskost pojmova „seksualnost” i „Eros” (Freud, 1900: 656).

⁵ Problem odnosa seksualnosti i Erosa, kao i smisao sveobuhvatnih terminoloških transformacija koje su karakteristične za razvoj njegove teorije seksualnosti, Frojd detaljno obrazlaže u tekstu “The Resistances to Psycho-Analysis”. Naime, insistirajući na nemogućnosti svodenja psihoanalitičkog shvatanja seksualnosti na genitalnost, Frojd objašnjava smisao uvođenja pojma „Eros” koji je, prema njegovom mišljenju, ključni element pravilnog razumevanja psiho-seksualnog fenomena” (Freud, 1925: 4145–6).

narcisističkog libida, omogućava Frojdu da u određenim entitetima strukture ego-nagona prepozna libidinalnu determinaciju, i da na taj način osnovu strukture ega, kao kompleks nagona za samoodržanjem, odredi u domenu libidinalnog investiranja. U skladu s tim, dolazi do ublažavanja prvobitne diferencijacije, jer sada oba entiteta u domenu nagona života imaju jedinstvenu osnovu. Ovo će kasnije dovesti do sveobuhvatne sinteze ego-nagona i objekt-nagona u strukturu jedinstvenog nagona života, čija je suštinska manifestacija libido (Freud, 1920: 3779).

Poseban problem tumačenja Frojdove teorije seksualnosti predstavlja koncept infantilne seksualnosti, koji je naišao na oštru osudu konzervativnih akademskih krugova i predstavlja temelje kasnijih protivrečnih tumačenja. Imajući u vidu da u okviru topološke strukture svesti Frojd definiše nesvesno (*id*) kao skladište instinktivnih impulsa organskog porekla čija dinamika nije uslovljena eksternim stimulacijama, postavlja se pitanje prirode seksualnosti, s obzirom na to da Frojd prepoznaje njene tragove u najranijem periodu infantilnog razvoja. Uvodeći u domen seksualnosti koncept „odloženog tumačenja”,⁶ Frojd otvara suštinski problem svoje seksualne teorije, dovodeći u pitanje biološke osnove infantilne seksualnosti na koje se oslanja u tvrdnji da je nesvesno u osnovi libidinalno. Koncept „odloženog tumačenja” ukazuje na to da seksualnost nije inherentni organski kompleks već se strukturira u razvojnom procesu, što, s druge strane, dolazi u konflikt sa Frojdivim dokazima da infantilna seksualnost nikako ne može biti shvaćena kao retroaktivna iluzija (Laplanche and Pontalis, 1973: 421).

Frojd razrešava ovu protivrečnost uvođenjem pojma „primordijalne fantazije”, na osnovu kojeg postaje jasno da infantilna seksualnost ne može biti shvaćena isključivo kao proces endogene maturacije nagona. Opisujući strukturu „primordijalne fantazije” koja definiše filogenetski transponovano nasleđe u formi primordijalne scene (kastracije i zavođenja; koje suštinski određuju psihoseksualni razvoj jedinke), Frojd insistira na tome da se infantilna seksualnost, iako organski uslovljena, ne može razumevati izvan procesa intersubjektivnih odnosa kojima je jedinka određena od samog početka i koji nedvosmisleno uslovljavaju njen psihoseksualni razvoj.⁷

⁶ Koncept „odloženog tumačenja” [nem. *Nachträglichkeit*; eng. *afterwardsness*, *deferred action*] podrazumeva patogeni efekat traumatičnog događaja iz detinjstva koji se retroaktivno manifestuje u procesu seksualnog razvoja. O tome detaljnije u: Freud, 1918: 3550; Laplanche and Pontalis, 1973: 111–114.

⁷ U tom smislu, takođe je veoma značajan pojam „Edipovog kompleksa” koji, s obzirom na to da se javlja u ranom periodu psihoseksualnog razvoja nedvosmisleno predstavlja fundamentalni element u strukturi seksualnosti, odnosno u strukturiranju subjektivnosti i usmeravanju želje.

U pokušaju da dovede do kraja Frojddovo veoma složeno shvatanje ljudske seksualnosti između procesa endogene maturacije i psihičkog razvoja u strukturi intersubjektivnih odnosa, francuski psihoanalitičar Žak Lakan izvršio je desupstancijalizaciju frojddovskog libida.⁸ Po ugledu na Ajnštajnovu teoriju gravitacije, on libido posmatra kao čisto geometrijsku zakrivljenost prostora želje (partikularni koncept između poretka označitelja i poretka tela) (Lacan, 1978: 221–2). Suočivši se, naime, sa pitanjem transformacije životinjskog parenja, vođenog instinktima i regulisanog prirodnim ritmovima, Lakan u kompleksu ljudske seksualnosti prepoznaje nemogućnost da se pomire heterogeni aspekti datog iskustva. S obzirom na to da je ljudska seksualnost „opterećena” željom kao zahtevom lišenim istinske potrebe, te samim tim inherentno onemogućenom, odnosno osujećenom u samoj osnovi, Lakan seksualni nagon vidi kao rezultat tenzije usled nemogućnosti totalnog situiranja biološke činjenice seksualnosti u simbolički poredak.⁹

Prostor erotizma otvara se tako u jezgru seksualnosti određenoj rasepom između biološke činjenice i strukture intersubjektivnih odnosa, što navodi Bataja da erotizam definiše kao potvrđivanje života čak i u smrti. Erotizam gravitira u domenu ljudske seksualnosti koja je, kao bespovratno određena rasepom usled nemogućnosti totalne simbolizacije biološke činjenice u simbolički poredak, njegov dijalektički uslov. Konstanta biološke činjenice u strukturi ljudske seksualnosti predstavlja suštinsko saznanje smrti, odnosno njenu privlačnost kao fantazije neposrednog iskustva egzistencije, materijalnog obilja potpuno stranog svesti. Smrt kao kontinuitet u domenu erotizma dijalektički je suprotstavljena egoizmu diskontinuiteta, i uslovljava prirodu erotizma kao transgresivne dinamike bića koje oscilira između iluzije apsolutnog užitka u rastakanju i egzistencijalne potrebe da se traje u diskontinuitetu.

⁸ Lakan, naravno, na ovaj način ne odbacuje Frojddovu tezu o seksualnosti nesvesnog, već njenu prirodu pripisuje simboličkom. Po njegovom mišljenju, simboličko ima primat nad biološkim fiziologizmom, što dokazuje činjenicom da nagon beskompromisno postupa u smeru izolacije erogenih zona od funkcije biološkog metabolizma. To znači da u domenu funkcionalnosti seksualnog nagona značaj erogenih zona ne počiva na fiziološkoj funkcionalnosti, već na činjenici tela u simboličkom poretku označitelja: „Samo omedavanje ‚erogene zone’ koju nagon izdvaja iz metabolizma funkcije (u činu proždiranja sudeluju i drugi organi, ne samo usta, pitajte o tome Pavlovljevog psa) delo je ureza koji se pokazuje u anatomskim crtama ruba ili ivice: usana, zubne ograde, ruba anusa, kanala penisa, vagine, proreza očnih kapaka, čak ušne školjke (ovde izbegavamo embriološke pojedinosti)” (Lacan, 1983: 297).

⁹ Simboličko predstavlja jedan od tri fundamentalna registra subjektivnosti u psihoanalitičkoj teoriji Žaka Lakana. Nasuprot registru realnog (tela) i imaginarnog (ego-formacije), simboličko predstavlja domen „velikog Drugog”, odnosno diskurzivne konstelacije poretka kulture, u koji subjekt ulazi kroz jezik.

U tekstu „Erotizam i seksualnost” Oktavio Paz ističe da „čak i u svojim najelementarnijim i najsvakodnevnijim vidovima – sirovom i neposrednom zadovoljavanju želje bez posledica – erotizam se ne može svesti na čistu životinjsku seksualnost”. Ljudska seksualnost je uvek već simbolizovana, i prema Pazu potpuno bezlična, što na najbolji način objašnjava Epštejnov pojam erotskog kao metaseksualne svesti. Erotizam je, dakle, prema Pazu, manifestacija zabrane koja strukturira kompleks ljudske seksualnosti između biološke činjenice kao apsolutnog materijalnog obilja i grčevitog opstajanja u diskontinuitetu (Paz, 1981: 60). Erotizam je osoben upravo zato što određuje dramu upojedinačenog, diskontinuiranog bića koje egzistira na granici rastakanja u dubokom kontinuitetu koji mu je inherentan, i ujedno predstavlja „strašni znak što [ga] neprestano podseća na to da je smrt, prekid ovog individualnog diskontinuiteta koga se teskobno drži, istina viša od života” (Bataj, 2009: 19). Kao metaseksualna svest, erotizam određuje strukturu zabrane koja inherentno oblikuje ljudsku seksualnost. Ona određuje dijalektički princip funkcionalnosti subjektiviteta između beskompromisne težnje ka smrti kao dubokom kontinuitetu, i grčevitog opiranja rastakanju i želje za trajnim opstankom u stanju diskontinuiteta. Upravo zato, Mihail Epštejn, određujući pojam erotskog kao metaseksualnu svest, insistira na definisanju funkcionalnosti koja odvodi od tela, kao biološke činjenice i materijalnog obilja potpuno stranog svesti, „da bi mu se vratila u oneobičenom, ali još izoštrenijem obliku” (Epštejn, 2009: 99).

3. Zaključak

Erotsko, dakle, predstavlja suštinsku karakteristiku čoveka kao seksualnog subjektiviteta, zbog čega ne može biti svedeno na nivo instinktivnog niti se može tretirati izvan poretka sveukupnog egzistencijalnog iskustva. U skladu s tim, Batajev erotizam kao „psihološko traganje nezavisno od prirodnog cilja”, upravo je određen činjenicom subjektiviteta koja određuje razliku između ljudske i životinjske seksualnosti, odnosno činjenicom da je ljudska seksualnost uvek svesna zabrane, odnosno uvek opterećena osećanjem diskontinuiteta. Erotizam je ono što leži u temelju manifestacije seksualnosti, ono što motivise seksualni čin, ali i ono što određuje samu strukturu bića kao seksualnog. To je uslov kvaliteta tela kao ploti, kvaliteta koji daleko nadilazi manifestaciju tela kao biološko-fiziološke činjenice.

Upravo zato, erotizam ne može biti sveden na čisto genitalni čin. U prilog tome govori i Batajeva tipologija tri kontingentna oblika erotizma, koji široko zahvataju u kontekst ljudske egzistencije. Erotizam tela, iako bazična forma manifestacije erotizma iz koje izrastaju erotizam srca i

sakralni erotizam, nikako ne ograničava polje erotskog svodeći ga na domen seksualno-genitalne aktivnosti. Pod erotizmom se podrazumeva spektar ljudskog delovanja u kome se manifestuje protivrečna želja bića za samoprevazilaženjem, odnosno rasipanjem u apsolutnom kontinuitetu kome se biće grčevito opire. To su svi oni slučajevi kada se ljudsko biće ponaša na način izrazito suprotan uobičajenom ponašanju i prosuđivanju, slučajevi kada „erotizam omogućava da se nazre *naličje* jedne fasade čija se besprekorna spoljašnjost nikada ne dovodi u pitanje: *naličje* koje otkriva osećanja, delove tela i postupke kojih se obično stidimo” (Bataj, 2009: 89).

Iz oblasti erotizma zato ne mogu biti isključeni svi oni aspekti delovanja koji otkrivaju erotski potencijal bića, odnosno koji ukazuju na tragove diskontinuiteta u samom jezgri egzistencije suočene sa takvim samospoznanjem pred licem drugog (s obzirom na to da se postojanje čoveka ne može zamisliti izvan njegovih veza sa drugim ljudima).¹⁰ U prilog tome govori i teza Oktavija Paza da erotizam predstavlja društvenu funkciju, koja je „sve do svojih najdestruktivnijih oblika ispoljavanja utkana u društvenu zajednicu, potvrđujući svoje ciljeve i načela kao društvene funkcije”.¹¹ Na isti način, Igor Zidić vidi suštinu erotizma u pobuni, prestupu, glasu protiv reda i mira, naglašavajući da je provokacija temeljna tehnika erotizma, a da je načina i sadržaja bezbroj. „Baveći se, najdoslovnije, razotkrivanjem, erotizam se”, prema Zidiću, „bavi intelektualnim i moralnim tabuima” (Zidić, 1981: 154–163).

U skladu s tim, imajući u vidu specifično polje erotizma, Mihail Epštejn određuje erotologiju kao humanističku disciplinu koja, za razliku od seksologije kao prirodnjačke nauke zasnovane na biološkim osnovama, „ne proučava [isključivo] seksualne odnose, nego ljubav i ljubomoru, želju i uživanje, zabranu i zavođenje, strast i igru kao specifične ljudske

¹⁰ Sledeći fenomenološki koncept Morisa Merlo-Pontija, Lisa Folkmarson Kal naglašava da seksualnost nije periferna instinktivna aktivnost, već forma operativne intencionalnosti koja leži u osnovi egzistencije i uslovljava njenu dinamiku. Seksualnost uslovljava i određuje ostvarivanje bića-u-svetu, zbog čega ju je nemoguće isključiti iz sveukupnog delovanja niti precizno odrediti njen udeo u egzistencijalnoj dinamici. Sličnu tezu zastupa Rozalin Diproz koja smatra da se promišljanje erotizma i seksualnosti u domenu čiste afektivnosti zasniva na potpuno pogrešnoj pretpostavci da se erotizam i seksualnost mogu razvijati nezavisno od socijalnih, kulturnih i istorijskih oznaka i vrednosti, jer su, prema Alfonsu Lingisu, socijalna, kulturna, istorijska i sva druga značenja dijalektički uslovljena telesnošću i materijalnom određennošću bića-u-svetu. (O ovome detaljnije videti u: Lisa Folkmarson Käll, “Erotic Perception”; Rosalyn Diprose, *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty and Levinas*; Alphonso Lingis, *Libido: The French Existential Theories*).

¹¹ Smatrajući erotizam osnovnim ljudskim svojstvom, Paz veruje da se on neminovno razvija u društvu i istoriji, menjajući se od jednog društva do drugog, od jednog čoveka do drugog, od jednog trenutka do drugog, te da se od njih ne može odvojiti baš kao i svi drugi činovi i ljudska dela (Paz, 1981: 61–63).

fenomene” (Epštejn, 2009: 95). S obzirom na polje njenog bavljenja, kao i na njenu srodnost sa disciplinama kao što su estetika i poetika,¹² erotologiju možemo smatrati specifičnom fenomenologijom. Ona zadire u različite aspekte egzistencije inherentno diskontinuiranog bića koje u *erosu* traži konačno razrešenje svoje intimne drame postojanja-u-svetu.

Literatura:

- Bataj, Žorž. 2009 (¹1957). *Erotizam*. Beograd: Službeni glasnik.
- Bornemark, Jonna & Cavalcante, Marcia Sá Schuback. 2012. *Introduction – Toward a Phenomenology of Eros*. In: *Phenomenology of Eros* (eds. Jonna Bornemark and Marcia Sá Cavalcante Schuback). Södertörn: Philosophical Studies. 7–18.
- Davenport, W. H. 1976. *Sex in cross-cultural perspective*. In: *Human sexuality in four perspectives* (ed. F. A. Beach). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Del Pino, Karlos Kastilja. 1981. *Seksualnost i vlast*. U: *Ogledi o erotizmu* (prir. Milan Komnenić). Beograd: Prosveta. 178–182.
- Diprose, Rosalyn. 2002. *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty and Levinas*. Albany: SUNY Press.
- Епштејн, Михаил. 2009. *Филозофија тела*. Београд: Геопоетика.
- Fink, Eugen. 1984. *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*. Beograd: Nolit.
- Freud, Sigmund. 1900. *The Interpretation of Dreams*. In: *Complete works* (Kindle edition) (ed. Ivan Smith). 2000, 2007, 2010. 507–1098.
- Freud, Sigmund. 1918 (¹1914). *From the History of an Infantile Neurosis*. In: *Complete works* (Kindle edition) (ed. Ivan Smith). 2000, 2007, 2010. 3502–3596.
- Freud, Sigmund. 1920. *Beyond the Pleasure Principle*. In: *Complete works* (Kindle edition) (ed. Ivan Smith). 2000, 2007, 2010. 3713–3762.
- Freud, Sigmund. 1921. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. In: *Complete works* (Kindle edition) (ed. Ivan Smith). 2000, 2007, 2010. 3763–3834.
- Freud, Sigmund. 1923. *The Ego and the Id*. In: *Complete works* (Kindle edition) (ed. Ivan Smith). 2000, 2007, 2010. 3944–3993.
- Freud, Sigmund. 1925. *The Resistances to Psycho-Analysis*. In: *Complete works* (Kindle edition) (ed. Ivan Smith). 2000, 2007, 2010. 4119–4143.
- Heidegger, Martin. 1985. *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.

¹² O vezama erotologije, odnosno erotike sa estetikom i poetikom videti detaljnije u: Epštejn, 2009: 94–97; Zefara, 1981: 321–335; Hlumski, 1981: 348–364.

- Hlumski, Milan. 1981. *Estetičnost, erotizam i pornografija*. U: *Ogledi o erotizmu* (prir. Milan Komnenić). Beograd: Prosveta. 348–364.
- Käll, Lisa Folkmarson. 2012. *Erotic Perception: Operative Intentionality as Exposure*. In: *Phenomenology of Eros* (eds. Jonna Bornemark and Marcia Sá Cavalcante Schuback). Södertön: Philosophical Studies. 225–246.
- Lacan, Jacques. 1978. *The Seminar of Jacques Lacan, Book 2* (ed. J.-A. Miller, trans. S. Tomaselli). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakan, Žak. 1983. *Spisi* (izbor). Beograd: Prosveta.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. 1973. *The Language of Psychoanalysis*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Lingis, Alphonso. 1986. *Libido: The French Existential Theories*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Nagera, Humberto. 1969. *Basic Psychoanalysis Concepts on the Libido Theory*. New York: Basic Books.
- Patočka, Jan. 1998. *Body, Community, Language, World* (trans. Erazim Kohak). Chicago and la Salle, Illinois: Open Court.
- Paz, Oktavio. 1981. *Erotizam i seksualnost*. U: *Ogledi o erotizmu* (prir. Milan Komnenić). Beograd: Prosveta. 60–65.
- Sartr, Žan-Pol. 1983. *Biće i ništavilo: Ogljed iz fenomenološke ontologije I–II*, Beograd: Nolit.
- Zefara, Mišel. 1981. *Erotika, odnosno estetika*. U: *Ogledi o erotizmu* (prir. Milan Komnenić). Beograd: Prosveta. 321–335.
- Zidić, Igor. 1981. *Sveto svlačenje*. U: *Ogledi o erotizmu* (prir. Milan Komnenić). Beograd: Prosveta. 154–166.
- Zillmann, Dolf. 1984. *Connections between Sex and Aggression*. New Jersey – London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.