

Drug drugemu transcendentna

Zaroka besede in mesa¹

Na kraju, kot je ta, bom kot v odgovor na povabilo govorila več o *izkušnjah* kot o abstraktnih argumentacijah, ki jih nisem preverila s čuti. Zapisala bom torej, kaj sem zaznala ali začutila: s pogledom, sluhom, dotikom, okusom, vohom ali z občutkom, s poželenjem.

Drugače rečeno, kar vam bom povedala, sem preizkusila, doživela. Ne bom razpravljala o nečem, kar ni povezano z govorico in telesom, besedo in mesom. Nič se ne bo tikalo zgolj besedišča.

Dovolite mi poprej kratek diskurz, povezan s tem, kar sem začutila, ko sem prebrala naslov našega kolokvija: *Homme et femme, l'insaisissable différence* [Moški in ženska, nedojemljiva razlika].*

Nasmehnila sem se, saj že več kot petnajst let mislim, živim in se pogovarjam z ženskami, ki iščejo svojo osvoboditev sebe, toda tudi z moškimi, ki jih to zanima vprašanje.

Res – “nedojemljiva” je ta “eksortitantna ultramaterialnost” neke difference (če podam izraz, s katerim Emmanuel Lévinas označuje žensko telo). Nedojemljiva: ženska, ki se ponoči znajde sama na ulici, potem ko jo je njen tip pretepel? Nedojemljiva: ženska, ki je proti svoji volji zanosila, ki ne ve, kaj naj naredi z življenjem, ki ga nosi v sebi in za katero ne more biti odgovorna? Nedojemljiv: sram, ki me obide, ko moški uporabi moje telo, prav tako tudi filozofija, religija, reklame ali razvedrilna industrija? Nedojemljivo: dejstvo, da si po neki drugi logiki in neki drugi govorici, kot sta moji, vedno pod oblastjo spola, ki ni tvoj? Prav tako tudi dejstvo, da se ne pregrešiš in da moliš Boga, ki ni mojega spola?

Kar je preveč, je preveč! Tako si prijateljice včasih govorimo: pri sebi ali med seboj. Preveč je preveč, to drži. Toda ta preveč [Zuviel] nam jemlje moč, energijo in besede. Vsaj za izmenjavo.

¹ Prevedeno iz: *Phänomenologie und Geschlechtsdifferenz*. Izd.: S. Stoller, H. Vetter. WUV-Universitätsverlag, Dunaj 1997. Prim tudi *Phainomeno* 23–24, Fenomenologija in spolna diferenca, str. 259–353.

* Op. izd.: Omenjeni kolokvij, na katerem je Luce Irigaray predstavila to besedilo, je bil leta 1992 v Lyonu.

Toda kako naj jemljemo stvari, da bi jih lahko spreminjali? To je že teže dojeti. Predvsem je pomembno, da vsaka zase pove, pa tudi razlaga in argumentira. Temu ni videti konca! In v obupu in zaradi preobilice preveča [Zuvie], "Gospod, na koga naj se obrnemo?", besede, ki jih govorijo junaki in predvsem junakinje v *Le Chemin du serpent*, delu Šveda Torgnyja Lindgrena: "Vse ti bom povedal, Gospod. Gospod, vse ti bom povedal, od začetka do konca, in nato te bom vprašal tisto, česar ne razumem."*

Vprašanj ne manjka, toda morda bi jih morali najprej postaviti sebi, preden jih postavimo odsotnemu Gospodu. To je možnost za pogovor, morda pa tudi, da temu Bogu dovolimo, da se unavzoči med nami.

Ali razlike med moškim in žensko ni mogoče dojeti? V določenem pogledu je tako. Kajti če je med njima ta eksorbitantna diferenca, te silne razlike, ki sem jih omenila, potem je tu še nekaj. Na pravo sled nas lahko spravi jezik filozofije. Moški in ženska sta prav gotovo dva različna "bivajoča" [Seiende], toda v njiju in med njima je "bit" [Sein]. In biti [Sein] dejansko ne moremo neposredno zajeti. Če človeška vrsta priznava obstoj dveh spolov, potem je med njima vendar razlika, ki je ne moremo zajeti.

Ali te razlike med nami, žensko in moškim, ženskami in moškimi, ni mogoče zajeti? Dovolite mi, da organizatorje kolokvija primem za besedo. Dejansko pri tem ne gre za to, da bi zajeli, vedeli, razumeli, niti da bi sprejeli [nehmen]. Bržkone gre za to, da spustimo, da opustimo telesno in duhovno dožemanje. Gre za to, da se pred drugim ustavim kot pred nečim, česar nikoli ne bom zajela. To gesto so nas učili v luči Boga-kot-nekoga-povsem-drugega. Vendar povzroči ta koncepcija Boga kot nečesa povsem drugačnega od nas v sebi veliko napak, ki se vežejo na te druge, tega drugega, Tu in Zdaj, če ga/je ne pripoznamo v svoji/njeni diferenci. Zdi se, da nam do danes ni uspelo izraziti obeh razlik.

Ženska (ženske) in moški (moški) sta (so) torej drug drugemu transcendentna. Ne v tem pomenu, da nekdo nad drugim dominira: moški kot glava ali duh, čigar telo ali narava bi bila ženska nekakšna podvojitev človekovega odnosa do svojega Boga. Ne! Ženske in moškega, žensk in moških ne moremo reducirati drugega na drugega. Ne moremo ju prilagoditi enakemu modelu. Ne moremo si ju predstavljati kot enaka, razen z nekom zunanjim tretjim, ki je zanju merilo pri lastništvu, delovni storilnosti, njunem nastanku v določenem zgodovinskem obdobju itn.

Toda ocenjevati ju na tak način pomeni, da jima izmaknemo lastno interioriteto [Interiorität]. Če ju obravnavamo kot podobna, ne pomeni nič drugega, kot da ju podrejšemo modelu, da zamenjujemo spol in naravo [Art]. To morda

* Švedski pisatelj, rojen leta 1938. Ironično in s humorjem piše o splošnih človeških težavah, hkrati pa obtožuje zapostavljenost nemočnih (pogosto žensk). Piše tudi zgodovinske romane, pogosto postavljene v njegovo severnošvedsko pokrajino.

ustreza temu, kar je Rilke označil kot napetost med živalskim kraljestvom in kraljestvom angelov. Kot podobni bi se radi razlikovali od drugih kraljestev, ne da bi v celoti in povsem inkarnirali svojo človeškost.*

Razmerje med žensko in moškim je bolj zapleteno. Drug drugega ne moreva zajeti, kajti vse in nič naju loči in vsakič, ko misliva, da sva zajela razliko, se nama le-ta izmakne. Dejansko je ta razlika mnogotera, toda naj bo še tako mnogotera, se vedno izkazuje kot ena, če sestavlja po eni strani moško, po drugi pa žensko sliko sveta. Navedla vam bom nekaj teh mnogoterih razlik, ki jih tokrat nisem vzela iz vsakdanjika, temveč se tičejo konstituiranja identitete: midva, moški in ženska, imava različni telesi; midva, moški in ženska, porajava različno, v nama in zunaj naju; midva, moški in ženska, prehranjujeva druge večinoma s svojim delom ali s svojim telesom; midva, moški in ženska, ljubiva in ljubiva drug drugega na različen način v nama in zunaj naju; naju, moškega in žensko je nosila in rodila oseba istega ali nasprotnega spola, mati nama je bila oseba istega ali nasprotnega spola, in v tem tiči bistvena razlika pri oblikovanju identitete.

To je torej nekaj razlik, toda četudi bi jih vse naštela, še vedno ne bi govorila o tej nedojemljivi razliki med nama Tu in Zdaj, kajti svet moškega z vsemi svojimi sestavinami se je pojavil v *določenem* svetu, v *določenem* videnju sveta, na *določen* način, da zmore doživljati univerzum, druge in sebe. Svet ženske se je uredil na drugačen način in tega ne moremo dojeti od zunaj.

Tako bi lahko med nama prisotno razliko najprej izkusili z "ne" [*ne ... pas*] s sprejemanjem meje in z vključevanjem negativnega v konstituiranje najine identitete. Zato: jaz nisem ti, moški, nisem vse, in v tem pomenu ne pomenim enoterosti človeškega rodu. Sem ženska in človeški rod sestavljata *dva* spola. Torej sem omejena s pripadnostjo *enemu* spolu. Enako velja zate, moški, ki nikakor nisi model zame. Med nama je neki "ne" [*ne ... pas*]: nisem in nikoli ne bom ti, ti ne boš nikoli moj. To neprilastljivo [*Nicht-Anzueignende*] in ta nedojemljiva razlika bosta vedno obstajala, toda zaradi njiju lahko drug drugega ljubiva in drug drugega soustvarjava.

Mnogi si predstavljajo, da ne moreva komunicirati, če nisva niti identična ali podobna niti enaka. Nezmožnost redukcije med nama naju ne odvezuje govorice, četudi le-ta implicira drug, manj neposreden, posrednejši način navezave (zato je naslov ene mojih knjig *J'aime à toi* in ne "*Je t'aime*"**).

Ravno razlika med nama bi naju morala privedi do tega, da govoriva drug z drugim. Ni nujno, da govorim z nekom, ki je enak meni ali meni podoben, razen

* Primerjaj Peter Trawny, *O ljubezni*, Pripombe k poetični fenomenologiji pri Rainer Marii Rilkeju, *Phainomena* 25–26, str. 305–324.

** Primerjaj Luce Irigaray, *J'aime à toi*. Grasset 1992. "J'aime à toi" (ljubim k tebi) in ne "Je t'aime" (ljubim te). V nasprotju z jezikovno normo dodaja Luce à: glej tudi angleški prevod *I love to you*. London, New York: Routledge 1996.

o zahtevah vsakdana. Na drugi ravni obstaja tiha predpostavka, ki omogoča neizgovorjeno. Izmenjava lahko deluje brez uporabe besed. Toda če želim, da me razume nekdo, ki mi je tuj, moram začeti tako, da ga nagovorim. Zavest, da sva si ženska in moški, smo si ženske in moški različni, bi nam morala pomagati, da se znebimo instinkta in se nagovorimo z besediščem.

Poleg govorice se lahko tudi zaznavava: na primer se pogledava, si prisluhneva, se drug drugega dotakneva.

Prav gotovo v naši tradiciji premalo gojimo intersubjektivni odnos, posebno tistega med moškim in žensko. Toda intersubjektiviteta bi morala biti podlaga skupnostnega življenja. In njena temeljna paradigma nastopi v seksualni razliki. Če se intersubjektiviteta ne zgodi tam, realno tudi drugje ni mogoča. Naša kultura je morda kultura ljubezni do in v Boga ali njegovih posvetnih nadomestkov, morda je kultura ljubezni v genealogiji: do očeta, do matere, do otrok, morda je kultura ljubezni do nekoga bolj ali manj medlega ali konkretnega bližnjega in po novem tudi občutja sočutja, pravičnosti, celo dobrotelčnosti do zatiranega. Toda kulture realne in konkretne ljubezni Tu in Zdaj, med nama, ki sva si različna, še ni. Če bi nama uspelo doseči to gesto, bi to morda pomenilo, da sva dovršila človekost.

Za ponazoritev te dejanskosti navajam tri izvlečke iz del sodobnih filozofov o odnosu med seksuiranimi telesi in ljubeznijo, o *Erosu*, in dovolila si bom kritizirati njihovo podobo sveta kot zgodovinsko lastno moškemu subjektu, ki mu je svet žensk tuj.

Moja izkušnja kot ženske, vendar tudi izjave žensk in moških, ki sem jih analizirala, dejansko razodevajo, da ženske skoraj vedno dajejo prednost odnosu med subjekti, odnosu do nasprotnega spola in odnosu med dvema.²

So še druge značilnosti, ki so lastne ženskemu svetu, toda kot kontrast k že navedenim primerom dodajam značilnosti, v katerih se moški diskurz kaže v svoji različnosti.

Namesto intersubjektivnega odnosa, ki ga ženske ne dosežejo nujno, vendar si ga želijo, kaže govorica moških, ki dajejo prednost odnosu subjekt-objekt, ne glede na to, ali gre za snovni ali duhovni objekt, in da moški uporabi orodje za odnos do objekta ali do sveta: roke, penis, orodja, ki telo dopolnjujejo ali ga nadomeščajo, govora ali celo nekoga tretjega kot posrednika. Poleg tega dajejo moški prednost pred odnosom dveh, ki je močno prisoten v diskurzu žensk, odnosu med enostjo [Eine] in mnogoterostjo [Vielfalt]. Tako se subjekt sam označi kot *jaz* ali *on* in drugi, drugi (plural), ki so daleč od tega, da bi bili *ti*: ljudje, družba, drugi itn.

² Glej Luce Irigaray, *J'aime à toi*. Paris: Grasset 1992, id.: *Sexes et genres à travers les langues*. Paris: Grasset 1990.

Te tri razlike med govorom-ženske in govorom-moškega mi bodo pomagale pri moji interpretaciji moške koncepcije telesne ljubezni in razsvetlile žensko posebnost za moje predloge ljubkovanja.

Kritična interpretacija, ki se je lotevam, izhaja iz nekaj izvlečkov iz del Jeana-Paula Sartra, Maurice Merleau-Pontyja in Emmanuela Lévinasa. Izbrani odlomki se tičejo načina, kako filozofi pišejo in mislijo o odnosu do lastnega seksuiranega telesa in med seksuiranimi telesi.

Pri Sartru je telesje [Leib*] drugega "fakticiteta", faktum, realnost, ki je udejanjena ob meni. Kot takšna je drugi ta, ki ga vidim, ki se ga dotikam. Toda drugi je še več kot ta fakticiteta, je zavest: o sebi, zase in tudi zavest o svetu. Drugi je torej onkraj tistega, kar zaznavam kot dejstvo. Kajti po Sartru in večini zahodnih filozofij je zavest to, kar je telesju transcendentno.

Kako si lahko torej drugega želim in se spustim v čuten, telesen odnos? V delu *Bit in nič* [*Das Sein und das Nichts*] nam Sartre pojasnjuje, da je edina možnost v "začaranju" [envoûtement]. Gre za to, da zavest potopimo v svoje telesje, da se njegova svoboda potopi v fakticiteto svojega telesja. Zavest drugega bi morala biti v telesju "zgoščena" [prise], "tako kot rečemo za smetanovo jed, da je zgoščena", tako da za-se [Für-sich] drugega pride v stik s površino kože, da se njegova zavest razprostre po vsej površini njegovega telesja "in da se jaz, ko se dotikam tega telesja, pravzaprav dotikam svobodne subjektivitete drugega".³

Tako lahko drugega "posedujem", dodaja Sartre, in po njegovem mnenju brez posesivnosti [possession] ni izpolnitve poželenja. Toda če je posedovanje želeno, to pomeni, da je drugo telesje obsedeno [besessen] z zavestjo. Tako torej vidi moška filozofija nemogoči ideal poželenja: transcendenco drugega kot čisto transcendenco, ki je nedosegljiva za čutno spoznavo, vendar pa si ga želi lastiti kot telesje.

* Nemški *Leib* pomeni telo in život; etimološko je povezan s korenem **leib*-ki mu pripada tudi glagol *leben* in je do časa visokosrednjemščine pomenil tudi življenje, kar opazimo npr. pri *Leibrente*: dosmrtna renta. Tudi slovenska prevedenka *život* je nekoč pomenila: "3. zastar. življenje: proti koncu života se je spremenil / svojo predznost plačati z životom / biti željen sveta in života." Spada h korenu *živ*, ki ga srečamo še v žival, živec, žila, živelj, užitek; živeti, životariti, užiti, použiti, uživati; žitje, etc. Život torej pomeni telo, trup kot tudi življenje – da zajamemo naznačeno enotnost pomenov, uporabljamo besedo telesje. Besedo *Körper*, ki je nastala iz *lat. Corpus*, prevajamo kot telo; sicer naj bi izšla iz lotiškega *tels*: podoba, senca, okostje, postava. (Opombo dopisal Aleš Košar) Viri: Doris, Božidar in Primož Debenjak, *Veliki nemško-slovenski slovar*, DZS, Ljubljana 1992; Anton Allois Wolf, *Deutsch-slowenisches Wörterbuch*, Laibach 1860; Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, (22. Auflage), Walter de Gruyter, Berlin, New York 1989; Duden, *Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim, Wien, Zürich 1963; Jakob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854 (reprint, DTV 1984); *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, Ljubljana 1987–1991; Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskoga jezika*, Zagreb 1971–1973.

³ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischer Ontologie*. Prev.: Justus Streller. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1962, str. 504, v izv.: *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1949 [Prevod iz francoščine v nemščino spremenjen po dogovoru z avtorico]

Tam, kjer Sartre opisuje telesni odnos, ne omenja spola drugega. Predstavljamo si lahko, da je ta drugi *ena* druga. Toda ne napeljuje na spolno razliko. Filozofa to ne zanima. Bolj se trudi, da bi žensko in moškega, ženske in moške naredil enake namesto razlikoval. Njegova koncepcija falične seksualnosti priznava ženskemu klitoris vrednost moškega penisa. Ne sprašuje se več o posebnostih, ki razlikujejo seksualno doživetje ženske od moškega. Nedvomno mu dejstvo dovoljuje spola opremiti z enako seksualnostjo, jima pripisati enako zavest. V telesnem odnosu bi bila moški in ženska partnerja brez skrivnosti drugega pred drugim. Finaliteta [Finalität] *Erosa* bi bila, da se obojestransko posedujeta. Od tod naprej zlahka razumemo, da se čutnost konča v "gnusu".

V zapletanju, zlepljena v fakticiteti svojih teles, morata ljubeča po ujetju svobode drugega zagnati neusmiljeno prebujenje! Poželenje med njima kot enakima bi zdaj lahko postalo konflikt, le da bi prišla do transcendence ...

Poudarjanje razlike med žensko in moškim dovoljuje, da na drugačen način opazujemo njuno približevanje in telesne odnose. Če vsak na svoj specifičen način postane znotraj horizonta lastnega spola primerna transcendenca, se transcendenca uzvede tudi med njima. Ta horizontalna transcendenca je nepresegljiva z zvestobo do lastnega spola. Soočenje zaljubljenecv, da bi si prisvojila svobodo drugega, izgubi svoj smisel. Poželenje se prej hrani s to nereduktibilno alter-iteto [Alterität]. Drugi je in ostaja v primerjavi z menoj transcendenten, kajti tuj mi je po telesu in po jeziku. "Ti, ki nikoli nisi jaz niti si in ne boš moj", ti si zame transcendenten kot telo in beseda, kot inkarnacija, ki si je ne morem prilastiti, ne da bi izgubil lastno svobodo. Trditi, da te posedujem, ustreza solipsističnemu snu, ki pozablja, da tvoja in moja zavest ne sledita isti nujnosti. Namesto da se te dotaknem – z roko, pogledom, pojmovno zmožnostjo – gre za to, da se zaustavim pred nedojemljivim, pustim transcendenci, naj bo med nama. "Ti, ki nisi jaz niti si in ne boš moj", ti si in ostajaš *ti*, ker te ne morem dojeti niti razumeti niti posedovati. Ti se izmikaš vsakršni polastitvi [*prise*], vsakršni razlastitvi [*emprise*] z moje strani, ko te priznam kot transcendentnega meni in ne tvojemu telesu.

Daleč od tega, da bi si te hotela polastiti, ohranjam torej v odnosu do tebe "à", ki pomeni posrednost - "*j'aime à toi*" [ljubim k tebi] in ne "*je t'aime*" [ljubim te]. Ta "à" [k] oznamuje kraj neke transcendence med nama, nujnega in želenega spoštovanja, mogoče zveze. Ne reduciram te niti na fakticiteto ali na objekt moje ljubezni niti na skupnost lastnosti, ki so usklajene v celoto, ki bi jo lahko dojela. Pred teboj se zaustavim kot pred nekom drugim, ki ga nikdar ne morem zreducirati nase: v telesu in mišljenju, v eksterioriteti [Exteriorität] in interioriteti [Interiorität].

Ta drugi ne potrebuje črke A z veliko začetnico, s katerim ga opremi Sartre, da bi tako označil njegovo transcendentno posebnost: v tem A-ju se že skriva

preveliko kvantitativno vrednotenje. Tam se transcendenca že umesti onstran tebe, tam, kjer te odstranja ali pa te kot *tebe* zanikuje, ti-drugi za me-jaz [*je-moi*]. S to veliko začetnico sva z lažno svobodo odsotna, v ekstazi zunaj naju, ohromljena zunaj najine inkarnacije.

Zavest, ki jo označuje A, ne ustreza več besedi, ki v tebi, meni, med nama postane meso. Ali ni potrebno, da je beseda spajanje najinih teles in najine zgodovine v edinstveni subjektiviteti in mogoč odnos do subjektivitete drugega, preden postane zakon ali resnica, ki sta nama zunanja, Sarte bi temu rekel “zavest zunaj naju”? Če beseda ni več to, kar nama dovoljuje, da sva *jaz v meni* in *jaz s teboj*, ali ne gre potem za neki onkraj moči, njegove resnice, njegove etike?

Gotovo, ne bom te razumela, nikoli ne bom dojela, kdo si; vedno boš ostal zunaj mene. Toda ponavljam, *ne [ne ... pas]* mi dovoljuje in me sili, da govorim tebi. Vsaka beseda poženja bi bila med nama brez vrednosti brez tihega vprašanja “Kdo si? Ti, ki nikoli nisi in ne boš jaz, niti moj, ki boš zame vedno transcendenten, tudi ko se te dotikam, saj beseda je v tebi postala – in na drug način tudi v meni – meso.”

Diskurz treh omenjenih filozofov o seksuiranih telesih postavlja odnos do drugega vedno v poženje, med pogled in dotik. A pogled prav tako kakor roka zajame, razgali, prestreže. Transcendenca drugega zahteva, da v njem spoštujem nevidno, tudi v senzorični zaznavi.

Poleg barve oči, zvena glasu, strukture kože, ki jih dojemam čutno neposredno, in za katere sem dovzetna, obstaja v drugem subjektiviteti, ki mi ostaja skrita, ki ni vidna niti čutilom niti duhu. Zdi se, da se nevidno kot tako moškim mislecem odtegne. Za to nereduktibilno skrivnost drugega na pomoč ne pokličejo govorice.

V odlomku iz dela *Fenomenologija percepcije* [*Phänomenologie der Wahrnehmung*], ki obravnava “telesje kot spolno bivajoče”, komentira Merleau-Ponty razmerje med sramom in nesramom na način, ki spominja na Sartrove argumentacije o “začaranju”, “zaposedbi”, ljubeči ambiguiteti, kjer gre za telesje in zavest drugega.

“Sramežljivost in nesramežljivost imata torej svoj prostor v dialektiki Jaza in Drugega, ki je dialektika gospodarja in hlapca: če imam telesje, me pogled drugega lahko zniža na objekt in zanj nisem več oseba, ali pa nasprotno, lahko postanem njegov gospodar in ga gledam s te strani, vendar je ta prevlada varljiva v istem trenutku, ko poženje drugega prizna mojo vrednost, Drugi ni več oseba, za katero bi hotel, da me prizna, temveč prej fascinirano bitje, oropano svobode, in ki mi zato nič več ne pomeni. Da imam telesje, torej pove, da me lahko imajo za objekt. In poskušam, da bi me še vedno videli kot subjekt, da je Drugi lahko moj gospodar ali moj hlapec, tako da sramežljivost in nesramežljivost ne izražata nič drugega kot dialektiko mnogoterosti zavesti [*sic!*] in imata dejansko metafizičen pomen. Enako velja za spolno poženje: če ona težko prenaša prisotnost tretjega kot

priče, če občuti kot znak sovražnosti preveč naravno obnašanje ali preveč brezbrizne besede poželenega bitja, to pa zato, ker želi fascinirati, se oprezujoči tretji, ali pa v svojem duhu ne preveč svobodno, poželeno bitje, izmakneta tej fascinaciji.”*

Ciljna prisvojitve naj ne bi bila torej preprosto prisvojitve telesa, temveč telesje, ki ga poduhovlja zavest – besede, zelo podobne Sartrovim.

“Pomen, ki ga dajemo telesju, in nasprotja ljubezni se tako povezujejo v zajetno dramo, ki temelji v metafizični strukturi lastnega telesja, ki utemeljuje objekt za Drugega in subjekt zame.”⁴

Moja prva kritika pesimistične fenomenologije poželenja po Merleau-Pontyju se glasi: ker pripadam spolu, je telo zame objektiviteta. Nisem le subjekt, ki išče objekt-drugega. Vendar mi pripadnost spolu dovoljuje, da zase in poleg tega nasproti drugemu uporabim dialektiko med subjektiviteto in objektiviteto, ki preprečuje redukcijo subjekta na objekt.

Tu še nekaj kratkih odlomkov Merleau-Pontyja, ki so uporabni za moj prikaz: “Tako vzeto torej kot ambiguitetna [*ambiguë*] atmosfera [in vztrajam pri ambiguitetna, L. I.], sega spolnost tako daleč kot samo življenje.” [Str. 202]

Ali drugače: Merleau Ponty meni, da je vse življenje ambiguitetno, za človeški obstoj je ambiguiteta bistvena in vse, kar doživimo in mislimo, ima vedno večkratni smisel. Drugi citat:

“Tako vlada človeški eksistenci princip nedoločnosti in ta nedoločnost ni taka le za nas in ne izvira iz neke nepopolnosti našega spoznanja; ne smemo verjeti, da bi neki Bog mogel natančno izprašati in ločiti, kaj nam pripada po naravi in kaj iz svobode. Eksistenca je v sebi zaradi svoje fundamentalne strukture nedoločna [...]” (Ibid.)

“Spolnost [*Geschlechtlichkeit*] ne more prekašati, tako kot ne more biti zaprta sama vase. Nihče nikoli ni rešen in nihče ni vselej povsem izgubljen.” (Str. 204)

In naprej:

“Generacije so druga za drugo ‘razumele’ in izvrševale seksualne geste, na primer gesto ljubkovanja, preden je filozof [Jean-Paul Sartre] zmožal zamejiti njihov intelektualni pomen: zapiranje ljubkovanega telesja v svojo pasivnost, varovanje njegove dremavice užitka, prekinjanje nenehnega premikanja, s katerim se ta zoperstavlja rečem in drugim.” (Str. 220)

Čutno zaznavanje je lahko vezni člen med sprejemom neke danosti, ki mi je zunanja, in med intencionalnim zasnutjem nasproti svetu in drugemu. Naša tradicija ne pozna takšnega kultiviranja čutnega zaznavanja. Navadila nas je, da doži-

* Op.: Glej Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Prev. Rudolf Boehm. Berlin: Walter de Gruyter 1966. Naslednje strani se navezujejo na to delo.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Prev.: Rudolf Boehm. Berlin: Walter de Gruyter 1966, str. 200. v izv.: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Librairie Gallimard, 1945.

vimo mišljenje v nekakšni čutni omračenosti, posredovanju besede, ne da bi to preskusili na ravni vsakodnevne zaznave. Že pri Platonu so se služabnice norčevale iz filozofov, ki so padli v vodnjak, ker niso gledali okoli in tako niso opazili lukenj na poti. Drugi primer: vsi veliki duhovni voditelji so kazali potrebo, da bi imeli ob sebi žensko, po možnosti devico, da bi jih spominjala na zdrav človekov razum vsakdanjika. Na splošno se vsak moški poroči, da bi imel ob sebi žensko, ki se spominja konteksta čutne neposrednosti in zaznavanja.

Kot nasprotje manjkajočemu kultiviranju zaznavanja v naši tradiciji bom citirala iz *J'aime à toi* odlomek o Budi, ki opazuje cvetlico:

“Tako pogled Bude na cvetlico ni raztresen, ali zasegajoč pogled, ni vskok spekulativnega v meso, je tako snovna kot tudi spiritualna kontemplacija, ki mišljenju daje že sublimirano energijo.

Ta kontemplacija je tako vzgoja za ugodje v spoštovanju tega, kar mi ne pripada. Dejansko Buda opazuje cvetlico, ne da bi jo utrgal. Opazuje drugo kot je on sam, ne da bi jo ločil od korenin. Poleg tega tisto, kar opazuje, ni karkoli; je cvetlica, kar se nam nemara ponuja kot najboljši predmet za meditacijo o adekvaciji forme materiji.

Za model lahko vzamemo Budo, ki opazuje cvetlico. In cvetlico prav tako. Medsebojno se lahko vzgojimo tako, da smo prav tako kontemplativni pogled in naši snovi ustrezna lepota, spiritualni in meseni razvoj snovi našega telesa. Da bi nadaljevala rabo prav tako naravne kot spiritualne meditacije velikega vzhodnega modreca, trdim, da cvetlica pogosto lepo diši. V vetru se premika brez togosti. Razvija se sama v sebi naprej: raste, vzcveta, zraste znova. Nekaj, mojemu okusu najprivlačnejših, se jih zjutraj odpre z vzhajajočim soncem in se zvečer zaprejo. Vsak letni čas pozna svoje cvetlice, najtrdovratnejše med njimi, ki jih človeška roka najredkeje goji, poznajo razcvet brez izgube korenin; ves čas prehajajo od pojavljanja svojih oblik k virom v zemlji. Preživijo viharje in zimo. Morda so prav te tiste, ki nam lahko najbolje služijo kot spiritualni vzorec.

Gotovo smo duh, to so nas naučili. Toda kaj je duh, če ni sredstvo, da razplasti snov v svoji lastni obliki, lastnih oblikah. Kaj je duh, če telo prilagodi abstraktnemu modelu, ki mu ne ustreza? Ta duh je že mrtev.”*

Budova kontemplacija nam daje vedeti, da moramo v sebi zgraditi zaznavo živega sveta, ki nas obdaja, in zgraditi med nami zaznavo nas samih in drugega – kot so življenje, svoboda, diferenca. Takšno kultiviranje čutne zaznave bi nam spremenilo tako zasebne kot javne ljubezenske odnose. Med dualno intersubjektiviteto in organizacijo kolektivne senzibilnosti ni ločnice. Meditacija o spremembah, ki naj bi se jih lotili v vseh odnosih med moškim-žensko, moškimi-ženskami, je kot miroljubna revolucija, ki se razstira na celoto družbene organizacije.

* Op.: Luce Irigaray, *J'aime à toi*, loc. cit. Str. 49f.

Besedilo Merleau-Pontyja simptomatično razkriva, da nam manjka kultiviranje čutne zaznave in da smo zato ponovno zapadli regentstvu občutja.

Občutje sicer prej ustreza pasivnemu doživljanju čutnega. Vodi do razdelitve intersubjektivitete na dva pola: na pol subjekta in na pol objekta, pri čemer tako imenovani subjekt prikljiče občutje s pomočjo nekega instrumenta. Občutje, občutja označimo z dihotomično logiko – ugodje/bolečina, vroče/hladno, pa tudi aktivno/pasivno, subjekt/objekt, moško/žensko –, ki telo iz njegove globalne organizacije in utelešenja izžene z besedo, besedo, ki njemu pomeni poslušnost in plodnost. Že mesenemu iztrgana elementarna ekonomija izvira iz odsotnosti kultiviranega zaznavanja, še posebej v intersubjektiviteti, in potegne s seboj padec čutnega v občutje.

Iz tega sledi dejstvo, da je seksualna praksa med nami pogosto občutena kot ponižujoča. Ne upošteva intersubjektivitete, izmenjave besed in reducira ženskost na pol pasivnega objekta, ki utrpeva občutja in od česar se mora moški umakniti, da obrani svoj odnos do inteligibilnega in svojega Boga.

Primanjkuje nam kulture čutne subjektivitete in intersubjektivitete. Zadnja zahteva, da prek čutnega zaznavanja in besede ostanemo zvesti medsebojnemu stiku. Celó v javnih odnosih mora intersubjektivni stik ostati prisoten; tako tudi med menoj, ki v tem trenutku govorim vam in vsakemu/vsaki od vas, in tudi med vami. Cilj, po katerem stremimo z besedami, njihova lingvistična in fonetična ekonomija ter sintaktična tvorba morajo bedeti nad tem, da ohraniva intersubjektivno komunikacijo. Če beseda, življenje ali skupna organizacija preprečujejo povratek k intersubjektivnemu, zaslužijo, da jih zaslišimo kot kal totalitarne in smrtonosne sile.

Preden navedem nekaj elementov svoje filozofije ljubkovanja, bi vam rada prebrala nekaj odlomkov Lévinasa iz poglavja "Fenomenologija Erosa"⁵ [Phänomenologie des Eros], da boste spoznali njegov diskurz o seksualni intersubjektiviteti, in v nasprotju s tem, da bo postala opazna namera ženske v tem odnosu. To je morda način, da odgovorimo klicu tega filozofa, v zvezi z ženskim glasom o deviškosti in morebitni prihodnosti mesenega ženske in med zaljubljenecema.

"Ljubkovanje je v tem, da ne zajamemo ničesar; v tem, da si prizadevamo za to, kar se nenehno izmika svoji formi v smeri neke prihodnosti – prihodnosti, ki nikoli ni dovolj prihodnost; stremi k nečemu, kar izginja, kot da ga *ne bi bilo*. Ljubkovanje (in mika me dodati: moško ljubkovanje, L. I.) išče, zasleduje. V njem ni intencionalnosti razkritja, temveč iskanja ... Ljubkovanje v nekem smislu izraža ljubezen, vendar trpi zaradi nesposobnosti, da bi jo izreklo. Ljubkovanje

⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Prev.: Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg, München: Karl Alber 1987. V izv.: *Totalité et infini: essai sur l'exteriorité*. Paris: Librairie générale française.

hlepi za tem izrazom, lakota nenehno narašča ... Z zadovoljitvijo ponovno zraste poželenje, ki oduševlja [beseelt] zadovoljitev; poželenje se na neki način hrani s tistim, česar še ni; vrne nas k deviškosti ženskega, ki ni bilo nikdar okrnjeno ... Onkraj pristanka ali upora svobode ljubkovanje išče, *kar še ni*, neki 'Manj kot nič', ki je zaprt in drema onstran *prihodnosti* in potemtakem dremlje popolnoma drugače kot *mogoče*, ki se razdaja anticipaciji [In ker se onostranstvo dotika mogočega, je v ljubkovanju vedno profanacija, L. I.] Profanacija, ki se vtihotapi v ljubkovanje, primerno odgovarja na originalnost dimenzije odsotnosti ...

Ljubkovanje je po eni strani še čuten odnos, toda v njem se telesje že odreka celo svoje forme, da bi se ponudilo kot erotična golota. V meseni nežnosti telesje zapušča status bivajočega (ni več cvetica, ki jo opazuje Buda ..., L. I.).

Ljubljena, ki je sočasno dosegljiva, ki pa je nedotaknjena v svoji razgaljenosti onkraj objekta in podobe in tako onkraj bivajočega, ostane deviška. Ženskost po svojem bistvu dostopno in nedostopno posiljenju, "večno žensko", je devica ali nenehen nov začetek devištva, nedotakljiv celo v dotiku naslade, v sedanjosti-v prihodnje ... Devica ostaja nedoumljiva, umre brez umora, onesvesti se, umika se v svojo prihodnost, onkraj vsega mogočega, ki je anticipaciji obljubljeno. Poleg noči v smislu anonimnega bučanja tistega, *kar 'se' daje*, se razprostira noč erotičnega, za nočjo nespečnosti noč skritega, skrivnega, skrivnostnega, domovina deviškosti, ki jo simultano odkrije *Eros* in ki se *Erosu* odtegne – kar je drug način opisovanja profanacije. Ljubkovanje ni usmerjeno ne na osebo ne na stvar. Izgublja se v nekem bivajočem, ki se razsipa kot v nekem neosebne snu brez volje in celo brez odpora, v neki pasivnosti, neki že živalski ali otroški anonimnosti, ki je že skoraj smrt. Volja nežnega (tako Lévinas v bistvu imenuje ženskost, L. I.) se dogaja v podobi ugašanja, kot da bi bila ukoreninjena v neki animalnosti, ki ve za svojo smrt, potopljena v nepravo varnost elementnega, v stanju otroka, ki ne ve, kaj se mu godi.”*

Sedaj si bom dovolila predlagati začetek fenomenologije ljubkovanja v intersubjektiviteti, ki ustreza mojemu poželenju ali moji volji kot ženske.

Ljubkovanje je prebujenje k tebi, k meni, k nama.

Ljubkovanje je obuditev življenja mojega telesa, ki sestoji iz čutov, mišic, živcev, organov, ki so v vsakdanji praksi v univerzumu potreb, v svetu dela, z imperativi in restrikcijami, potrebnimi za skupno življenje, najpogosteje ohromljeni, ponižani, uspravani ali zatirani.

Ljubkovanje je *prebujenje k intersubjektiviteti*, k stiku med nama, ki ni niti pasiven niti aktiven, prebujenje h gestam, k zaznavam, ki so hkrati dejanja, intence in občutki. To ne pomeni, da so dvoumni, temveč da so pozorni do stikajočih in stika, ali bolje do *dveh* subjektov, ki se dotikata.

* Prav tam, str. 375–378.

Ljubkovanje je tako prebujenje k nekemu drugemu življenju kot tistemu mučnega vsakdana in apel k *povratku* k tebi, k meni, k nama: kot živi telesi, kot dva, kot diferenta in soustvarjalca.

Ljubkovanje je skupna praksa in delo, ki ju ne moremo zreducirati na delo v službi posameznika ali kolektivnih potreb.

Ljubkovanje je beseda-gesta, ki prekorači horizont ali distanco intimnosti s seboj, solitarnega odnosa do sebe. To velja tako za ljubkovanega, tistega, ki smo se ga dotaknili, ki ga nagovorimo v sferi njegovega utelešenja, kot tudi za tistega, ki ljubkuje in sprejme, da za to gesto stopi iz sebe. V tem smislu gesta ljubkujočega ni zajetje, posedovanje, podjarmljenje svobode, ki sem jo začarala v telesje drugega, temveč je ta gesta dar zavesti, dar besede, dar intencije tistega, kar se dotika konkretne prisotnosti drugega, ali njegovih naravnih ali zgodovinskih posebnosti. Je pozornost do določenih v socialnem življenju navadno zastrtih posebnosti, ki zagotavljajo zakone ali družbene navade kot nekaj, kar nam pripada in bi jih morali umakniti pred nasiljem vsakdana, ki ne upošteva intersubjektivitete, morali bi jih umakniti pred nasiljem utilitarne uporabe – pa če gre za trgovanje v ožjem pomenu ali pa za spolno naslado –, videnju ali rabi, ki drugega ne pripoznava.

Ljubkovanje je beseda-gesta, ki vdre v sfero intimnosti s seboj v neki privilegiran prostor-čas. Je gesta, ki prestopa meščansko lupino ali mejo nekega lastnega zakona: pravica obstajati kot subjekt, tudi pripadati istemu spolu, torej kot subjekt-moški ali subjekt-ženska.

Da prestopimo mejo, je pomembno, da ta obstaja. Da bi se dotikali v intersubjektiviteti, je nujno, da dva subjekta privolita v odnos, in da imata priložnost z njim se strinjati, da ima vsakdo od njiju možnost biti subjekt, konkreten, telesni, seksuirani subjekt (in ne model nekega abstraktnega, nevtraliziranega, fingiranega ali fiktivnega subjekta).

Pomembno je tudi, da bi se lahko vsak/vsaka ob prekoračenju horizonta subjektivne integritete, integritete, ki bi morala biti zagotovljena s pravico, s tem prosto strinjal.

“Da” enega ali drugega bi moral biti izhodišče vsakega ljubkovanja.

“Da”, ki je privolitev, da se bom še naprej zanimal za tvojo konkretno prisotnost, da bom prekoračil mejo skupnega življenja.

“Da”, ki je tudi pristanek, da ti omogočim dostop do mojega telesa, do moje čutnosti, mojih najintimnejših misli in besed, ki so v primerjavi z uporabnostjo dela in življenja mesta tuje.

Ljubkovanje je čarobna formula, naslovljena Nate kot na nemožno redukcijo na navadno, na splošno, na relativno nevtralizacijo v kolektivnem. Je zbujenje ali prebujenje od tebe k tebi in k meni. Apel, midva, biti med nama.

Ljubkovanje je slavospev. Čaščenje praznovanja, večera, pomladi, čaščenje tega, kar sem ob tebi zaznala, čutila ali občutila med dnevom, tednom, zimo, nekega bolj ali manj v sivino splošnih imperativov postavljenega vsakdana, mestnega prometa, podložnost ritmov svoje čutnosti, pod orodjem, pod normami civilnosti.

Ljubkovanje je povabilo k počitku, sprostitvi, k drugačnemu načinu dojemanja, mišljenja, bitja: mirnejšemu, bolj kontemplativnemu. Vabi k temu, da ne zaznavamo in ne razmišljamo tako utilitarno.

Ljubkovanje je dar varnosti. Dar vrnitve k tebi z možnostjo, da svojo virgilnost tam, tu, sedaj zaradi mene, naju, ponovno najdeš. Tvoje devišstvo ne kot fantazmatska, posilstvu dosegljiva ali nedosegljiva zadeva, vedno onkraj, ne le sedanjosti, temveč tudi v prihodnje. Tvoja virgilnost bolj kot počitek od tebe, s teboj, v tebi, ti, ki te ne morem reducirati nase, ki se ne morem reducirati na skupno družbe.

Namesto posiljevanja ali iskanja skrivnosti drugega, redukcije njegove subjektivitete ali njegove svobode na pasivnost, na objektivnost, na živalskost ali na otroškost, postane ljubkovanje gesta, ki drugega/drugo vrne samemu/sami sebi, zaradi prisotnosti priče, ki je previdna do identitete. Zahvaljujoč varuhu/ varuhinji inkarnirane subjektivitete.

Ljubkovanje je spomin na eksistenco *jaza* in *tebe* v vsakem/vsaki. Vrnem te tebi, ker si ti zame *ti*. Ti si *ti* zahvaljujoč temu *ti*-ju, ki si ti zame, ti k meni (*à moi*) (*à* iz *J'aime à toi* in ne nakazuje posesti).

Tvoje telo torej ni objekt za "jaz-subjekt", in moje telo to ni zate. Ti si inkarnirani subjekt meni kot inkarniranemu subjektu. Dva sva, iz teles in besed. Sočasno bivajoča in bit, in ne bivajoča, ki bi ju zajel neki Gospodar, ali nekdo, ki je nemočen v hipotetičnem devištvu.

Ljubkovanje je gotovo apel na mirno, celo pasivo v slehernem/sleherni, je pa tudi intersubjektivni akt, komunikacija med subjektoma, apel k *in-stasi* [In-stase] med in ne k ekstazi [Ekstase] zunaj naju.

Ne bi rekla, da je telesje v poželenju nujno "ambiguitetno" ali "ekvivokno". Toda je *jaz-jaz* [je-moi] z *jaz-ti* [je-toi]. Oduševlja ga dvojna intencionalnost: intencionalnost povratka k meni in vase in intencionalnost bivanja-s – teboj.

Tudi ni nujno, da je seksualna zveza začaranje ali zaposedba, zapletanje ali gnus (kot piše Sartre), niti da je spolnost "ambiguiteta" (kot pravi Merleau-Ponty). In tudi ne, da je žensko telo ali ženskosti "ekvivokno", kot si predstavlja Lévinas.

Začaranje, zaposedba, ambiguiteta ali ekvivokacija izražajo *dvojost* [ein *zwei*], ki pomeni odsotnost dveh subjektov in intersubjektivitete.

To, kar moje telo v poželenju po tebi, s teboj, oduševlja, ni niti ambiguiteta niti ekvivokacija nekega vznburjenja, ki bi se ohranilo med snovnostjo telesa in dremajočo zavestjo, nekakšno vznburjenje, ki bi ga sestavljala del subjektivitete in del objektivitete, niti omahovanje identitete med tabo in mano.

Moje telo poduhovi intencija nekega odnošaja “k tebi”, in “k meni”, eksistenca nekega “med nama”. Želi ljubiti in biti ljubljen, izstopiti iz sebe in se vrniti vase. Želim iti v tvojo smer in čutiti vrnitev k sebi. Težavna zveza med tem, kar si, in tem, kar sem jaz: zunaj tebe in v tebi. Kompleksna vez med interioriteto *jaza* in njegovega odnosa do nekega *ti*, katerega mesto ne more zasesti, ki je vedno zunaj njega, toda brez *ti-ja* ta jaz ne more postati lastna interioriteta.*

V tej perspektivi se “ambiguiteta” in “ekvivokacija” spremenita v vprašanji po mogoči zvezi med dvema subjektoma, dva subjekta, ki se oba udeležujeta telesnosti in govorice, torej med dvema intencionalitetama, ki konstituirata v besedah in telesu inkarnirano intersubjektiviteto. V tej dvojni intenci sta *jaz* in *ti* vedno aktivna in pasivna, zaznavata in čutita, sta čuječnost in dovzetnost, sta čutna narava in duh, instanca v singularnem postajanju in postajanje v tveganju dialoga z nečim, česar ne moremo reducirati samega nase.

Prevedla Jerneja Pevec

* Avtorica je ta del za prevod v nemščino rahlo spremenila.