

Ljubezen kot prostor mnogoterosti – med filozofijo in feminizmom

*You know, if there's any kind of god,
it wouldn't be in any of us, not you, or me,
but just ... this little space in between.*

Celine, junakinja iz filma *Pred zoro*

Reprezentacija ljubezni

V zgodovini je reprezentacija ljubezni spadala v domeno moških, medtem ko so ženske v praktičnem življenju skrbele za manifestacijo in realizacijo ljubezni v družini ter partnerskih odnosih – »ženske niso ustvarjale kulture, ker so bile preobremenjene z ljubeznijo« (Fierstone, 1998: 44). Fierstone pravi, da je ugotovitev, da za vsakim moškim stoji ženska, čista resnica, ker naša kultura temelji na ljubezni žensk, ki so več tisočletij moškim dajale ljubezen in jih podpirale pri njihovem delu. »Če so ženske zasedale parazitsko pozicijo na družbenem robu moške ekonomije, je tudi nasprotno: moška kultura je bila in še vedno je parazitska, ker se hrani z emocionalno močjo žensk, z ljubeznijo, ki ne premore recipročne izmenjave.« (Fierstone, 1998: 44) Moški ljubezni ne sprejemajo kot pomembno kulturno dejstvo in je ne jemljejo dovolj resno, hkrati pa ne morejo živeti brez nje. Pregled zgodovine filozofije pokaže, da kljub temu da so teme, kot so ljubezen, prijateljstvo in seksualnost, v središču moralnih in

družbenih vprašanj, s katerimi se ukvarja filozofija, se je samo nekaj od poznanih filozofov posvetilo analizi ljubezni in seksualnosti (Stewart, 1995: 5). Eden njih je Platon, ki pa o erotični ljubezni med moškim in žensko ni povedal nič pozitivnega. Aristotel se je ukvarjal z vprašanjem prijateljstva, ni pa znano, ali se je ukvarjal s teorijo ljubezni. Srednjeveški filozofi, kot so Sv. Avgustin, Sv. Thomas Akvinski in drugi, so razpravljali o seksualni moralnosti in o ljubezni, a zgolj v navezavi na krščansko, ortodoksno teologijo. V delih Descartesa, Spinoze, Huma, Kanta je tema ljubezni pogosto prikazana nesistematično, zgolj kot omemba. Hegel, Schopenhauer in Nietzsche so kar nekaj napisali o ljubezni, avtorja Bentham in Mill pa sta se ukvarjala s homoseksualnostjo in enakostjo med spoli. V 19. stoletju pod vplivom Rousseauja in romantičnega gibanja nastane več razprav o ljubezni, medtem ko se je šele v 20. stoletju pokazal širši znanstveni interes za ta pojav.

Luce Irigaray omenja, da je ljubezen do modrosti prvi pomen besede »filozofija«, in se sprašuje, kako to, da je filozofija vzpostavila samo eno relacijo, samo ljubezen do modrosti. »Kako to, da je zahodna filozofija pozabila na modrost o ljubezni?« (Irigaray, 2002: 11) Če bi interpretacija filozofije kot modrosti o ljubezni vsebovala v sebi več, kot je združevalo zahodno pojmovanje filozofije – če bi združevala telo, srce in um, bi filozofija, namesto da bi zasedala pozicijo normativne znanosti, ki producira resnice in merila, pomagala pri razumevanju življenja in iskanju načinov, kako življenje izboljšati, kako utrjevati in izpostavljati relacije z drugimi, s samim seboj in s svetom. *Sophia* je ponavadi zreducirana na mentalne dejavnosti, ki reproducirajo univerzalnosti, ne da bi poudarjale življenje samo, »zato prijatelji modrosti niso sposobni hoditi po zemlji, med glavo in podplati pa je prazen prostor, ki še ni bil konstruiran«. Avtorica poudarja da, se »učenjaki logosa« navdušujejo nad

¹ Izhajala sem iz dela *Anti-Oedipus (Capitalism and Schizophrenia)*, ki ga je Deleuze napisal skupaj z Guattarijem.

modrostjo, ki uči, kako umreti, in manj nadvednostjo, ki poudarja, kako živeti. »Gre za aroganco tistega, ki želi vladati nad drugim, za aroganco moških, ki filozofirajo z moškimi o problemih, ki se dotikajo zgolj moških« (Irigaray, 2002: 12). Ljubezen kot produkt moških piscev, mislecev in filozofov je bila v zgodovini konstruirana v aroganci do žensk, kot univerzalnost, ki ženske izključuje, hkrati pa ženski nalaga, da sprejme »emocionalno delo« kot samoumevno, čeprav je to niže ovrednoteno kot delo, ki ga opravljajo moški. Modrost, ki jo moški spočne v svoji duši, je namreč po Platonovih besedah »lepša in bolj neumrljiva«, saj v nasprotju z delom ženske, ki je vezano na »kreacijo minljive ljubezni«, vzpostavlja trajnejše duhovne attribute.

Dandanes je »metafora ljubezni kot dela« še vedno vezana predvsem na žensko. Zdenka Šadli je z analizo upodobitev ljubezni v ženskih revijah pokazala, da se z medijsko reprezentacijo ljubezni v veliki večini ukvarjajo moški pisci, ki poudarjajo, da kljub temu, da je moderna zveza emocionalno utemeljena, »ljubezen ne živi samo od čustev«, temveč zahteva delo in garanje (Šadli, 2002: 2). »Delo in garanje« pa je potisnjeno v domeno ženske, ki mora poskrbeti, ne samo da bo med ljubezensko zvezo ohranjala mladosten videz, vitko postavo, gladko kožo itn., temveč tudi, da se bo bolj kot moški trudila za kakovost in uspešnost odnosa. Avtorica ugotavlja, da pisci, ki enačijo ljubezen z delom, vezanim zgolj na intimen krog posameznikov/posameznic, ne problematizirajo splošnih družbenih razmer in hierarhične razporeditve vlog v ljubezenskem odnosu, ki pogosto pogojujejo čustvene težave partnerjev. Metafora ljubezni kot dela sporoča, da je ljubezen samostojen projekt, ki govori skozi jezik individualizacije in se vzpostavlja brez zanašanja na pomoč družbe in zunanjega okolja. Rosalind Coward pravi,

da je razmerje nekakšna Frankensteinova pošast, ki je, potem ko so jo spočeli psevdoznanstveniki, pobegnila iz laboratorija družbenih razmer in zaživela lastno življenje. »Ušla je iz laboratorija družbenih razmer in se jim postavila nasproti kot tujek, izoliran od zgodovine in družbenih odnosov. S tem, da je postalo stvar na sebi, je razmerje mistificiralo splošne družbene razmere, ki pogojujejo naše čustvene odnose.« (Coward, 1989: 114) Ljubezen ni esencialna, nespremenljiva tvorba, ki nastaja ekskluzivno v družinskem krogu, temveč kulturni konstrukt, ki ga oblikujejo specifični kulturno-politični konteksti. »Ljubezen je kulturni instrument, ki so ga izumili moški zato, da bi ženske obdržali na njihovih mestih, ali pa vsaj v odvisni poziciji od moškega ...« (Fierstone, 1998: 53). Moški so ženski vcepili, da je ljubezen zanje pomembnejša kot kariera, politika in moč, da bi s tem omejili svojo konkurenco. Freud je bil prvi, ki je uhodil pot te dihotomije skozi analizo psihološkega delovanja posameznikov, ki je med drugim temeljila tudi na ugotovitvi, da otrok moškega spola po tem, ko ga njegov prvi ljubezenski objekt – mati – zavrne, sublimira svoj libido oziroma preusmeri rezervoar svoje libidinalne energije v dolgo trajajoče projekte, v želji, da bi dosegel ljubezen v splošni obliki. Moški zamenja svojo potrebo po ljubezni s potrebo po občem prepoznavanju, ki temelji na pozitivni razrešitvi Ojdipovega kompleksa, medtem, ko ženska nikoli ne neha iskati potrditve skozi neposredno bližino telesa in ni zmožna sublimirati svojih infantilnih gonov v taki meri kot moški.

Deleuzova¹ koncepcija želje

Deleuze, v nasprotju s Freudom, trdi, da je Ojdip stvar politike, in pravi, da je vpogled v zgodovino ljubezni tisti, ki to potrjuje. Po avtorjevem mnenju se skozi libido investirajo

razdruženi elementi Ojdipa, le-ti pa nimajo oblike ekspresivne, mentalne strukture, temveč imajo formo družbene produkcije. Deleuze in Guattari poskušata s svojo antiojdipsko filozofijo preseči epistemološki dualizem in opozicijo zavednih/nezavednih formacij Freudove sheme – tako, da zavrnejo tradicionalno definicijo subjekta in njeno ultimativno esencialnost. Deleuze in Guattari menita, da ne moremo ločevati človeka od narave, delitev na zunaj in znotraj namreč nima več pomena, ker se skozi proces produkcije eno zliva z drugim. »Med človekom in naravo ni razločevanja, človeška esenca narave in naravna esenca človeka postaneta eno v obliki produkcije ali industrije ...« (Deleuze in Guattari, 2004 : 4). Z vidika želeče produkcije med naravno, organsko in družbeno, mehanično produkcijo ni nobene razlike. Molarna oziroma individualna raven, ki daje stroju organsko enotnost, tako kot molekularna raven nastopa kot zunanje določilo produkcije. »Glede na to temeljno enakost naravne in družbene produkcije, ki je enakost v naravi, porajata teorija in praksa ojdipizacije (na primer v psihiatriji, psihoanalizi, filozofiji ali literarni kritiki) neko temeljno iluzijo naše dobe, da je namreč mogoče z njunimi molarnimi, se pravi individualiziranimi, personificiranimi oblikami pojasniti molekularno želečo produkcijo, ki je v osnovi predindividualna in neosebna.« (Erzar, 1997: 173) Tako se ojdipska želja, ki naj bi bila po naravi izključno družinska in nedružbena, usmerja v sfero družbene produkcije, kot da bi med njunima režimoma produkcije obstajala bistvena ločnica, čeprav med družbenimi oblikami in molarnimi enotami ni razlik. Želeča produkcija je isto kot družbena produkcija. »Želeči stroji niso fantazijski stroji ali sanjski stroji, ki bi bili lahko ločeni od tehničnih in družbenih strojev« (Deleuze in Guattari, 2004: 32). Fantazije niso nikoli individualne, temveč so »skupinske«, zato ustvarjajo realnost.

Deleuze, ki poskuša prikazati, da je želja po svojem ustroju avtonomna in neodvisna od ojdipske strukture, pravi, da je tradicionalna logika želje, ki izvaja željo na fantazijo, že od svojih izvorov napačna. »Do določene točke je tradicionalna logika želje napačna že od prvega Platonovega filozofskega koraka« (Deleuze in Guattari, 2004: 28). Avtor pravi, da nas je platonistična logika želje prisilila, da se odločimo med *produkcijo* in *pridobitvijo*. V trenutku, ko je bila želja pozicionirana na mesto pridobivanja, je postala idealističen (dialektičen, nihilističen) koncept, ki nas je pripeljal do tega, da gledamo nanjo kot na primarni manko – kot manko pravega realnega objekta. Če je želja manko pravega objekta, kot trdi psihoanaliza, je njena narava prave entitete odvisna od »esence manka«, ki producira fantazmatski objekt. V tem smislu je želja produkcija, ki producira fantazije. »Zakaj je ojdipska želja nepravda?« (Erzar, 1997: 166) Deleuze in Guattari poudarjata, da je problem ojdipske želje v tem, da jo je kot željo, ki meri na nek predmet, mogoče določiti šele za nazaj, potem, ko je kot želja potlačena oziroma prepovedana. Prefinjnost Ojdipove prevare, ki se povzdigne v edino obliko želeče produkcije, je v tem, da zatire molekularno produkcijo tako, da se naredi za žrtev potlačitve (Erzar, 1997: 174). »Ojdip je rabelj, ki je hkrati tudi žrtev« (Erzar, 1997: 174). Na eni strani je torej želeča produkcija želje kot molekularni pogoj produkcije, ki je predmet represije, na drugi pa ojdipska, molarna produkcija želje, ki obstaja zgolj kot predmet potlačitve, »kar pomeni, da obstaja le, kolikor je tudi že potlačena«. Želja ne izraža molarnega manka znotraj subjekta, temveč je molarna organizacija tista, ki želi krati njeno objektivno eksistenco. Deleuze in Guattari pravita, da so umetniki, vidci in revolucionarji vedeli, da želja ploska življenju v njegovem produktivnem objemu. »Manko« in njegove korelacije s subjektom so kreirani, načrtovani in organizirani znotraj in skozi

² Po mnenju Deleuze in Guattarija psihoanaliza ni tista, ki je izumila Ojdipa, subjekt, ki je vstopil v psihoanalizo, je bil ojdipiziran že od prej.

družbeno produkcijo. Psihoanaliza je v delu *Anti-Ojdip* interpretirana kot podaljšana roka represije želje, ki podpira razdvojitve družbenega polja od želeče produkcije tako, da postavlja družbene oblike kodiranja želje v njihovo družinsko obliko. Namerna kreacija manka – kot funkcijo tržne ekonomije – je delo dominantnega razreda. To vsebuje namerno organizirane želje in potrebe, ki so usmerjeni k ciljem tržne produkcije in njenega bogatenja. Hkrati pa je produkcija želje kategorizirana kot fantazija »in nič drugega kot fantazija«. Manko sam na sebi ni tisti, ki ustvarja iluzijo razcepa, to pa nastane z izničenjem singularnih mest strukture (Erzar, 1997: 204). Singularna mesta strukture omogočajo komuniciranje elementov, ne da bi bili ti elementi poenoteni, torej tako, da ostajajo razločeni drug od drugega. Odprava razlik oziroma redukcija razlik na enoten model subjektivitete privede do notranjega razcepa v subjektu, do manka. »Mnogoterost želeče produkcije je povezava delnih objektov v želeče stroje kljub razpršenosti, realni razliki in odsotnosti vezi med njimi«, medtem ko izničenje singularnosti onemogoča vsako komunikacijo med elementi (Erzar, 1997: 207). »Represivna reprezentacija upodobi represijo tako, da premesti upodobljeno, kar daje napačno predstavo, da gre za željo, ki je ujeta v zanko, zato se narava Ojdipa kaže v ponarejeni podobi« (Deleuze in Guattari, 2004: 125). Represija ne more delovati brez premostitve želje, ki obstaja zgolj zato, ker je prepovedana. To pa je edini način, da uspe zakonu v subjektu vzpostaviti nezavedno krivdo. »Če je želja prepovedana, to ni zato, ker si želi incesta in očetovo smrt, nasprotno – želja se formira šele s prepovedjo« (Deleuze in Guattari, 2004: 126). Poleg tega incest ne pomeni resnične ovire pri vzpostavitvi družbe, temveč se nevarnost skriva drugje. »Želja je zatrta zato, ker je vsaka pozicija želje, ne

glede na to, kako majhna je, sposobna postaviti v negotovost ustaljen družbeni red ...« (Deleuze in Guattari, 2004: 126). Želja je eksplozivna, je revolucionarna v svoji esenci, zato nobena družba ne tolerira vzpostavitve v njeni polni obliki. Za obstoj družbe je nujno ne samo, da zatre željo, temveč tudi to, da najde nekaj učinkovitejšega od represije, tako da naredi represijo, izkoriščanje in suženjstvo zaželeno. »Želja ne ogroža družbe zato, ker si želi spati z materjo, temveč zato, ker je revolucionarna« (Deleuze in Guattari, 2004: 127). Želji sami po sebi nič ne manjka, ne manjka ji objekt, tisto, kar pogreša, je subjekt. »Želja in njen objekt sta eno in isto: stroj kot stroj stroja« (Deleuze in Guattari, 2004: 28). Želja je torej stroj in objekt želje je drug stroj, ki je povezan z njo. Deleuze in Guattari se sprašujeta, kako če sta družbena in želeča produkcija eno in isto, ločiti »pravo« željo od represivne želje, ki je prav tako zaželeno. V nadaljevanju ugotavljata, da psihoanaliza² obravnava družbeno represijo kot sekundarno obliko psihične represije, ki izvira iz nezavednega. Vendar pa je psihična represija odvisna od družbene represije, hkrati pa družbena represija potrebuje psihično represijo zato, da lahko vcepi subjektu pokornost in da si zagotovi reprodukcijo družbene formacije, ki vključuje represivne strukture. Represivna družba je tista, ki vzpostavlja ojdipsko željo in seksualno represijo, ki se razrašča v družinski strukturi. Psihična represija se razlikuje od družbene represije po naravi nezavednih operacij, s katerimi povzroči to, da postane družbena represija zaželeno. Psihično represijo vzpostavlja družbena formacija, medtem ko je želeča formacija premeščena s pomočjo psihične represije. »Družina je pooblaščen zastopnik psihične represije ...« (Deleuze in Guattari, 2004: 130). Avtor poudarja, da je proces ojdipalizacije rezultat dveh operacij, po eni strani je represivna družba nadomeščena z represivno družino, na drugi strani pa so želeče podobe odstranjene tako, da so

izenačene z incestuoznimi družinskimi goni. Represivna družba, ki prikazuje željo kot sramotno, »obnorelo« in nerazumno, zahteva od subjekta, da se trudi za doseg tistih ciljev, ki se stapljajo z zahtevami civilizacije.

Romantična ljubezen – patriarhalna fantazija?

Avtor Henry Staten, ki se ukvarja z reprezentacijo Erosa in Thanatosa znotraj literarnih upodobitev in filozofskih tekstov, ugotavlja, da je v zahodni literaturi ljubezenska želja inkorporirana v horizont žalovanja. V trenutku, ko se vname strast med smrtnima bitjema, je eros do neke stopnje preluknjan s prisotnostjo izgube (Staten, 1995: 5). Slutnja izgube je tista, ki priključuje strategije idealizacije in transcendence, ki jih prepoznavamo kot historični fenomen platonizma in platonističnega krščanstva. »Krščanska bolečina ima v veliki meri svoje korenine prav v nagnjenju homoseksualne duše³ – nagnjenju *duševnoseksualnega* – da se da mučiti ter tako ohranja tako fantazmo, da obstaja neka oblast ...« (Kristeva, 2005: 166). Julia Kristeva pravi, da v naši zgodovini obstaja samo en libido, to je moški libido, ki je po svojem bistvu maničen. Falična moč naj bi se začela s prisvojitvijo arhaične materine oblasti, zato je moški libido zaznamovan s prisvajanjem in gospodovanjem. Na eni strani je moški libido navdušen nad oblastjo – četudi je idealizirana – in nad užitkom Falosa, po drugi pa je usmerjen k depresiji, uničujoči nasladi, »ki uživa v tem, da razkraja Jaz vse do same živosti« (Kristeva, 2005: 164). Po Freudovem mnenju je destruktivna plat ljubezni, ki onemogoča polno zadovoljitev subjekta, esencialni del samega libida. V sami naravi libida, v njegovi strukturi naj bi bilo nekaj, kar naj bi delovalo kot ovira in se tako upiralo zadovoljitvi (Dolar, 2001: 123). Tisto, kar se kaže kot ovira, kot negativnost, je Erosova težnja, da

naredi eno iz dvojega ali iz več v želji, da bi dosegel tisto, kar je bilo potlačeno – izgubljen Enost, ki je z vstopom v kulturo postala del nezavednega. Freud je tudi zgodovino vojn in agresivnosti prikazal kot posledico »libidinalnih investicij, inhibiranega nagona«. To svojo ugotovitev pa je dokazoval s hipotezo o nagonu smrti, ki nastaja kot »hrbta stran« libida. Deleuze pravi, da Freud potrebuje instinkt smrti zato, da podkrepi dualizem, opozicijo med goni, ki človeku preprečujejo, da bi ubežal notranjemu konfliktu. S tem podkrepi svojo ugotovitev, da obstaja abstraktna subjektivna esenca – libido, ki se obrača od življenja in deluje kot nevtralizacija življenja. Deleuze poudarja, da Freudova želja ni želja po ljubezni, temveč prisila do ljubezni, vrlina, ki se mora obrniti sama proti sebi in se producirati v srcu svojega lastnega manka, v srčiki svoje lastne frustracije.

Po Freudu je torej notranja, biološka esenca libida tista, ki producira negativnost, njegova težnja po destruktiji in po moči pa je tista, ki vzpostavlja agresijo v družbi. Deleuze, ki oriše kompleksnejšo dinamiko libida, meni, da se le-ta vzpostavlja skozi dve operaciji – skozi mehansko in električno delovanje, kar povezuje libido z dvema poljema – z molarnim in molekularnim poljem. Naša izbira objekta je vedno povezana s konjunkcijo notranjih tokov in življenja oziroma družbo, kateri telo oziroma oseba pripada. Telo je namreč vedno vpeto in komunicira znotraj že obstoječih bioloških, družbenih in historičnih sfer. V nasprotju s psihoanalizo, ki prikaže razvoj libida kot pot deseksualizacije, ki sovpada z družbenimi določili, seksualnost pa zapre v družinske meje, Deleuze in Guattari menita, da ne smemo prezreti, da je seksualnost povsod – »v pisarnah, v bankah, uradih, kjer ljudje proizvajajo denar«. Ker je želja eksplozivna in revolucionarna v svoji esenci, ogroža dominantno družbeno strukturo, ki si je zagotovila svoje mesto tako, da je naredila represijo in izkoriščanje zaželeno. »To ne

pomeni, da je želja nekaj drugega kot seksualnost, temveč to, da seksualnost in ljubezen ne živita v Ojdipovi spalnici, temveč, da sanjata o divjih-odprtih prostorih in povzročata nenavadne tokove, ki krožijo in si ne dovolijo, da bi se ujeli v vzpostavljeni red.» (Deleuze in Guattari, 2004: 127) Ne glede na to, kako trdno so tlakovana tla ljubezni med parom, se kaže razlika med vpletenostjo želje v ojdipsko neizhodnost in sposobnostjo kroženja energije znotraj »revolucionarnih strojev«.

Po Deleuzovih ugotovitvah torej obstajata dve vrsti ljubezni, tista, ki je zaznamovana z vpetostjo želje v ojdipsko brezizhodnost, in tista, ki se spaja z nepredvidljivim tokom energije, ki »prodira skozi«, se cepi in kroži zunaj kod falocentričnega funkcioniranja identitete. Prva oblika ljubezni nastaja v molarni družbeni strukturi, ki pod pretvezo univerzalnosti vsiljuje ljudem najbolj partikularno in specifično, druga pa temelji na molekularnih multiplikacijah in s tem krepí singularnost subjektivitet ter njihovo interaktivno delovanje in izmenjavo. »Ojdipsko zaznamovana ljubezen«, ki se je v zahodni kulturni zgodovini obnavljala in širila skozi mit o romantični ljubezni, zatira želje oseb in onemogoča razvoj singularnih potencialov. Romantičen mit, ki nam že tisočletja pripoveduje o tem, da je cilj ljubezni združevanje dveh nepopolnih posameznikov v celoto, spreobrača impulze ljubezni v željo po smrti in ne ubeseduje resničnih, čustvenih potreb ljubimcev. Ta mit, ki nam pripoveduje o tem, kako se ljubezen in smrt, *eros* in *thanatos*, voljno stapljata, kako ljubezen uničuje in vodi v propad, je namreč eden najbolj napačno interpretiranih mitov v vsej človeški zgodovini. Bistveno pa je zanj to, da ima za sabo fascinanten marketing.

Romantične zgodbe o tavajočih poetih in o pobeglih hčerah, ki so zapustile svoje očete, da bi ubežale rigidni strukturi poroke in poiskale ljubezen v »divjih-odprtih«¹ prostorih, pričajo o tem, da romantična ljubezen

v svojem jedru, tako kot vsaka ljubezen, ki se spaja z »nepredvidljivim tokom energije«, teži k dekodiranju ustaljenih družbenih norm. Vendar pa kljub temu, da romantični ljubimci in ljubimke delujejo v smeri defamiliarizacije, deoidipalizacije in dekastralizacije, njihov upor ne prikličé pozitivne razrešitve ljubezenskega odnosa. Romantična ljubezen, ki temelji na prešuštvu in kot taka ostaja zunaj Zakona, se torej odmika od splošnih normativov in kljubuje dominantni strukturi moči, hkrati pa se zaradi težnje, da bi skozi izničenje razlik iz Dvojega naredila Eno, vedno znova vrača v krog »ojdipske neizhodnosti«² in destrukcije. Ker temelji na umanjkanju razmerja, se vzpostavlja skozi fantazijske kode in strategije idealizacije. Idealizacija, ki v veliki večini pripada moškemu, je tista, ki zaznamuje model začetnega ljubezenskega razmerja oziroma stanje zaljubljenosti. Moški mora žensko idealizirati zato, da bi jo dvignil z družbeno nižje pozicije in jo naredil sebi primerno. Skozi proces idealizacije naj bi se spletel recipročen ljubezenski odnos med dvema človekoma, kar pa ni mogoče, če med njima ni enakopravnosti. Model začetnega stanja ljubezni, stanja zaljubljenosti, je model, ki je prikrojen moškim potrebam – skozi idealizacijo, glorifikacijo, mistifikacijo je ženska povzdignjena, hkrati pa ponovno vrnjena na mesto družbene podrejenosti. Po mnenju Shulamith Fierstone se manipulativna politika poslužuje romantične ljubezni zato, da skoznjo idealizira žensko podrejeno pozicijo in utrjuje njeno pasivno vlogo v družbi. Ženska je odvisna od moškega, od njegovega občudovanja in ljubezni zato, da bi se lahko dvignila iz podrejenega položaja in se dokopala do pozitivne identitete – da bi se tako kot Pepelka, ne zgolj v očeh princa, temveč tudi v očeh Zakona, preobrazila iz dekle v princeso ter od tega trenutka naprej živela srečno do konca svojih dni. Fierstone pravi, da je romantično ljubezen treba razumeti skozi termin moči, ki določa pozicije spolov.

Po mnenju avtorice ljubezen sama po sebi ni negativna sila, temveč to postane v trenutku, ko jo izrabi in uporabi sebi v prid dominantna struktura moči, ki temelji na hierarhičnih odnosih. Ljubezen torej postane destruktivna v kontekstu neenakosti, ki je bila v zgodovini pogosto utemeljena in branjena skozi biološko paradigmo, v kateri ženska zaseda nižjo pozicijo kot moški.

Varuhinja univerzalnosti

Luce Irigaray pojasnjuje, da je realnost ljubezenskega odnosa sestavljena iz najmanj treh elementov, realno se namreč nanaša na moški subjekt, na ženski subjekt in na njuno relacijo. Te tri resničnosti, ki so med seboj v nenehni interakciji, po eni strani ne morejo delovati povsem neodvisno druga od druge, po drugi strani pa se izogibajo združevanju v Istem in s tem zrcalni, enosmerni obliki odnosa. »Prazen prostor« je prostor, kjer se vzpostavljajo razlike, ki ne temeljijo na binarnem razločevanju med »moškimi« in »ženskimi« lastnostmi, temveč na stapljanju, brisanju in ponovnem vzpostavljanju različnih subjektivnih pozicij izrekanja, te pa rušijo tradicionalne dihotomije in hierarhični koncepti spolnih vlog. Badiou pravi, da nič v izkustvu ni isto za pozicijo »moškega« in za pozicijo »ženskega«, kar pomeni, da si poziciji ne delita izkustva: ni prezentacije, ki zadeva žensko, in prezentacije, ki zadeva moškega, ter nato območij njune koincidence ali intersekcije. Badiou opredeli tretjo pozicijo kot »angel«, za katero pravi, da ima funkcijo imaginarnega in je polje »srečanja«: »Ta dogodek vpelje ljubezensko proceduro: imenovali ga bomo *srečanje*« (Badiou, 2002: 185). Avtor pravi, da je par tisto, kar je v ljubezni vidno za tretjega. »Gre torej za dvoje, ki je *šteto* izhajajoč iz situacije, kjer so trije« (Badiou, 2002: 188). Pri tem pa je bistveno, da tretji ne zavzema ločene pozicije, kar pomeni, da deluje v

interakciji z dvema. »Pozicija angela« ali »srečanja« je tista, ki prikličje prazno mesto in omogoča vzpostavitev ljubezenske izjave. »Ljubim te« združi dva zaimka, »jaz« in »ti«, ki sta, kakor hitro ju napotimo na disjunkcijo, nezdružljiva« (Badiou, 2002: 189).

Luce Irigaray opredeli to razločitev kot nezmožnost, da bi bili pomeni dokončno izrečeni, da bi bilo med dvema subjektoma vse povedano in vse do potankosti razumljeno. »Pokazala sem, da je treba negativnost, ki ponavadi z dialektičnim gibanjem med sebstvom in sebstvom vodi v bolj poduhovljeno in bolj kultivirano bivanje, uporabljati med dvema subjektoma, da bi se izognili združitvi *dveh v enega*, drugega v istega« (Irigaray, 2003: 70). Negativnost, ki jo Luce Irigaray opredeli kot »pozitiven nihilizem«, je tista, ki zaznamuje nezdružljivost med drugim in mano ter poziva subjekt k temu, da se odpove bivanju kot en in enoten in izpriča spoštovanje dveh v intersubjektivnem odnosu. Avtorica poudarja, da je treba prepoznati pozabljene razlike, in pričeti razumeti, da »biti v odnosu« ne pomeni stapljanje delov v celoto, temveč konstrukcijo dveh različnih entitet.

Deleuze poudarja, da zato, ker dandanes živimo v obdobju delnih objektov, ne verjamemo več v mit o obstoju fragmentov, ki kot deli razbitega kipa čakajo, da bodo končno zlepljeni skupaj ter tako ustvarili celoto. Ne verjamemo več v primordialno totalnost, ki je nekoč obstajala, ali v dokončno celoto, ki nas čaka v prihodnjih dneh. Ne verjamemo več v brezbarvno dialektiko evolucije, ki je usmerjena v to, da bo ustvarila harmonijo iz heterogenih delov. »Verjamemo zgolj v celoto, ki je obrobná. In če odkrijemo takšno totaliteto poleg posameznih ločenih delov, je to celota teh partikularnih delov, a jih ne združuje, temveč je dodana k njim kot nov del sestavljene ločenosti« (Deleuze in Guattari, 2004: 46). Ljubezen združuje in povezuje subjekte med seboj tako, da med njimi vzpostavlja distanco, ki omogoča ustvarjanje razlik med posameznimi individu-

umi in kreacijo različnih ljubezenskih oblik in načinov ljubezenske komunikacije. Solomon skozi dve različni interpretaciji androginije – na eni strani izpostavlja t. i. »monoandroginizem«, ki temelji na ideji, da vsak človek nosi v sebi tako ženske kot tudi moške karakteristike, ki čakajo, da se bodo razvile, na drugi strani pa omenja »poliandroginizem«, ki ne temelji na bipolarnosti, temveč na pluralizmu identitet – opredeli ljubezen kot prostor, ki omogoča multiplikacijo različnih osebnih vlog, ki se nenehno redefinirajo in reaktivirajo in nimajo nič skupnega z rigoroznimi spolnimi stereotipi ter z delitvijo na »čisto ženskost« in »čisto moškost«. »Monoandroginizem«, ki predpostavlja, da imamo vsi ljudje iste esencialne karakteristike, zavrača obstoj razlik med moškim in žensko ter predpostavlja, da vsak individuum sprejme tako vlogo ženske kot tudi vlogo moškega. »Poliandroginizem« pa zavrača preprosto delitev na dva determinirajoča spola in poudarja, da je androginiteta tista, ki omogoča številne kombinacije in mutacije med dvema tako imenovanima »čistima« ekstremoma in odpira možnost za široko paleto osebnih vlog, ki jih ne moremo enačiti s tradicionalnimi spolnimi vlogami. V ljubezenskem razmerju se drug z drugim združujemo skozi različne mnogoznačne pomene, ki so povezani s kreacijo ter ustvarjalnostjo in nimajo zveze s tradicionalno delitvijo spolov in spolnih vlog. Ljubezen, ki omogoča gibanje mnogoterih želečih tokov in odpira med individuumi prostor, kjer se vzpostavljajo različne identitetne oblike in nenormativne pozicije subjekta, je »varuhinja univerzalnosti resničnega« in je kot taka edini univerzalni proces, ki ga pozna človeštvo. »Shema izraža, da Dvoje lomi Eno in preizkuša neskončne situacije. Eno, Dvoje, neskončno: to je števost ljubezenske procedure, ki strukturira postajanje generične resnice« (Badiou, 2002: 189).

Heteroseksualna seksualnost, ki utrjuje shemo tradicionalnih spolnih vlog, v kateri ni prostora za improvizacijo, transformacijo

in »preizkušanje neskončnih situacij«, je postavljena na prostor norme in je najbolj represivna oblika seksualnosti. Queer teorija, ki se ukvarja z »razbitjem heteronormativnosti in vnašanjem zmede v njen dominantni položaj«, pojasnjuje, da je heteroseksualnost kot produkt patriarhalne politike, odgovorna za zgodovinsko zatiranje drugega (Tea Hvala, 2006: 41). Lena Laps pravi, da v prisilni proizvodnji spola kot tudi v heteroseksualnosti nikoli ni mogoče izpolniti pričakovane norme, nikoli stoddotno ustrezati idealu (Laps, 2004: 48). »Tako spol kot heteroseksualnost namreč nista 'naravno' dana izvirnika – izvirnik ne obstaja, obstajajo le ponaredki« (Laps, 2004: 48). Queer politika, ki za svojo strategijo razglša parodijo in travestijo, »ne razrešuje le nasprotja moško-žensko, ampak tudi nasprotje heteroseksualno-homoseksualno; vse identitete hoče razmnožiti, jih omajati, razpustiti« (Laps, 2004: 49). Tako teorija queer kot tudi Deleuze vidita edino priložnost za udejanjenje »mnogotere želeče produkcije« v zavrnitvi identitetne politike, zunaj prostorov heteronormativnosti, na kraju, »kjer se staplja potencialno neskončno število nenormativnih položajev subjekta«.

Literatura

- ADAM, A. (2006): *Fragmentacija Evridikinega teleosa*. Ljubljana, Delta, let. 12, št. 3–4, str. 49–76.
- BADIOU, A. (2002): *Kaj je ljubezen?* Ljubljana, Filozofski vestnik, Letnik 23, št. 1, str. 181–196.
- BRAIDOTTI, R. (2002): *Metamorphoses: towards a materialist theory of becoming*. Cambridge.
- CAVARERO, A. (2000): *Relating Narratives, Storytelling and selfhood*. London, New York, Routledge.
- CIXOUS, H. (2005): *Smeh Meduze in druga besedila*. Ljubljana, Fraktal - Apokalipsa.
- COWARD, R. (1989): *Ženska želja*. Ljubljana, Knjižna zbirka Krt.

- DELEUZE, G., GUTTARI, F. (2004): *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*. London, New York, Continuum.
- DOLAR, M. (2001): *Spremna študija*. Ljubljana, Nelagodje v kulturi, Gyrus.
- ERZAR, T. (1997): *Obrat Gillesa Deleuza (Teorija subverzije in ideja popolne ontologije v Logiki smisla in Anti-Ojdipu)*. Ljubljana, Založba ZRC.
- FIERSTONE, S. (1998): *Love: A feminist Critique*. V: BARKER, WINNINGER, ELLISTON (ur.): *Philosophy and sex*. New York, Prometheus Books, str. 43–57.
- FREUD, S. (1995a): *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Ljubljana, ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- FREUD, S. (1995): *Opombe o transferni ljubezni*. Ljubljana, *Problemi*, št. 1/2, str. 53–63.
- FREUD, S. (2001): *The Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London, The Hogart Press, The Institute of Psycho-Analysis, Vintage.
- IRIGARAY, L. (2002): *The Way of Love*. London/New York, Continuum.
- IRIGARAY, L. (1995): *An Ethics of Sexual Difference*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- LAPS, L. (2004): *Lezbična zgodba – literarna konstrukcija seksualnosti*. V: TRATNIK: Magistrsko delo, Ljubljana.
- KRISTEVA, J. (2005): *Psihoanalitski teksti (razprave)*, Koper, Hyperion.
- MASSUMI, B. (2002a): *Introduction – like a thought*. V: MASSUMI, B. (ur.): *A Shock to Thought (expression after Deleuze and Guattari)*. London, New York, str. XIII-XXXIX.
- SOLOMON, R. C. (1998): *Love and Feminism*. V: BARKER, WINNINGER, ELLISTON (ur.): *Philosophy and Sex*, New York, Prometheus Books, str. 57–73.
- STATEN, H. (1995): *Eros in Mourning (Homer to Lacan)*. Baltimor and London, The Hopkins University Press.
- STEWART, R. M. (1995): *Introduction*. V: STEWART (ur.): *Philosophical Perspectives on Sex and Love*. Oxford, Oxford University Press, str. 3–8.
- ŠADLI, Z. (2000): *Zadeva srca na prepihu tranzicije (reprezentacija ljubezni v ženskih revijah)*. Ljubljana, DR, št. 34–35.
- WOOD, R. (1998): *Rethinking Romantic Love: 'Before Sunrise'*. V: WOOD (ur.): *Hollywood and Beyond*. New York, Columbia University Press, str. 318–336.