

Bernhard Waldenfels

TUJOST DRUGEGA SPOLA

»Stopnja in vrsta človekove spolnosti sega vse do najvišjih vrhov njegovega duha.«

275

Friedrich Nietzsche: *Onkraj dobrega in zlega*

Fenomenologija spolne razlike predpostavlja mnogo stvari, raziskovanje žive telesnosti (Leib), časa, drugega, izraza, upoštevanje kulturnih in simbolnih institucij, razlikovanje med normalnostmi in anomalijami in še mnogo drugega. Nadalje ta fenomenologija zahteva način govora, v katerem vsakdo sospregovarja za druge in spregovarja od drugih proti sebi, ne da bi lahko zasedel njihovo mesto. Po ovinku tako dospemo tja, od koder dejansko začenjamo. Lastno vpraševanje se namreč začenja s postavitvijo nas samih pod vprašaj, vse drugo je naknadni nabir, naknadno vpraševanje. Ali nas pod vprašaj postavlja drugi, druga ali drugo? Govorica nam vsiljuje razlike, ki se jim kot filozofi, trmasto vztrajajoč pri občem, radi izognemo, vsaj za nekaj časa. Doklej? Dokler nas, moških, iz dremeža spola ne prebudijo filozofirajoče ženske? Pričakovati pa je tudi ugovore. Mar ne bi morali namesto o drugem spolu govoriti – nevtralneje – o drugačnosti spola, v

pomenu isto- oziroma drugospolnosti? Kako naj se na tej filozofski ledini izognemo temu, da si ne bi polomili jezika, ne da bi pri tem poenostavili zadevo samo? V nadaljevanju bom skušal, ne da bi se izogibal tem težavam, plodno uporabiti fenomenologijo tujega, za katero si že dolgo prizadevam, in jo obencem preizkusiti na fenomenologiji spolne razlike.¹

1. Gramatika spolov

Kako govoriti o »drugem spolu«? Že ta vprašalni stavek vsebuje referenco, ki je ne moremo sprejeti, ne da bi se o njej spraševali. Ali gre za »drug spol« ali pa za »drugi spol«, za *La deuxième sexe*, kot se glasi naslov znane knjige? Pod kakšnimi pogoji se gornja protipostavljenost spremeni v zaporedje?² To je odvisno od tega, kje se začne govor in kdo ga začne. Če se govor začne na obeh straneh, je štetje brezpredmetno. Toda če se zadovoljimo z možnostjo, da se govor pri ženskem spolu začne *prav tako kot* pri moškem, potem se vsak spol v odnosu do drugega kaže kot drugo. Drug sem jaz kot moški prav tako kot ti kot ženska. Čista *drugačnost* se sprevrže v *enakost*, čista *diferenca* v *indiferenco*. Vse je »enako«, ne glede na to, kdo govori. Obrazec »moško ni žensko« se da brez okolišenja preobrniti v »žensko ni moško«. Čista razločevalna določila so povratna; nič ne dobimo, pa tudi nič ne izgubimo, če razmerje preobrnemo. *Mutatis mutandis* potem isto velja tudi za drugost znotraj istospolnega odnosa. To spominja na povsem nepovedno definicijo diference smeri: »Desnica je tista, ki ima palec na levi.« Celo ta se dobesedno preobrnc, če obrnemo dlan. Že pri Kantu pa se lahko poučimo, da se v prostoru ne orientiramo tako, da o njem govorimo ali razmišljamo zunaj njega. Govor o prostorskih razločevanjih je dezorien-

276

¹ Glede ozadja tu obravnavane problematike napotujem na svoja dela *Der Stachel des Fremden* (1990) (v pripravi je slovenski prevod tega dela pod naslovom *Želo tujega*, op. prev.), *Antwortregister* (1994) in *Topographie des Fremden* (1997). Ob svojem vstopu na to ledino se za marsikatero spodbudo in napotilo zahvaljujem Reguli Giuliani, članom dunajske Gruppe Phänomenologie pa za to, da so me opogumili k temu koraku.

² Anthony Steinbock (1995, 57 isl.) opozarja, kako zelo je bila beseda '*der andere*' (drugi) oziroma '*die andere*' (druga) (podobno velja tudi za besede: *alter, autre, other*) v zgodovini jezika – pa tudi v frazah v sodobnem jeziku – povezana z numeričnim pomenom '*Zweite*' (drugi).

tiran, če ni tudi sam prostorsko orientiran in usidran na nekem kraju govorjenja, podobno kot sta načrt mesta ali zemljevid neuporabna, če ne vemo, kje smo in v katero smer moramo zemljevid obrniti. Oziroma, z drugimi besedami, »desno« in »levo« k videnemu in povedanemu ne spadata enostavno kot atributa, ki ju kaki stvari ali osebi pripišemo, temveč se razprostrirata tudi prek samega gledanja in rekanja. Če podobno velja tudi za razliko med »moškim« in »ženskim«, potem je prva past jezika že v tem, da »drugi spol« reduciramo na »o čem« govora. Kantovo vprašanje »Kaj pomeni orientirati se v mišljenju?« se tu spremeni v vprašanje: Kaj pomeni orientirati se med spoloma?

Če od nas vselej drugačni spol opremimo z *atributoma* »moški« in »ženski«, se že nagibamo k predpostavki, da obstaja *nekaj istovetnega*, kar se lahko sklada tako s prvim kot z drugim pridevkom prav zato, ker niti prvi niti drugi ni pridevek, temveč nekaj nevtralnega, tako kot je jabolko lahko rdeče ali rumeno oziroma, glede na stopnjo zrelosti, zeleno ali rdeče, ne da bi se vselejšnja barvna kvaliteta z njim nerazdružno spojila. Nevtralni »nekaj« se da v našem primeru določiti različno, kot telo, ki ima določene razmnoževalne organe in spolne hormone, ki prestaja določena stanja ugodja in neugodja, kot nekaj, kar vodi um, ali pa kot nekaj, kar vznikne iz življenjskega toka ter potem plava skupaj z njim. V vsakem primeru se gibljemo *onstran* moškega in ženskega, v sferi, ki je tej razliki odmaknjena, ne pa *tostran* moškega in ženskega, na kraju, iz katerega ta diferenca izvira. Mogoče pa si je zamisliti, da bi »moško« in »žensko« postavili na raven, na kateri še ni posamostaljenih bitij, ki jim potem prilepljamo pridevke kot ploščice z imeni. Mar ni bolj primerno, da najprej govorimo o *moškem* in *ženskem*, kot govorimo o rdečem in modrem, o vlažnem in suhem, o trdem in mehkem, o okroglem in oglatem, o nazobčanem in narezanem, tako da se orientiramo po predstvarskih in predjavnostnih elementih, uobličjenjih in gibanjskih ritmičnih, še preden se lotimo diskretnih in samostojnih entitet?³ S takšnimi morfološkimi pojmi, katerih – njim lastna – nedoločnost do-

277

³ Predsokratski nauk o elementih, ki so ga že zdavnaj upoštevali avtorji, kot so Heidegger, Bachelard, Merleau-Ponty ali Lévinas, daje mišljenju spolne razlike nove vzgibe, saj relativira sleherni mišljenje substance oziroma produkcije in s tem tudi spodkopava nekakšen maskulinizem v njej.

pušča le »prelivajoč se sfere njihove rabe« (prim. Hua III, § 74), bi prebili tudi skrepenelost čiste in enoumne moškosti oziroma ženskosti, ne da bi zaradi tega morali tajiti napetosti, polarizacije in razcepe, ki potekajo med njima.

Nič nam ne gre laže z jezika kot »*tisti* stroj«, »*tista* dežela« in »*tisto* drevo«. Pred sabo imamo tri »spole«, skupaj z ustreznimi *kazalnimi zaimki za določanje spola*, ki v francoščini skrknejo samo še na dva, v angleščini pa na enega samega, zato pa se slovnični spol pojavi v drugačnih oblikah, v spoliilih v obliki samostalniških končnic ali pa v posebnih oblikah osebnih zaimkov. Tu in tam prihaja do disonanc, ko se vloga ženskega spola, ki jo v nemščini pripisujemo soncu (*die Sonne*), in moškega, pripisanega mesecu (*der Mond*), v latinščini zamenja, saj v njej za *sol* stoji bog sonca, za *luna* pa boginja meseca.⁴ Seveda lahko vso to moro spolov preženemo s pojasnilom, da gre tu, razen v primeru »naravnega spola«, na primer pri besedah *poeta* ali *agricola*, za same prikrita nevtrume, ki se imajo za svoj slovnični spol zahvaliti praznim projekcijam ali naključjem, s seboj pa vlačijo kvečjemu ostaline animizma. S tem bagateliziramo dejstvo, da je spolnost, ne glede na vzroke za to, našla vstop v govornico stvari. Proces *nevtalizacije stvari*, ki se ponavlja v vselejšnjem razvoju otroka, se ne da enostavno preobraziti kar v sprejeto dejstvo. »Zavzemanje za stvari«, ki ga je zastopal francoski pesnik Francis Ponge, bi lahko prispevalo tudi k povečanju teže spolnega, velja pa tudi nasprotno. Označevati stvari kot nežive pomeni določati jih čisto negativno in – nasprotno prej povedanemu – početi tako, kot da lahko živo vse stvarsko preprosto izbriše. Kjer razločujemo po regijah, vedno obstaja interregionalna siva cona, iz katere izraščajo različitve. Fetizem, ki je priromal izza meja etnologije in psihoanalize in ki se začneja z »objekti prehoda«, kakršni so otroške živali iz blaga, svojo specifično gonško silo pa razvija iz erotične navezanosti na stvari in erotične fiksacije nanje, sploh ne bi bil razumljiv, če bi bile stvari popolnoma odtegnjene odnosu med spoloma.

278

⁴ Da pri tem ne gre za čisto arbitramost, kaže lunarni koledar, na poseben način povezan s telesnimi cikli ženske, ki se ne imenujejo zaman »menstruacija«. Obstajajo tudi paleontološke najdbe, ki se jih da razlagati kot palice lunarnega koledarja, torej kot ženske merilne naprave (prim. List 1993, 101 isl.).

Prav tako našo pozornost zasluži spolna razlika, ki nastopa na področju živega zunaj človekovega okrožja, in to ne le z ozirom na biološko razmerje parjenja, temveč tudi, kolikor človek in žival so-živita v formi »interanimalnosti« (prim. Merleau - Ponty 1964, 226). Claude Lévi - Strauss v svojem *Divjem mišljenju* (pogl. VII) opozarja na to, da imajo rastline in živali sicer občna imena, nekatere, namreč domače živali, pa tudi lastna imena. Ustrezno temu velja, da pri živalih razlike v spolu, kolikor jih sploh upoštevamo, dojemamo samo omejeno. Razvitje barvnosti je na področju živalskega sveta izrazito na tako raznolike načine, da ga ne moremo spregledati; pripisujemo mu sicer vrednost seksualne privlačnosti, vendar se zato še ne čutimo nagovorjene. Tu lahko govorimo o »tujem spolnem zadržanju«, podobno kot govorimo o tujih jezikih. To kaže, da je biološka spolna razlika celo tam, kjer se pojavlja, v našem vsakdanjem življenju zgolj bolj ali manj zanimiva. Nevtralizirajoče »prienaečevanje neenakega« se dogaja v »opuščanju« in »pozabljanju« individualnih različnosti (Nietzsche, KSA I, 880) in to zadeva tako naše izkušanje stvari kot tudi naše izkušanje živih bitij in nam enakih.

279

Preidimo na raven, na kateri moški in ženska ne govorita o nečem, niti o sebi samem ali drug o drugem, temveč drug z drugim, na raven, na kateri jaz kot moški tebi kot ženski govorim z »jaz« in »ti«, ti pa počenjaš enako, ko govoriš meni. Enako? Nič se ne zdi bolj samoumevno kot to. »Jaz« in »ti« veljata za *osebna zaimka*, ki ju izvajamo iz posebnih govornih funkcij. »Jaz« označuje govorečega, »ti« nagovorjenega, »on« ali »ona« pa osebo, o kateri se govori, pri tem pa se zdi vseeno, ali govori moški ženski ali pa ima besedo ženska. Zamenjava govornih vlog nima s tega vidika prav nič opraviiti z menjavo spolne vloge na istem mestu, razen na ravni hierarhično utrjenih govornih praks. Že kratek interkulturalni pogled vstran pa nas pouči, da tudi to ni tako preprosto, kot se zdi. Japonščina pozna razliko med »moško« in »žensko« govornico, ki se nikakor ne omejuje zgolj na način govorjenja in na vljudnostne oblike, saj se ne ustavi niti pred samo slovnično strukturo. Za tako imenovano prvo osebo, ki jo mi enotno poimenujemo z »jaz«, se v japonski ustreznici *boku* in *ore* uporabljata izključno za moško osebo, *ataši* pa izključno za žensko.⁵ Seveda to navrže vprašanje, ali tudi

⁵O tem prim. izvajanja Irmele Hidžija - Kirschnerit (1988, 29) o spolu in govornici na Japonskem.

nemški »jaz« in njegove ustreznice v evropskih jezikih morda prav tako ne variirajo bolj, kot to daje slutiti njihova površinska struktura. Morda bi morali izrekanje jaza podvreči podobnemu preskusu, kakršnega je svojim igralcem naložil ruski režiser Stanislavski, ko je od njih zahteval, da so z izpraznjeno frazo »danes zvečer« (*segodnja večerom*) z variiranjem izraznega tonskega poteka glasu pričarali štirideset različnih odrskih situacij (prim. Jakobson 1979, 90). Če isto povemo drugače, pomeni, da povemo nekaj drugega. Tako imata tudi spola svoje tonske poteke.

Slednjič pa kontekstualnost govora prodira v samo jedro spolne razlike. Pomislimo samo, da vsak med nami igra različne *vloge moškosti* oziroma *ženskosti*, glede na to, ali se ženska pojavlja kot mati, hči ali sestra, moški kot oče, sin ali brat in oba kot moški oziroma ženski spolni partner oziroma kot moški ali ženski roditelj. V zvezi s tem nas ne zanima toliko simbolični izraz teh vlog kot dejstvo, da se moškost in ženskost že od vsega začetka izražata na mnogotere načine. Kdo potem »moški« oziroma »ženska« je, če se spolna razlika vedno znova pojavlja v več relacijah hkrati? Pri tem sploh ne gre za običajno razliko med individuumom in rodом oziroma med posameznim bitjem in njegovo splošno vlogo, temveč gre za čisto mnogoterost vlog. Celo to zadnje ni zadostna oznaka, saj namiguje na to, da se za igro in bojem spolov skrivajo brezspolne osebe, ki svoje *spolne vloge le igrajo* ali – če naj se izrazimo bolj aktualistično-tehnološko – ki zgolj *sprožijo svoje spolne programe*.

Če potegnemo črto, lahko rečemo, da se v govorici spolov skriva veliko pasti. Ta govorica nas deloma zavaja k temu, da govorimo vedno le o moškem in ženskem, kot da pri tem ne bi tudi sami vedno govorili *kot* moško ali žensko bitje; deloma pa nam ta govorica obljublja, da se bomo v tolikšni meri izgubili v igri razlik in samorazlikovanja, da v pravem smislu sploh ne bomo več mogli govoriti o moškem in ženskem.⁶ To je morda razlog, da se

⁶ Ta težnja se kaže v poskusu Luce Irigaray, da bi uvedla »govorjenje ženske«, ki bi onemogočalo sleherno govorjenje »o ženski« in sleherno »metagovorjenje« (prim. F. Kuster, »Ortschaften. Luce Irigarays Ethik der sexuellen Differenz«, v: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 1, 1996/1, str. 56 isl.). Čisto govorico lastnega spola bi bilo mogoče izvesti le, če bi se lahko vzdržali slehernega indirektnega nanašanja na same sebe in če bi lahko potisnili vlogo

debata o spolih na raznolike načine odklanja v ekstreme, tako da na eni strani ne pomeni skorajda nič, na drugem polu pa skoraj vse. V nonšalantnost tistih, ki pri spolni razliki pomislijo le na stare navade skupne mize in postelje, tako kdaj pa kdaj udari nasprotni ton *sexual correctness*, ki je prav tako brez humorja in prav tako duši misel kot ton kake *political correctness*.

2. Določitev drugega spola: posebnost in občost

Če preidemo na neki drugi način fenomenološkega motrenja, ki gramatiko sicer upošteva, kolikor je potrebno, vendar se ne pusti spraviti pod »jerobstvo« gramatične analize (prim. Hua XIX/1, 17), iz labirinta govornice pademo v labirint čutnega izkustva. Vprašanje, kako naj govorimo o »drugem spolu«, se spremeni v vprašanje, kako nas »drugi spol« srečuje. O izkustvu v intenzivnem smislu lahko govorimo šele takrat, ko se nam iniciativa izmakne iz rok in izkušamo. Izkušati ne pomeni preprosto tega, da izkustvo proizvajamo. Vprašanje po izvornem načinu govorjenja s tem preide v vprašanje po izvornem načinu dostopa. Slednji je vedno več kot zgolj jezikoven; že običajno mesto govorjenja, ki ga označujemo s »tu«, ne sovпада z mestom, o katerem govorimo in ki se pojavlja v »propozicionalni vsebini« govora. Če od tod zastavimo vprašanje o načinu dostopa do »drugega spola«, zadenemo ob dve dimenziji izkušanja, ob vertikalno dimenzijo posebnosti in občosti in ob horizontalno dimenzijo lastnosti in tujosti.

Prve dimenzije, ki poteka med *posebnostjo* in *občostjo*, se ne da zaobiti, dokler »moškega« in »žensko« uporabljamo kot predikata in se pri tem naslanjamo na njuna razločevalna obeležja. Občost se lahko – če ne upoštevamo golih razredov empiričnega – pojavlja na različne načine, kot zbirni pojem občnih bitnosti, transcendentálnih pogojev možnosti ali invariantnih struktur. Vse te forme povedo, da je tisto, kar nas srečuje v izkustvu, podrejeno predhodnemu apriornemu redu in temu ustreznemu logosu. Feno-

tretjega ob stran. Vendar se samonanašanje, ki ga Irigarayjeva zasleduje v samo govornico, da ohranjati (*wahren*) le odgovarjajoč, torej v govorjenju k drugemu in od drugega k sebi. Prim. Waldenfels, *Antwortregister*, pogl. II, 3.

menološko ali hermenevtično povedano, vedno nas *nekaj* srečuje *kot nekaj*, namreč na ozadju določenih horizontov smisla in v okviru določenih smiselnih sovisij. Če obstanemo pri tem, naše izkustvo »drugega spola« zaide v nerazrešljivo dilemo, ki nas sooča z nevzdržno alternativo.

Ena možnost je ta, da dvojnost spolov prištevamo h golim *pripetljajem sveta*, ki nahajajo svoje mesto v svetu, ne da bi se dotikali *reda sveta*, torč občega sovisja stvari. Logos fenomenov, ki le-te lahko spravi do »izrekanja njim lastnega smisla«, torej ne bi bil *ne moški ne ženski*. Potem obstaja to, kar Husserl imenuje »transcendentalna zgodovinskost«, ne obstaja pa nikakršna transcendentalna spolnost. Spolnost torej – tako kot vse, kar nas srečuje v svetu – ima smisel, ni pa sama smisel snujoča. Spolna razlika je s tem že vedno odpravljena v indiferenci zajemajočega jo logosa.⁷ Če pa si ogle damo nasprotno možnost, da je namreč logos sam *moški ali ženski*, potem pademo v strugi ekstremnega maskulinizma in feminizma, ki se nujno zapletata v iste aporije kot historizem in kulturalizem. Kako naj z drugim spolom sploh občujemo, če tudi sami pogoji občevanja alternativno pripadajo enemu ali drugemu polu spolnega? Čista izločitev nam namreč izpodmakne tla, na katerih bi jo kot izločitev šele bilo mogoče misliti in živeti. »Feministična filozofija« se izogne nevarnosti, da bi se utrdila v nov svetovni nazor ali v novo ideologijo, le, kolikor samo sebe dojema kot diferencialno (razločeno) filozofijo, torej kot filozofijo žensk, s stališča žensk, ki izoblikuje svoje lastne »idiome«, lastne institucije in izročila, in ki sledi lastni politiki, ne da bi se pri tem zabubila v filozofijo za ženske. Razločena / diferencialna filozofija se vedno nanaša tudi na tisto, od česar se razločuje.⁸ Za »maskulinistično filozofijo«, ki se rada skriva za okopi občejsih instanc, kakršni sta človeško bitje in umno bitje, velja podobno. *V kolikšni meri je*

282

⁷ Glede tega prim. na primer opombo v *Krizi* (Hua VI, 192), v kateri je problem spolov postavljen ob mejne probleme nezavednega, rojstva in smrti. Iz spisov iz Husserlove zapuščine, predvsem besedil o intencionalnosti gonskega (prim. na primer Hua XV, 593–602), pa vemo, kako zelo so pri njem tudi na področju spolnega postale pomične meje med *mundanostjo* in *transcendentalnostjo*. V životnosti (leiblichen) in časnosti pogojeno in pogojujoče segata drugo v drugo, vse drugače kot v primeru dosledne ločitve *transcendentalnih* pogojev možnosti in *empiričnih* faktov.

⁸ Glede tega prim. prikaz feministične filozofije kot iskanja »kraja ženskega v filozofskem diskurzu« pri Elisabeth List (1993, poseb. pogl. II).

razlika med moškim in ženskim načinom gledanja pomembna, je odvisno od tega, za katera vprašanja pri tem vselej gre. Medicina in matematika sta na primer umeščeni na povsem nasprotni področji primerjalne lestvice. Kjer je povprašan »slehernik«, lahko v enaki meri govorimo tudi o »slehernici«, saj tu gornja razlika ni pomembna.

Če monadiziranje spolov priženemo do ekstrema, varuhi reda tem laže privlečejo na dan svoje stare topove totaliziranja in univerzaliziranja. Pri tem se jim je treba le sklicevati na predpostavke, neizogibno soprisotne v slehernem govoru o spolih, ki vase vsaj potencialno priteguje tudi zastopnike drugega spola. Privatiziranju in separiranju spolov so namreč postavljene meje od znotraj, saj tudi tajna govornica ostaja govornica, životelesna eksistenca pa v sebi vključuje vidljivost, slišnost, dotaknjenost in ranljivost. Po izročilu prevzeto mišljenje reda, ki na ta način brani svoja lastna tla, ima vedno efekt normalizacije, saj prekomerne možnosti, zahtevke in prigovarjanja deloma izloči iz sebe, deloma pa jim odvzame njihovo moč. V svoji starejši različici to mišljenje izhaja iz tega, da moški in ženska kot »spolna partnerja«, torej kot deležnika celote življenja, vstopata v medsebojni *komplementarni* odnos, v katerem se *dopolnjujeta*. Tak odnos je vedno zastavljen simetrično, saj predpostavlja skupno merilo, ob katerem se potem meri njun prispevek k celoti življenja. Seveda še predobro vemo, ne nazadnje gre za to hvala resolutni feministični reviziji zgodovinc, da komplementarnost nikakor ne izključuje hierarhij. Ni nujno, da so si deli, ki se drug drugemu prilegajo, tudi v ravnotežju. Glede tega je Aristotel prva pomembna kronška priča stoletne maskulinistične tradicije Zahoda, ki se deloma naslanja na nasprotje javnosti in doma, deloma na nasprotje moči in šibkosti ali pa na nasprotje uma in (iracionalnih) čustev.⁹ Zoper takšno enostransko razporeditev teže pa deluje moderna vizija mišljenja reda, s tem ko željo po vzajemnem dopolnjevanju spolov relativira ter moškega in žensko *izenači*. Vendar to izenačenje ne zadeva moškega kot moškega in ne ženske kot

⁹ Seveda taka hierarhija spolov nikakor ni iznajdba Zahoda. Tzvetan Todorov v svojem delu *Osvojitev Amerike* (1985, 112 isl.) tako o Aztekih navaja naslednje: »Novorojencu so, če je šlo za dečka, v zibel položili majhen meč in ščit, deklici pa majhne statve.« Tisti, ki bo kasneje nosil meč, je gospodar življenja, saj lahko prinese smrt. Vendar avtor nakaže, da gre zrnaga glede tega na dolgi rok scela v roke »ženske strani kulture«.

ženske, temveč oba le kot pravna subjekta, kot državljana, enakovredna pripadnika ekonomske skupnosti, kot umni bitji ali pa kot človeka. Relativno vseeno je, kakšna je pri tem univerzalna instanca. Spet imamo opraviti s simetričnim odnosom, le da skupno merilo sedaj določa formalni zakon, ki se ne ozira na partikularne diference. Na ravni univerzalnih regul velja naslednji stavek: Obenem s prevlado enega spola nad drugim smo odpravili tudi spolno razliko. Vendar se nam lahko naknadno porodi še dvom o tem, ali je omenjena prevlada res popolnoma odpravljena, ali morda ni tako, da v domnevni indiferentnosti še naprej traja skrita preferenca. S feministične strani, vendar ne le z nje, se opozarja na to, da se zahodni logocentrizem de facto predstavlja kot androcentrizem (oziroma falocentrizem). Ta težnja pa se ne pojavi kar zlepa. Od govorjenja v imenu uma, ki kljub vsem zahtevkom po univerzalnosti ostaja nekaj partikularnega, do govorice uma, ki ne trpi nobenega protigovora niti ne stremi k nikakršnemu raz-govoru, je le majhen korak, ki se začneja z zastrjem in spregledom lastne umeščenosti. Kljub temu je zakon moške lástnosti in človeške občosti prevara in nezakon; lastno, ki se oddvaja od tujega, se namreč nikakor ne reducira na posamezno, ki bi se bilo zmožno kar poobčiti.¹⁰

3. Nedostopnost tujega spola: lástnost in tujost

Razlikovanje med lástnostjo in tujostjo nas prestavi v neko drugo dimenzijo, v kateri ne gre več za posobnost in občost, temveč za bližino in daljavo. Drugačnost, ki se ji da v njenem onto-logičnem pomenu slediti nazaj vse do Platonovega *Sofista*, se oblikuje v mediu oziroma pred očmi tretjega, in sicer tako, da je nekaj vselej *razmejeno* od nečesa drugega. To velja za gnajs in granit, za sonce in luno ter tudi za moškega in žensko, če ju izpostavimo primerjajočemu pogledu. Moškost in ženskost tako ob vsej njuni različnosti ohranjata svojo primerjalnost in svojo svojskost. Vsak je, kar je, s tem ko *ni* drugo, to pa pomeni, s tem ko obenem *ni* to, kar je – preostalo je dialektika. Vendar različnost še ni *tujost*. Tujost predpostavlja sebstvo in

¹⁰ Androcentrizem, ki operira s hibridom primamo moškega uma in s tega mesta poganja dvojno igro celote v lastnem, ima strukturalno podobnost z evropocentrizmom, ki svetovni um ponovno najde v Evropi in – posledično – evropski um v svetu (prim. Waldenfels 1997, pogl. 6).

področje lástnosti, ki ga nekaj srečuje s tem, ko se njegovemu poprijemu, njegovemu pogledu, njegovemu razumevanju obenem odteguje. Husserl izkustvo tujega na paradoksn način označi kot »dostopnost izvorno nedostopnega« (Hua I, 144). Živo telesno prisotnost kot vrhunec izkustva, ki sledi »stvarem samim«, živa telesna odsotnost zamejuje v ne-celo. Lastno ne nastane z določujočo ga razmejitvijo, temveč tako, da se *zameji* neko področje lástnega in s tem obenem *izmeji* neko področje tujega.

Tuje ni enostavno drugače oziroma drugje v svetu, temveč je izvorno drugje, je tam, kjer jaz ne morem biti. Lastno nahaja sebe kot od tujega ločeno s *pragom*; izkustvo tujega ta prag prestopa, ne da bi ga preseгло. V tem je spolna razlika enaka dvojnosti budnosti in spanja, zdravja in bolezn, odraslosti in otroštva, človeka in živali ali – slednjič – razliki med lastno in tujo govorico, lastno in tujo kulturo. Ker lastno in tuje nastajata hkrati, v procesu zamejevanja in izmejevanja, se *drug na drugo vzajemno nanašata*, ne da bi se sklenila v enost in ne da bi bila nasprotijsmerna odnosa med njima ekvivalentna.

285

Tako sta moški in ženska – na ustrezen način pa tudi istospolna partnerja – to, kar sta, s tem da se nanašata na vselejšnjega drugega oziroma vselejšnjo drugo. *Samonanašanje se razvija v nanašanju na tuje*. Tu še ni nobene »prve osebe«. Jaz sem tisti, ki sebi, spregovarjajoč tebi, pravi »jaz« in se kot od tebe nagovorjeni izkuša kot »ti«. Tu imamo nasploh, in ne le v posebnih primerih, kakršen je na primer odnos med materjo in sinom, opraviti z asimetričnim odnosom, natančneje: opraviti imamo z *dvojno asimetrijo*. Moški se do ženske *ne* obnaša *kot* ženska do moškega, in to ne zato, ker je prvi popolnoma drugačen od druge, marveč zato, ker se tuji že kot taki izmikajo medsebojni primerjavi. Prav zato zahodna zgodovina ženske ni enostavno narobna stran zgodovine moškega, kot da bi šlo zgolj za dve plati ene medalje. Spolna razlika pomeni, da je v njej tudi odmik od drugega społa živeti in prestajati na različna načina. »Od dekleta se ponosno loči fant,« je nekoč zapisal Schiller. V tej oznaki odraslega je moški del tisti, ki misli na odmik in iz njega zase tudi pridobi razločenost; ženski del se svoje vloge nauči v tem, ko za njim zaostaja. Vendar najdemo tudi druge forme zavzemanja distance. Razlika se s tem potencira v *razliko v razločevanju*.

samem. Podobno najdemo tudi na medkulturnem področju in v vsakdanjem ali pa nevsakdanjem jemanju slovesa. Medsebojnega ločevanja ne smemo zamenjevati z ekvivalentnostjo dveh stvari v prostoru, prva od katerih je od druge oddaljena natančno toliko kot druga od prve. S tem ko *se* nekdo oddalji od nekoga drugega, je (oziroma je ona) v različnih zadržanjih do svoje daljnosti. Že otroška »igra odsotnosti in prisotnosti« pozna različne igralne strategije.¹¹ Distance si ni mogoče misliti brez nekega »patosa distance«. To velja tudi za spolno razločevanje.

Kar zadeva sovisje ženskega in moškega izkustva spola, je to podobno sovisnosti med potonitvijo v spanec in zbujanjem. Tako kot v primeru časovnosti imamo tudi pri izkustvih opraviti s takimi, ki potekajo »kot prehajanje« (prim. Hua X, 45, 81, 117). Od enega stanja preidemo v drugo, tako kot se z enega brega reke premestimo na drugega. Če primerjamo budnost in spanje, potem to počnemo kot budni. Šele naknadno lahko torej rečemo: »Spal sem dobro oziroma slabo,« ali pa: »Spal sem z nekom.« Zato se spanec in smrt, ki nam jemljeta govorico, ne mešata vedno znova v našo govorico ljubezni kar po naključju. Kdor govori o budnosti in spanju, to počne kot nekdo, ki se je prebudil iz spanca. Podobno moški kot moški in ženska kot ženska govorita o tistem, kar se je zgodilo med njima ali kar bi se med njima lahko zgodilo. Kdor bi rad živeti odnos med spoloma postavil na isto raven s primerjavo med spoloma, bi bil podoben tistemu, ki je preučevanje spanca zamenjal s spanjem. Lahko bi kdo ugovarjal, da spanje, podobno kot bolezen ali v nekem pomenu tudi otroštvo, predstavlja anomalijo, saj je spanje mogoče opredeliti kot spanje le v normalnem stanju budnosti, otroštvo pa se da motriti kot otroštvo le glede na našo otroško predzgodovino.¹² Pri odgovoru na ta ugovor si bomo prihranil vprašanje, ali so anomalije dejansko nekaj sekundarnega ali pa, nasprotno, velja, da kot senca iz-rednega spremljajo sleherno normalnost. Naj zadostuje namig, da se v primeru

286

¹¹ O sovisnosti med »igro odsotnosti in prisotnosti« in tako imenovanim žalovanjem prim. Iris Därmann, *Tod und Bild* (1995), pogl. VI.

¹² Da ta predzgodovina pomeni več kot golo predzgodovino in da, nasprotno, pogled odraslega na otroka v pogledu otroka nahaja svoj nasprotak, česar pa ni mogoče trditi za odnos v nasprotni smeri, pokaže Merleau - Ponty v svojih sorbonskih predavanjih (1988), ki so kot primer fenomenologije razlike poučna tudi za obravnavo spolne razlike.

spolne razlike anomalije pojavljajo na obeh straneh praga, povsem v smislu dvojne asimetrije, o kateri smo govorili. Razumevanje spolov se začenja s pripoznanjem tega, da moški in ženska med seboj občujeta, drug na drugega odgovarjata in drug o drugem govorita z različnih mest. Začenja se z odgovarjanjem na tuj zahtevek in prigovarjanje, ki sta vedno že pred mojim lastnim pripoznanjem in nikakor ne izhajata šele iz njega.

Slednjič je »postajati tuj«, tako kot sleherno izkustvo, treba motriti kot proces, ki privzema različne oblike, dosega različne stopnje in ubira različne smeri. Lastno in tuje se *drugo od drugega* ne moreta oddvajati, če *drugo v drugo* ne bi že bila na raznolike načine zapletena, če se ne bi medsebojno prečila in prepletala. Tuje je v tem smislu okazionalno, navezano na nekatere kontekste in rede, ki se jim vselej izmika. Je le *to* in *ono* tuje, ki se zvaja na singularne dogodke; tuje *kot* tuje bi bilo ideja, s katero bi že stopili na utrjene poti poobčenja. Prepletenost lastnega in tujega lahko označimo kot *hiazem* oziroma *hiazme*, kar je naredil tudi Merleau - Ponty, navezujoč se na Valéryja. Lastno in tuje, torej tudi moško in žensko, drugo drugo prečita, v enem nahajamo sledi drugega. »Moškost implicira ženskost« in obratno: »Gre za temeljni polimorfizem, ki povzroča, da mi drugega sebi ni treba konstituirati pred očmi ega: drugi je že tu, moj ego mu je bil mukoma iztrgan« (Merleau - Ponty 1964, 274). Nič ni torej bolj zgrešenega kot misel o kaki brezmadežni »sferi lastnosti«, ki bi predhajala vsemu tujemu, kot da bi se nam z njo odpiralo nekakšno pribežališče, ki bi nam prizanašalo s sleherno omejitvijo, ki bi izhajala iz dostopa tujega do njega. Tuje se začenja v lastnem, ne pa zunaj njega.

287

4. Polimorfizem spolne žive telesnosti

Če s starim imenom metafizike ne povezujemo obljube nezlomljivega, vse-zajemajočega, nespremenljivega reda, temveč poskus, da bi zajeli bivajoče v njegovi biti, v njegovem specifičnem bivanjskem načinu, potem lahko skupaj z Merleau - Pontyjem zatrdimo: »Metafizika – vznik nekega onkraj narave – se ne umešča na raven spoznanja: začenja se z odprtjem za »drugega«, metafizika je povsod, celo že v samosvojem razvoju spolnosti« (1945,

195). Na tem mestu se Merleau - Ponty sklicuje na Freuda, ko poudarja, da seksualnost v sebi sami vedno pomeni že več kot golo seksualnost, ne da bi pri tem izgubila svojo fiziološko materialnost. Spolnost zaznamuje našo životelesno eksistenco v celoti. Kot dvoumna oziroma mnogoumna »atmosfera«, ki prežema vse, se seksualnost prekriva z življenjem (isto 197).¹³

V živi telesnosti usidrana spolna razlika, ki iz te atmosfere vznikla, se vsekakor izkazuje kot mnogooblična, kar kaže že prej omenjena raznolikost posamič poimenzljivih vlog moškosti in ženskosti. Za moško in za žensko velja tisto, kar Aristotel pravi o bivajočem kot bivajočem: izreka se na mnogotere načine (*pollachôs légetai*). Če izhajamo iz tradicionalnih družinskih struktur – bodisi z Aristotelom, Freudom ali z Lévi - Straussom – lahko ločujemo med tremi osmi odnosov: *alianco*, *descendenco* in *konsangvitetu*. Moški se pojavlja v vlogi zakonskega moža, sina ali brata, ženska v vlogi zakonske žene, hčere ali sestre. Nadaljnje komplikacije teh razmerij in različne variante sorodstvenih sistemov lahko na tem mestu zanemarimo.¹⁴ Za nas so odločilne nekatere posebne poteze, ki se izmikajo formalno strukturiranemu in kodiranemu sovisju relacij, fenomenologija spolov pa ne more mimo njih. Take temeljne poteze so spolno specificiranje tujosti, pomnogoterjanje form tujosti in njihovo nenehno interferiranje. »Obstaja vertikalni ali meseni univerzum in njegova polimorfna matrica« (Merleau - Ponty 1964, 274).

Osrednjo, še danes kočljivo točko predstavlja sovisje spolnega občevanja in razmnoževanja. Brez razpok to sovisje ni bilo nikoli; preprečevanje zanositve in splav, ki ta odnos rahljata, sta prav tako malo nekaj čisto novega kot homoseksualnost, ki omenjeno sovisje pušča za seboj. Nove pa so bolj prefinjene tehnike preprečevanja zanositve, splava in slednjič umetne oploditve. Kolikor spolni odnos ostaja zavezan razmnoževanju, ženska obenem velja za potencialno mater, moški pa za potencialnega očeta. Danes nekoliko starinsko zveneči oznaki »soprog« in »soproga« to stanje stvari res natančno

¹³ O teoriji erosa in seksualnosti pri Merleau - Pontyju prim. monografijo Hansa von Fabecka (1994).

¹⁴ Glede tega prim. Karl-Heinz Kohl, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden* (1993, 32 isl.). Avtor opozarja, da je oznaka »kosangvinalno« (oziroma »krvno sorodstvo«) zavajajoča, saj tovrstni odnosi niso nujno genetične vrste (isto, 36).

odzrcaljata. Danes se ne zdi nič lažjega kot to, da to vez dokončno opustimo in jo prepustimo individualni izbiri. Toda ali se fenomenologija spolnosti res lahko zadovolji s to mešanico seksualne morale in socialne tehnike, ki umetno obrezuje horizonte spolnega življenja?

Pogled k »stvarem samim« kaže, da je glede tega v igri še nekaj več. Platonsko govorjeno, gre za sovisje erosa in spočnenjanja.¹⁵ »Spočnenjanje v lepem«, ki ga ima Platon pred očmi in ga pripisuje tudi istospolnim parom, se ne nanaša le na spočnenjanje otrok, temveč tudi na skupna dejanja, dela, ideje. Nietzschejeva besedna igra »*aut liberi aut libri*« tudi v tej vprašljivi alternativi nakazuje sovisje, ki se usmerja onkraj gole zadovoljitve želje po ugodju. Toda celo če ostanemo le na področju medčloveškega spočnenjanja, se v človekovem životu križata obe osi, os *erotično-seksualnega odnosa* in os *generativnosti*.¹⁶ Živa telesnost je vozlišče in splet različnih odnosov; v Husserlovem jeziku je »mostišče«. Taista živa telesnost, ki se v formi erotično-seksualnega kontakta sreča s tujo živo telesnostjo, ki išče njeno bližino, ki jo pogreša, s katero se združi, je obenem postavljena v generacijsko sosledje, saj ima vsak človek prednike, po pravilu pa ima tudi sam lahko potomce. »Medživotelesnost«, o kateri govori Merleau - Ponty, izpričuje sinhrono in diahrono dimenzijo. Tudi tujost drugega spola se torej pojavlja večkratno, enkrat v razmerju *moškega in ženske*, in tu spet dvakratno, glede na to, ali gre za ljubezenski par, za starševski par ali pa za oboje; nadalje se pojavlja v razmerju *matere in sina*, *očeta in hčere* oziroma mater in očetov do njihovih otrok, če gre za adoptivne starše oziroma za otroke iz različnih zakonskih zvez, slednjič se pojavlja v razmerju *brata in sestre*, ki si kot potomca istih staršev zopet bolj ali manj delita svoj izvor. Če tem neizogibnim familiarnim pogojenostim posvetimo nujno potrebno pozornost,

289

¹⁵ Pri tem Platonu ne gre za specifične spolne razlike ali celo za dajanje prednosti moškemu delu. *Tókos* pomeni tako ustvarjenje kot rojstvo, poleg tega pa je na tem mestu govor o »nosečnosti« (*kýesis*) in o »ustvarjanju« in »proizvajanju« (*génnesis*) nasploh (prim. *Simpozion* 206b–207a). Ta splošni smisel pri Platonu zelo dobro zadene motiv »plodnosti« (*fécondité*) pri Lévinasu.

¹⁶ O problemu generativnosti pri Husserlu prim. raziskavo Anthonyja Steinbocka *Home and Beyond* (1995). O »dvojni razliki: razliki spolov in generacij« pri Luce Irigaray in Emmanuelu Lévinasu prim. oba prispevka Friderike Kuster in Sabine Gürtler v *Phänomenologischen Forschungen*, Neue Folge 1 (1996/1).

zadenemo na mesta križanja, na katerih se presekujajo istospolni in razno-
 spolni odnosi. Tudi heteroseksualec je na nekem mestu konfrontiran z istim
 spolom, namreč v svojem odnosu do istospolnega starša, in nasprotno je
 homoseksualec na nekem mestu konfrontiran z drugačnim spolom, namreč
 v svojem odnosu do svojega drugospolnega starša. Podobno velja za raz-
 merja med brati in sestrami. Če upoštevamo, da se seksualnost pripravlja v
 »polimorfno perverzno« zasnovi infantilne seksualnosti, se pokažejo pomembna življenjska sovisja, ki prekoračujejo zgolj formalni splet odnosov. Genetična fenomenologija spolov bo morala biti pozorna na to, da ima spolna razlika, nastopajoča bodisi med različnima spoloma bodisi kot različnost znotraj istega spola, svojo *životelesno zgodovino*. Spolna razlika je, povezujoč in ločujoč, vrisana v našo živo telesnost, deloma vanjo tudi vrezana, če pomislimo na ritualne forme obrezovanja. Njene vprašljive forme v nas nikoli ne smejo povzročiti pozabe tega, da spada kulturna zaznamovanost, tudi zaznamovanost z obleko in okrasjem, h kulturni zgodovini telesa, ki se vedno odvija tudi v solzah, bolečinah in grozi. Telesni vpisi in napisi v svojih raznolikih oblikah tečejo nazaj vse do predzgodovine »predjaza«, ki utrpeva svoje »gonske usode«, te pa kasneje na raznovrstne načine v ponavljajočih se konstelacijah preživlja kot »ljubezenske usode«. Spolnost kot ingredienca naše rojstnosti napoteva nazaj k »prapreteklosti, preteklosti, ki nikoli ni bila pričujočnost« (Merleau - Ponty 1945, 280), k preteklosti, ki je v nas zapustila svoje velikokrat tudi travmatične sledi, preteklosti, ki ni nikoli končana in je torej še vedno pred nami.

Vendar ne zadostuje, da razlikujemo med različnimi formami životelesne zgodovinskosti in tem ustreznimi formami tujosti, paziti je treba tudi na to, kako v životelesnem in medživotelesnem dogajanju poigravajo druga v drugi in kako ena med njimi nadigra druge. Pri tem prihajajo v poštev različni vidiki. To, da se v eni živi telesnosti srečujejo različne oblike tujosti in različni odnosi med spoloma, ne pomeni, da vedno prihajajo na dan vse z vedno enako močjo in nujo. Med seboj se kot *oblika in ozadje* premenjujejo glede na življenjski položaj, starost ali način življenja, vse do ekstremnih tvorb paternalističnega, maternalističnega, infantilnega ali seksističnega zadržanja, pri katerih ena sama forma potlači vse druge. Dejstvo, da – strukturalno gledano – obstajajo *prazna mesta*, denimo, v primeru sirot ali otrok

z enim staršem, staršev brez otrok ali samcev, ne pomeni, da potem ustrezne dimenzije pri njih preprosto ni. Kar manjka na enem mestu, se – gledano v celoti – popravi s preoblikovanji, podobno kot v primeru hemianopsije, pri kateri ob prenehanju delovanja polovice mrežnice po navadi ne pride do zmanjšanja vidnega polja za polovico, temveč do funkcijskega preoblikovanja mrežničnega področja, kot so to pokazale raziskave Kurta Goldsteina (1934, 32–38, o tem Merleau - Ponty 1949, 41 isl.). Seveda se lahko pomanjkljivosti tudi prekomerno kompenzirajo ali pa kot manko vlečejo nase vse moči. Šale o samcih prejemajo svojo mučnost od enostranskega skrknjenja vidnega polja, ki je enako necelemu, polovičnemu pogledu, na kakršnega naletevamo v umetnih laboratorijskih razmerah, ki zahtevajo izoliranje telesnih funkcij (prim. Merleau - Ponty 149, 47). Buljimo v tisto, česar nimamo ali si ne privoščimo, namesto da bi izoblikovali lasten življenjski način, da ne bomo potrebovali poškiljevanja k tistemu, kar nam manjka. Drugače pa se pomanjkanje uveljavlja na ambivalentne načine: lahko je celo pozdravljeno, kot na primer pri Sartru, ki je – po lastnem priznanju (*Les Mots*, 1964, 11) – svoje neočetovstvo občutil kot privilegij, saj ga je odvezovalo strogosti zakona in zahtev nadjaza. In slednjič, prihaja do trajnih *interferenc*, tudi do *konfliktov zahtevkov*, če začnejo v ljubezenskih odnosih poigravati kompleks očeta, materinske sponse, zavist med otroki in pritisk družine; raznolike figure spolnega se na mnogotere načine prekrivajo, mešajo, med seboj spopadajo, pa tudi dopolnjujejo. Pri poudarjanju kulturotvorne funkcije prepovedi incesta, katere kulturna izoblikovanost je spet podvržena znatnim nihanjem (prim. Lévi - Strauss 1981, pogl. I–II), zlahka pozabljam, da na ta način sploh šele lahko nastajajo incesta zmožne vezi, ki se odlikujejo po posebnih formah diskretne intimnosti, prav zato pa se lahko kaj hitro izrodijo v posebno formo sovraštva. Z drugim si je treba biti zelo blizu, da te le-ta na neki način vzdraži »vse do krvi«; to velja tako za privatna kot za politična »krvna sovraštva«. Funkcionalistično pojasnjevanje, ki pri incestu opozarja na genetično prednost eksogamnih vezi, se glede tega – tako kot vedno – omejuje zgolj na nujne pogoje preživetja. Na vprašanje o »dobrem življenju«, na katero ne moremo nikoli odgovoriti enoumno, pa s tem nikakor nismo odgovorili. Ko gre za vprašanje, kako ljudje uravnavajo svoje življenje in si ustvarjajo neko življenjsko formo, so nam biološka predobeleženja lahko le namig in napotilo.

5. Naravni in umetni spol

Lahko bi mi kdo oponesel to, da sem pri svojem premisleku zanemarljivo pomembno razliko med biološkim pojmom *sex* in socio-kulturnim pojmom *gender*. Dejansko sem to tudi naredil, in to ne brez razloga. Seveda ni tako, da glede tega ne bi bilo česa razlikovati. Vendar gre za to, kako bomo to razlikovanje zadeli. Če predpostavk takega razlikovanja ne premislimo v zadostni meri, bomo končali pri v tehnološko preobraženi novi izdaji kartezijanskega dualizma. Zato se na tem mestu spleča pritegniti fenomenologijo žive telesnosti, bogastva njenih faset se namreč ne da reducirati na enostavne obrazce in gole danosti. Pri nemških fenomenologih, Husserlu, Schelerju, Plessnerju ali Plüggeju, in – v ustrezni jezikovni preoblikovanosti – pri Gabrielu Marcelu, Sartru in Merleau - Pontyju naletimo na razlikovanje med *živo telesnostjo* in *telesom*. Pri tem ne gre za dve entiteti, od katerih bi se dala prva uvrstiti h kulturi, druga k naravi oziroma prva k notranji in druga k zunanji naravnosti, kot da bi bila »živa telesnost, ki jo je mogoče občutiti« bistveno različna od »vidljivega in otipljivega telesa«. ¹⁷ Je pa kvečjemu tako, da se telesa ne da brez preostanka uvrstiti niti na eno niti na drugo področje. Deluje namreč kot »mesto pretvorbe« med duhom in na-

292

¹⁷ Tako o tem razmišlja Hermann Schmitz, ki v svoji teoriji životnosti konstatira le »faktum ujemanja« med životom in telesom, kot da bi šlo za dva vzporedna niza dejstev (prim. *Der unerschöpfliche Gegenstand*, 1990, 115–117, 132 idr). – Gesa Lindemann se navezuje na Hermanna Schmitza, s tem ko Plessnerjevo sprepletenost života in telesa razdeli na tri ravnine: na ravnino stvarskega telesa, na ravnino vedenja o telesu (npr. anatomsko poznavanje maternice) in na ravnino občutenega života (v: Barkhaus idr. 1996, 166 isl.). Pri tem pride do nenavadne španovije med *fenomenologijo života* in *konstruktivizmom telesnega*, ki ju za silo drži skupaj *semiotika žive telesnosti* (*Semiotik des Leibkörpers*). Schmitzeva introspekcija (prav tam, 160), ki je kljub vsemu naravnana na »subjektivna dejstva«, kakršno je lastna žalost, se na koncu umakne »obči strukturalnosti života«, katere univerzalnost prihaja na dan le v zgodovinskih različicah in ki ne dopušča nobenega »neposrednega dostopa do života« (isto, 173). Začetna shizma života in telesa se torej maščuje, saj primora k navzkrižnemu motrenju. – Na podobno dvotirnost naletimo pri Elisabeth List. Skupaj s Hermannom Schmitzem tudi ona stavi na neposrednost života – ko pa do nje pride, da slovo prazni neposrednosti in preide k »diskurzivni produkciji simbolike života« (193, 115–118). O zahtevanem »prevodu« preddiskurzivnega izkustva v diskurzivno govorico pa bolj zatrjuje, da obstaja, manj pa nam ga pokaže, čeprav bi se o njem – izhajajoč iz Merleau - Pontyja, na katerega se avtorica sicer navezuje – vendarle dalo kaj povedati (prim. Waldenfels 1995, pogl. 7).

ravo, kulturo in naravo, smislom in kavzalnostjo.¹⁸ Merleau - Ponty to Husserlovo misel prevzame in v svoji *Fenomenologiji zaznavanja* formulira na nov način, z jasnostjo, kakršno si je le želeti (1945, 221, nemški prevod sem rahlo spremenil):

»Pri človeku je, kakor pač vzamemo, vse ustvarjeno in hkrati vse naravno, saj ni nobene besede, nobenega zadržanja, ki ne bi prejemale vsaj nečesa iz enostavno biološkega zadržanja – in vendarle se ni izmaknilo v enostavnosti animaličnega življenja, saj je smisel vitalnega zadržanja premestilo z neke vrste odtegnitvijo, z genijem ekvivokacije, ki bi lahko služil dobesedno kot definicija človeka.«

V to perspektivo Merleau - Ponty sopritegne tako izraz besa, navade poljubljanja kot očetovstvo. Glede zadnjega napoteva na etnološke raziskave Malinowskega. Tako kot beseda »miza« potemtakem tudi vse životelesno zadržanje ni ne čisto naravno ne čisto konvencionalno. V njegovem poznem delu *Vidljivo in nevidljivo* (1964, 306) pa je v dikciji, ki še močneje premešča težišče k vse zajemajoči in presežni (überbordend) biti sveta ter k človekovi pripadnosti biti, zapisano:

»Sicer pa je razločevanje obeh ravnin (naravne in kulturne) abstraktno: vse je kulturno (naš življenjski svet je 'subjektiven'; naše zaznavanje je kulturno-zgodovinsko) in vse v nas je naravno (celo kulturno temelji na polimorfizmu divje biti).«¹⁹

¹⁸ Prim. Hua Iv, 286, in moja izvajanja o tem v *Der Spielraum des Verhaltens* (1980), pogl. 1, 2 in 4.

¹⁹ Upati smemo, da Judith Butler ni brala tega in temu podobnih tekstov, ko je fenomenološkim teorijam, kakršna so Sartrova, Merleau - Pontyjeva in Beauvoirjeve, *en bloc* očitala, da s pojmom »poživotelosti« (Verleiblichung), ki je v konotaciji s teološkim, ohranjajo »vnanje in dualistično razmerje med pomen podeljujočo imaterialnostjo in materialnostjo telesa« (*Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, str. 221, op. 15, in str. 26). V svojem zgodnjem sestavku o feministični kritiki Merleau - Pontyjeve *Fenomenologije zaznavanja* (1981, v: Allen/Young 1989) se avtorica docela omejuje zgolj na poglavje o »životu kot spolnem bitju«; posledica takega hitrega branja so njeni nesmiselni očitki o biologizmu in naturalizmu tega dela. V zadnjem delu te avtorice, *Körper vom Gewicht* (1995), pa naletimo na – sicer neizrecno – korekturo njenega prejšnjega mnenja, saj opozarja na Merleau - Pontyjevo »meso sveta« in na motiv prepletenosti pri njem (str. 100, 340, op. 82). Prim. še sestavek o Luce Irigaray, v kate-

Ta prekrivajoča se enotnost kulture in narave, ki je pred slehernno regionalno delitvijo in pred slehernno raznolikostjo možnih naravnosti, nikakor ne pomeni, da kultura in narava ponikata druga v drugi brez preostanka. Živa telesnost ni nobena čista živa telesnost, ki bi bila dostopna kakemu čistemu doživljanju ali občutenju; na samo sebe se nanaša s tem, da se izmika svojemu lastnemu poprijemu, s tem ko *podvaja samo sebe* v formi *života – telesa* (Leibkörper), tega, kar – kot pravi Helmuth Plessner – smo in kar *obenem* imamo.²⁰ Prav zato lahko živo telesnost sploh motrimo in obravnavamo kot fiziološki mehanizem oziroma kot telesno stvar, ne da bi zato morali preiti v neki docela drug svet. Živa telesnost sama nam daje čutiti svojo materialnost. To se na primer dogodi ob ugodje ali bolečino zbujujočem dotiku kože, pri katerem ni mogoče razločiti našega dotika od naše dotaknjenosti, začutenja lastnega od začutenja tujega. To se dogaja ob životelesnem dobrem počutju, medtem ko uživamo lastno telesnost, in sicer na ozadju telesnosti, ki to otežuje in nam nudi odpor in daje začutiti posebno v utrujenosti, boleznih ali pa visoki starosti. Kot je medicinec Herbert Plügge dokazal z bogatim naborom primerov iz svoje zdravniške prakse, se v tem in podobnih primerih kaže *telo kot fenomen*. »V nekaterih okoliščinah lahko 'telo' postane ekstremni primer fenomenalno životelesnega« (Plügge 1967, 16). Živa telesnost nas, nadalje, sama konfrontira s predzgodovino, ki sega daleč nazaj v naravno dogajanje. Narava v meni je »moja narava« (Hua IV, 280), kolikor jo doživljam in pod njo trpim. Obenem pa tudi ni »moja« narava, kolikor se odteguje osmišljanju in konvencionalnim pravilom. Živa telesnost vedno ohranja nekaj *corps sauvage*, divje, uporne žive telesnosti, ki se nikoli ne pusti docela kultivirati in socializirati. Ima svoje svojsko zunaj, ki ne izhaja iz gole povnanjivke, vendar se tudi ne da zvesti na gole vnanje danosti. Celo *penser du dehors*, za katero se zavzema Foucault, se da misliti le kot životelesno biti-zunaj-sebe; drugače bi spet končali pri kakem motritelju ali graditelju sveta, ki bi deloval tako, kot da bi bil njegov pogled umeščen v nekakšen »nikraj«.

rem Butlerjeva poznega Merleau - Pontyja vzame v zaščito pred pre nagljeno feministično kritiko (nem. prev. v: Müller - Funk 1994).

²⁰ Glede te koncepcije samopodvojitve, ki samonanašanje prežema s samoodtegom, prim. Waldenfels, *Antwortregister*, pogl. III, 10, in moj sestavek *Nähe und Ferne des Leibes* (1995).

Če Claude Lévi - Strauss v predgovoru k drugi izdaji svojega dela *Elementarne sorodstvene strukture* (1981, 24) ugotavlja, da nasprotje med kulturo in naravo ni »niti izvorna danost niti kak objektivni aspekt svetovnega reda«, temveč »umetna stvaritev kulture«, se da iz te pripombe izhajati v dve smeri. Lahko jo razumemo v tem smislu, da kultura v sebi zajema in obvladuje tudi razliko med kulturo in naravo, tako da bi bila »narava drugo kulture«, torej tisto, kar kultura (tako kot je to nekoč počel duh) odpusti iz sebe in nato postavlja sebi nasproti. Omenjeni stavek pa lahko razumemo tudi tako, kot ga razume Lévi - Strauss sam, da bi namreč umetna stvaritev lahko bila tudi drugačna in da lahko nasprotje med naravo in kulturo variira na raznolike načine. V tem smislu bi »narava pozvanjala v stvaritvah kulture«. Kultura s tem ne bi nikoli bila čista kultura, prevečala bi jo narava. Obstajala bi medsebojna »vdetost« narave in kulture, ki bi vedno znova privzemala formo »reprise«, ponovnega sprejema obstoječih naravnih mehanizmov (prav tam, 25). Domnevna »naravna ljudstva« bi bila potem človeške družbe, »ki jih, napačno, uvrščamo k naravi, zato ker narave niso zavrnile« (prav tam, 24). Genealogija kulture, ki ni ujeta v svoje lastne produkte, mora računati ne le na različna tolmačenja in obdelave narave, temveč tudi na spreminjajoče se součinkovanje narave, na različne razporeditve težišča v soigri narave in kulture. Tako Merleau - Ponty v svojem eseju *Od Maussa do Lévi - Straussa* (1960, 157, nem. prev. 26), ko presoja prispevke strukturalne antropologije, glede današnje svetovne civilizacije zapiše:

295

»Odnos med to kompleksno humanostjo ter naravo in življenjem ni niti enostaven niti nima razločnih obrisov: psihologija živali in etnologija v animalnosti prav gotovo ne odkrivata izvora človeštva, zato pa njegove zarise, predhodna uobličjenja in obenem njegove anticipativne karikature. Natančno vzeto, človek in družba nista zunaj narave in biološkega, temveč se od njiju razločujeta s tem, da zbirata 'vložke' narave in jih potem vse skupaj stavita na isto karto.«

Pri razmerju med kulturo in naravo imamo opraviti z nekoincidenco v koincidencah, ko jo zaznamujejo raze, zevi, odmiki in zakasnitve (Merleau - Ponty 1964, 162–173). Enostransko poudarjanje koincidence ali pa nekoincidence, ki na ta način pod okriljem sicer upravičene kritike posameznih aspektov

na novo pogreva nasprotje med kulturalizmom in naturalizmom, je daleč pod ceno kompleksnosti problemskega stanja, ki ga dosejata zgoraj opisani fenomenologija in antropologija kulture.

To pa nas pripelje nazaj k debati o spolni živi telesnosti. Tudi to debato na raznolike načine načinja polarizacija, v kateri se grozi na ta ali oni način izgubiti tujost drugega spola.²¹ Na eni strani obstaja nagnjenje k zatekanju v čisto samodoživljanje, v čutenje lastne žive telesnosti, v življenje, ki v doživljanju v zadnji konsekvenci vedno aficira zgolj samo sebe.²² Z vso pravico je sicer mogoče trditi, da se brez životelesnega sebstva, brez »doživljenega notranjega prostora«, ki se nam razklepa v dobrem in slabem počutju (prim. Plügge 1967, 5, 22), sleherno nanašanje na tuje, tudi oblikovanje spolnih parov, pa tudi sleherno kulturno tolmačenje žive telesnosti in konstrukcije telesa steka v prazno. Toda to še ne pomeni, da sebstvo v svoji samonanašalnosti predhaja nanašanju na tuje in na kulturne rede, znotraj katerih se odigrava nanašanje na drugega. Radikalna tujost pomeni več kot zgolj možnost »začutiti drugega na lastnem telesu«, na ta način, kot na lastni živi telesnosti na primer »kot nekaj tujega« čutimo vreme (Schmitz 1990, 149). Nasprotno, tujost pomeni, da moje lastno telo nikoli ni popolnoma moje lastno, da lastno nastane le v razločitvi od tujega in v odgovarjanju na tuje. Kar zadeva skupnost, ki je vse od erotičnega rituala prek spolnih vlog pa do splošne govorice podvržena kontingentnim redom, se te ne da zvesti nazaj na »obojestransko vživotelešenje«, ki svojo oporo nahaja v njega »zajemajoči kvazi-životelesni enotnosti« oziroma »v celoti njega zajemajoče žive telesnosti« (prav tam 138, 150) – naj gre za to, da se živa telesnost razprostira vse do kozmičnih dimenzij svetovne žive telesnosti, ki ne potrebuje reda, saj tega uteleša, in ki nima zunaj sebe nič tujega, saj je *aliquo modo* vse, torej tudi moško in žensko. Toda s tem bi se filozofija žive telesnosti sprevrgla v filozofijo življenja, ki svojih predpostavk ne more več izvajati iz samozačutenja.

²¹ Kar bo sledilo, je zgolj skica, ki potrebuje nadaljnjo izpeljavo. Več o tem bralec lahko najde v spisu Regule Giuliani *Der übergangene Leib v: Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 2 (1997/1).

²² Pri tem je mogoče pomisliti na dela francoskega fenomenologa Michela Henryja.

Drugi ekstrem, ki ga imamo pred očmi, izhaja iz podmene, da so vsa živo-telesna in s tem tudi spolna razmerja, ne glede na to, ali gre za starševstvo, sorodstvene predpise, razdelitev spolnih vlog, erotične rituale, telesne tehnike ali fiziološke telesne akte, kulturno variabilna, simbolno posredovana in prežeta z mehanizmi moči, zato pa jih je mogoče zvesti nazaj na kulturne ustanove in iznajdbe. V prid tej podmeni dejansko govori veliko stvari. Resolutna historizacija seksualnosti in spolnih vlog je slej ko prej primerna za to, da pokaže meje različnih redov in odvzame moč preveč drznim zahtevkom.²³ Problematična pa postane, ko se upravičena kritika naravno danih redov, enoznačnih norm in binarnih rasterjev redov stopnjuje vse do radikalnega konstruktivizma, ki naravo degradira v dobavljalko surovin, spolne organe v seksualni hardware, telo – »substrat, v katerega moč vpisuje svoje podobe« – pa obdrži kot novo tehnološko različico stvari na sebi.²⁴ V svoji prvi knjigi, *Das Unbehagen der Geschlechter*, si Judith Butler upa iti zelo daleč v to smer, ko *sex* kot »anatomski spol« najprej loči od *gender* kot »spolne identitete«. Ponovnemu dualizmu, po katerem bi bilo prvo »radikalno neodvisno« od drugega, spolna identiteta pa bi se kazala kot »prostolebdeči artefakt«, se avtorica izogne le tako, da tudi »domnevno naravnim stvarnim vsebinam spola« podtakne diskurzivno produciranost, domnevno naravnost pa prišteva k učinkom »kulturnega konstrukcijskega aparata« (Butler 1991, 22–24).²⁵ Fenomena, kakršna sta homoseksualnost in transseksualnost, na primer že izpričujeta, da je lahko vse vselej tudi drugače. V zvezi s tem bi lahko navedli tudi metode umetne oploditve.

Toda prav na tem mestu se pojavijo vprašanja metodične vrste, ki zadevajo konstruktivizem nasploh. Tako se lahko vprašamo, ali so lahko postopki, kakršni so konstrukcija, diskurzivna praktika, simbolna razlaga ali družbena

²³ V tej zvezi napotujem na zbornik *Liebe und Leidenschaft* (1993), ki sta ga izdala Gerhard Binder in Bernd Effe, in na svoj prispevek o »tujosti erosa«.

²⁴ O tem prim. kritična vprašanja, ki jih Nancy Fraser (1994, 94) postavlja ob Foucaultovi koncepciji govornice telesa.

²⁵ Medtem se je pri avtorici *furor constructivisticus* nekoliko polegel. V svoji novi knjigi si tako zastavi vprašanje: »So telesa nekaj docela diskurzivnega?« (1995, 99 isl.) Zdaj telesu priznava večjo težo. Toda »materialnost« (četudi v Althusserjevem smislu) je prej izziv za tehniško zmorenje kot pa nekaj, kar nudi »etični odpor«, ali pa forma »družbenega imaginarnega«, na katero je politika spolov potem napotena.

inscenacija in se – brez razločevanja med njimi – navajajo drug za drugim, res medsebojno zamenljivi. Nadalje bi se lahko vprašali, ali ne bi bilo mogoče grozo zbujujočega Foucaultovega rekla o »preddiskurzivni danosti« spola, ki ga vedno znova ponavljajo in ki spominja na Husserlovo »pred-predikativno izkustvo«, razumeti tudi relacijsko in temporalno v smislu nekega »pred tem«, ki ga brez »za tem« sploh ni mogoče misliti. Ni predhodnosti brez naknadnosti; takšen uvid izhaja iz fenomenologije same, in ne iz njene destrukcije. Toda tu bi se rad omejil na vprašanje, kako je s tujostjo drugega spola, če konstruktivizem dobi proste roke. Odgovor je sorazmerno preprost. Če sta moško in žensko sestvo s svoje strani konstrukt, potem razlika med lastnim in tujim odpade. Konstruktivistični logos ne pozna nobenega tujega spola. Zadeva samo ob *meje lastnega zmorenja* oziroma *še-ne-zmorenja*, poleg tega pa računa z *možnostmi drugačnega konstruiranja*. Destabiliziranje konvencionalnih pravil in praks, ki se jih da izpeljati iz tega logosa, dejansko sprošča alternative. Tako Judith Butler v poglavju, v katerem razpravlja o »subverzivnih telesnih aktih«, zapiše tudi naslednje (1991, 64):

298

»S tem nam tuje, inkohherentno, tisto, kar »izpada ven«, odpira pot, po kateri svet seksualnega kategoriziranja, ki ga jemljemo kot nekaj samoumevnega, razumemo kot konstrukcijo, ki bi v osnovi lahko bila konstruirana tudi drugače.«

Vendar iz dejstva, da je mogoče več, kot je bilo vsakokrat udejanjeno, še ne sledi, da je mogoče vse. Toda to še ni ključna točka. Iz gornjega prav tako še ne sledi, da bi nekaj *moralo* biti drugačno. Imperativ »Odkloni se iz smeri!« bi bil prav tako paradoksen kot moto »Bodi spontan!« Odklon sam se utrdi v normalnost, če se kot anomalija ne navezuje na tisto, od česar se odklanja. In odklon postane poljubnost, če tisto, kar izpade iz reda normalnega, ne nastopa z zahtevkom, ki kaže prek konstruktivistične igre z možnostmi. Vzemimo za primer transseksualnost. V njenem ozadju se ponavadi skriva trpljenje zaradi lastnega spola, ki je tudi trpljenje zaradi družbenih konstruktov. Toda trpljenje samo ni konstrukt, temveč tisto, kar se upira »zgrešenim konstrukcijam«. Če v primeru živete živo-telesnosti (*Leibkörperlichkeit*) sploh hočemo govoriti o konstruktih, potem bi bilo dobro skupaj z

Alfredom Schützem razločevati med konstrukcijami prvega in konstrukcijami drugega reda. Drugače bi konstruktivizem spolov današnjo kulturo ekspertstva le še razširil za nov resor. Stari brezspolni logos bi ponovno prišel na dan v formi kodov, programov, modelov ali pa virtualnih prostorov, monolog uma pa bi se nadaljeval v obliki monotehnologije. Tudi »konstrukcije prvega reda« se ne začenjajo pri točki nič. Govorica, ki jo poslušamo, ki smo jo sprejeli od drugega in v kateri smo sebe prvič našli, ko smo bili poklicani s svojim imenom, ni noben »prostolebdeči artefakt«. Prav tako malo pa je tudi živa telesnost, katera sem jaz sam in v kateri odgovarjam na tuja prigovarjanja in sem nanje že vselej odgovarjal, goli telesni konstrukt oziroma čisti produkt kulture. Če naj spolna razlika razvije svojo prigovarjalno moč, potem pač ne more zadostovati gola pomnožitev »spolnih identitet«, za katero se ne skriva nič drugega kot narcizem lastnih želja, ojačan z aparaturami seksualne tehnologije. Prigovarjanje in zahtevke tujega in s tem tudi prigovarjanja in zahtevke tujega spola na lastni živi telesnosti začutimo le, če je naša živa telesnost že od začetka zunaj sebe, dotaknjena od tistega, kar ji prihaja naproti.

Prevedel Samo Krušič **299**

LITERATURA

- Behrens, R./Galle, R. (izd.), *Menschengestalten: Zur Kodierung der Kreatürlichen im modernen Roman*, Würzburg 1995.
- Berger, P./Luckmann, Th., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt/Main 1969.
- Binder, G./Effe, B. (izd.), *Liebe und Leidenschaft. Historische Aspekte von Erotik und Sexualität*, Trier 1993.
- Butler, J. »Sexual Ideology and Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception«, v: Jeffner, A./Young, I. M. (izd.), *The Thinking Muse. Feminism and French Philosophy*, Bloomington, Indianapolis 1989, str. 85–100.
- Isti, *Das Unbehagen der Geschlechter*, prev. K. Menke, Frankfurt/Main 1991.
- Isti, »Sexuelle Differenz als eine Frage der Ethik«, v: Müller-Funk, W. (izd.), *Macht, Geschlechter, Differenz*, Wien 1994, str. 91–111.
- Isti, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, prev. K. Wördemann, Berlin 1995.
- Därmann, I., *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte*, München 1995.
- Fabek, N., *An den Grenzen der Phänomenologie. Eros und Sexualität im Werk Maurice Merleau-Pontys*, München 1994.
- Fraser, N., *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, prev. K. Wördemann, Frankfurt/Main 1994.
- Giuliani, R., »Der übergangene Leib«, v: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 2 (1997/1), str. 104–125.
- Gürtler, S., »Eine Metaphysik der Geschlechterdifferenz bei Emmanuel Lévinas«, v: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 1 (1996/1), str. 22–43.
- Hijiya-Kirschner, I., *Das Ende der Exotik. Zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart*, Frankfurt/Main 1988.
- Husserl, E. *Husserliana*, Den Haag/Dodrecht 1950 isl. (= Hua).
- Jakobson, R., »Linguistik und Poetik«, v: *Poetik*, izd. E. Holenstein, Frankfurt/Main 1979, str. 83–121.
- Kohl, K.-H., *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, München 1993.
- Kuster, F., »Ortschaften. Lucc Irigarays Ethik der sexuellen Differenz«, v: *Phänomenologische Forschungen*, Neue Folge 1 (1996/1), str. 44–66.
- Lévi-Strauss, C., *Das wilde Denken*, prev. H. Naumann, Frankfurt/Main 1968.
- Isti, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, prev. E. Moldenhauer, Frankfurt/Main 1981.
- Lindemann, G., *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, Frankfurt/Main 1993.
- Isti, »Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis vom Körper und Leib«, v: Barkhaus idr. (izd.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität*, Frankfurt/Main 1996, str. 146–175.
- List E., *Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik*. Frankfurt/Main 1993.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Pariz 1945 – nem. prev.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, prev. R. Boehm, Berlin 1966.
-

-
- Isti, *La structure du comportement*, Pariz 1949 (2. izd.) – nem. prev.: Die Struktur des Verhaltens, prev. B. Waldenfels, Berlin 1976.
- Isti, »De Mauss à Lévi-Strauss«, v: *Signes*, Pariz 1960 – nem. prev. »Von Mauss zu Lévi-Strauss«, v: Métraux, A. /Waldenfels, B. (izd.), Leibhaftige Vernunft, München 1986, str. 13–36.
- Isti, *Le visible et l'invisible*, Pariz 1964 – nem. prev. Das Sichtbare und das Unsichtbare, prev. R. Giuliani in B. Waldenfels, München 1986.
- Isti, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours 1949–1952*, Dijon 1988. – nem. prev. Keime der Vernunft, prev. A. Kapust, München 1994.
- Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe*, izd. G. Colli in M. Montinari, Berlin 1980.
- Plügge, H., *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen 1967.
- Sartre J.-P., *Les Mots*, Paris 1964. – nem. prev. Die Wörter, prev. H. Mayer, Reinbek 1965.
- Schmitz, H., *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bonn 1990.
- Schütz, A., *Gesammelte Aufsätze*, zv. 1, den Haag 1971.
- Steinbock, A., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Ill. 1995.
- Todorov, T., *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, prev. W. Böhringer, Frankfurt/Main 1985.
- Waldenfels, B., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/Main 1980.
- Isti, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/Main 1990.
- Isti, »Die Fremdheit des Eros«, v: Binder/ Effe 1993, str. 9–24.
- Isti, *Antwortregister*, Frankfurt/Main 1994.
- Isti, »Nähe und Ferne des Leibes«, v: Behrens/Galle 1995, str. 11–23.
- Isti, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt/Main 1997.
-