

Ljubezen

1. UVOD

Pričujoči esej govori o pomenu ljubezni in sploh o vsem, kar je povezano z njo – samota, resnica, dar, subjekt, bit, čas in smrt – v filozofski luči, pa tudi o nekaterih ostalih zvrsteh, ki se ukvarjajo s proučevanjem ljubezni, še zlasti biologija in literatura. V našem delu nam ne gre toliko za zastavitev in postavitve določenih ljubezenskih pojmov, kot za določitev problemskega polja, v katerem sploh lahko prepoznavamo dogajanje ljubezni, da bi šele nato poizkušali razumeti, kaj se *danes* dogaja na področju *različnih in spremenljivih odnosov v ljubezni*. Tako imamo problemske zasnove ljubezen in samota¹, ljubezen in resnica, ljubezen in dar – dar in smrt, ki vsaka zase osvetljujejo ljubezenske (hetero in homoseksualne) odnose tukaj in sedaj. Pri tem se bistveno opiram tudi na raziskovanje različnega pojmovanja odnosov skozi preteklost in kako (če) ima sploh to kakšen vpliv na omenjene današnje odnose.

¹ Omenjeni esej si lahko preberete v: *Razgledi 5, 1996* in *Razgledi 6, 1996*.

2. LJUBEZEN IN RESNICA

Začetno izhodišče pisateljice in njenih prijateljev v tej razpravi bo zastavitev problema: Kaj se dogaja z zapletenimi in spremenljivimi odnosi v spolnosti in ljubezni? Pisateljica meni, da nam le stvari, ki nas zadevajo "tukaj in sedaj", razkrijejo perečo sredino današnjega časa in pokažejo smisel filozofskega spraševanja. Denimo da se

² *Dada: Pismo neke bralke, Pandora 3, Ljubljana 1995, str. 10.*

neka ženska sprašuje: "Pravzaprav bi rada doжела, za kaj pri meni gre, ko rečem, da sem lezbijka, pa tudi da nisem lezbijka, čeprav čutim močno čustveno in spolno privlačnost do žensk, kakor tudi željo po partnerstvu, in ko prav tako rečem, da nisem heteroseksualka oz. straight, pa čeprav čutim močno spolno privlačnost do moških". Kaj to pomeni in ali je takšna trditev sploh možna? In kaj bi pomenilo, če bi to vprašala druga ženska: "Pravzaprav bi rada doжела, za kaj pri meni gre, ko rečem, da sem heteroseksualka, pa tudi da nisem heteroseksualka oz. straight, čeprav čutim močno čustveno in spolno privlačnost do moških, kakor tudi željo po partnerstvu, in ko prav tako rečem, da nisem lezbijka, pa čeprav čutim močno spolno privlačnost do žensk". In kaj bi to pomenilo, če bi isto zase vprašal moški? "Pravzaprav bi rad doжел, za kaj gre pri meni, ko rečem, da sem heteroseksualec, pa tudi da nisem heteroseksualec, čeprav čutim močno spolno in čustveno privlačnost do žensk, in ko prav tako rečem, da nisem homoseksualec, čeprav čutim močno privlačnost do moških?" Kaj to pomeni viseti kakor pajek nekje med stropom in tlemi in pahniti zakon o izključenem protislovju v nemilost?

Očitno je, da se bomo ukvarjali z dvojno naravo seksualnih ljubezenskih odnosov, s hetero- in homoseksualnostjo, naslov pa opozori še na dodaten kriterij "resnice". Ker se zdi, da nam opredelitev heteroseksualnosti in njene resničnosti ne dela prevelikih preglavic, se raje lotimo pereče homoseksualnosti.

2.1 Ljubezen, spolnost in biologija

Kdaj lahko definiramo, da je neka oseba homoseksualna? Če čuti privlačnost do osebe istega spola, torej moški do moškega, ženska do ženske? Ali se sploh zavedamo, da danes tako čuti zelo veliko žensk, ki se med seboj (lahko) celo poljubljajo, objemajo in držijo za roke, pa jih vseeno ne moremo opredeliti kot takšne. Če bi bili zato še bolj natančni, bi rekli: tiste ženske, ki imajo spolne odnose z drugo žensko. Pa obstaja možnost, da ta oznaka velja le za določen čas oz. začasno? To sprašujem, ker je v članku *Pismo neke bralke* navedeno:

"Nekatere lezbijke si namreč včasih kar premislijo." In nadalje lahko preberemo:

"Ja, obupno je. Ampak preživiš. Samo potem še enkrat premisliš, če še hočeš imeti opravke s temi ženskami, ki ženskam, ki govorijo, da so lezbijke, govorijo, da so lezbijke. Kaj neki govorijo drugim ženskam in tipom."²

Se potem ko si že enkrat lezbijka, lahko spremeniš in premisliš, in obratno, ko si straight, lahko postaneš lezbijka? Vemo, da obstaja nemalo poročenih žensk z otroki, ki so "postale" lezbijke. Toda, ali ne zveni to nekam čudno, ta in ta je "postala" lezbijka. Ali ni postati isto kot zrasti, se razviti – npr. iz deklice je postala ženska, iz skromnega grmička je zrasel grm, iz semena sadež: Iz nečesa, kar je bilo najprej zgolj kot možnost, je postalo dejanskost. Ali pri tem mislimo na

možnost, ki se ponuja npr. v obliki študija? (Rečemo: "Peter je postal pravnik" ali "Jerca je postala diplomirani sociolog") Ali govorimo celo "Peter je pravnik", "Jerca je diplomirani sociolog". Je ta možnost "postati" pravnik isto kot "biti" pravnik, to pa potem isto kot iz semena zrasti sadež? Sta to ista nivoja "nastajanja, postajanja in biti"? Kako se v to vklopi še "Jasna je postala lezbijka in ali je to isto kot iz deklice je postala ženska"?

Samo v informacijo: več žensk "postane" lezbijk v zrelih letih, kot pa mlade lezbijke kasneje prestopijo v heteroseksualne zveze. Hkrati pa lahko v literaturi, ki se ukvarja s to problematiko, preberemo, da naj bi bila lezbičnost značilna za obdobje prehoda iz deklice v žensko. Takrat naj bi se deklice spolno šele razvijale in iskale svojo spolno identiteto. Toda da ženske, ki so se spolno že našle (navsezadnje imajo kot posledico tega npr. dva otroka), postanejo lezbijke, je čudno in povsem skregano s fiziološko redukcioniistično pametjo. Kot vidimo, smo naleteli na problem, ki se nam zastavlja kot dvojen in v obliki dveh vprašanj: prvo se tiče vprašanja, ali je homoseksualnost ali heteroseksualnost biološka determinanta, določena z našim telesom in njegovimi funkcijami (možnost, ki je kot kal prisotna že v otroškem telesu in se pokaže v zreli dobi. A zakaj potem govorimo "ta in ta je postala lezbijka", če bi bilo pa s stališča biologije to popolnoma nesmiselno), in drugo, ali je posledica človeške, zgodovinsko-kulturne odločitve, na katero lahko vpliva sam človek, tako da je najprej denimo straight (dokler ne opravi svoje reproduktivne in kozmopolitske funkcije) in nato homoseksualen. Znanstveniki vedno razmišljajo redukcioniistično in prisegajo na temeljni gradnik, ki jim zagotavlja univerzalnost (narave). Primer, sojina omaka daje hrani prav tako slan okus kakor sol, vendar pa je za preživetje telesa sol esencialnega pomena, iz tega sledi, da je sol resnična/potrebna/koristna, sojina omaka pa ne oz. če to prevedemo na našo temo, heteroseksualnost je resnična/potrebna/koristna, ker omogoča preživetje človeškega rodu, homoseksualnost pa ne. Tisto, kar potrjuje npravnost in naravnost spolnega odnosa z moškim, je definirano v okviru biologije kot ohranjanje človeškega rodu. Preprosto, ali ne?! Po tej definiciji naj sploh ne bi bilo homoseksualnosti, ki je z nivoja instinktov in naravne selekcije popolna izguba časa.

O.K. Vemo, da homoseksualna zveza faktično ne "prinese" otrok, vendar pa ima lezbijka lahko še vedno otroka (in veliko si jih želi!), in sicer tako, da takrat spolno občuje z moškim, ali pa jo umetno oplodijo. Na ta način zagotovo ohranja človeški rod. Pa porečete, toda to ni pristno, takšno spočetje je brez srčne zavezanosti obeh, ki spočenjata otroka. Kako, prosim? O kakšni čustvenosti in ljubezni govorite, za ohranjanje rodu ne potrebujete vzajemne čustvene pripadnosti, le samca in samico, ki se sparita. Saj o tem govorijo znanstveniki, ko utemeljujejo heteroseksualnost, ali ni tako? Vse ostalo je pritanje sentimentalnosti naravi. Drugi argument

³ *Markiz de Sade: Francozi še malo se potrudite, pa boste postali republikanci, Razpol št. 4, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 1988, str. 317.*

⁴ *Ibid., str. 317.*

⁵ *Ibid., str. 318.*

⁶ *Ibid.*

(kozmpolitski, družbeni in biološki?), s katerim me hočete pobijati, pa je škodljivost odsotnosti očeta in njegove (biološke) funkcije pri vzgoji otroka ter otrokovo vključevanje v straight okolje. In še enkrat, lepo vas prosim, kakšni pa so otroci samohranilk in samohranilcev, vdovcev, invalidov in kakšni so otroci tistih žensk, ki jih umetno opolodijo zato, ker so njihovi možje neplodni in kako se oni vklaplajo v straight okolje? Morda se problem tukaj kaže kot moški, ki niso izključeni iz svoje biološke funkcije ohranjanja rodu, ampak iz vsega, kar naj bi si še ženska želela početi z moškimi, pa si ne, kajti na njegovem mestu stoji (druga) ženska.

Mislim, da je vsa zmešnjava okoli homoseksualnosti utemeljena prav v kritični dilemi, ali zanjo obstajajo kakšni biološki razlogi. V čem (ali sploh o čem?) pa se izvajanja znanstvenikov razlikujejo denimo od de Sada, ki nam prav tako postreže z argumenti narave. De Sade v svojem spisu Francozi še malo se potrudite, pa boste postali republikanci: "Ker pa takih nesmislov ni mogoče trditi, bi bil lahko edini zločin v izgubi semena. Sprašujem pa se, ali je možno, da bi bilo to seme za naravo tako dragoceno, da bi ga bilo mogoče zapraviti, ne da bi bil to zločin? Ali bi narava povzročila, da ga vsak dan toliko zgubimo, če bi bilo res tako? In ali ne pomeni, da take izgube odobrava, če jih dopušča med spanjem in pri nasladi v aktu z nosečo žensko? Ali je mogoče, da dopušča, da ljudje zatirajo svoje užitke in s tem postajajo močnejši od nje? Nezaslišano, v kakšno brezno nesmislov pademo, kadar nam luč razuma odreče svojo pomoč. Bodimo torej prepričani, da je enako preprosto uživati v ženski na tak ali drugačen način, da je popolnoma vseeno, ali se naslajamo z deklico ali dečkom, in da, kakor je ta užitek stalen, ne moremo imeti v sebi drugih nagnjenj kot tistih, ki nam jih je dala narava (...)." ³ In dalje "(...) ali ni tedaj možno sklepati, da ta razvada narave sploh ne žali, ampak služi njenim namenom, in da je naravi veliko manj do potomstva, kot si mi po neumnem sploh mislimo." ⁴ De Sade nam prav tako mogočno postreže z argumenti spolnih odnosov, ki se tičejo reprodukcije in ohranjanja človeškega rodu, kakor znanstveniki in poleg tega dodaja:

"Marcial, Katul, Tibul, Horac in Virgil so pisali moškimi, kot da bi bile njihove ljubice, in končno beremo pri Plutarju, da ženske nikakor ne smejo biti udeležene pri moški ljubezni." ⁵ In naprej: "Končno so se tudi ženske oddolžile med seboj. Njihova razvada prav gotovo ni nič manj primerna kot prva, saj je njen rezultat le to, da odklanjajo zanositev, sredstva tistih, ki hočejo, da se prebivalstvo množi, pa so dovolj močna, da jim take nasprotnice ne morejo škodovati. Tudi Grki so to žensko razvado podpirali iz javnih ozirrov." ⁶ Po de Sadu homoseksualnost nikakor ni v nasprotju niti z naravnimi niti z nravnimi, družbenimi določili, ampak jo nasprotno celo podpira, o heteroseksualnosti in njeni funkciji pa sploh ni nobenega dvoma.

Morda pa nam ravno de Sade odkriva, kako se moramo lotiti problematike različnih ljubezenskih in spolnih odnosov: ali niso

zadostni razlogi za ta ali oni odnos, ki jih iščemo v naravi, pravzaprav odraz naših razumskih principov; tistih umskih pogojev, ki bi nam narekovali, kako živeti in kako ljubiti. Ali ne iščemo v naravi zadostnih razumskih pogojev, ki bi se skladali prav z našimi pogoji razuma? Ali de Sade ne išče prav tako racionalnih temeljev in naravnih pogojev kakor znanstveniki? Pa obstajajo poleg znanstvenih in de Sadevih racionalnih argumentov še kakšni drugi racionalni argumenti homo-heteroseksualnih odnosov? Ali bi jih lahko poiskali na podlagi filozofskega pojmovanja resnice, biti, človeka-subjekta? Navsezadnje sem filozofinja in morda najdem nekatere odgovore prav v stroki, čeprav se zastavlja vprašanje, ali sta (bili) kdaj ljubezen in spolnost sploh resnični filozofski temi? So ju kdaj obravnavali filozofi in ali bom v tem kaj našla zase, pa tudi za vas, bralce? Že Sokrat je dejal, da tisti, ki ve (resnico), ve tudi, kako biti človek – ve, kako dobro in lepo živeti.

Če smo že začeli s Sokratom, pa se nekaj časa pomudimo pri Grkih in pogledjmo, kako so oni pojmovali ljubezenski odnos.

2.2 Ljubezen, spolnost in zgodovina uma

Grčija velja za začetnico zahodne civilizacije. V tem obdobju gre predvsem za odnos med naravo in človekom, človekom in družbo (polisom). Za Grke je narava predstavljala tisto grozečo, brezoblično, pasivno, brezmejno in čezmerno silo, ki jo je bilo treba obvladati – ji dati obliko in mejo. In človek si je prizadeval, da bi jo obvladal z obdelovanjem zemlje, udomačitvijo živali, izdelovanjem orodja in tudi/predvsem z obvladovanjem svojih telesnih apetitov (spolnosti, hrane in pijače) – z oblikovanjem sebe v moralni subjekt, družbeno bitje polisa. Oblikovanje sebe – obvladovanje telesnih užitek – je sovpadlo z danostjo biti družbeno bitje polisa. Nastanek polisa je bil za Grka ogromen napredek. Ker Grki še niso imeli univerzalne postave, ki bi vsem narekovala, kaj je pravilno (dobro) in napačno (slabo) početi, je za moralno veljala individualna odločitev, ali se človek pusti voditi svojim strastem (nemoralni človek je suženj svojih strasti) ali pa se obvladuje in teži k zmernosti v uživanju. Skozi obvladovanje in discipliniranje najprej samega sebe je moški pokazal svojo “moškost” kot vladajoče načelo drugih moških v polisu, ženi in naravi.

Grki so menili, da je ženska po naravi pasivna in čezmerna in zato so se moški obnašali do nje kot človek do narave. Ženska naj bi bila kot neke vrste otrok, neizobražen in nekultiviran, za katero je moral moški skrbeti – jo učiti gospodinjskih in ekonomskih del (saj so jo ponavadi zelo zgodaj poročili) in jo na splošno izobraževati. Odnos med njima je temeljil le na ekonomiki oz. skupni skrbi za hišno gospodarstvo: mož je skrbel za povečanje posestva, žena za čimboljšo vzgojo otrok; skupno jima je bilo, da imata zdravo in močno potomstvo ter čimvečje posestvo. Mož se z ženo ni družil, z njo ni

prijateljaval in čutil vzajemne čustvene in spolne pripadnosti. Nikakor se ni smel postaviti na isto raven z žensko, saj bi drugače veljal za poženščenega in bi izgubil svojo družbeno pozicijo. Prava ljubezen je veljala le med dvema moškima oz. med dečkom in moškim. Kako in zakaj?

Oglejmo si štiri načela, skozi katera je grški moški postal moralni subjekt:

Aphrodisia ali uživanje, ki nam jih nudijo spolni organi in jezik ter ustna votlina (se pravi užitki, ki nam nudijo spolnost, pijača in jedača), so morali biti zmerno odmerjeni in pravilni. Za Grka je bila spolnost mogočna naravna sila, ki si jo je moral podrediti. Tisti, ki se je hotel izoblikovati v subjekt, ki se zmerno poslužuje svojih užitkov, je moral do sebe vzpostaviti odnos nadvlade; ta je bila obenem merilo dobrega hišnega gospodarjenja in dobrega vladanja nad ostalimi svobodnimi moškimi v polisu. Odnos do samega sebe se je poistovetil z odnosom nadvlade in oblasti nad tistim, kar je po naravi pasivno in podrejeno – tj. ženska. To obvladovanje samega sebe so imenovali enkretia. Moški so šele z obvladovanjem samih sebe in s tem drugih lahko našli pravo mero, sophrosine ali zmernost v seksualnosti in uživanju. Vendar so morali pri tem (dodatno) še upoštevati chresis ali kako pravilno uživati, ki se je nanašalo predvsem na primerno starostno dobo praktikantov spolnih odnosov, letno dobo, temperaturo, vlažnost zraka, ipd., skratka dejavnike, ki vplivajo na “pravilno” spolno aktivnost in zavoljo katerih imamo zdrave in močne potomce. Toda vse to je moški lahko storil na podlagi spoznanja resnice/logosa. Oblast nad nasladami je pomenilo isto kot podrejanje razumu, resnici. Tisti, ki ima oblast nad seboj, je takšen zato, ker pozna Logos. Tako sta se želja in spolna aktivnost v Grčiji pokoravala razumu/resnici. Prav odnos do resnice pa je bil ontološki in etični predpogoj za izgrajevanje posameznika v zmernega, tj. moralnega subjekta. Ker je bil Sokrat ob primeru aferice z Alkibijadom (če morda ne veste, je bil Alkibijad mlad grški lepotec, ki je Sokrata zvalil k sebi domov zato, da bi bila sama in bi se intimno zblížala. Toda Sokrat je zaradi spoznanja v bistvo ljubezni odklonil telesni stik z Alkibijadom) nekako prvi eksemplar navedenega moralnega subjekta, je postal vzor prakticiranja prave ljubezni.

V Grčiji je tako vladala analogija med družbenimi in seksualnimi odnosi. Razmišljanje o zmernosti v spolnih odnosih je bilo vezano na izvajanje v politični sferi, ta pa na teoretsko/umno sfero. V ljubezni je šlo za vzgojni proces in odnos (umske) premoči med erastom in eremonesom: med starejšim učiteljem, filozofom (erastom) in mlajšim učencem (eremonesom). Vendar pa jim je ta odnos, odnos med starejšim svobodnim moškim in mlajšim svobodnim dečkom, hkrati delal tudi največ preglavic. Problem časti dečka je določeval, s kom se je družil in komu je popustil v ljubezni. Kajti že kot deček je moral paziti na svoj ugled in pozicijo, ki si jo bo z dejanji prislužil v prihodnji politični karieri. Tako se se Grki znašli v precepu, ko je šlo

za konkretni spolni akt: kajti če je šlo v njunem odnosu za glORIZACIJO moralnosti in resničnosti, torej aktivnosti in nadvlade, je bilo logično, da se je eden moral prepustiti (pasivnosti in uživanju), kar je bil ponavadi deček. Ker pa je moral deček kljub svoji poziciji eremonesa obvarovati svoj ugled, se ni smel prepusti uživanju, ampak je le mirno pretrpel akt (drugače bi veljal za poženščenega). Problem se je pokazal, kako iz objekta naslade narediti subjekt, ki gospodari svojim ljubezenskim užitkom. Končni cilj razmerja med erastom in eremonesom je bilo zato platonska philia ali prijateljstvo.

Že v obdobju stoe opazimo pomembne premike v etiki in morali. Fokus helenističnega oblikovanja posameznika v moralni subjekt se vrti okoli "skrbi zase". Človek je skrbel zase in postajal subjekt s postopki preizkušanja vzdržnosti (telesnih apetitivov, a ne askeze) in samo-preizpraševanja lastnih namer, dejanj. Človeku je bilo kot svobodnemu in razumnemu bitju dano, da samega sebe vzame za predmet proučevanja in izdelave. Bolj kot usmeritev k politični in državljanski aktivnosti je bila pomembna usmeritev k svoji notranjosti, duši, logosu, preko katerega lahko spoznaš božanski logos, ki je v vseh stvareh (enak) in vsemu vlada. Njemu mora biti človek podrejen.

Stoiki so bili prvi, ki so svetu dali idejo kozmopolitizma, idejo enakosti ljudi, ne glede na to, ali so moški ali ženske, svobodni ali sužnji, Heleni ali barbari, kajti vsi ljudje imajo razum – lahko uveljavljajo skrb zase in se oblikujejo v moralni subjekt. Zato je bila ženska v tem obdobju deležna tudi večje ekonomske, pravne in čustveno bonitete. Odnos med moškim in žensko je dobival čedalje večjo veljavo in počasi spodrinil moško pederastijo. Zakonska zveza med možem in ženo je v obdobju stoe veljala kot dvojno razmerje. Za stoike je bila poroka nekaj univerzalnega; dolžnost, ki jo je človeku vcepila narava. Po njihovem prepričanju smo ljudje z uvidom v božanski logos po naravi ustvarjeni za življenje v dvoje (to isto je trdil tudi Aristotel, ki je menil, da je zveza moža in žene utemeljena že v sami naravi), pa tudi za življenje v širši skupnosti, državi. Poroka kot nekaj univerzalnega pomeni, kar je v skladu z naravo in koristna za vse. Za cilj je imela ustvariti potomstvo, še bolj kot to pa ustvariti univerzalno človeško skupnost. Po drugi strani pa je bil zakon poseben etičen in ontološki odnos. V zakonskem življenju je skrb zase sovpadla s skrbjo za življenje v dvoje:

"Poroka potrebuje določeno obliko vodstva, po katerem vsak od obeh partnerjev uravnava svoje življenje v odnosu do drugega in tako skupaj ustvarjata vsakdanjo skupno eksistenco.

Za to obliko eksistence je značilna umetnost skupnega bivanja. Ko je mož zaradi službe odsoten, mora biti žena doma. A dobra zakonca si bosta želela, da bi bila ponovno skupaj in si prizadevala, da bi bila čimmanj ločena. Bližina tistega, s katerim živiš, ni predstavljena le kot dolžnost, ampak kot aspiracija, ki naj bi združevala moža in ženo. Čeprav ima lahko vsak od njiju svojo vlogo, tu ne gre

⁷ *Michael Foucault: The Care of the Self, The History of Sexuality, Volume 3, Penguin Books, London, 1990, str. 160.*

za vprašanje, da je ne bi mogel izpolnjevati vsak zase. V dobrem zakonu zakonci čutijo potrebo, da bi bili skupaj, poudari Musonius. Težko prenašanje odsotnosti vzame za kriterij njunega singularnega prijateljstva. Nobene odsotnosti ni težje vzdržati kot za moža odsotnost žene in za ženo odsotnost moža. Nobena prisotnost nima take moči, da bi zmanjšala žalost, povečala veselje, omilila nesrečo. Prisotnost zakonca je v osrčju zakonskega življenja.”⁷

Med seksualno aktivnostjo in zakonskim stanom je morala prav tako vladati simetrija: legitimni so bili samo tisti užitki, ki sta jih partnerja doživljala skupaj v zakonu, ne toliko zavoljo reprodukcije, kot predvsem zavoljo poglobljanja in utrjevanja njune zveze. Vez med zakonom in afrodisia se je vzpostavila na podlagi njihove zasnovanosti na naravi in razumu.

Tako je na začetku krščanstva zakonska zveza moškega in ženske, ki je temeljila na razumu, logosu, popolnoma spodrinila homoseksualnost. Takrat pa začnemo tudi govoriti o neki popolnoma novi seksualnosti. Prvič dobimo univerzalni zakon, Biblijo, ki ukazuje, kaj je v spolnih odnosih med zakoncema pravilno, dobro in zato nujno početi in kaj prepovedano početi. V krščanstvu tvorijo enovito celoto ljubezen-devištvoporoka, ki se oblikuje na podlagi simetričnega in vzajemnega odnosa med moškim in žensko in ki je določena po Bogu. Visoka vrednost se pripisuje obojestranskemu telesnemu devištvu, ki se konča s popolno združitvijo v zakonski zvezi.

Po krščanstvu se v renesansi in razsvetljenstvu človek želi nanovo in svobodno oblikovati. Vzor pri tem oblikovanju je antični, filozofski način eksistiranja: to pomeni, da človek samemu sebi in svojemu življenju postavlja norme iz uma, filozofije. Človek se v novem veku osvobodi od krščanske razodete gotovosti za to, da si ponudi svobodo za gotovost, v kateri je človek lahko sam po sebi gotov svoje določenosti in naloge. Ta gotovost, kot osnovna sestavina temelja, pa je slavni Descartesov stavek, ki postane filozofski aksiom, princip vseh principov novega veka, “Ego Cogito ergo Sum” ali skrajšano “(Ego) Cogito Sum”. Ego Cogito je mišljenje v smislu jasnega in razločnega spoznanja in opredeljuje bistvo resnice, ki je matematika oz. znanstveno-matematična metoda. Njen cilj je doseči najbolj preproste in elementarne elemente, ki jih spoznamo z neposredno evidenco (intuicijo). A človek je moral najprej zagotoviti sebe kot gotov temelj, da bi lahko nanj postavil oz. utemeljil ostalo bivajoče skozi matematično, kvantitativno ugotavljanje primarnih lastnosti bivajočega kot so teža, trdnost, velikost, gostota, ki so izmerljive in izračunljive. Človek je sebe zagotovil kot varni temelj tako, da je stavek Ego Cogito ergo Sum postavil za najbolj elementaren in preprost stavek, ki ga uvidimo z neposredno intuicijo.

Tudi pri Kantu je človek določen kot svoboden, moralen, avtonomen in samozakonodajen subjekt na podlagi določil čistega in praktičnega uma. Kantove opredelitve biti, človeka, resnice nas

zanimajo predvsem v nadaljnji navezavi na primer razsvetljenske ljubezni. Kant utemeljuje zakonsko zvezo med moškim in žensko na neki n(a)ravno dobri zasnovi človeka. Med moškim in žensko mora obstajati vzajemno spoštovanje, zvestoba in čustvena navezanost. Človek je po naravi dober in teži k dobremu, kajti če ne bi bil po naravi dober, si ne bi prizadeval za vedno večjo kulturnost in civiliziranost (odpoved svojim egoističnim interesom v prid družbeni celoti), ampak bi še vedno ostajal na barbarski ravni, kjer vladajo partikularni interesi.

Po drugi strani pa je takšno pojmovanje za Kanta precej nenavadno oz. celo v protislovju s filozofijo, ki jo je utemeljil. Lahko bi rekli, da je ta npravno dobra zasnova prej ostanek krščanstva kot pa razsvetljenska pridobitev.

“Volja je neke vrste kavzalnost živih bitij, kolikor so umna,” pravi Kant. “Svoboda bi bila tista posebna vrsta kavzalnosti, po kateri lahko človek deluje neodvisno od tujih vzrokov, ki bi ga določali, kot je naravna nujnost posebne kavzalnosti vseh ne-umnih bitij, katere vpliv tujih vzrokov določa njihovo delovanje.”⁸ Kantu je nova svoboda v tem, da človek samemu sebi daje zakon in izbira to zavezujoče, na katerega se veže. Tako je svoboda kot nekaj nujnega, kar nas zavezuje in hkrati utemeljuje. Sedaj dolžnost nadomešča naravno nujnost in to z nujnostjo nekega delovanja na podlagi upoštevanja moralnega zakona. “Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vedno obenem kot princip splošnega postavljanja zakonov.” Ta moralni zakon je najvišji formalni princip uma, ki ga formulira, da bi prisilil človeško voljo. Ker mora po kategoričnem imperativu maksima veljati za vse, se pravi mora biti postavljena po raz-umu, katerega odločna prednost je v nasprotju z naravo in čutnimi partikularnimi interesi prav občost in univerzalnost. A človek mora ta raz-um uporabljati “brez vodstva po kom drugem”. Tako naletimo na protislovje, ki se ga Kant še ni zavedal, kajti taka zastavitev uma in kategoričnega imperativa le-tega sprevrne v imperativ kapitalistične malomeščanske družbe: “Ljubim le tistega in toliko dolgo, dokler mi koristi.” Kajti če uporabljam raz-um brez vodstva po kom drugem (zato da me drugi, cerkev ne more voditi v nasprotju z mojimi interesi) in hkrati velja, da mora veljati princip univerzalnosti, je moja dolžnost prav maksima univerzalnega egoizma.

A ker Kant še ni prišel (ali ni hotel priti) do lastne protislovnosti, velja, da je dosledni izpolnjevalec njegovih postavk in postulatov prav de Sade, čeprav zanj velja, da univerzalnost zakonov ni izvajal iz človeškega čistega uma, ampak iz narave in njenih univerzalnih principov (ki pa jih človek tako in tako lahko ugotovi le z razumom).

De Sade je zato prvi, ki je pokazal, da ljubezen kot moralna zasnova, ki si jo je zamislil Kant, ne obstaja. Npravstvena ljubezen med moškim in žensko ne velja. Odnos med moškim in žensko je enakovreden odnosu kalkulirajočega razuma do narave, kakor človek izkorišča naravo, tako je moški eksploativen in poniževalen do

⁸ Immanuel Kant: *Osnove metafizike v Zgodovina filozofije*: Boris Kalin, Zagreb 1982, str. 310.

⁹ *Max Horkheimer in Theodor Adorno citirata Markiza de Sada v svoji knjigi Dijalektika prosve- titeljstva, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976. str. 115.*

¹⁰ *Ibid, str. 136.*

¹¹ *Markiz de Sade: Juliette in Justine, DZS, Ljubljana 1987, str. 88.*

ženske, češ da so slabotne in hočejo moškega/človeka zapeljati na raven naravne ne-umnosti. Ljubezen kot nekakšen kantovski altruizem, spoštovanje in večna pripadnost drug drugemu, je neznanstveni pojem. Še bolj zanimivo pa je opazovati situacijo ljubezni in uživanja: "Še enkrat se mi zdi, da je povsem različna stvar ljubiti in uživati, kajti občutki nežnosti izhajajo iz olikanosti in muhavosti, vsekakor pa ne iz lepote nekega vratu in lepo zaobljenega boka; tisti predmeti, ki v skladu z različnimi okusi vzbudijo živahne fizične efekte, se mi vseeno zdijo, da nimajo pravice do duhovnih efektov. Da zaključim svojo misel; Belieze je grda, ima štirideset let, v celotni osebnosti ni nobene gracioznosti, nobene pravilne poteze in ljubkosti; ampak Belieze ima duha; čudovit karakter, milijon stvari, ki so pove-zane z mojimi občutki in nagnjenji, a nikoli si ne bom želel spati z njo, pa vendar jo bom noro ljubil. Medtem ko si bom Araminto poželet, a od srca preziral, takoj ko bo prešla mrzlica poželenja. To je slabost (...), malodušje. Ko bo občutek minil, bomo analizirali boginjo, ki me je prej zaslepila."⁹

To, kar je umno in duhovno, je morda ljubezen, a nezdružljiva s telesnim; in če prevajamo še naprej: razkol ljubezni in poželenja, moškega in ženske, človeka in narave. Narava (npr. lep Venerin vrat in zaobljeni boki, ki v tebi zbudita poželenje) je tisti strašljivi zapeljivi material, ki s svojo kaotičnostjo pritiska na človekov urejeni, sistema-tični znanstveni um in ki ga mora človek premagati, podrediti, urediti. Moški prav zato, da bi lahko ostal subjekt, ne sme resnično ljubiti, medtem ko mora ženska nasprotno s svojo ljubeznijo (odvisnostjo) od moškega postajati objekt.

In ker subjekt svoj užitek urejuje v skladu z maksimami filozofije, se le-ta obrača k tistemu, s katerim ga najbolj izpolnjuje. Nek drug citat razkriva: "Zravnal se je, cmokal nekaj minut rablja, potem pa mi šepnil na uho: 'Samo to mi ga zares spravi pokonci.'¹⁰ Ali "'No,' me je vprašala, brž ko sem prišla k sebi, 'pa reci, če ne znam podrkati ženske? Obožujem jih: kako jih potemtakem ne bi znala razveseliti? Kaj hočeš, dragica, do konca sem sprijena! Mar sem jaz kriva, da me je narava obdarila z nagnjenji, nasprotnimi vsemu svetu? Nič ni bolj krivičnega kot pravilo, da je treba pomešati spola, če hočemo doživeti čisto naslado; kateri spol zna bolje od našega razdražiti užitke, s tem da nam vrača, kar tako rad počne, in se naslaja sam, ko nam nudi, kar nam je značilno zanj.' (...)"¹¹ V de Sadu vidimo prakso (Kantovskega) razuma, ki je z rezoniranjem spoznal resnico in mu gre samo zase, za svoje užitke in koristi, hkrati pa lepo vidimo, kako je razsvetljenstvo pripeljalo subjekt do njegove atomizacije, do njegove odtujitve od družbenih kontekstov, od soljudi in narave.

Kantova, de Sadova (in še prej Descartova, kot temelj filozofije novega veka) paradigma odnosa med moškim in žensko, ki temelji na razkolu na partikularno in obče, na duhovno in čutno, na umno in ne-razumno, se vleče še do prve polovice našega stoletja in končno pripelje do ženske revolucije, feminističnega emancipacijskega

gibanja. V dvajsetem stoletju ženski postane jasna situacija, v kateri se nahaja in (ji) jo je določil "razum". Na nek določen način je bila struktura razsvetljenske ljubezni podobna homoseksualni ljubezni med moškim in dečkom v antični Grčiji. Tudi v razsvetljenstvu je moral moški obvladati samega sebe (biti je moral podrejen umskim interesom), ženska pa tako kot deček ni imela pravice do uživanja, če naj bo enakovredna partnerica moškemu. V resnici bi morala biti zveza med moškim in žensko tudi samo (duhovno) prijateljstvo. A kakor v celotnem razsvetljenstvu tiči protislovje občega in partikularnega, tako tiči protislovje tudi v spolni in umski ljubezni. Moški, ki naj bi se združili z žensko samo v duhovnosti, se svoji spolnosti nikakor niso odpovedali in so jo izživiljali s prostitutkami, ki so nastale kot potreba njihovega libida (seveda je obstoj prostitucije znan že zelo dolgo). Medtem ko je ženska-žena doma umirala od želje po telesnem ljubljenju in posebej "lepo napravljena ter nališpana" zanj, si je moški jemal prostitutko, ponavadi lepega telesa in lepih potez, ki si je svojo eksistenco služila s prodajanjem svojega telesa (in si zato ni zaslužila in ne zasluži spoštovanja tako moških kot žensk – ženska kot popolni objekt). Malomeščanska žena pa je "služila svoj obstoj" z odpovedjo svoji telesnosti in spolnosti. A vedno več meščanskih žena v tem stoletju je bilo nezadovoljnih s svojo brezpravno telesno in spolno pozicijo v odnosu do moških, ki so si dovolili oboje (duha in spolnosti), v resnici pa se nikoli niso spustili v polni (čutno-duhovni) odnos z žensko. Zato so si ženske prizadevale za novo ovrednotenje ljubezni, v kateri bi tudi one dobile status svobodnega, integralnega in avtonomnega subjekta, ki je sam sposoben skrbeti zase in hkrati imeti pravico do lastnih užitkov. "Nova ljubezen" je ohranila pojem subjekta, a tako da sta se moški in ženska sedaj združila v spolno, čustveno, umsko in duhovno enovitost – ljubezen kot poduhovljena čutnost. Nova ljubezen je predstavila združitev moškega in ženske v simbiotično enovitost, v kateri postaneta hkrati subjekt in objekt (drug drugega). Po izvedbi takšne revolucije so ženske mislile, da bo konec prostitucije in skakanja čez plot. No, to se kljub čustveni, telesni in umski vzajemnosti ni zgodilo. Morda pa se je zgodilo nekaj drugega.

Kakor smo lahko videli na prejšnjih primerih, je ljubezen vedno povezana s pojmovanjem resnice, človeka in biti. Pri tokratni opredelitvi se bomo oprli na Heideggrovo spoznanje resnice, človeka in biti (s pomočjo Vattima). V postmoderni smo priča edinstvenim prizadevanjem za odpoved pojma subjekta v smislu avtonomne, neodvisne in enovite "substance"; to je odpoved pojma resnice kot jasne in razločne spoznave oz. večne, nadčutne adevkacije izjave s stvarmi in odpoved biti kot stalnega in stabilnega temelja, odpoved biti kot tistega, kar v celotnem postajanju ostaja nespremenljivo in trdno. Namesto tega sedaj nastopa tu-bit, ki jo bom imenovala smrtnik-ica zato, ker obstaja možnost, da ne bi več bila (se pravi, umrla). Utemeljitev tu-bitu se ujema z njeno raztemeljivitvijo (smrtjo).

¹² *Gianni Vattimo: Konec moderne, Labirinti, Ljubljana, 1997, str. 71.*

Bit pa se v tem napoveduje kot tisto, kar ima prilastitveno-razlastitveni oz. razkrivajoč-skrivajoč značaj (Ereignis) in je vedno nekaj, kar je hkrati že izginulo, odsotno, izročeno. Takšno izročilo biti je povezano s smrtnostjo tu-biti: "samo zato, ker si rodovi sledijo v ritmu rojstev in smrti, je bit izročajoča se napoved. Bit se enači z ničem, s kratkotrajnostjo eksistiranja zaprtega v mejah rojstva in smrti." Resnico pa Heidegger dojema v okviru "postavljanja resnice v umetniško delo", predvsem pesniško delo, ki pomeni postavljanje sveta in proizvajanje zemlje. "To, kar se skuša doseči s pesniškim delom, je dogajanje Lichtung, zastrte svetlobe, v kateri se resnica ne daje več na vsiljujoč način metafizične evidence."¹² V umetniškem delu imamo opravka z dogodkom resnice, ker se tu razkrivanje, utemeljevanje (sveta) dogaja tako, da ne pozablja skrivanja, raztemeljevanja, iz katerega izvira (zemlja). Heidegger namesto resnice kot trdne strukture postavi resnico kot dogodek – utemeljitev in razlastitev (Ereignis). Resnica je vsakokrat nova in različna določitev urejajočih življenjskih struktur, zapisanih v spreminjajočih se govorih človeštva.

V kolikor si postmoderna prizadeva, da bi se znebila tradicionalne navlake filozofskih pojmov "bit", "resnica" in "subjekt", in si hkrati (v luči Heideggra, pa tudi drugih avtorjev) prizadeva za šibkost (disapatnost, difuznost) biti in resnice, je omogočena heteronomija in "začasnost" ljubezenskih in spolnih odnosov. Veljavno (resnično) je toliko in takšnih ljubezenskih variant (od homoseksualnih do heteroseksualnih zvez, od bežnih homo-hetero spolnih kontaktov do cerkvene poroke, od skupnega življenja v izvenzakonski skupnosti do popolno pravno urejenih zvez), kolikor je "dogodkov", čeprav se mi zdi, da je v okviru tokratnega izvajanja postmoderne latentno imanentna preferenca do ene vrste odnosov. Morda je pretirano, celo protislovno izreči, kar bom izrekla (še zlasti na zgoraj podano izjavo), a vseeno se mi zdi, da smo v dobi, ki kot resnično še posebej anticipira naslednjo možnost: kakor smo bili dosedaj priča že različnim zgodovinskim variantam ljubezenskega odnosa glede na pojem biti in resnice (grška moška homoseksualnost, krščanska in moderna heteroseksualnost), tako se nam ponuja tudi naslednja postmoderna lezbična varianta. Po teh in predhodnih vpogledih bi veljalo, da je odnos med ženskama enako resničen in legalen kot med dvema moškima ali moškim in žensko.

Poglejmo, kako pojmovanje resnice dodatno osvetljuje Heideggrov spis o umetnosti in prostoru. Prav skozi prostorske umetnosti in njihovo dogajanje resnice pa dobi umetnost, ki je njeno postavljanje v delo, dekorativno in obrobno bistvo. Dogajanje resnice, ki je dogodek, se uresniči kot obrobnost in dekoracija, kar pomeni, da v umetniškem delu ne gre za vznikanje globoke in bistvene resnice. "To, kar je resnično, ontos on, ni središče nasproti obrobju, bistvo nasproti videzu, trajno nasproti naključnemu in spreminjajočemu se, gotovost objectuma, danega subiectumu, nasproti širnosti in nedoločenosti horizonta sveta; dogajanje biti je v heideggrovski

šibki ontologiji raje neopazen in obroben dogodek iz ozadja.”¹³

Ali ni zanimivo, da je tudi ženski pripadlo “obrobno in dekorativno bistvo”. Po tistem, ko so jo v antiki in francoski revoluciji izključili iz politike, produkcije in ustvarjanja socialnega napredka, ji je na voljo “ostalo le takoimenovano področje navideznega, očarljivega, zabavnega in spolno privlačnega – na kratko: ostala sta ji samo videz in telo”¹⁴. Ženska je bila le skozi zunanji videz, (dekorativno) lepoto in njen obstoj so povezovali z vsem, kar je plitko-zemeljsko: z vsakdanjo trivialnostjo, bleščečo površino (lepoto), spremenljivostjo in minljivostjo. Kar je skoraj identično opredelitvam naše dobe, ki jo zaznamuje zabava, igra, moda in ekonomija. Medtem ko so moški predstavljali tisto resnično, revolucionarno, idejno, večno in nadčutno. Postavlja pa se paradoksalno in pomembno vprašanje: Zakaj je moški vztrajal na tem, da je ženska lepa in naličena, saj se mu je ravno takšna upirala, da bi jo ljubil. Ravno s tem si jo je postavil v pozicijo sebi ne-enake in nadvlado nad njo. In zakaj je ženska vztrajala v tem ličenju, kičenju in lepoti, ko pa je vedela, da s tem ne bo dosegla, da jo bo moški (čutno) ljubil. Prej obratno. In zato so tudi ljubezen ženske do moškega ter ljubezen med dvema ženskama dojemali neresno, nenevarno, trivialno, neresnično in lepo. Vemo, da so ljudje manj zaprepadeni, če vidijo na cesti objeti dve ženski kot pa dva moška, čeprav vemo, da je moških homoseksualcev veliko več kot žensk, lezbijk. Morda prav zaradi omenjenega razloga, da je homoseksualna ljubezen med moškima tehtnejša (v luči grškega izvajanja). Moški so se prej konstituirali v odnosu do drugega moškega kot kdajkoli katerakoli ženska do moškega ali do ženske. Današnja pozicija privlačnosti ženske do ženske, je drugačna kakor moškega do moškega in se morda zrcali v tej resnici “kot obrobem in dekorativnem dogodku”. Pravzaprav se mi zdi, da imata bit in resnica v postmoderni res nekako dekorativen pomen, če ni že skoraj odveč. Kar je škoda, kajti ljudje ju potrebujemo.

Kakorkoli že, zdi se mi, da je problem spolnosti in ljubezni ena najbolj človeških in zatorej najbolj samotnih ter “temnih” tem, na osnovi katerih se človek sam sebi razkriva kot sebi lastna skrivnost: enkratnost in samotnost. Človek je tako in toliko enkrat in samotni kolikor samega sebe izumlja skozi ljubezen. Morda je edini temelj heteroseksualnosti ali homoseksualnosti prav v človeškem občutenju hrepenenja po biti ali v tradicionalnem pojmovanju, hrepenenju po večnosti in kozmični, univerzalni eno(tno)sti vseh bitij, ki jo začutimo skozi ljubezen. Če bi vedeli, kako določiti spolnost in ljubezen, razen na osnovi reprodukcije, uma in politike, bi ne potrebovali različnih mitov kot tistega, kako in zakaj je nastal človeški rod in kaj je Eros. Nekoč davno naj bi obstajal človeški rod kot trije spoli: moški, ženski in androgin spol oz. dvospolnik. Zevs je te prvotne ljudi prerezal na dvojje zato, ker v svoji nečimrnosti niso izpolnjevali obveznosti do bogov. In od takrat naj bi Eros predstavljal tisto hrepenenje v srcih ljudi, ki spaja prvotne bitnosti in dela iz dvojega eno. Tako

¹³ *Ibid.*, str. 79.

¹⁴ Katarina Majerhold: *Moda in postmoda v Ars vivendi št. 30, Ljubljana, 1996, str. 22.*

¹⁵ Platon: *Simposion in Gorgias*, Slovenska matica, Ljubljana, 1960, str. 79.

¹⁶ Lawrence Durrell: *Aleksandrijski kvartet*, CZ, Ljubljana 1963, str. 465.

preberemo: "Ker je bila naša narava prvotno enovita in mi celote: koprnenuju torej in hlepenju po celoti je ime Eros."¹⁵ Tako torej je Eros ljubezen do ploditve in porajanja v lepem/dobrem z namenom, da bi dosegli božansko neumrljivost in enotnost z vsemi bitji, kakor takrat, ko smo bili v maternici skupaj z materjo.

3. LJUBEZEN IN DAR – DAR IN SMRT

"Moja pritrditev življenju naj bi imela krivuljo objema, univerzalnost zakonika, pa katerem se ravnaajo zaljubljeni. Svojim bralcem bi rad posredoval nekaj občutka, da je svet, v katerem živimo, osnovan na neki stvari, ki je preveč preprosta, da bi jo smeli napihniti v kozmični zakon, ki pa jo je tako lahko dojeti kot denimo dejanje, porojeno iz nežnosti, kot preprosto nežnost v prvotnem odnosu med živaljo in rastlino, med dežjem in zemljo, semeni in drevesi, človekom in bogom."¹⁶

Naše razmišljanje o ljubezni, daru in smrti bomo razvili v danem okviru omenjene triade. Najprej se bomo lotili razvijanja daru, nato razgradili pojmovanje ljubezni in ljubezenskega odnosa med moškim in žensko, nazadnje pa v ljubezen uvedli še dimenzijo časa in smrti kot nujni spremljevalki ljubezni.

3.1 Dar

Ste se že kdaj zamislili nad dejstvom, ki vam ga ponujam: Prijatelj vam za rojstni dan ali katerikoli drug dan da darilo. Skoraj zagotovo boste že v naslednjem trenutku, če pa ne v tistem trenutku pa zagotovo na dan prijateljevega rojstnega dne (če je seveda pravi prijatelj), razmišljali o tem, da mu morate darilo povrniti in če vam finančno ne gre preveč slabo, bo darilo zagotovo bolj dragoceno kot njegovo. Podobna logika je na delu ob poroki, rojstvu otrok, birmi, različnih praznovanjih, kjer ljudje (darovalci) z razkošnimi darili zavežejo obdarovance v povratek. Ali ni zanimivo, celo fascinanto, da o darilu ali uslugi razmišljamo kot o nečem, kar je treba povrniti in po možnosti še z obrestmi, se pravi več kot smo dobili? Ali ste se že kdaj zamislili, da je v vračanju večjega darila čutiti kosanje in tekmovalnost, s katerim hočemo pridobiti čast in ugled? Ste morda kdaj razmišljali, da se v dejanju darovanja morda skriva gesta privolitve povezovanja v občestvo in prijateljska nastrojenost? Ste morda vedeli, da je izmenjava darov družbeno konstitutiven element in da je to vseskozi obči družbeni pojav, v katerega smo vpleteni vsi od najstarejših časov? In še bolje, ali ste v tem kdaj prepoznali ekonomijo (subjekta kot) jaza?

Ker Derrida razvije neko skrajno fantastično shemo pogojev, ki šele omogočajo dar kot dar, si bomo najprej ogledali Maussovo interpretacijo prakse daru v t.i. arhaičnih ali primitivnih družbah v

Tihem oceanu, Avstraliji in Severni Ameriki. Praksa daru v teh družbah naj bi na zgodovinskem traku predstavljala predhodnico in odskok za današnje pojmovanje daru, čeprav bomo ugotovili, da je tisto, kar se za nas kaže kot sekundarno po izvoru, pravzaprav prvo.

Ko je Marcel Mauss preučeval sodobne arhaične družbe, je ugotovil, da le-te ne menjavajo le dobrine in bogastva, ampak predvsem usluge: vljudnosti, gostije, praznike, ženske, otroke in moške. Te usluge in povračilne usluge potekajo prostovoljno z darili, četudi so, kakor se že sliši paradokсно, strogo obvezna. Tem uslugam ali darilom pravimo z eno besedo totalne usluge ali potlačji, kar pomeni, da ves klan s posredovanjem svojega poglavarja sklepa pogodbo za vse člane klana. Ta pogodba zajema vse, kar klan ima in kar klan počne. Mauss pravi, da obstajata dva bistvena elementa potlačja:

- element časti in ugleda kot spremljava povračila daru; odkoder črpa svojo potrebo tudi človeška tekmovalnost in
- element absolutne obveze, da darove damo, sprejmemo in povrnemo. Te tri temeljne oblike (dati, sprejeti, povrniti) sestavljajo osnovno formo družbene pogodbe. Kdor jih izvršuje, kaže svojo pripravljenost za povezovanje v občestvo in svojo prijateljsko nastrojenost do drugih ljudi/klanov.

Darovi torej krožijo s prepričanjem, da bodo povrnjeni, a jamstvo njihove povrnitve ni le sklenjena pogodba, ampak predvsem lastnost podarjene stvari. Te podarjene stvari so ponavadi družinske dragocenosti, od katerih se družina le težka loči (bakri z družinskimi grbi na Polineziji in Melaneziji, tkanine z vzroci klana ali kožne odeje pri Severnih Indijancih). Te dragocenosti imajo svojo močno individualnost, svoje ime, kvaliteto in moč, hkrati pa se navežejo na lastnika in hranijo v sebi njegovo individualnost. Dajanje, sprejemanje, vračanje daru pomeni spajanje ljudi in stvari; obdarovanje klanov in narave pomeni pravno vez, ki zavezuje in preplete darovalca z obdarovancem in obratno. A drugi sprejme dar le, če ga lahko povrne ali kompenzira. Za nameček pa vrača z obrestmi, da bi tako ponižal prvega darovalca in pokazal svojo superiornost. Sprejeti in ne povrniti ali ne povrniti več kot si dobil, pomeni podrediti se, pomeni postati klient ali sluga. "Kazen za neizpolnjeno obvezo vračanja je dolžniško suženjstvo."¹⁷

V naravi daru pa je, da zavezuje v določenem časovnem roku, saj skupnega obeda dobrin ali gostij ni mogoče takoj vrniti. "Za povračilo vsake usluge je potreben čas. Pojem roka je tako logično vpleten, ko gre za vračanje obiskov, za sklepanje porok, svaštev, za vzpostavljjanje miru, za sodelovanje v igrah, ipd. in dogovorjenih bojih, za praznovanje alternativnih praznikov, za opravljanje ritualnih storitev in storitev časti, za izkazovanje vzajemnega spoštovanja, za vse stvari, ki jih človek menjava ..." ¹⁸ Element časa prav tako predstavlja enega izmed elementov zavezovanja darovalca z obdarovancem – darilo se dogaja v času in je zavezano njegovi krožni logiki.

¹⁷ Marcel Mauss: *Esej o daru v knjigi Esej o daru in drugi eseji, Studia Humanitatis, Ljubljana 1996, str. 84.*

¹⁸ Marcel Mauss: *Esej o daru v knjigi Esej o daru in drugi eseji, Studia Humanitatis, Ljubljana 1996, str. 68.*

Vidimo, da v teh družbah kopičijo razkošne stvari zato, da bi zapravljali in zavezovali. Vračajo z obrestmi, a zato da bi pokazali svojo superiornost nasproti darovalcem. Darujejo in vračajo v določenem časovnem roku, ki ga narekuje sama logika časa, skopuštvu, prepočasnost in častihlepnost pa se usodno maščuje.

A vendar Derrida ne kloni pred Maussovimi izvajanji menjave daru in se strogo drži pojma daru. Zakaj Derrida vztraja na daru kot nemožnemu: kot tistemu, ki je nedvoumno zvezan z ekonomijo in krožno menjavo, čeprav naj bi bil sam po sebi neekonomski (ne-povraten); ki ukinja pojem subjekta, a ravno zato kaže, zakaj ga potrebuje; ki ukinja čas in narekuje pozabo, a je ravno zato povezan z njim? Kaj pomeni dar? Kako ga lahko prepoznamo, opišemo? Splošna formula daru bi bila: Nekdo da nekaj komu drugemu ali darovalec da darilo obdarovancu, na kratko A da B C-ju. Darilo tako implicira darovalca, obdarjenca, stvar (kot intencionalni smisel ali kot reč), dajatev in sprejetje. Nikjer nimamo implikacije vrnitve darila. Odkod potem občutek nujnosti njegovega povratka? Darilo je po definiciji nekaj, kar se da, ne da bi pričakovali njegovo povrnitev. V resnici je darilo nekaj, kar bi moralo demantirati ekonomijo (kroženje dobrin) in čas (metafiziko časa kot kroga), čeprav je, kakor vidimo, hkrati kar najbolj zvezan z njima. Zato Derrida vztraja: da bi dar obstajal kot dar, se sploh ne sme pojaviti/prepoznati kot dar bodisi na ravni intencionalnega smisla bodisi na ravni konkretne, materialne reči. In kot takega ga ne sme prepoznati niti darovalec niti obdarovanec, v nasprotnem primeru se dar uniči. Seveda se dar uniči tudi s tem, da ga obdarovanec sprejme, ne glede na to, kaj stori z njim: ga povrne ali ne, ga prepozna ali ne.

Takoj ko se dar pojavi, je v času, ki ustvari temporalizacijo, ta pa odpre krog časa, zavezujočnost daru v času. Dejali smo, da je za povračilo usluge potreben čas. Temporalizacija časa pa ohranja dar v spominu in tako omogoča njegov povratek.

Dar pa ne uničuje le njegovo pripoznanje in pojavitev, ki odpre krog časa, ampak tudi subjekt. Če naj dar obstaja, potem ne sme biti nobenega subjekta. Derrida gre tako daleč, da izjavi, da noben subjekt nikoli ne da/podari noben objekt drugemu subjektu, saj je bistveni predpogoj (za obstoj) subjekta ravno kroženje dobrin, proizvodov, simbolov, znakov, s katerimi se subjekt konstituira kot Jaz. Subjekt potrebuje kroženje in povrnitev, saj mu ravno povrnitev njegovega dejanja omogoča točko, ko se lahko pripozna kot to, kar je – darovalec ali obdarovanec – oz. mu kroženje in povrnitev omogoča točko samoidentifikacije lastnih dejanj, zaradi katerih se povzdiguje, hvali, časti in napihuje. Večkrat kot da in večkrat kot dobi to, kar je dal, bolj se poistoveti s svojimi dejanji in gradi svojo narcisoidno podobo jaza. Zato imamo pravičen občutek, da subjekt ves čas računa, da v Veliko knjigo računov vpišuje vsak svoj izdatek in prejemek (tudi v ljubezni). Subjekt je nastal ravno z namenom, da bi ekonomiziral in utilitiziral neekonomski dar, kajti dar je nekaj, kar

subjektu zadaja smrtno rano – z vsakim darom je subjekta manj! Derrida prepoveduje pojavitev, pripoznanje daru, kajti takoj ko darujoči pripozna dar kot dar, pa čeprav le kot intenco zavesti (še preden ga zares da), v sebi že začne računati in preštovati; že zapade ekonomiji jaza in destrukciji.

Derridajevo izvajanje daru v povezavi s pojmom in samokonstitucijo subjekta je pomembno za naše nadaljnje razpravljanje o ljubezni, še zlasti za razmerje med moškim in žensko.

3.2 Ljubezen in dar

Tudi za ljubezen menimo, da je njeno osnovno dejanje dar, prostovoljno dejanje, ki v zameno ničesar ne pričakuje. Toda ali je to res?

Pravijo, da se ljubezen začne z razkrivanjem ene izmed največjih življenjskih skrivnosti: romantične privlačnosti. Zadnjih nekaj let se znanstveniki različnih disciplin posvečajo omenjenemu fenomenu, in raziskave iz različnih področij so nam prinesle nekatere pomembne ugotovitve. Nekateri biologi trdijo, da za parjenjem stoji določena "bio-logika", ki omogoča preživetje vrst. Po tej teoriji naj bi moške privlačile klasično lepe in zdrave ženske, pri katerih obstajajo fiziološki znaki, da so na vrhuncu materinskega obdobja. Po drugi strani pa ženske izbirajo partnerje iz drugačnih bioloških interesov. Instinktivno izbirajo partnerje, ki imajo najboljše kvalitete, sposobnosti, da nadvladajo druge samce in domov prinesejo levji delež ulova. Zato je starejši, skupen in vodilen samec prav tako privlačen, kakor mlad in lep samec, čeprav ne tako uspešen.

Socialni psihologi raziskujejo teorijo "ekonomije" pri izbiranju partnerja. Glavna ideja te teorije je, da si izbiramo tiste partnerje, ki so nam bolj ali manj enakovredni. Potencialne partnerje iščemo na podlagi zgodovine, podobnega izvora, finančnega položaja, družbenega statusa, fizične privlačnosti in karakternih značilnosti. Vsem je najbolj znana ekonomika, ki jo v nekaterih delih sveta prakticirajo še danes: sklenitev poroke kot kupčija med očetom hčere (bodoče žene) in njenim bodočim možem. Hčerka se poroči svojemu stanu, torej ekonomskemu statusu ustrezno, tako da v zakon prinese doto, mož pa prispeva svoje premoženje, katerega del da, tudi ženini družini.

Tretja ideja, teorija "persona" pravi, da ima pri izbiri potencialnega partnerja pomembno vlogo, kako le-ta vpliva na našo samopodobo. Vsakdo izmed nas ima masko ali persono, ki jo kažemo drugim ljudem. Teorija persona predlaga, da si izbiramo partnerja, ki bo zvišal vrednost te samopodobe. Zdi se, da ta teorija le ni tako neverjetna, saj smo vsi že okusili ponos in bili morda v zadregi zaradi tega, kako so drugi ljudje gledali na našega partnerja.

Vsem pa je najbolj znana ekonomika, ki jo v nekaterih delih sveta prakticirajo še danes: sklenitev poroke kot kupčija med očetom hčere (bodoče žene) in njenim bodočim možem. Hčerka se poroči

¹⁹ *Lawrence Durrel: Aleksandrijski kvartet I., CZ, Ljubljana 1963, str. 279.*

²⁰ *Ibid., str. 353.*

svojemu stanu, torej ekonomskemu statusu ustrezno, tako da v zakon prinese doto, mož pa prispeva svoje premoženje, katerega del da, tudi ženini družini. To prakso so v zahodnem svetu spodkopali predvsem ljudje, ki so se uprli takšnemu brezdušnemu načinu sklepanja zveze dveh ljudi, borili so se za neko pristnejšo vez med dvema, ki je osnovana na svobodnem občutju in čustvu, ki se splete med dvema. Ali ni res, da naj bi bila večina današnjih zakonov posledica svobodne, ljubezenske odločitve in pri tem naj ne bi šlo za eksplicitno kupčijo, ampak za prostovoljni dar? In za kakšen dar naj bi šlo; kaj si Manca in Peter podarjata (če sploh kaj)? Kaj je na delu med njima? Če ste že ljubili in se spomnite lastnega primera zaljubljenosti/ljubezni, kaj vam najprej pride na misel, kaj je bilo tisto, kar vas je spravilo v vez z ljubljenim/ljubljeno in ste nekaj časa vzdrževali to zvezo? Ali ni bila to najprej telesna privlačnost? Ta oseba vas je nekako nagonsko privlačila in z njo ste si zaželeli telesne združitve in izmenjave. Šele kasneje pa ste morda odkrili, da vam kot oseba niti ne ustreza. Po drugi strani pa bi nekateri ljudje na to odgovorili, da je bil to čar, očarljivost njegovega/njenega duhovnega bitja. Takrat se vam je v tistih prvih trenutkih zdelo, da v zaljubljenosti ne gre toliko za izmenjavo konkretnih objektov, darov kot to, da je dar drugi človek oz. da je za vas predstavljal to, česar vi niste imeli ali pa ste imeli in vam je bilo tako všeč, da ste to hoteli poudariti. Skratka v njej/njem ste videli šanso zapolnitve lastne omejenosti. Hkrati pa je ljubezen še več, ljubezen je razkrivanje sebe, učenje o sebi in postavljanje meje med mano in drugim. "Zakaj je Justine uzrla ravno mene in mi naklonila svojo milost? Kaj sem ji mogel dati, česar sama ne bi mogla dobiti drugje? Mar jo mika moje papirnato besedičenje in neizkušeni način, kako strežem ljubezni? Njo, ki so ji na voljo vsi petelini Aleksandrije? Ščit! To je zelo težko razumeti, čeprav ima vso veljavnost suhoparnega dejstva."¹⁹ Takrat gre za izmenjavo dveh med seboj različnih ali podobnih in privlačnih ljudi, ki se drug drugemu podarita in takorekoč použijeta. Na prvi pogled se zdi, da je bil plamen telesnega in osebnostnega izžarevanja tisti, ki vas je pritegnil. Toda če pogledamo dolgoletne zakonce, vsega tega ne vidimo več, njihova zveza kot da temelji le zavoljo skupnega gospodinjstva, boljšega in lažjega življenja ter ohranjanja človeškega rodu. "In vrhu tega (poslušaj) se po mojem mnenju zaveda le malo ljudi, da spolno občevanje ni telesno dejanje, temveč duševno. Okorno parjenje človeških bitij je čisto biološka parafraza te resnice – neka primitivna metoda, kako se duh seznanja z duhom, kako se drug drugemu zavežeta. Ampak večina ljudi se ustavi ob telesni podobi, ne zavedajoč se poetičnega odnosa, ki nam ga tako nerodno poskuša posredovati."²⁰

A kaj se vseeno dokaj hitro pokaže po prvem snidenju? Da se vez, torej na začetku predvsem duhovna vez, sestoji iz ekonomije subjekta. Primer z Alkibijadom in Sokratom, ki ga je navedel Lacan, je že dodobra znan in tudi dobra primera za vrsto daru v ljubezni: Lepi

Alkibijad, ki je zaljubljen v Sokrata zavoljo njegove modrosti, misli, da se bo Sokrat zaljubil vanj zaradi njegove lepote – da bosta takorekoč zamenjala oz. dopolnila lasten manko. Toda grdi Sokrat ga zavrne, češ, da če kaj ve, potem ve, da nič ne ve. Če se na primeru Sokrata in Alkibijada izkaže, da dar v ljubezni ni mogoč, ker Sokrat ve, da nič ne ve oz. da ničesar nima, kar bi lahko dal, se v odnosu med moškim in žensko ravno tako izkaže, da gre v ljubezni za problem subjekta in s tem za ekonomijo med spoloma. Na podlagi zgodovinskih odnosov lahko vidimo, da je sklenitev zveze med moškim in žensko vedno spadala v območje ekonomike oz. je bila zveza dojeta tako, da naj bi bila ženska tista, ki prostovoljno daje in v zameno ničesar ne pričakuje. Zato se odnos med moškim in žensko vedno kaže kot obveza in njena vez moč (zlobne in zločinske) osebnosti/subjekta. Naša osebnost je zločinski duh gospodarja in vsak odnos med moškim in žensko ali moškim in moškim je borba, boj na življenje in smrt, boj dveh gospodarjev, od katerih se bo moral eden podrediti, pri čemer pa ženska vseeno drugače odreagira na ljubezen, kakor je tudi njen pogled nanjo drugačen.

²¹ Sappho: Poems and Fragments: Bloodaxe Books, Newcastle upon Tyne 1992, str. 12.

3.3 Ljubezen, subjekt, čas, dar in smrt

Kaj moški da?

Začeli bomo s Staro Grčijo, ker tukaj korenini odnos moškega in ženska, ki je vezan na pojem subjekta. V antični Grčiji se je moški vezal na žensko z namenom ustvarjanja skupnega gospodinjstva (čimvečjega bogastva in posestva), ohranjanja človeškega rodu (imeti čimboljše potomce) in pridobivanja družbenega ugleda, vendar vse to z namenom povečanja njegovega lastnega/lastniškega moškega bitja in obratno, povečanje njegovega lastnega in lastniškega bitja je bilo vezano na družbeno sfero. Vendar pa so imeli Grki raje dečke kot ženske. Zgodovinarji to povezujejo z naraščajočo ekskluzivnostjo moške kulture in poudarek na dokazovanju moškega v vojni: "... utelešenje lepote so bolj povezovali z moškim kot z ženskim telesom, ljubezen med moškim pa jim je predstavljala romantični ideal."²¹ Tako naj bi strah pred žensko seksualnostjo koreninila v segregaciji in ostrem razlikovanju med spoloma. Hkrati pa opažamo, da se ravno na primeru njihovega homoseksualnega odnosa izriše glavni problem lastnega – mojega – subjekta. Največji problem Starih Grkov je bil, kakor sem že rekla, "prava, resnična" ljubezen dveh enakopravnih subjektov. Ker Grki nikakor niso mogli sprejeti dejstva, da bi se lahko ljubili z enakopravnim in svobodnim moškim, so lahko ljubili le dečka, ne pa tudi odraslega moškega, kajti v slednjem primeru je moral eden postati to, kar naj ne bi bil – požensčen moški in s tem ne-subjekt, skratka odpovedati bi se moral samemu sebi. Če naj moški postane subjekt, to postane tako, da vlada sebi in drugim, se ne razdaja, ne daje, ampak kopiči, zbira, sešteva. Ker gre v boju med dvema moškima za boj tistega, kar je

²² *Helen Cixous: Sorties, In and Out v knjigi The Logic of the Gift, Routledge 1997, str. 151.*

lastno in pristno in to pomeni boj na smrt, se moški obrne k ženski, ob kateri lahko ostane, kar je in še pridobi, profitira na svoji veljavnosti. Za Grke je ženska vedno predstavljala tisto ne-lastno, ne-pristno, ne-pravilno, kar ne poseduje svojega lastnega bitja in oblike kot narava. In četudi bi primerjali moškega in žensko v okviru narave, bi moški predstavljal denimo strelo ali izbruh vulkana, ženska pa razlivajočo se magmo ali ribnik, šlo bi za odnos med neko kulminirano silo in mehko, razlivajočo se "snov". Lastno bitje ima tako samo moški in družba kot taka. Grki so okoli polisa vedno postavili zid, okoli templjev pa stebre, da so s tem nakazali mejo (neprepustnost) med človekom in naravo. Boj med človekom in naravo je boj na življenje in smrt. In problem ljubezni-smrti med moškim in žensko se pokaže ravno v tej liniji. Ker je dar, smrt za subjekt, mora moški, ki hoče ljubiti žensko, le-to vedno ubiti, se pravi, da jo lahko ljubi le na neki imaginarni ravni oz. mora nad žensko vedno dokazati moč in oblast, nikoli pa z njo ne more vzpostaviti pristnega odnosa. Kajti v tem primeru bi moral dati to, česar ne more – dati sebe, to, kar je z lastnim trudom zgradil in narava nima. In v tem se človek razlikuje od narave, da ima obliko in mejo. "Dobra ženska je zato tista, ki se mu dovolj dolgo upira tako, da lahko nad njo začuti svojo oblast in svojo željo po njej in se mu hkrati ne upira preveč dolgo ter tako omogoči radost užitka brez prevelikih preprek, omogoča vrnitev k samemu sebi, pri čemer je postal še večji."²² Moški hoče ne glede na to, na katerem nivoju iz–menjava (na nivoju družbe, politike, želje ali ljubezni), pridobiti še več moškosti, še več sebe: dodatno vrednost avtoritete, moči, denarja ali užitka. Moški dobiček je vedno povezan z uspehom, ki ga okvirja specifično človeška in družbena dimenzija. Moški izražajo strah pred separacijo, razlastitvijo in izgubo lastnih atributov (morda se ravno zato moški tudi noče vezati, noče biti lastninsko posedovan, čeprav sam poseduje). Za to so polja, kot so poklic ali moška prijateljstva, polja, kamor ženska noga ne bo mogla nikoli stopiti. Odnos z žensko se tako kaže skozi problem ne-mojega in konstitucijo subjektivitete, ki sebe doživlja le skozi ustvarjanje zakonov, svojo moč in produktivno gospodarjenje. Moškega bi lahko z grškimi tragiškimi pojmi opredelili kot tisto apolinično in žensko kot dionizično, čeprav je tudi v Stari Grčiji obstajal družbeni trenutek, ko so si moški in ženske, vladani in vladarji, zamenjali oblačila in na ta način ritualno zamenjali svoje siceršnje vsakdanje in spolne vloge. A to se je dogajalo predvsem, ko je deček stopil v svet odraslih moških ali pa se je poročil. Takrat so dečka, še preden je stopil v svet odraslih, preoblekli v ženska oblačila, sam pa je prvič in zadnjič okusil/oponašal žensko v njenem bivanju. "Te zamenjave ponavadi pojasnjujejo z ritualno logiko, ki zahteva, da mora vsak spol še zadnjič tako rekoč igrati vlogo drugega, preden prevzame enoznačno moško oziroma žensko identiteto, kot zahteva kulturna ideologija." Hkrati pa "so ti rituali veliko boljše, pa tudi v večjem številu izpričani za moške kot za ženske, nenazadnje zato, ker ima njihovo izvajanje, name-

njeno izoblikovanju moškega za življenje v državni skupnosti, za kulturo v splošnem večji pomen.”²³

Borba moški–ženska je pravzaprav njuna spolna razlika!

“Zakaj je ta komedija, katere zadnje dejanje je flirtanje gospodarja s smrtjo, tako nasmejala Batailleja, ko se je zabaval s tem, da je Hegla potisnil do meje brezna, ki se ga civiliziran moški tako izogiba, da bi padel vanj? Tako brezno ima pomen tako smrti kot ženskega spola.”²⁴

Že pri Heglu vidimo, da se v osnovi borbe za dosego položaja gospodarja (borbe, v katerem se dva borita na življenje in smrt) pravzaprav zrcali osnovna borba med moškim in žensko, v kateri ženska seveda “umre”. A ta borba in odnos moški–ženska ne zrcali nič drugega kot njuno spolno razliko, razliko v genitalijah. Moški se mora v odnosu z žensko vedno povrniti k sebi, k svojemu faličnemu centru, ki ženski manjka. Moški se(be) “zbira/kopiči” v falusu. Zato tudi ni čudno, da so bili Grki tako obsedeni z ekonomiziranjem užitka in so ga povezovali z zdravjem. Za Grke je bil seks z žensko povezan z življenjsko dragoceno snovjo, iz katere je nastalo novo življenje in za katero so verjeli, da je ne smejo prepogosto trošiti ali pa bodo resno ogrozili svoje zdravje. Zato so skrbno načrtovali, kdaj, zakaj in kako bodo imeli spolni odnos z žensko. Tako so denimo preučevali vpliv klime, letnega obdobja, temperature, dela dneva in godnost ženske na moški falus in na spolnost. Freud je tako rekel, da je ženski defekt njena anatomska pomanjkljivost – to, da nima falusa. Ker ženska nima izvora oz. centra užitka, iz tega izpeljuje njeno podrejeno funkcijo in vlogo v družbi. Moškega ravno falus in falični užitek zaokrožuje v sebi, da je vezan zgolj nase in na svojo posestniško “bitje”. Ženska pa je vezana na moškega ravno skozi njegov organ užitka, hkrati pa ravno s tem dejanjem njen užitek prehaja od moškega v na-vezavo na Drugega (na Naravo ali Boga). Šele v tem trenutku postane ženska ne-vsa. Lacan, nadaljevalec Freuda izpeljuje izris moškega in ženske prav na podlagi falične funkcije. Moški je ves, cel skozi falično funkcijo, edino mejo te funkcije pa doseže skozi funkcijo očeta. Ženske pa se ne da zapisati od trenutka, ko je ne-vsa zato, ker ima razmerje z Drugim, vkolikor je ta zaprečen – ženska ima razmerje z nečim od Drugega. Ženska ima razmerje z vsem, kar se artikulira od označevalca (falične funkcije), po drugi strani pa ta falična funkcija nima označenca. Ženska naj bi v moškem ljubila več kot zgolj moškega in njen užitek naj bi sestavljal več kot zgolj užitek, ki ji ga lahko ponudi moški. Zato ni čudno, če so žensko že od nekdaj povezovali s kozmično, univerzalno ljubeznijo, ki se vsa preda moškemu, čeprav ravno ta označitev nakazuje, da ji gre pri tem pravzaprav za več kot moškega, za nekaj “univerzalnega, kozmičnega”. Lacan pravi, da naj bi imela ženska zaradi svoje “narave” bližji in večji stik z Bogom. Zato rečejo, da je moški za žensko celo življenje, medtem ko je ženska za moškega le ena izmed epizod v njegovem življenju, le ena izmed potrošnih objektov na polici, ki ga lahko vedno zamenjajo, pa še ne bodo prišli do tiste,

²³ Zbornik *Ženska v grški drami, Krt, Ljubljana 1987*, str. 5.

²⁴ Helen Cixous: *Sorties, In and Out v knjigi The Logic of the Gift*, Routledge 1997, str. 151.

ki si jo želijo, saj moški niso sposobni čutiti drugega, ga sprejeti vase in ga nato spustiti iz sebe, ampak je njihov proces ravno obraten. Moški, ki je vezan na trenutek faličnega užitka, je s tem vezan nase in na svoje rezerve, medtem ko se ženska lahko v spolnosti prepusti uživanju, ki prehaja moški trenutni užitek in se nadgrajuje naprej v nečem drugem. V spolnem užitku, ki ga ženska doživi z moškim, se izrisuje dosti več kot zgolj tisti, neposredni moški. Zveza med moškim in žensko je v uživanju nesorazmerna. Odnos med moškim in žensko, v katerem bi vladala harmonija in sorazmernost na ravni užitka, tako propade. Enako velja tudi kar se tiče ljubezni. Tudi tu bomo videli, da je njun odnos skrajno nesorazmeren in celo ne-smiseln. V prejšnjem eseju sem nekje zapisala, da je res čudno, zakaj moški pri ženski poudarja njeno lepoto in trivialnost, ko je to ravno tisto, kar odganja njegovo ljubezen do ženske in da to po drugi strani namiguje pravzaprav na njegovo ljubezensko nagnjenje do moških. Moški lahko ljubi le drugega moškega (glede na poudarek, ki ga daje pameti, saj mu lahko v njej parira le drugi moški). To, da moški ne more ljubiti ženske oz. ji ne dati tistega, kar si ona želi, ne izvira le iz njegove faličnosti, ampak tudi iz njegove težnje, kaj on ljubi. In to pojmovanje izvira še iz Platonovih in Aristotelovih časov. Lacan izpeljuje, da naj bi aristotelovska ideja Dobrega kot presežek delitve sveta na materijo in formo, na pasivno in aktivno v osnovi predstavljala moško željo po preseganju nedvoumne spolne razlike med moškim in žensko. Zato med moškimi, ki težijo po spoznanju najvišjega Dobrega, vlada vez *philia*. Kaj to pomeni? Moškim je predvsem do spoznanja Dobrega, do katerega prihajajo s svojo dušo, kajti samo ona je tista, ki ga lahko spozna. Duša kot taka pa ni vezana na spol, ampak ga presega (tako kot Dobro presega mnogoterost pojavnega sveta). Duša, ki ljubi dušo, katere pogled je usmerjen na Dobro, je zato homo-seksualna. Moški, ki spoznavajo s svojo dušo, se med seboj ljubijo, toda ne na osnovi spola, ampak na osnovi pameti in zato tudi ni pomembna telesna ljubezen, ampak *philia*, prijateljstvo, ki ga tako Platon kot Aristotel omenjata kot najvišjo obliko ljubezni. In zato tudi moški tako nekoč kot danes ne morejo enako ljubiti prijatelje kot žen(sk)e. Tisto, kar moški pravzaprav išče, niso čustva, ni predajanje telesnim užitkom, ni razdajanje svojega semena, ampak ravno usmerjanje svoje energije in moči na točko, v kateri se vse zbira, na točko, ki presega mnogoterost pojavnega sveta in spolno razliko. Telo in telesnost pa ravno namiguje na odnos z oz. vezanost na žensko in potopitev v mnogotero pojavnost. Lep opis razlike med modroslovno ljubeznijo duše do sorodne duše, ki nakazuje homoseksualnega moškega, in zemeljska, telesna čustva, ki nakazujejo heteroseksualnega moškega, vidimo tudi v Hessejevi knjigi Narcis in Zlatoust. "Gotovo," je nadaljeval Narcis. "Narave tvoje vrste, močnih in nežnih čustev, gorečneži in sanjači, pesniki in ljudje, ki ljubijo, skoraj vedno prekašajo nas druge, ljudi duha. Vaš izvor je materinski. Vi živite polno, vam je dodeljena moč ljubezni in doživ-

ljanja. Mi, duhovni ljudje ne živimo povsem, mi živimo v suši, čeprav se zdi, kot da vas druge pogosto vodimo in vam vladamo. Vam pripada popolnost življenja, vaš je sok sadežev, vaš je vrt ljubezni, vaša je prelepa pokrajina umetnosti. Vi ste v nevarnosti, da se boste utopili v svetu čustev, mi pa smo v nevarnosti, da se zadušimo v brezračnem prostoru. Ti si umetnik, jaz mislec. Ti spiš na prsih matere, jaz stražim v puščavi. Meni sveti sonce, tebi svetijo mesec in zvezde, ti sanjaš o dekletih, jaz o dečkih.”²⁵

Helen Cixous v svojem članku sicer pravi, da so obstajali tudi pesniki, ki so se uprli tradiciji, osnovnim družbenim pravilom in so bili sposobni ljubiti ljubezen, ljubiti druge, in si jih želeli. Torej govori o moških, ki so bili sposobni razmišljati o ženski, ki bi se uprla destrukciji in nadaljevala samo sebe kot enakovreden, zatorej družbeno nemogoč subjekt. Četudi so njeno realno, divjo in strastno pojavnost za kratek trenutek omogočili, pa je morala ženska kasneje to vedno plačati s svojo “smrtjo”.

Glede na vse dosedaj povedano je tudi jasno, zakaj so modernistke v svoji pretenziji po drugačni ljubezni z moškim zgrešile svoj cilj, kakor sem že predhodno napisala. Če se koncentriramo na svoboden (moški) subjekt in mislimo, da bomo s tem, ko bomo tudi ženske imele enakovreden status subjekta, dosegle ljubezen in uživanje med moškim in žensko, smo v hudi zmoti, kajti kakor smo videli, je subjekt v osnovi moški: samo-zadosten, faličen in homoseksualen. Pravzaprav bi lahko rekli, da je moška nezmožnost ljubezni prav njegova anatomsko pomanjkljivost: moški je omejen nase zaradi svojega organa. In ravno zato mora tudi ženska vztrajati na svoji poziciji, se boriti, da je takšna, kakršna je, močna in samosvoja ter zaradi česar jo povezujejo z zmožnostjo “ljubiti” drugega.

Kaj ženska da?

V čem se ženska torej razlikuje od moškega in kaj v ljubezni daje tako strašnega in nedopustnega v moških očeh? Kako se giblje na podlagi njene avtentične biti? Kako se ženska ukvarja s prihranki, rezervami, užitkom, življenjem in smrtjo? Tudi ženska da z namenom neke povrnitve, tudi ženska si da užitek, srečo, povečano vrednost in povečano podobo, vendar pa ženska lahko da, ne da bi čutila izgubo ali nujnost povratka stroška, kajti v njej je čista življenjskost. Rekli smo, da lahko ženska v ljubezni preseže zgolj omejenost nase in gre tja, kjer je drugi, ga zaobjame, spusti vase – se razširi in obogati. Ženska preprosto potuje, ni vezana na en center užitka kot moški, ženska ne kreira monarhije in hierarhije svojega telesa ali svoje želje. Ženska lahko da, lahko pa tudi vzame. Ženska lahko rodi, lahko pa tudi umori. Ženska je v primerjavi z moškim eksplozija, difuzija, ki uživa v tem, da prehaja in nima meja, da se izgublja izven sebe. Njena t.i. smrt ni ovira, saj se lahko ponovno rodi iz pepela. Obstaja zveza med njeno libidinalno ekonomijo in njenim načinom samo-konstituiranja, ki se brez obžalovanja razdre in ponovno sestavi, čeprav ves čas je in ima meje.

²⁵ Herman Hesse: *Narcis in Zlatoust, Založba Obzorja Maribor 1979, str. 47.*

²⁶ *Sappho: Poems and Fragments, Booldaxe Books, Newcastle upon Tyne 1992, str. 16.*

In čeprav feministke menijo, da naj bi za žensko smrt pravzaprav predstavljala nosečnost kot odtegnitev od njenega bistva in kot posvetitev njenega nadaljnega življenja otroku in službi falocentrični kapitalistični moški družbi, se feministke motijo, saj se rojstvo novega živega bitja nikakor ne bje s tisto, ki mu ga daje, ampak jo nasprotno obogati tako kot jo obogati njena ljubezen do moškega. Tu gre zopet kot v ljubezni z moškim ali pa še bolj za pripoznanje ženskega načina dajanja, ljubezni in smrti. Kakšen je ta način? Kakor smo lahko opazili ženska zaradi različne samo-konstitucije ni zaprta v paradoks daru, ki jemlje. Ženska je želja, ki daje – ženska je pripravljena tvegati in iti preko bodic in zidov moškega narcizma zato, da bi se dotaknila drugega in zato se giblje v odprtem-zaprtem prehodnem prostoru. Ženska daje, zato da/ker živi, misli, se spreminja. Ženska ne vstopa tam, kjer zgodovina še vedno deluje kot zgodba smrti: kot posteljna zgodba ljubezni-vojne med moškim in žensko, ki trdi, da predstavlja izmenjavo, v resnici pa gre za zgodbo podedovanih vzorcev, ostan- kov sovraštva in podtalnega podpiranja Falusa. Ženska ne meri, ko daje, hkrati pa ne daje napačnih ali zavajajočih namigov, pa tudi ne daje tistega, kar nima. Kjerkoli ljubi, je prekoračen star ekonomski sistem, kljub temu pa ne bomo prikrajšani zase. In še nekaj je značilno za žensko: njena zmožnost za zamenjavo vlog. Ženska ni nikoli tako determinirana s pozicijo oblasti kakor moški. "Sappho kliče Afrodito kot svojo *sumachos*, kot svojo zaveznico v bitki in prosi, da se njeno srce ne bi podredilo ali bilo osvojeno. V šesti kitici še posebej vidimo letanje, dvorjenje in podarjanje darov kot elemente formaliziranih moških odnosov. Vendar pa v Sapphiovih pesmih ta izmenjava ni statična; vloge se bodo zamenjale, ljubljena bo kmalu ljubeča in obratno. Ljubezen med ženskami ni stvar dominacije in podrejanja – njuna želja je obojestranska in enakovredna."²⁶

A če ne ostanemo zgolj pri takšnih izvajanjih in gremo v raz- mišljanjih o ljubezni še dlje, lahko rečemo: moški in ženska sta drugačna, toda kako sta še drugačna razen v navedenem primeru? Francosko judovski filozof Emmanuel Levinas govori o ženski in ženskosti kot bistveno drugemu. Za razliko od moškega se njena specifičnost bivanja kaže, fenomenološko rečeno, v sebe-skrivanju ali drugače povedano kot sramežljivost. S sramežljivostjo, ki je tako drugačna od moške odprtosti in prodornosti, se ženska večno odteguje/zatemnjuje moškemu, a ne zato, da bi na ta način izpri- čevala svojo moč ali odpor nasproti moškemu, ampak zato, ker je njeno bivanje preprosto (tako) drugačno in šele zato vznikajočo ljubezen. Drugi vidik te radikalne drugosti ženske v odnosu do moškega pravi, da naj bi ljubezen v svoji izvornosti predstavljala odnos, skozi katerega se izrisuje drugost kot drugost. O ljubezni lahko govorimo ravno zato, ker med dvema obstaja ločnica. "Spolna razlika ni dvojnost dveh komplementarnih členov, kajti dva komplemen- tarna člena predstavljata vnaprej obstoječo celoto. Če namreč rečemo, da spolna dvojnost predpostavlja celoto, vnaprej postav-

ljamo ljubezen za zlitje (fusion). Patos ljubezni se sestoji ravno v nepresegljivi dvojnosti bitij. Ljubezen je odnos, ki se odteguje za vekomaj. Odnos *ipso facto* ne nevtralizira drugosti, ampak jo ohranja. Patos naslade je v dejstvu, da obstajata *dva*.²⁷ Ženska je to resnično drugo, ki se moškemu ne postavlja nasproti s svojo svobodo, ki bi omejevala njegovo svobodo ali karkoli podobnega, ampak tista, ki se ravno zaradi svoje sramežljivosti ovija v skrivnostno. Ravno ta njihova drugačnost kot nepresegljiva meja, ki je ne ženske ne moški ne morejo odpraviti, je vodila v neuspeh komunikacije dveh enakovredno svobodnih subjektov. Ljubezensko razmerje, ki je usmerjeno na posedovanje in spoznanje drugega, nujno zgreši komunikacijo z njim. Drugi se izrisuje kot drugi ravno zato, ker ga ne moremo spoznati, dojeti ali posedovati, kajti če bi bilo to možno, potem ravno ne bi bil več drugi. Drugi je tisti, ki je ovit v sivo tenčico skrivnosti in ki se nam skozi njo le nakazuje. Drugi je stalno prihajajoča prihodnost in možnost – čas. Tako vidimo, da se problem ljubezenskega odnosa med moškim in žensko ne kaže le v problematiki subjekta, ki ne more nikoli dati in zato tudi ne ljubiti, in tudi ne v problematiki posedovanja in premoči moškega nad žensko, gospodarja nad hlapcem, ampak je ljubezen ravno ta bolečina odsotnosti drugega in ostajanje v lastni samoti. “Le če priznamo, kako se eros razlikuje od posedovanja in moči, lahko priznamo komunikacijo v erosu. Eros ni niti boj niti zlitje niti spoznanje. Priznati moramo njegov izjemen položaj med (možnimi) odnosi. Eros je odnos z drugostjo, s skrivnostjo, se pravi s prihodnostjo, s tem, kar v svetu, kjer je vse že tu, ni nikoli tu: eros je odnos s tem, kar lahko ni tu, ko je tu vse. Ne z bitjem (un etre), ki ni tu, ampak s samo razsežnostjo drugosti. Tu, kjer so vse možnosti nemogoče, tu, kjer nimamo več moči, je subjekt (sujet) še vedno podrejen (sujet) erosu. Ljubezen ni možnost: ljubezen ni odvisna od naše pobude, brez razloga je, osvoji nas in nas ranjuje – in vendar *jaz* (je) v njej preživi.”²⁸ Preživi pa ravno zato, ker ostaja zaprt v lastnih mejah in sprejme samoto kot lastni konstitutivni element. Samo dva, ki se zavedata svojih drugačnih osončij, se lahko povezujeta, lahko vidita željo, vzrok, pa tudi smisel povezovanja, kajti drugače ne bi mogli govoriti o ljubezni, o dveh, ampak o simbiozi, o enem.

“Odnos z drugim je odsotnost drugega: ... odsotnost v obzorju prihodnosti: odsotnost, ki je čas”.²⁹ Rekli smo, da je drugi stalna prihajajoča prihodnost in možnost. Izkaže se lahko kot dar, hkrati pa tudi kot napovedujoča se smrt; kot nekdo, ki se vedno znova najavlja in hkrati odteguje, pojavlja in izginja. Ljubezen je kot telesna zadeva, ki je od tega sveta, čas. Telesa in ljubezen vedno znova naseljuje in prazni čas, zato ljubezen dojemamo kot bolečino in kot srečo, kot samoto in kot dva. “Ljubezen je bolečina zato, ker je pomanjkanje in želja po posedovanju tistega, kar si želimo in česar nimamo, obenem pa je sreča, ker je posedovanje, čeprav zgolj trenutno in vedno negotovo.”³⁰ Zaradi trenutka sreče, ki jo drug ob drugemu čutijo

²⁷ Emmanuel Levinas: *Etika in neskončno – čas in drugi, Tretji dan, Ljubljana 1998, str. 128.*

²⁸ *Ibid.*, str. 130.

²⁹ *Ibid.*, str. 131.

³⁰ Octavio Paz: *Dvojni Plamen, Nova Revija* 174/175, Ljubljana okt., nov. 1996, str. 130.

³¹ *Ibid.*, 132.

³² *Ibid.*

³³ Laurence Durrel: *Aleksandrijski kvartet I., CZ, Ljubljana* 1963, str. 231.

zaljubljeni, in hkrati zavedanja njene minljivosti, bi si želeli, da je ljubezen večna. A v tistem trenutku so zaljubljeni resnično zaslepljeni, kajti takrat ne občutijo pravega občutka samote, ki jih bo preževal takoj za tem. Pa tudi drži, da se nam zaljubljenost na začetku zares zdi kot večnost, kot da bi se trenutek raztegnil v stoletja in tisočletja, svet, čas in zaljubljenca pa so zbrani v enem. Vendar kljub vsemu ne traja dolgo, da se čas, svet in zaljubljenca zopet združijo in skozi čas doživimo to radikalno različnost in odsotnost drugega. Čas je tisti, ki nam odpira oči za radikalnost drugega in za smrt, hkrati pa Paz pravi, da gre v ljubezni za "pomiritev s celoto, ki je svet. Tudi s tremi časi. Ljubezen ni večnost, prav tako ni čas iz koledarjev in ur, tekoči čas. Čas ljubezni ni ne velik, ne majhen, je hipna zaznava vseh časov. Ne osvobodi nas smrti, vendar nam omogoči videti njen obraz. Ta hip je nasprotje in dodatek oceanskemu občutku. Ne gre za povratek v izvorne vode, ampak za osvajanje nekega stanja, ki nas spravi z izgonom iz raja."³¹ In ravno zato, ker ljubezen nima "cilja" oz. ker "cilj" ni neka transcendentna ideja in nek permanentni povratek v izvorno stanje (lastno), ampak je stvar narave tukajšnjega sveta, ki ga vodi čas, se zaljubljenost in ljubezen spreminja v drugo čustvo ali pa umre in prav zato ljubezen vodi samota in ne simbioza. In zato morata tudi zaljubljenca znati odtegniti pogled drug z drugega ali pa umreta. Zaljubljenca morata znati v svoj objem spustiti drug drugega, hkrati pa se morata znati iz njega tudi izmuzniti in vanj sprejeti svet. V naši ljubezni smo zato nenehno soočeni s smrtjo kot že od nekdaj napovedano odtegnitvijo in odsotnostjo drugega.

"Kaj vidi par v prostoru enega migljaja? Identiteto pojavljanja in izginjanja, resničnost telesa in netelesa, vizijo prezence, ki se razprši v svetlost: čisto življenjskost, utrip časa."³² Lahko bi rekli: "Čas nas odnaša (če si drzno predstavljamo, da v globinah svojega jaza oblikujemo lastno prihodnost) – čas nas vodi dalje pod pritiskom čustev v naši notranjosti, ki se jih najmanj zavedamo."³³

Tako smo mi, naše življenje in naša ljubezen spravljani s časom – lastno minljivostjo in ne-popolnostjo. Če Derrida pravi, da je edino, kar je dati, čas, jaz pravim, da je čas zato dar, ker med seboj prepleta ljubezen in samoto, ljubezen in smrt: dar-čas daje ljubezen in samoto in ju navezuje drug na drugega ali pa bi lahko rekli, da je dar-čas tisto, kar daje in vzame tisto lastno.

LITERATURA:

- ADORNO, THEODOR in HORKHEIMER, MAX (1975): *Dijalektika prosujeteljstva*, Svjetlost – Veselin Masleša, Sarajevo.
 CIXOUS, HELEN (1997): "Sorties, In and Out" v: *The Logic of the Gift*, Routledge.
 DERRIDA, JACQUES (1996): *Dati as*, Krt, Ljubljana.
 DE SADE, MARKIZ (1987): *Juliette in Justine*, DZS, Ljubljana.

-
- DE SADE, MARKIZ (1988): "Francozi, še malo se potrudite pa boste postali republikanci", **Rapol** št. 4, Ljubljana.
- DURREL, LAWRENCE (1963): **Aleksandrijski kvartet**, CZ, Ljubljana.
- FOUCAULT, MICHEL (1987): **Oblast–vednost–subjekt**, Krt, Ljubljana.
- FOUCAULT, MICHEL (1990): **The History of Sexuality 1, 2, 3**, Penguin Books, London.
- HEIDEGGER, MARTIN (1995): **Uvod v metafiziko**, Slovenska matica, Ljubljana;
- LACAN, JACQUES (1987): **Še**, Analecta, Ljubljana.
- LEVINAS, EMMANUEL (1998): **Etika in neskončno – čas in drugi**, Tretji dan, Ljubljana.
- MAJERHOLD, KATARINA (1996): "Moda in postmoda", **Ars Vivendi** št. 30, Ljubljana.
- MAJERHOLD, KATARINA (1996): "Ljubezen in samota", **Razgledi** št. 6, Ljubljana.
- MAUSS, MARCEL (1997): **Esej o daru**, Studia humanitatis, Ljubljana.
- PAZ, OCTAVIO (1996): Dvojni plamen, **Nova revija** 174–175, Ljubljana.
- PLATON (1960): **Simpozij in Gorgias**, Slovenska matica, Ljubljana.
- SAPPHO (1992): **Poems & Fragments**, Bloodaxe Books, Newcastle upon Tyne.
- VATTIMO, GIANNI (1997): **Konec moderne**, Labirinti, Ljubljana.
- ZIMMERMAN, SUSAN (1992): "Svoboden človek in ljubeča ženička", **Problemi**, Ljubljana (1987): **Ženska v grški drami**, Krt, Ljubljana.