

Što čitateljica traži u Sadeu, ako ne užitak? Lutci i igračke

(glazbena sugestija: Klaus Nomi, *Cold song*)

PANDARUS In good troth, it begins so.
Love, love, nothing but love, still love, still more!
For, O, love's bow
Shoots buck and doe.
The shaft confounds
Not that it wounds
But tickles still the sore.

*These lovers cry "O ho!" they die,
Yet that which seems the wound to kill
Doth turn "O ho!" to "Ha ha he!"
So dying love lives still.
"O ho!" awhile, but "Ha ha ha!"
"O ho!" groans out for "ha ha ha!" – Hey ho!*

(William Shakespeare, *Troilus and Cressida*, III, 1) (63)

I desire so not to deny desire's
intransigence. [...] Love grows in some
way closer to withdrawn theology.
The Deists' orb drops below Ankerdine.
(Geoffrey Hill, "The Orchards of Syon", LV, 2006: 249)

Sensuous is not sensual, but such knowledge
increases with sensuality – *psst psst* –
hissing and crying out, the final throes.
Messaline – FRÉNAUD – *la vulve*
insomnieuse – ever-working valve-part
unsightly, blood-gravid.
(Geoffrey Hill, "The Orchards of Syon", LVII, 2006: 250)

Namjerna dvosmislenost naslova u drugom dijelu „ako ne užitak“, ova negacija koja može i ne mora biti negacija trebala bi ukazati na klizavi teren onoga što danas može iz Sadea izvući čitatelj onkraj pornografije, ali i filozofije.

Ako je već usporedba Sadeovog stvaralaštva i njemu suvremene glazbene produkcije pokazala podudarnosti u provociranju norme (izazivanju društvenih i moralnih tabua, odnosno harmonijskih i dramatskih kontrasta koji pomiču formalne granice), emocionalnom intenzitetu (kroz ekstremne scene strasti i konflikta odnosno naglašene dramatske kontraste i emocionalne eskalacije u operi) i estetskom prijelazu (iz klasičnih filozofskih okvira prema nečemu što su neki prozvali radikalnom slobodom ili prijelazom iz klasicizma u rani romantizam), tema „koristi“ Sadea sama po sebi predstavlja problem.

Jer, zašto se danas uopće očekuje da nas nešto uvijek mora nečemu naučiti? Učimo o nužnosti „boljitka“, poboljšavanja sebe, zdravlju, ishrani, vježbanju, orašastim plodovima, super bobicama i promjenama uvjerenja o svinjskoj masti ili nečem trećem. Zašto bismo uopće, čitajući fikciju, i to autora koji se ne može više udaljiti od stvarnosti, željeli pretvoriti u tzv. stvarnosnu prozu, ili, u najgoroj varijanti, u „self-help“?

Ako seksualnost ostavimo po strani, te pokušamo čitati seks koji Sade uprizoruje, i to je već problematično, jer uvijek vjerujemo da znamo što je seks. Uostalom, za to imamo i dovoljno razloga, jer pripada našem tijelu i nama samima, jer ga i sami upražnjavamo i svi vjerujemo da smo „dobri“ u njemu, što god to značilo.

Jer, i tijelo, i seks, prekriva mnoštvo diskursa, više nego naša odjeća. Varirajući vlastiti opis tijela ili seksa uvijek u odnosu prema drugome, muškarac postaje (ili misli da postaje) muževniji kada je okrenut ženi, a žena ženstvenija kada je okrenuta muškarca, no samo se ponovno predajemo cirkularnom mišljenju, bilo ono feminističko, *queer*, filozofsko, sociološko ili pjesničko, ili, na drugoj strani, tek horoskopu i psihološkim testovima na društvenim mrežama. Na kraju se sve svodi na pitanje estetike (i dvojbene sveprisutne kategorije ukusa). I bez svijesti o povijesti i politici seksa kao kategorije, nije li to pomalo kao da pucamo sebi u nogu prije maratona?

Ako se prisjetimo već navedenog Curvalovog citata iz 23. dana Sodome, koji, na vojvodinu tvrdnju da je čovjek zagonetka, odgovara da je upravo to nagnalo jednog veoma učenog čovjeka da kaže „da ga je bolje jebati nego razumjeti“³⁸⁰, možda bismo mogli analogno reći da je možda bolje voljeti, nego poznavati nešto što je veće od nas.

No banalno ponavljanje teze o hiperseksualizaciji društva koja, pak, znači pobjedu seksualnosti nad seksom, odnosno njegovo brisanje, lako se pretvori, u nedostatku mogućnosti domišljanja, u seksološku temu. Tablice

³⁸⁰ Markiz de Sade, *Osons le dire*, misli odabrao J.-J. Pauvert, Pariz, Les Belles Lettres, le goût des idées, 1992:55-56.

i statistike su zanimljive, ali nam ne pomažu u dokučivanju onoga o čemu govorimo. Književnost, riječi, upravo zbog famoznih „rupa“ (*leerstellen* R.V. Ingardena), možda mogu barem malo utješiti, ako ne dokučiti. Jer, neobično je da ljudi shvaćaju što znači kada netko kaže da je seks bio odličan, jer ništa u ovoj izjavi nije ni očito, ni jasno. U tom trenutku susreta, to su vlažnosti koje se izmjenjuju, mirisi kojima odišu tijela, izvjesni podudarni i nepodudarni ritmovi, zvukovi... I to u „uspješnim“ trenucima. Uvijek različito, a uvijek isto. Neki bi rekli i mehanika. Neki drugi, romantika.

Iz svih ovih svima poznatih varijabli, često se pribjegava fantazmi, maštanju koje ostavlja želju netaknutom, jer ona uspješno izbjegava i stvarnost, i odgovornost. Iz istog razloga nastaju i izvjesni sentimentalizam, i izvjesna pornografija, kao sigurne reprezentacije koje nemaju mirisa, koje se mogu „isprogramirati“ i uspješno izvršiti. I iako se predstavljaju kao suparnici, oni su dvije strane iste medalje. Danas bi, u vrijeme „life coachinga“ rekli, nužna higijena za mentalno zdravlje (iako mislimo da time nikome ne činimo uslugu, ni zdravlju, ni seksu). Mogućnosti *cyber* svijeta (od OnlyFansa nadalje) su neizmjerne, no vrijeme bodrijarovske zlokobnosti (najavljene i u njegovim *Cool memories*) je davno prošlo. I stvar se ne svodi na žaljenje za „dобрim starim vremenima“, ne samo zato što su logički nemoguća, nego i zato što nikada nisu postojala, a ona koja jesu, barem ih se manjinske skupine i žene sjećaju kakva su bila. I Sade, i Bataille čine se danas jednostavno „previše“: previše dramatični, previše subverzivni/transgresivni/pretenozni/preciozni, pa i suviše katolički obojeni, od nasilja do Erosa-Thanatosa. Još jednom samo lakonski zaključujemo da je seks stvar glave, a ne tijela, pa ovo potonje ponovno gubi. I ne treba nam ni Lacanovo upozorenje o superegu koji se svodi na imperativ uživanja³⁸¹ koji hedonizam proglašava despotizmom.

Ako se, po Foucaultu, od kršćanske pokore do danas, seks svodi na priznanje, ispada da bi, malo forsirajući stvar, Alfonso Maria de' Liguori, svetac rođen u Napulju, koji je Sadeov suvremenik, i ovaj potonji spadali, u ovom slučaju, u isti skupinu jer izvlače seks iz privatnosti u javnost, te ga pretvaraju u objekt spoznaje, moći, bilo crkve ili libertinaca. To ne znači da izjednačavamo njihove uvide, niti ih stavljamo zajedno. To samo znači da ih ujedinjuje ista paradigma koje se nismo riješili. Ili jednostavnije: zašto je tabu uvijek ono o čemu neprestano tračamo, zašto posežemo za nesvjesnim ako govorimo o nečemu što nas gleda sa svakog ekrana?

Foucault možda predočuje „fikcije“ povijesti, ali, dao je niz plodnih pretpostavki za promišljanje. Prva je, u okviru ove teme, da se kod Foucaulta

³⁸¹ „Superego je imperativ naslade (jouissance) – *Uživaj!*“ (Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XX: Encore* (1972-1973), Pariz, Seuil, Points, 1975:11.)

seks uvijek *konstruira*, iako prepoznaje i fizičke temelje koji kao da nemaju dubinu, kao da je riječ o materijalu, a ne formi. Ako sve ovisi o tom konstruiranju, odnos prema svijetu sve je manje kontemplativan, a sve više tehnički, odnosno, jednostavnije rečeno, ljubav se vodi, a ne prihvaća. Kao da smo, u srazu s dispozitivom, težinu stavili na neku vrst „činjenja“, tehnike, produkcije, odnosno kao da se s „biti“ nekako prelazi na „imati“.³⁸²

Iako i Sade, a kasnije i Bataille, erotizam shvaćaju u okviru dijalektike humanog i bestijalnog (od dlaka, čija priča počinje s Aristotelom, nadalje), možda bi skrivanje odnosno razotkrivanje bilo prije impuls intimnog, a ne bestijalnog. Ma koliko možda nekima životinjski ključ bio napaljiv, ono što se smatra željom za posjedovanjem (a onda nekima i za razaranjem) prije bi bila možda i nesvjesna zaprepaštenost činjenicom da više ne vladamo sobom. Kao da smo zapanjeni uzbuđenjem koje tako suvereno prevlada, bez ikakvog napora, kao usprkos svemu, nekim obećanjem nježnosti koje je možda nasilnije od samog nasilja. Možda je zato lakše govoriti o radnjama? „À la fin de l'envoi, je touche“, rekao bi Cyrano de Bergerac (Čin 1, scena IV).

No što je na djelu u samom činu, onkraj misli? Kako kaže Shakespeare, „O“ se pretvara u „Ha!“, odnosno „Ah!“ Riječi se pretvaraju u hropac, oči „izvrću kao u agoniji“³⁸³, lice odaje divlju žestinu i popuštanje napetosti nalik smrti (problematičnom pojmu „male smrti“). Baudelaire u *Fusées* ne identificira ekstazu, nego jednu vrst raspadanja, pa će tvrditi da seksualni čin prije nalikuje „mučenju ili kirurškoj operaciji“³⁸⁴ u kojima nema smiješka, postoje samo „operator“ i „subjekt/pacijent“, koncentracija, konvulzija i grimasa. Bataille ponavlja isto sa ženskim licem koje tijekom čina nalikuje na „bolest“, „analognu psećoj bjesnoći“ (Bataille 2011:117). Jedini zaključak u ovim koordinatama jest Baudelaireov (koji nastavlja Sadeovo razmišljanje), da je jedino i vrhunsko zadovoljstvo (sladostrast, rekli bi naši) u ljubavi u izvjesnosti da se čini zlo (Baudelaire 1908:78). Tako je najveće zadovoljstvo drugome pružiti užitak, ali i patnju, jer ga držimo pod kontrolom.

Uostalom, pored Sadea, ni Rousseau ne promiče mnogo drugačije shvaćanje kada utvrđuje ključnu razliku između žene i muškarca u okviru *post coituma*, te izvodi zaključak da je jedan „aktivan i snažan“, a drugi „pasivan

³⁸² Iako Foucault na više mjesta prokazuje ovu praksu („volje za voljom“?), izlazak iz Foucaultovih koordinata, prema nama, najbolje pokazuje Jean-Luc Nancy (*L'Il y a' du rapport sexuel, Sexistence i La Jouissance, Questions de caractère*, s Adèle Van Reeth, Pariz, Plon, 2014).

³⁸³ Aristote, *Problèmes*, IV, 1, 876a, Pariz, Les Belles Lettres, prijevod Pierre Louis, 2002:80 u: Comte-Sponville 2012.

³⁸⁴ Charles Baudelaires, *Fusées*, u: *Journaux intimes*, u: *CŒuvres posthumes*, 1908:87.

i slab“, jedan mora „htjeti i moći, a dovoljno je da se drugi malo opire“³⁸⁵, što muškarca pretvara u ženskog gospodara.

Nema fuzije, ni „polovica“ – iluzija para kao mljevenog odreska, pol-peta ili ćufti, kako vam drago, morat će pričekati. Po Laclosu, ili Proustu, nema ni komunikacije, tek samoljublje ili ljubomora. No možda je šansa u vremenu, ako prihvatimo hipotezu da se u paru tijekom vremena samo sve više otkriva nesvodljiva drugost drugoga, koja nije žalopojka nego šansa da se uvidi da nikad čovjek nije sjedinjeniji nego u trenutku kada prepoznata da mu drugi izmiče.

No kod Sadea nema parova. Sestre nikada ne nalaze par (čak i kada se administrativno vežu brakom kao Juliette), dapače, one i kao sestre ne funkcioniraju solidarno. No one konzumiraju, svaka svoje, odmah i sada, i uvijek iznova. Želja je neutaživa, za samosažaljenjem ili vladanjem. Ako ostavimo moral po strani, ponovno je sve stvar estetike. Ako se više razlikujemo po *coitusu* nego po *cogitu*, treba odlučiti između „Oh!“ i „Ah!“ s početka.

Jer, „grčka riječ *phallos* se na latinskom kaže *fascinus*“, kako kaže Quignard³⁸⁶. Fascinirati podrazumijeva i šarmirati, i zaslijebiti, i privlačiti, i paralizirati, i zavoditi i podjarmiti, odnosno „fascinacija je percepcija mrtvog kuta jezika“, kako nastavlja. I želja fascinira (Quignard 1994:74), ne spolovilo, organ, nego seks kao funkcija, ne sposobnost, ni instinkt, nego pulzija.

Nije ovdje riječ ni o nagosti, jer ona nije stanje, nego događaj: „ona pripada vremenu i povijesti, a ne biću i formi“ i „uvijek je svlačenje ili otkrivanje, nikada stabilan oblik ili posjedovanje“, što znači da ju je „teško shvatiti i nemoguće zadržati“ (Agamben 2009:92). Kao da ni nagost ne može zadovoljiti pogled koji neprestano traga dalje (2009:93), onkraj nje same, osuđujući nas sve na jedini mogući odnos s njom, *striptease*, koji podsjeća na začudni manjak ekspresivnosti tijela i naglašava značajnu nadmoć lica (Agamben 2009:125) u tom drskom izlaganju nagog tijela pogledu. Prema Agambenu (2009:126), „skandal“ suvremenog pogleda jest upravo ova preobrazba funkcije lica koje gleda ravno u kameru, te otkriva samo da više nema tajne, samo prikaz, „čisto izlaganje“.

Kao da su i neki filozofi podlegli nekoj vrsti fascinacije, kao da se i boje seksa kao nečega mračnog, nejasnog u nama, jer, suviše je ovdje nereda, požude, suviše zaslijepljenosti, suviše egoizma, suviše pohlepe, svaka-

³⁸⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Pariz, GF-Flammarion, 1966:466.

³⁸⁶ Pascal Quignard, *Le Sexe et l'Effroi*, Pariz, Gallimard, 1994, rééd. Folio, 2011:11. Vidi poglavlje III („Le fascinus“)

ko suviše nasilja, ali i suviše gluposti³⁸⁷. Nije čudo da je Sade upravo dijete prosvjetiteljstva.

Drugi dio podnaslova „lutci i igračke“ odnosi se u najširem smislu na instrumentalizaciju drugoga, i žene, i muškarca, u Sadeovim romanima, pa tako i na obje (!) Sadeove sestre – odakle „lutak“, kao referenca na klasični roman Pierrea Louÿsa, *Žena i njen pajac* (*La Femme et le pantin*) koji je i slobodno ekraniziran³⁸⁸, ali i na još jednu praksu koja je danas odraz tzv. zdravog odnosa prema seksu, a u prošlosti je bila kažnjavana kao problematična aktivnost i grijeh: masturbacija.

No, da bi se došlo do „lutaka“, najlakše se prisjetiti jedne legendarne definicije seksualnosti, koja je istodobno i filozofski posve rigorozna, i smiješna, možda upravo zbog toga što u njoj ima nešto, pa je time i smješnija: riječ je o Kantovoj definiciji seksualnog odnosa u kojoj on kaže da je seksualni odnos (*commercium sexuelle*) recipročna uporaba organa i seksualnih sposobnosti koju ljudsko biće vrši nad drugim ljudskim bićem³⁸⁹.

Prva je asocijacija Bergsonova veoma citirana definicija komičnog, da je to mehaničko „nalijepljeno“ na živa bića³⁹⁰. Ponekad i konceptualno „zalijepljeno“ na živa bića može nasmijati. To ne znači ni osudu mehanike, ni osudu filozofije.

Međutim, ova instrumentalizacija drugog, ma kako zlokobno zvuči, koja može završiti i u podčinjavanju, i u dominaciji (u okviru dogovorenih koordinata ovakvih odnosa), funkcionira samo zato što jest riječ o drugome

³⁸⁷ Jedna od rijetkih iznimki u francuskoj književnosti je Montaigne (*Essais u: Œuvres complètes*, Pariz, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962:1-1097), koji o seksu govori s rijetkom živahnošću, lakoćom, lucidnošću i humorom (npr. III,5, 1978:847, 859, 871, 877-878, 881, 893 od orgazma (II, 20, 1978: 674) do organa kojeg naziva „monsieur ma partie“ kojeg bi, po Villeyju, trebalo shvatiti i u pravnom smislu, kao „gospodina mog klijenta“ kojeg on brani, dok je istodobno i dio tijela (I,21,1978:102-103). Vidi i izdanje Villey-Saulnier, Pariz, PUF, 1978/2004.

³⁸⁸ Pierre Louÿs, *Žena i njen pajac: španjolski roman*, Zagreb, Profil internacional, biblioteka Curiosa, 2010. (prevela Marija Paprašarovski, uredila Maja Zorica Vukušić). Vidi i Maja Zorica Vukušić, „La scène érotique chez Sade et Louÿs – le sadisme en levrette et en contenu“, u: *SRAZ (Studia romanica et anglica zagradiensia, Facultas philosophica Universitatis Studiorum Zagrebiensis)*, Zagreb, vol. LIX/2014, 2014:17-41.

³⁸⁹ Emmanuel Kant, *La Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit, I, „Le Droit conjugal“*, § 24, AK, VI,, prijevod A. Renaut, Pariz, GF-Flammarion, 1994:77 u André Comte-Sponville, *Le Sexe ni la mort, Trois essais sur l'amour et la sexualité*, Pariz, Albin Michel, 2012:214. Vidi detaljniji prikaz Kantovog viđenja seksualnosti u istoj knjizi. Vidi i Emmanuel Kant, *La Métaphysique des mœurs et le conflit des facultés: Métaphysique des mœurs* u: Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques, III, Les derniers écrits*, Pariz, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade“, 1986:535.

koji je subjekt i kojeg se podčinjava zato što postoji svijest o tome da je taj drugi slobodan, zato što taj drugi ima dostojanstvo koje se u izvjesnom trenutku profanira na ovaj ili onaj način. To je možda najveća razlika između onoga što opisuje Sadea, osobito sa ženama, što nas šokira i ponovno približava makabričnom, patologiji, bajci ili zločinu, i suvremenih BDSM odnosa.

Foucault³⁹¹ nije čeka neku vrst sadomazohističkih tendencija koje bi bile „dugo zakopane u našem nesvjesnom“ i poziva na „stvarno stvaranje novih mogućnosti užitka, koje prije nismo zamišljali. Ideja da je S/M povezan s duboko ukorijenjenim nasiljem, s davanjem oduška agresiji, je glupa ideja“ (Foucault 2001, II: 1556). To, po njemu, nema nikakve veze s agresijom, nego s uporabom izvjesnih neobičnih dijelova tijela koji se erotiziraju. Riječ je o „stvaralačkom pothvatu“ koji se odlikuje „deseksualizacijom užitka“ (Foucault 2001, II:1557). Tako bi mazohizam bio „erotizacija moći, erotizacija strateških odnosa“, koji su, za razliku od društvene moći, „uvijek fluid(ni)“ (Foucault 2001,II:1561).

„To je uprizorenje struktura moći kroz stratešku igru koja može pružiti seksualni ili fizički užitak“, „korištenje jednog strateškog odnosa kao izvora užitka (fizičkog užitka)“.³⁹²

³⁹⁰ Vidi Henri Bergson, *Le Rire, Essai sur la signification du comique*, Pariz, Librairie Félix Alcan, 1938. (45. izdanje). Vidi osobito prvo poglavlje, „O komičnom općenito“, „Komičnost formi i komičnost kretnji“, „Snaga širenja komičnog“ (1938:1-66.) (45. izdanje).

³⁹¹ Michel Foucault, „Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity“ („Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité“, razgovor s B. Gallagherom i A. Wilsonom, Toronto, lipanj 1982., prijevod F. Durand-Bogaert), *The Advocate*, n° 400, 7. kolovoza 1984., 26-30 i 58 (razgovor za kanadski časopis *Body Politics*), u: *DE*, II (2001:1554-1565).

³⁹² Slično naglašava uporabu i Jean-Claude Milner u „Le Triple du plaisir“ (u: *Constats*, Pariz, Gallimard, folio, 2002: 63-132), koji najprije utvrđuje, u razlici prema antičkom užitku, „paradoks modernog užitka“, koji zahtijeva materiju i kvalitete, od kojih će uvijek jedno nedostajati, iz čega se zaključuje: „prilika za užitak, u svemiru, strukturalno je ono što nedostaje svemiru“ (2002:117). No Milner kreće od „inicijalnog Sadeovog aksioma“, „ključno modernog“, koji pokazuje „sadovski humanizam“: činjenicu da tijelo može stvoriti užitak drugom tijelu (2002:126). No kako tijelo nema kvaliteta, samo seksualnost, jedini je izlaz „sadovska duhovna vježba“ koja završava „spartanskom frugalnošću“ (2002:126), „seksualnom strogošću“ (2002:127). Ovdje Milner uvodi koncept uporabe: prema njemu, nužno je ukidanje onog tržišnog kako bi se užitak izjednačio sa seksualnim uzbuđenjem i razlikom među tijelima (2002:127). Uporaba je tako ovo iskustvo razlike koja se ne da dalje razložiti, i koja je, prema Milneru, jedina paradigma modernog užitka, što znači da se kvaliteta tijela svodi na uporabnu vrijednost. „Kao kvaliteta, seksualnost je, dakle, uporabna vrijednost tijela i uporabna vrijednost tijela se uvijek svodi na seksualnost“ (2002:127). Stoga u sadovskoj seksualnosti nema razmjene (2002:128), a jedini jamac da je to tuđe tijelo, u ovom univerzumu je tjelesna patnja. Tako, po Milneru, drugi nije varijanta Istoga i nema razmjene: „Od Baudelairea do Pasolinija, sadizam se otkriva kao jedini dosljedni oblik platonizma u

No, u ovim se odnosima, po Foucaultu, nazire mogućnost slobode (Foucault, II, 2001:1558-1559), kao, uostalom, i u odnosima moći³⁹³ (Foucault, 2001, II:1056), barem u potencijalu, čime se istodobno odbija i ona dijalektika gospodara i roba (jer ih nema ni u jednom od dva slučaja), ali i tada aktualni koncept „svojevoljnog ropstva“, koji je, iako je nastao kod La Boétija, svoju sreću našao kao naslijeđe Lacana (Foucault, 2001, II:1057).

Marty³⁹⁴ tvrdi da ovdje Foucault najjasnije identificira svoj etički aksiom, polazeći od društvenih odnosa moći, odnosno na pitanje tko je neprijatelj protiv kojeg se treba boriti, Foucault odgovara: „sve ono što povezuje pojedinca sa samim sobom i tako jamči njegovu potčinjenost drugima“ (Foucault, 2001, II:1046). To je, po njemu, razlog zašto se treba odbaciti svaka filozofija subjekta: jer je ona podčinjavanje. Stoga ne treba otkriti tko smo, nego odbiti ono što jesmo, „tip individualnosti koji su nam nametali više stoljeća“ (Foucault, 2001, II:1051).

Međutim, S/M model o kojem Foucault govori ne može se upotrebljavati kao hermeneutički instrument ili filozofski koncept. On je prvenstveno praksa koja u sebi nosi kritičku funkciju, odnosno razarajući moment implozije upravo onoga što modelira. I tu se opet vraćamo na početak. Kao igra, neprestana modifikacija, ova vrsta odnosa povratno razara i analitiku moći, jer je moć ovdje nešto što cirkulira, bludi, što onda ne može imati prestiž zakona (dominacije). Tako S/M ne može biti dobar model odnosa moći, jer je uvijek najprije igra, ma koliko bio i ugovor. No ako je S/M model odnosa moći, a ne naopako, to znači i da društvena, ekonomska, politička, obiteljska i ina moć loše primjenjuje ovaj S/M ideal odnosa koji je, po Foucaultu, erotizacija „strateških odnosa“. Jer, u društvenoj se moći dinamika odnosa i djelovanja postupno neutralizira, utvrđuje institucionalnim stabilizacijama, dok, naprotiv, „zakon“ u S/M odnosu, kao izraz ove rigidnosti, u biti, nikada nije operativan (Marty 2021:441): „S/M igra je uvijek fluidna“ (Foucault 2001,II:1561).

Kao i uvijek s Foucaultom, treba biti oprezan, uvijek se negdje krije torzija. Jer, u istome tekstu, bez obzira na uvide o S/M-u, kako ga on naziva,

modernom svijetu. I kako je, prema nekima, platonizam jedini dosljedni oblik filozofije, iz toga zaključujemo da se, prema tim istima, moderna filozofija ispunjava uvijek u sadizmu“ (Milner 2002:129). Milner šaljivo komentira da, ako nam se ne sviđa zaključak, „treba, ili napustiti filozofiju (antifilozofija), ili napustiti platonizam (materijalizam), ili odustati od pravila dosljednosti (što je proširena filozofija)“ (2002:129).

³⁹³ Michel Foucault, „The Subject and Power“ („Le sujet et le pouvoir“) u: *DE*, II (2001:1041-1062).

³⁹⁴ Éric Marty, *Le sexe des Modernes, Pensée du Neutre et théorie du genre*, Pariz, Fiction & Cie/Seuil, 2021:440.

kojima trasira preispitivanje ovih praksi, kao i Deleuze, i Quignard (Sacher-Masocha, a Sadea u razlici), Foucault koristi ove prakse u svrhu dokazivanja nečega što je ponovno veoma specifično. Ili jednostavnije, vidi rubriku „babi se snilo, što joj je milo“. Naime, Foucault tvrdi da, za razliku od heteroseksualnih odnosa, gdje strateški odnosi prethode seksu i postoji samo zbog ostvarivanja seksualnog odnosa, u S/M praksama, oni su „dio seksa, poput konvencije užitka unutar određene situacije“ (Foucault 2001, II:1562). Dakle, nije riječ o Foucaultovoj „pogrešci“, nego o naglašavanju specifičnog u određenu svrhu. On pomoću strateških odnosa uspostavlja razliku između heteroseksualnog seksa i S/M-a. Nije problem to što on nigdje ne tematizira heteroseksualni S/M (to je na liniji jalovih primjedbi koje mu zamjeraju da ne govori o nečemu o čemu ne govori), nego je problem to što, uspostavljajući dijadu heteroseksualni seks i S/M, on ova dva pojma stavlja na istu razinu. Nekako ne vidimo da Foucaultu pada na pamet neka Rachildeina Markiza de Sade iz istoimenog romana (1887.), ili neka Wanda, ili figura Wande Leopolda von Sacher-Masocha (*Venus im Pelz*, 1870.) kao validno (i teorijsko, i praktično) rješenje, jer, u konačnici, njemu i S/M kao da služi u perspektivi na koju se jasno poziva na početku samog razgovora kada kaže: „Ne trebamo otkriti da smo homoseksualci. [...] Mi prije trebamo stvoriti *gay* način života. *Postajanje gay* („*Un devenir gay*“, Foucault 2001, II:1555).

Tako i Foucaultu, u konačnici, seks umiče, kao i svima nama, jer, kako kaže Nancy (2017:165), on umiče i formi, i umjetnosti, jer „nema forme“ i „deformira sve forme“, te najavljuje stvaranje „pulzivnog, impulzivnog“ tijela koje se dijeli na zone, iz čega proizlazi da se uvijek mogu roditi nove zone. Tako se, ponovno po Nancyju (2001:43), i tijelo i seks auto-interpretiraju.

Nema nikakvog smisla podčiniti predmet, ili lutku na napuhavanje, jer ona nema duh. Samo čovjek može uživati u vlastitoj ili tuđoj „bestijalnosti“ (Comte-Sponville 2012:224). Ako drugog reificiramo, njega i njegovo tijelo, svijest o tome da on to nije je ono što bi bio njegov seksualni potencijal.

Diderot u *Supplément au voyage de Bougainville*, u tom razgovoru između A. i B., kako kaže podnaslov, o nedostacima, u biti besmislenosti, povezivanja moralnih ideja s izvjesnim fizičkim radnjama koje ne uključuju nikakve moralne ideje, postavlja pitanje kako se dogodilo da je čin čija je svrha toliko „svečana i na koju nas priroda poziva najsnažnijom privlačnošću, da je najveći, najsladi, najneviniji užitak postao najplodniji izvor naše izopačenosti i naših zala“³⁹⁵. Diderot, naravno, misli na prokreaciju, no ova „uporaba“ drugog vodi ne samo do užitka, nevinog ili ne, na kakav se poziva Diderot, nego podsjeća i na ono što se može naslutiti u gvašu Pierre-Antoine Baudouina

³⁹⁵ Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, tekst uredili J. Assézat i M. Tournoux, Pariz, Garnier, 1875, II: 245.

iz 1765. *Le Midi*, na kojem devojka jednom rukom sugerira „samotnjački užitak“.

Naime, popularizacija pornografije ne podrazumijeva povećanje seksualnih sloboda nego samo liberalniji stav prema masturbaciji (a ne spolnom odnosu) i podupire odnos prema sebi, ne prema drugome (Carter 2023:21). Ako seks nema supstance, što je njegov problem i potencijal, a ono erotsko time ispada područje u kojem svi na ovaj ili onaj način „lažu“, u nemogućnosti da istisnu neke „efekte“ istinitog, ono erotsko se može rasvijetliti samo parcijalno i neizravno, budući da se tim iskustvom ne može ovladati. Fragmentarni pristupi tako samo naglašavaju diskurzivnu nedostatnost koja ne uspijeva govoriti ni o onaniji/masturbaciji na način koji ne bi bio ili povijesni, ili moralni, ili relativistički, ili psihoanalitički, ili „higijenski“. Problem je tim veći kada govorimo o suvremenom dobu, koje je navodno nadraslo tzv. oslobađanje seksa i seksualnosti. No nije riječ o paseističkim (i elističkim) tezama o davno izgubljenom „divnom dobu“ represije, zabrana i mogućnosti transgresije u društvu koje je navodno danas generaliziralo permisivnost, ali ni o jauku nad merkantilizacijom svega, pa onda i seksa. I to smo već prošli (s Pasolinijem, među ostalima), što ne čini teze neistinitima, samo nas one ne vode daleko osim da utvrdimo ono što osjećamo: „jako volimo voditi ljubav [...] jer je u ljubavi tijelo *ovdje*“³⁹⁶.

No za razliku od „etuija“ koje Sade naručuje od supruga za tamnicu, ili alatki kojima se služi Juliette, današnje su igračke, tzv. *sex toys*, osim što su tehnološki naprednije (iako ne treba imati iluzije, one su u Sadeovo doba samo „mehaničkije“), promijenile funkciju. Dapače, njihova se uporaba potiče i kod parova, kao neka vrst slobode koju treba promicati, pa se ti proizvodi danas kupuju u dm-u ili Mülleru, uz šampone i slatkiše, a ne samo u specijaliziranim trgovinama. Naravno, u ovakvim su trgovinama raspoložive samo igračke za žene. Geslo bi valjda bilo, sročeno ljepšim i marketinški prihvatljivijim rječnikom: svaka žena ima pravo biti drolja u svojoj sobi. Iako je riječ o pametnoj marketinškoj politici, i pametnoj ekonomskoj strategiji stvaranja potrebe, i sam predmet je za to morao proći *makeover*, kako se danas kaže. Najprije, ergonomskog je oblika, pretvoren u gotovo *design* predmet kako bi se što više odvojio od problematičnog naturalističkog izgleda. Ovo nije zamjerka, samo opservacija. Uostalom, zabavno je gledati kako se ova, naravno, tržišno inducirana, igra nadmudrivanja s granicama dopuštenog u dizajnu danas utjelovljuje, kao, primjerice, „vibrirajuća patka“ koja izgleda kao igračka koja može stajati u svakoj kupaonici. Potpuno je jasno da ono što prolazi u specijaliziranim trgovinama ne bi moglo stajati na policama uz igračke. S druge strane, sam predmet, već i zbog tekovina feminističkih

³⁹⁶ Michel Foucault, *Le Corps utopique, Les Hétérotopies*, Editions Lignes, 2009:20.

borbi, vjerojatno i izbjegava simuliranje organa, neki bi rekli ovisnost o falusu. Osim toga, ovakvi diskretni predmeti ne predstavljaju nikakvu prijetnju muškarcima, od dilda do kineskih kuglica ili tzv. him-naslonjača, koji se doimaju posve elegantno u usporedbi s onim negdašnjim čudovišnim spravama koje su prije teatralne i sadističke nego erotske.³⁹⁷ Sade je, uostalom, upotrebljavao „živi namještaj“, kojeg spominje i Sacher-Masoch, i razna druga pomagala osim bičeva.

Što se suvremene igračke tiče, sve je, dakle, unaprijed osmišljeno da predmet postane lijep za oči, ne samo učinkovit. Može ga se čak i personalizirati. On postaje i simboličan, te postaje još jedan način „izražavanja“ vlastite osobnosti. Još jedan *statement* u nizu. Boje, materijali, sve pridonosi tome da se ističe „ljepota“ i „personalizacija“, kako bi ga se odvojilo od nečeg gadnog, moralno problematičnog ili perverznog. Što je više „design“, manje će biti perverzan. Danas ljudi više od slike perverzije žele sliku slobode: savršenu Instagram sliku, glatku kao ekran koja pokazuje da smo civilizirani, da odabiremo i priznajemo svoje odabire. Ionesco bi rekao: „Živio kralj! Kralj je mrtav“. Naravno, svaka je generalizacija negdje kriva, no ipak pokazuje jednu vrst tendencije „higijeni“ u svim bojama. Kao da se seks pretvara u igru koju čovjek igra i s nekim (a ne u nekom, za sve one koji se i dalje sjećaju *vagine dentate*), odnosno zgodnu zabavu u kojima je i *petting* neka vrsta *être ensemble*, iskustvo koje se dijeli i zajednički uživa. Estetizacija seks igračke umanjuje „falusoidnost“, ali i postupno utječe na naše gledište: penetracija više ne mora biti prodor, nasilni ulazak u tijelo drugoga, u njihov prostor koji se ne zaustavlja na koži. Ostavljajući po strani psihologiju, o kojoj ne možemo suditi, može se reći da ova vrsta prakse, koja odbija svaku vrst nasilja u činu, kao da istodobno gaji i ludu nadu za kontroliranjem onoga što se ne može kontrolirati, želje, kao praksa koja omogućuje uživanje koje ne podrazumijeva gubljenje u onom drugom.

³⁹⁷ Prema sociološkim i seksološkim studijama, muškarcima se više sviđaju igračke za žene koje simuliraju prirodni izgled i potiču identifikaciju, ukratko, one koje su prije napravljene da budu viđene, nego upotrebljavane. Porno industrija potiče distribuciju tzv. erotskih igračaka svih vrsta. Ona posve prirodno reificira, jer ova reprezentirana seksualnost, na ekranu, gledatelja nastoji navesti upravo na ovu vrst aktivnosti. Vidi Debra Herbenick, Michael Reece, Stephanie Sanders, Brian Dodge, Annahita Ghassemi, and J. Dennis Fortenberry, *Prevalence and Characteristics of Vibrator Use by Women in the United States: Results from a Nationally Representative Study*, u: *J Sex Med* **, **:**-**, International Society for Sexual Medicine, 2009:1-10 i Clive M. Davis, Joani Blank, Hung-Yu Lin, Consuelo Bonillas, *Characteristics of Vibrator Use Among Women*, u: *The Journal of Sex Research*, Vol. 33, No. 4, 1996:313-320. Vidi i Michel Bozon, Henri Leridon (ur.), *Sexuality and The Social Sciences, A French Survey on Sexual Behaviour*, preveo Godfrey Rogers, Aldershot England / Brookfield USA / Singapore / Sydney, Dartmouth, 1996. Vidi i Pat Califia, *Public Sex. The Culture of Radical Sex*, 2. izdanje, San Francisco, Cleis Press Inc., 2000.

Uvijek je bilo teško doživjeti uživanje koje podrazumijeva neku vrst unutarnjeg iskustva koje paradoksalno spaja i izvjesno ovladavanje sobom (bez kojeg bi sve to bilo tek puko zadovoljavanje potrebe) i određeni, privremeni „gubitak“ samog sebe, šok ili privremeno dokidanje sebstva (bez kojeg bi to bilo samo vršenje radnje, tehnika). Jer seks bi bio i onaj osjećaj vlastitog tijela kada ono živi pod tuđim prstima, kada se budi i postaje prisutno uvijek na neki nov način, kao upoznavanje drugoga i upoznavanje sebe, svaki puta drugačije i zbog trenutka, i zbog osobe, pod pogledom nekoga tko te može vidjeti sa zatvorenim ili otvorenim očima, i tko te vidi onako kako te niti jedna kamera neće snimiti³⁹⁸.

Ovakva vrst definicije nema mnogo veze sa Sadeom kod kojeg libertinstvo, pored povijesnog trenutka i društvene klase, određuje stav prema seksu. Libertinstvo je kod Sadea uvijek igra s idejama (energije, ravnodušnosti, svetogrđa), osjećajima (samoljublja, mržnje, gađenja), riječima, napetost (*Spannung*) koja ide u varijacijama i gradacijama, igra s kodificiranim zavodjenjem, prelaženje granica, svih njemu zamislivih granica koje erotiziraju ono što nije smatrano erotičnim, koje dovode u pitanje ili odbacuju ono što je uobičajeno (seks kao prokreaciju), iskušavanje mogućeg, popisivanje i katalogiziranje, posve imaginarno zadovoljavanje koje nikada ne utajuje žar, svetogrđe, subverzija, transgresija, pornografija koja se ne boji bajkovitosti i žudi za gotičkim, gomilanje do vrtoglavosti, bez kraja, opsceno do humora i hiperbolično do besmisla. Njegove bilježnice u kojima „prikuplja“ rečenice i izraze svjedoče da je rad na izričaju uvijek nužan za imenovanje neimenovanog i postavljanje nekih, pa makar i fikcionalnih temelja za objektivizaciju iskustva u obliku književnosti³⁹⁹:

Učenje: homeopatija Zla. Na početku svijeta, buka; glazba je ublažava; na početku čovječanstva, Zlo; glazba me od njega oslobađa; na svakom novom početku, bijeg iz pakla. Orfej konačno uči skladati. Tako posljednje četiri Muze prelaze iz Glazbe u jezik kroz rane nasilja, smrti, boli, neuzvraćene ljubavi, ljubavne boli. Tragedija, ep, kazalište i povijest pokušavaju tako prekriti i izgladiti, ponekad kroz snove i laži, uvijek pomoću reprezentacije, mrsku i ubilačku buku u pozadini naših društava. Bez čestog i lažnog bijega od smrti kroz snove, bez rijetkog i istinskog bijega od boli kroz ljepotu, kako bismo stekli jezik, kako bismo govorili, kako bismo iz-

³⁹⁸ Možda najbolje knjige o seksu iz filozofske perspektive su dvije knjige Jean-Luca Nancyja, *L'Il y a" de rapport sexuel*, Pariz, Galilée, 2001 i *Sexistence, accompagné d'un frontispiece de Miquel Barceló*, Pariz, Galilée, 2017.

³⁹⁹ Sade ovdje pomalo podsjeća na onaj ulomak iz romana Samuela Becketta, *L'Innommable*, koji počinje s „oticanjem kurca“ („pine“, šatrovački), i u vrtlogu toka svijesti uvodi niz besmislenih poticaja koje bi ovaj glas iz teksta trebalo potaknuti na onaniju (Samuel Beckett, *L'Innomable*, Pariz, Les Editions de Minuit, 1953/2004/2011:76).

mišljali priče? Dobra književnost ne nastaje od dobrih osjećaja. Da bi ljepotom zarobio sve što postoji i diše, Orfej se mora boriti da iznova i beskrajno izlazi iz Podzemlja, i uvijek skladajući.⁴⁰⁰

Jer, Sadeov je izlazak iz Podzemlja pisanje, ma što mislili o njemu, pa makar ga sveli na terapiju. I ova vrst gnušanja nad izvjesnim, u osnovi, moralnim ili psihološkim kategorijama na koje se svodi pisanje kao terapija (prijetimo se „pisma bolesnika“ koja pišu Foucaultovi *anormalni*), stara je teza koja ponovno vraća cirkularnom mišljenju, da upotrijebimo pleonazam.

No i onkraj osporavanja „bipolarnosti“ samo-mazohizma iz psihijatrijske perspektive, posljednje riječi o seksu i igri, ovoj ili onoj, ovom bi prilikom mogle pripasti Giorgiu Agambenu iz pomalo neočekivanog izvora, *Quel che resta di Auschwitz, L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*⁴⁰¹, kada on, govoreći o tom sustavu u kojem se susreću mazohist i sadist („una passibilità infinita – il masochista – incontra un altrettanto infinita impassibilità“), u kojem neprestano kruženje subjektivacije i desubjektivacije, koje ne pripadaju nijednome, povlači za sobom obojicu kao „subjekte znanja“, jer je riječ o „minucioznom i neprekidnog procesu poučavanja i učenja“ obojice u kojem se „disciplina i naukovanje, učitelj i učenik, gospodar i rob nerazlučivo stapaju“.

Ta neodlučnost, ta istodobna prisutnost i razmjenjivanje discipline i užitka, u kojoj se dva subjekta na trenutak podudaraju, po Agambenu je upravo sram, „na koji ogorčeni učitelj neprestano podsjeća svog humorističnog učenika pitanjem: ‘Reci, zar te nije sram?’ Drugim riječima: ‘Zar ne uviđaš da si subjekt vlastite desubjektivacije?’“

Iako je Sadeov tekst od samog početka, po autorovim riječima, libertinska pedagogija, on ipak, kao tekst (pa čak i kao loš tekst), tkanje, konstrukcija, nudi ponajprije „neozbiljne“, *književne* (knjiške?) igre. Kao što seks na papiru nema veze sa seksom u stvarnosti, tako ni igračke, ni pomagala koje spominje nikada nisu tečaj za stolare. Uostalom, i danas se igramo, kao i uvijek. Ovako ili onako. Budućnost će procijeniti čije su igre što donijele, a prošlost će svjedočiti, htjeli mi to ili ne. U književnosti i izvan nje.

⁴⁰⁰ Michel Serres, *Musique*, Pariz, Éditions Le Pommier, 2011:39-40.

⁴⁰¹ Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz, L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998/2007:99-101.