

**MENSELIJK WORDEN, GODDELIJK WORDEN:
DE LEVENSKUNST VAN LUCE IRIGARAY¹**

Eén van de passages uit Luce Irigaray's tekst 'Goddelijke Vrouwen' die mij steeds opnieuw fascineert is die waarin ze schrijft dat 'het wezenlijke van onze bestemming is: het menselijke, het goddelijke in ons en tussen ons opwekken.'² Wat mij in deze uitspraak bezighoudt, is dat Irigaray de begrippen 'het menselijke' en 'het goddelijke' als equivalent van elkaar gebruikt, terwijl ikzelf geneigd ben onderscheid aan te brengen tussen die twee begrippen. Dat laatste is voor een deel te verklaren als de (onbewuste) erfenis van de christelijke traditie die het goddelijke en het menselijke denkt en verbeeldt als elkaars tegenpolen, maar het heeft ook te maken met mijn idee dat het onderscheid tussen deze twee begrippen een spanning oproept die vruchtbaar is voor het doordenken van de betekenis(velden) van die begrippen. Dit laatste gaat zeker op voor de hierboven aangehaalde zinsnede van Irigaray, want juist doordat zij de begrippen 'het menselijke' en het goddelijke' als equivalent van elkaar gebruikt, word ik uitgedaagd om te overdenken wat ze bedoelt. Mijn (voorlopige) conclusie is dat Irigaray hier haar visie op de *humaniteit* van het menselijk geslacht verwoordt, namelijk dat deze ten diepste goddelijk is of zou moeten zijn. Bovendien suggereert ze dat deze humaniteit kan worden opgewekt of voortgebracht, dus dat het gestalte geven aan 'het menselijke' equivalent is aan het vormgeven van 'het goddelijke', én dat er een weg zou zijn om dit te realiseren. Deze suggesties staan de komende jaren centraal in mijn postdoc-onderzoek, waarin ik de voorstellingen van individueel en sociaal welzijn die in het werk van Irigaray te vinden zijn, wil verruimen naar en vruchtbaar maken voor (theologische) sociale ethiek.³

¹ Met dank aan Annemie Halsema en Agnes Vincenot voor hun commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

² L. Irigaray, 'Goddelijke Vrouwen', in: A. Vincenot, H. Hinterthür, M. de Zanger en A.C. Mulder, *Renaissance. Drie teksten van Luce Irigaray vertaald en becommentarieerd*, Amsterdam: St. Perdu 1990, 19-33, hier 21 (vert. van 'Femmes divines', in: L. Irigaray, *Sexes et Parentés*, Paris: Ed. Minuit 1987, 69-85).

³ Dit project maakt samen met het onderzoeksproject van Susanne Hennecke deel uit van het postdoc-project Vrouwenstudies Theologie 'Hermeneutische betekenissen en theologische respectievelijk godsdienstwijsgerige implicaties van het seksuele differentiedenken' gefinancierd door de Universiteit Utrecht. Susanne Hennecke's project getiteld 'Het paradijsverhaal in het licht van het Franse differentiedenken en de dialectische theologie' heeft als inzet het doordenken van de verhouding tussen Irigaray's invulling en uitwerking van het begrip seksuele differentie als een onherleikbaar verschil en het onherleidbare karakter van het verschil tussen God en mens

In dit artikel, het eerste binnen dit nieuwe onderzoeksproject, geef ik een eerste presentatie van Irigaray's voorstellingen van individueel en intersubjectief welzijn door middel van een bespreking van de vraag hoe Irigaray zich de weg voorstelt waarlangs 'wij' het wezenlijke van onze bestemming zouden kunnen verwerklijken. Om die vraag te beantwoorden heb ik een aantal teksten gebruikt waarin het im- of expliciet gaat over wat zij hier beschrijft als 'het opwekken van het menselijke, het goddelijke in ons en tussen ons.' Die teksten behoren tot haar latere werk, namelijk tot de boeken die ze vanaf 1987 heeft gepubliceerd. Ik denk daarbij in het bijzonder aan boeken als *Sexes et Parentés*, *Ik, jij, wij*, *Le temps de la différence*, *J'aime à toi*, *Être deux*, *Entre Orient et Occident*.⁴

Door al die boeken loopt als een rode draad de vraag hoe mannen en vrouwen ieder voor zich en tezamen gelukkig kunnen worden en welke voorwaarden vervuld moeten worden, opdat vrouwen en mannen haar en hun bestemming kunnen verwezenlijken. Anders gezegd houdt Irigaray zich in deze boeken bezig met de vraag hoe je komt tot een cultuur van seksuele differentie, oftewel tot een cultuur waarin de mensheid, het menszijn, gedacht wordt en gestalte krijgt als *twee* wijzen van mens-zijn: mannelijk en vrouwelijk. Het gaat haar kortom om de vraag hoe je komt tot een cultuur van het onderscheid,⁵ waarin subjecten van verschillend geslacht en achtergrond vreedzaam en vruchtbaar samenleven zonder dat het onderscheid tussen hen of tussen haar wordt uitgewist. Ze overdenkt daarom de vraag hoe deze revolutie in de organisatie van het samenleven vreedzaam zou kunnen verlopen:⁶ geweldloos, zonder wraak, zonder dat de doodsdrijf de overhand krijgt, maar daarentegen op zo'n manier dat Eros zich in al zijn aspecten kan ontplooiën, als liefde, creativiteit en levensdrijf. Dat brengt haar tot het overdenken van politiek-filosofische thema's als burgerschap, rechten, familie, religie,⁷ en tot het overdenken van de vraag welke stijl van er-zijn

zoals dat in de dialectische theologie wordt gedacht.

⁴ Irigaray, *Sexes et Parentés*; L. Irigaray, *Ik, Jij, Wij. Voor een cultuur van het onderscheid* (vert. A. Vincenot en D. Verberck van *Je, Tu, Nous. Pour une culture de la différence*, Paris: Grasset 1989), Kampen: Kok Agora 1992; L. Irigaray, *Le temps de la différence. Pour une révolution pacifique*, Paris: Hachette 1989; L. Irigaray, *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire*, Paris: Grasset 1992; L. Irigaray, *Être Deux*, Paris: Grasset 1997; L. Irigaray, *Entre Orient et Occident*, Paris: Grasset 1999.

⁵ Zo luidt de ondertitel van *Ik, jij, wij*.

⁶ De ondertitel van *Le temps de la différence* luidt *Pour une révolution pacifique*.

⁷ Zo heeft ze onder andere teksten geschreven over de noodzaak van burgerrechten van vrouwen; zie Irigaray, *Ik, jij, wij*, 88-101; *Le temps de la différence*, 53-100, en een boek getiteld *Democracy begins with two* (vert. K. Anderson van *La democrazia comincia a due*, Turin: Editore Bollati-Boringhieri 1994), London: Athlone Press 1999. Zie voor een bespreking van Irigaray's politiek-filosofische werk: A. Halsema, 'Luce Irigaray: Het recht om vrouw te

(*Dasein*) en van samen-zijn (*mit-sein*) leven mogelijk maakt, oftewel welke stijlen van er-zijn en van er-samen-zijn zowel het ademende, beweeglijke, wordende, vleeselijke, *levende* van het lichaam respecteren, als Eros, de levensdrift, het 'worden' of 'bloeien',⁸ de liefde en creativiteit van het menselijke er-zijn en samen-zijn.

Deze overwegingen rond de vraag welke stijl van leven het 'worden' of 'bloeien' van vrouwen en mannen bevordert, kunnen geïnterpreteerd worden als een verdere uitwerking van haar ethiek, omdat ze gaan over de noodzaak tot het ontwikkelen van intersubjectieve verhoudingen tot de ander, evenals over de voorwaarden waaronder die verhoudingen tot intersubjectieve relaties worden. Maar deze overpeinzingen zouden ook getypeerd kunnen worden als een aanzet tot een bestaansethetica of levenskunst in de etymologische betekenis (van de samenstellende delen) van het woord. Het deel 'bestaan' verwijst immers naar het 'er zijn', oftewel het 'er-zijn-in-de-wereld' van het menselijk geslacht, naar het begrip 'existentie' dus. Het tweede lid van dit woord, 'ethetica' is afgeleid van het Griekse woord *aisthesis*, hetgeen als eerste betekenis 'zintuiglijke waarneming, gevoel' heeft.⁹ Irigaray's gedachten over levenskunst richten zich namelijk op het ontwikkelen of het fijngevoelig maken van de zintuiglijke en aanraakbare, beweeglijke materie - het vlees - van het lichaam. Deze prioriteit voor het ontwikkelen en fijngevoeliger maken van het vlees komt voort uit haar visie dat deze zintuiglijke aanraakbare en aangeraakte materie de mogelijksvoorwaarde van het zijn in de wereld is, en van het zich verhouden tot elkaar.

Omdat Irigaray's gedachten over een levensstijl gericht op het tot bloei komen van mannen en vrouwen zo nauw verbonden zijn met haar visie dat mannen en vrouwen deelnemen aan de wereld via het vlees, dat alle kennis, spreken, denken en verbeelden, evenals het zich-verhouden-tot-elkaar geworteld zijn in de ervaringen van dit vlees, zal ik in de volgende pagina's eerst ingaan op haar visie op het vlees. Vervolgens zal ik enkele elementen uit haar ethiek behandelen om daarna haar 'bestaansethetica', oftewel haar gedachten over een stijl van leven die gericht is op het worden van mannen en vrouwen, te behandelen.

worden', in: R. Devos en L. Vanmarcke (red.), *De Marges van de macht. Filosofie en politiek in Frankrijk: 1981-1995*, Leuven: Universitaire Pers Leuven 1995, 163-180.

⁸ De term 'bloeien' ontleen ik aan het werk van G. Jantzen, die Irigaray's notie 'goddelijk worden' uitwerkt met behulp van het begrip 'flourishing'. G. Jantzen, *Becoming divine. Towards a feminist philosophy of religion*, Manchester: Manchester University Press 1998. Zie ook M. Grey, 'De lege plek - De verbeelding van God en bloei van vrouwen', *Fier* 4 (2001) 1, I-XII.

⁹ Het heeft pas als derde betekenis 'begrip, verstand van iets, of smaak', die ten grondslag ligt aan de dominante betekenis van het woord *ethetica*: 'theorie en filosofie van de kunstvormen'.

HET VLEES

In het bovenstaande heb ik al aangeduid hoe Irigaray het vlees voorstelt in haar werk, namelijk als de ademende, zintuiglijke en aanraakbare, verlangende, elementaire materie van het lichaam. Bovendien beschouwt ze het als de mogelijksvoorwaarde voor het zijn, en ten slotte is deze materie van het lichaam geseksueerde materie. Elk van deze epitheta vraagt om een korte toelichting.

Irigaray beschrijft het vlees allereerst als zintuiglijke en als aanraakbare, aangeraakte en aanrakende materie. Met deze zintuiglijke en aanraakbare materie staan we in de wereld en nemen we deel aan de wereld. Ze neemt daarmee Merleau-Pontys visie over, die het vlees beschouwde als het meest elementaire niveau van het zijn. Tegelijkertijd modificeert ze zijn visie, want daar waar Merleau-Ponty het vlees vooral doordenkt in termen van het zien en de verhouding tussen het zichtbare en het onzichtbare,¹⁰ daar benadrukt Irigaray de aanraking, het aanraken en aangeraakt worden als de primaire karakteristiek van het vlees.¹¹ In haar visie kunnen alle zintuiglijke ervaringen beschouwd worden als een aanraken van en aangeraakt worden door de wereld om ons heen. Wanneer we zien wordt de zintuiglijke materie van het oog aangeraakt en in beweging gebracht; hetzelfde geldt voor de zintuiglijke ervaringen van het oor en van de huid, bij uitstek het orgaan van de tastzin. Uit deze voorstelling van het vlees als zintuiglijke, aanrakende, aangeraakte en aanraakbare materie worden twee dingen duidelijk: het vlees is niet vaste materie, maar materie in beweging. Door de aanraking als grondlegend zintuig te benoemen presenteert Irigaray het vlees bovendien als actief én passief, subject en object van aanraking tegelijkertijd. Dat betekent dat het subject niet ófwel de wereld rondom actief beheerst ófwel passief ondergaat, maar juist deelneemt aan de wereld in een subtiel heen-en-weer van aanraken en aangeraakt worden.

Behalve zintuiglijke, aanraakbare en aanrakende materie tekent Irigaray het vlees als libidinale materie. Dit epitheton haalt naar voren dat in de ervaring van de ander en tot de wereld om ons heen steeds ook een element van driftmatig verlangen aanwezig is, omdat deze altijd ook een relatie tot de wereld veronderstelt - een ik-jij verhouding. Die verhouding is volgens Irigaray niet een neutrale verhouding, maar doortrokken van passie - al was het maar van de passie van de verwondering voor het onbekende, het nog

¹⁰ J. van der Veken, 'Zien, Spreken, Denken', *Tijdschrift voor Filosofie* LX (1978), 12.

¹¹ L. Irigaray, *L'Éthique de la différence sexuelle*, Paris: Ed. Minuit 1984, 143-171, vooral 152; Irigaray, 'Goddelijke Vrouwen', 20; C. Mortagne, 'Op de adem van de kosmos', *Lust en gratie. Lesbisch-cultureel tijdschrift* 18 (1988), 36-49, vooral 45.

niet ervaren. Wanneer Irigaray dus schrijft dat het vlees libidinale materie is, dan maakt ze duidelijk dat de zintuiglijke ervaring van de ander en van de wereld om ons heen evenzeer een gepassioneerde ervaring is, oftewel dat het geraakt worden in het vlees door de ander of het andere ook altijd betekent dat het verlangen geraakt wordt.

Bovendien wordt het vlees in haar werk betekend als elementaire materie. Daarmee benadrukt ze twee dingen over het vlees: allereerst dat het vlees elementair is voor het 'er zijn' van de mensen in de wereld; dat het vlees de voedingsbodem is van de menselijke existentie, onze verblijfplaats op de aarde, de grond van het zijn en van ons 'er zijn'. Haar gebruik van het woord 'elementair' verwijst echter ook en nog duidelijker naar de taal van de elementen, zoals de Pre-Socratici die ontwikkeld hebben om na te denken over de wereld. Irigaray introduceert deze taal opnieuw in haar reflecties op dit meest elementaire niveau van het zijn. Door de begrippen 'aarde, water, lucht en vuur' te gebruiken in haar gedachten over het vlees benadrukt ze eens te meer hoezeer het menselijk subject deel heeft aan de wereld rondom. Bovendien haalt ze door het gebruik van deze (beeld)taal naar voren dat de mens leeft op en van deze elementaire materie; dat de aarde haar of hem voedt, dat water zijn of haar dorst lest, dat zij verwarmd worden door het vuur, dat zij zonder lucht niet kunnen bestaan. Vooral deze laatste gedachte - namelijk dat de mens slechts kan leven dankzij de lucht - werkt Irigaray in haar latere werk steeds meer uit. Hoewel ze al in 1983, in *L' Oubli de l'air chez Martin Heidegger*, betoogt dat de mens nergens anders in kan leven dan in (de) lucht, en dat lucht het enige element is, waarin de mens kan huizen of verblijven,¹² benadrukt ze in haar latere werk juist de relatie tussen lucht en adem. Ademen beschrijft ze als dé activiteit die de mens tot levend wezen maakt. Het is hetgeen de mens moet doen om te zijn - om er te zijn.¹³ Wanneer Irigaray het vlees dus verbeeldt als ademende materie, dan duidt ze daarmee aan dat het vlees *levende* materie is.

Het eerdergenoemde epitheton 'mogelijkheidsvoorwaarde voor het zijn in de wereld' vloeit voort uit de bovengenoemde betekenisvelden van het woord 'vlees' in het werk van Irigaray. Maar ze kan evenzeer worden gebaseerd op een interpretatie van een belangrijke notie binnen haar werk,

¹² L. Irigaray, *L' oubli de l' air chez Martin Heidegger*, Paris: Ed. Minuit 1983, 15. De titel 'De verontachtzaming/ de verwaarlozing van de lucht bij/door Martin Heidegger' verwoordt al de kritiek die Irigaray in haar boek formuleert, namelijk dat de filosoof de vraag 'En quoi est L' Être? En quoi est ce il y a?' vergeet te beantwoorden. Zijzelf beantwoordt die vraag aldus: 'En quoi ce est? En air'. Irigaray, *L' oubli de l' air*, 11-12. Zie voor een commentaar op *L' oubli de l' air* : Mortagne, 'Op de adem van de kosmos'.

¹³ Irigaray, *Entre Orient et Occident*, 99.

namelijk die van *le transcendental sensible*.¹⁴ Met name het gebruik van het woord 'transcendentiaal' in verband met het woord 'sensible' geeft aan dat volgens Irigaray het zintuiglijke, de aanraakbare en aanrakende materie van ons bestaan, 'noodzakelijk' is voor het 'er zijn'. Het impliceert niet alleen dat het zintuiglijke niet kan worden weggedacht of genegeerd, maar vooral dat de structuur van onze relatie met de wereld een zintuiglijke structuur is, en wel een structuur van aanraken en aangeraakt worden, van een subtiel heen en weer tussen actief en passief, tussen ik en ander. Zo'n interpretatie maakt vervolgens duidelijk dat de structuur van het 'er-zijn' een structuur is van het 'in-relatie-zijn', gedragen als deze is door het raken en geraakt worden.

Ten slotte voegt Irigaray nog iets toe aan haar beschrijving van het vlees. Ze maakt duidelijk dat het vlees niet neutraal is, maar geseksueerd vanaf het begin, mannelijk en vrouwelijk. Want het vlees is volgens haar niet a-morf, maar gevormd;¹⁵ het heeft al een morfologie. Alles wat ik hiervoor heb gezegd over het vlees, namelijk dat het de mogelijkheidsvoorwaarde is voor het 'er zijn' en het 'samen-zijn' in de wereld, moet dus gekwalificeerd worden door aan te geven dat dit weliswaar voor mannen en vrouwen beiden geldt, maar dat het vlees, waarmee en waarin ze deelnemen aan de wereld en deze ervaren, een verschillende vorm heeft. Daardoor laten de relaties tot en de ervaringen van de wereld en de ander een andere zintuiglijke impressie achter.¹⁶

¹⁴ Irigaray, *L'Éthique*, 111 en 124. Margaret Whitford beschouwt dit begrip als een kernbegrip van *L'Éthique*, dat Irigaray inzet om een brug te slaan tussen het intelligibele en het sensible, dan wel de scheiding tussen beide op te heffen. In haar interpretatie legt ze de nadruk op het paradoxale karakter van dit begrip. Mijn interpretatie, die voortbouwt op gedachtewisselingen met Agnes Vincenot, benadrukt echter dat het zijn-in-de-wereld evenals denken en spreken altijd al zintuiglijk er zijn. Denken en spreken zijn onlosmakelijk verbonden met de materie waarin ze hun begin vinden. Zie M. Whitford, *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*, London/New York: Routledge 1991, vooral 47-48.

¹⁵ L. Irigaray, 'Een uitgebleven geboorte, voor Unica Zurn' (vert. van 'Une lacune natale', *Le Nouvelle Commerce* 62/63 (1985) 39-47), in: Vincenot e.a., *Renaissance*, 35-39.

¹⁶ Irigaray is zich ervan bewust dat ze daarmee aan geslachtsverschil een ontologische status geeft, maar dat neemt in haar werk niet het karakter van een determinisme aan. Het betekent eerder dat het fantasmatische verlangen van vrouwen om man te worden of van mannen om vrouw te worden, beperkt wordt. Wat je wordt ligt dus niet vast, omdat er juist vele mogelijkheden van vrouw of man worden zijn. Geboren worden als man of vrouw is voor haar eerder het begin van een lang wordingsproces, van het zoeken naar betekenissen en gestalten van dit man of vrouw zijn.

IRIGARAY'S ETHIEK VAN HET ZICH-VERHOUDEN-TOT-ELKAAR

Deze visie op het zijn als een 'in-relatie-zijn' draagt Irigaray's ethiek, waarin zij nadenkt over de wijze waarop dit in-relatie-zijn moet worden vormgegeven om het onherleidbare verschil tussen twee subjecten niet uit te wissen, maar juist in-tact te laten. Naar haar stellige overtuiging kan alleen dan de verhouding tot die ander een vruchtbare, een creatieve worden, wanneer de ander in zijn of haar verschillend-zijn kan ontluiken; wanneer het verschil tussen beide subjecten door beide wordt herkend en erkend als onoverkomelijk of niet te overschrijden.¹⁷

In de tekst 'Toi qui ne seras jamais mien' beschrijft Irigaray wat dit gebaar van het herkennen, erkennen en respecteren van het verschil inhoudt.¹⁸ Dat brengt volgens haar met zich mee dat 'ik' erken dat 'ik' de ander niet volledig kan identificeren, noch mij met hem of haar kan identificeren; dat ik erken dat de ander niet (volledig) te kennen is, maar onherleikbaar, ontoegankelijk, niet te substitueren, onoverkomelijk, een mysterie, een vrijheid die nooit de mijne zal zijn, die ik me nooit zal kunnen toe-eigenen. 'De ander is transcendent aan mij', schrijft ze, en ook 'de kracht van een negatief blijft tussen ons.'¹⁹ Differentie, onherleikbaar verschillend zijn, beschrijft ze dus als een kracht, een capaciteit, een potentie tot negatie. Want die opsomming van dit 'niet dit' en 'on-dat' daagt uit, prikkelt. Het prikkelt om de negatie te ontkennen, te smoren, op te heffen, te overstijgen, uit te wissen... al dan niet met geweld.

Het komen tot intersubjectieve verhoudingen, dus het respecteren van het onherleidbare verschil, impliceert het omgaan met deze kracht van het negatief, van het negatieve. Het vraagt daarom, om - wat ik bij gebrek aan een betere term - 'sterke' subjecten zal noemen: subjecten die in zijn of haar verhouding tot zichzelf (en vervolgens tot de ander) in staat zijn tot dit proces van erkennen en herkennen van de ander als onoverkomelijk anders.

In haar ethiek werkt ze dit thema van het erkennen en herkennen van het onherleidbare verschil in de ontmoeting met de ander uit aan de hand van een kritische herlezing van Descartes' uiteenzetting over de hartstocht van de verwondering, de eerste van de hartstochten.²⁰ Descartes maakt duidelijk

¹⁷ Irigaray, *L'Éthique*, 19-20; *J' aime à toi*, 162.

¹⁸ Irigaray, *J' aime à toi*, 161-170, vooral 161-163.

¹⁹ Irigaray, *J' aime à toi*, 161-162.

²⁰ Irigaray, *L'Éthique*, 19-20 en 75-84. Descartes' bespreking is te vinden in: R. Descartes, *Les passions de l' âme* (Intr. + notes par G. Rodis-Lewis), Paris: Vrin 1970. Voor een uitgebreidere beschrijving en interpretatie van Irigaray's tekst over de hartstocht van de verwondering zie A.C. Mulder, *Divine Flesh, Embodied Word. Incarnation as a hermeneutical key to a feminist theologian's reading of Luce Irigaray's work*, Utrecht 2000, 228-231 en 277-

dat de hartstocht van de verwondering opkomt in de ontmoeting met een ander of het andere, omdat die ander het subject raakt als nieuw en onbekend. Irigaray laat vervolgens zien dat wanneer je geraakt wordt door deze hartstocht er een pauze ontstaat in het benaderen van de ander, omdat je even je pas inhoudt, halt houdt voor het verwonderlijke van de ander of het andere. Deze pauze kan enerzijds ruimtelijk gedacht worden, namelijk als (het ontstaan van) een tussenruimte tussen de twee subjecten, een ruimte waardoor het verschil tussen beide ervaarbaar en vervolgens behoed kan worden. Anderzijds heeft deze 'pauze' de vorm van een oponthoud dat zowel reflectie op het nieuwe, verwonderlijke van de ander mogelijk maakt, als ook zelf-reflectie op de eigen (zintuiglijke) reactie op dit andere van de ander. De verwondering voor het andere van de ander klinkt op in de vraag 'Wie ben je?', hetgeen de ander uitnodigt om zich te openen, te onthullen voor de ontmoeting. Tegelijkertijd moet niet vergeten worden dat de verwondering ook het zich verwonderende subject ontregelt, zodat de vraag 'wie ben je?' ook terugslaat op hem of haar, waardoor deze zich eveneens opent voor de onthulling van de ander.

Daar waar Descartes in zijn boek spreekt over 'hartstochten van de ziel', gebruikt Irigaray het woord 'hartstocht' om duidelijk te maken dat de ontmoeting met de ander het subject raakt in het vlees. De ander brengt niet alleen de zintuigen, maar ook de driften in beweging: de aandrift tot liefhebben of tot haten, tot bezitten of tot verwerpen; driften die potentie in zich dragen om de ruimte tussen ik en ander te 'bedreigen', het verschil uit te wissen. Bijvoorbeeld omdat de liefde voor de ander de vorm aanneemt van het willen opgaan in de ander, van een willen versmelten, omdat het nieuwe, verrassende het subject als een bedreiging voorkomt, een bedreiging die bestreden moet worden, uitgewist, of omdat de ander, het andere de bezitsdrang wakker roept, het verlangen om zich 'dit object' toe te eigenen. In al deze voorbeelden wordt de ruimte tussen het ik en de ander overschreden, wordt het onherleidbare verschil uitgewist, en daarmee het subject-zijn van de ander ontkend. Vandaar dat Irigaray's ethiek van de seksuele differentie een ethiek van de passies is,²¹ een doordenken en verwoorden van wijzen waarop hartstochten in intersubjectieve verhoudingen

279. Zie ook A.C. Mulder & M. Kalsky, 'Verschillen als uitdaging. Een briefwisseling over ruimte voor vrouwen', in: M. Kalsky, A. Lascaris en L. Oosterveen, *Bouwen met los zand. Theologische reflecties op verschil en verbondenheid* (DSTS-cahier 7), Nijmegen/ Zoetermeer: DSTS/ Meinema 1997, 87-121, vooral 103/104.

²¹ In het kader van de Jan Tinbergen-leerstoel aan de Erasmus Universiteit te Rotterdam gaf Irigaray in het najaar van 1982 een serie lezingen en werkcolleges getiteld *L'éthique des passions*. Deze lezingencyclus lag ten grondslag aan haar boek *L'Éthique de la différence sexuelle*.

moeten worden vormgegeven - in taal, beelden, rituelen, praktijken - opdat het verschil tussen hen, tussen haar of tussen hem en haar niet wordt uitgewist.

Irigaray's levenskunst, die ik hierna zal bespreken, beschouw ik als (praktische) antwoorden op de ethische vraag die ik hiervoor heb besproken, namelijk 'hoe wordt de relatie tussen subjecten tot een relatie, waarin zij zich openstellen voor de ontmoeting met de ander zonder de eigen subjectiviteit te verliezen?' Deze vraag zou ook nog anders geformuleerd kunnen worden, namelijk als: 'hoe kunnen subjecten weerstand bieden aan de kracht van het negatieve tussen hen, hoe kunnen ze de prikkel om dit verschil op te heffen weerstaan en die kracht juist omzetten in het produceren van schoonheid: kunstwerken, gedachten, gebaren van liefde'. Antwoorden op deze vragen zoekt Irigaray in het fijngevoeliger maken van de zintuiglijke, verlangende, ademende materie van het lichaam: fijngevoeliger voor de eigen gemoedsbewegingen en -toestanden, en voor die van de ander; alert voor de wijze waarop het subject in en met het eigen vlees aangeraakt wordt en aanraakt, en voor de wijze waarop zij of hij de ander in het vlees raakt. Bovendien gaat het om een leren reguleren van de driften, zodat de ruimte tussen de subjecten niet wordt overschreden. Want wanneer het subject het andere van de ander niet waarneemt, niet in en met haar of zijn vlees voelt of zij of hij geraakt wordt door dit andere, wanneer het de driften niet heeft leren reguleren, dan wordt het onherleidbare verschil tussen de ene en de ander uitgewist, en wordt het 'levende' van de ander en het andere gedooft.

DE PRAKTIJK VAN HET 'LEVENDIG' MAKEN VAN HET VLEES

Deze praktijk begint met het ontwikkelen van het *ademen*. Irigaray beschouwt het ademen als dé activiteit die mensen tot levend wezen maakt. Het is volgens haar onze allereerste levensbehoefte, die nog voorafgaat aan levensbehoeften als eten en drinken.²² Bovendien is ademhalen het eerste gebaar van autonomie van het levende menselijk wezen (*le vivant humain*)²³, hét gebaar of de handeling waarmee het subject wortelt of opnieuw wortelt in haarzelf of zichzelf, maar ook het gebaar waarmee het subject verantwoordelijkheid neemt voor zijn of haar leven, ademhaling en de lucht.²⁴

Deze interpretatie van het ademen maakt het tot een minder vanzelfsprekende aangelegenheid, maar tot iets dat meer reflectie en aandacht

²² Irigaray, *Entre Orient et Occident*, 100.

²³ Irigaray, *Entre Orient et Occident*, 99.

²⁴ Irigaray, *Entre Orient et Occident*, 99.

behoeft. Dit kan geïllustreerd worden met een voorbeeld, ontleend aan het dagelijks leven, van een volgens Irigaray verkeerde manier van ademhalen. Ze schrijft:

Mensen die niet kunnen ophouden met praten en dus niet kunnen luisteren, zijn vaak mensen die zich niet bekommeren om het ademhalen, die verkeerd ademhalen, en lucht te kort komen. Praten is hun manier van ademhalen, of preciezer gezegd, van uitademen om adem te hernemen. Zij verlammen zo de inspiratie van anderen: letterlijk, uitgesteld of figuurlijk.²⁵

Kern van haar kritiek op deze wijze van ademhalen is dat je op die manier niet kunt luisteren naar de ander en de tussenruimte of ademruimte tussen de een en de ander inneemt. Er blijft geen ruimte, stilte, aandacht voor het ritme van de ademhaling van de ander, noch voor een gedeeld ritme.

Hoewel Irigaray er nauwelijks aanwijzingen voor geeft hoe mensen beter kunnen ademhalen – één van de weinige dingen die ze erover zegt is dat mensen elke dag in een moment in de (groene) natuur zou moeten verblijven –,²⁶ is de ademhalingstechniek die ze voor ogen heeft ongetwijfeld die van de yoga. In de tekst 'Enseignement orientaux' – geschreven op verzoek van haar yoga-leraar François Lorin en gepubliceerd in *Entre Orient et Occident* – schrijft ze dat ze door de yoga heeft geleerd te ademen.²⁷ Deze techniek is gericht op het bereiken van een zo langzaam en gelijkmatig mogelijk ritme in de ademhaling, waardoor de aandacht en concentratie van het ademende subject wordt verhoogd of versterkt. Deze aandacht gaat verder dan de aandacht voor het ademhalen zelf, maar richt zich tevens op hetgeen het aanraken van en aangeraakt worden door de ander/ het andere teweegbrengt. Deze ademhalingstechniek maakt het subject dus ook opmerkzaam op hetgeen er in het (onder-)bewustzijn omgaat.²⁸

Deze interpretatie van hetgeen Irigaray onder 'goed' ademhalen zou kunnen verstaan, versterkt opnieuw de gedachte dat het belang dat ze toekent aan het ademhalen voortvloeit uit haar ethiek, want ook hier wordt duidelijk dat het ademhalen de weg is om zich te concentreren op zichzelf, op hetgeen

²⁵ Irigaray, *J' aime à toi*, 188.

²⁶ Irigaray, *Entre Orient et Occident*, 70.

²⁷ Irigaray, *Entre Orient et Occident*, 70. Irigaray vertelt dat ze sinds 1973 yoga beoefent in 'Le divin entre nous', 215.

²⁸ In zijn boek *Patanjali and Yoga* legt de godsdienstwetenschapper Mircea Eliade een verband tussen de psychologische analyses van Patanjali – degene aan wie men de eerste systematische verhandeling over yoga toeschrijft – en de westerse psychoanalyse. Beide kennen het onderbewuste een grote rol toe in het bewustzijn. Maar volgens Eliade is yoga ervan overtuigd dat het onderbewuste kan worden beheerst door bepaalde technieken, waarvan het ademhalen er een is. Zie M. Eliade, *Patanjali and Yoga*, New York: Schocken Books 1975, 58-59.

er in het lichaam en in de verbeelding omgaat, en om dan op deze manier een verhouding met en tot zichzelf te vinden. Of te hervinden, wanneer de ontmoeting met de ander te heftig is voor het subject, haar of hem te veel geweld aandoet.

Daarmee wordt duidelijk dat haar aandacht voor het ademen geplaatst moet worden in de context van het ontwikkelen van de 'sterke' subjectiviteit waar ik het eerder over had. Ze noemt 'ademen' niet voor niets het eerste gebaar van autonomie van een levend menselijk wezen. De autonomie die ze daarbij op het oog heeft is echter niet de 'autonomie' van het liberale subject dat zijn onafhankelijkheid ten opzichte van de ander cultiveert en ertoe neigt het relationele van het menselijke bestaan te ontkennen. Zij bestaat daarentegen uit het ter hand nemen van het 'eigen' leven, oftewel uit het verantwoording nemen voor het eigen leven. Ademen 'betekent' deze weg, omdat het een activiteit is die het subject niet aan een ander kan uitbesteden, maar ook omdat het een activiteit is die het subject bij haarzelf of zichzelf (terug)brengt, om een cliché-uitdrukking te gebruiken. Dit laatste thema beschreef Irigaray eerder met behulp van de uitdrukkingen als 're-touche': 'het opnieuw aanraken, intimiteit hervinden',²⁹ en 'recueillement': naar zichzelf inkeren, inkeer, overpeinzing. Het verheldert dat de praktijk van het ademen - dan wel (het gebaar) van de re-touche - het subject zou kunnen ondersteunen om haarzelf of zichzelf af te grenzen voor de ander, haar- of zichzelf niet te verliezen of buiten zich- of haarzelf te geraken op het moment dat de ander het intersubjectieve karakter van de ontmoeting bedreigt.

Naast het ontwikkelen en verfijnen van de techniek van het ademen, pleit Irigaray er ook voor dat de zintuigen fijngevoeliger worden, kortom dat subjecten *hun zintuiglijke waarneming cultiveren*. Dit laatste vloeit natuurlijk voort uit haar opvatting dat menselijke subjecten deelhebben aan de wereld via de zintuigen, en dat de relatie met de ander geworteld is in het vlees. Deze visie vormt de achtergrond van haar cultuurkritische opmerkingen over het lawaai en levensritme van de westers (stedelijke) samenleving. In de tekst 'Une chance de vivre', geschreven vlak na de ramp in Tsjernobyl, geeft ze bijvoorbeeld een beeld van een op hol geslagen technologische samenleving, waarin alles steeds sneller moet, waarin je de beat moet horen (il faut que ça pulse), waarin men uit zijn dak moet gaan (il faut s'éclater), waarin het

²⁹ L. Irigaray, 'Al eeuwen leven we in de verhouding moeder-zoon', in: K. Amsberg en A. Steenhuis, *Denken over liefde en macht*, Amsterdam: Van Gennep 1984, 113-127, vooral 119.

lawaai zo groot is dat ons gehoor uit zelfverdediging verzwakt.³⁰ Overigens worden niet alleen het ritme van het lichaam of het gehoor overbelast, alle zintuigen hebben het zwaar te verduren.

Irigaray interpreteert dit als teken dat de westerse, technologische cultuur heeft vergeten dat menselijke subjecten levende wezens zijn, met levende lichamen. Want door het bombardement aan prikkels raken de zintuigen afgestompt, waardoor 'leven' 'overleven' wordt. Het woord 'overleven' (*survivre* of *sur-vie*) neemt daardoor eerder de betekenis aan van 'overwinteren' dan van 'meer leven' of 'uitbundig leven'. Om uit deze staat van overwinteren te komen, zouden we volgens haar terug moeten keren naar de ritmen van het lichaam en naar de zintuigen.³¹ Maar dit pleidooi voor een terugkeren naar de zintuiglijkheid staat ook in verband met haar aandacht voor de hartstocht van de verwondering en eigenlijk met heel haar ethiek van het zich-verhouden-tot-elkaar. Bij de verwondering gaat het er immers om dat 'de ander ons steeds opnieuw zou moeten *verrassen* ons zou moeten verschijnen als *nieuw, sterk verschillend* van hetgeen we kennen of van hetgeen we denken dat het zou moeten zijn'.³² Als de zintuigen echter afgestompt zijn geraakt bijvoorbeeld door een bombardement van geluiden of beelden, dan worden subjecten alleen verrast wanneer het verschil of het nieuwe hen met een dreun raakt, hen op een (bijna) gewelddadige manier overvalt. De vraag is of er dan nog sprake kan zijn van 'verwondering' in de hierboven beschreven betekenis, want die vraagt immers een tussenruimte voor beschouwing en aandacht voor dit andere van de ander; allemaal aspecten waarvoor geen tijd is wanneer het nieuwe je met een dreun overvalt.

Om deze zintuiglijke gevoeligheid weer te ontwikkelen, beschrijft Irigaray een weg van het leren genieten van de levende wereld of kosmos rondom, van het cultiveren van de relatie tussen het lichaam als microkosmos en de levende wereld als macrokosmos. Juist dit laatste punt - het cultiveren van de relatie tussen het zintuiglijke, ademende, levende lichaam en de levende kosmos - vormt het uitgangspunt voor haar aanwijzingen voor het ontwikkelen en verfijnen van deze zintuiglijke waarneming. Ze maakt duidelijk dat dit bestaat uit het respecteren van het ritme van het eigen lichaam en van de natuur: dag en nacht, de seizoenen. Dat impliceert een andere verhouding tot de heersende beleving van de tijd, waarin de banden

³⁰ L. Irigaray, 'Une chance de vivre', in: *Sexes et parentés*, 199-222, vooral 212-213. Aangezien het gehoor belangrijk is voor het menselijk evenwicht (letterlijk en figuurlijk), vindt Irigaray dit laatste extra zorgelijk.

³¹ Irigaray, *L'Éthique*, 136.

³² Irigaray, *L'Éthique*, 77. De gecursiveerde woorden in dit citaat komen uit Descartes' beschrijving van de werking van de passie van de verwondering.

met de tijd van de kosmos zijn doorgesneden door er de rituele of liturgische kalender voor in de plaats te zetten.³³ Daarnaast bestaat dit proces van het alerter maken van de zintuigen volgens haar uit het leren luisteren naar mooie geluiden uit de natuurlijke omgeving - naar het gezang van vogels bijvoorbeeld -, of het kijken naar mooie kleuren - Boeddha's contemplatie van een bloem wordt als voorbeeld genoemd³⁴ - of het genieten van de goede producten van de aarde. Dit prefereert Irigaray boven het genieten van kunstvormen als muziek, beeldende kunst en gastronomie.³⁵

Deze voorkeur is opmerkelijk in het licht van de verschillende teksten over beeldende kunst die ze heeft geschreven.³⁶ Want daarin benadrukt ze het belang van (het scheppen van) schoonheid en het kijken naar mooie kunstwerken, omdat kunst een moment van geluk, van rust, van herstel van de versnippering van het dagelijks leven teweeg kan brengen.³⁷ Mooie kunstwerken kunnen de *aisthesis*, het (vermogen tot) zintuiglijke waarnemen regenereren volgens haar. En toch verkiest Irigaray in haar laatste teksten het leren genieten van de esthetiek van de natuur boven het kijken naar 'kunst' als de weg voor het alerter maken van het zintuiglijke lichaam. Deze voorkeur kan verklaard worden uit haar interpretatie van de verhouding tussen deze twee vormen van schoonheid. Beeldende kunst, muziek, gastronomie beschrijft ze als kunstvormen die ontwikkeld zijn als *substituties* van de schoonheid van flora en fauna. Dit proces impliceert dat het kijken naar beeldende kunstwerken dan wel het luisteren naar muziek (voor velen) in de plaats komt van het luisteren en kijken naar de schoonheid van de natuur. Bovendien wordt dit genot hoger gewaardeerd dan het genieten van de schoonheid van de natuurlijke omgeving. Nu beschouwt Irigaray substitutie als een gebaar dat is gebaseerd op het verdringen of uitwissen van het gesubstitueerde. Zij analyseert in haar werk verschillende van die substituties. Zo betoogt ze dat de geboorte/ oorsprong uit het moederlijke lichaam verlegd en vervangen wordt door een geboorte/ oorsprong uit (God)

³³ L. Irigaray, 'Les Femmes, le sacré, l'argent', in: *Sexes et parentés*, 89-102, vooral 90.

³⁴ Irigaray, *J'aime à toi*, 49.

³⁵ Irigaray, *Entre Orient et Occident*, 77-80.

³⁶ Te denken valt aan de teksten 'Een uitgeleven geboorte'; 'Hoe kunnen wij onze schoonheid creëren' (vert. van 'Comment créer notre beauté', in: *Je, Tu Nous*, 131-136), in: Vincenot e.a., *Renaissance*, 41-44; 'Les couleurs de la chair', in: *Sexes et parentés*, 167-179; 'De weg van het vrouwelijke', in: P. VandenBroeck (red.), *Hooglied. De beeldwereld van Religieuze Vrouwen in de Zuidelijke Nederlanden, vanaf de 13de eeuw*, Brussel: Société des Exposition Palais des Beaux Arts/ Snoeck-Ducaju & Zoon 1994, 155-166.

³⁷ Irigaray, 'Hoe kunnen wij onze schoonheid creëren', 41.

de vader;³⁸ de zintuiglijk waarneembare wereld wordt als bron van kennis vervangen door de wereld van de ideeën.³⁹ In deze substituties verheft het intelligibele – dat wat met behulp van het verstand te kennen is – zich boven het sensibele, en wel door een negatie van dit zintuiglijke en materiële. Door de associatie van het materiële met het maternale impliceert dit een negatie van het moederlijke. Aangezien Irigaray er juist van uitgaat dat zijn, verbeelden en denken niet mogelijk is zonder de band met het sensibele te bewaren, verzet ze zich tegen dit substitutieproces en benadrukt ze dat kunst geen vervanging is of kan zijn voor het waarnemen van de levende kosmos om ons heen in het proces van regenereren van de zintuiglijke waarneming.

In haar meest recente tekst *À deux, nous avons combien d'yeux?*,⁴⁰ betoogt ze bovendien dat de blik niet vrij is wanneer hij kijkt naar een door mensenhanden gemaakt object. Dit komt enerzijds omdat degenen die kijken daarbij geleid worden door, geconfronteerd worden met de bedoelingen, de ideeën, de vormgeving van de maker. Anderzijds is de blik niet vrij, omdat dit zien altijd een vorm van herkennen is: het nieuwe, de nieuwe vorm wordt in verband gebracht met of geïnterpreteerd in termen van een reeds bestaande vorm. Kenmerkend voor een levend wezen in de natuur, een boom bijvoorbeeld, is dat deze zichzelf vormgeeft. De boom is elk uur, elke dag anders of nieuw. Aandachtig kijken naar een boom impliceert levende materie beschouwen, betekent het waarnemen van een wordingsproces, van het ontluiken van de levende materie. Dit raakt de zintuigen en beweegt het vlees op een andere manier dan het kijken naar door mensenhanden gemaakte objecten, juist omdat het kijken naar levende, groeiende, natuurlijke wezens kan leiden tot een verhoogd bewustzijn van het levende, ademende, wordende wezen dat men zelf is. En wanneer menselijke subjecten zich sterker bewust zijn dat zijzelf ademend, levend vlees zijn, zullen ze zich mogelijkerwijs ook sterker bewust worden dat de ander en de anderen zintuiglijk, ademend, levend vlees zijn.

Irigaray's pleidooi voor een educatie van de zintuigen in wisselwerking met de levende natuur getuigt niet alleen van haar eco-feminisme, maar heeft juist een sterk ethische inslag. Het moet geïnterpreteerd worden als gericht

³⁸ L. Irigaray, 'La croyance même', in: *Sexes et parentés*, 37-65, vooral 44. Zie ook Mulder, *Divine Flesh, Embodied Word*, 27-37 en 209-212.

³⁹ L. Irigaray, *Speculum d' autre femme*, Parijs: Ed. Minuit 1974, vooral deel III 'L'ustera de Platon', 301-457. Voor een commentaar zie A. Halsema, *De dialectiek van de seksuele differentie. De filosofie van Luce Irigaray*, Amsterdam: Boom 1998, 82-87 en 107-116.

⁴⁰ L. Irigaray, *À deux, nous avons combien d'yeux? In due, quanti occhie abbiamo? Being two, how many eyes have we? Zu zweit, wie viele Augen haben wir?* Rüsselsheim: Christel Göttert Verlag 2000. Dit is een viertalige uitgave van één tekst. De paginanummers zijn in alle vier de talen/teksten identiek. De volgende passage is gebaseerd op de eerste elf pagina's van de tekst.

op het fijngevoelig worden voor 'het levende' van de ander. Het gaat haar dus om het leren waarnemen van het verschil, om het ontwikkelen van een fijngevoelige verwondering, waardoor ook een subtiele verandering eerder opgemerkt wordt. Bovendien gaat het haar om het behoeden van het verschil, hetgeen ook niet kan zonder een educatie van de zintuigen, zonder een praktijk van het waarnemen van het andere van de ander.

Het behoeden van het verschil vraagt om praktijk van contemplatie, van aandachtig beschouwen, van een openheid voor het beweeglijke, de adem, voor het *levende* van de ander. Maar het vraagt ook een praktijk van renunciatie, van welbewust afzien of beheersing van bepaalde aandriften, met name van de aandrift om het verschil uit te wissen. Deze ideeën zou ik willen illustreren met een interpretatie van Irigaray's beschrijving van Boeddha's contemplatie van een bloem. Ze beschrijft deze als een blik die niet verstrooid is noch roofzuchtig, en als een beschouwen dat tegelijkertijd zintuiglijk en spiritueel is. Boeddha beschouwt de bloem, die anders is dan hij, zonder haar te plukken, zonder haar te beroven van haar wortels. Daarmee vormt deze contemplatie ook een voorbeeld van 'een educatie tot plezier of genot in het respect voor dat wat mij niet toebehoort.'⁴¹ Dit voorbeeld illustreert wat Irigaray verstaat onder het omgaan met het negatieve. Boeddha ziet er welbewust vanaf de bloem te plukken, hij beheerst de aandrift om de bloem naar zich toe te halen om haar beter te beschouwen. Hij laat haar leven doordat hij haar geen deel van zichzelf maakt, maar het verschil, haar geheimen en haar leven respecteert, én daar plezier aan beleeft.

Deze praktijk van het beschouwen is niet los te maken van de praktijk van het ademhalen, omdat het gaat om een manier van verwijlen bij de ander of het andere, waarbij het subject zichzelf niet verliest, en tegelijkertijd geniet. Het ademhalen ondersteunt deze manier van contemplatie, enerzijds omdat het volgens Irigaray dit zelfverlies voorkomt; anderzijds omdat dit verwijlen bij het andere van de ander zou kunnen uitmonden in een 'samen ademen'; in een verbonden zijn met elkaar in en door de lucht die in- en uitgeademd wordt; in een deel hebben aan het levengevende element - de lucht - en een delen van dit element met de ander in de tussenruimte, die in en door het verwijlen bij de ander niet is opgeheven of uitgewist.

MENSELIJK WORDEN, GODDELIJK WORDEN

Ik begon deze tekst met mijn fascinatie voor Irigaray's uitspraak dat 'het de menselijke bestemming is het menselijke, het goddelijke in ons en tussen ons

⁴¹ Irigaray, *J' aime à toi*, 49.

op te wekken'. Ik ging op zoek naar de visie op de humaniteit van het menselijke geslacht welke Irigaray hier uitspreekt en hoe deze volgens haar op te wekken zou zijn. Wanneer ik nu de balans op maak van mijn lees- en verzameltocht door haar latere werk, springt naar voren dat deze humaniteit wordt bepaald door het woord 'leven'. Het 'er-zijn-in-de-wereld' van het menselijk geslacht evenals het 'er-samen-zijn' wordt gekenmerkt door het levend zijn - ademend, vibrerend, trillend - van de materie die het menselijke, levende wezen is. Dit 'leven' wordt op zijn beurt gekenmerkt door 'worden' of 'bloeien', denk aan het voorbeeld van de boom, die exemplarisch is voor het rijk van de levende wezens (*le vivant*). Hij verandert, vernieuwt zich steeds, is steeds opnieuw op weg om (meer) boom te worden.⁴²

Aangezien dit proces van het worden voor menselijke, levende wezens gecompliceerder in elkaar zit, - ze behoren zowel tot de wereld van de levende wezens als tot de geconstrueerde wereld (de wereld van de taal, het symbolische)⁴³ - vraagt het menselijk worden van menselijk, levende wezens om een ethiek van het zich-verhouden-tot-elkaar. Zoals ik heb laten zien is deze ethiek niet zozeer gericht op het laten leven oftewel het niet doden van de ander, noch om het 'overleven' in dit bestaan of om het overleven van de ontmoeting, maar om een méér leven, om een intenser leven en samen-leven, om een productief, creatief samen leven van menselijke, levende wezens. Zoals ik hierboven heb betoogd vraagt dit laatste om een stijl van ontmoeten waarin het onherleidbaar verschillend zijn van de ander kan ontluiken om zo levender, levendiger te worden. Dat vraagt vooral om een leren hanteren van de hartstochten die de ontmoeting met het niet-ik, het niet-zoals-ik, wakker roept. Want die ontmoeting wekt niet alleen verwondering, aantrekkingskracht, erotiek op, maar kan ook de doodsdrift oproepen: de aandrift tot het ontkennen van het verschil door de gelijkheid te benadrukken, de neiging tot toe-eigening van het andere waardoor deze deel wordt van het ik, of de drift tot geweld die het andere kan oproepen. Wanneer subjecten geen weerstand bieden aan deze vernietigingsdrang, wordt de ander beroofd van de mogelijkheid om te worden, om 'de overvloed te verwerklijken van wat zij - of hij - zou kunnen zijn',⁴⁴ en daarmee van de mogelijkheid om voluit te leven. Het cultiveren van het ademen en het zintuiglijk waarnemen is volgens

⁴² Irigaray schrijft dat Heidegger in zijn poging om 'woorden te vinden voor dit worden van de ontluiking van zijn vorm door een levend wezen, zich afvroeg of je zou kunnen zeggen "de boom boomt"'. Irigaray, *À deux*, 7.

⁴³ Irigaray, *À deux*, 11.

⁴⁴ Irigaray, 'Godelijke vrouwen', 23.

Irigaray de aangewezen weg om weerstand te bieden aan de doodsdrijf en om ten slotte zowel ieder voor zich als met elkaar 'het menselijke, het goddelijke op te wekken in ons en tussen ons', om het citaat uit 'Goddelijke Vrouwen' nogmaals aan te halen.

Opnieuw rijst de vraag: is het realiseren van het menselijke, identiek aan het realiseren van het goddelijke? Om die vraag te beantwoorden wil ik terugkeren naar mijn interpretatie (van Irigaray's interpretatie) van Boedha's contemplatie van de bloem. In die interpretatie heb ik betoogd dat Boedha's beschouwing van de bloem niet los te maken is van de praktijk van het ademen, omdat het zelf-verlies voorkomt, maar ook omdat dit contemplatief verwijlen bij de ander gericht is op het komen tot een 'samen ademen', om een verbonden zijn in en door de lucht.

Dit samen ademen reikt verder dan het samen ademen met de ander. Het richt zich op 'het samen-ademen met het geheel van het universum, om te komen tot deze volledigheid zonder snede.'⁴⁵ Deze zin werpt licht op het feit dat Irigaray's pleidooi voor het cultiveren van het ademen - en ook van de zintuigen - niet alleen voortvloeit uit haar ethiek, maar ook wortelt in een spirituele praktijk. De zinsnede 'zonder snede' wijst er op dat deze spiritualiteit niet bestaat uit een overstijging of ontkenning van het lichamelijke, maar juist uit het bewaren van de band tussen het natuurlijke en het geestelijke, het zinnelijke en het spirituele in het hier en nu. Het gaat haar dus om een spirituele praktijk, waarin de overgang van het zintuiglijke naar het geestelijke niet bestaat uit een breuk met het zintuiglijke, maar juist uit een 'vergoddelijken van het lichaam, doordat het op een meer subtiel en totale manier gevoelig wordt'.⁴⁶ Dit thema - het vergoddelijken van het lichaam en de noodzaak de band tussen het zintuiglijke en het spirituele te bewaren - is ook al aanwezig in *L'Éthique de la différence sexuelle*. Daar wordt het in verband gebracht met *de parousia*, met een terugkeer van het goddelijke en wordt het verwachten van de *parousia* beschreven als een wachten dat vereist dat alle zintuigen wakker gehouden worden, alert zijn, zinnelijk en geestelijk,⁴⁷ omdat de *parousia* zich zal manifesteren als een transfiguratie of verrijzenis van het lichaam, in het hier en nu.

Al deze woorden duiden aan dat Irigaray 'het goddelijke' denkt, voorstelt, verbeeldt als radicaal immanent aan de kosmos. Wanneer ze dan ook spreekt over 'het samen-ademen met het geheel van de kosmos, om te komen tot een volledigheid zonder snede' dan lees ik die zin als de aanduiding van een ervaring, waarin het ademen een spirituele handeling is

⁴⁵ Irigaray, *Le souffle des femmes*, 216.

⁴⁶ Irigaray, *Entre orient et occident*, 85.

⁴⁷ Irigaray, *L'Éthique*, 139.

die het lichaam subtieler en gevoeliger maakt voor de adem van de ander en de wereld rondom. Hij zou echter ook geïnterpreteerd kunnen worden als een ervaring van het 'er zijn', van 'samen zijn'; een ervaring van *intens levend* zijn, doordat het ik zich verbonden weet met de ander en opgenomen in het geheel van de ademende, levende kosmos, in het geheel van levende wezens. En ten slotte lijkt het mij toe dat het hier gaat om een *parousia*, een verwezenlijking van het goddelijke in en door het vlees, in en door het ademende, zintuiglijke, zinnelijke lichaam, en daarmee om een ervaring van het menselijke, het goddelijke in ons en tussen ons.