

**Linda Martín Alcoff**

# FENOMENOLOGIJA, POSTSTRUKTURALIZEM IN FEMINISTIČNA TEORIJA

O pojmu izkustva

Da fenomenologija potrebuje feminizem, je zame dejstvo. Obstajajo odlična dela feminističnih teoretičark, ki jih bom citirala tudi v tem prispevku. Kažejo namreč, da je korpus fenomenološkega dela pri svojem razvijanju konstitutivnih izkustvenih kategorij zaznamovan s praviloma nepreklicno moško usmeritvijo. Če torej želimo, da fenomenološka tradicija ne bo le goli muzejski artefakt zgodovine filozofije, temveč da jo bomo lahko plodno razvijali dalje, se mora izročiti za momente, v katerih nanjo vplivajo moške ter – kot bom skušala pokazati – rasistične in evropocentristične temeljne podmene, in le-te tudi raziskati.

**303**

V tem prispevku postavljam trditev, ki kaže v nasprotno smer, in s tem odpiram težavno vprašanje o tem, ali feministična filozofija potrebuje fenomenologijo. Osrednje vprašanje zame je, kako bi lahko to, kar bi nemara lahko imenovali »kritika ideologije«, vključili v fenomenološki postopek, se pravi, kako bi bila možna kritika ideološke vsebine telesnega izkustva v okviru neke celovite teorije, ki na tem izkustvu utemeljuje spoznavanje.

Feministična teorija se je med svojim osredotočanjem na kritiko ideologije

---

---

v glavnem obračala stran od fenomenologije. Vendar pa menim, da bi nekatera fenomenološka dela o izkustvu za sedanjo feministično teorijo lahko bila koristna. Poststrukturalistični feminizem je *kognitivni* pomen izkustva v glavnem zavračal z utemeljitvijo, da izkustvo in subjektivnost nastajata v součinkovanju diskurzov. Zaradi nekaterih prepričljivih argumentov je nihalo premočno zanihalo v smer izključevanja oblikovalne vloge izkustva v spoznanju. Tu lahko zadostno rekonstruirana fenomenologija po mojem mnenju ponudi zelo koristen korektiv. Da bomo to trditev lahko dokazali, moramo najprej določiti vlogo, ki jo ima feminizem v filozofiji.

Konec 18. stoletja je filozofija s Kantom spoznala, da um, spoznavanje in pravzaprav tudi samo filozofijo omejujejo lastnosti človekovega razuma in zaznavanja, da je naša umska sposobnost prav tako refleksija o nas samih kot okno v svet. Človek ureja in oblikuje svoj svet, nanj prenaša pomen in intelegibilnost in je tako temeljni pogoj vsega védenja. Filozofi se še vedno ukvarjajo z implikacijami te misli. Najpomembnejša izmed teh implikacij je, kot je dejal Martin Heidegger, brez dvoma v tem, da je svet, ki je predmet našega vpraševanja, svet, katerega vse referenčne točke kažejo na nas, svet, ki je živeti, in ne neki svet na sebi ali svet, ki je ravnodušen do človekovih zamisli in zadev.

304

V 19. stoletju je filozofija s Heglom začela razumevati, da sta védenje in um vpeta tudi v zgodovino in z njo zaznamovana. S tem sta vpeta v čas in ne moreta nikoli v celoti preseči horizonta svoje zgodovinske dobe. Niti filozofski problemi niti njihove rešitve nimajo brezčasne veljavnosti in mnoge teoretske rešitve se pravzaprav razvijajo le z zgodovinskim razvojem socialnega spreminjanja. Marx je nadaljnji temeljni pogoj filozofije videl v materialni oblasti, ki jo je definiral kot oblike delovnih praks in proizvodnih razmerij. Po Marxu so mislili, da sta védenje in um razredno posredovana, da sta vpeta v neko ekonomijo in prežeta z ideologijo, ki je blokirala projekt samokritike, katerega tvorec je bil Kant. Po Marxu se ni moglo več prepuščati zgolj filozofiji, da je spoznavala in odpravljala lastne napake, temveč je bila, nasprotno, potrebna zunanja kritika.

V (pozmem) 20. stoletju je filozofija začela spoznavati, da so njene kate-

---

---

gorije uma in spoznanja zaznamovane s spolnimi razlikami (*sexual differences*), da so pojmi, kot so um, spoznanje in celo resnica, prav tako kot pojmi človek, zgodovina in oblast razmisleki s spolom zaznamovanih praks, ki se obravnavajo kot univerzalni pojmi. Feministična teorija je v samokritični projekt sodobne evropske in ameriške filozofije vnesla spolno specifično telo kot posredovalni element spoznanja, kot konstitutivno komponento uma in kot pogoj pravice do védenja. »Um« je v bistvu »moški«.

Toda kaj pomeni to, ko rečemo, da je um moški? To pomeni, da je bil um definiran v nasprotju z žensko telesnostjo, tako da pogojuje izključitev, transcendenco in celo prevlado nad ženskim, ženskami in tradicionalno ženskim področjem. Poleg tega se je ženskost sama, kot poudarja Genevieve Lloyd, deloma konstituirala ravno s temi procesi izključevanja.<sup>1</sup> Kant je menil, da bi ženska, ki misli, morala imeti tudi brado. To, kar nas definira kot žensko in obenem privede do tega, da potrjujemo »esencialno« nadrejenost moških, so karakteristike iracionalnosti, intuicije in emocionalnosti.

Glavni moment v tej moški definiciji uma je dualizem duha in telesa. Od Platona dalje so um mislili kot tisto, kar duhu omogoča, da prodira v »čisto, večno, neumrljivo in nespremenljivo« območje, kjer resnica vlada med »bogovi ... in modrost«. <sup>2</sup> »V nasprotju s tem čuti potiskajo duha nazaj v kraljestvo spremenljivega, kjer [kot pravi Platon] 'slepo in zmedeno tava naokoli in postane nerazsoden kot pijanec, ker se ukvarja s stvarmi, ki se nikoli ne spremenijo'.« <sup>3</sup> Platon je iz tega sklepal o nujnosti, »da mora bogu podobni racionalni duh vladati sužnju podobnemu umrljivem telesu«, če naj človek doseže spoznanje. To pojmovanje se je v različnih izrazih vleklo skozi poznejšo zgodovino zahodne filozofije in je tako prisotno pri Aristotelu, Avguštinu, Tomažu Akvinskem, Baconu, Descartesu, Rousseauju,

305

<sup>1</sup> Glej npr. Genevieve Lloyd, *Das Patriarchat der Vernunft. »Männlich« und »weiblich« in der westlichen Philosophie*. Bielefeld: Daedalus Verlag 1985, str. XI (angl. izdaja *The Man of Reason: »Male« and »Female« in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1984, str. X); glej tudi Michelle Le Doeuff, *The Philosophical Imaginary*. London: Athlone 1989, zlasti poglavje »Long hair, short on ideas«.

<sup>2</sup> Citirano po Lloyd, *Das Patriarchat der Vernunft*, n.n.m., str. 8.

<sup>3</sup> Ibidem.

---

Humu in celo Kantu.<sup>4</sup> Samo po sebi je razumljivo, da so lahko le moški upali, da bodo lahko presegli območje telesa z njegovimi vsakodnevnimi dejavnostmi, njegovimi otopelimi bolečinami in njegovimi čustvi, ki so zamegljevala pot do realnega. Ženske, ki so se ukvarjale s partikularnim in se jih je neprestano spominjalo na telesne pomanjkljivosti, niso mogle nikoli doseči ravni univerzalnega. Rousseau je to formuliral takole: »Moški je le sem in tja moški, ženska pa je vselej ženska [...] Vse jo spominja na njen spol.«<sup>5</sup> In zato priporoča tole: »[Le] v vprašanjih telesa in vsega, kar zadeva čute, upoštevaj mnenje ženske, v vprašanjih morale in vsega, kar zadeva razum, pa upoštevaj mnenje moških.«<sup>6</sup>

Ta ocenjevalna hierarhija telesa in duha je na paradoksen način podpirala in zakrivala moški um. S tem ko se je zaznavajoče telo ločilo od spoznavajočega duha in je rabilo le kot sprejemnik zaznavnih podob, se je zdelo, da telesne razlike ne morejo imeti konstitutivne vloge pri oblikovanju uma. Telo se je bodisi razumelo kot enostaven stroj, ki zbira podatke, ne da bi le-te tudi interpretiral, ali pa se je v njem videla ovira za spoznavanje, saj je dovoljevalo vznikati strastem, čustvom, potrebam in željam, ki so vsi brez izjeme preprečevali odkrivanje resnice. Dejanska spoznavnoteoretska aktivnost naj bi vselej potekala v duhu, ki je bil – ko je enkrat premagal pomanjkljivosti telesa in ga prisilil pod jarem uma – edini sposoben spoznavanja.

Čeprav se je um predstavljal kot univerzalen in nevtralen – namreč ravno zato, ker je bil breztelesen – in se je zdelo, da s tem ta pojem uma velja za vse ljudi, je ta shema utemeljevanja rabila izključevanju žensk z akademskega področja, s področja znanosti, in jim je odrekala splošno epistemološko avtoriteto in celo verodostojnost, ker so bile ženske, kot so menili, veliko bolj podvržene telesnim pomanjkljivostim, hormonskim ciklusom, čustvenim nihanjem in podobnemu. Ravno zato pa, kot je trdila Genevieve Lloyd (1984), feminističnemu projektu ne bi nikoli uspelo zlomiti prevlade moških, če bi bil njegov namen vrniti ženskam področje »duha«. Žensk ne

<sup>4</sup> Linda Bell je ta in drugačna pojmovanja združila v odlični zbirki. *Visions of Women*. Clifton, New Jersey, Humana Press 1983.

<sup>5</sup> Citirano po Bell, *Visions of Women*, n.n.m., str. 199.

<sup>6</sup> Citirano po Bell, *Visions of Women*, n.n.m., str. 197.

---

moremo kar tako izločiti iz sfere »telesa« in jih vključiti na področje »duha« in »uma«, saj sta se ta dva pojma definirala z izključevanjem ženske. Takšna strategija bi pripomogla le k nasilnemu izbrisu ženske in nadaljnjemu vrednotenju moškega kot edinega spola, ki je sposoben postati človek. Tako nas Lloydova opozarja:

»Optimistična trditev, da um ne pozna spola, nemara prav tako predpostavlja kot realno dano nekaj, kar – če je sploh veljavno – eksistira le kot idealno dano [...] in če obstaja um, ki je dejansko skupen vsem ljudem, gre pri tem za neki cilj, ki ga je mogoče doseči v umu in njegovega doseženja nikakor ni mogoče slaviti v sedanjosti.«<sup>7</sup>

Če naj feministična teorija pripomore k okrepitvi položaja žensk, mora torej razviti boljši prikaz odnosa med umom in teorijo na eni strani in telesnim in subjektivnim izkustvom na drugi. Glede tega Rosi Braidotti meni, da

»moramo izdelati resnico, ki ni ločena od telesa, da moramo zase ponovno izterjati svoje telo ... Razviti in posredovati moramo kritiko, ki bo spoštovala intenzivno libidinozno silo, na katero se opira, in nosila njene sledi.«<sup>8</sup>

**307**

Če naj ženske dobijo epistemološko verodostojnost in avtoriteto, moramo na novo pretehtati vlogo telesnega izkustva v razvoju védenja.

V okviru takega projekta lahko fenomenologija igra ključno vlogo v feministični teoriji, in sicer iz razlogov, ki jih bomo navedli v nadaljevanju. Vendar pa je presenetljivo, kako redko se – vsaj v anglo-ameriški feministični teoriji – posega po fenomenologiji. Naraščajoči vpliv poststrukturalizma je diskreditiral fenomenologijo z utemeljitvijo, da subjektivnost in subjektivno izkustvo obravnava kot vzrok in temelj, medtem ko sta pravzaprav le epifeno­me­na in posledici. Fenomenologija je prikazana tako, kot da bi razvijala metafizične opise zunaj kulture in zgodovine. Čeprav si fenomenologija in poststrukturalizem pravzaprav nista povsem nasprotna, se pogosto vendar obnašata tako, kot da bi se vzajemno izključevala. Posledica tega je bila

<sup>7</sup> Lloyd, *Das Patriarchat der Vernunft*, n.n.m., str. 143.

<sup>8</sup> Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*. New York, London: Routledge 1991, str. 8.

---

---

poglobitev prepada med feminističnim delom na področju družboslovnih znanosti, ki je pod vplivom fenomenologije, in feminističnim področjem duhoslovnih znanosti, ki je pod vplivom poststrukturalizma. V okviru tega prispevka ni mogoče obravnavati vseh tem, ki so povezane s to razpravo, z raziskavo pojma izkustva pa bomo vendar pokazali na nekatere temeljne razlike med poststrukturalizmom in fenomenologijo.

Eden izmed prevladujočih kritičnih motivov v feminističnih delih iz sedemdesetih let je bil povezan s predstavo o predočenju izkustva žensk in zagotovitvi njegove veljavnosti nasproti številnim »znanstvenim« teorijam, ki so nam nalagale interpretacijo svojega izkustva in so nas navsezadnje privedle do razvrčnotevanja lastnih reakcij in čustev in celo do zdvo mljenja o svojih poročilih o dogodkih in pripetljajih. Feministična teorija in raziskovanje sta se v psihologiji, sociologiji in antropologiji že od vsega začetka usmerjala v utemeljevanje novega področja preučevanja razumevanja in interpretacije izkušenj žensk. Skupine za stopnjevanje zavesti so razvile model za individualno krepitev s kolektivnim ocenjevanjem in reflektiranjem lastnih izkušenj, področja ženskih študij pa so nastala iz ideje, da identiteta in izkustvo raziskujočih porajata spoznavnotcoretske učinke in da se morajo zato s preučevanjem žensk prvenstveno ukvarjati ženske.

308

Vendar pa je samo izkustvo ali subjektivno razumevanje lastnega osebnega izkustva skupaj z afektivnim zaznavanjem vključeno v ideologijo spolov (*gender ideology*). Ko ženske pripovedujejo, da so zadovoljne in srečne le na svojem domačem, gospodinjskem področju, ko ženske občutijo odpor do lastnega telesa ali seksualne napade za utemeljene, je jasno, da so te izkušnje proizvod strukturnih sil, ki zaznamujejo pomen dogodkov in tako proizvajajo subjektivnosti kot nekakšne zbirne običajnih praks, ki vnaprej določajo določena čustva in interpretacije izkušenj. Ni mogoče nekritično sprejemati subjektivnih izkušenj žensk ali njihovih pojmovanj življenja in njegovega pomena brez odrekanja svoji sposobnosti izzivanja ideologije spolov. Vendar pa to odpira vprašanja o projektu feministične družboslovne znanosti, ki hoče poročati o ženskih izkušnjah in jih razglasiti za veljavne. Kako naj se vrednoti ženska interpretacija lastnih izkušenj, ne da bi prihajalo do postvarjenja ideologije spolov? Kako lahko v diskurzivnem ozračju inhe-

---

---

rentnega dvoumja deluje socialna kritika? Kako naj utemeljimo spoznavnoteoretsko pomembnost identitete spola raziskovalca ali raziskovalke, ko pa je identiteta le ideološki konstrukt?

Na feministični zasuk v poststrukturalizem je vplivala na novo nastala potreba po metodološki analizi korenin seksizma in patriarhalnih podmen na vseh področjih védenja, ki je segala veliko dlje, kot je to zmogel na izkustvu temelječi feminizem. Okoli leta 1980 je postalo očitno, da racionalni argumenti za okrepitev in vključitev žensk niso dosegli posebnih rezultatov niti na področju vsakdanjega življenja niti na univerzitetnem področju. Feministkam je postalo jasno, da boja ni mogoče dobiti na podlagi uma, vsaj ne na podlagi tradicionalno razumljenega uma. To nas je privedlo do tega, da smo začele iskati alternativne koncepcije struktur uma: teorija diskurza, strukturalizem in poststrukturalizem, prav tako pa tudi koncepcije tako imenovanega »drugega« uma: od psihologije pa vse tja do retorike in literarnih oblik analize. Te teorije so nam dale na razpolago postopek, s katerim smo lahko problematizirale formacije spolov ne kot nujni, temveč, nasprotno, kot kontingentni sistem praks, in so razkrile vseprisotnost sistemov spolov, ki učinkujejo na vseh področjih družbene prakse. Omogočile so analizo sovražnosti do žensk, katere vzrok ni v prirojeni moški zlobi, temveč je le del vsakokratnega oblikovanja subjektivnosti. Tako so se pojasnile težave ravno tistih moških in žensk, ki so si pošteno prizadevali za spoznavanje in odpravljanje učinkov seksizma.

309

Vendar pa je ta »zasuk« puščal nerešeno temo izkustva in njegove vloge v mišljenju. Feministična teorija je iz ene skrajnosti, namreč iz osebnega izkustva kot podlage védenja, padla v drugo, namreč v diskreditiranje izkustva kot produkta falogocentrizma. To zadnjo pozicijo je razvila novejša antologija, ki sta jo z naslovom *Feminists Theorize the Political* izdali Judith Butler in Joan Scott in so jo veliko brali, citirali in uporabljali v teoriji, tako da je primerna za izhodišče opazovanja splošnih značilnosti poststrukturalistične feministične teorije.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Judith Butler/Joan W. Scott (izd.), *Feminists Theorize the Political*. New York, London: Routledge 1992.

---

Antologija vključuje esej Joan Scott z naslovom »*Experience*« (v navednicah), v katerem kritizira naziranje, ki se sklicuje na izkustvo kot »neovrgljivo evidenco« in »izhodišče pojasnjevanja« oziroma kot »temelj, na katerem sloni analiza.«<sup>10</sup> To je naziranje, ki sem ga opisala kot prevladujoče v feminizmu sedemdesetih let. Kritika, ki jo razvija Scottova na tem predhegeljanskem opisovanju izkustva, se osredotoča na njegove praktične omejitve. Trdi, da dopušča le take emancipacijske teorije, ki uporabljajo »predočevanje izkustva«, torej predočevanje izkustva doslej nevidnih identitet. Toda tak projekt izključuje analizo tega, kako ideološki sistemi oblikujejo identitete, izkustva in celo razlike. Projekt predočevanja izkustva po mnenju Scottove zamegljuje zgodovinskost izkustva in reproducira ravno tiste pojme in pogoje, ki so podlaga tega izkustva, ter zato ne more prispevati k *transformaciji* izkustva. Alternativni prikaz izkustva Scottova formulira takole:

»Individui nimajo izkustva, temveč se z izkustvom konstituirajo subjekti. Torej v tej definiciji izkustvo ne postane izvor našega pojasnjevanja, ne neka odločilna (ker je videna ali čutena) evidenca, na kateri temelji vedenje, temveč, nasprotno, to, kar skušamo pojasniti, to, o čemer se proizvaja vedenje.«<sup>11</sup> Skratka: »Izkustvo je lingvistični dogodek [...] Vprašanje je torej, kako analizirati jezik.«<sup>12</sup>

Scottova torej naivno opisovanje izkustva postavi na glavo. Po njenem prikazu je izkustvo neki epifenomen, ki ima svoj izvor povsem zunaj individua, v jezikovnih strukturah, in katerega pojasnjevalno vrednost zato zamegljuje teoretizacija jezika. To nas spodbuja k temu, da izbiramo med epistemologijo izkustva na eni strani, pri kateri izkustvo rabi kot neraziskani odločilni temelj vedenja, in epistemologijo teorije na drugi, pri kateri teorija raziskuje in skuša pojasniti izkustvo. To je očitno napačen problem, ki poleg tega ponavlja dovolj znane modernistične razprave med empirizmom in idealizmom. Da bi lahko razvili alternativni prikaz, ki izkustvo razume kot spoznavnoteoretsko nepogrešljivo, vendar nikoli kot spoznavnoteoretsko

<sup>10</sup> Joan W. Scott, *Experience*, v: Butler/Scott, n.n.m., str. 24.

<sup>11</sup> *Ibidem*, str. 25. isl.

<sup>12</sup> *Ibidem*, str. 34.

---

---

neodvisno, moramo poseči zgolj po Heglovem pojmu *izkustva*. Toda esej Joan Scott in v njem prikazani način gledanja imata velik vpliv in sta delno odgovorna za izginjanje fenomenologije iz feministične teorije. Nadaljnji razlog je v analizi, na katero je vplival Derrida in ki svojo pozornost usmerja izključno na besedila in diskurze kot mesta védenja in kulturne reprezentacije. Ekskluzivnost tega zornega kota utemeljuje naziranje, da vse izkustvo in vse védenje oprcirata znotraj nekega diskurzivnega polja, o čemer bo govor takoj v nadaljevanju.

Toda najprej se vrnimo k prikazu naloge, ki pripada teoriji, k prikazu, kakršnega nam daje Scottova. Scottova nam na prepričljiv način pokaže, kako pomembno je, da spoznamo delež, ki ga ima vedoči pri proizvajanju védenja, in da raziščemo odnose med diskurzom, realnostjo in spoznavanjem. Toda tu zadnememo ob problem, ki je v tem, da se s temi vprašanji ne moremo učinkovito ukvarjati, če izhajamo iz prikaza izkustva, kot nam ga daje Scottova, ki zatrjuje, da izkustvo ni odločilni izvor védenja, temveč vselej le končna točka pojasnjevanja. Mar potem to, ko rečemo, da moramo raziskovati »situiranost subjektov z vidika védenja, ki ga proizvajajo«, ne pomeni nič drugega kot to, da bi morali raziskovati njihovo identiteto in izkustvo?<sup>13</sup> Toda iz prikaza Scottove ne izhaja, kako je lahko izkustvo v opisovanju spoznavanja spremenljivka pojasnjevanja, saj kot spoznanje velja le to, kar se za individua konstituira z makrosistemi pomenov.

311

Prikaz Scottove konstruira binarni način gledanja: na eni strani izkustvo kot temelj teorije in na drugi teorija kot pojasnjevanje izkustva. Slednje prikazuje izkustvo zgolj kot proizvod strukturnih sil, medtem ko teorija deluje kot nekakšen proces čistega, breztelesnega, brezkrajevnega in od izkustva neodvisnega mišljenja. In s predpostavko, da je izkustvo goli epifenomen, Scottova zanikuje, da lahko predočevanje izkustva prebije prevladujoče védenje in se upira ideološkimi ugovorom, kot so to mislile feministke v sedemdesetih letih.

Kljub temu pa *je* projekt »predočevanja izkustva« pravzaprav nekajkrat

<sup>13</sup> Ibidem, str. 28.

---

prebil prevladujoče diskurzivne formacije. Kot primer navedimo sedanjost silovito kontroverzo o pojmu *date rape*\* in trajno nesposobnost ameriške pravne ureditve, da bi priznala pojem posilstva v zakonski zvezi. Zakaj so ti pojmi, ki temeljijo na preprostih poročilih, ki jih o svojih izkustvih dajejo žrtve posilstva, tako zelo odporni pred kazenskim pregonom ali zakonskim sankcioniranjem? Očitno zato, ker bi goli obstoj takšnega »izkustva«, kot je posilstvo v povezavi s heteroseksualnim zmenkom ali zakonsko zvezo, nujno vzbudilo dvom o običajnem razumevanju takšnih institucij, prav tako pa tudi o takšnih pojmi in praksah, kot so moški, ženska in heteroseksualnost. Osnovna taktika severnoameriškega gibanja *Survivors Movement* je bila v preboju molka in predočenju realnosti seksualnega nasilja in njegovih posledic. Poročila preživelih žrtev (*survivors*\*\*\*) so javni mediji sicer uporabili za utrjevanje patriarhalnih institucij, vendar pa ni dvoma, da je ta taktika imela močne politične učinke in da vsebuje neznanski subverzivni potencial. Kajti taki subjektivni opisi imajo pogosto subverzivne politične posledice, še zlasti, če z vidika verodostojnosti in avtoritete vsakokratnega utelešenega govorca zbuja dvom o obstoječih epistemoloških hierarhijah in odpirajo vprašanja o pozitivnem statusu institucionalizirane heteroseksualnosti.

Ta povezava se izkaže kot še posebej uporabna pri raziskovanju vloge izkustva z vidika diskurzivnih formacij. V čem je odnos med diskurzom in izkustvom seksualnega nasilja? Seveda je nesporno, da so se posilstva na zmenkih in v zakonski zvezi dogajala že tudi pred letom 1970, ko se je o teh temah prvič začelo razpravljati v javnosti. Po drugi strani pa je prav tako jasno, da so spremembe v diskurzu za seboj potegnile tudi spremembe vsaj pri lastnih izkustvih takšnih tem. Toda stališče, v katerem je izkustvo premočno povezano z diskurzom, lahko kaj hitro razumemo v smeri, da izkušnja *date rape* ne bi bila možna pred samim diskurzom o njej, vsaj ne

\* Za *date rape* gre takrat, ko prijatelj ali znanec posili žrtev, ki se je z njim zasebno dogovorila za zmenek.

\*\* Izraz *survivors* (preživeli) je gibanje *Survivors Movement* uvedlo za žrtve posilstva in seksualne zlorabe, da bi tako sugeriralo dejstvo, da ljudje, ki so morali pretrpeti takšne dogodke, niso povsem uničeni, temveč morajo sami sebe razumeti kot osebe, ki so takšne dogodke preživele.

---

tista vrsta izkušnje s takimi travmatičnimi posledicami, kot jih danes povezuje s posilstvom (in tako naziranje zastopa v sedanjih ameriških »post-feminističnih« člankih, na primer, Katie Roiphe). Tako zatrjujejo, da je *date rape* fikcija, ki so jo izumile feministke in ki danes proizvaja takšne fizične učinke, da se mlade ženske, na katere je lahko vplivati, po nepotrebem travmatizirajo. K večji verodostojnosti tega naziranja bi lahko pripomoglo stališče, ki ga zastopa Scottova, da sta namreč izkustvo in jezik koekstenzivna.

Po mojem mnenju je ta trditev metafizična zmeta. Izkustvo včasih preokračuje jezik; občasno je neartikulirano. Feminizem ni preprosto izumil seksizma. Na voljo je dal nov jezik, s katerim lahko opisujemo in razumevamo stara izkustva. Diskurz brez dvoma prežema izkustvo in nanj vpliva, toda trditi, tako kot Scottova, da »je izkustvo jezikovni dogodek« ali da je diskurz pogoj inteligibilnosti slhernega izkustva, spominja na brisanje vseh tistih oblik izkustvenega védenja, ki se izmikajo jezikovni artikulaciji. Če mora pomemben dogodek prestatí preskus z diskurzivno formulacijo, potem to, kar je neizrečeno, izključimo s področja védenja – težnja, ki pridno rabi interesom zahodnjaške moškosti, s tem da se ji dovoljuje ignoriranje oblik zatiranja, ki jih v vladajočih diskurzivnih režimih ni mogoče izreči. Stališče, ki izkustvo in diskurz vidi kot razbrazdano, nepopolno povezavo, bi bilo vendar primernejše.

313

Tu lahko fenomenologija v sedanji feministični teoriji igra kritično vlogo. Feministična teorija potrebuje ustrezen prikaz odnosa teorije in izkustva, prikaz, v katerem je teorija utelešena v nekem temeljnem smislu in se, ločena od telesa, ne nahaja v nekem nematerialnem, diskurzivnem prostoru. Kot nas uči psihoanaliza, moramo misliti tudi na posebna telesa z njihovimi lastnimi individualnimi zgodovinami in vpisi, in manj na abstraktni pojem telesa, ki vselej ostaja na makroravni ali eksistira zgolj v tekstualni reprezentaciji. Če pa teorijo povežemo s posebnimi telesi, moramo znova razmisliti tudi o tem, kako si teorija sploh lahko prisvaja védenje, razmisliti moramo torej o njenem metafizičnem dometu ali ontološkem statusu njene aspiracije po resnici. Fenomenološka tradicija, ki začenja s Heglovim projektom teoretizacije spoznanja, kakršno se predstavlja zavesti, in se nada-

---

---

ljuje v Husserlovih in zlasti Merleau - Pontyjevih delih, si je močno prizadevala za izdelavo opisa spoznanja in spoznavnoteoretskega vidika izkustva brez ločevanja duha od telesnosti in postvarjenja sveta objektov nad subjektivnim, telesnim izkustvom ali nasproti temu.

Husserl je hotel filozofskemu spoznanju zagotoviti nedvoumno podlago, tako da je izhajal iz stvari samih. Vendar pa je to razumel kot prvotno intuicijo ali neposredno videnje, ki se manifestira v telesni prisotnosti.<sup>14</sup> Husserl je tako zahteval, »da je vsako izvorno dano zrenje pravi izvor spoznanja, da je treba vse, kar se izvorno ponuja v 'intuiciji' (tako rekoč v njegovi živi dejanskosti), kratko malo sprejeti kot to, kar se daje, toda tudi samo v mejah, v katerih se tu daje.«<sup>15</sup> Kljub tej epistemološki legitimaciji čutnega zrenja pa zavest za Husserla ni pasivni sprejemnik kot še pri Descartesu. Zavest je za Husserla pozicionalna, intencionalna in iz sebe vedno odprta v svet, a kljub temu konstitutivna za pomen tega sveta in za naše izkustvo v njem. Izkušnja zaznavanja brez dvoma ni sredstvo, s katerim človek zaznava svet objektov, ločen od njegove eksistence, temveč sredstvo, s katerim spoznava živeti svet in iz tega izvaja potrebne strukture zavesti.

314

Husserlova fenomenologija tako kljub svojemu poudarjanju neposrednosti zaznavanja ne pristaja na enostavno sprejemanje naravnosti tega, s čimer se zavest srečuje. Poslednji cilj transcendentalno fenomenološke redukcije je v izključitvi naravne eksistence tega, kar zaznavamo, v distanciranju od domačnosti sveta in v prevedbi sveta s področja danega na področje fenomenalnega, torej na tisto področje, katerega veljavnost še ni določena. Izkustvo tako kljub Husserlovim intenzivnim prizadevanjem, da bi uresničil kartezijanski projekt utemeljitve absolutnega spoznanja, ni neki jasni faktum, kot je bila še za logične pozitiviste, temveč kompleks, sestavljen iz elementov, ki jih je treba vselej še pojasniti in premisliti. »Izkustvo« s tem postane za Husserla kompleksen predmet, ki čutno zaznavanje presega toliko, kolikor vključuje tudi kognitivne sposobnosti in sposobnosti razlaganja.

<sup>14</sup> Glej Joseph Kockelmans (izd.), *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl*. Garden City, New York: Doubleday 1967.

<sup>15</sup> Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Ljubljana 1997, str. 80.

---

Vendar pa je Husserlova fenomenologija premočno vezana na absolutistični spoznavnoteoretski cilj, kot da bi lahko z redukcijo dosegli temelj nedvoumne resnice. V glavnih točkah pa ostaja tako utelešen kot tudi raztelesen tudi njegov pojem transcendentnega jaza, ki kritično distanciranje prečenjuje kot pot k umni presoji neposrednega izkustva. Merleau - Pontyju je v njegovem nadaljnjem razvoju Husserlove fenomenologije uspelo veliko bolje preseči dediščino dualizma duha in telesa. Husserlova in Merleau - Pontyjeva dela si niso nasprotna, vendar pa je pri slednjem prišlo do premika poudarka s kartezijanskega projekta proti priznavanju dejstva, da je spoznanje vselej nedokončno in nepopolno, in sicer ravno zaradi odprte narave izkustva in pomena. V nadaljevanju si bomo nekoliko podrobneje ogledali te teme in nato pokazali, kako bi lahko pomagale feministični teoriji pri boljšem prikazovanju izkustva.

Za Merleau - Pontyja je fenomenologija opisovanje živete človekove eksistence, ki je v vmesnem prostoru med svetom in zavestjo. To, kar eksistira v tem prostoru, je napredujoča sinteza, ki ostaja vselej nedovršena ravno zato, ker se uresničuje v našem konkretnem, mesenem utelešenju in ni kakšna abstrakcija ali transcendentna perspektiva.<sup>16</sup> Ker *cogito* temelji na *percipio*, ga ne moremo ločevati od telesnega izkustva, prav tako pa tudi ne more doseči absolutnosti dovršenosti. To pomeni, da je naše bivanje vselej bivanje-za-svet in ne bivanje zunaj sveta ali nad njim, in zato lahko razumemo svojo sposobnost spoznavanja sveta in tudi to, da je naše vedenje o svetu vselej nepopolno – ujeto v samem svetu in času in s tem nezmožno izvesti dokončno ali popolno redukcijo.<sup>17</sup> »Svet ni to, kar mislim, temveč to, kar živim, odprt sem v svet in nedvomno komuniciram z njim, vendar pa ni moja last, je neizčrpen.«<sup>18</sup> Medtem ko se poststrukturalizem s svojimi trditvami o neizogibnosti nepopolnega vedenja opira na naravo jezika, fenomenologija v svojem prikazovanju temelji predvsem na refleksivnem opisovanju živete ga človekovega izkustva. Živeto izkustvo je nezaključeno,

<sup>16</sup> Glej Vincent Descombes, *Das Selbe und das Andere*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, str. 68 isl.

<sup>17</sup> Maurice Merleau - Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: Walter de Gruyter 1996, str. 11.

<sup>18</sup> Ibidem, str. 14.

---

pluralno, fragmentirano in spremenljivo, vendar ne na podlagi jezkovnih omejitev, temveč na podlagi narave telesne, časovne eksistence. Ta analiza Merleau - Pontyju tako omogoči, da lahko govori o animaličnem izkustvu – v teoriji, ki temelji zgolj na jeziku, nepredstavljen projekt.

Mar fenomenologija s tem, ko postavlja takšne trditve o naravi živetelega izkustva, umešča pomen zunaj kulture in zgodovine? Po Merleau - Pontyju se pomen izkustva proizvaja v svetu znotraj telesne sinteze zavesti. Pomen je v vmesnem svetu zgodovine in s tem napotuje na svet, ki je vselej že tu, še preden naletim nanj, in je vendar svet, v katerem živim in katerega pomen je vselej že tudi pomen zame (katerega pomen ne more biti vselej vezan le na interpretacije, temveč tudi na vrednote). Svet ni predmet, ki je distanciran od mene, prav tako pa tudi ni to, kar konstituiram in oblikujem. Svet »je temelj, iz katerega se sploh šele lahko dvigujejo akti ... je naravno polje in okolje vsega mojega mišljenja in vsega izrecnega zaznavanja.«<sup>19</sup> Za Merleau - Pontyja po Iris Young velja tole:

**316**

»Zavest ima svoj temelj v zaznavanju, v telesnih občutkih in gibih z ozirom na stvari, z aktivno namerno usmeritvijo. Drugače kot pri kartezijskem, materialnem telesu sta temu telesu kultura in pomen vpisana v njegovih navadah, njegovih posebnih oblikah zaznavanja in vedenja. Opis te telesne eksistence je pomemben, ker je sicer napolnjen s kulturo in pomenom, vendar pa je smisel, utelešen v navadah, občutkih in zaznavnih usmeritvah, po navadi nediskurziven.«<sup>20</sup>

Skladno s tem naziranjem pomen ni zunaj kulture in zgodovine, temveč se proizvaja v svetu s telesnimi dejanji zavesti. To spreminja način našega razumevanja kulture in zgodovine v tem smislu, da nista več opredmeteni abstrakciji, ki bi bili nad nami in nasproti nam in bi se lahko v celoti reducirali na področje diskurza. Izkustvo se v fenomenološki tradiciji ne izčrpa v diskurzu. Izkustva niso povsem koekstenzivna oziroma niso skladna s področjem diskurza ali jezika. Obstaja predpredikativno izkustvo, na katero se sicer lahko nanašamo, ki pa ga nikoli ni mogoče v celoti artikulirati.

<sup>19</sup> Ibidem, str. 7.

<sup>20</sup> Iris Marion Young, *Throwing Like a Girl*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 1990, str. 40.

---

---

Kot pravi Youngova, pomen »ni sestavljen iz znakov in simbolov, temveč iz gibov in posledic dejanja; izkustvo ima pomen konteksta in dejanja.«<sup>21</sup> Po drugi strani se izkustvo razume kot temeljno historizirano in ne kot sestavljeno iz kantovsko utemeljenih stabilnih konstituent. Izkustva torej ni mogoče nikoli razumeti zunaj njegovega celotnega materialnega konteksta. Reduciranje tega konteksta na področje jezika in s tem opuščanje sredstev, s katerimi je mogoče z nediskurzivnimi praksami uvajati in razumevati pomene in s tem tudi zgodovinski tok kultur, je zmotno.

Izhajajoč iz tega ponuja fenomenologija povsem drugačen prikaz subjektivnosti kot strukturalizem in poststrukturalizem. Merleau - Ponty pravi, da jaz deskriptivne psihologije, ki temelji na fenomenologiji, »ni rezultat ali presečišče najrazličnejših [...] določujočih kavzalnosti, ne morem se razumeti niti kot del sveta niti kot objekt biologije, psihologije ali sociologije.«<sup>22</sup> Obenem pa fenomenologija v razmejitvi od Descartesa in Kanta pokaže, da moja subjektivnost ni nikoli ločena od sveta, da ni nikoli samostojna in povsem zmožna, da bi si ustvarila lastno podlago, ali »umeščena« v zgolj mehansko telo. Subjektivnosti ni mogoče misliti neodvisno od njenega živete-  
tega, telesnega izkustva.

317

V filozofiji Merleau - Pontyja so za feministke pomembne meje in problemi. Kot so pokazale Iris Young, Judith Butler in Elisabeth Grosz je še zlasti v Merleau - Pontyjevi *Fenomenologiji zaznavanja* eksistencialni subjekt moški; njegov opis spolnosti priča o patriarhalni heteroseksualnosti in običajnemu odnosu med spoloma (*gender relations*) daje vrednost nečesa naravnega.<sup>23</sup> Kljub temu pa niti Youngova in Butlerjeva niti Groszova teh problemov ne pripisujejo metafiziki fenomenologije in tudi ne povejo, da fenomenološki opis umešča temeljno izkustvo zunaj kulture in zgodovine. Nasprotno, pomanjkljivosti Merleau-Pontyjeve analize telesnosti izvirajo po

<sup>21</sup> Ibidem, str. 13.

<sup>22</sup> Merleau - Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, n.n.m., str. 4.

<sup>23</sup> Glej Iris Marion Young, *Throwing Like a Girl*, n.n.m.; Judith Butler, »Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*«, v: Jeffner Allen/Iris Marion Young (izd.), *The Thinking Muse*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 1989, str. 85–100; Elisabeth Grosz, »Merleau - Ponty and Irigaray in the Flesh«, v: *Thesis Eleven* 36 (1993), str. 37–60.

---

---

njihovem mnenju iz tega, da ni zadostno analiziral seksualne razlike in je tako moška telesnost nadomeščala celoto. Kljub temu pa se lahko mnoge njegove kategorije telesnosti uporabljajo za posebne analize tega, kako spolna subjektivnost izhaja iz seksualnih praks.

Merleau - Pontyjeva fenomenologija daje tako kljub svojim omejenim možnostim na voljo neko ontologijo, ki je za vključevanje telesnosti v spoznavno teorijo veliko bolj odprta kot kantovska ali neokantovska tradicija. To zaznamuje očitni prelom s filozofskimi izjavami patriarhalne narave, ki so poleg materije, telesa in občutkov razvrednotovalc tudi ženski element. Fenomenologija lahko feministični teoriji ponudi začetek razširjenega pojma uma in spoznanja, ki ne temelji na izključevanju ženskega, konkretnega ali posebnega in od ženske ne zahteva, da morajo biti podobne moškimi, če želijo sodelovati v filozofskem mišljenju. Takšna transformacija našega pojma spoznanja mora po mojem mnenju izkustvu priznavati kognitivno vrednost, in sicer ne le v tem smislu, da izkustvo posreduje spoznanje, temveč tudi v smislu, da izkustvo proizvaja spoznanje. Kot pravi Groszeva, se je feministična teorija zanašala na »živeto izkustvo in empirično vedenje kot preskusni kamen ali merilo pri presojanju ne le teoretičnih paradig in trditev, temveč tudi političnega obravnavanja vsakdanjih vprašanj, ki zadevajo najširše ljudske množice«. Nasprotno pa je pravilno to,

»da izkustva ni mogoče pojmovati kot neproblematičnega merila za ocenjanje spoznanja. .. brez popuščanja pomembni, še več, celo formativni vlogi izkustva pri konstituiranju in delovanju teoretskih sistemov, socialnopolitičnih in estetskih konceptov ter moralnih in političnih vrednot manjka feminizmu podlaga, na kateri bi lahko dvomil o patriarhalnih normah. Kot eden izmed redkih v najširšem smislu sodobnih teoretikov, ki so se zapisali primatu izkustva, je Merleau - Ponty tako v edinstvenem položaju, da lahko feminističnemu razumevanju izkustva in njegovemu pretvarjanju v politično delovanje pomaga pridobiti potrebno globino in kompleksnost.«<sup>24</sup>

Poskusi razlage izkustva zgolj iz zunanjih, makrostrukturnih perspektiv zgrešijo resen in primeren prikaz živete, osebne, individualnega izku-

<sup>24</sup> Elisabeth Grosz, n.n.m., str. 40.

---

---

stva. Merleau - Ponty ima prav, ko pravi, da se ne izkušam niti ne morem izkušati kot presečišče kavzalnih učinkov ali kot goli konstrukt struktur. Moje živeto izkustvo vključuje takšne stvari, kot so izbira, namera in vrsta neizrečenih afektov, ki pa vse brez izjeme presegajo dikurz. Izkustev, kot je posilstvo, ni mogoče reducirati na jezikovni učinek, prav tako pa tudi izkustvo nikakor ni tako zelo mnogopomensko kot jezikovna izjava. Da bomo lahko posilstvo teoretsko ustrezno razumeli, moramo uporabiti opis telesnega izkustva in ne le njegove različne možne in aktualne diskurzivne reprezentacije. To ne pomeni, da posilstva ne bi bilo mogoče podrediti diskurzivnim konstrukcijam. Posilstvo lahko občutim kot zaslužno ali nezaslužno, kot sramotno zame ali za storilca, kot neizogibno žensko usodo ali kot izkoreninljivo zlo. Če pa analizo diskurzov o posilstvu dopolnimo s fenomenologijo posilstva s perspektive preživelih žrtev posilstva, bomo komajda še lahko predpostavljali, da je posilstvo proizvod interpretacije – bodisi napačna diagnoza dogodka ali izkustvo, katerega travmatične posledice bi bile proizvod posebne politike.

Diskurzivne analize seksualnih praks so brez fenomenološkega opisa najverjetneje zgrešene. Očitni primer za to najdemo v opisu seksualnega izkustva, ki ga daje Michel Foucault v svojem delu *Seksualnost in resnica 1*. Foucaulta pogosto prištevajo k poststrukturalistom, vendar pa je dobro znano njegovo odstopanje od njihovega pretiranega usmerjanja pozornosti na tekstualnost. Njegovo delo je pomemben prispevek k predmetni konceptualizaciji oblasti, zgodovine in subjektivnosti. In vendar Foucaultov opis priznava diskurzu glede seksualnosti edino zmožnost, ki je v tem, da našim čustvom in občutkom posreduje smisel in vrednost.<sup>25</sup> To ima lahko katastrofalne posledice za naše razumevanje seksualnega nasilja, kot bomo pokazali v nadaljevanju.

Foucault navaja neki primer iz Francije v letu 1867, ki pomeni tisti trenutek v zgodovini seksualnosti, ko se je spolnost postavila pod pristojnost izvedenskih diskurzov v znanostih o človeku. Ta primer zadeva »naivnega« kmečkega delavca, ki so ga prijavi, potem ko

<sup>25</sup> Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, str. 10.

---

»je od nkega malega dekliča dobil nekaj nežnosti, kakršne je počel in videl že tudi poprej, tako kot so to počeli vsi mladci in dekleta okoli njega, ko so se na obronku gozda ali ob cesti, ki vodi v Saint-Nicolas, igrali igro, ki so jo imenovali kisko mleko. [Ta vaški butec] ki je malemu dekliču dal nekaj soujev za usluge, ki mu jih večja dekleta niso hotela nakloniti [...]«<sup>26</sup>

Toda ta vsej vasi dobro znani vsakdanji dogodek, ta »vsakdanji pripetljaj ... te drobne naslade«, so tokrat postale predmet pravne akcije, predmet medicinske intervencije. Storilca so podrobno in obsežno izprašali o njegovih »mislih, nagnjenjih, navadah, čustvih in sodbah«.<sup>27</sup> »Izvedenci« so šli v preučevanju njegove anatomije celo tako daleč, da so »preiskovali mere njegove lobanje in obraznih kosti« in »njegovo anatomijo pregledovali z vidika znamenj degeneracije«.<sup>28</sup> Po koncu preiskav so ga zaprli v hospital.

Z navedbo tega primera hoče Foucault poudariti diskurzivno prelomnico v konstruiranju seksualnega izkustva med odraslimi in otroki, spremembo »vsakdanjega pripetljaja drobnih naslad« v predmet »kolektivne nestrpnosti« in »pravne akcije«. Za Foucaulta je bil pomen tega seksualnega akta med kmečkim delavcem in dekletom iz leta 1867 pred posegom izvedenskega diskurza o seksualnosti očitno le gola naslada. Njegov prikaz tega dogodka riše lik, v katerem imamo na eni strani naslado v čisti, nedolžni in nenevarni obliki, na drugi pa diskurz, oblast in zatiranje. To tezo podpre z izvajanjem o tem, kar razume kot nezdružljivo primerjanje nepomembnosti tega dogodka na eni strani in usodne reakcije strokovnjakov na drugi, z namigom na to, da gre za prekrivanje »tega vsakdanjega teatra z njihovim slovesnim diskurzom«.<sup>29</sup> Prekrivanje seksualnih dogodkov proizvaja tako z izvedenskim diskurzom to, kar Gayle Rubin imenuje pomenski presežek.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, str. 44 isl.

<sup>27</sup> Ibidem, str. 45.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Glej Gayle Rubin, »Thinking Sex: Notes Toward a Radical Theory of the Politics of Sexuality«, v: Carole Vance (izd.), *Pleasure and Danger*. Boston: Routledge 1984, str. 279.

---

---

Na podlagi te analize bi lahko naslado postavili kot antitezo oblasti. Foucault ne verjame, da je naslada vselej ločena od diskurza in oblasti. V svojem obsežnem delu si prizadeva, da bi odkril metode, s katerimi bi lahko institucionalizirani diskurzi vase vključevali in uporabljali naslado. Po njegovem mnenju je naslada, če je ustrezno osvobojena prevladujočih diskurzivnih asociacij, nedolžna in nenevama, še več, celo privilegirano mesto upora. Foucault tako svoje delo zaključuje s tole trditvijo: »Oporišče za protinapad na dispozitiv seksualnosti ne more biti seksualno poželenje, temveč telesa in naslade.«<sup>31</sup>

Toda mar resnično drži, da se naslade potem, ko so osvobojene diskurzivnega kategoriziranja in vrednotenja, na sebi in iz sebe upirajo oblasti? Oglejmo si še enkrat omenjeni primer iz leta 1867. Bržkone ni treba poudarjati, da je Foucaultu manjkal ustrezn dokaz, da bi lahko utemeljil svojo trditev o sodclovanju dekleta pri dogajanju ali njena čustva pri tem. Če bi ti odnosi dejansko temeljili na vzajemnosti in bi bili nasladni za obe strani, čemu je bilo potem potrebnih tistih »nekaj soujev«, ki so dekle pripravili k sodelovanju? Na kaj opira torej Foucault svojo trditev, da pri otrocih sploh obstaja naslada? Njegova preuranjena pripravljenost, da takšno vedenje enostavno predpostavi, kaže žal tipične vzorce epistemološke arogance moških in odraslih.

Zamislimo si fenomenološki opis takšnega srečanja iz otrokove subjektivne perspektive. Takšen opis sem rekonstruirala na podlagi zapisnikov odraslih, ki so doživeli seksualne zlorabe, in na podlagi lastnih izkušenj. V teh opisih ima travma pogosto masko zmedenosti, saj otroku manjkajo besede, s katerimi bi lahko opisal prestane torture ali čustva, ki so se mu ob tem porajala. V srečanjih, podobnih tistemu, ki ga opisuje Foucault, kaže otrok potrebo po naklonjenosti ali pozornosti; želi si, da ga primemo ali objamemo, ali pa nemara rabi kaj nujno potrebnega za življenje, na primer denar za hrano ali stanovanje. Odrasli se v to spusti le pod pogojem, da je genitalno stimuliran. Ta napačni odgovor proizvede v otroku bolečino in strah, ki sta povezana s silo in zastraševanjem, prisilo, ki se hrani iz negotovosti in nezdružljivosti tolažilnih besed in boleče in neprijetne vsiljivosti, zaukazovanja molka in

<sup>31</sup> Foucault, *Der Wille zum Wissen*, n.n.m., str. 187.

---

hkratnega zagotavljanja, da je vse to dogajanje normalno in sad naklonjenosti. Odrasla oseba, ki mu zbuja zaupanje, mu bo rekla, da je treba stvar dati v usta, se pustiti otipavati in se igrati neprijetne igrice, ki se doživljajo kot sramotne in tuje. Medtem ko se otrok davi in ječi (ali celo joka in kriči), odrasli vzdihuje in stoka ter trdno drži otroka, da mu ne bi zbežal. Otrok naslado nejasno zaznava kot nekaj, kar je kakor koli že odvisno od njegove lastne bolečine, kot proizvod najintimnejšega strahu. Poslej se otrok boji, da bi sploh še kdaj komu zaupal, saj ima občutek, da vsakdo, ki izrazi kakršno koli zanimanje, hoče le seks. Otrok se sramuje tudi svojega telesa kot nečesa, kar se uporablja, kot nekakšnega živega pljuvalnika.

Takšne fenomenologije seksualnega nasilja bi po mojem prepričanju napeljevale k povsem drugačni politični ontologiji naslade, kot je Foucaultova. Med posilstvom, ko je nekdo vkleščen v navideznom objemu in izpostavljen občutkom strahu, bolečine in trpljenja, vidimo in čutimo znamenja naslade drugega. Nemara čutimo nabrekli penis ali slišimo vzdihovanje ali vidimo steklene oči in zaripli obraz v ekstazi po orgazmu. Čeprav so roke zvezane, usta pokrita, čeprav so vse mišice skrajno napete v poskusu, da bi se izvili, čutimo v hlastnih, strastnih gibih drugega ekstazo naslade. Čeprav na tihem premišljujemo, kako bomo preživeli to trpljenje in koliko nasilja še lahko prenesemo in ali nemara ne bi bila smrt odrešilni konec, pa lahko še vedno zaznavamo uživanje, ki ga izkuša drugi v svojih hitrih sunkih in neprestanem otipavanju. Naslado tu zaznavamo kot proizvod bolečine in lastnega trpljenja.

Ena izmed osrednjih značilnosti patriarhata je v tem, da si lahko ustvarjamo naslado s poniževanjem drugega in zadajanjem bolečine njegovemu telesu. To se na eksemplarični način ne kaže zgolj v posilstvu, temveč tudi v zbijanju najbolj okrutnih in sovražnih šal, ki rabijo posmehu in zaničevanju, ter v agresivnih tekmovanjih, ki z zmago in prevlado pripomorejo k nasladi in zadovoljitvi. Pri takšnih dejanjih je povezovanje naslade in nasilja več kot golo postavljanje drugega ob drugo, podobno je namreč odnosu entološke odvisnosti.

Iz aktualnih poročil povzet fenomenološki prikaz sem primerjala s pri-

---

---

povedjo iz nekega povsem drugačnega kulturnega obdobja. Ta postopek se nemara dozdeva dvomljiv. Toda moj namen je bil analizirati Foucaultovo trditev, da lahko diskurzi tako zelo spremenijo izkustvo dogodkov, kot so, na primer, seksualni odnosi med odraslimi in otroki, da le-ti postanejo »naslade brez vsakršnih posledic«. To trditev ovrže že sama fenomenologija spola (*sex*), ki zaobsega zgolj čutna, ranljiva in psihično pomembna področja telesa: dejstvo, ki velja neodvisno od vseh obstoječih kulturnih razlik. Ko sta um in spoznanje utelešena, postane jasno, kako in zakaj so spolna izkustva kognitivna, torej zakaj lahko kritično posredujejo pomembne pomen, zlasti tiste, ki zadevajo lastno telo, lastno sebstvo ter meje in možnosti naših odnosov do drugega. To ne pomeni, da imajo vsa seksualna dejanja enak pomen, temveč da jim vselej pripadajo pomembni, subjekt konstituirajoči pomeni.

Predlagam, da diskurzivne opise konstruiranja spolnega izkustva dopolnimo s fenomenološkimi opisi telesnih učinkov nekaterih praks na subjektivnost. Smisel in pomen seksualnih dogodkov sta delno v samih običajnih izkustvih, neodvisno od tega, ali jih je v poljubnih diskurzivnih formacijah mogoče narediti za inteligibilne ali ne.

**323**

O tej komplicirani temi s področja odnosov med diskurzom, pomenom in spolnim (*sexual*) izkustvom bi bilo mogoče povedati še marsikaj.<sup>32</sup> Za sklep pa bi želela poudariti, da morajo takšni fenomenološki opisi igrati kritično vlogo v vseh poskusih pojasnjevanja izkustva – ne le kot nekakšne skrajne točke ali podatki, ki potrebujejo teoretsko osvetlitev, temveč kot sredstvo za osvetlitev same teorije. To bo vsekakor nujno potrebno, če hočemo na novo prikazati vlogo telesnega izkustva pri nastajanju vedenja.

*Prevedel Alfred Leskovec*

---

<sup>32</sup> Ta Foucaultov primer sem precej podrobneje obravnavala v prispevku z naslovom »Dangerous Pleasures: Foucault and the Politics of Pedophilia« (v: Susan Hekman izd., *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State Press 1996, str. 99–136).