

ŽENSKA (NA) IZKUSTVO

Vprašanje »kaj je ženska«, ki ga zastavlja Simone de Beauvoir na začetku *Drugega spola*,¹ bi bilo lahko zgolj »retorično« (to ni vprašanje, to vsak ve), »skeptično« (tega ni mogoče vedeti), »kritično« (kako bi bilo mogoče priti do zanesljivega spoznanja o tem), ponovitev kartezijskega vprašanja, kaj je človek ... Vendar pa vprašanje skriva še nek potencial, ki se upira takemu načinu spraševanja in ga obrne proti njemu samemu. **233**

Sara Heinaemaa,² meni, da vprašanja, ki jih zastavlja Beauvoir v *Uvodu*: ali ženske obstajajo, realno, ali še vedno obstajajo, ali bodo vedno obstajale, ali je zaželeno, da obstajajo (DS, 11), lahko razumemo »kot običajna faktualna vprašanja o stvareh v svetu in nanja odgovarjamo z 'da' ali 'ne', odvisno od našega izkustva, interesa, besedne rabe. Lahko pa vzamemo ta vprašanja v filozofskem smislu kot vprašanja o pomenu biti in realnosti«. Po njenem Beauvoir ne skuša dokazati ali zanikati realnosti in eksistence žensk, ampak ji gre primarno za postavitev »fundamentalnih vprašanj o ženskem načinu biti: Kako je? Je njeno bivanje realno? In kaj menimo z realnostjo, če menimo, da je? Če sledimo tej smeri spraševanja, problemi ne morejo biti rešeni preprosto s sklicevanjem na naša izkustva, temveč je treba raziskati tudi osnovo in pomen izkustev.« (29.)

1 Delo je prvič izšlo 1949. leta, v sl. prevodu 1999/2000 (Delta).

2 Sara Heinaemaa, *Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference*, v: *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Critical Essays ed. Margaret A. Simons, Indiana University Press 2006.

Vprašanja ostanejo tako neodgovorjena, realnost žensk ni niti potrjena niti zanikana. Namesto tega se vpraša, kaj je menjeno s to realnostjo, kaj pomeni biti (ženska). Ne išče se odgovor, kaj je ženska v »svojem« (večno ženskem) bistvu, ampak, kako je. Biti »ženska« ni isto kot biti »po žensko« ali »ženstveno«. Tako, na primer – »Vsako žensko človeško bitje ni nujno ženska; da bi bila ženska, mora participirati v misteriozni in zastrašujoči realnosti, ki je ženstvenost.« (DS, 11) Pri tem poskusu določitve različnih pomenov realnosti, ki ne gre brez spopada z jezikom, je ne zanima vsebina, ampak: kako obstaja ta »ženstvenost«, kako se prezentira, kaj je njen način biti: ali je produkt imaginacije ali idealne realnosti, ali pa je zgolj model, vzorec obnašanja in delovanja. (DS, 12)

Z vsemi temi, navideznimi ali ne vprašanji: ali obstaja ženska, kakšnega spola je, ali sploh obstaja spol, itd., poskuša doseči, da ženska sploh postane tema. Pri tem avtorici *Drugega spola* ne gre za splošen koncept, ampak za deskripcijo singularne ženske eksistence v svetu.

234

Kaj? Je? Ženska?

Najprej: Je?

Trivialno dejstvo, da pač obstajajo ženske, se, kot opaza Beauvoir, po eni strani zbira in utrjuje v prepričanje, da so ženske – vedno ženske, da nobena revolucija ne more spremeniti tega segmenta večno ženskega; po drugi strani pa se sprevrača v bojazen, da ženska izginja, da ne obstaja več, če pa že, so ji dnevi šteti, da – torej – morda sploh ni nikoli obstajala. Skratka: ženska je bodisi nespremenljiva v svoji ženskosti, je pač ženska, ali pa je sploh ni. Je ali pa je ni. (Nezgodovinska. Brezčasna.)

Kaj?

Med tem, da je in je ni, ženska predvsem ni nič bistvenega. Vprašanje, kaj je ženska, se obrne proti samemu sebi. Če vprašamo, kaj je bistvo ženske, ostane praznih rok. Ženska v svojem bistvu ne obstaja; v bistvu je ženska vedno že človek. Ženskega spola, sicer. Toda spol je tako kot barva ali prepričanje ali nacionalna pripadnost nekaj nebistvenega. Glede na bistvo in bistvene lastnosti nekaj drugega, bolj okrasni pridevek kot določilo. V bistvu je torej ni. Razen te »v oči bijoče očitnosti, da so, da obstajajo« (DS, 11), da se vidno razlikujejo, da so drugačne, da ena ni enaka drugi, zaradi vseh teh nebistvenih razlik, ki bodo izginile ... Ženska ni nič, ki vendarle nekako je, in sicer na

način mnoštva. Ne kot eidos, ampak kot eidolon. Kot podoba, slika (ki je v Platonovem *Sofistu* ravno način, kako tudi nebivajoče vendarle je).

Ženska?

Simone de Beauvoir ta način biti imenuje »drugi spol«. S tem hoče povedati, da situacije »biti ženska« ni mogoče zaobiti tako, da se žensko zvede nazaj na človeka. »Ženska je prav gotovo, tako kot moški, človeško bitje: a to je abstraktna trditev, dejstvo je, da je vsako človeško bitje vedno posamezno situirano.« (DS, 10) Abstrahiranje, iztrganje iz situacije, ne prinaša nobene osvoboditve. Absolutni tip človeka je moški tip (DS, 13). Izenačevanje v tem primeru pomeni razpustitev in ukinitve. Biti ženska pomeni torej biti v »situaciji«, »položaju«, »na način«, ki ni spolno nevtralen kot moški. Ženska ni »nekaj« že sama po sebi, ampak je »v odnosu« in v tej relaciji, relativna. In tako prevzema vlogo tiste, ki je reliable in hkrati zgolj v reliranju, napotena na razliko.

To, da je v bistvu človek, zanjo ni rešitev, ker je faktično še vedno ženska. Vprašanje po bistvu za žensko ni bistveno. Razmerje med spoloma ni simetrično: »moški predstavlja obenem pozitivnost in nevtralnost, tako se v francoščini beseda 'les hommes' (moški in ljudje) uporablja kot oznaka človeških bitij ... Ženska nastopa kot negativnost, tako da je vsaka določitev, ki se ji pripisuje, omejitve, brez recipročnosti.« (DS, 12) Te negativnosti ni mogoče »nevtralizirati« v splošen pojem človeka. Obstaja le mnoštvo žensk brez enotnosti. »... tako se v francoščini zanjo rabi oznaka 'spol'« (DS, 13) – ne kot eden od obeh spolov, ampak od spola neločljivo, povsem ujeto v to »nebistveno nasproti bistvenemu«. Moški, seveda, tudi ni vse, kar je, to je šele kot človek. Kot izenačljiv s človekom. Ženska tudi ni preprosto zgolj nič, to je šele kot spol. Kot izenačljiva s spolom. Kot človek je eno, kot spol pa je nekaj drugega. Če je ženska človek, je kot ženske ni, če je ženska, ni (bistveno) človek.

235

Že samo spraševanje po bistvu ženske je nemogoče; teoretski um je (prav v tem spraševanju po bistvu), v nasprotju z (žensko) telesnostjo, spolom, moški, za katerega spol ni bistven, človek. Medtem ko »žensko« obstaja le faktično kot mnoštvo žensk, ki je v tej heterogenosti ni mogoče zajeti v eno. Kako potem to »predteoretsko mnoštvo« sploh postane tema. Tu se vprašanje obrne. Ne gre za to, kako naj ženska postane nekaj, nekaj bistvenega. Bolj za problem, kako misliti to mnoštvo kot ne eno in v tej predontološki neizenačljivosti. Drugo je dostopno le v drugem mišljenju. Torej, kako je možno drugo mišljenje?

S tem se zdi, da je vprašanje: kaj je ženska, za teorijo izgubljeno, čim je zastavljeno, ali pa je teorija s tem vprašanjem že izgubljena. Vprašanje, kaj je ženska, destruira samo sebe. Vprašanje drugega potrebuje drugo vprašanje. Vključitev ženskega vprašanja kot drugega vprašanja je možna samo na način razstavitve postavljenega. Toda, če gre dejansko za drugo, za absolutno drugo, potem bi bila sama ta subverzivnost pod vprašajem. To je možnost, kot ugotavlja že avtorica *Drugega spola*, ki mami Levinasa: fenomenu ženske odvzame subverzivnost tako, da ga oddalji v nedoumljivost, večno vprašanje in misterij. Drugost na sebi, absolutna drugost in tujost, nedoumljivost, zunaj komplementarnosti, zunaj obstoječe celote, ne kot njen del. Izven vsega, kar je. Beauvoir tega ne sprejme; zanj je to brisanje odnosa, relativnosti, vztraja, da je vedno drugo – za moškega nedoumljivo ... (DS, 14) Po njenem je to zgolj že omenjena asimetričnost, ki zgodovinsko nastane, »ko se eden izmed členov uveljavi kot edini bistveni in pri tem zanika vsakršno relativnost glede na svojega soodnosnika ter tega definira kot *čisto drugost*« (DS, 15).

236

Tu je, seveda, vedno to dvoumno vprašanje, zakaj se ženska pusti definirati kot nekaj, kar ni mogoče definirati. Gre za neko »zatečeno stanje«, ki vedno že izpahne vprašanje, s katerim Beauvoir začne. Ženska je zgolj v tej pozabi spolne razlike tisto absolutno drugo, kar ni mogoče dojeti in misliti. Ta »obrnjena« eleatska alternativa: kar ni mogoče misliti, je nebit, še vedno vztraja pri delitvi na nekaj in nič. Nekaj je neko zadnje eno, ki ni napoteno na nič več, je samo po sebi in alterira samo še z nič. Ženske kot množstvo brez enotnosti, nasprotno, nimajo nič skupnega (to jih tudi loči od manjšin), ampak se brez konca razlikujejo druga od druge, obstajajo »kot v oči bijoča očitnost« (DS, 11), da »na zemlji obstajajo ženske« (12).

Torej to množstvo razlik, ki je nereduktibilno na nekaj (in njegov nič), spodkopava ontološko konsistentnost realnosti. Predontološka raven spolne difference je bolj realno od realnega, ker realnost spodmika v njeni sklenjenosti. Bolj bivajace od vsega, kar je, ker, nezvedljivo na eno, drobi naprej. Ne eno, ampak relacija, relativno je ireduktibilno. Treba je torej izhajati prav iz tega (so)odnosa in medsebojnega razmerja razlike. Pri čemer se zdi, da je temeljno izkustvo razlike prav spolna razlika.

Izkustvo?

Razen očitnosti, ki bije v oči, da ženske so, da obstajajo, da se vidno razlikujejo, da so drugačne, so ontološko nerazločljive. Nekaj tako partikularnega se daje le v partikularnem izkustvu? Ženskem izkustvu?

Odkar je Joan W. Scott objavila svoj članek *Experience*,³ je postalo jasno, da ni potreben le »nek drug um«, ki bi »problematiziral formacijo spolov, ne kot nujni, temveč, nasprotno, kot kontingentni sistem praks in razkril vseprisotnost sistemov spolov, ki učinkujejo na vseh področjih družbene prakse«,⁴ ampak je predvsem tudi izkustvo kot neovrgljiva referenca postalo problem. Izkustvo ženske ni mogoče s preprostim obratom v »žensko izkustvo«. Srečanje s tem »fenomenom«, kot kaže, razstavi tudi sam koncept izkustva. Ne le v empirističnem smislu (kot ga večinoma razume Scottova), pač pa (če pustimo ob strani to njeno razumevanje in sledimo le kritični nameri) tudi emancipacijske teorije, ki temeljijo na »predočanju izkustva« ne zadoščajo, saj ne upoštevajo, da se izkustvo s svojo domnevno neposrednostjo, avtentičnostjo, samorazvidnostjo ... oblikuje vedno že v ideoloških sistemih in je z njimi določeno (torej ravno ni nič neposrednega, avtentičnega ...). Te teorije, skratka, spregledajo (zgodovinsko) proizvedenost samega izkustva, torej, sklicujoč se nanj lahko le reproducirajo pojme in pogoje, ki so podlage takega izkustva, zato ne morejo prispevati k njegovi transformaciji. Po njenem je izkustvo »lingvistični dogodek«, zato je »vprašanje, kako analizirati jezik« (ne pa iskanje ženskega v preddiskurzivnem).

237

Izkustvo nima izvora v individuumu, ampak povsem zunaj njega, v jezikovnih strukturah. Ne samo, da ni samorazvidni temelj pojasnjevanja, dokler ni na voljo jezika, izkustvo ni mogoče. Brez sprememb v diskurzu, ostaja drugo neizkusljivo. Primeri za to so različne oblike spolnega nasilja. Dokler se o tem ne razpravlja v javnosti, dokler ni izrečeno, sicer obstaja in je »občuteno na lastni koži«, vendar ni »izkušeno« kot nasilje; žrtev se tako, na primer, ne zmore prepoznati kot žrtev in se ima za krivo ipd. Ta ugotovitev o »neavtentičnosti izkustva« pa ima celo »stranske učinke«. Mogoče jo je izrabiti proti njej sami in ji podtakniti, da namesto osvoboditve šele povzroča travme. Temu sprevračanju sicer ni težko očitati sprevrženosti, težje je opraviti s samimi oblikami nasilja, ki se (še) izmikajo diskurzivnim formulacijam, ki jih v »prevladujočih diskurzih« ni mogoče izreči.

Problematično pa bi bilo tudi »binarno« razumevanje, ki bi pripisovalo zmožnost spreminjanja diskurzu, težnjo k ponavljanju pa izkustvu. Tudi če sprejmemo, da se izkustvo vzdržuje s ponavljanjem, to lahko interpretiramo

3 J. W. Scott, *Experience*, v: Butler/Scott (ed.), *Feminists Theorize the Political*, 1992.

4 Linda Martin Alcoff, *Fenomenologija, poststrukturalizem in feministična teorija (O pojmu izkustva)*, *Phainomena* 23-24/98, 309.

dvojno: v smislu nespremenljivosti izkustva ali, nasprotno, ravno kot nestabilnost izkustva. Težnja k ponavljanju kaže tako ravno na spremenljivost, ki zgolj teži k nespremenljivosti. Ne samo, da je ta nestabilnost konstitutivna za izkustvo, problem izkustva je v njegovi dvoumnosti – da ne vemo, ali izkustvo pomeni kopičenje izkušenj in prevzemanje izkustvenih obrazcev (nekakšno podatkovno bazo teorije in prakse), ali pa je izkustvo v pravem smislu šele doživetje nečesa drugega, še nepreizkušenega, nikoli videnega in nezaslišanega.

238

Zdi se, da Simone de Beauvoir v dobršnjem delu *D drugega spola* govori o različnih načinih ženskega izkustva, ki razkrivajo prav to: nenormalnost normalnega (ženskega) spolnega izkustva. Nenormalnosti, ki je ni mogoče reducirati zgolj na »ekscesne« primere (in jih pravno doreči in procesuirati, kot npr. »posilstvo na zmenku« ali »v zakonu«), temveč nasprotno. Spolno izkustvo je v »asimetričnem razmerju« netravnatično zgolj izjemoma. Normalnost je torej tu ekscesna. Ko je prevlada enega spola nad drugim taka, ni več spolnega razmerja, ampak izpad. Beauvoir, skozi analizo položaja-usode ženske, zgodovino vzpostavitve spolne hierarhije, mitologije (v prvem delu) ter razvoja »nastanka« ženske iz otroka, ženskih situacij: žena, mati, družbena vloga, prostitutka, starost, njenih spolnih drž: narciska, zaljubljena, mističarka, neodvisna ženska (v drugem delu), »zasebne izkušnje« žensk spreminja v »(jezikovni) dogodek drugega spola«. Tisto, za kar ji v deskripciji tega »ženskega izkustva« gre, ni izgradnja neke (feministične) teorije, izkustvo ni vzeto kot podlaga empirične znanosti; izkustvo je zanjo izkustvena situacija, razmerje izkušanja, v kateri se vedno že nahajamo. Ta situativni položaj ne more biti nikoli nevtralen in objektivni, ampak je vedno že ko-relativen.

Torej ne izkustvo kot način dostopanja do predmeta raziskave, ampak ta izkustvena situacija sama kot tema in kakor prihaja v njej do izraza situiranost ženske. Ne izkustvo predmeta, ampak predmetna naravnost izkustva kot tema – v tem se Beauvoir drži Husserlove fenomenološke tradicije. Kot ugotavlja L. M. Alcoff,⁵ je naraščajoči vpliv poststrukturalizma v 70. letih diskreditiral fenomenologijo prav z očitkom, da naj bi ji šlo za izkustvo zunaj kulture in zgodovine. Na tem temelji glavni ugovor, da ni mogoče nekritično sprejeti subjektivnih izkušenj žensk in njihovih pojmovanj življenja brez izživljanja ideologij spolov. Ko ženske izpovedujejo svojo srečo za domačim ognjiščem, je jasno, da so take izkušnje proizvod strukturnih sil, ki zaznamujejo

5 Alcoff, *Fenomenologija, poststrukturalizem in feministična teorija*, 303 sl.

in proizvajajo subjektivnosti in vnaprej omogočajo in določajo izkustvo ter interpretacijo »lastnih« izkušenj.

Simone de Beauvoir je jasno, da za fenomenologijo izkustvo – v nasprotju z empirijo – ne more biti preprosto vzeto kot baza evidenc, ampak mora postati njegov ustroj predmet raziskav. Subjekt in njegovo izkustvo v *Drugem spolu* sploh ni potrebno šele postaviti pod vprašaj; ko gre za ženske, že izhajamo iz zatečenega stanja, da ravno niso avtonomni subjekti in njihovo izkustvo ni njihovo. Da je avtentičnost ženskega izkustva ravno neavtentičnost. Je izkustvo drugega. Vendar ta drugost je vsiljena, je zatečeno stanje in nič »izvorno ženskega«. Celotno izkustvo ljubezni je vedno najprej izkustvo drugosti. Ženska je, kot pravi, vedno že potisnjena v »imanenco«, brez sveta in zgodovine, vendar je to ravno (zgodovinski) način, kako je ženska v svetu. Proizvedenost sveta in znotrajsvetnega izkustva še ne pomeni, da ne obstaja, da nas ne zadeva, da nismo v njem. Drugače bi tudi izzivanje ideološke proizvedenosti ne moglo računati na kakršnokoli dejansko spremembo in predvsem ne bi moglo proizvesti dejanske osvoboditve, ampak bi bila to le (ideološka) produkcija svobode.

239

Izkustvo drugega je drugo izkustvo. Šele tako pride do izraza drugost v vseh modusih, ki jih Beauvoir razporedi kot poglavja v svoji knjigi. Hkrati bi to korelacijo lahko vzeli kot vodilo za fenomenološko razumevanje izkustva. Kljub temu, da je Husserlov poziv »k stvari sami« – kot se daje in le kolikor se daje – mogoče razumeti kot poziv k izkustvu in proč od znanstvenega konstruiranja, je to napačna možnost. Ne gre mu namreč za redukcijo teoretsko danega na izkustveno danost, temveč za redukcijo kakršnekoli danosti na načine dajanja, ki so tako v znanosti kot v vsakdanjem izkustvu netematični.

Silvia Stoler⁶ skuša pokazati, da je poststrukturalistična interpretacija fenomenološkega izkustva zgrešila, saj Husserlovega fenomena kot »tega, kar se kaže«, ni mogoče razumeti v empirističnem smislu. Da sploh pridemo do fenomenov fenomenologije je potrebno vprašanje nazaj iz »splošne vere v gotovost izkustveno danega sveta«, iz »objektivnega izkustva« k njegovim »subjektivnim načinom dajanja«. To zvajanje nazaj (»redukcija) se izogne prevladujočim epistemološkim konstrukcijam tako, da izpostavi, kako se konstruirajo. Ni vračanje k izkustvu kot izkustveni danosti. Izkustvo ni neposredna danost,

6 Silvia Stoler, *Zur poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung im Kontext der feministischen Philosophie*, v: *Feministische Phaenomenologie und Hermeneutik*, Wuerzburg 2005, 139–171.

ampak ravno posredno, v formi vprašanja nazaj (kako se daje). Tudi kadar Husserl govori o *Lebensweltu* kot »vrnitvi k neposrednim evidencam«, se te razkrijejo kot načini evidentiranja. Tudi neposredno zrenje se v svoji intencionalni strukturi izkaže kot podtikanje (bitne) identitete pojavnemu mnoštvu, kot konstruiranje »nečesa«. To pomeni, da je kakršnakoli danost sveta vedno že določena z epistemološkim vedenjem. Medtem ko je za empirizem izkustvo nečesa (ne *kot* nečesa) čutno dani material za teoretsko obdelavo, je za fenomenologijo izkustvo intencionalno, s čimer je izkušeno vedno že nekaj več, kot je samo po sebi; izkustvo ni izkustvo že dokončno, gotovo danega sveta, ampak prav to dajanje, ugotavljanje, dokončevanje le-tega in je v tem smislu svetno izkustvo.

240

Izkustvo vedno povezuje celotno izkustveno polje, kjer je vidno vedno obdano z nevidnim. V tem položaju pa poleg tega vedno gledamo še selektivno, to, kar »hočemo videti«. Če iščemo obleko, na primer, ne vidimo omare; lahko sicer vmes postanemo take volje, da jo še pospravimo in celo ugotovimo, da potrebujemo novo, ali kar novo stanovanje, vendar bo kljub temu vedno ostalo še neko ozadje, ki se naposled vendarle izmakne našemu »posegu«, pa naj bo ta še tako daljnosežen in neosredotočen. Dojetje je tako vselej neko podjetje. Intentio, s katero operira fenomenologija, je prav to obračanje k nečemu, poseg. Brez te naravnosti na nekaj ne samo, da ne bi nič videli, ampak bi to »nekaj« ostalo v nevidu, bi se ne kazalo, tj. bi ga (fenomenološko) sploh ne bilo.

Bolj kot Husserl to poudari Marleau-Ponty, govoreč o »nasilnosti« izkustva, ki tiči že v »nedolžni« zaznavi in ne šele v pojmu, ki dobesečno poprime ali povzame realnost. V svoji *Fenomenologiji percepcije* zaznavo označi kot »nasilni akt«, ki nekaj vključi tako, da drugo izključi. To transcendentalno nasilje po njegovem ni destruktivno, ampak produktivno. Ne gre za deficit, za pomanjkljivo zaznavanje, ampak prav za omogočanje zaznavanja. Poseg omogoča, da za nas sploh so stvari in drugi, ne iluzije.

Naravnost na nekaj, intendiranje biti zahteva poseben metodološki pristop, da sama postane zaznavna, da postane izkušena sama ta struktura izkustva. Izkustvo izkustva, čeprav ga Husserl označi kot »brezinteresno zrenje« (torej zrenje, ki se znebi svoje naravne zainteresiranosti, v kateri je vedno že pri tem, kar zre) terja nekakšen zasuk, v katerem je preprosto dojemanje tega, kar se pač daje, možno šele v preslepitvi tega, kar se običajno kaže. Običajno izkustvo reproducira in utrjuje vedno enake obrazce prakse. Ta ponovljivost

zagotavlja, kot že rečeno, relativno trajnost izkustva. Toda ta nespremenljivost izkustva je zgolj navidezna. Ponovljivost (če rečemo kot Platon v *Simpoziju*) je zgolj nadomestljivost tega, kar je odšlo, z novim, ki sicer spominja na to, a tudi zgolj spominja, brez možnosti ostajanja pri enem in istem. »Odprtost izkustva«, kot se reče v fenomenologiji, poudarja neko drugo variabilnost: vsako izkustvo nakazuje drugačne možnosti izkušanja – že v samem sebi – ker ima strukturo horizonta (že pred vsako ideološko interpretacijo). Vidno vsakokrat odpre polje nevidnega, drugih možnosti. Je neka odprta nedoločenost, določljiva nedoločenost. Ta nedoločenost zopet ni pomanjkljivost, ampak pozitivni fenomen, brez katerega bi težko govorili o izkustvu kot zavedanju ali pozornosti, saj bi bilo to golo ponavljanje, popoln avtomatizem rekonstruiranja obstoječih elementov v sistemu (kjer so ti elementi že dani in se samo še predstavljajo in optimirajo).

Kritika »ženskega izkustva« pokaže prav to: koncept ženskega izkustva izhaja iz napačne predpostavke, da obstaja neko, kljub stalnemu spreminjanju in prilagajanju, v osnovi vendarle nespremenljivo, samo ženskam lastno izkustvo (ki je kot tako nezgodovinsko), kar ima za posledico univerzaliziranje ženske identitete. Podtikanje (neke vnaprej sprejete identitete) faktičnemu mnoštvu različnih ženskih identitet pa zopet pomeni zgolj prenašanje in ponavljanje tradicionalnih miselnih obrazcev; prav teh, ki se jih skuša osvoboditi.

241

Husserlov »fenomenološki preboj« ni v ugotovitvi, da se »nekaj«, »neko eno« pač kaže na različne načine, temveč, da je mnoštvu različnih načinov kazanja podtaknjena identiteta. To »podtikanje« ali »podgrajevanje« (substruiranje) Husserl prepozna kot tetičnost zavesti: zavedanje ne more, da ne bi predpostavljalo biti. To predpostavlanje, ki opredeljuje že predznanstveno, doksično življenje, se prenese in dovrši v znanstvenem/filozofskem objektivizmu, kjer je mnoštvo različnih možnih kazanj izrecno vzeto kot zgolj pojav, le videz tega, kar naj bi bilo za pojavi. To identitetno točko imenuje Husserl »prazni X« in je nekakšna ničelna točka kazanja. Da bi sploh odprli vprašanje izkustva in njegovih struktur, je potrebno dati to predpostavlanje biti v njeni identiteti v oklepaje (skupaj z zahtevo po objektivnosti kot dominantnim kriterijem spoznanja).

Transformacija fenomenologije v eksistencialno fenomenologijo, tipična predvsem za francosko tradicijo, ki izhaja iz izkustva, zasidranega v telesnosti (torej iz konkretnega izkustvenega subjekta in situiranosti njegovega izkustva),

vztraja pri avtentičnosti tega, kar nas zadeva, ne glede na to, kako realno, utemeljeno in upravičeno ... je. Za razliko od poststrukturalizma, ki poudarja neavtentičnost izkustva in meni, da mu je identiteta podtaknjena šele v diskurzu, da je ideološki produkt, trdi fenomenologija, da je izkušanje možno samo kot identificiranje. Izkustvo je že samo po sebi konstitutivno, lahko bi rekli tudi – ideološko. Njegova avtentičnost ne izhaja iz njegove nedolžne nevtralnosti, v kateri bi zrcalilo to, kar je, nekontaminirano, prav nasprotno, je vselej pristransko in selektivno konstituiranje sveta. Avtentično je samo zato, ker za tem ni ničesar in ker nas svet, čeprav ga sami konstituiramo ali produciramo, vendarle zadeva. Čeprav je, recimo, strah, ki ga izkušajo ženske, neavtentičen ali prazen, zgolj produkt vladajočih ideoloških diskurzov – izkustvo žensk pač, ki naj bodo v strahu (kot narekuje tradicija, vzgoja, kulturni obrazci, prevladujoča praksa ...), ta strah zato ni nič manjši, jih nič manj ne zadeva ter je zanje prisoten in tudi pristno izkušen.⁷

242

Fenomenologija se ne osredotoča na diskurziviranje izkustva, ampak na doživeto izkustvom. Doživljaj je v ospredju Husserlove fenomenologije in zdi se, da to izpostavljanje doživljanja že samo po sebi daje izkustvu smisel nečesa predjezikovnega, predlogičnega; a vprašanje je že, kako razumeti tako predjezikovnost, da je povsem zunaj jezika, ali da je ravno v odnosu do jezika, čeprav še ni v njem. Marleau-Ponty v *Fenomenologiji percepcije* skuša pokazati, da tako kot zaznavanje barv ni neodvisno od naučenega razlikovanja barvnega spektra, ampak je možno šele v tem okviru, tudi vsako govorjenje predpostavlja sistem jezika. Vsak sistem jezika, sistem jezikovno določenih pojmov(anj) je za jezikovno skupnost povezujoč in zavezujoč. Toda tako kot govorjenje ne obstaja onstran jezika, tudi ta konstituiran jezik ne obstaja (ne bi) brez konstituirajočega jezika in tudi ne brez razlike z njim.

7 Vprašanje trpljenja in bolečine kot vprašanje interpretiranja nečesa, kar nima smisla, predstavljanja nepredstavljivega je mogoče zastaviti: kot vprašanje pasivnosti, prenašanja nečesa, kar prihaja od zunaj in česar bi se bilo mogoče osvoboditi s (primernim) delovanjem; kot predlingvistično izkustvo, ki je nujno privatni dogodek in le naknadno reprezentirano; nasprotno, je že od vsega začetka formulirano v in z jezikom, pod vplivom pomenov, relacij, institucij ter tudi v svoji fizičnosti nič zgolj »naravnega«; prav privatnost bolečine lahko pomeni zanikanje, nepriznavanje bolečine drugega – ne da je bolečina predjezikovna, in mora šele dobiti mesto v jeziku, javno priznanje, ampak mora šele dobiti tudi svoje mesto v telesu. Žrtve nasilja (ali žensko izkustvo sploh) ne potrebujejo le besed, s katerimi bi izrazile svojo prizadetost, ampak tudi občinstvo, ki hoče to slišati in razumeti. (Sama lingvističnost izkustva, da jezik strukturira izkustvo, problematizira idejo bolečine kot povsem singularne in nujno zasebne, a mora hkrati priznati, da univerzalni interlokuator ne obstaja.)

Kaj bi bilo torej to preddiskurzivno izkustvo, ki ga poststrukturalizem kritizira in se dvoumno pojavlja na robu fenomenologije? Husserl pogosto napotuje na ta rob, govoreč predvsem o predpredikativnem izkustvu (*Erfahrung und Urteil*), Marleau-Ponty pa v Husserlovem smislu o primordialnem, predznanstvenem, predobjektivnem, predzavestnem, netetičnem, nemem izkustvu (*Fenomenologija percepcije*). Predpredikativno izkustvo bi bila neka čutna »enovitost« pojava, ki ni v logičnem smislu bližje določljiva enotnost. Pri predikativnem izkustvu pa je ravno imenovano in s tem jezikovno identificirano. Samo tu je ta problem, ki se je pokazal že prej: kjerkoli je »nekaj«, se da to označiti z imeni in jezikovno identificirati. Predpredikativno je neizrekljivo, ker je brezpredmetno. Kot nekakšna čutna frustracija, prizadetost. Ostane vprašanje, ali je potem to, kar sploh ni »nekaj« – nič. Alternativa nekaj – nič (kar se da misliti in izreči – česar ni mogoče ne misliti ne izreči, nedojemljivo, neizrekljivo), tako je bilo rečeno, ravno ne dopušča razlike, ampak alterira: to je to, ali pa ni to in je ne-kaj drugega, drugo, kar ne sodi sem. Zbriše spolno diferenco in jo potisne v diskurzivno identifikacijo spola in spolnega razmerja (ko porodniško osebe reče: deklica je ali deček je).

Toda, ali predpredikativno izkustvo, čeprav ne na način apofantične sodbe, vendar ne identificira nekaj kot nekaj. Čeprav ni diskurzivno, ima vendarle zvezo in ni neodvisno od diskurza ali jezika. Nima stavčne forme, je pa povezano z veljavnimi jezikovnimi konvencijami, ki posredno oblikujejo tudi nejezikovno izkustvo, vplivajo nanj iz ozadja. Predpredikativno zapopadenje (ne na način spoznanja in sodb) nečesa, pravzaprav pred-nečesa, v možnosti, da se na jezik nanaša na različne načine in ne na en sam. Na način množstva različnosti in možnega razlikovanja, torej kot možnost, da je različno, da se razlikuje še preden je nekaj (in ne nič od tega); množstvo pred enotnostjo, čeprav ne brez relacije z njo. Gre za vprašanje, ali je množstvo razlik zvedljivo na eno samo razliko, ki determinira vse ostale, ali pa je ta ultimativna razlika zgolj poskus poenotenja nezvedljive različnosti, ki prihaja do izraza ravno v jeziku. (Na nek način odgovarja prav, kako diskurzivno omogoča in hkrati obvladuje ter disciplinira izkustvo, o čemer govori poststrukturalizem.)

Zakaj ni »feministka«?

Simone de Beauvoir ni ostala zunaj glavnega feminističnega miselnega toka šele z *linguistic turn* v poststrukturalistično žensko gibanje. Njen položaj »znotraj feminizma« ne izhaja zgolj iz razlik in nesporazumov med fenomenologijo in poststrukturalističnim feminizmom glede (ženskega) izkustva. (Morda je

do njih prišlo, ker je fenomenologija doživela feminizem z zamudo.) Avtorica *Drugega spola* je na začetku feminizem odklanjala. Ni hotela biti identificirana kot feministka, izhajati iz pozicije feminizma, ampak iz filozofije in se je znotraj nje s svojim vprašanjem postavila v položaj – drugega.

Feminizem je (vsaj na začetku) zavračala iz dveh razlogov.

Prvi je liberalni feminizem, ki se bori za enakost med spoloma, izhajajoč iz humanistične tradicije, da je tudi ženska človek.

Drugi je radikalni feminizem, ki izhaja, nasprotno, iz prepričanja, da je ženska drugačna od moškega in možnost za emancipacijo žensk vidi v poudarjanju te drugačnosti in njene moči.

244

Beauvoir je prepričana, da niti vztrajanje pri enakosti niti poudarjanje razlikosti ne privede do faktične eksistence žensk in svobode zanjo. Tako kot enakosti ni mogoče izpeljati iz njenega človeškega bistva, tudi drugačnosti ni iskati v skrivnosti večno ženskega. »Ženska se ne rodiš, ampak postaneš.« Ženska ni po naravi ženska, ampak postane to šele z vzgojo in drugimi socialnimi pritiski. Tako tudi ni mogoče govoriti o kakšni ženski naravi, ki ne bi bila produkt zgodovine. Razlikovanje med biološkim in družbenim spolom, ki je značilno predvsem za ameriško feministično tradicijo, v francoski ni v ospredju že zaradi jezikovnih razlik, kljub temu pa je Beauvoir tu precej jasna – spol je ženskam vsiljen, kot druga pozicija.

Čeprav ve, da ženske niso posebna skupina, niti razred, meni, da je njihova osvoboditev možna v okviru socialne in materialne osvoboditve in razrednega boja. Prav tako tudi ve, da so ženske mnogo bolj ponotranjile patriarhat, da bi bilo še smiselno računati na kakšno »žensko izkustvo« izven »zatečenega stanja« ali z »ženskim pisanjem«, ki bi bilo, že zato, ker je »žensko«, subverzivno.⁸ Prav nasprotno. Samo »žensko pisanje« zavzame patriarhalno držo, govori v imenu in namesto vseh žensk, avtorsko, avtoritarno. Že sama predpostavka ženskega izkustva in pisanja je sporna, saj vodi v potrjevanje in celo povičevanje nečesa, čemur naj bi pravzaprav nasprotovala. Če namreč »žensko« v tem smislu obstaja, potem ni jasno, kako se je izmaknilo patriarhalnim okvirom in pogojem, v katerih je nastalo.⁹

8 Zanimivo je, da v zvezi s tem ne prepozna osvobodilnega potenciala v psihoanalizi, ki ga je kasneje odkril poststrukturalistični feminizem. To bi utegnil biti razlog, zakaj ni feministka, s katerim ni računala.

9 Na to opozarja Toril Moi, *Politika spola/teksta*, Labirinti, Ljubljana 1999 (89sl.).

Predpostavljamo nekega mitičnega, predlogičnega izkustva, ki bi podtalno preživelo vse zgodovinske (po)tlačitve in bi se še vedno prepoznalo kot izvirno žensko (kot nekakšna ženska »črnska duša«), se samo ujame v tipično patriarhalno »binarno miselnost« neskončnega zaporedja hierarhičnih binarnih opozicij, ki se vedno vrnejo k temeljnemu paru žensko – moško: narava – zgodovina, pasivnost – aktivnost, telesno – duhovno, čutno – miselno ... Vsa ta izvornost, naravnost, patetična dojemljivost, pasivnost, nezgodovinskost, anima-lnost ... je nekaj, kar se ženskam ni nikoli odrekalo, nasprotno, prav na to so bile vedno že reducirane. Seveda ni mogoče spregledati kljubovanja tudi že v poskusu, da se ta hierarhična lestvica preprosto obrne (v nekakšni »paradi ponosa«), ni pa mogoče govoriti o rušenju stereotipov in »drugačnosti« takega ženskega izkustva, prej o nasprotnosti.¹⁰

Toda tudi če ne izhajamo iz izkustva, če izkustvo, kot ga običajno razumemo, sploh ni razkrivajoče, ne razkriva dejanskega položaja žensk, ampak ga je treba v njegovi običajnosti šele razgraditi, s čimer se sicer osvobodimo hromečega empirizma, vendarle ostane vprašanje ženskega pisanja, ali pa diskurza, ki se ga ni mogoče rešiti prav zlahka. Kdo namreč sploh govori in uveljavlja drugost ženske: moški diskurz, ženski diskurz, namesto žensk v imenu žensk? Ne torej, da z neposrednim izkustvom pridemo do razkritja situiranosti žensk, ampak nasprotno, da šele razmislek o tej situiranosti izvrže samo izkustvo kot problematično. Odrekati se izkustvu, ker je podrejeno in določeno s prevladujočimi miselnimi obrazci, bi bilo, po drugi strani, zgolj slaba osvoboditev – od nečesa, kar je že odtujeno, kot nekakšno razlaščenje razlaščenih. Pridobiti ga nazaj, sploh šele dobiti ga, pa bi bilo spet mogoče samo tako, da se pri tem spremeni sam koncept izkustva, da se odkrije neka »druga« možnost izkušanja.

245

Paradoks feminizma tako ostaja (vsaj za filozofijo, bi paradoks ne smel biti nobena pomanjkljivost, prej bi bil problem lahko nasproten: to, kar se je že

10 Osvoboditev od te patriarhalne binarne miselnosti je glavni projekt Helene Cixous (*Smeh Meduze in druga besedila*, Apokalipsa-Fraktal, Ljubljana 2005), pa tudi Luce Irigaray. Binarnemu esencionaliziranju in ideologiji hierarhičnih nasprotij se, grobo rečeno, zoperstavi neesencionalistična mnogoterost razlik. Vendar tudi to izmikanje patriarhalnemu identificiranju in vmeščanju, če lahko nekoliko sitnarimo, kot da drsi nazaj v polarnost, ko »novo žensko«, »darovalko« postavlja v opozicijo z moškim »polaščevalcem«. Torej ravno osvojenost ženska, ki se izmakne svojemu položaju v patriarhalnem zatiranju, se ne otrese povsem tudi binarnosti, pa čeprav kot »razgrajevalka«, »pomnoževalka«, »darovalka« nasproti »zbiralcu«, »prilaščevalcu«, »omejevalcu« ... Torej producira neko novo, enako-pravno binarno linijo?

na začetku konstituiralo kot para-doksa, je ravno tradicionalna filozofija). Če ni nobenega prostora zunaj patriarhata, iz katerega bi bilo mogoče govoriti, kako potem sploh razložiti obstoj feminističnega, antipatriarhalnega diskurza. Feminizem je torej že vedno na »moških tleh«. Ne obstaja Arhimedova točka, s katere bi bilo mogoče od zunaj premakniti svet kot celoto. Ženski ni odrezen od moškega sveta, a kot notranji odklon od istega, kot anomalija tega nomosa, začrta mejo tej celosti in odpre drugo perspektivo.

246

Ženske niso »skupina s posebnimi potrebami«, vendar se znajdejo v tej poziciji ravno zaradi diskriminacije: ravno s tem, da je neka skupina žensk zapostavljena zgolj zato, ker so ženske (npr. zaposlene ženske, zaposlene matere, neporočene ženske, nematere ... – skratka, ženske v »neženstvenih« situacijah, ki odstopajo od tradicionalnih stereotipov). Spolna diskriminacija, ali »asimetrija«, se kaže na dva načina. Najprej kot vsiljevanje t. i. »ženskega« vsem ženskam, ne glede na njihovo faktično različnost. Potem pa kot vzpostavljanje razlik, ne glede na to enotnost. Torej mora biti tudi emancipacija dvojna. Razveljaviti mora patriarhalno strategijo, ki ženske zvaja na (en sam) spol. Hkrati pa mora vztrajati ravno pri zagovarjanju žensk kot žensk. Vprašanje je le, kako razgraditi prevladujoče koncepte v njihovi splošni veljavnosti, ne da bi se s tem razpršil tudi subverzivni potencial v najrazličnejših prizadevanjih za pravice »ločenih skupin«.

Kako združiti – to »univerzalno« in »partikularno«? Ali sploh gre za to – za govorjenje v imenu nečesa, pri zagovarjanju nečesa? »Objektivnost«, nevtralnost, splošna veljavnost ... v nasprotju s »političnim«, pristranskim, subjektivnim ... je le v tem, da se prvo svoje pozicije ne zaveda, jo posplošuje, uveljavlja in vsiljuje kot univerzalno. Očitek, da se neka obravnava, razprava, kritika, teorija, izkustvo ne drži svojega predmeta v njegovi imanenci, da ne ostaja znotraj svojega področja, ampak krši njegovo integriteto s tem, ko ga obravnava z drugega zornega kota, pozicije, opcije ... (npr. filozofijo s stališča sociologije ali feministične perspektive), je ravno to »avtoriziranje« ene same pozicije. Toda, ali ni zastopanje (»razumevanje«), ki igra na neparcialnost, čistost, brezinteresnost ... skratka, nezastopanje – nerazumevanje? To bi pomenilo, da je vsako razumevanje (ne zgolj zavestna ideološka manipulacija) reduktivno, pristransko, da zvede vse na eno stran, en smisel.

Ali je razumevanje sploh napoteno na smisel in kako:

– da ga predpostavlja in ga skuša potem odkriti, tj. da ga predpostavlja kot nekaj, kar je treba šele odkriti za navidez nesmiselno kuliso;

– da izhaja iz vrzeli, praznine smisla in potem, namesto da odkriva šele »zakriva«, zapolnjuje to praznino, torej osmišlja, daje smisel (tako npr. literarni bralec z branjem zapolnjuje prazna mesta v mreži teksta);

- da smisla sploh ni in potem prav ta odsotnost smisla vodi porazumevanje;
- razumevanje kot »srečevanje« ali v »šoku« nerazumljivega?

Kako je to problem feminizma? Vprašanje, kaj sploh je ženska, v kakšnem smislu je mogoče govoriti o univerzalno ženskem, ni problem tudi za feminizem, ampak ravno zanj. Kako zastopati (reprezentirati) ženske interese, ne da bi s tem vsiljevali interese ene skupine žensk kot univerzalne (reprezentativne). Večja odprtost feminizma za množstvo izhaja sicer iz tega, da govori s pozicije drugega, od drugod, tj. »neprimerno«, ter mu za uveljavitev pride vse prav – da preprosto ni v poziciji, kjer bi se lahko karkoli zavračalo, saj si ne more privoščiti izključevanja, dokler je v položaju izključenosti. Paradoks feminizma je torej paradoks, ki pride na dan šele s feminizmom – kot drugo filozofije. Ne dokazuje nevzdržnosti take pozicije, ampak nasprotno, neparadoksalnost tradicionalnega mišljenja pokaže kot – paradoksalno. Prav to mišljenje, ki pretendira na univerzalno veljavnost, se izkazuje za parcialno, ko eno možnost mišljenja uveljavi kot edino (objektivno). (Ravno s tem objektiviranjem, kot bi rekel Husserl, univerzalni horizont znanosti zdrzne v parcialni horizont dokse.)

247

Zakaj ni »filozof«?

Drugi spol se je, kot ve povedati Karen Vintges,¹¹ često tehtalo z znanstvenimi normami in zavračalo, češ da posiljuje vsak znanstveni kanon. Delo naj bi bilo, znanstveno gledano, »popolni nonsens«, »neumnost«, »slaba znanost«, ki namesto obljubljenih socioloških analiz spravi skupaj le kup literarnih primerov. (In človek bi rekel, da je res tako.) Zdaj se sprašuje avtorica članka, ali Simone de Beauvoir sploh ima znanstvene pretenzije. Njeni metodološki navedki so redki; v *Uvodu* pove, da namerava zanemariti vse dotedanje razprave o poziciji ženske in začeti znova. Verjame, da kot ženska pozna svet žensk intimno. Ve pa tudi, da se človek ne more nobenega človeškega problema lotiti nepristransko. Vsaka taka rešitev je zgolj človeška, torej že del problema.

Biti v položaju ženske je biti v položaju drugega. Tega položaja ni mogoče razložiti psihološko, fiziološko, ekonomsko (ga zvesti na psihologijo, fizi-

11 Karen Vintges, *The Second Sex and Philosophy*, v: *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir* (45–57), Pennsylvania 1995.

ologijo, ekonomijo, tako kot to poskušajo te znanstvene discipline). Nasproti znanstvenemu discipliniranju človeka postavi eksistencialno perspektivo, ki bi zajela to situacijo ženske – kako (ji) je biti (kot ženski). Ta druga perspektiva misli-v-svetu nasproti znanstveni nevtralnosti, ki ustreza položaju ženske kot drugega spola, se sicer navezuje nazaj na fenomenologijo, kot jo je začel razvijati Husserl in nadaljeval Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, Sartre.

Izhodišče je, da se človek vedno že nahaja v neki situaciji, ki se ji v skrajni konsekvenci reče »svet«. Vsi njegovi ekscesi se vedno dogajajo na tleh tega sveta, ki so že vnaprej neobhodno dana tako, da odpirajo nek svetni horizont in hkrati zapirajo vanj. S svojimi izstopi pravzaprav sam odpira to, kar ga določa, sam postavlja to, kar ga omejuje. Kljub temu, da sam ustvarja svet, počne to vedno s parcialne (znotrajsvetne) pozicije, zato ga ne zaobsega in obvladuje, ampak je sam v njem zaobsežen in obvladan. Eksistencialistično rečeno – obsojen je na svobodo. Ker je vedno že v nekem svetu, je lahko razumljen le iz tega sveta. Svet sam pri tem ni celota vsega, kar je, temveč način, na katerega se vsakokrat razume ta »celota«.

248

Fenomenološka epistemologija zavrne kartezijanski dualizem. Fenomeni, kazanja so možni le v neki osvetlitvi. Teoretska razlaga je inadekvatna ravno zato, ker skriva subjektivne načine danosti svojih objektov. S tem onemogoča pogled na svojo realizacijo realnosti. Ne pusti videti svojega pogleda v stvari, ki jo gleda ... Abolicijo dihotomije S-O ima Beauvoir za glavni dosežek fenomenologije: objekta ni mogoče definirati od subjekta, za katerega obstaja kot objekt; subjekt pa se manifestira le skozi objekt, s katerim je zapleten. To vzpostavi situacijo biti-tu. S to zapletenostjo in vpletenostjo, ki je ni mogoče nevtralizirati, je povezano »direktno zaznavanje« sveta.

V svoji knjigi uporabi opazovanja znanosti (biologije, psihoanalize, historičnega materializma), vendar hkrati kritizira njihovo zahtevo po ekskluzivni razlagi zgodovinsko zatrtega položaja žensk. Gre ji za osvetlitev načinov, na katere se kaže ta položaj. Primeri, ki se jih poslužuje, ne zagotavljajo empirične evidence, ne dokazujejo nobene teorije, ampak predstavljajo le specifični pogled. Telo tako ni predmet, ampak situacija telesnega izkušanja; ne pripada biologiji, ampak je biologija način izkušnje telesa. Telo ni stvar, ampak način reliranja s stvarmi, način delovanja nanje ali afektiranosti z njimi. Je »naš poseg v svet in zunanji obris-kontura-doseg naših projektov«. Tega našega zunanjega obrisa ne vidimo v sebi, ampak v drugem, v tem, kako me drugi vidijo; je nevidno vidnega.

Glavno je tu prav reliranje, biti v razliki ali »izkusiti« drugo. Tu se torej lahko kar vrnemo k izkustvu, in sicer prav k izkustvu kot izkustvu drugega. Po eni strani izkustvo, ki ne bi bilo izkustvo drugega, sploh ni nobeno izkustvo. Vsako izkustvo je tako drugo izkustvo, ali pa ga sploh ni. Kljub temu ostane vprašanje, ali izkušanje lahko premakne horizont navade in njene normalnosti. Torej: ali je sploh mogoče zares izkusiti »nekaj drugega«, »ne-navadnega«? In, če je, ali je potem to izjemna izkušnja, do katere je mogoče priti samo v ekstremnih pogojih? Izkustvo drugega, ki premakne zunanji rob našega običajnega izkustvenega horizonta in našo običajno pozicioniranost znotraj njega? Ali pa sploh ne moremo govoriti o izkustvu, o običajnem izkustvu, če ni v njem to »že poznano«, vsaj nekoliko, postavljeno »na preizkušnjo«. S tem se odpre nov krog vprašanj. Ali je izkušanje drugega treba razumeti kot širitev obzorja, kot premikanje meja že znanega (na način kontinuitete), ali pa nas drugo sreča šele takrat, kadar prebije naš horizont, ga postavi pod vprašaj, razveljavi, skratka – potuji tako, da to znano naenkrat samo postane neznano, čudno, nedomačno in potem še nenormalno in noro. Da je izkustvo drugega šele drugo izkustvo. Da je drugo dostopno šele v drugem, predrugачenem izkustvu, ki se odkloni od svojega. Gre tu za ekstremni preizkus (npr. v smislu filozofskega ekstremizma, ki v čudenju postavlja pod vprašaj običajno in vodi v izstop iz tega sveta)¹² ali zgolj za tveganje z nečim, kar sicer prekine niz običajnega napotovanja enega na drugo ter morda spremeni pogled na svet, morda pa tudi ne. Pa tudi, kaj sploh je na preizkušnji, odprtost in sprejemljivost, ki vodi do medsebojne bogatitve in dopolnitve, ali mi sami in vse, kar poznamo in ljubimo.

Vprašanje (v bolj filozofsko determinirani obliki) je znano kot razprava med Derridajem in Gadamerjem. Izkustvo bodisi tvori niz običajnih življenjskih izkušenj bodisi razbija, prekinja niz pričakovanj običajnega napotovanja. Medtem ko prvo razumevanje izhaja od znanega, je izhodišče drugega neznano, (sokratski) »ne vem«, ki nespremenljivosti izkustva zoperstavlja ravno njegovo spremenljivost (nekontinuiranost, zdrs, neobičajnost običajnega sveta), nenehno odklanjanje od normalnosti, ki omogoča sklenjenost. Derrida skuša obrniti Sokratsko pozicijo. Ne, da šele filozofija postavi pod vprašaj dokso (običajno izkustvo) s provokacijo »vem, da nič ne vem«, ampak je ta nevednost konstitutivna že za predfilozofsko izkustvo, čeprav kot nevedenje. Doksična pamet ne ve, da ne ve, zato meni, da ve vse. Toda Derrida se s Sokratovim nevednim

12 Drugi se tu nakazuje v nasprotni smeri, kot ji sledimo z vprašanjem, kako nas drugi srečuje. Tujec v svetu, kot bi rekel Ayguštín (marginalec, ekstremist, asket, ekskluzivist, alternativec, elitist, romantik ...). Večji od sveta. Manj od sebe, v sebi drugi.

začetkom, ki prav vedenje postavi kot Dobro, ne strinja, marveč prav nevedenje vzame kot nekaj dobrega. Šele nevedenje, ki pa ravno ni vsevedno, ampak je zavestna nevednost, omogoča neko majhno možnost vedenja. Pravzaprav omogoči samo to, da si Dobrega ne lastimo, niti kot cilja. Ne dobro skritega ne dobro zastavljenega, ki bi zahteval neko permanentno znanstveno odkrivanje ali neutrudno dograjevanje. Ne samo, da ga ni, ne sme ga biti niti kot nečesa, kar motivira njegovo iznajdevanje. Je samo to nevedenje, ki sploh omogoča izkustvo. Brez tega momenta neznanega izkustva sploh ni. Izkustvo vedno istega in v istem (kot naj bi se gibal Sokrat) sploh ni nobeno izkustvo, nekaj, kar nam da lekcijo, nas izuči. Pa čeprav samo zato, ker je izkušeno na lastni koži. Iz izkušnje poznati, doživeti, vključuje ta preizkus in tveganje, ki je z njim povezano.

250

Gadamer govori o izkustvu (lat.: ex-perior) kot tem, kar postavi »lastno stališče ali horizont v igro (ins Spiel) in na kocko (aufs Spiel)«. (Experior pomeni tvegati razsodbo, pustiti, da, dobesedno, kocka odloči, če imamo prav ali ne, postaviti svoje lastno stališče na kocko.) Gre za tveganje, v katero se spuščamo s približevanjem drugemu. Samo da se Derrida in Gadamer ne strinjata glede »stopnje tveganosti«, pravzaprav o višini lastnega vložka, ki jo le-to vključuje. Gadamer tako govori o »stapljanju horizontov«. Derrida o puščanju drugemu, da vdre v naše, da prestopi naš horizont. Ne gre torej le za dobrohotno sprejemanje drugega (v njegovi pričakovani drugačnosti), ampak za prenašanje nadležnosti drugega. Primer takega preizkušanja naše gostoljubnosti so Penelopini snubci. Drugi namreč ni neznani predmet, ampak sogovornik, ki hoče in zahteva nekaj drugega kot jaz. Skratka, drugi ni nemočna žrtev, ki bi jo toleriral vsak povprečen humanist. Torej, ni problem sprejeti drugega, dokler ostaja drugi – brez lastnosti in v tej razlaščenosti, brez zahtev po poravnavi, ker mi odločamo o njem. Problem nastopi, ko vdre v naše, ko postavi zahteve. Šele takrat lahko govorimo o soočanju z drugim, ki zamaje naše lastno, gospodarjenje na svojem. Ko vdre in postavi pod vprašaj to samoumevno pozicijo lastnega, nam pripadajočega, ko zahteva svoje in nas sooči z lastno drugostjo.

Simone de Beauvoir se ne postavi na stališče feminizma, ampak filozofije; znotraj nje zastavi vprašanje ženske kot drugega spola. To pomeni, da že vedno razume, kaj je naloga in praksa filozofije (kot pravi Sara Hainnaemaa, 2006), tudi ko se ukvarja z zadevami, ki jih glavni tok filozofije prepušča drugim disciplinam ali pa kar zanemarja, ker jih ni mogoče znanstveno disciplinirati. Tako si tudi nakopljе očitek, da *Drugi spol* sploh ni filozofski, ampak literaren, novelističen, esejističen, socio-historičen, populističen bolj kot strokoven, skratka

– drugi. Ženski. Ne uspe mu spremeniti obstoječe filozofske paradigme, ampak mu znotraj nje pripade nek položaj, ki spominja na status umetnosti pri Platonu – je slab, škodljiv, konfuzen, ker krši vsa pravila pravega mišljenja – ali pa je kvečjemu le slaba, nezadostna, nižja in že presežena stopnja razmišljanja. Ženska. Druga kot drugotna. Ne kot drugačno razmišljanje, ampak kot nezadostna oblika istega, isto, le da odstopa v slabem smislu. Nesmisel. (To, da je bil Sartre »novelist« pri tem nikogar ne zmoti – toliko. Če že, potem je to še vedno »francoska filozofska tradicija«, ki se razlikuje od, recimo, nemške, in je potem na isti način nekaj drugega in tudi tujega pravemu bistvu filozofije, vendar ne do take mere.)

Tu se gotovo odpre problem, kaj je s to presojo, kdaj nekaj ni več to isto, ampak je nekaj drugega. In sicer: Kdaj to sploh ni več to, ampak ni nič od tega, kdaj pa sicer še vedno nekako je nekaj, vendar ne to, ampak nekaj drugega. Ne gre za to, da ni prvo, temveč predvsem, da ni merilo za nekaj, je pa še vedno merjeno z njim (in to v obeh primerih, tudi kot nič, kot čisto nekaj drugega). Če bi bilo vprašanje, zakaj ni žensk v filozofiji, (če pa že so, potem to ni več prava filozofija) resno mišljeno, bi bilo že samo svoj odgovor. Ker pa je zgolj opazka, bi moral biti tudi odgovor najbrž nekako v tem smislu: žensk ni v filozofiji, ker so opravljale drugo delo, če pa ga niso, potem itak niso bile več ženske. (Namreč, kaj naj bi pa počele zgolj »kot ženske« v filozofiji; tako »vključevanje«, reprezentiranje »kot žensk«, pomeni ravno izključitev, redukcijo na spol in nič več.) Postaviti vprašanje drugega pomeni tedaj lahko le: postaviti pod vprašaj obstoječe. Postaviti vprašanje, ki se ne vklaplja v obstoječo paradigmo, ampak jo ruši, razveljavi prav v njeni vse-splošni veljavnosti. Vprašanje drugega kot drugo vprašanje, na katerega ni mogoče odgovoriti v danih okvirih.

251

Drugo ni nekaj drugega, ker je pač drugačno, ker ima drugačne lastnosti, ampak je brez lastnosti, vsaj bistvenih, da bi bilo lahko enako. Tako diferenciranje ne izhaja iz razlike, niti iz nezmožnosti videti, da gre na nek drug način za isto, temveč prav iz identificiranja. Šele ko je nekaj identificirano kot človek, je ženska nekaj drugega, kar odstopa v smislu ošibitve, kot šibki spol. Tako je presoja, kaj je pravo spoznanje, samo postavljanje merila pravosti, izpahnilo umetnost iz tekme za najboljšo predstavo; umetnost je postala šele s to filozofsko zahtevo po resničnem prikazovanju nekaj drugega, sekundarnega, manjvredni način resničnega spoznanja. (Ali, ko se nekaj prepozna kot prava umetnost, postane vse ostalo nekaj drugega, vendar ravno v relaciji s tem, manj ali nič, zgolj kič in poceni zabava, ali kar kaljenje nočnega reda in miru.) Problem te »asimetrične relacije« je, da se členu v njej razlikujeta le drug od

drugega, brez tretjega, ki bi posredovalo, a se eno od obeh razume hkrati kot prvo in tretje – kot merilo razlikovanja. Eden od spolov je hkrati prvi in tretji človek, torej ta, ki določa, kaj je človek. Je hkrati v razmerju in ga določa. Ni le v razliki, ampak razlikuje, si prisvoji razliko. (v terminologiji grške filozofije: ko je eno bivajoče prepoznano kot bolj in najbolj bivajoče, kot bivajoče v bistvenem smislu in je kot tako izenačeno z bitjo, se drugo kaže kot manj in nebivajoče, nič – bistvenega.)

Spolna razlika je relativna, obstaja le v relaciji in ni reduktibilna na eno samo (ki ne relira z ničemer, ki je napoteno samo še na nič). Torej je treba izhajati iz tega reliranja, ne iz izoliranih členov. Členi obstajajo le v tej relaciji, izven nje jih ni. To, kar jih določa, je položaj znotraj te relacije. Sama ta relativna razlika je potemtakem tisto, kar šele določa identiteto tega v razliki. Razlika je pred enotnostjo in je ni mogoče zvesti na polarnost in potem posredovati ali antagonizirati. Nasprotno. Enotnost je treba vzeti v tej razliki kot množstvo različnih načinov kazanja, ki mu je identiteta podtaknjena naknadno.

252

Simone de Beauvoir postavi v *Uvodu* vprašanje o obstoju žensk(e) tako, da spominja na kontroverzno med univerzalnim in partikularnim. Razmišlja, ali biti ženska lahko pomeni biti deležna skupne generalne realnosti, ženskega, ne da bi bila hkrati subsumirana pod generalni koncept ali pravilo. Biti ženska pomeni »postati ženska«, ni fiksirana realnost, ampak postajanje. Ženske ni, temveč mora šele postati. (Ne le, da ni človek, ženska tudi ženska ni, oz. je to le pod nadzorom.) Vendar odgovor na vprašanje, ali sploh obstaja nekaj takega kot »ženska«, na eni strani, in v oči bijočim dejstvom, da obstaja množica različnih žensk, na drugi, išče v navezavi na fenomenološko suspenzijo dane dejanskosti (tako univerzalne kot partikularne: univerzalno itak vključuje samo to radikalno singularno, brez sleherne razlike, tudi spolne, ravno kot partikularno, kot del univerzalno danega). Cilj te suspenzije ni obrat k jazu, ampak k temu, da postane zavestna naša eksistenca, tj. naše relacije s svetom in drugimi. Ta suspenzija tudi ne izziva realnosti sveta (ali veljavnosti znanstvenega spoznanja le-tega), temveč le jemanje te realnosti kot nečesa samo po sebi in neproblematično danega. Ne zavrača faktov in dogodkov ter vsebin sveta, ampak postavi v ospredje vprašanje načinov njihove danosti. Kakšen način biti je biti realen, kako si, če si realen ...¹³ Imaginarnost nečesa tako še ne pomeni, da me to ne zadeva; nerealno ni tako, da preprosto ni, itd. »Postati ženska« pomeni

13 Prim. Simone de Beauvoir, *Pour un morale de l'ambiguïté*, 20–21, Paris 1947.

izstop ženske iz »imanence«; s tem da »transcendira« v svet, da v njem postavi svoje zahteve, aktivira svojo svobodo. To, kar naj ženska postavi na kocko, da bi sploh prišla do izkustva, je tedaj ravno »imanenca«, pozicija imanence, zasebnega sveta, idiota. (Vse njene pozicije: narcistke, zaljubljenke, mističarke, prostitutke, otroka, žene, so ena sama imanenca, ločenost od sveta, potopljenost v svoj svet.)

Inovacija Simone de Beauvoir je zastavitev spolne difference v terminologiji fenomenologije telesa kot »živega telesa«. ¹⁴ *Drugi spol* ponuja deskripcijo živega spolnega telesa kot relacij z drugimi in svetom. Kar implicira fundamentalno vprašanje situiranosti filozofije same – kot jo razume Beauvoir, spolnost ni le detajl, ampak element, ki prežema celo eksistenco, vključno z našimi filozofskimi refleksijami. Spolnosti tako ni mogoče reducirati na telesni spol, telesa ni mogoče zvesti na »golo telo«. Spol je tako kot samo telo odprtost, možnost. Ni stvar med stvarmi, ampak način reliranja s »stvarmi«, delovanja nanje, afektiranosti z njimi. Je naš poseg v svet in zunanji obris naših projektov, ki ga sami ne vidimo. Čeprav odpira vidno, je sam zase neviden, to postane šele v drugih in njihovih reakcijah.

253

Navajeni smo telo razumeti kot utelešenje, udejanjenje pred možnostjo, ene same oblike, izgleda (ki, seveda, vedno odstopa od dovršenosti), ki vse zapre v eno samo ječo. Vendar, ali ni s tem ravno telo ujeta v eno samo misel, en sam smisel telesnega. Na naravno determiniranost. Na materialnost, ki ravno ni izgled, ampak njegovo manjkanje. Se ne kaže, ampak skriva. Temna votlina. Celo neoprijemljivo. Kako je telo lahko hkrati najbolj in najmanj oprijemljiva stvar, najbolj vidno in hkrati nevidno? Material, indiferenten do vseh razlik, amorfna masa, a hkrati vir vseh diferenciacij in delitev.

Ženska emancipacija (in s tem tudi moška) ni emancipacija od spola, brisanje spolne razlike, ampak emancipacija spola. Izenačitev, ukinjanje razlik (med spoloma, med javnim in zasebnim) prihaja namreč iz nasprotna smeri in ne prinaša osvoboditve, temveč jo ravno izniči. Ravno pojmovanje telesa kot gole materialnosti in materiala ter naravnega vira izkoriščanja izbriše vse

14 »Živo telo« ponuja možnost razumeti trpljenje, trpnost samo kot »delujočo«, transformativno (ne zgolj pasivnost, podvrženost, podrejenost, torej dehumanizirajoči proces); kako okoliščine (preteklost) konstituirajo delovanje in se jih ni mogoče preprosto znebiti, ne zaradi pasivnosti, pač pa prav zaradi aktivnosti – ker določajo okvire (razumevanja) delovanja, rezistence, emancipacije.

razlike. Izkoriščanje je, vsaj v prvem planu, indiferentno do vseh razlik; ko je ta homogenizacija izvršena, je mogoče tudi razlike povsem uporabno izkoristiti kot način obvladovanja. Tako humani(tari)ziranje »žensk, otrok in starcev« ne služi normalizaciji razmer, ampak vzdrževanju izrednega stanja. Sama zahteva po osvoboditvi, po subverziji obstoječega stanja, denormiranju trči torej na ekstremnost »normalnega«, ki presega možnost vsakega, še tako ekstremističnega osvobodilnega gibanja, in napotuje nazaj na problem(atičnost) danih konceptualnih okvirov te svobode in osvoboditve (na obstoječo normo same svobode).